SAMBODHI

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

VOI. XXXVII 2014

Prof. Nagin J. Shah Commemoration Volume

EDITOR

JITENDRA B. SHAH

L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY
AHMEDABAD

Our Contributors

Bhimaji Khachariya
Shri Bosmiya college, Junagadh Rd.,
Jetpur - 360370, Rajkor, Gujarat

C. V. Raval
28, Novex Row House, Shivranjani Cross Road, Satellite Rd., Ahmedabad 380 015

Chandrakant Sheth
B-9, Purneshwar Flats, Gulbai Tekra,
Ahmedabad-15

Dilip Charan
Department of Philosophy,
Gujarat University, Ahmedabad-380 009

Hasubhai Yagnik,
Padmavati Bunglow-1, Opp Bhavin school,
Thaltej village, Ahmedabad-380054

Jitendra B. Shah
Director,
L.D.Institute of Indology, Ahmedabad-9

Kantibhai B. Shah
7, Krishna Park, Opp. Sabar Hotel, Khanpur,
Ahmedabad-380 001.

Kamleshkumar Chokshi
Sabskrit Department, University School of Languages, Gujarat University, Ahmedabad-9

Laxmesh Joshi
6, 'Bharadwaj', Rupal Society,
Narayannagar, Paldi, Ahmedabad 380 007

Madhusudan A. Dhaky
6-E, Six Floor, People's Plaza,
Nr. Memnagar Fire Station Ahmedabad-9

Madhusudan Bakshi
[illegible] Block, Shali Apart, Opp Polytechnic,
Ahmedabad-380 015.

Malatiben Shah
22, Shripal Flat, Deri Rd., Krushan nagar,
Bhavanagar-364001

N. M. Kansara
17/176 Vidya Nagar,Nr. Himmatlal Park,
Polytechnic, Ahmedabad 380015.

Niranjan P. Patel
Vivaksha, Plot No.1003/2,
Ramamny Music College,
Vallabhvidyanagar, Anand-388120

Niranjanaben Vora
69/B, Swastik Society, Navrangpura,
Ahemdabad-380009

Nilanjana S. Shah
18, Swair Vihar Soc., Panjara Pole Char Rasta,
Ambawadi, Ahmedabad - 380 015.

Parulben Mankad
A-7, Sonarika Appt.,Dr.Vikram Sarabhai Rd.,
Panjarapol, Ahmedabad-15

Rajendra Nanavati
B-103, Rajlaxmi Society, Old Padara Road,
Vadodara-390 007.

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

Vijaybhai Pandya
Upanisad, 11-A, New Rangsagar Soc.,
B/h Govt. Tubewell, Bopal, Ahmedabad-58

Varshaben H. Patel
Arts College, Shamalaji

Vasantbhai Parikh
3, Nr.,Denabank Society, B/h, R.M.S. ,
Amreli – 365601

Y.S.Shastri & Sunanda Shastri
R-10, Avani Raw House
Mansi Circle, Bh, Satellite Tower
Vastrapur, Ahmedabad - 380 015.

Yogini Himansu Vyas
Department of Sanskrit,
Uma Arts College, Gandhinagar

SAMBODHI

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

VOl. XXXVII 2014

Prof. Nagin J. Shah Commemoration Volume

EDITOR

JITENDRA B. SHAH

L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY

AHMEDABAD

SAMBODHI
VOl. XXXVII 2014
Prof. Nagin J. Shah Commemoration Volume

ISSN 2249-6661

Editor
Jitendra B. Shah

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

Price : Rs. 300

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

Contents

English Section

1.	Life and Works of Prof. Nagin J. Shah		1
2.	The Works of Vācaka Umāsvāti	M.A.Dhaky	13
3.	Ethical Aspect of Buddhism	Y. S. Shastri	31
4.	Critique of 'Avidyavicāra' of Prof. Nagin G. Shah	Vijay Pandya	54
5.	The Moral Codes of the Swaminarayanism and of the Jainism : A Comparative Study	N. M. Kansara	60
6.	Relevance of Sanskrit to Modern World	S. Y. Shastri	64

हिन्दी विभाग

7.	भारतीय नवजागृति के तीन दार्शनिकों की समीक्षा : स्वामी विवेकानंद, दयानंद सरस्वती और ज्योतिबा फूले के विशेष संदर्भ में	दिलीप चारण	73
8.	'संस्कृत की वैज्ञानिकता' तथा व्याकरणशास्त्र को पतञ्जलि की देन	योगिनी हिमांशु व्यास	81
9.	कालिदास के शब्दालंकार और अर्थालंकार का मूल रहस्य	वर्षाबेन पटेल	88

ગુજરાતી વિભાગ

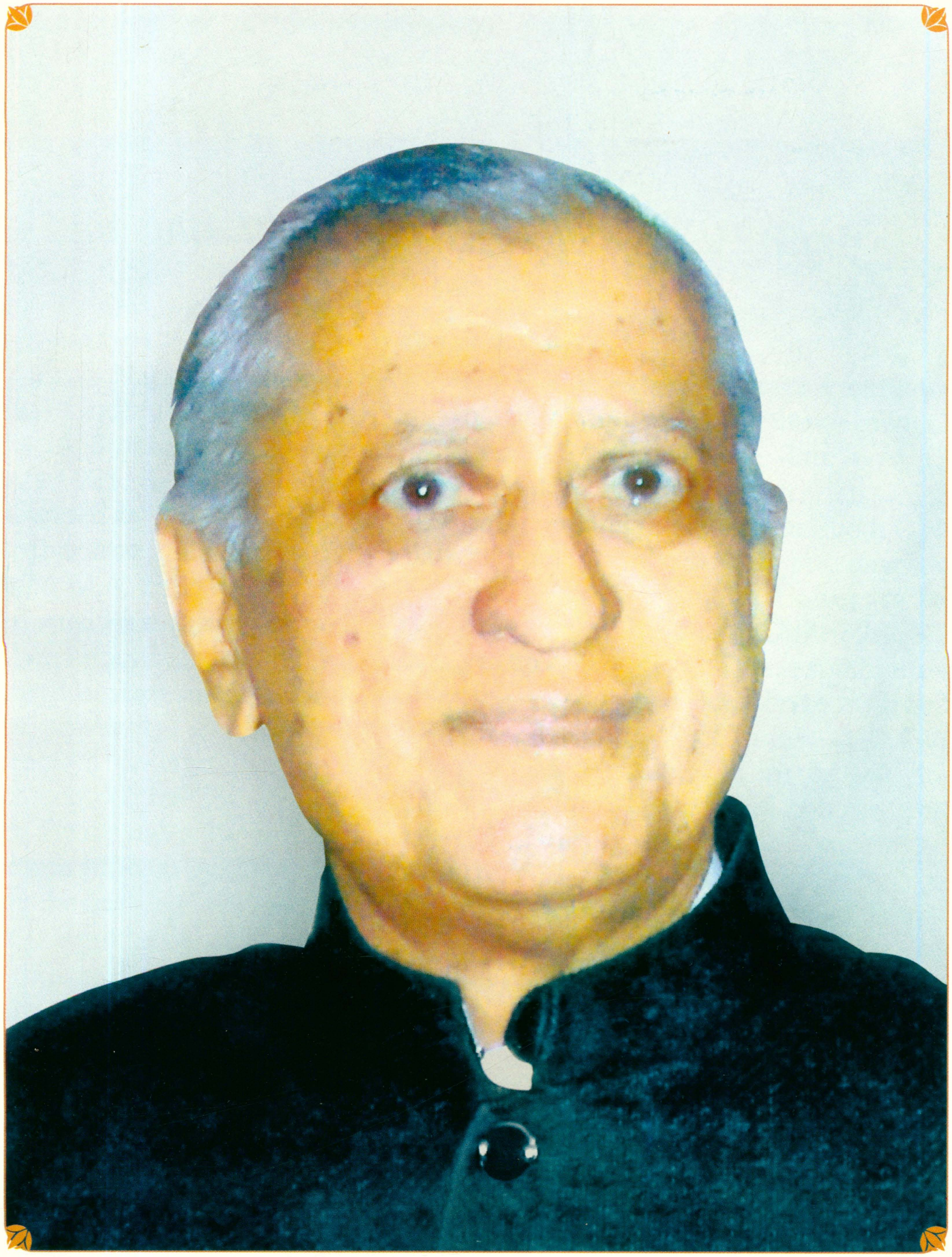
10.	શ્રી નગીનદાસ જીવણલાલ શાહ : સંસ્મરણો	સી. વી. રાવલ	91
11.	'भूयोविद्यः' 'स्थिरपीतः' વિદ્વાન શ્રી નગીનભાઈ શાહ	લક્ષ્મેશ જોષી	93
12.	પ્રો.નગીનભાઈ શાહ : સંસ્મરણો	નીલાંજના શાહ	96
13.	ખરી ખોટ !	હસુ યાજ્ઞિક	98
14.	સહાધ્યાયી સખા	કાન્તિભાઈ બી. શાહ	101
15.	શીલભદ્ર વિદ્યાપુરુષ	વસંત પરીખ	10[illegible]

16.	પૂ.સ્વ. શ્રી નગીનદાસભાઈ શાહને સ્મરણસુમનાંજલિ	પારુલબેન માંકડ	107
17.	નખશિખ વિદ્યાપુરુષ શ્રી નગીનભાઈ	માલતીબેન શાહ	109
18.	દીપક બુઝાયો	જિતેન્દ્ર બી. શાહ	111
19.	શાંકરવેદાન્તમાં અવિદ્યાવિચાર	મધુસૂદન બક્ષી	114
20.	ન્યાયદર્શનમાં કથાનિરૂપણ	નિરંજન પટેલ	130
21.	ततोऽणिमादिप्रादुर्भाव....। (યોગસૂત્ર ૩.૪૫) ઉપર થોડોક વિચાર	કમલેશકુમાર ચોકસી	141
22.	વર્ધમાન : પાણિનીય ધાતુપાઠના એક અપ્રસિદ્ધ વૃત્તિકાર	નીલાંજના શાહ	146
23.	જૈન અને બૌદ્ધ ધર્મશાસનમાં પર્યાવરણ સંરક્ષણ	નિરંજના વોરા	167
24.	સંસ્કૃત સાહિત્યનો ગુજરાતી સાહિત્ય પર પ્રભાવ	ચંદ્રકાન્ત શેઠ	178
25.	સત્રિય લોકનાટ્ય	ભીમજી ખાચરિયા	183
26.	શૃંગારરસ અને સતીપ્રથા : એક નોંધ	રાજેન્દ્ર નાણાવટી	192
27.	વિભાવના અને વિશેષોક્તિ અલંકારમાં કાર્યાંશનું બાધ્યત્વ	પારુલબેન માંકડ	201
28.	મહાકવિશ્રી નારાયણભટ્ટપાદકૃત 'कोटिविरहम्' : એક અભ્યાસ	સુરેખા કે. પટેલ	206

ग्रंथ परिचय एवं समीक्षा

29.	**Īśāvāsyopaniṣad**	Y. S. Shastri	214
30.	काश्मीर शिवाद्वयवाद में प्रमाण चिन्तन : पुस्तक की समीक्षा - समालोचना	सूर्यप्रकाश व्यास	217

* * *



પ્રો. નગીનદાસ જીવણલાલ શાહ

(૧૯૩૧-૨૦૧૪)

Life and Works of Prof. Nagin J. Shah
(1931-2014)

Prof. Nagindas Jivanlal Shah, a renowned Sanskritist and eminent scholar of Indian philosophy, was born in a Jain family residing in the town of Sayala in Surendranagar district, Saurashtra (Gujarat). The date was 13 January 1931. He did his initial years of schooling at Vatva Jain Ashram which was founded by Shree Manekmuniji. He completed his schooling at Sheth C.N. Vidyavihar and resided in Mahavir Jain Vidyalaya while he was pursuing his B.A. and M.A. In the B.A. examination conducted by Gujarat University he passed with First Class Distinction and stood second in Gujarat University. He was then appointed as a Fellow in Gujarat University. In his M.A. examination he scored highest marks in Sanskrit for which he received M.L. Prize awarded by the university. In 1958 he was appointed lecturer in Sanskrit at D.K.V. Government College, Jamnagar. To pursue his Ph.D.in Sanskrit he left the government job and joined L.D. Institute of Indology, Ahmedabad as a research officer. He stayed with the institute till 1991, serving in different capacities as a research officer, Dy. Director and Director. He earned his Doctorate Degree writing thesis titled 'Akalaṅka's Criticism of Dharmakīrti's Philosophy – A Study' under the guidance of Pandit Sukhlalji Sanghavi, an eminent Indologist and great thinker. When published in 1966, it was widely acclaimed by scholars all over the world like Hajime Nakamura, Douglas Daye and Satkodi Mukherjee. Hajime Nakamura wrote in his review, "The author's achievements are wonderful and successful in many respects. Hithertofore, Jain logic has been a field which non-Indian scholars have approached very seldom, in spite of copiousness and voluminousness of its literature, and in this respect I would say the author has made a remarkable contribution... This work has opened a gate to philosophical understanding which is essential to the history of ideas. Philosophy East and West said, "The book is obviously a 'must' for anyone interested in the Jaina logicians; it is also of particular value for anyone interested in the Buddhist logicians from a rather novel point of view largely ignored in twentieth century scholarship. The reader will find a wealth of

information and a wide-ranging summary of many fascinating problems of Indian philosophy."

He resigned from the Directorship of the L.D. Institute of Indology in 1984 so that he could devote full time for research. After his retirement in 1991 he started working independently on Sanskrit books and manuscripts. From his savings of lifetime he published seven encyclopedias on Indian literature and philosophy.

he has several brilliant works to his credit. The following are his works in English:

Essay in Indian Philosophy, Sāmantabhadra's Āptamīmāṃsā – Critique of an Authority, A Study of Jayanta Bhaṭṭa's Nyāyamañjarī – A Mature Sanskrit work on Indian Logic(in three parts).

And the following works are in Gujarati:

Saṅkhya-Yoga, Nyāya-Vaiśeṣika, Bhāratīya Tattvajñana, Śāṅkara Vedānta – Avīdyā, Bauddha Dharma-Darśana.

He has also given an excellent English translation of Muni Shri Nyayavijayaji's voluminous important Gujarati work Jaina-Darśana (English title: Jaina Philosophy and Religion). Moreover, he has edited, the old original manuscripts, the unpublished NyāyamañjarīGranthibhaṅga.

In 2000, he delivered a series of three lectures in Gujarati on Conception of Śraddhā, Matijñāna and Kevalajñāna in Jaina Philosophy under the auspices of B.J.Institute of Learning and Research, Ahmedabad. Its Hindi version is also published. He translated M.Maho.Vidhushekhar Bhattacharya's Basic Conception of Buddhism in lucid Gujarati. He has also edited the following two important works: (1) Jaina Theory of Multiple Facets of Reality and Truth (2) Ācārya Hemacandra's Pramāṇamīmāṃsā – A Critique of Organ of Knowledge, A work on JAINA LOGIC.

He has been proud recipient of many prestigious awards :

- Pre-eminent Sanskrit Scholar Award (1996) of Gujarat State Sanskrit Sahitya Academy.
- Research Prize by Sardar Patel University
- Siddhasen Divākara Gold Medal for Contribution to Indian and Jaina Philosophy

- Hemcandra Ācārya Gold Medal and Award (B.L.Institute) of Rs. 51,000 for his contribution to Jain Philosophy by writing excellent works.

Furthermore he loved to teach and under his tutelage seven students completed their research for Ph.D.

As a person he shied away from public discussions and attention. Rather he loved to have one to one discussion with highly intellectual minds. Throughout his lifetime he was invited by various Indian and foreign universities but he declined them as it was not his personal characteristics to be in public attention. In spite of all his accolades he always maintained a low profile and believed in Gandhian philosophy of life. He shall always be cherished for his simplicity and, a very practical and ideal attitude towards people, towards his work and towards his life.

પ્રો.નગીનદાસ જીવણલાલ શાહ
(સને ૧૯૩૧-૨૦૧૪)

ભારતીયદર્શન, જૈનવિદ્યા અને સંસ્કૃત ભાષાના સુપ્રસિદ્ધ વિદ્વાન પ્રાધ્યાપક ડૉ.નગીનદાસ જીવણલાલ શાહનો જન્મ ૧૩મી જાન્યુઆરી સન ૧૯૩૧ના દિવસે સુરેન્દ્રનગર જિલ્લાના સાયલા ગામે થયો હતો. પૂજ્ય માણેકમુનિ સંસ્થાપિત વટવા જૈન આશ્રમમાં રહી વટવા શાળામાં પ્રાથમિક અભ્યાસ કર્યો અને તે પછી શેઠ ચીમનલાલ નગીનદાસ છાત્રાલયમાં રહી એસ.એસ.સી. સુધી અભ્યાસ કર્યો. ત્યાર પછી અમદાવાદ સ્થિત શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલયમાં રહી બી.એ. અને એમ.એ.નો અભ્યાસ કર્યો. ગુજરાત કૉલેજમાંથી ગુજરાત યુનિવર્સિટીની બી.એ.ની મુખ્યવિષય સંસ્કૃત સાથેની પરીક્ષા આપી, જેમાં પ્રથમ વર્ગમાં આખી યુનિવર્સિટીમાં બીજો ક્રમ મેળવ્યો. તેઓ ગુજરાત યુનિવર્સિટીમાં "ફેલો" તરીકે નિમાયા. ગુજરાત યુનિવર્સિટીની એમ.એ.ની પરીક્ષામાં પ્રથમ વર્ગમાં ઉત્તીર્ણ થયા અને સંસ્કૃતમાં સૌથી વધુ ગુણ મેળવવા બદલ યુનિવર્સિટીનું એમ.એલ. પ્રાઈઝ મેળવ્યું. ૧૯૫૮માં જામનગરની સરકારી ડી.કે.વી. કૉલેજમાં સંસ્કૃતના વ્યાખ્યાતા તરીકે તેઓ નિમાયા. સંસ્કૃતમાં પીએચ.ડી. કરવા માટે તેમણે સરકારી વ્યાખ્યાતાની નોકરી છોડી અને લા.દ.ભારતીય વિદ્યામંદિરમાં જોડાયા. ત્યાં તેમની રિસર્ચ ઑફિસર તરીકેની નિમણૂક કરવામાં આવી. ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનના ઊંડા અને સંનિષ્ઠ વિદ્વાન તેમજ મહાન ચિંતક પંડિતશ્રી સુખલાલજીના માર્ગદર્શન હેઠળ તેમણે લખેલો અને ગુજરાત યુનિવર્સિટીએ પીએચ.ડી.ની પદવી માટે માન્ય રાખેલો મહાનિબંધ – "Akalaṅka's Criticism of Dharmkīrti's Philosophy" ૧૯૬૭માં પ્રકાશિત થયો. તેને હાજીમે નાકામુરા, ડગ્લાસ દયે, સાતકોડિ મુકર્જી જેવા આંતરરાષ્ટ્રીય વિદ્વાનોએ પ્રશંસાપૂર્વક આવકાર્યો અને દેશવિદેશના રિસર્ચ જર્નલોમાં તેની સમીક્ષાઓ પ્રગટ થઈ. હાજીમે નાકામુરાએ લખ્યું : The author's achievements are wonderful and successful in many respects. Hithertofore, Jain logic has been a field which non-indian scholars have approached very seldom, inspite of copiousness and

voluminousness of its literature, and in this respect I would say the author has made a remarkable contribution. This work has opened a gate to philosophical understanding which is essential to the history of ideas. ફિલોસોફી ઇસ્ટ એન્ડ વેસ્ટ વૉલ્યુમ ૨૬ નં.૪માં લખ્યું : The book is obviously a "must" for any one interested in the Jaina logicians, it is also of particular value for anyone interested in the Buddhist logicians from a rather novel point of view largely ignored in twetieth-century scolarship. The reader will find a wealth of information and a wide-ranging summary of many fascinating problems of Indian philosophy.

આ પછી તેઓ આ જ લા.દ.ભારતીય વિદ્યામંદિરમાં અધ્યક્ષ બન્યા. પરંતુ સંશોધનકાર્યને સંપૂર્ણપણે ન્યાય આપવા માટે તેમણે સન ૧૯૮૪માં અધ્યક્ષપદેથી રાજીનામું આપ્યું અને પોતાનું સમગ્ર જીવન ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનના સંશોધનાર્થે સમર્પિત કરી દીધું. સન ૧૯૯૧માં તેઓ આ વિદ્યામંદિરમાંથી નિવૃત્ત થયા.

નિવૃત્તિ પછી તેમણે સ્વતંત્રપણે પોતાની સંસ્કૃત-સંસ્કૃતિ ગ્રંથમાળા શરૂ કરી. પોતાની બચતમાંથી ખર્ચ કરી આ ગ્રંથમાળામાં તેમણે પોતે લખેલા અગિયાર ઉત્તમ ગ્રંથો પ્રકાશિત કર્યા જે આ પ્રમાણે છે : અંગ્રેજી ભાષામાં –

Essay in Indian philosophy; Sāmantabhadra's Āptamīmāṃsā – Critique of an Authority; A study of Jayanta Bhaṭṭa's Nyāyamañjarī, a Mature Sanskrit Work on Indian Logic (in three parts).

તેમંના ગુજરાતી ગ્રંથો આ પ્રમાણે છે : સાંખ્ય-યોગ, ન્યાય-વૈશેષિક, ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાન - કેટલીક સમસ્યા, શાંકરવેદાન્તમાં અવિદ્યાવિચાર, બૌદ્ધધર્મદર્શન.

વળી મુનિશ્રી ન્યાયવિજયજીના પ્રસિદ્ધ મહત્ત્વપૂર્ણ દળદાર ગુજરાતી ગ્રંથ "જૈનદર્શન"નો તેમણે અંગ્રેજી ભાષામાં ઉત્તમ અનુવાદ કર્યો છે, જેનું અંગ્રેજી શીર્ષક છે, Jaina Philosophy and Religion. આ ઉપરાંત તેમણે પ્રાચીન મૂળ હસ્તપ્રતના આધારે ન્યાયમંજરી ગ્રંથિભંગનું સંપાદન પણ કર્યું છે.

અમદાવાદના ભો.જે.વિદ્યાભવનના ઉપક્રમે તેમણે જૈનદર્શનમાં શ્રદ્ધા, મતિજ્ઞાન અને કેવલજ્ઞાનની વિભાવના અંગેના ત્રણ ઉત્કૃષ્ટ વ્યાખ્યાનો આપ્યા હતા. તે હિન્દી ભાષામાં પ્રકાશિત થયા છે. શીર્ષક છે : जैनदर्शन में श्रद्धा (सम्यग्दर्शन), मतिज्ञान और केवलज्ञान की विभावना. મ.મહા. વિધુશેખર ભટ્ટાચાર્યના અંગ્રેજી પુસ્તક Basic conception of Buddhismનો તેમણે કરેલો ગુજરાતી અનુવાદ "બૌદ્ધ ધર્મદર્શનની પાયાની વિભાવના" નામે પ્રકાશિત થયો છે. વળી તેમણે પ્રોફેસર હાબફાસના વિદ્વતાપૂર્ણ અને માહિતીસભર મહત્ત્વના પુસ્તક "India and Europe : An Essay in Philosophical Understanding નો ગુજરાતીમાં અનુવાદ કર્યો છે

તદુપરાંત તેમણે બે મહત્ત્વના ગ્રંથોનું સંપાદન કર્યું છે : (1) Jaina Theory of Mutiple Facets of Reality and Truth. (2) Ācārya Hemacandra's Pramāṇamīmāṃsā – A Critique of Organ of knowledge, A Work of Jaina Logic.

તેમણે કરેલા સંશોધન-સંપાદન કાર્યોને દેશની ઉત્તમ સંસ્થાઓ દ્વારા અને પારિતોષિક દ્વારા સન્માનવામાં આવ્યા છે :

- Pre-eminent Sanskrit Scholar Award (1996) of Gujarat State Sanskrit Sahitya Academy.
- Research Prize by Sardar Patel University.
- Siddhasen Divākara Gold Medal for contribution to Indian and Jaina Philosophy.
- Hemcandra Ācārya Gold Medal and Award (B.L.Institute) of Rs. 51,000 for his contribution to Jain Philosophy by writing excellent works.

આ ઉપરાંત તેમના જીવનનું એક બીજું પાસું જોઈએ તો તેઓ વિદ્યાપ્રેમી હતા. તેમને અધ્યયન કરવું અને અધ્યાપન કરાવવું ખૂબ જ ગમતું હતું. તેમના માર્ગદર્શન હેઠળ સાત તેજસ્વી વિદ્યાર્થીઓએ પીએચ.ડી. માટે સંશોધન કર્યું હતું.

તેમનું વ્યક્તિત્વ અસાધારણ હતું. તેમને મોટી મોટી વાતો કરવામાં અને ખોટી દેખાડાવૃત્તિમાં જરાય રસ ન હતો. તેઓ જૂથમાં અને જાહેરમાં ચર્ચા કરવાનું ટાળતા હતા. પરંતુ જો કોઈ જિજ્ઞાસુ તેમની પાસે કોઈ વિષય અંગે સમજવા કે ચર્ચા કરવા આવે તો તેને સંતોષ ન થાય ત્યાં સુધી ચર્ચા કરવા ઉત્સુક રહેતા હતા. તેમને ભારતના અનેક રાજ્યોમાંથી તેમજ અન્ય જુદા જુદા દેશોમાંથી સેમિનાર અને કોન્ફરન્સમાં ભાગ લેવા માટે તેમજ વ્યાખ્યાન આપવા માટે આમંત્રણ પાઠવવામાં આવતા હતા. પરંતુ તેમણે આમાં ભાગ લેવાને બદલે અધ્યયન-અધ્યાપન-સંશોધન અને સંપાદન કાર્યમાં જ તલ્લીન રહેવાનું પસંદ કર્યું હતું. જેને કારણે આજે આપણને અનેક ઉત્તમ ગ્રંથો પ્રાપ્ત થયા છે. શાંત ચિત્તે, મુક્ત મને વાંચવું, વિચારવું અને લેખનકાર્ય કરવું એ જ એમનો જીવનમંત્ર હતો. તેઓ કર્મનિષ્ઠ હતા. તેમણે જીવનના અંતકાળે માંદગીમાં હોવા છતાં બે દુર્લભ અને અમૂલ્ય પુસ્તકોનું કાર્ય પૂર્ણ કર્યું. તેઓ ગાંધીવાદને અનુસર્યા હતા અને સાદગીભર્યું ઉચ્ચ જીવન જીવ્યા હતા. દરેક વ્યક્તિ પ્રત્યે તેઓ સમભાવ રાખતા હતા. નાનામાં નાની વ્યક્તિને માનથી અને પ્રેમથી આવકારતા હતા. આવું હતું તેમનું પ્રશંસનીય અને ભવ્ય જીવન.

Prof. Nagindas Jivanlal Shah

Birth	:	13th January, 1931, at Sayala, Gujarat State, India.
Address	:	23, Valkeshvar Society, Bhudarpura, Ambawadi, Ahmedabad – 380 015.

Education : B.A. (Sanskrit), 1956, Gujarat University, I Class.
M.A. (Sanskrit), 1958, Gujarat University, 64%
Ph.D. (Sanskrit), 1965, Gujarat University.

Positions held :
1) Fellow, Gujarat University, 1956-1958.
2) Lecturer, D.K.V.Govt.College, Jamnagar, 1958-1960.
3) Research officer, L.D.Institute of Indology,Ahmedabad, 1960-1966.
4) Dy. Director, L. D. Institute of Indology, Ahmedabad, 1966-1976.
5) Director, L.D.Institute of Indology, Ahmedabad, 1976-1984. (Resigned from the Directorship in order to devote fully to research.)
Retired in 1991.
6) President, Prakrit Text Society, Ahmedabad.

Awards :
1) M. L. Prize (Gujarat University).
2) Research Prize (Sardar Patel University)
3) Pre-eminent Sanskrit Scholar Award (1996) of Gujarat State Sanskrit Sahitya Akademy.
4) Siddhasen Divākara Gold Medal for Contribution to Indian and Jaina Philosophy.
5) Hemcandra Ācārya Gold medal and Award (B. L. Institute) of Rs.51,000.00 for his contribution to Jain Philosophy by writing excellent works.

Guided Ph.D. Students : Seven.

General Editor :
1) L. D. Series (For nearly 10 years and edited nearly 50 Books).
2) Sanskrit – Sanskriti Granthmala.

Contributor to :
1) Encyclopaedia of Indian Literature (Sahitya Akademy)
2) Encyclopaedia of Hinduism.
3) Gujarati Viśvakośa.

Conferences, Seminars etc. :
Attended and read papers in Oriental Conferences, Participated and read papers in Seminars.

Lecture Series : Given three Lectures on Jaina Philosophy in P.H.Lecture Series of B.J.Institute of Research and Learning.

LIST OF PUBLISHED WORKS (BOOKS)

I. Texts Edited From Original Manuscripts of the hitherto unpublished works alongwith Critical Notes, Introduction, etc.

(a) Sanskrit :

1) Nyāyamañjarīgranthibhaṅga 1972
2) Adhyātmabindu 1973
3) Jaina Philosophical Tracts (Jain Prakaraṇasaṅgraha) 1974
4) Padmasundara's Jñānacandrodayanāṭaka 1981
5) Surācārya's Dānādiprakaraṇa 1983
6) Guṇaratna's Sanskrit Commentary on Gaṅgeśa's Tattvacintāmanī 2004

(b) Prakrit :

7) Jineśvarasūri's Gāhārayaṇakosa 1976

II. Philosophical Studies :

8) Akalaṅka's Criticism of Dharmakīrti's Philosophy – A Study 1967
9) Six Philosophies of India, Vol. I, Saṅkhya-Yoga 1973
10) Six Philosophies of India, Vol. II, Nyāya-Vaiśeṣika 1974
11) Bauddha Dharma Darśana 1978
12) Indian Logic – A Study of Nyāyamañjarī Part I 1992
13) Indian Logic – A Study of Nyāyamañjarī Part II 1995
14) Indian Logic – A Study of Nyāyamañjarī Part III 1997
15) Bharatīya Tattvajñana 1998
16) Essays in Indian Philosophy 1998
17) Sāmantabhadra's Āptamīmāṃsa-Critique of an Authority (English Translation and study) 1999
18) Śānkar Vedānt Avidyā Vicāra 2001
19) Akalaṅka's Svarūpasambodhana – Right Instruction on the Nature of the Soul (English translation and Study) 2011

III. Translations :

(a) From Sanskrit into Gujarati

20) નૈયાયિક જયંત ભટ્ટ રચિત ન્યાયમંજરી (આહ્નિક-૧) 1975
21) નૈયાયિક જયંત ભટ્ટ રચિત ન્યાયમંજરી (આહ્નિક-૨) 1978
22) નૈયાયિક જયંત ભટ્ટ રચિત ન્યાયમંજરી (આહ્નિક-૩) 1984

23) નૈયાયિક જયંત ભટ્ટ રચિત **ન્યાયમંજરી** (આહ્નિક-૪-૫) 1989
24) નૈયાયિક જયંત ભટ્ટ રચિત **ન્યાયમંજરી** (આહ્નિક–૬, ૭, ૮ અને ૯) 1992
25) હેમચન્દ્રાચાર્ય પ્રમાણમીમાંસા 2006
26) હરિભદ્રની ષડ્દર્શન સમુચ્ચય અને ગુણરત્નની તર્કરહસ્યદીપિકા 2009

(b) From English into Gujarati

27) બૌદ્ધ ધર્મદર્શનની પાયાની વિભાવના 1977
(M. Mho.Vidhushekhar Bhattacharyaji's
'Basic Conception of Buddhism')
28) ભારત અને યુરોપ
(Bharata in the History of Yuropiyan Sva-samaja) 2004
29) જૈન આગમોમાં આવતા પ્રાકૃત વિશેષ નામોનો કોષ ભાગ-૧ 2008
30) જૈન આગમોમા આવતા પ્રાકૃત વિશેષ નામોનો કોષ ભાગ-૨ 2008

(c) From Gujarati into English

31) Introduction to Prajñāpanāsūtra 1971
32) Introduction to Nandī-Anuyogadvārasūtra 1968
33) Simple Introduction to the Philosophy of Nine Reals 1993
34) Concept of Pratikramaṇa (An Abridged Version of
Pt. Sukhlalji's Introduction to Pañca Pratikramana) 1993
35) Jaina Philosophy and Religion
(Muni Nyayavijayaji's Jaina Darsana) 1998

(d) From Hindi into Gujarati

36) જૈન ધર્મ-દર્શન
37) કર્મ સાહિત્ય અને આગમિકા પ્રકરણો
38) જૈનદર્શન 2012
39) નિર્ગ્રન્થ સંપ્રદાય-જ્ઞાનબિંદુ પરિશીલન 2006
40) પંચકર્મગ્રંથ-પરિશીલન 2008
41) જૈન કાવ્ય સાહિત્ય

IV. Editing of the Works of Modern Scholars :

42) Jainism by Herbert Warren 1976
43) Praśamarati (Sanskrit) with Gujarati Commentary
by M.G.Kapadia 1980
44) જૈનદૃષ્ટિએ કર્મ – એમ.જી.કાપડિયા 1982
45) Religion and Philosophy of the Jainas by V.R.Gandhi 1993
46) Jaina Theory of Multiple Facets of Reality and Truth
(Anekāntavāda) (Seminar Papers) 1999
47) H.R.Kapadia's A History of the Canonical

Literature of the Jainas (Revised) 2010

48) Critique of Organ of Knowledge (Pramāṇmīmāṃsā : Introduction and Notes)

WORKS UNDER PREPARATION (BOOKS)

1) Editing, from original manuscript, of the hitherto unpublished Vāmadhvaja's Commentary on Nyāyakusumañjali, (Press copy almost ready.)

LIST OF SOME PUBLISHED RESEARCH PAPERS

(A) English

1)	Jainas on Verbal Testimony	1966
2)	On the Early History and Nature of Nirvikalpaka Pratyakṣa in Nyāya Vaiśeṣika School	1966
3)	Nature of Time	1967
4)	Añjanāsundarīkathānaka	1970
5)	Jainism and Saṅkhya	1973
6)	Kuśalopadeśa	1974
7)	Some Reflections on the Problem of Jñāna-Darśana	1974
8)	An alternative interpretation of Pātañjali's three sūtras on Īśvara	1975
9)	Jainavihāraśatakam	1976
10)	Rajas and Karman	1977
11)	Jain Conception of Space and Time	1978
12)	Essentials of Dharmakīrti's Theory of Knowledge	1980
13)	A Note on Buddhist Nirvāṇa	1990
14)	Conception of Īśvara in the Early Nyāya Vaiśeṣika School	1995
15)	Jayanta on the Buddhist definition of Perception	1993
16)	A Puzzle for Scholars of Buddhist History	1996
17)	Jayanta Bhaṭṭa's Nyāyamañjarī – An Appraisal	1999
18)	Śraddhā in the Spiritual Evolution of Man	1999
19)	Definition of Philosophy	2004
20)	Sautrāntika Buddhist theory of Word- Meaning	2006

(B) Gujarati - Hindi

21)	ભારતીય તાર્કિકોંની પ્રત્યક્ષવિષયક ચર્ચા	1966
22)	સત્-અસત્	1967
23)	न्याय-वैशेषिक दर्शन में ईश्वर	1973

24)	પ્રમાણમીમાંસા સંપાદન	1978
25)	"વચનામૃત" ની તત્ત્વચર્ચા	1981
26)	પં.સુખલાલજીના ધર્મચિંતનની ઝાંખી	1981
27)	યોગપરિચય	1982
28)	ભારતીય પરંપરામાં કલાતત્ત્વ	1984
29)	જૈન દર્શન અને હેમચંદ્રાચાર્ય	1987
30)	ભારતીય દર્શનોમાં મોક્ષવિચાર	1988
31)	ભારતીય દર્શનોમાં કર્મસિદ્ધાંત	1989
32)	સર્વગ્રાહી દાર્શનિક હેમચંદ્ર	1989
33)	આનંદઘન-યશોવિજય-દેવચંદ્ર તત્ત્વવિચાર	1990
34)	મધ્યકાળમાં ગુજરાતનું સંસ્કૃત લલિત સાહિત્યમાં પ્રદાન	1990
35)	જૈન સાહિત્ય	2000
36)	ઉપાધ્યાય યશોવિજયજીકૃત તત્ત્વાર્થટીકા	1992
37)	'જૈન દર્શન' પરિચય	1988
38)	પ્રવચનસારનિરૂપિત મુનિ આચાર	2001
39)	આનંદઘન અને જૈનદર્શન સમસ્યા	2009

SANSKRIT-SANSKRITI GRANTHAMÀLÀ

General Editor

Nagin J. Shah

1-3. A Study of Jayanta Bhaṭṭa's Nyāyamañjarī, A Mature Sanskrit Work on INDIAN LOGIC, Parts I, II, III.

This is a comprehensive work on Indian philosophy dealing with all the important problem of logic and metaphysics in the context of all the major schools of Indian philosophy. The discussions are penetrating, pregnant and profound. "The work has a clear style and can be recommended to advanced students." – Bulletin of School of Oriental & African Studies, London.

4. Essays in Indian Philosophy

The work contains following essays : 1. Nature of Time, 2. Jaina Conception of Space, 3. On Buddhist Nirvāṇa, 4,5. Conception of Īśvara in Pātañjala Yoga and in the Early Nyāya Vaiśeṣika School, 6. On the Problem of Jñāna-Darśana, 7. Essentials of Dharmakīrti's Theory of Knowledge, 8. On Vyāpti, 9. Jainas on Testimony. "The author is critical,

unbaised and he quite often gives unorthodox and controversial solutions." – Journal of Asiatic Society of Bombay.

5. Sāmantabhadra's Āptamīmāṃsā – Critique of an Authority

"Prof. Shah...has now brought out Āptamīmāṃsā along with English translation, introduction, Notes-comments and Akalaṅka's Sanskrit commentary Aṣṭaśatī...In the introduction Dr. N.J.Shah has made a detailed and objective survey of Nayavāda and Anekāntavāda and their evaluation of other philosophical views. Dr. Shah has fully appreciated the force of Sā`mantabhadra's arguments and shown the importance of his contribution to Jaina logic and philosophy." – Prof. E.A.Solomon in the Journal and Asiatic Society of Bombay.

૬. ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાન : કેટલીક સમસ્યા

પ્રસ્તુત પુસ્તકનાં પ્રકરણો છે : ૧. સત્-અસત્ ૨. ભારતીય દર્શનોમાં મોક્ષવિચાર, ૩. કર્મ અને પુનર્જન્મ ૪. ભારતીય દર્શનોમાં ઈશ્વર ૫. જ્ઞાનવિષયક સમસ્યાઓનો પરિચય, ૬. જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય સ્વતઃ કે પરતઃ ?, ૭.ભારતીય તાર્કિકોની પ્રત્યક્ષવિષયક ચર્ચા – પુસ્તકમાં ચિંતકોનાં મંતવ્યોના સમર્થક તર્કોની રજૂઆત અને સાથે સાથે તે તર્કોની સમીક્ષા બંને વિદ્વાનોના ચિત્તને સંતર્પક બની રહેશે. મૂળ સંસ્કૃત સંદર્ભો આપી નિરૂપણ કરવામાં આવ્યું હોઈ ગ્રંથ અત્યંત પ્રમાણભૂત બન્યો છે.

૭. શાંકરવેદાન્તમાં અવિદ્યા વિચાર

પ્રસ્તુત ગ્રંથ અવિદ્યાનું સ્વરૂપ અને કાર્ય સમજાવે છે અને તેમ કરતાં અદ્વૈતવેદાન્તમાં ગૂઢ રહસ્યો ઉદ્ઘાટિત કરે છે. પ્રકરણોના અંતે મૂળ સંસ્કૃત ગ્રંથોમાંથી સમર્થક સંદર્ભો આપ્યા છે. પ્રકરણો આ પ્રમાણે છે : ૧. અવિદ્યાનું લક્ષણ-પ્રથમ ૨. અવિદ્યાનું લક્ષણ-દ્વિતીય અને તૃતીય ૩. ભાવરૂપ અવિદ્યાનું સાધક પ્રથમ પ્રકારનું સાક્ષિપ્રત્યક્ષ, ૪. પ્રાગ્ભાવખંડન, ૫. ભાવરૂપ અજ્ઞાન સાધક દ્વિતીય પ્રકારનું સાક્ષિપ્રત્યક્ષ, ૬. ભાવરૂપ અજ્ઞાનનું સાધક ત્રીજા પ્રકારનું સાક્ષિપ્રત્યક્ષ, ૭. સિદ્ધાન્તબિન્દુમાં નિરૂપિત સુષુપ્તિ, ૮. પરિશિષ્ટ-જયંત ભટ્ટની ન્યાયમંજરીમાં અદ્વૈતવેદાન્તનું ખંડન. પ્રસ્તાવના અત્યંત રસપ્રદ છે.

૮. જૈનદર્શન અને સાંખ્ય યોગમાં જ્ઞાનદર્શન વિચારણા લે.જાગૃતિ દીલીપ શેઠ આ પુસ્તક પીએચ.ડી.નો માન્ય થિસિસ છે. ભારતીય દર્શનોમાં, વિશેષતઃ જૈનદર્શન, બૌદ્ધદર્શન અને સાંખ્યયોગમાં જ્ઞાન અને દર્શનની વિભાવનાની ઊંડી અને સૂક્ષ્મ વિચારણા કરવામાં આવી છે. પ્રસ્તુત પુસ્તક તેનો નિષ્પક્ષ, આધારભૂત, તુલનાત્મક, બુદ્ધિગમ્ય અને વિચારપ્રેરક અભ્યાસ છે. પ્રકરણો આ પ્રમાણે છે. ૧.ઉપનિષદોમાં અને ગીતામાં જ્ઞાન અને દર્શન ૨. જૈનદર્શન અને સાંખ્યયોગમાં જ્ઞાન અને દર્શનના ધારકનું સ્વરૂપ, ૩. જૈનદર્શન અને સાંખ્યયોગમાં જ્ઞાન અને

(બોધરૂપ) દર્શન, ૪. જૈનદર્શન અને સાંખ્યયોગમાં શ્રદ્ધાનરૂપ દર્શન, ૫. બૌદ્ધદર્શન અને ન્યાયવૈશેષિકમાં જ્ઞાન, દર્શન અને શ્રદ્ધા.

९. जैनदर्शन में श्रद्धा (सम्यग्दर्शन), मतिज्ञान और केवलज्ञान की विभावना
जैनदर्शन की शीर्षक निर्दिष्ट तीन मूलभूत समस्याओं का तुलनात्मक अध्ययन इस पुस्तक में प्रस्तुत किया गया है । तुलना में उपनिषद, सांख्ययोग, बौद्धदर्शन, न्यायवैशेषिक दर्शन के विचारों का विवरण दिया गया है । अपने धर्म-दर्शन को ठीक से समझने के लिए धर्म-दर्शनों का अध्ययन कितना आवश्यक है, यह इस लघुग्रन्थ से पाठकों को ज्ञात होगा । 'नामूलं लिख्यते किञ्चित्' इस उक्ति का गम्भीरतापूर्वक अनुसरण किया गया है ।

૧૦. ભારત અને યુરોપ - દાર્શનિક સમજ કેળવવાની દિશામાં એક પ્રયત્ન. પ્રથમ ભાગ : યુરોપિયન સ્વસમજના ઇતિહાસમાં ભારત. આ પેન્સિલ્વેન્યા યુનિવર્સિટીના ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રાધ્યાપક વિલ્હેમ હાલ્ફાસના અંગ્રેજી ગ્રંથનો ગુજરાતી અનુવાદ છે. યુરોપિયન ચિન્તકોના, ભારત અને ભારતીય ચિન્તન પ્રત્યેના અભિગમો અને પ્રતિભાવોને રસપ્રદ રીતે તે રજૂ કરે છે. આ વિદ્વત્તાપૂર્ણ, માહિતીસભર, વિશ્લેષણાત્મક મહત્ત્વનો ગ્રન્થ સૌએ વાંચવા જેવો છે. તેના પ્રકરણો આ પ્રમાણે છે. ૧. પ્રાચીન પ્રશિષ્ટ યુગમાં ભારત વિશેનો દાર્શનિક મત, ૨. ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાન સાથે ઇસ્લામનો ભેટો, ૩. ખ્રિસ્તી ધર્મપ્રચારકોનો ભારતીય ચિન્તન પ્રત્યેનો અભિગમ, ૪. દેવવાદ, પ્રબોધન-વિચારાંદોલન અને ભારતીયવિદ્યાનો પ્રારંભિક ઇતિહાસ, ૫. ભારત અને વર્તમાનની ભાવકતાવાદી મીમાંસા, ૬. હેગલ અને ભારત, ૭. શેલિંગ-શોપનહોર અને ભારત. ૮. હેગલ-શોપનહોર પછી ભારતીય ચિન્તનના અર્થઘટનનો ઇતિહાસ, ૯. તત્ત્વજ્ઞાનના ઇતિહાસમાંથી ભારતની બાદબાકી, ૧૦. વીસમી સદીમાં અર્થઘટનની પરિસ્થિતિ.

૧૧. નિર્ગ્રન્થસંપ્રદાય, જૈનતર્કભાષા-જ્ઞાનબિન્દુ પરિશીલન (પંડિત સુખલાલજીના ત્રણ હિંદી લેખોનો સૌપ્રથમ ગુજ. અનુ.) ૧. શ્રમણ નિર્ગ્રન્થ ધર્મનો પરિચય, ૨. સામિષ-નિરામિષ આહાર, ૩. અચેલત્વ-સચેલત્વ, ૪. તપ, ૫. આચાર-વિચાર, ૬. ચાતુર્યામ, ૭. ઉપોસથ-પૌષધ, ૮. ભાષાવિચાર, ૯. ત્રિદંડ, ૧૦. લેશ્યાવિચાર, ૧૧. સર્વજ્ઞત્વ

જૈનતર્કભાષાનો પરિચય, યશોવિજયજીનો પરિચય જ્ઞાનબિન્દુમાં મતિ આદિ પાંચ જ્ઞાનોની વિસ્તૃત ચર્ચા.

૧૨. પંચકર્મગ્રન્થપરિશીલન લેખક : પં.સુખલાલજી અનુવાદક નગીન શાહ હિન્દીમાંથી ગુજરાતી અનુવાદ. કર્મસિદ્ધાન્તની વિચારણા.

❀ ❀ ❀

The Works of Vācaka Umāsvāti

M. A. Dhaky

The medieval Śvetāmbara writes credit Umāsvāti to have composed some 500 works in Sanskrit[1], a figure doubtless seeming highly inflated from the standpoint of practically[2]. This numerical exaggeration palpably stemmed from two consideration : first, the lofty steem in which the author was held[3]; second, in actuality, he may have composed a fairly large number of works, understandably though nowhere even remotely close to the phenomenally high figure '500'.

Of his works, the *Sabhāṣya-Tattvārthādhigamasūtra,* the *Praśamarati-prakarṇa,* and the *Kṣetrasamāsa*–better known as the *Jambūdvīpa-samāsa*–are for long available and published; the first one through two different versions, the second version is *sans bhāṣya.* I am of course aware that the authorship in the first case, as also the author's sectarial affiliation are in dispute. Controversies were vehemently raised and raked on purpose – though at this distance in time they seem needless, puerile, partisan, and biased – in some quarters to assert their own convictions that were based on one hand on a few minor and surficial textual discrepancies in the text followed by the *bhāṣya* and that of the *Sūtra* proper of the *Tattvārthādhigama* and on the other hand on the slight divergencies from the *Tattvārthādhigama* noticeable in the *Praśamarati-prakaraṇa*[4]. The results of my detailed investigations, which have been intermittently underway for the past three decades, have convinced me that the author of all these three works in question unambiguously is Umāsvāti, on very firm grounds of the uniformly and unequivocally present peculiarities – style-image, linguistic habits, the tendencies reflected in the choice of words and the manner of phrasing, also strong predilection toward cataloguing (as well as using) synonyms, and very characteristic, indeed distinctive, manner of the overall composition and modulation, not to say of the discernibly

individualistic tonality and cadence[5]. From the sectarial standpoint, he was neither Śvetāmbara[6], nor Digambara[7], nor Boṭika/*acela*-Kṣapaṇaka of North India[8], nor even a pontiff of the latter's probable off-shoot, the Yāpanīya of southern India. As all evidence points out, he seems to have belonged to the non-Śvetāmbara north Indian main and major stream of the Nirgrantha religion which was organized into several *gaṇas, śākhās,* and *kulas* (recorded in the "Sthavirāvalī" of the *Paryuṣaṇā-kalpa,* c.A.D. 100-503/516) and in whose monastic discipline a single bowl and a piece of cloth, (*kaṭibandhana, kaṭipaṭṭaka*) besides the *rajoharaṇa* or hand-broom were permitted as monastic *upakaraṇas* to a friar who otherwise accepted nudity as a monastically practised convention (*sāmācāri*) within the Church of Arhat Vardhamāna[9].

Besides the aforenoted three available works, the existence in the past of at least four other compositions by Umāsvāti is indicated, or is inferable, through allusions to and/or direct quotations therefrom. Moreover, these quoted verses/sentences are absent in the *Sabhāṣya-Tattvārthādhigamasūtra* or the *Praśamarati-prakaraṇa,* but otherwise they, on stylistic premises, unhesitatingly can be stipulated as Umāsvāti's. Since considerable amount of writing of our times on the *Sabhāṣya-Tattvārthādhigamasūtra* and on the *Praśamarati-prakaraṇa* exist, in this paper I shall solely focus, with one exception, upon the evidence, indeed reasonably dependable, for those other compositions attributable to him but now no longer available.

(1)

The Śaucaprakaraṇa

Gandhahasti Śiddhasena Gaṇī, in his commentary (c. A.D. 750-760) on the *Sabhāṣya-Tattvārthādhigama-sūtra* (c. A.D. 350) thus quotes from Umāsvāti's Śaucaprakaraṇa[10] :

"*Tathā tasy-aiva bhāṣyakṛtaḥ* ***Śaucaprakaraṇe*** *granthaḥ* :-

'Adattādānaṁ nāma paraiḥ parigṛhitasya tṛṇ-āder-apy-anisṛṣṭasya grahaṇaṁ steyaṁ |' "

We may also consider, in this context, a notice taken by Muni Śīlcandravijaya (now Ācarya Vijayaśīlacandra sūri), of a quotation figuring within the commentary (probably before A.D. 1025) of Vādivetāla Śānti sūri (of the abbatial order Thārāpadra-*gaccha*) on the *Uttarādhyayana-sūtra* 12.39 ("Harikeśi-adhyayana"), in the name of 'Vācaka'[11] :

"*Tathā ca Vācakaḥ* :-

'Śaucam-ādhyātmikaṁ tyaktvā bhāva-śuddhay-ātmakaṁ śubhaṁ |
jal-ādi-śaucaṁ yatre-ṣṭaṁ mūḍha-vismāpakaṁ hi tad | |' "

This verse advocates preference for the spiritual/internal cleanliness (*śauca*) to the one externally done (of the body through the use of) water, etc. To all seeming, this verse, too, had belonged to the above-noted lost *Śaucaprakaraṇa* and the 'Vācaka', whose authority was invoked by Śanti-sūri, predictably is none else but Umāsvāti, an inference that as well receives on the basis of the stylistic features of the verse under reference.

(2)

The Śrāvakaprajñpti

Some Śvetāmbara writers of our time confounded (and still confuse) the *Sāvayapaṇṇatti, a prakaraṇa* in Prakrit (c.3rd quarter of the 8th cent. A.D.) by Yākinīsūnu Haribhadra sūri (of Vidyādhara kula) with Umāsvāti's *Śrāvakaprajñpti*[12]. The last-noted work probably had been composed in Sanskrit, because Umāsvāti, as his extant works as well as the citations from his lost compositions indicate, had written exclusively in Sanskrit[13]. The following two citations, two medieval commentaries, very plausibly were taken from the *Śrāvakaprajñpti* since the content in both cases relate to *śrāvaka* and what is more, the authors of the commentaries attribute these verses to Umāsvāti. The Navāṅga-vṛttikāra Abhayadeva sūri (of Candra kula), in his *Ṭīkā* (c. A.D. 1080) on the *Pañcāśaka* of the afore-mentioned Haribhadra sūri, ascribes the following sentence to Umāsvāti[14] :

"***Umādvāti-vācaken-*****āpy-asya samarthitvāna tathā-hi ten-oktaṁ*** :-

'Samyag darśana-saṁpannaḥ ṣaḍvidh-āvaśyaka-nirataś-ca śrāvako bhavati.' "

The phrasing as well as choice of specific words here undoubtedly, indeed absolutely, reflect Umāsvāti's style. Also, Municandra sūri (of Bṛhad-gaccha), in his *Ṭīkā* (c. A.D.1100) on the *Dharmabindu* of Haribhadra sūri, explicitly mentions Umāsvāti's *Śrāvakaprajñpti* and therefrom[15] :

"***Umāsvāti****-viracita-****Śrāvakaprajñptau*** yu *atīthi-śabdena sādhv-ādayañ-ca catvāro gṛhitāḥ tatas-steṣāṁ saṁvibhāgaḥ kāry-etyuktam* | *Tathā ca tat-pāṭhaḥ :*

'Atīthi saṁvibhāgo nāma atīthayaḥ sādhavaḥ sādhavyaḥ śrāvakān śravikāś-eteṣu gṛham-upāgateṣu bhakty=ābhyutthāna-āsana-dāna-pāda-pramārjana-namaskār-ādibhircayitvā yathā vibhava-śakti anna-pāna-vastr-auṣadh-ālay-ādi-pradānena saṁvibhāgaḥ kārya iti |'

The work is today unavailable. It apparently was composed in prose.

(3)
The Dānaprakaraṇa

The earlier mentioned Abhayadeva sūri, in his commentary (A.D.1064) on the *Sthānāṅga-sūtra* (present version of the latter *āgama* finalized in A.D. 363, apparently at the Mathurā Synod), cites a group of eight verses relating to *dāna* (charity) which he ascribes to *Vācakamukhya* Umāsvāti[16]. The author therein designates the *dāna* types according to the donees involved and the motive (of the donor) behind the charity. I cite here only the first verse from this lot :

"*Uktaṁ ca* ***vācaka-mukhyair-Umāsvāti-pādaiḥ*** *:*

'Kṛpaṇe-'nātha-daridre vyasana-prāpte ca roga-śoka-hate |
yad diyate kṛpa-ārthād-anukampā tad bhaved dānam ||' "

The style of the eight verses clearly endorses the authorship as of Umāsvāti as rightly attributed by the commentator from the source and information he had[17].

(Incidentally, the earlier referred to Śānti sūri, in his *Vṛtti,* cites a verse in Āryā as of Vācaka's, which is related apparently to the topic of *dhyāna*[18].

"*Āha ca Vācakaḥ* :

'Yāvat para-guṇa-doṣa-parikīrtane vyāpṛtaṁ mano bhavati |
tāvad varaṁ viśuddhe dhyāne vyagraṁ manaḥ kartuṁ ||' "

I had sensed it as of Umāsvāti and, at first sight, thought that it may have belonged to some *prakaraṇa* related to *dhyāna* : But it turned to be the *kārikā* 184 of his *Praśamarati-parakaraṇa.)*

(4)
The Dharma-prakaraṇa

Seemingly, Umāsvāti had composed a work on the topic of *dharma* as the three Āryā quotations in the name of 'Vācaka' (and these indeed are in his style), figuring in Śānti sūri's aforenoted *Vṛtti,* reveal :

"Na bhavati dharmaḥ śrotuḥ sarvasy=aikāntatā hita-śravaṇāt |
bruvato-'nugraha-buddhayā vaktus-tv-ekāntato bhavati | |"

(Śānti sūri, p.19)

And,
"Prāg-lokabindusāre sarv-ākṣara sannipāta paripaṭhitaḥ |
dhruñ-dharaṇ-ārtho dhātu-stad-artha-yāgād-bhavati-dharmmaḥ | |

Durgati-bhaya-prapāte patantam-abhayakara-durlabha-trāṇe |
samyak-carito ya syād-dhārayati tataḥ smṛto dharmaḥ | |"

(Śānti sūri, pp.183-84)

A few other verses quoted in the name of 'Vācaka' are also encountered in Śānti sūri's *Vṛtti* and in some other sources[19]. Some of these, from the point of view of content and style, could be attributed to Umāsvāti; however, they are not always composed in the Āryā metre so much favoured by him in Anuṣṭubh, a metre he secondarily had employed in his composition; hence here these have not been taken into major consideration[20]. A few other verses that are composed in Āryā, which may be likened to Umāsvāti's manner of writing, but could not with confidence be ascribed to any of his aforenoted works, have also been traced[21].

The style of what is reflected in all those "quoted verses" I cited in the main text of this paper, I may repeat, is clearly, indeed genuinely, of Umāsvāti. What is significant, as this survey demonstrates, more number of works of that illustrious author apparently were available, till the medieval period, to the Śvetāmbara writers. A diligent search for further verses/prose passages or phrases within the hundreds of quotations in Sanskrit encountered in several different classes of the Nirgrantha commentarial literature (particluarly of the Śvetāmbara persuation) may bring to light some more verses attributable to this erudite ancient Nirgrantha savant[22].

Verses connected with the Bhāṣya of the Tattvārthādhigama Sūtra

The opening and the closing *kārikās* of the selfsame *Sūtra* with its *bhāṣya* are too well-known. Siddhasena gaṇī has very briefly commented on most of these verses. After studying the 32 *kārikās* of the closing part of the work, Bansidhar Bhatt thus observed : "Vss. 1-32 (Section "B") are possibly the only remainder of the complete metrical commentary on the Sūtras, running parallel to the Bhāṣya (which is in prose throughout.)"[23] I largely concur with Bhatt except with one qualification that, there are within the main corpus of

the *bhāṣya,* quotations at several places, involving a few to several verses, some of which were (with the exception of a single case) never suspected to be of Umāsvāti, because Siddhasena gaṇī did not comment on them. Moreover, in most of such cases, instead of placing them immediately after the *bhāṣya,* the commentator Siddasena gaṇi situated them after his own commentary portion on the *bhāṣya,* with the result that, in each instance, it looks as though it is Siddasena gaṇi who quotes them from some source ! Of course, a few of the Sanskrit verses cited in the corpus of the *bhāṣya-ṭīkā* complex for certain were extracted from some other sources and doubtless are quotations inserted by Siddhasen gaṇi, but in several cases, the peculiar *genre,* expression, manner, verve, and the nuance are clearly, indeed very characteristically, of Umāsvāti. And, what is more, many of them are composed in Āryā, a metre for which Umāsvāti, as earlier noted here, evinced special fondness[24]. Seemingly, Umāsvāti himself had created them as a sort of *saṅgrahaṇī* verses in support of the *bhāṣya* which is in prose. He possibly was following the āgamic convention of inserting the *saṅgrahaṇī-gāthās,* with the difference that the composers of the latter often may be different persons, or sometimes these were extracted from the floating verse collections, whereas here it is Umāsvāti himself who seems the author of such verses. Aside from the support of the style – which, as factor in the determination process, is strong enough – one other signifier is that there as yet is no evidence for a Nnirgrantha author writing in Sanskrit before Umāsvāti. And, as in the *āgamas* so in the *bhāṣya,* all of the chapters do not contain the *saṅgrahaṇī*-verses, some chapter do, some do not[25].

Umāsvāti's style of versification (as well as prose writing) is somewhat archaic, but nonetheless dynamic, forceful, vibrant, and impressive, possessing as it also does formal terseness and subtle pithiness, just as the resulting productions are clear in meaning. However, for verses it is very largely devoid of the poetic excellence and elegance, ornamental graces and sophistication and does not reflect the special compositional skill and refinement that more or less scintillatingly pervade through the works of the classical and post-classical Nirgrantha writers like Siddhasena Divākara (c.first half of the 5th cent. A.D.), Harigupta *vācaka* (c. A.D. 475-529), Mallavādi (c. A.D.550-600), Samantabhadra (c. A.D. 550-600), Mānatuṅgācaryā (c. A.D. 575-625), Pūjyapāda Devanandi (active c. A.D. 650-680) and the most lyrical of them all, Jaṭā Siṁhanandi (c. latter half of the 7th cent. A.D.)

Umāsvāti's main objective behind composing these *prakaraṇas* appears to collect and present in the most honoured medium of the time, Sanskrit, the

available information on the greater part of the central Nirgrantha doctrines, dogmas, as well as didactic, ethical, and moral precepts relating to the ideal conduct for the mendicants as well as lay followers and, the procedure for achieving the soteriological goal in lucid, concise, and precise language as well as in well-organized form. He also included a sketchy outline of the cosmography as perceived, conceived, and believed in the Nirgrantha religion. His works set an example, a model in systematics, which stimulated the minds of the Nirgrantha/Jaina scholars of the age of logic and epistemology which in time soon was to follow. Umāsvāti's organized writings thus ushered in a movement which carried the ancient Nirgranthism toward its transformation into classical Jainism. Some of his works, incidentally, provided a mine of powerful, profound, authoritative and quotable aphorisms for the authors of the Jaina commentaries in the post-Gupta, pre-Medieval and Medieval times[26]. In his writings, we notice the beginnings of the progressive revelations resulting from advanced thinking as well as deeper exploratory endeavours which created the scope for testing the validity as well as deeper exploratory endeavours which created the scope for testing the validity as well as potentiality of the core-concepts of the Nirgrantha-darśana : The results got therefrom armed the subsequent writers with some basic tools for building up the defence of its principal and vital doctrinal positions. The influence of his *sūtras* and the *kārikās* can be discerned on many subsequent Jaina writers, irrespective of the sects to which they belonged[27]. After reaching the saturation point in epistemological scholasticism as spearheaded by Mallavādi and Samantabhadra and culminated in the writings of Akalaṅkadeva and Haribhadra, efforts in a different direction between the last two authors transcended the limits of those intellectual undertakings and entered into the field of pure metaphysics and mysticism. The beginnings of this is first, indeed tangibly, noticeable in the seventh century, in Pūjyapāda Devanandi's remarkable work, the *Samādhitantra,* followed within a century by the most notable work produced by the Jainas, the *Samayaprābhṛta/Samayasāra* of the greatest and the most progressive of all Nirgrantha thinkers, Ācārya Padmanandi of the monastic order *(anvaya)* Koṇḍakunda[28]. In retrospect, just as in the ultimate analysis, it becomes visibly clear that the post-āgamic Jaina religion and its thought-constructs are deeply indebted to Umāsvāti and his works which had served as a starting point in the forward direction[29]. It is now time to work out an evaluatory and annotated bibliography of all that has been written on Umāsvāti and his works and dispassionately assess the progress achieved as well as the regress suffered on that front, keeping of course in view the evidence-oriented and critically objective, circumspective, and for that

matter non-sectarian attitude as *modus-operandi* as well as the pivotal principle with which no compromise can be permitted or tolerated[30]. The historical writings on Jainism, at the hands particularly of some of the contemporary Jaina writers, has suffered innumerable distortions and is full of falsehoods and fallacies, as well as anachronisms and, as its consequence, very faulty chronologies due on one hand to the ignorance of the methodology of historical investigations as well as blind worship of traditions without any effort at critical valuation and analysis and, on the other hand, to the bias for one and bias against the other sect, be it deliberate or inherited, overt or concealed and subtle.

Annotations

1. Jinadatta sūri of Kharatara-gaccha, in his Prakrit work, the *Gaṇdharasārddha-śataka (c.* A.D. 1125), refers to this belief :

   "Pasamaraï-pamuha payaraṇa pañcasayā sakkayā kayā jehiṁ |

   puvvagaya-vāyagāṇaṁ tesim-**Umāsāi** nāmāṇaṁ ||

   (*Cf.* Mohanlal Dalichand Deshai, *Jaina Sāhitya-no Itihāsa,* (Gujarātī), Bombay 1933, p.101. For the original, *see* "Gaṇadharasārdha-śataka", in *Three Apabhraṁśa works of Jinadattasūri, Ed.* L. B. Gandhi, GOS 37, Baroda 1967, p.93, vs.50.)

   Also, Vādi Deva sūri of Bṛhad-gaccha, in his *Syādavādarantnākara* 1.3 (*c.*2nd quarter of the 12th cent.), records the same belief :

   "Pañcaśatī-prakaraṇa praṇayanavīṇair-atra bhavadbhir-**Umāsvāti-Vācaka-mukhyaiḥ**" | (Deshai, p.104, *infra* 91.)

   (I, at the moment, do not have Vādi Deva sūri's original work in print before me for quoting the location of the verse therein.)

   An *avacūri* on the *Praśamarati-prakaraṇa,* plausibly written in the late medieval times, also refers to 'Umāsvāti-vācaka' as "pañcaśata-prakaraṇa-praṇetā" : *Cf. Praśamarati-prakaraṇam, Ed.* Rajkumarji Jain Shastri, Śrī Raicanda Granthmālā-21, Bombay 1950, "Pariśiṣṭha-1", p.217; and Y.S.Shastri, *Praśamarati-prakaraṇa,* L.D.Series No.107, Ahmedabad 1989.

   And lastly, Jinaprabha sūri of Kharatara-gaccha, in his famous work, the *Kalpapradīpa* (completed c. A.D.1333), besides noting Umāsvāti of Kaubhīṣaṇi-gotra as the author of the *Sabhāṣya-Tattvārthādhigama,* also qualifies him as of "500-Saṁskṛtra-prakaraṇas fame" : "Umāsvāti-Vācakaś-ca Kaubhīṣaṇi-gotraḥ pañcaśata-saṁskṛta-prakaraṇa-prasiddhas-tatr=aiva *Tattvārthādhigamaṁ* sabhaṣyaṁ vyaracayet." *See* the "Pāṭaliputranagara kalpa", in the *Vividha Tīrthankalpa, Ed.* Jina Vijaya, Singhi Jaina Series No.10, Śāntiniketan 1934, p.69.

2. The Nirgrantha mind in general and, the Śvetāmbara in particular, is prone to superlative exaggerations, indeed super megalomania. For example, it is believed in the *sampradāya* that the great Haribhadra sūri had composed 1400/1444 works; the temple of Ajitnātha built on Tāraṅgā Hill by the Solaṅkī emperor Kumārapāla (in *c.* A.D.1165) was 32 storeys high; the *Caturmukha Dharaṇavihāra* at Rāṇakpura (A.D. 1499 and later) has 1444 columns, *et cetera.*
3. In the tradition, he was reckoned as "Pūrvavid", a title implying his expertise in the highly prestigious 'Pūrva' or anterior i.e. earlier or more ancient texts, believed to be 14, assumably of the Chruch of Arhat Pārśva.
4. I have, in brief, called attention to these unhappy assertions in my article, "Umāsvāti in Epigraphical and Literary Tradition", *Śrī Nāgābhinandanam,* Dr. M.S. Nagaraja Rao Festschrift, *Eds.* L.K. Srinivasan and S. Nagaraju, Bangalore 1995, pp.506-522. (The paper has been reprinted in the *Jain Journal,* Vol.XXXI, No.2, October 1996, pp.47-65. It is also included in the present compilatory Volume.)
5. I have discussed the stylistic features and peculiarities of Umāsvāti's writings in my article, "A Propos of 'The Chronology of The Tattvārtha-Sūtra and some Early Commentaries' ", included in this Volume. His *sūtra*-formulations apparently followed the models of the *Sāṅkhya-sūtra,* the *Nyāya-sūtra* as well as the *Yoga-sūtra* of Patañjali : and his *Bhāṣya* somewhat emulated the spirit of, and a few specific details from the *Yoga-bhāṣya* by Vyāsa and, also plausibly, some other earlier brahmanical dārśanic *bhāṣyas.* All these last-noted works apparently had been composed in the period from the second to early fourth. As for the *Praśamarati-prakaraṇa, Śrimad Bhagvad Gītā* may have been its source of inspiration, particularly for its formal mode and dynamism as Jitendra Shah feels and I concur.

   Incidentally, in the Seminar on "Vācaka Umāsvāti and his Works" (Delhi 1998), Sagarmal Jain averred that Umāsvāti belonged to the age of Brahmanical Sūtras, and thus to the first centuries of the common Era and not later than A.D.300. I think Umāsvāti came soon after not only the Sūtras but also the Bhāṣyas on them, both of which were before him as models, and hence he may safely be placed around A.D.350. Since Siddhasena Divākara (active *c.* A.D. 400-444) uses a few of his famous *sūtras* of the *Tattvārthādhigama,* the above-cited date suggested for Umāsvāti is justified.
6. Umāsvāti was located in north (north-eastern central) India and from his encomium to the *Subhāṣya-Tattvārthādhigama-sūtra,* it may be inferred that he then had been travelling in eastern India. He belonged to the Uccairnāgara-śākhā (senior to the famous Vajrī-śākhā by a generation) and

apparently had before him a version of the *āgamas* which differed in a few details and dogmatic particulars from the *āgamas* of the Vajrī śākhā inherited by the Śvetāmbaras. While Umāsvāti appears to have flourished in the middle of the fourth century A.D., the Śvetāmbara sect at that time was still in its infancy. Its prevalence, moreover, was restricted to Lāṭa (southern Gujarāt) and eastern Saurāṣṭra, which together represent the provenance of its origin and an early base in western India. Umāsvāti could not have belonged to this sect because in his *Sūtra-bhāṣya* he refers only to (a single) *vastra* (not *vastrāṇi)* and (a single) *pātra* (not *pātrāṇi)*. Also, the Śvetāmbara sect originated from the sedentary *caityavāsī* abbots and monks, and was not created by the itinerant/mendicant friars of the main stream *aplacela* Nirgrantha order moving in north India to which Umāsvāti belonged. Moreover, I must repeat here that some divergencies in dogmatic details and doctrinal deviations are noticeable in his *Bhāṣya* when compared to the corresponding ones of the version of the Canon of Vajri-*śākhā* fixed at the Mathurā Synod I (c. A.D.363) and collated in Valabhī at the Synod II there (A.D.503-516) with the earlier version fixed there at Synod I in the fourth century A.D. Predictably, the version used by Umāsvāti, which reflects a different tradition on some points, may have been followed by his Uccairnāgara-*śākhā* which he, in turn, had followed in *c.* A.D.350, a date which plausibly antedated even the Mathurā Synod. (In any case, there is no clear evidence that the mendicants of the Uccairnāgara-*śākhā* were also present at the Mathurā Council presided over by Ārya Skandila of the Vajrī-*śākhā.) The* unconformities (implied to be between the Vajrī's and the Uccairnāgara-*śākhā's* were also present at the Mathurā Council presided over by Ārya Skandila of version) have been duly reported by Pt. Nathooram Premi (1956). Incidentally, Sāgarmal Jain has identified Nyagrodha, the birth place of Umāsvāti with 'Nāgod' and 'Uccairnagara' with 'Ucherā', both in Madhya Pradesh, the two towns, moreover, situated not far from each other. (His article is currently not handy). I fully concur with him.

7. A few of his *sūtras* in the *Tattvārthādhigama* go against the Digambara belief, such as 12 instead 16 *kalpas,* the five types of Nirgrantha friars, nudity as *parīṣaha* instead of a mandatory monastic discipline, "11 *parīṣahas* to a Jina" (which, moreover, did not include nudity even when the Jina is believed to follow *ācelakya)* etc., etc. Earlier scholars likes Pt. Sukhlal Sanghvi (1929, 1940), H.R.Kapadia (1926, 1930), Sāgarānanda sūri (1935), and Pt. Nathooram Premi (1956) had called attention to some of these unconformities in the *Sūtra*-text with the Digambara dogmatic positions and doctrinal premises. There, of course, are several more points to which, on the basis of those made particularly by Sāgarānanda sūri, I have referred to in my aforenoted paper included in the present Volume. And, what is more, there are no *sūtra* which hold the Digambara dogmatic

positions such as the *mokṣa* possible only for the male sex and that to for a Nirgrantha friar who remains nude, nudity being an ultimate and invariate condition for salvation. Also, *parigraha* or possession is a mental phenomenon of attachment (*mūrchā parigraha*) and not *vastu* or *upakaraṇa* i.e. object according to Umāsvāti who followed the āgamic injunction which is at variance with the Digambara insistence on total non-possession including an *upakaraṇa*-object (except in practice the water-contrainer).

8. Unlike the Digambara Sect, the Boṭika-Kṣapaṇaka (founded by the pontiff Ārya Śivabhūti, who brought about a schism in the main stream Nirgrantha Chruch of north India, sometime in early 2nd cent. A.D. as well as, and apparently, the latter sect's off-shoot, the Yāpanīya Saṅgha, located specifically in upper Karnataka, did recognize and followed the *āgamas* (of the pre-Mathurā Synod period, probably of the period of Ārya Phalgumitra (*c.* A.D.100) as I had deduced from the study of the *sthavirāvalī* of the *Paryuṣaṇā-kalpa*. (Some 20 years ago, I casually had hinted to this possibility to Shri Sagarmal Jain). But both of these sects laid a strong stress on total nudity and absolute possession-less state, the conditions not reflected in the *Tattvārdhigama-sūtra* or its *Bhāṣya*, or in the *Praśamarati-prakaraṇa* either.

9. Such friars are portrayed on several of the pedestals of the Jina images of the Kuṣāṇa period (*c.* 2nd and 3rd century A.D.) from Mathurā. They are not Yāpanīya as some scholars including late Dr.U.P.Shah thought and recently Dr.Padmanabh Jaini reaffirmed. (I forgo citing references here since I am discussing the whole problem in a separate long [review] paper).

10. *Cf.* the *Tattvārdhigama-sūtra*, pt.2, chapts. II-X, *Ed.* Hīrālāl Rasiklāl Kāpaḍiā, Sheth Devchand Lalbhai Jain Pustakoddhar Fund Series, No. 76, Surat 1930, Commentary on 7.10, p.78.

11. "*Tūṁk noṁdh*" (Gujarāti), *Anusandhāna,* No.5, Ahmedabad 1995, p.63. (In the *Praśamarati-prakaraṇa,* however, Umāsvāti takes a little more lenient view :

    'Yad-dravy-opakaraṇa-bhakta-pāna-deh-ādhikārakaṁ śaucaṁ |
    tad-bhavati bhāva-śaucānuparodhād-yatnataḥ-kāryaṁ ||175||')

12. *Cf.* the discussions "Umāsvāti-Ārya-Samudra-nāṁ navaprāpta padya viṣe", (Guj.) Madhisūdan Ḍhāṁkī (M. A. Dhaky), *Anusandhāna* 5, Ahmedabad 1995, pp.54-59; and *ibid.*, 'Tuṁk Nondh', 'Śīlacandravijaya gaṇi, "Vācaka Umāsvāti (?)-nuṁ vadhu eka padya", p.63; also, Muni Dhurandharvijaya, "Svādhyāya : Anusandhānanā Aṅkono", *Anusandhāna* 6, Ahmedabad 1996, p.116; and surrejoinder by Madhusūdan Dhāṁki, "Carcāpatra (1), *Anusandhāna* 7, Ahmedabad 1996, pp.120-123.

13. It is clear that he preferred Sanskrit to Prakrit. And although he had fully

utilized the Ardhamāgadhī canon in composing his major works, nowhere did he cite from the *āgamas* in his *bhāṣya* on the *Tattvārdhigama-sūtra*. This significant point has bearing on his orientation and reveals his innate and strong predilection toward Sanskrit. This point is confirmed by a statement each, of Jinadatta sūri and of Jinaprabha sūri that his *prakaraṇas* were in Sanskrit.

(**Post Script** : Padmanabh Jaini also made this observation in his paper he read at the Umāsvāti Seminar (1998) in which this paper, too, was read by the present author.)

14. *Cf.* K. P. Mody, *Tattvārdhigama-sūtra*, pt.1, Calcutta S.1959/A.D. 1903, Appendix p.45 : And *Tattvārdhigama-sūtra*, pt.1, SDJPFS No.67, *Ed.* H.R. Kapadia, Surat 1926, "Prastāvanā" (Sanskrit), p.20.
15. Mody, "Appendix D" p.45; and Kapadia, TS. pt.1, Surat 1926, "Prastāvanā", p.19, *infra*, 3.
16. Mody, *Ibid.*, p.44, and Kapadia, *Ibid.*, p.20.
17. Śānti sūri (p.363) has cited a verse in Āryā which,too,may be from Umāsvāti :

"Uktaṁ hi

'Dadhi-madhi-dhṛt-āṇya-pātre kṣiptāni yathā-" śu nāśa-mupayānti |
evam-apātre dattāni kevalaṁ nāśam-upayānti |' "

Could this verse be from the now lost *Dānaprakaraṇa* ? Some time in the second quarter of the 11th century, Surācārya, an abbatial Śvetāmbara monk (probably f the Nivṛtti kula and plausibly the disciple of the commentator Droṇācārya) who resided in Aṇahillapattana, the capital of the Solaṇkīs of Gujarat, had composed a fine work entitled the *Dānādi-prakaraṇa.* (*Eds.* Pt. Amrutlal M. Bhojak and Nagin J. Shah, L.D. Series No.90, Ahmedabad 1983.) Was it inspired by Umāsvāti's *Dānaprakaraṇa ?*

Incidentally, I noticed that, whenever Śāti sūri quotes in the name of "Vācaka", he is, in most cases, quoting either from Umāsvāti or from Hārila (Harigupta) *vācaka* (c. A.D. 475-529) as the style of composition characteristic of each of these two writers clearly demonstrates. There of course are a few, indeed very few, quotations from other *vācakas* (like Aśvasena, Siddasena [different from Siddasena Divākara]), and some unspecified unknown authors, but his main sources of extraction are the works of the above-referred two authors. Hārila *vācaka's* work, which was like the *Vairāgyaśataka* of Bhartṛhari (early 5th cent. A.D.), is lost and we today know about the depth and quality of his writing only through quotations, available virtually (indeed exclusively) from a single work, namely Śānti sūri's *Uttarādhyayana Vṛtti.* (Very few quotations, stylistically somewhat resembling to his, but otherwise not ascribed to any author, not even to a *vācaka,* are known to me here any reference to them would be out of place.)

18. Kapadia, *ibid.,* p.22; Śāti sūri's Vṛtti, p.190.

19. *Cf.* Kapadia, *Ibid,* pp.20-22. Also *cf.* Śānti sūri's *Vṛtti,* p.190. It seems that Kapadia got inspiration from Mody's Appendix D and added several other verses extracted from different sources where these were quoted as of 'Vācaka'. (Some of these stylistically, however, do not appear to be from Umāsvāti's writings.)

20. Since the end-*kārikās* of the *Tattvārthādhigama-sūtra* are in Anuṣṭubh meter, it is likely that, at least a few verses in Anuṣṭubh figuring as quotations in Śānti sūri's *Vṛtti, as of* 'Vācaka', seem, on stylistic grounds, to be Umāsvāti. I here select the following seven verses :

"*Uktaṁ ca Vācakaiḥ*"

Śita-vāt-ātapair-daṁśair-maśakaiś-c-āpi kheditaḥ |
mā samyktv-ādiṣu dhyānaṁ na samyak saṁvidhāsyati ||"

(Kapadia, "Prastāvanā", p.21; Śānti sūri, p.95. Could this verse belong to Umāsvāti's work which may have the title *Dhyāna-prakaraṇa ?)*

Also,

"*Uktaṁ ca Vācakaiḥ* :

'Maṅgalaiḥ kautukair-yoger-vidyā-maintrais-tath-auṣadhaiḥ |
na śaktā maraṇāt trātuṁ s-endrā devagaṇā api ||"

(Kapadia, p.22, Śānti sūri, p.191)

And

"*Vācaken-āpy-uktaṁ* :

'Yad-rāga-doṣavad vākyaṁ tattvād-anyatra vartate |
s-āvadyaṁ v-āpi yat satyaṁ tat sarvam-anṛtraṁ viduḥ ||

(Kapadia, *Ibid.)*

(Cited also by Siddhasena gaṇi in his commentary on 7.9 of the *Tattvārthādhigama-sūtra,* pt. 2, p.75.)

Also see the following verses :

"*Uktaṁ hi*

'Na pitā bhrātaraḥ putrāḥ na bhāryā na ca bāndhavāḥ |
na śaktāḥ maraṇāt-trātuṁ śaktāḥ saṁsāra-sāgare ||' "

(Śānti sūri, p.399).

And

"*Tathā ca Vācakaḥ* :

'Carma-valkala-cīrāṇi-kūrca-muṇḍa-jaṭā śikhā |
na vyapohanti pāpāni śodhako tu dayā-damau ||' "

(Śānti sūri, p.292).

The undernoted verse, which contains a series of synonyms, too, perhaps may be from some lost work of Umāsvāti, particularly in view of his love for synonyms :

"*Tath-oktaṁ* :

'Anagāro munir-maunī sādhuḥ pravajito vratī |
śramaṇaḥ kṣapaṇaś-c-aiva yatiś-c alikārtha-vācakāḥ ||' "

(Śānti sūri, p.18).

Now, to some Āryā quotations :

"*Tathā ca Vācakaḥ* :

'Dhurtā-naikṛtikāḥ stabdāḥ lubdāḥ kārpāṭikāḥ śaṭhāḥ |
vividhāṁ te prapadyante tiryag-yoniṁ duruttarāṁ ||' "

(Śānti sūri, p.281).

And

"Tad-uktaṁ :

'Āpāta-mātra madhurā vipāka-kaṭavo viṣ-opamā viṣayaḥ |
Aviveki-jan-caritā viveki-jana-varjitāḥ pāpāḥ ||

(Śānti sūri, p.190).

Also

"*Tathā ca Vācaka* :

'Sañcita-tapodhanānāṁ nityaṁ vrata-niyama-saṁyama-ratānāṁ |
utsava-bhūta-anye maraṇam-anaparādha vṛttīnāṁ ||' "

(Śānti sūri, pp.241-242).

And

"*Tathā c-aitad-anuvādi Vācakaḥ* :

'Na tṛṣṭir-iha śatāj-jantor-na-sahasr-ānna koṭitaḥ |
na rājyān-n-aiva divatvān-n-endrat-vād-api vidyate ||"

(Śānti sūri, p.318).

And lastly a quotation from the *Uttarādhyayana cūrṇi* (c. late 7 cent. A.D.):

"Na vṛttiṁ cintayet prājño dharmam-eva-ānucintayet |
janma-prabhṛti-bhūtānāṁ vṛttir-āyuś-ca kalpitaṁ ||"

(*Śrīmanti Uttarādhyayananāni,* Śrī Ṛṣabhadevaji Keśarīmaljī Śvetāmbara Saṁsthā, Indore 1933, p.150.)

All these verses possess the glitter of the style of Umāsvāti.

21. I forgo citing these in the present discussion.

22. "Tattvārtha Studies III (Summary), "*Zeitchrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG),* Supplement III-2, Wiesbaden 1977, p.804.

23. Since I have plans to discuss these *saṅgrahaṇī* insertions in the *Bhāṣya* in a separate paper, I shall not enlarge upon this point here. In the *Bhāṣya* of the last two chapters (9 and 10) of the *Tattvārthādhigama,* they occur far more abundantly.

24. His *Tattvārthādhigama-sūtra* is the most often used source, and its very first *sūtra,* namely "Samyag-darśana-jñana-caritrāṇī mokṣa-mārgaḥ" (1.1) is the

most oft-quoted aphorism. (Subsequently, it also gave birth to the conceptual term 'tri-ratna.') The next one in frequency as quote is "Guṇa-paryāyavat dravyaṁ" (5.37), and the third is "Mūrchā-parigrahaḥ" (7.12). (For the numerical order and location of the *sūtras,* I have followed the next inherited by the Śevtāmbara sect.) The *Sūtras* and the *Bhāṣya* quotations begin to appear in the Śvetāmbara commentaries and related literature from *circa* the last quarter of the sixth century. (In the Digambara as well as the available Yāpanīya sources, those from the *Sūtra* alone appear and these, too, at a somewhat later date.) One of the end-*kārikās* of the *Tattvārthādhigama-bhāṣya,* the eighth one, has been oftener quoted, particularly in several Śvetāmbara commentarial works, in fact also in the *Tattvārtha-vārtika of* Akalaṇkadeva. Likewise, the kārikās of the *Praśamarati-prakaraṇa* also figure in good number in the Śvetāmbara āgamic and other commentaries from atleast the last quarter of the seventh century. From that source, it may be culled out that the following two *kārikās* were oft-quoted; the earliest to quote it, for instance, is the *Uttarādhyayana-cūrṇi,* the *Sūtrakṛtāṅga-cūrṇi,* both of *c.* A.D. 675, and the commentary on the *Viśeṣ āvaśyaka-bhāṣya* by Koṭṭārya gaṇī (*c.* A.D.700) :

(i) Naiv-āsti rājarājasya tat-sukhaṁ n=aiva devarājasya |
yat-sukham-ih=aiva sādhor=loka-vyāpāra rahita-sya ||128||

(ii) Nirjita-mada-madanānāṁ vāk-kāya-mano-vikāra-rahitānāṁ ||238||

And Gandhahasti Siddhasena gaṇī as well as Haribhadra sūri not only cited from the *Praśamarati* but also explicitly attributed its authorship to Umāsvāti in their respective commentaries on the *Tattvārthādhigama.* A few decades prior to his *Tattvārthādhigama* commentary, Haribhadra sūri cited a couple of *kārikās* (172, 175) also in his *Nandi-vṛtti (c.* A.D.750). Also, Jayasiṁha sūri of Kṛṣṇarṣi-gaccha, in his *Dharmopadeśamālā-vivaraṇa* (A.D. 859), cites a *kārikā* (119) in the name of 'Vācakamukhya' (Umāsvāti implied). Subsequent writers, till the end of the Middle ages, continue to quote from it. Haribhadra sūri of Bṛhadgaccha even commented upon this *prakaraṇa* in A.D. 1129 wherein he states to have consulted some earlier commentaries on that work now not available.

25. While I have worked out a separate paper on this subject, I would here notice one significant fact deduced from two consecutive verses figuring there. They lead us to understand that Umāsvāti believed in the simultaneity (*yugpat* occurence) of omnicognition (*kevalajñana)* and omniperception (*kevaladarśana)* :

"Tasya hi tasmin samaye kevalam-utpadyate gata-tamaskaṁ |
jñānaṁ ca darśanaṁ c-āvaraṇa-dvaya-saṁkṣaya-c=chuddaṁ ||12||

Citraṁ citrapaṭanibhaṁ trikāla-sahitaṁ tataḥ salokam-imaṁ |
paśyati yugpat sarvaṁ s-ālokaṁ sarva-bhāvinaṁ ||13||

(*Cf.* H.R.Kapadia, *Tattvārthādhigamasūtra,* Pt.2, Surat 1930, p.275, *Sūtrabhāṣya* 9.39.)

The above-cited Āryās in the first instance many indicate that Umāsvāti was *yugpatvādi,* the first on record to so believe. Whether he himself intellected that way, or was it according to the āgamic tradition of the Uccarnāgara-śākha, is hard at present to decide. The Digambara tradition believe in this dogma, the evidence on their side of course posterior to Umāsvāti by a few centuries.

Incidentally, a part of the *bhāṣya* on the *sūtra* 1.31 also has been interpreted to mean that Umāsvāti was a believer in *yugpatvāda.* (*Cf.* Suzuko Ohira, *A study of Tattvārthasūtra with Bhāṣya,* LDS No.86, Ahmedabad 1982, Chap.3, pp. 7 & 79. Some years ago, during my discussion with Dr. Nagin Shah, however, I was given to understand that the passage in question does not yield the meaning Pt. Sukhlal Sanghavi (as well as Suzuko Ohira) had deduced.)

The next luminary apparently to believe in *yugpatvāda* was Siddhasena Divākara as evidence by the undernoted two verses from his *dvātriṁśikās :*

> "*Jagan=n-aik-āvasthaṁ yugpad-akhil-ānanta-viṣayaṁ*
> *yad-etat-pratyakṣaṁ tava na ca bhavān kasyacid-api* |
>
> Anen=aiv-ācintya-prakṛti-rasa-siddhes-tu viduṣāṁ
> samikṣyai-tad-dvāraṁ tava-guṇa-kath=oktā vayam-api |"
>
> – *Prathama Dvātriṁśikā,* 32.

Also from one of his lost *Dvātriṁśikās :*

> "Evaṁ kalpita-bhedam-apratihataṁ sarvajñatā-lāñchanaṁ
> sarveṣāṁ tamasāṁ nihantṛ jagatām-ālokanaṁ śāvataṁ |
>
> Nityaṁ paśyati budhyate ca yugpan-nāna-vidhāni prabhau
> sthity=utpatti-vināśavanti vimalaṁ dravyāṇi te kevalaṁ ||

(Quoted in the Koṭṭārya gaṇī's *Ṭīkā* (*c.* A.D.700-725) on the *Viśeṣ = āvaśyaka-bhāṣya (c.*585-595) of Jinabhadra gaṇī : *Cf. Viśeṣ = āvaśyaka-bhāṣya* Pt.III, *Eds.* Pt. Dalsukh Malvania and Pt. Becherdas J. Doshi, L.D. Series No.21, Ahmedabad 1968, p.741. It also figures in the commentary on the *Viśeṣ = Āvaśyaka-bhāṣya* (A.D.1119) by Hemacandra sūri of Harṣapurīyagaccha SYJG(35), V.N.S.2439 (A.D.1912), p.1198). There it has been quoted in the name of 'Stutikāra' (i.e. Siddasena Divākara). Thus Siddasena Divākara apparently had believed, and indeed, I may repeat, earlier than the known Digambara authors and their works, in the *yugpatvāda.* And so did the dārśanic scholar Mallavādi (c.A.D.550-660), a Śvetāmbara epistemologist as reported by Abhayadeva sūri in his *Ṭīkā* (c. A.D. 975-1000) on the *Saṁmati-prakaraṇa* of Siddhasena Divākara. Siddhasena, in the next step of

development, envisaged these two facets of omniscience as unitary and advocated the *ekopayogavāda.* (I forgo citing the particulars on sources since not very directly relevant to the present context.)

N.B. After having written in the above-noted paragraphs, I consulted Dr. Nagin Shah who, however, opined that the term 'yugapat' occuring in these instances implies 'simultaneously perceiving all things' : It does not imply 'simultaneity of *perceiving and knowing*'. The scholars must, therefore, ponder over the meaning of these verses.

26. Beginning from Agastyasimha's *cūrṇi* (late 6th cent. A.D.) to the late medieval period, the scores of Śvetāmbara commentaries of various descriptions – *cūrṇis, vṛttis,* and *ṭīkās* (the last two in Sanskrit) *et cetra.* on the *āgamas* as well as those on the dārśanika *prakaraṇas,* continue quoting from Umāsvāti's *Sabhāṣya-Tattvārthādhigama-sūtra* and next from the *Praśamarati-prakaraṇa,* and to a lesser degree from his other compositions alluded to in this paper. The Digambara Chruch also quoted from its own version of the *Tattvārthādhigama* (the *Tattvārtha-sūtra),* which it ascribes to an "unknown" Nirgrantha *ācārya* (*cf.* Devanandi, c. A.D. 635-680), or author unspecified (Akalaṅkadeva, c. mid 8th cent. A.D.), or to Gṛddhapicchācārya (Vīrasena A.D. 816, Vidyānanda, A.D. 900-950, Pampa A.D. 941, Vādirāja A.D. 1025, Koppal Inscriptions of A.D.1031 and later, Huṇase-Haḍagali Ins. A.D. 1098, and Jayasena 12th cent.); or to Āryyadeva (Humca Ins. A.D.1075), or to Umāsvāti *alias* Gṛddhapicchācārya (Śravaṇa beḷagola inscriptions beginning from A.D.1115) or even to Umāsvāmī (Śrutasāgara, early 16th cent. A.D.). The *Praśamarati-prakaraṇa* is nowhere mentioned in the Digambara literature but a quotation therefrom (its *kārikā* 25) appears in the *Jayadhavalā* (c.A.D.817) according to Pt.Nathooram Premi (but the date for the contextual source he gives is of the *Dhavalā-ṭīkā.) : (Vide* his "Umāsvāti-kā Sabhāṣya Tattvārtha", *Jaina Itihāsa aur Sāhitya* [Hindi], Bombay 1956, p.526). The quotation under reference is as under :

"Krodhāt prīti-vināśaṁ mānād-vinay=opaghātam-āpnoti |
śāṭhyātpratyaya-hāniḥ sarva-guṇa-vināśanaṁ lobhāt ||25||

(Vīrasena, in that context, simply prefixes the phrase "Atr=opayogi ślokaḥ", mentioning neither the source, nor citing the author's name.)

(Premi, *Ibid.)*

It is not clear whether Vīrasena used the original work of Umāsvāti, or is requoting from some Yāpanīya commentary before him in which it may have figured.

27. The greatest benefit of Umāsvāti's *Tattvārtha-sūtra* (Digambara version) (along with the *Sanmati-prakaraṇa* of Siddhasena) was taken by the pre-medieval and medieval learned writers of the Digambara sect who adroitly

used the former's advancement and organizational modes and ideas in the formulation of their dārśanic and post-dārśanic works. The Śvetāmbara sect, though using these works for extracting quotations, could hardly get out of the archaic and outmoded styles and the laborious and relatively unorganized (since stratified and temporally disparate) dogmatic and scholastic content of the āgamic category. (Examples illustrating these differing trends are much too numerous to be noticed here.)

28. Koṇḍakundācārya is a post-classical Jaina philosopher who used every advancement made in the classical and late classical age – by Umāsvāti, Siddhasena Divākara, Samantabhadra, and Pūjyapāda Devanandi (and predictably a few Yāpanīya writers) – using as he did their paradigms and thoughts and went farther with the help of some of the tenets of the Sāṅkhya and the later Vedānta systems of philosophy. (Conversely, the influence of his emormous application of the *niścayanaya* and of the *guṇa-paryāya* aspects of all *dravyas* (substances), etc. his new definitions of the known terms, his novel view of creating categories and viewing at the intrinsic nature of 'Self' is not discernible on any of the previous Jaina thinkers including Digambara.) No further progress had been done after his profound achievements. Unfortunately, in modern times, the essence of his metaphysics, in part and in practice, has been misunderstood and largely has led to, and ended up in, the absolutist attitude (*ekāntavāda)*, edged with hate toward, and disrespect for other sects, and an air of superiority strongly tinged with ego and hauteur which reflect the *māna-kaṣāya* loftier than any *mānastambha* ever erected or built. ('We alone are original, most ancient, genuine, right, and authentic; and what we interpret, say, and stipulate alone is valid !') Such shrill, loud, and arrogant trumpetings are so often heard from that side that it only succeeds in creating abhorrence/ revulsion. It leaves bad taste in mouth.

29. While this can be clearly discerned, the detailed assessment and adequate verbalization of this fact is yet to be done.

30. Let us hope and see if the sectarian steadfastness and fundamentalist and, as a result, the fanatical attitudes are given up, a condition that could allow us to work out the true and accurate history of Nirgranthism/Jainism. That can, then, permit its orderly phasewise unravelling instead of the current confused and, in some instances, topsy-tervy situations with regard to chronology of the creeds' great pontiffs, their works, and their pervasive influences and consequences arising therefrom.

P.S. I am grateful to my friend (now late) Madhav N. Katti, (then) Director of Epigraphy, ASI, for reading through the transcriptions of the quoted Sanskrit verses into Roman script.

* * *

Ethical Aspect of Buddhism

Yajneshwar S. Shastri

Buddhist ethics can be summarized in one verse of Lord Buddha in Dhammapada –

"The giving up all evil,

The cultivating of the good,

The cleansing of the one's mind,

This is the Buddha's teaching."

That means, avoid evil, do good, and purify the mind. This is the teaching of Buddha.

[Sabbapapassa akaranam, kusalassa upasampadā.
Sacittapariyodapanam etam Buddhānuśāsanam. V.183].

Essentially according to Buddhist teaching, the ethical and moral principles are governed by examining whether a certain action, whether connected to body or speech is likely to be harmful to one's self or to others and thereby avoiding any actions which are likely to be harmful. In Buddhism, there is much talk of a skilled mind. A mind that is skilful avoids actions that are likely to cause suffering or remorse.

Morality in Buddhism is essentially practical in that it is only a means leading to the final goal of ultimate happiness. On the Buddhist path to emancipation, each individual is considered responsible for his own fortunes and misfortunes. Each individual is expected to work his own deliverance by his understanding and effort. Buddhist liberation or Nirvāṇa is the result of one's own moral development and can neither be imposed nor granted to one by some external agent. The Buddha's mission was to enlighten men as to the

nature of existence and to advise them how best to act for their own happiness and for the benefit of others. Consequently, Buddhist ethics is not founded on any commandments which men are compelled to follow. The Buddha advised men on the conditions which were most wholesome and conducive to long term benefit for self and others.

Morality is the preliminary stage on the path to attain perfect state of equanimity. In advising young Rahula Buddha gives perfect moral code and criterion of morality : "If there is a deed, Rahula, you wish to do, reflect thus : Is this deed conducive to my harm, or others' harm, or to that of both ? Then is this a bad deed entailing suffering. From such a deed, you must desist. If there is deed you wish to do, reflect thus : Is this deed not conducive to my harm, or to others' harm or to that of both ? Then is this a good deed entailing happiness. Such a deed you must do again and again." Thus, in assessing morality, Buddhist takes into consideration of the interest of both himself and others.

Morality is the very core of Buddhist teaching and practice. It is deeply concerned with the things we do and the things we say. Action and speech that proceeds from unwholesome mental states harm both us and others. In Buddhism, morality is defined as the will to refrain from all such words and deeds.

In Buddhism, the distinction between what is good and what is bad is very simple : All actions that have their roots in greed, hatred and delusion that spring from selfishness foster the harmful delusion of selfhood. These actions are demeritorious or unskillful or bad. They are called Akushala-karma. All those actions which are rooted in the virtues of generosity, love and wisdom, are meritorious and called Kushala Karma. The criteria of good and bad apply whether the actions are of thought, word or deed.

'Karma is volition', says the Buddha. Actions themselves are considered as neither good nor bad, but 'only the intention and thought makes them so'. The connection between thoughts and deeds, between mental and material action is an extension of thought. It is not possible to commit murder with good heart because taking of life is simply the outward expression of a state of mind dominated by hatred or greed.

Ethics basically involves leading life in a right manner and making right decisions about moral issues. Buddhism does not believe in God, so it is upto human beings themselves to perform right action and make this world better

to live in. It is speciality of Buddhism that it considers a behavior ethical, only if it does not cause harm to one self or other. Again, ethical behavior, in Buddhism is necessary, not only because it is based on right or wrong but also because it is the means to attain enlightenment.

The theory of Buddhist ethics finds its practical expression in the various precepts. These precepts or disciplines are nothing but general guides to show the direction in which the Buddhist ought to turn to on his way to final goal. Although many of these precepts are expressed in a negative form, we must not think that Buddhist morality consists of abstaining from evil without the complement of doing good.

For lay Buddhists, the five precepts [pañcaśila] form the foundation for an ethical behavior. They are included in the Noble Eightfold path :

The Fourth Noble Truth is Nirodhamārga – The Noble Eightfold path tells us that to end suffering you must follow the Noble Eightfold Path. The Noble Eightfold Path is the core of Buddhist practice. This path is practical guide to living and furthering each Buddhist quest for enlightenment. The eight aspects of the path are not to be seen as sequential steps, rather than they are interdependent and dynamic goals for every day quest. The eight steps are :

Right view : This means to see things as they are and to recognize the Four Noble Truths.

Right intention : It is to commit to ethical and mental self-improvement. Not only we must do right thing, we must do it for the right reasons. It also means right thinking, determination to follow right path in life.

Right speech : This step promotes right speech. It is to abstain from false and hurtful speech, slander, deceit and gossiping. This also means that freedom to speak should not be construed as license for a person to lie, to criticize, to condemn, gossiping and using harsh words. Freedom of speech could not be utilized to hurt other people.

Right Action : This is the physical aspect of the path. It is path of right conduct by following the five precepts of Buddhism, viz., not to kill, not to steal, not to lie, not to misuse sex and not to consume alcohol or intoxicating drugs. Just to intend to do well is not enough, one must act with dedication.

Right livelihood : One must earn one's livelihood in a righteous way and support oneself without inflicting any harm to others. One must not take any unlawful means to earn one's livelihood.

Right effort : It means to avoid bad ideas and cultivate good ones or positive ideas.

Right mindfulness : It means one has to be very careful in holding good ideas in mind and not to allow negative ideas to enter your mind. It also means to be mindful, seeing and thinking clearly without prejudice and assumption.

Right concentration : It is practice of Meditation to sharpen and strengthening the mind.

Five Precepts are included in Right Action. Moral conduct for Buddhists differs according to whether it applies to the laity or the monks or the Saṅgha.

Like many religions and social orders around the world, Buddhism prescribes certain rules and precepts that will help its followers to achieve their goal of enlightenment. These precepts are included in Right Actions or conduct. They are five in number and known as 'Pañcaśīla'. These are the basic precepts that all people should practice and abide by. By observing these precepts, not only do you cultivate your moral strength, but you also perform the highest service to your fellow beings. They are :

1] **Do not kill.** Do not harm anybody. It means absence of violence. One must not kill any living creatures either by committing the act oneself, instructing others to kill, or approving of act of killing. It is respect to others' lives. One should not deprive others including animals of the right to live. In observing this precept, one tries to protect life whenever possible. Further more, one cultivates the attitude of loving kindness to all beings. By killing, one creates much negative karma because all sentient beings actually belong to one family. To kill is the most severe negative karma that one can create. There is no promise that one can be born as a human being or sentient being again.

2] **do not steal.** Do not take which does not belong to you. If something is not given, one must not take it away by stealing by force or by fraud. There is a sense of universality in protecting lives and properties. Thus, no one should arbitrarily deprive anybody of their lives and their properties.

3] **Dot not lie.** Avoid telling lies, slander and gossiping. One lies in order to protect one's own interest, my and me. The more one lies, the further away one is from the truth. When one is far away from the truth, one looses

protection and security. One will always have unnecessary fears and live an insecure life. At the same time, no one wants to believe such a person. He will lose trust and belief of others. The person who always uses excuses to cover up his mistakes is falling into one of the categories of lying.

4] **Do not misuse sex.** It means rape, adultery and other abnormal sexual behavior that involve physical and mental injury which should be avoided. It is also matter of respect for people and personal relationship. Adultery should always be avoided for those married individuals. For monks and nuns the vow of complete celibacy should be honored at all times.

5] **Do not consume alcohol and other drugs.** The idea behind this precept is that taking intoxicating drinks cloud the mind and would diminish one's control over his or her actions. This precept is based on respect for mental health. It guard against the loss of control of one's mind. It is particularly important to those who meditate because, by refraining from taking intoxicants, they can more easily cultivate awareness, attention and clarity of mind. Thus, the observance of this precept not only contributes in the family and peace in the society, it also prepares a person in the practice of mental development.

The Theravada Buddhist monks follow three more precepts in addition to these five. Lay Buddhists follow them on special occasions. They are :

6. Prevent taking food at unsuitable time-from noon one day to sunrise next day.

7. Prevent any form of entertainment as well as items used to beautify oneself.

8. Prevent use of comfortable beds.

A lay Buddhist cultivates good conduct by training in these "Five Precepts". The five precepts are training rules, which one were to break any of them, one should be aware of breach and examine how such a breach may be avoided in future. The training in morality consists of a commitment to these five precepts as guiding principles in one's daily life. Although these precepts are framed negatively, naturally the imply virtues of kindness, honesty, contentment, truthfulness and heedfulness. Morality is thus the firm basis for all spiritual endeavors and can be seen to provide the indispensible foundation for an intelligent and caring society.

Although these precepts may appear to be very short and to the point,

its impact on the lives of Buddhists is tremendous. In Buddhist countries these five precepts for the laity are vehemently propagated and made real to the common man. When you say do not kill, that would mean do not harm anything or anybody. Not doing any harm to your fellow human beings is a very basic rule that could encompass myriad other rules. With the short and to the point rules the Buddhist precepts in life have covered so much ground to protect live and properties of the people. It had also effectively forbidden adultery and rape by simply stating do not misuse sex.

If one is able to keep these five precepts, one will be always on the right path, one save oneself from difficulty and one will not go on the negative karma path.

These vows are intended to keep one's mind focused on mindfulness of mental and physical actions. Moreover keeping to vows creates a large store of positive energy (karma) which allows progress on the spiritual path. For example, if one does not kill without having taken a vow, one simply does not create any karma. However, when one has taken a vow not to kill, one accumulates positive karma twenty four hours a day, as long as one does not kill.

The main aim of practice of all these precepts is to control our mind and intentions, to change our behavior into not harming others, but helping them instead. The Buddha clearly said that –

"Conquer the angry by love,

Conquer the ill-natured man by goodness.

Conquer the miser with generosity,

Conquer the liar with truth".

[Akkodhena jine kodham asādhum sādhunā jine. Jine kadariyam dānena saccenālīkavādinam – Dhammapada, 223].

The resultant of an action [often referred as Karma], depends on the intension more than action itself. It entails less feelings of guilt than its Judeo-Christian counterpart. Buddhism places a great emphasis on 'mind' and it is mental anguish such as remorse, anxiety, guilt etc., which is to be avoided in order to cultivate a calm and peaceful mind.

Again, study of Buddhist texts reveals that Buddhist ethics evolve

around three main concepts and these are Śīla, Samādhi and Prajña as well as pāramitā. It is mostly centered on the purification of the mind and the body. For this, Buddhism asks its followers to practice these three principles. One must train oneself practicing these principles. **Śīla** espouses virtue, good conduct, morality. First of all, here are two fundamental principles that are involved in the Śīla. These principles are equality and reciprocity. Buddhism does not have any preconditioned prejudices against gender, race and any nationality. It is universal and addresses everyone and everything as equal. One of the core beliefs of Buddhism is equality and that everyone is created equal and must be treated as such. Another principle under the Śīla is 'reciprocity'. Aside from being equal, acts of human beings are said to have some reciprocal reactions. This means that if you do not want certain things to be done unto you, you must not do such things to another. These guiding principles of Śīla are actually very practical and universal. Śīla represents an action that has been taken or committed through body, mind and speech of the being and it is characterized by intentional effort. The Śīla thus refer to the moral ethics and purity of the word, thought and deed all together. Śīla comes with four conditions and these are extinguishment, chastity, quiet and calmness. Śīla lie at the centre of meditative cultivation, otherwise known as mind cultivation. The distinction is being made between the mind cultivator thus, internal and the community which is an external element. The Buddhist ethics involve promoting the peace of both the mind, internal and that of the community, external.

The second practice of Buddhism is **'Samādhi'** which teaches concentration, meditation and mental development. The mind is the path to freedom. That is the reason why Samādhi encourages mental development. It is believed once a person is mentally developed he or she will learn to control his or her mind and go in control over his or her conduct or actions.

The third practice is **'Prajñā'** – wisdom or insight. It involves discernment, insight, wisdom and enlightenment. According to this practice where the mind is calm and pure true wisdom will come about. It is therefore very important in the teaching of Buddhism that Prajñā be followed and religiously practiced by the followers of Buddhism. It is considered as true heart and core of Buddhism.

Buddhist ethics emphasizes on equality of all. It shows the simple path of morality to lead one's life. It stresses on mind and body purification to maintain tranquility of mind in daily life. It is all about clearing one's mind and

leaving life with pure intentions. It does not believe in God and his grace. There is no place for worship of God or creator but believes in individual effort to gain enlightenment. The goal of Buddhism is for a person to achieve enlightenment, where the mind reaches a certain level or plane where it achieves total freedom.

Just study of even five precepts, makes clear that Buddha tried to teach idea of generosity, morality and meditation in simple way that lay men can easily follow. The basic wrong idea of life is clinging to the sense of 'I' and 'mine. It manifests externally as selfishness and possessiveness. The first level of Buddhist practice entails undermining our foolishness by countering its expressions by developing a generous heart. Lord Buddha speaks of three kinds of giving wisely and selflessly : the giving material things to those deserving of it i.e. alms to the poor, food to mendicant monks; the giving of forgiveness to those who have wronged us; and finally the giving of truth, gladly sharing any wordly knowledge or spiritual understanding that we have acquired. The kind of generosity apart from eroding selfish concern, gives a joy and lightness to the mind. It also creates bonds of love and friendship within a society.

The Three Roots of Evil.

In Buddhism, the distinction between what is good and what is bad is very simple. It hinges on the intention or motivation from which an action originates. The Buddha taught that there are three fundamental motivations or root causes of unwholesome actions : **greed [lobha], hate [dveṣa] and delusion [moha].** Greed, hatred and delusion are called the three roots of evil or three poisons, which are the primary source of all evil deeds. It is the three poisons that create all bad karma, resulting in all kinds of suffering in accordance with the Principle of Cause and Effect. These three are also obstacles to the attainment of good karma. We have to abandon them by all means.

The deed which is associated with greed/attachment, hatred/ill-will, delusion/stupidity is evil. Being motivated by greed can mean allowing one's actions to be rooted in longing for something or someone or in more strong desires like avarice or lust. This kind of motivation can also involve clinging to dogmatic views in a ways that are not uplifting for oneself or others. Being motivated by hatred can involve irritation with something or someone or strong feeling of aversion, anger or even wrath. Delusion as a motivation

means pursuing actions that result from active distortion of or hiding from, the truth in certain matters or from being unclear or full of doubts about things one should make the effort to understand.

Greed is the cause of many offenses. There are five greedy desires. These are : wealth, sex, fame, eating and sleeping. Greedy desire is endless and therefore can never be satisfied. The lesser the greedy desire, the happier and more satisfied we are. The best prescription to deal with greed is in giving away.

Anger is second root cause of evil deeds. We should not lose temper and get angry when we are unhappy. We should be calm and patient.

Delusion means the persistent belief in something false and distorted. We have to observe and think in an objective and rational manner, so as to avoid prejudice and misunderstanding. For instance if we do not believe in cause and effect, and then commit offence frequently, we will suffer from the retribution.

On the other hand Buddha also taught that one should be motivated by the opposites of these three root evils. Then, one's action will be wholesome for oneself and other and will contribute to conditions that are conducive to the attainment of Nirvana. For example, motivation from non-greed implies the positive intenstion of generosity, or renunciation for the benefit of others. Non-hate motivations include friendliness, patience, loving kindness and compassion for others. Non-delusion motivations include clarity of mind and insight into reality.

The quality of our lives is conditioned by the quality of our actions. Buddhas says that human beings have tremendous potential within them. He teaches us to have a firm conviction in human potential. Buddha says that we human beings possess the wonderful ability to take responsibility for what we think, say and do and do make our lives expressions of wisdom and compassion, rather than selfishness, greed and fear. Buddhism is concerned with the nature of our lives and the means by which we can eradicate the discontent and hollowness which so afflicts them. Therefore, teachings of Buddha are not to be seen as dogmas to be adhered to, but tools to be used to develop our inherent potential.

We can develop power and skill to refrain from acts of body, speech and mind that cause ourselves and others pain. We can learn to perform those

acts of body, speech and mind that lead to happiness and peace. By this method we can purify our body and mind.

According to Buddhism wisdom is the single most important virtue. The Buddha said that if we look at ourselves very closely and honestly, we find a source of disease and conflict within our mind. The underlying root of that is our ignorance of and the fundamental misconceptions that we cherish about the true nature of our existence. The way to true happiness thus lies in remedying our wrong ideas about the way things are. For this task we need a wisdom founded on selflessness generosity and morality and fortified by a calm clarity of mind.

Buddhism believes that it is the defiled mind which is the source of all activity. Buddha says that

'We are shaped by our thoughts.

We become what we think.

When the mind is pure,

Joy follows like a shadow that never leaves'. [Dhammapada-2].

To purify the mind, meditational method is prescribed. Meditation is the important aspect for the purification of the mind and development of mental calm and insight. In normal state, our mind is scattered and out of control. We find it hard to stop thinking even for a moment. The tremendous energy of the mind is thus never harnessed and put to good use. Meditation is a way to focus the mind, so as to enable it to withdraw from its usual preoccupations and penetrate the truth of our existence.

In Buddhism meditation is not merely a means of relaxation, nor is it a technique to escape from stressful responsibility into blissful trance. It is rather a precise means for sharpening, strengthening and ultimately purifying the mental faculties. Initially one concentrates the mind on a particular object, just as to tame a wild animal; one might tie it to a post. There are many possible objects to use for this purpose. Whatever object is employed; the important point is to maintain a close, alert and continual awareness of it. Concentration is difficult. But constant practice, it is possible. Once mind is sufficiently stabilized by concentration one is able to maintain an equanimous gaze on the present reality and a direct non-conceptual appreciation of the true nature of our existence begins to grow. As we come to realize the changing, unstable and inconsequential nature of all that goes to make up our lives, our wrong ideas

and assumptions about ourselves fall away and our grasping attachment to things is completely undermined. It is a state of samatā-equanimity. It is here that true peace and liberation.

From the practical point of view there are two kinds of meditation : **Śamathā** tranquility, which is used to develop one-pointed mental concentration and **Vipaśyanā**-insight.

'**Śamathā**'-is tranquility of calm abiding. Once we have reached this very advanced concentrated state of mind, we can learn what we want quickly, including transforming our mind and developing deep wisdom and insight. Not only our conscious thoughts can be brought under control, also our emotions and unconsciousness, as they are all based on concepts which can be changed.

Vipaśyanā meditation cleanses the man of his psychological impurities. This meditation method also offers a relevant practical method to affect a wholesome attitudinal change in man to give him a sense of direction and goal in life.

Doctrine of Karma : Buddhism believes that our actions [karma] are responsible for our happiness and unhappiness. Karma according to the Buddha is the result of willful intention. "It is will, [cetana], O monks, that I call karma, for having willed, one acts through body, speech or mind. [Anguttara-nikaya. III.415]. In other words, the good or bad willful intention that motivate the doing of good or bad actions are what result in karmic fruition. All intentional moral or immoral acts condition or mold one's consciousness in ways that, in turn, condition one's life in the future, and ultimately one's rebirth. That it is consciousness that like a flame in this life, lights the flame of one's next life. In this regard, good or bad rebirths are not to be seen simply as rewards or punishments, but as the resulting effect of one's conscious character molded by lives of good and bad actions that reflect how one ultimately chooses to live.

According to Buddhism doctrine of karma tells that 'You get what you give'. In other words, whatever you do intentionally to others, a similar thing will happen to yourself in future. Causing suffering to others will cause suffering to ourselves, causing happiness to others will result in happiness for oneself. The law of karma does not look for a reason outside ourselves for our good or bad fortune; it simply explains our own suffering as a result of our negative deeds towards others and our happiness as a result of our actions to help others. Therefore it is said :

'Watch your thoughts, for they become words.

Watch your words, for they become actions.

Watch your actions, for they become habits.

Watch your habits, for they become character.

Watch your character, for it becomes your destiny".

[From an unknown source].

The karma which creates unhappiness in the mind referred to as 'upapeeḍaka karma' and which brings happiness is called 'upasthambaka karma. Feeling of unhappiness or depression and the reason for unhappiness are two different things. The cause is known as upapeeḍaka karma. Similarly avoiding this upapeeḍaka karma, which brings happiness or peace, is called upasthambaka karma. Disappointment, negative emotions, three roots of evil such as anger, hate and ignorance are cause of upapeeḍaka karma and which in turn is cause of our unhappiness. In event of unhappy situation or thought we must persistently push such thoughts away from our mind. The very first effort in bringing - upasthambaka karma closer to your mind is by making a practice of maintaining happy mind. It is natural phenomena for unhappy thoughts to enter your mind when one is engaged in his or her daily chores. It is important for a person to understand that he should make it his or her habit to always dispel such thoughts as soon as they enter the mind. Negative thoughts never contribute to achieve happiness. You should allow only happy and content thoughts. When happy thoughts are retained in the mind the upapeedaka karma that affects the mind will move away from the mind.

There are two methods to be adopted in order to let go of Upapeeḍaka karma. The first is to let go of all unhappy thoughts using one's own mental power. The karma and the feelings of unhappiness which is created by the karma is separate from the mind. This outside karma brings pressure or frustration to the mind. Therefore when you dispel this outside disappointment or frustration felt by you, the karma too would disappear. This is an internal effort to dispel unhappy thoughts from the mind since as long as these thoughts harbor our minds; we will not be able to be free.

The second method of getting rid of an unhappy or frustrating thought is by reciting a stanza whenever such thoughts take possession of your mind. This is much easier than the first method. There are many stanzas from the Buddhist texts. One important stanza from the Dhammapada is :

"Sabba pāpassa akaraṇm kuśalassa upasampadā.

Sacitta pariyodapanam etam Buddhānuśāsanam."

[The giving up all evil,

The cultivating of the good,

The cleansing of the one's mind,

This is the Buddha's teaching. Dhammapada-183]

This stanza should be understood, reflected and recited whenever your mind is disturbed. Some times in the beginning you might even have to recite it in hundred times to get rid of an unhappy thought, but as you progress, you will be able to let go of unpleasant thought just by thinking of the stanza. This will help you in getting rid of upapeeḍaka karma felt by your mind.

THE FOUR IMMEASURABLES [Love, Compassion, Joy and Equanimity] :

Love, Compassion, Joy and Equanimity are four immeasurables which are known as the Brahma Vihāras in Buddhism. These four immeasurable must be cultivated and practiced by one and all to be happy, to make others happy.

Love - wanting others to be happy is real love in Buddhism. This love is unconditional and it requires a lot of courage and acceptance. It is something quite different from the ordinary terms of love which is usually about attachment, more or less successful relationships and sex, all of which are rarely without self interest. In Buddhism it refers unselfish interest in others welfare. It is motherly love. If there is a love, there is a hope that one may have families, real brotherhood, real equanimity, and real peace. If the love within your mind is lost and you see other beings as enemies, then no matter how much knowledge or education or material comfort you have, only suffering and confusion will ensue.

According Buddha love represents a warm hearted concern foı well-being of others, feeling of friendship, affection towards whole creation. He says love must not be restricted to one's nearest and dearest, it should ideally be extended outwards in ever increasing circles to ultimately embrace totality. This love is the basis for the faith towards each other in society. The lack of faith leads to suspicion, which ultimately leads to ill-feeling, hatred and war. Therefore Buddha says hatred never cease by hatred but by love. – [Nahi vereṇa verāṇi sammantidha kadacana-Dhammapada-5]

The Buddha taught to his son young Rāhula telling that why one should practice these four immeasurables : "Rāhula practice loving kindness to overcome **anger.** Loving kindness has the capacity to bring happiness to others without demanding anything in return.

Practice compassion to overcome **cruelty.** Compassion has the capacity to remove the suffering of others without expecting anything in return.

Practice sympathetic joy to overcome **hatred.** Sympathetic joy arises when one rejoices over the happiness of others and wishes others well-being and success.

Practice non attachment to overcome **prejudice.** Non attachment is the way of looking at all things openly and equally. This is because that is, myself and others are not separate. Do not reject one thing only to chase after another.

I call these the four immeasurables. Practice them and you will become a refreshing source of vitality and happiness for others." [from "old path white clouds" by Thich Nhat Hahn].

Compassion : It means wanting others to be free from suffering. Compassion refers to an unselfish, detached emotion which gives one a sense of urgency in wanting to help others.

Sympathetic joy here refires to being happy with some one's fortune or happiness. Sympathetic joy here refers to the potential of bliss of all sentient beings. It is a great antidote to depression for oneself. Sympathetic joy is an unselfish, very positive mental attitude which is beneficial for oneself and others.

Equanimity : It means not to distinguish between friend, enemy or stranger, but regard every sentient as equal. It is a clear - minded tranquil state of mind, not being overpowered by delusions, mental dullness or agitation. Equanimity is the basis for unconditional, altruistic love, compassion and joy for other's happiness. When we discriminate between friends and enemies, how can we ever want to help all sentient beings ? Equanimity is thus, an unselfish, detached state of mind which also prevents one from doing negative actions.

Buddhist environmental ethics.

This Buddhist theory of Dependent Arising maintains interconnectedness and interdependence of all conditioned things. According

to this doctrine, man, matter and nature are interconnected and interdependent. There is nothing in existence which exists as a separate, fixed, isolated entity. We are profoundly connected in a web of life and complex social relationships stretching across the globe. Activity of one person affects whole universe. So we must be mindful while thinking and acting.

Buddhist philosophical insight into interconnectedness and interdependence of all conditioned things is supportive of environmental care. Buddhist theory of Dependent Origination [Pratityasamutpadavada] maintains that man, matter and nature are interconnected and interdependent. In fact all things in the universe are interconnected and interdependent. There is nothing in existence which exists as a separate, fixed, isolated entity. Things only exist in relationship and connection with other things. In fact, so much so that the boundaries between things are only useful conventions, provisionally true but by no means absolute. According to this doctrine, the factors of existence are interconnected by the laws of causality. All phenomena, all things, all beings are intimately related to each other. We are profoundly connected in a web of life and complex social relationships stretching across the globe. This view is also found at the heart of the ecological perspective, particularly as influenced by systems theory, which recognizes that everything in this world is woven into a subtle and intricate web of relationships. National Academy of Science Report [1975] also supports Buddhist world view. It states that "Our world is a whole in which any action influencing a single part of the system can be expected to have an effect on all other parts of the system." Buddhism does not sepatate humans from the natural environment. Neither does it see world as a collection of isolated objects, as much as Western Cartesian and mechanistic Science has assumed, but as a network of phenomena that are fundamentally interconnected and interdependent as the new systems theory growing out of the life sciences suggest. Donald Swearer, the great Buddhist Scholar, talking about this concept of Buddhist interdependence, remarks that "Many Buddhist practitioners have found in one of the central ideas of-Buddhism-the principle of interdenpendence, an ecological vision that integrates all aspects of the ecosphere – particular and individuals and general species – in terms of the principle of mutual co-dependence. With this cosmological model individual entities are by their very nature relational, thereby undermining the autonomous self over against the 'other', be it human, animal or vegetable. This Buddhist world is a rejection of hierarchical dominance of one human over another, or humans over nature, and is the basis of an ethic of empathetic compassion which respects of bio-diversity and social justice".

Buddhism recognizes intrinsic value of all living beings and views human as just one particular strand in the web of life. Humankind is a part of nature and no sharp distinction can be drawn between itself and its surroundings, as everything is impermanent and subject to the same natural laws. The awareness of the fact that humankind is subject to laws of causality must be seen as an important basis for a proper understanding of humankind's role in nature. Such awareness promotes humility and thoughtfulness. We must realize that everything in this universe is mutually dependent and co-operative. The Thai Monk Buddhadasa Bhikku clarifies this Buddhist idea by stating that.' The entire cosmos is a co-operative. The Sun, The Moon and the stars live together as a co-operative. The same is true for humans and animals, trees and the earth. When we realize that the world is mutual, interdependent, co-operative enterprise, than we can build a noble environment. If our lives are not based on this truth, then we shall perish".

This doctrine of world view engenders a strong sense of humility towards nature and encourages 'loving kindness' in our interaction with it. The concept of interconnectedness and interdependence of all beings and all things helps humans go beyond anthropocentric consciousness. The personal self becomes an ecological self and comes to include all other beings and the planet itself. This breaks the illusion that we humans are separate from the rest of the nature. In Buddhist view, one cannot draw a firm distinction between 'self' and the 'world'. In this respect Buddhism provides approaches to promote self-reflection and healthy relationship between oneself and others, including nature.

Buddhism believes that natural processes are affected by human morals. Several Sūtras of Pāli Canon show that there is a close relationship between human morality and the natural environment. In reality, Buddhism believes that environmental pollution is but the external manifestation of man's moral pollution, which has assumed alarming proportions and reached a crisis. When a moral degeneration becomes rampant in society, it causes adverse changes in the human body and in our environment. [Dighanikāya.III.50, 80; Aṅguttaranikāya.I.160, II.75]. The moral consciousness, the human mind, the human body, the external world consisting of fauna and flora and society are intricately interconnected through all embracing net-work of cause and effect to make one whole psychologically sensitive and responsive eco-system.

This idea has been systematized in the Buddhist theory of five natural laws or cosmic laws. These are called 'Pañcha-Niyama-dharma' by later

Buddhist commentators. These five cosmic laws operate in the universe and show the interdependence of man and nature. These five laws are :

1) Physical laws [utuniyama],

2) Biological laws [beeja Niyama-lit. seed law],

3) Psychological laws [cittaniyama, laws of mind],

4) Moral laws [kammaniyama-law of action], and

5) Causal laws [dhammaniyama]

[Saṁyuktanikāya.1125].

Through these laws, dependence of humans and nature is reiterated. These cosmic laws interact with one another. This means that the physical environment of any given area conditions the growth and development of its biological component, i.e. fauna and flora. These in turn influence the thought pattern of the people interacting with them. Modes of thinking determine moral standards. The opposite process of interaction is possible. The morals of humankind influence not only the psychological makeup of the people but the biological and physical environment of the area as well. Thus the five cosmic laws demonstrate that humankind and nature are bound together in a reciprocal causal relationship with. Changes in one necessarily bringing about changes in the other. The world, including nature and humankind stands or falls with type of moral force of work. If morality grips scoiety, humankind and nature deteriorate, if morality regains the quality of human life and nature improves. The demonic qualities like greed, hatred and delusion produce pollution within and without. Divine qualities like generosity, compassion, love and wisdom produce purity within and without. Both these qualities are in the human mind. Human being is responsible for developing these either of the qualities. Therefore, the Lord Buddha declared that 'the world is lead by the mind' [Cittena nīyate lokaḥ – Saṁyuktanikāya. I.39].

The cosmic laws namely, physical, biological and moral laws when interact with one another than man experiences weal or woe, happiness or unhappiness according to the nature of moral energy he generates. If wholesome moral energy is widespread, there is peace in society and life is comparatively happy and comfortable. If unwholesome moral energy is widespread, strife in society is similarly rampant and life becomes more and more troublesome. Commentary on Dighnikāya [III.854] clearly states about

the fate of the mankind in a morally bankrupt world. According to this, when mankind comes under the grip of greed, hatred and delusion, downfall is brought about by famine, fire/weapons and diseases respectively. The situation in the modern world is such that three morally unwholesome motivational roots seem to be active and man is receiving three pronged retribution for his own immoral actions.

Lord Buddha's statement that 'the world operates through human ideas' is very significant. This statement is pregnant with true meaning. We are aware that human ideas have brought about vast changes in nature to such an extent that nature's purifying; rejuvenating and relishing capacities have been outstripped by man's activity of exploitation, causing unprecedented pollution and impoverishment. The root cause, that is responsible for this crisis is man's greed for luxury, wealth and power. The human brain has developed without keeping pace with human heart and moral responsibility. Intellectually, modern man has become giant, but emotionally he is dwarf, suffering with spiritual bankruptcy. The irony of modern man is that he is torn apart with conflicting desires and practical retaliates. Further, intellect is limited, he lacks the vision to see how far-reaching his behaviour and actions are and how they affect positively or negatively his own well being. For example, in search of more food man changes his enviornment according to his technological skill. He uses the chemical fertilizers, insecticides herbicides in agriculture for better harvests. These destroy the natural bacterial balance which gives rise to adverse chain reactions, which in turn affect human health and well-being.

When the atmosphere gets polluted, sentient beings are affected very badly and even Vegetations are sensitive to this type of pollution. It is experimentally proved that plants thrive much better in an atmosphere of peace and purity, but they tend to get stunted or they wither away in polluted environment, when they are harshly treated with violent actions or words. According to Buddhism man's moral disposition has direct deep-rooted relationship with the environmental crisis.

According to Scientists, air pollution with increased carbon-dioxide is due to fuel burning which in the long run would contribute to global warming with catastrophic effects on human well-being. It is now conjectured that the disappearance of the dint from the face of the earth is due to reduction of oxygen level and increase of carbon-dioxide in the atmosphere.

The present situation of environmental pollution is far graver than that which caused the extinction of those enormous beasts, as carbon-dioxide

produced by machine unknown during the dinosaur age. While metal machines physically pollute the atmosphere, billions of human machines also add psychogenic toxins to carbon-dioxide they breathe out. Therefore we can say that pollution in the psycho-sphere is a crucial factor in the environmental crisis man is faced with today, the physical pollution caused by emissions from machinery and over exploitation of natural resources is the result of man's greed for luxury, wealth and power. Therefore Buddhism states that the environmental pollutions is really the external manifestation of the internal moral pollution of modern man. As long as the human mind is motivated by morally wholesome intensions, man can lead a comparatively happy life and nature would be manageable hospitable. When the motivational roots are evil, man experiences misery. Now it appears that evil is so widespread, even nature has been adversely affected, rendering it more inhospitable. The environmental crisis has to be treated as the result of moral crisis. Man has to cultivate morally wholesome attitude and life style for a change for better and this has to be accepted as a survival imperative.

Buddhism , to avoid exploitation of natural resources and stop environmental pollution, emphasizes on simplicity in life. Happiness is to be found through the restraint of desire in a life of contentment rather than through the proliferation of desire. Humankind must learn to satisfy its real needs and not desires. The resources of the world are not unlimited whereas humankind's greed shows neither limit nor satiation. Modern man's unbridled veracious greed for pleasure and acquisition of wealth has exploited nature to the point of near impoverishment. To increase positive thinking of the mind, Buddhism suggests 'Vipaśyanā' meditation. This meditation technique offers a relevant practical method to affect a wholesome attitudinal change in man to give him a sense of direction and goal in life and also teach him to restore the sustainability of nature. Vipaśyanā meditation cleanses man of his psychological pollution produced by man. Hence the spread of crime, terrorism and the like an epidemic in society, pollution related diseases threatening human life. The 'Vipaśyanā' – the Buddhist meditational method teaches man to lead a simple life satisfying his needs. The ability to be satisfied with little is methodically cultivated as a virtue of great value; it is cultivated collectively by mankind, giving the present trend of consumerism by which the sting of the eco-crisis can be mitigated. All the ills of large scale deforestation, soil erosion, landslides, changes in weather pattern, draught, etc., are fundamentally related to consumerism. Without changing to a simple life style, effective solutions to these life threatening problems cannot be worked out.

Buddhism repeatedly advocates the virtue of non-greed, non-hatred and non-delusion in all human pursuits. Greed breads sorrow and unhealthy consequences. Contentment is a much praised virtue in Buddhism. The person leading a simple life with few wants is upheld and appreciated as an exemplary character. The excessive exploitation of nature as is done today would certainly be condemned by Buddhism in the strongest possible terms. Loving-kindness [maitrī] is a part and parcel of the meditative life of Buddhists. If one practices loving-kindness sincerely, one would refrain from over exploitation and over consumption. Out of sympathy for future generations too as non-renewable natural resources are fast diminishing due to demand made by the present consumerist life style. Practicing maitrī [loving-kindness] man would also have sympathy for other species and forms of life which are threatened by extinction. Today strategically important to remember that natural bio-diversity is extremely valuable for healthy balanced ecosystem. Thus, Buddhism prescribes the practice of loving-kindness towards all creatures in all quarters without restriction.

The understanding of Buddhists doctrine of karma and rebirth, too prepares Buddhists to adopt a sympathetic attitude towards animals and other living beings. According to this doctrine of Karma, it possible for human beings to be reborn in subhuman states among animals or birds due to our good and bad deeds. Therefore it is only right that we should treat animals and other living beings with kindness and sympathy. Out of a concern for the total living environment, Buddhist environmentalists extend loving-kindness and compassion beyond people and animals to include plants and the earth itself. Nature and natural surroundings, beautiful forest is much appreciated and given importance in Buddhist scriptures. Forest is considered as best place for high spiritual attainment. This is the main reason; the Buddhists monasteries and Vihāras are mostly built in a forest or on mountain top. The Lord Buddha has stressed the need for close contact with nature and pointed out how advancement of mind leads to a greater appreciation of nature. The Lord Buddha in some places identified 'Dharma' with nature. He himself set under a Bodhi Tree to achieve enlightenment. Trees have special place in their world view for Buddhists. There is a reverential attitude in Buddhism towards all trees, especially long-standing gigantic trees, such as banyan, ironwood, the sala and the fig trees. For Buddhists ecologist, Buddha's life itself is an inspiration, because, the Buddha's life from birth to Nirvāṇa was spent close to nature. He was born under a tree, attained enlightenment under a Bodhi tree [Pipal] and through-out his 45 years of teaching he resided and preached in

the forest. Even when he was dying, he lay down under a tree. Nature is a great teacher. Man has to learn lot from nature. Thus, the Buddha advised his followers to learn from nature. Thus, conserving nature could be seen as the duty of Buddhists, a fulfillment of their responsibility to cherish source of wisdom. Moreover, Buddhists believe that, on a mundane level, nature provides us with the basic requisites for survival : food, clothing, shelter, medicine and most crucially oxygen and water. The quality of nature will define the quality of our lives. For us to see the all-encompassing benevolence of nature, we need to respect it as our mother, teacher and not regard it as material object for economic growth, senseless consumption and exploitation.

Again, the well-known Five Precepts [Pañcaśīla] from the minimum code of ethics to which every lay Buddhist should adhere. The first precept 'not to kill' [ahiṁsā or abstaining from killing] means respect for all life. This principle upholds the peace and non-violence in one's life. This principle is also very important from the ecological point of view. Not kill includes all kinds of killings, killing of animals, environment, birds, rivers, lakes, ocean and forest. We are decimating many species by killing the environment. There is no way these life-forms can ever return to earth. The vacuum their absence creates cannot be filled in any other way and such a vacuum affects everthing else in the ecosystem, no matter how small it is. In fact, we are killing the lakes with acid rain, dumping chemicals into rivers and oceans, so that they cannot support any life. We are polluting, actually killing our atmosphere, through industries, excessive use of cars, machinery, so our children choke on the air they breathe. So, we have to change our attitude towards the nature and cultivate respect for nature and all life-forms. The second precept is non-stealing. First of all it means giving up greed and cultivating generosity, the sense of giving. From the eological perspective, exploitation of nature is stealing. By the taking away the trees for our selfish purpose, we are stealing the habitats several birds and cutting mountains, we are stealing the habitats of many animals that live on the mountain. Animals and birds have a right to love on this earth like human beings. The message of this precept teaches us to honour the body of mother earth, non-exploitation of earth and non-interference of the natural order of things. We should not interfere extensively with the biological law and their function. When we begin to interfere with the natural order of things, we through off the whole ecological balance. As a consequence, human beings have to pay heavy prize for that. Another precept, viz., abstaining from lying tells that there must be harmony between what we talk and act. Politicians and Industrialists talk about conservation of nature, but

in practice, act otherwise. Chemical companies and plastic manufacturers, talk about their sensitivity towards the environment. This is sheer lying and it should be stopped. The fifth precept is abstaining from intoxication that clouds the mind, thinking power. Drinks and drugs dull our perceptions and sensitivities towards everything including nature.

We are witnessing at present one dominant global culture, an ever expansive and predatory industrial capitalism, valuing profit above life. It is system which reduces the entire natural world-mountains, rivers, forest, oceans, plants and animal species, including beings, into resources to be ordered and controlled, used and exploited in the pursuit of material growth and economic development. This even more suffocating technocratic system is destroying the ecology of life. The current crisis arising over environmental pollution and the over-exploitation of natural resources has gripped the attention and aroused the concern of virtually every human being.

The development of technology was spurred by the belief that applied science could eliminate all human wants and usher in a golden age of unlimited prosperity for all. Now having utilized technology to subjugate nature to serve human desire, we have doubtlessly succeeded in making life more comfortable and secure in many respects that it had been in an early era. However, our smog covered cities, polluted water ways, devastated forests and chemical dumps; remind us painfully that our material triumphs have been gained at terrible price. Not only is the beauty of the natural environment gradually being destroyed, but its capacity to sustain life is seriously threatened and in the process of vanquishing nature, man has placed himself in danger of losing his humanity.

Technology alone cannot solve the ecocrises. More importantly it requires a transformation of values and life style. Buddhist ecologists argue that an understanding of mutually interdependent of all life forms, a mere cognitive recognition of interdependence is not enough for an ecological ethic. Emphasis must be given to training and practice in terms of the threefold path of ethic, meditation and wisdom in order to give rise to a just and sustainable world. The application of Buddhist insights to our current ecological and social ills constitutes one of the Buddhists most creative and dynamic response to the contemporary context. It is aptly pointed out by Sandell that "the Buddhist admonition is to utilize nature in the same way as a bee collects pollen from a flower, neither polluting its beauty nor depleting its fragrance. Just as a bee manufactures honey out of pollen, so man should be able to find happiness without harming natural world in which he lives" [Sandell.p28.1987].

Conclusion

The world today is in a state of turmoil. Valuable ethics are being upturned. The forces of materialistic skepticism have turned their dissecting blades on the traditional concepts of what are considered human values. Yet, any person who has a concern for culture and civilization will concern himself with practical, ethical issues. For ethics has to do with human conduct, It is concerned with our relationship with ourselves and with our fellow – human beings.

The need for ethics arises from the fact that man is not perfect by nature. He has to train himself to be good. Thus, morality becomes the most important aspect of living. Buddhist ethics finds its foundation not on the changing social customs but rather on the unchanging laws of nature. Buddhist ethical values are intrinsically a part of nature, and the unchanging law of cause and effect [Karma]. The simple fact that Buddhist ethics are rooted in natural law makes its principles both useful and acceptable to the modern world. The fact that Buddhist ethical code was formulated over 2500 years ago does not detracted from its timeless character.

A Critique of 'Avidyāvicāra' of Prof. Nagin G. Shah

Vijay Pandya

Prof.Nagin G. Shah whose work 'Śāṅkara-Vedāntaman Avidyāvicāra' in Gujarati has been taken up here for a philosophical evaluation is a well-known erudite scholar of Indian Philosophy. He has written several volumes on various Indian philosophical systems such as Jaina, Buddha, Sāṁkhya, Yoga, Nyāya, Vaiśeṣika and Vedānta and it can be seen that he has covered a vast ground of Indian Philosophy. His doctorate thesis entitled Akalaṅka's Criticism of Dharmakīrti's Philosophy A Study has been critically acclaimed by the scholarly world for its meticulous marshalling of the cogent arguments and sharp critical acumen. His three other works in English (1) A Study of Nyāyamañjarī, a mature Sanskrit work on Indian Logic (in three parts) (ii) Essays in Indian Philosophy and (iii) Samantabhadra's Āptamīmāṁsā - Critique of an Authority can be regarded as his substantial contribution to the Indian Philosophical world. His two volumes in Gujarati entitled as Ṣaḍdarśana : Sāṁkhya and Yoga and Nyāya and Vaiśeṣika have served as an authentic text book of Indian Philosophical Systems for several generations of students of philosophy of Gujarat, though it is a misnomer to call it as Ṣaḍdarśana as it does not complete the figure of six having left out Pūrvamīmāṁsā and the Uttaramīmāṁsā systems. This, my paper, though in its present form in which I am presenting, is somewhat elementary and introductory in its nature, may be regarded as a humble tribute to this great Savant of Gujarat who contributed ceaselessly and tirelessly, while he lived, a lot to the cause of Sanskrit and Indian Philosophy. Now to take up the subject of this paper, the book entitled Śāṅkara-Vedānta man Avidyāvicāra, is written by Dr. Nagin G. Shah, taking up the consideration of the concept of Avidyā, a cornerstone of the grand edifice of the system of philosophy of the Śāṅkara-Vedānta. According to me, there are two strange things, which draw our attention regarding this book. First of

all, in his introduction, Prof.Nagin Shah has dwelt upon the historical aspect of the Vedānta Philosophy, Upaniṣadic Philosophy to be more precise. Prof.Nagin Shah has delineated how this Non-dualistic Vedānta reached in the West, in the modern times beginning with Dara Śukoh (1657 c.e. year of the Persian Translation of the 50 Upaniṣads) and how this philosophy influenced the Western world of thought of philosophers like Hegal, (1770-1831 c.e.) Shelling (1775-1854 c.e.) and Schopenhaur (1788-1860 c.e.), on the basis of the book India and Europe : An Essay in Philosophical Understanding by Wilhem Halbfass. It is one of the most beautiful books I have ever read and Prof. Nagin Shah has done an immense service of Gujarat by rendering it into Gujarati Language, thereby making it accessible to non-knowing or little knowing English students of Gujarat. But to put it in a forthright manner, Prof. Nagin Shah's dealing with this historical aspect of the spread of non-dualistic Vedānta to the West, has very little connection with the central theme of his book i.e. Avidyā except, perhaps he wants to draw the attention of readers of Gujarat to his then forthcoming, (now published) translation of the book. If this is so, it is a laudable object, one can understand.

Secondly it is very strange that the almost monumental work entitled 'Avidyā - A problem of Truth and Reality' by Esther A. Solomon which also deals with the same subject is not mentioned. Prof. Esther Solomon's work was a doctorate thesis dealing with the speculations pertaining to the problem of Ne-science (i.e. avidyā) from the earliest times onwards in the Brahmanical, Buddhist and Jaina Schools of thought. So Dr. Solomon's thought-spectrum of avidyā-vicāra was a very wide one. Dr. Nagin G. Shah's Avidyā-vicāra has a self-admittedly limited scope. Dr. Nagin shah takes up the refutation of the concept of Avidyā of Śaṅkara-Vedānta carried out in the work called Nyāyāmṛta by Acārya Vyāsatīrtha (15 century) in the tradition of Madhva-Vedānta. This refutation by Vyāsatīrtha is again rebutted by Ācārya Madhusūdana Saraswatī (16th Century A.D.) in his work entitled Advaita-siddhi. So, Dr. Nagin Shah has endeavoured to explain and expound the concept of Avidyā on the basis of the Advaitasiddhi. As he puts it succinctly Nyayāmṛta is pūrvapakṣa and uttarapakṣa is established on the basis of the Advaitasiddhi. So Dr. Nagin Shah has done a very concrete job of explaining the concept of Avidyā on the basis of some particular works instead of embracing the almost ungraspable, unmanageable and unwieldy field of the entire thought-world of Indian Philosophy as Dr.Solomon has done. So I think, Dr. Nagin Shah had perhaps no occasion to refer to his illustrious predecessor, though otherwise contemporary and fully I presume, aware of each other's academic pursuits.

This much about the scope and nature of the work, Śāṅkara Vedāntaman Avidyāvicāra.

Now regarding the nature of avidyā. Should we attempt to unravel the nature of avidyā ? Is it possible ? The key-concept of Advaita Vedānta is avidyā or sometimes māyā though perhaps Śaṅkarācārya does not recognise any difference between these two terms. Avidyā/māyā cannot function independent of Brahman as Śaṅkaracārya puts it परमेश्वराश्रया मायामयी (1-4-3) and also in the B.U.Śāṅkara-bhāṣya अविद्याकामकर्मविशिष्टकार्यकर णोपाधिः आत्मा संसारी जीव उच्यते । (B.U.3-8-12) and it ceases to be when Brahman is realized. Avidyā-māya is the device by which the advaita vedāntin tries to explain how the One non-dual Reality (Brahman) appears as multitudinous. As noted above, avidyā cannot function without Brahman/Jīva as its locus and it ceases to exist as the realization dawns. Yet it is the central concept of the Advaita-Vedāntin. To take the help of the lucid explanation of Radhakrishnan, 'In Śaṁkara, it (avidyā) becomes the logical way of thinking which constitutes the finiteness of human mind, or as in phrase of Deussen, avidyā is 'the innate obscuration of, our knowledge' (DSV p.302). Avidya is not a non-entity like the son of barren woman, since it appears and is experienced by all of us, nor is it an entity, real and absolute, since it is destroyed by institutional knowledge. If it were non-being it could not produce anything, if it were being, what it produce must also be real and not phenomenal.' (Radhkrishan, P.537, Vol II, Indian Philosophy, Second Edition, 2008, Fourth Impression 2010)

Avidyā cannot reside in Brahman as Sarvajñātmamuni thinks; it cannot reside in the individual as Vācaspati believes. To say that modified Brahman is the seat of Avidyā is untenable as Brahman cannot be modified. For Śaṁkara this difficulty would not arise because for Śaṁkara avidyā is inexplicable. In Śaṅkarācārya's scheme of things, this question is without any meaning. In his BSSB on 4-1-13, Śaṅkarācārya says कस्य पुनरयमप्रतिबोध इति चेत् यस्त्वम् पृच्छसि तस्य त इति वदामः, नन्वहमीश्वर एवोक्तः श्रुत्या, यद्येवम् प्रतिबुद्धोऽसि नास्ति कस्यचिदप्रतिबोधः (BSSB 4-1-13). Deussen says, In reality there is nothing else besides Brahman alone. If we imagine that we perceive a transformation (vikāra) of him into the world, a division (bheda) of him into a plurality of individuals, this depends on avidyā. But how does this happen ! How do we manage to deceive ourselves into seeing a transformation and plurality, where, in reality Brahman alone is ? On this question out authors give us information. (DSVP 302) Radhakrishnan pithily adds 'They give us no information simply because 'no information' is possible' (P.539, Indian Philosophy II) One Vedāntic writer says अत्रानिर्वचनीयवादे

नानुपत्तिर्दूषणम् – In this system of indescribable, the contradiction is not a fault. We are reminded of a witty saying that those who maintain that everything can be explained by reasoning are the most unreasonable people.

It is by means of this concept of avidyā that Advaita delineates its epistemology, metaphysics and practical teachings. (John Grimes, The Seven Great Untenables, p.20) To illustrate, epistemology presupposes a subject who knows, the object to be known and the resultant knowledge. This tripuṭi-is accounted for by avidyā. Superimposition (adhyāsa) and the theory of appearance (vivartavāda) which both help to explain the problem of error presuppose avidyā. An inert, material mind needs the help of consciousness for knowledge to arise. Knowledge exists in and through a conscious experience of multiplicity. And it is avidyā which is the cause of all these empirical distinctions. The Advaitin contends that the very possibility of empirical distinctions rests upon the existence of avidyā.

According to Advaita Vedāntin, the Absolute (Brahman) is one and non-dual. It is undifferentiated, non-relational, non-dual consciousness appearing in the two forms of God and individuals (jīva) due to avidyā. Thus arises the apparent problem of the one and the many. What is the relationship between the one and the many, between the Absolute and the relative ? Advaitin must account for the seeming plurality of the universe if the Reality is one and non-dual. An explanation is also called for in regard to the distinction which the Advaintin makes between the Reality with form (saguṇa) and the formless Reality (nirguṇa Brahmaṇ). The seeming difference between the individual soul and the Absolute needs to be explained. The place of Īśvara, as well as the creation of the world must be accounted for. Every metaphysical system endeavours to explain these three entities viz. the Reality, the individual self and the physical universe. Advaitin must explain how these three entities are really only one. And this Advaitin does by elucidating the concept of avidyā.

According to Advaitin avidyā bears the following aspects (i) it is अनादि beginningless (ii) it is ज्ञान-निवर्त्य, it can be removed by knowledge (iii) it is positive entity भावरूप (iv) it is अनिर्वचनीया सदसद्विलक्षणा (v) It has the powers of concealment and projection, आवरण and विक्षेप शक्ति (vi) its locus is either Brahman or Jīva.

This view regarding avidyā has been severely criticised by Rāmānuja and his followers and Madhvaites. We know that Rāmānuja has pointed the seven anupapattis in his śrībhāṣya. Similarly, Madhvaites bitterly criticise this

view of Advaitavādins. Vyāsayati, the author of the Nyāyāmṛta has critically examined the position of the Śaṅkaraites and lambasted it in severest terms. Madhusūdana Sarasvatī has attempted in his Advaitasiddhi to refute the arguments of the opponents, particularly of Vyāsayati. Avidyā has been characterised as beginningless positive entity, removable by knowledge (anādi-bhāvarūpatve sati jñāna nirvṛtyā sā) The opponent argues that this characterisation of avidyā does not hold good in the case of शुक्तिका-रजत because here avidyā is not beginningless-anādi in time.

Moreover, the भावरूप character of avidyā has also been seriously challenged by the Madhavaites. According to Śaṅkaraites, the ajñāna is positive in its character and is the material cause of the world, both negative and the positive aspects of the world. If negation (abhāva) has for its cause a positive entity (bhāva), argues the opponent, it can very well be said that even the unreal (asatya) may have the real as its cause. In such a case, the illusion will never be destroyed because it will share the qualities of its cause.

The Advaita-siddhi refutes these arguments by saying that the ajñāna which forms the stuff of the illusory silver is the beginningless ajñāna itself which has manifested itself through the limitation of shell and hence there is no difficulty when avidyā is said to be positive, it is meant to be conveyed that it is not negative. Avidyā as advaitins often emphsize, is in fact, neither positive not negative. Moreover, Madhusūdana argues that, it is by no means true that the effect must be exactly of the same kind of stuff as the cause. Things absolutely similar or absolutely dissimilar cannot be related as cause and effect otherwise the real would be the material cause of the unreal. And in that case, as the real never ceases to manifest itself and never undergoes a change, the unreal also will never cease to exist. But the real can be the substratum of the unreal. The Śaṅkaraite says that what is unreal in an appearance originates from avidyā, but as for the sat-element, the is-ness, it is to be referred to the locus-consciousness, which though unchangeable is always present in, and through all, appearances and which is unaffected thereby. Yet the unchangeable Brahman cannot itself be the cause of something which undergoes constant change. Hence avidyā which is false and inexplicable is the material cause of the phenomenal world whose nature is such.

Advaitasiddhi gives one more definition of avidyā. It says that it is the stuff of illusion यद् वा भ्रमोपादानत्वम् अज्ञानलक्षणम्. What is meant is that it is changing and material. The opponent argues that illusion being itself different from a

positive entity is like negative and therefore cannot have any material cause of its own. Again, the illusory object is sad-vilakṣaṇa (different from existent) so it cannot have any constituent. Moreover, the opponents continue, when anything is the material cause of other things, the former appears as a constant factor of the latter, but neither the illusory silver not its knowledge appears as ajñāna. The Advaitasiddhi argues in defence that it is not necessary that a cause and effect must necessarily be positive, for the self which is positive entity is neither a cause nor an effect. What is essential for a material cause is that it is persistent in all its effects, अन्वयिकारणत्वम् उपादानत्वे तन्त्रम् ।

Thus goes on the arguments. All this has been very admirably, lucidly and perceptively discussed by Prof. Nagin Shah in this book 'Avidyāvicāra'. This is not a place to deal with all those marshalling of the arguments. But Prof. Nagin Shah's grasp of the fundamentals of Indian Philosophy is admirably come through and his works wait for a deeper study and analysis by scholars and students of Indian Philosophy.

The Moral Codes of the Swaminarayanism and of the Jainism : A Comparative Study

N. M. Kansara

Bhagavan Swaminarayan promulgated the Swaminarayan religion, and the Jain Tirthankatras established the Jainism. Both the religions have their own moral codes. A comparative study reveals a latent moral discipline underlying them. Although, the Swaminarayanism has the undying and well-established faith, is the belief that Shri Sahajananda Swami, the founder of the Swaminarayan faith, is the Supreme God, the highest and ultimate reality. The Jainism regards the twenty-four Tirthankaras as the founders and supporters of their faith. We are not concerned here of the latter factions and branches of both, viz., the Kalupur branch, the Vadtal branch, the Bochasanavasi Akshar Purushottam Swaminarayan (BAPS), and so on of the former faith, and the Shvetambar, the Digambar and others of the latter one.

Bhagavan Swaminarayan has elaborately ordered his disciples, both the Sadhus and the householders in the *Vedarasa* to observe particular restrictions and codes of conduct in his instructions delivered to his followers in that unique instructive work. While drawing the attention to the importance of this letter, Maharaja writes : 'The thought that we write in this letter pertaining to the *Brahma-Vidya,* that thought is the secret essence of our heart, and it is also the essence of all the Upanishads.' (p.2). In this letter Maharaja has clarified in great details about the Five Vows[1] (*pancha-vartamana*), and has ordered insistently for their firm implementation, and as its result shown the mastery of the *Brahma-bhava,* Which is the final stage of the liberation.

There remains the attachment to the five sense-objects in mind. The reason is that it has taken to the feeling of happiness in their enjoyment. But,

as Maharaja says : 'Just as there does not occur a hole in the slab of a stone, similarly there is not the least hole in the form of happiness in the stone-slab of unhappiness.' (p.8) When the flow in the form of the pure thought, associated with **detachment** starts gliding then this attachment is removed from the mind, intellect and the heart.

Money is the cause of much misdeed. So long as money is not acquired, the qualities like peace of mind, self-control, and others reside in the person desiring liberation. Hence, Maharaja says : ' O Paramahansas ! Whatever there is, it is the root of calamity'. (p.10). To adopt oneself the form of *Akshara-brahma* and realize the Supreme Self (*paramatma*) is the only means of removing this calamity. This state of *Akshara-brama* is acquired through the supreme spiritual learning (para-vidya). The knowledge that is contained in the existent Self 'is called ***Brahma***; and the *Brahma* which is in the form of knowledge is extremely pure due to being beaming the supreme object.' (p.18). 'For this reason, it is but proper that the bondage is removed by the knowledge through the tradition of the *Gurus*. (p.18)

That existence of the *Brahma* is known through the experience. 'For the person who accepts money' even after getting the experience, 'there occurs a change in the four vows (*vartamana*) of lack of desires, lack of covetousness, lack of taste and lack of pride. Then he enjoys the sense-objects and the Self-experience is destroyed.' (p.20). Maharaja has uttered the words of warning that even after this type of the experience of *Brahma*, the contact with money makes one fall from that state, for this reason that one should remain cautions about this obstacle. But, it should be adopted by trusting the state of mastery (*siddha-sthiti*). There are two intentions in this caution : One is that which has been said in the *Gita*, 'the way in which great men behave, his disciples follow him accordingly.' Secondly, Bhagavan Veda Vyasa has explained in the Shrimad Bhagavata, during the narrative of Bhagavan Rishabhadeva that 'even if the Yogi has become full master (*samsiddha*), the mind should never be trusted.'

While talking about many types of money, the glimpse of the original language of Maharaja is easily discernible in the words like *sono* (gold), *rupo* (silver), *trambo* (copper), *siso* (lead), etc. Hence, this, too, is a proof of the authenticity of this letter.

Maharaja has laid very much emphasis, however, on the vow of lack of desires. In the *Vachanamrit* also he has said : 'the day we have manifested, from that day we have been making the vow of the lack of desire very much firm.'

(G.M.33) The Bhagavata Dharma is preserved on the practice of the vow of lack of desire, hence Maharaja has given a strict order for implementation of that vow, and has said : 'One should not listen to the *Brahma-vidya* from the Guru who has not given up woman in so many manners.' (p.29) 'Not only that he should be driven out of satsanga. (p.29)

Shriji Maharaja explains that 'just as the woman is a cause of bondage to the concerned man, and if the one aspiring for liberation were a woman, to her the man is also a cause of bondage.' (p.24) To consolidate this vow of lack of desire, it is not enough that only the incidence of man with woman and that of woman with man is considered worthy to be given up. But the very thought of man in the mind of a woman, and that of woman in the mind of man should also be given up. The mind should be steadied in the thought that ultimately there is unhappiness in the sexual pleasure, and there is eternal pleasure in the experience of the happiness of the Self. If this thought is not steadied, the learning of the one aspirant for liberation about the knowledge of the self by the thought about, and touch of, woman. Hence when the thought gets steady in the nature of the self and in that of the Supreme Self, then only the thoughts about the sex feeling are destroyed from the mind. Without the steadiness of this thought, by merely keeping away from the incidence of man or woman, the thoughts about sex get stronger and ultimately corrupt and pollute the mind. The nature itself of the mind is such that woman would keep having the thoughts of man and man would keep having the thoughts of woman naturally.

In short, the code of conduct as laid down by Shri Sahajanandaswami Maharaj for his *satsangi* followers contains eleven rules : (1) Non-violence; (2) Abstaining from the contact with other's woman; (3) not to eat meat; (4) not to drink wine; (5) not to touch a widow; (6) not to commit suicide; (7) not to steal anything belonging to others; (8) not to blame anybody; (9) not to revile or despise any divinity; (10) not to eat anything that is prohibited; (11) not to listen to the gossips of non-believers in God.

The Jain philosophy teaches about the Five Primary Vows *(panchanuvrata),* Five Principal Vows *(mahavrata)*. The Five Primary Vows are: Non-violence *(ahimsa)*, Truth *(staya),* Non-stealing *(asteya),* Non-carnality *(brahmacarya)* and non-possessiveness *(aparigraha)*. To maintain these five vows generally is called the *Anuvrata.* And to maintain these very carefully and particularly is called the *Mahavrata.*

One who swims along the current of the worldly life is entangled in the

cycle of birth and death. One who swims against it, gets liberated. As to the path of Liberation, the Jain Philosophy teaches that for the living beings, the four combinations of the human birth, listening to the scriptures, faith in the Dharma, and the energy to practise self-control are rare to obtain. The listening to the scriptures makes one to practise austerity, forgiveness and non-violence. It generates the faith *(shraddha),* which provides enough strength to practise self-control and self-restraint to help one annihilate the **karmas** completely. Knowledge enlightens the soul, austerity purifies it and through self-restraint, one fives up the forbidden deeds. These three together beget emancipation according to the declaration of the **Jinas, i.e.,** the **Tirthankaras.**

THE FIVE SWAMINARAYISTIC VOWS (Pancha Vartamaana)

(1) The vow of Presistent Disinterestedness (Nispruhi Vartamana)

(2) The vow of Presistent Ungreedines (Nirlobhi Vartamana)

(3) Life of Presistent Desireless Nature (Nishkami Vartamana)

(4) Life of Persistently Devoid of Taste (Niswadi Vartamana)

(5) Life of Persistently Non-Egoistic Nature (Nirmani Vartamana)

THE FIVE MAHAVRATAS OF THE JAINS (Pancha Vartamaana)

(1) Non-violence *(Ahimsa)*

(2) Truthfulness *(Satya)*

(3) Non-stealing *(Asteya)*

(4) Celibacy *(Brahmacarya)*

(5) Non-possessiveness *(Aparigraha)*

❀ ❀ ❀

Relevance of Sanskrit to Modern World

Sunanda Y. Shastri

Sanskrit language has the longest past than any other language of the world. It also has the richness of variety of subjects in the sphere of science as well as in the sphere of literature and related subjects. It is also rich in the area of humanities and subjects concerned socially, politically and legally. In short every aspect concerning human life is given full thought and through that efforts are made to improve human life. The science like Śilpaśāstra thinks about civil engineering, sculpture, irrigation system, establishment of villages and cities etc. The legal texts of Smṛtis and Dharmaśāstras instruct the behavior of every individual of the society and exert control over it. Science of Ayurveda gives thought for health and well being. The highest philosophy can be seen in Upanisads and straight path of spiritual realization is found in Yoga science. The subjects which we think as very modern – like protection of environment etc. are also given serious thought. Modern world has many means to achieve different goals of development. Still, some areas are pitiably lacking in vision and results. The ancient knowledge in this ancient language can be made useful for the betterment of our nation and humanity in all.

Sanskrit texts for Śilpaśāstra like Mayamata and Mānasāra are famous. Śilpaśāstra includes civil engineering, sculpture, irrigation system, construction of houses, forts, utility buildings, establishment of villages, towns and cities, construction of temples etc. Branch of engineering for constructing houses is called Vāstuvidyā. The text of Mayamatam discusses all topics concerning establishment of small village to establishment of capital city and from making of bricks to the foundation and roofs of all kinds of dwellings. Vāstuśāstra has another connotation as well. It devotes so much of thought for right direction of main door, inner apartments for different uses, middlemost space of courtyard for better ventilation, ideal space for water well, waste water ways, windows etc. Main thought is convenience according to life style and energy flow.

The texts of Mayamata and Mānasāra are much later than the pre-historic sites. Though, the thought and practice was there for a long time before that. The rules of town planning and maintenance can be seen in Smṛti literature. (Nāradasmṛti, XI.15). The rules like, there should not be obstruction on the crossroads. The obstructions like somebody's extending roof, toilet, balcony, ditch, water well, water channel, etc. Kauṭiliya Arthaśāstra has certain rules of town planning. It is explicitly instructed that the boundary of house should be marked by creating four columns at four corners and these columns should be tied with iron wires. Waste water channel, solid waste place and water well should be at the back of the house. There are many rules of this kind strewn in all Smṛtis. These rules seem to be translated in the prehistoric sites. Advance techniques of town planning can be seen in the remains of Harappa, Mohen-jo-Daro, Lothal, Dhola Vira etc. Well planned dock at Lothal is famous. Also Lothal site has remains of work shop where precious and semi precious stones, polished stones were exported.

Human health is given great importance in ancient India. The science of Āyurveda is well known and well practiced even today. Susśruta Saṁhitā and Charaka Saṁhitā are the famous treatises on Āyurveda. The principles of medicine and surgery are discussed at length in these and many other treatises. The thought of medicine seems to go back as far as Ṛgveda. The Auṣadhi Sūkta of tenth maṇḍala of Ṛgveda describes in detail the various uses of plants as medicine. Aświnīkumars have been referred as the Surgeons in Ṛgveda (Indian Culture : Science and Society, p5). Aświnīkumars replaced Vishpala's broken thigh with a metallic thigh, joined amputated organ of Rebhu, treated the eyes of Rijashva, which was made blind by his angry father and joined three parts of Shyava and made him alive (Ṛgveda, I.17.1). Atharva Veda has lot of information about her herbal medicines. Seeds of Tridoṣa, i.e. Vāta (wind), Pitta (bile) and Kapha (cough) can be seen in Atharvaveda (I.2.3). Equilibrium of these three is supposed to be basic factor of health.

Development of Astronomy can be seen from the Vedic times. Ṛgveda refers to the five planets as the five gods (I.105.10). It mentions Bṛhaspati (Jupiter) and Śukra (Venus) by name (IV.50.4; X.123.1). Śatapatha Brāhmaṇa (IV.21) also mentions these planets by name. Jyotiṣa (Astrology) is one of the auxiliary six sciences of Vedas. Thirty four lights are mentioned in Ṛgveda (X.55.3). They are probably the Sun, the Moon, five planets and twenty seven Nakṣatras. Taittirīya Saṁhitā designates moon as Sūrya Raśmi – one which shines by the Sun's light (IV.4.10.1-3). Taittirīya Saṁhita (IV.4.10.1-3),

Maitrāyaṇīya Saṁhitā (I.13.20), Kāṭhaka Saṁhitā (39.13) and the Taittirīya Brāhmaṇa (I.5.1) mention all twenty seven Nakśatras. Āryabhaṭṭa surmised in 5th CAD that the Earth rotates around its axis. The stars are stationary, but they appear to move from east to west. There was a tradition of brilliant scholars like Varāhamihira, Āryabhaṭṭa, Bhāskarācārya and many others in the field of Astronomy and Mathematics before 10th to 15th CAD (Tradition of Science in Indian Culture, Jayant Naralikar, Indian Culture Science and Society, p.29). Dr. Naralikar says that, 'Arithmetic, Algebra, Geometry, Trigonometry and so many principles used in Astronomy are seen in the books written by these scientists. On perusal of these books, it is also found that Sanskrit language was competent enough to give expression to theories of those scientists' (ibid-24)

There are number of references found in Rāmāyaṇa and Purāṇa literature about the air craft (Rāmāyaṇa). According to Rāmāyaṇa and Droṇaparva of Mahābhārata, the Vimāṇa - Air craft was shaped like a spear and borne along at a great speed on a mighty wind generated by mercury. It moved up, down, backwards and forwards as the pilot desired (Rāmāyaṇa). The famous treatise - Samarāṅgaṇasūtra has 230 verses describing the construction, take off, cruising for thousands of miles, normal and forced landings. There also is another famous treatise named 'Bhāradvāja Vimānaśāstra' which is the text of 4th CBC. It deals with operations of Vimānas, their steering, precautions for long flights, protection of the air ships from storms etc. This document has been translated in English and published by G.R.Josyer, Mysore, in 1979.

Samarāṅgaṇasūtra describes Vimāna as : 'body of Vimāna should be made long and durable like a great flying bird of light material. One must put mercury engine inside with its iron heating apparatus underneath. A man sitting inside may travel a great distance in the sky by means of power latent in the mercury which sets the driving whirlwind in motion. The movements of Vimāna are such that it can vertically ascend and vertically descend, move slanting forwards and backwards'. It is obvious from this description that mercury was probably used as fuel in the air craft. (Source : Wikipedia, Ancient Indian Air Craft Technology, from the Anti-Gravity Handbook by D.Hatcher Childress). Hindi translation of Bhāradvāja Vimāna śāstra is called 'Bṛhad Vimānaśāstra was published by Dayananda Bhavan, Delhi, 1959.

Metallurgy is one of the important sciences developed in ancient India. Metal currency was minted in India before 5th CBC and coins were made of silver, copper bearing animal and plant symbol on them (Coin, Ency.Brittanica,

Allan, J. and Stern, S.M., 208; The Beginning of the Coinage in India, World Archaeology, Dhavalikar, M. K. Taylor & Francis, 1975). Early iron objects found in India can be dated back to 1400 BC, by employing the method of carbon dating (Ceccarelli, Marco, International Symposium on History of Machines and Mechanisms : Proceedings HMM Symposium, Springer, ISBN 0-7923-6372-8). There is an iron pillar erected by the side of the Qutub Minar in Delhi. This pillar is believed to be cast in the Gupta period around Circa 500 AD. 7.32 Meters tall and weighed about six tones, it is standing in the open for more than 1500 years. It has not rusted. Michael Danino says that, a thin layer of iron and phosphorus compound has made the pillar rust proof even after more than 1500 years (Michael Danino, August 2009, landmarks of Science in Ancient India). Zink mines of Zawar were active during 400 BC near Udaipur, Rajasthan (Zink Production in Medieval India, Craddock, P.T., World Archaeology, 15(2), Industrial Archaeology, 1983).

When one speaks about ancient Indian metallurgy, one cannot avoid the topic of mercury. Mercury is liquid metal and it is difficult to solidify mercury. There is lot of research done in this direction in ancient India. Sanskrit name for mercury is 'Rasa' or 'Pārada'. There are umpteen numbers of treatises on purification, solidification, compounding and changing the molecular properties of mercury. The famous few treatises are : Rasahṛdayatantram by Govindabhagavadpadacharya, Rasārṇavam, Rasamitram, Rasayogasāra, Rasendravijnanam, and Rasendrasaṅgraha etc. There is a philosophical school called 'Raseśwara Darśanam'.

Mercury in its raw from could be fatal poison. Therefore it is necessary to purify mercury. In the long standing tradition of Alchemy, there are number of methods, developed in order to purify the mercury. The main methods are eighteen (Rasadarśanam, Sarvadarśansaṅgraha, p.234). It is known fact that purified mercury is used in many Āyurvedic medicines. There are possibilities mentioned in different texts that mercury prepared in certain ways can be used as fuel in air craft. Though, methods are not known today. There is mention of King Kārtavīryājuna's air craft in Matsyapurāṇa. The king used to travel in his chariot in seven continents and find thieves and criminals (Matsyapurāṇa, 43.25). It is very difficult to imagine about the vehicle which can travel around the Earth in a day.

It is not only science that ancient India thinks about, but it also has concern regarding social well being from all aspects. The thought of non-violence is stressed and well presented in many treatises. Mahābhārata is

foremost one among them. A unique thing about Mahābhārata is that, it does not only prohibit violence, but it actually analyzes it. Mahābhārata wants one and all to understand the suffering of dumb animals. People take animals from one place to another place. Sometimes the young animals are snatched from their mothers. Sometimes they are taken from one better-conditioned place to a degraded place, where there are mosquitoes and fleas and dirt. This transfer from one territory to another causes lot of pain to animals. These animals, too, love their mothers and their mothers love them. Many animals are made to carry the loads on their back. Their sufferings are untold.

(अदेशमशके देशे सुखसंवर्धितान् पशून् ।
तांश्च मातुः प्रियाञ्ज्ञानन्नाक्रम्य बहुधा नराः ॥
बहुदंशाकुलान् देशान् नयन्ति बहुकर्दमान् ।
वाहसंपीडिता धुर्याः सीदन्त्यविधिना परे ॥ – ibid- 43, 44).

It is not only the suffering of dumb animals, but even the minute life forms also suffer at the hands of humans. Farmers use wooden ploughs with iron teeth. When these ploughs are used in the farms, many minute life forms in the soil are destroyed. Even the bulls tied to the ploughs suffer due to the bondage.

(भूमिं भूमिशयांश्चैव हन्ति काष्ठमयोमुखम् ।
तथैवानडुहो युक्तान् समवेक्षस्व जाजले ॥ – ibid-46)

Therefore, Mahābhārata stresses that, giving refuge to those who need it is the highest religion.

(लोके यः सर्वभूतेभ्यो ददात्यभयदक्षिणाम् ।
स सर्वयज्ञैरिजानः प्राप्नोत्यभयदक्षिणाम् ॥ – ibid - 29)

This is the definition of religion given at many places in the Mahābhārata. In context to many different occasions and stories, Mahābhārata preaches non-violence in many words and terms. Mahābhārata criticizes them who support violence. It says, 'those who do not know the true religion, those who are fools and non-believers and those who doubt the existence of the Soul, these people only support the violence. Otherwise, Manu has propagated non-violence in every kind of ritual. It is ignorant people who actually sacrifice animals on the altar.'

(अव्यवस्थितमर्यादैर्विमूढैर्नास्तिकैर्नरैः ।
संशयात्मभिरव्यक्तैर्हिंसा समनुवर्णिता ॥

सर्वकर्मस्वहिंसा हि धर्मात्मा मनुरब्रवीत् ।
कामकाराद् विहिंसन्ति बहिर्वेद्यां पशून् नराः ॥ – ibid-265.4,5)

These are innumerable effects of disturbing ecological balance of the nature. All the scientists agree that it is high time to draw a line, to limit ourselves and save the planet for future generations to come.

The solution to this disastrous problem cannot lie in the weapons, nor in the technology or in the industries. Peaceful and harmless solution lies in Yoga of Patañjali. Yogaśāstra or the science of Yoga is one prominent science which gives basic infrastructure of harmony among human life and the nature. Yoga practice in tradition was a personal practice. People lived in secluded places and in harmony with nature in order to practice Yoga, meditation and Samādhi. Those practicing Yoga tried to establish equanimity with the eco-unit around them. They cultured crops and gardens and tended cattle. It was more of learning for them than preaching. The eight steps of Yoga touch all aspects of life trimming and limiting human existence, so that the rest of creation can continue to exist peacefully without any harm. The problem is not only of peaceful co-existence, but also of survival of human race. Survival of human race is possible only when other existences survive. The way to peaceful co-existence is possible only when the means would be non-violent, peaceful and eco-friendly at the same time. Now the time has come that Yoga principles should be applied universally for common good, for survival and for better quality of life.

Yogśāstra is a unique gift to the world of Sanskrit language. Upanisads speak about the Brahman and such esoteric things. The way to attain that spiritual goal is instructed in the Yogśāstra of Patañjali. There are eight steps instructed here, i.e. Yama, niyama, āsana, prāṇāyāma, pratyāhāra, dhāraṇā, dhyāna and Samādhi. Patañjali's Yoga treatise has four chapters and each chapter has several sutra or aphorisms. These brief sentences hold a mine of knowledge for all mankind. The second sutra of first chapter 'Samādhipāda' holds the key to almost all human problems. All other sūtras can be said as the corollary to this sūtra. The sūtra is 'yogaḥ cittavṛtti-nirodhaḥ'. It means, 'Yoga is the cessation of the fluctuations arising within consciousness' (Yogasūtra, I.2). Yoga is controlling the modifications of mind. It is our mind and desires which compel us to do, which we ought not. We need many things to use and to enjoy. As Manusmṛti has pointed out that, the desires are fulfilled by enjoying them. But when desires are being enjoyed, they grow even more, just

like the fire fed with fuel (Na jātu kāmaḥ kāmānām upabhogena śāmyati. Haviṣā kṛṣṇavartmeva bhūya eva abhivardhate). Mahābhārata says that, the mind only is the root cause of bondage and liberation of human beings (Mana eva manuṣyāṇām kāraṇam bandha-mokṣayoḥ). Human tendency is to behave as one wish. Unless these tendencies are curtailed deliberately, they cannot be improved. Science of Yoga instructs about controlling the mind and wrong tendencies with full understanding of their nature. More we learn to control our desires, keep our necessities limited and consume only as we need, less will be the harm to the environment around us.

The thought of environmental protection seems as old as the Sanskrit is. There are some very clear rules regarding the protection of environment in the Smṛti literature. They are as follows :

1. If one cuts the tree which grow long and stout branches, or uproots a tree having sprouts or cuts trees which are means of livelihood, the fine begins with 20 Panas and could be double that amount. (Yājñavalkyasmṛti, II.227)

2. In the case cutting trees in a sacrificial place, a cemetery, a boundary, a sacred place or a temple, or well known trees, the fine was double than prescribed in the earlier rule. (ibid-II.28) Well known trees means Pippala, Palāsha, Banyan etc.

3. If anyone causes injury to any part of gulma (short thick bushes), Guccha (short shrubs), Kshupa(straight plants), latā(long creepers), pratna (creepers without knots or upshots), oṣadhi (plants those grow fruit like paddy plant) and vīrudha (plants which can be grown with cuttings) (Mitakṣarā of YS, II.229), the fine is 50% less than earlier rule (YS, II.229).

4. One must not urinate or defecate in the river, in the shade of tree, on the road, in the cattle shade and in the water (YS, I.134).

5. One must not spit in the water or throw blood, ordure, urine or semen in the water (YS, I.137)

6. One is not allowed to sell water bodies like pond, lake, well etc. and garden (YS, III.237)

7. One must not cut green trees for the sake of fuel. (YS. III.240)

8. Atonement is prescribed for cutting trees, short thick creepers, and long

creepers, that the culprit should recite 100 Ricas from Ṛgveda. If one cuts fruit growing plant without any reason, then he should serve cows for one day and take only milk and not any other food. (YS. III.276)

Manusmṛti has similar rules like : 1. one should not urinate or defecate or spit in the water. Any kind of dirt is not allowed to be thrown in the water. (Manusmṛti, IV.56) the Śaṅkhasmṛti says that, 'One should not defecate or urinate on the cow dung, the field which is ploughed or sown, green grass, funeral pyre, cemetery, road, grain thrashing place, hill and sands by the river, because these places are support of living beings.

There are warnings and laws and prescriptions against actions detrimental to the ecological balance and environment. Today we have Earth Chapter Benchmark Draft chalked out, after we have faced so many disasters due to environmental imbalance. Dharmaśāstra and Smṛtis have this thought and care for Earth long before we knew the word 'Environment'. Every principle of Benchmark Draft can be seen realized in the Smritis. Respect for earth and care for earth and for all the life forms can be clearly seen in above given rules.

Mahābhārata has clearly demarcated the duties of the king, where the preservation of nature is particularly stressed. A king is supposed to build and construct gardens, temples, bridges and wells. (आरामदेवगोष्ठानि संक्रमाः कूप एव च ।.... तत् कर्तव्यं मनुष्येण स्वशक्त्या श्रद्धया शुभे ॥) MB, Anuśāsanaparva (AP), Dānadharmaparva (DDP). This clearly means that abundance of water and growth of flora is intended in order to hold the groundwater. King was supposed to make water bodies and plant trees on the both sides of the roads. King also was supposed to see that his people look after the cattle and other tamed animals properly. The Vaiśya or trading community tilled the land and reared the cattle. They are warned that they have to look after the cattle and other animals and care for them just like a father. If they did something contrary to this, then that was punishable offence. Here, interdependence of the human beings and other animals probably is recognized. Mahābhārata then speaks about the 'Bhū-saṁskāra' that is treatment of the land. This treatment is tilling the land, planting trees, creating more water bodies etc. This might have been done in order to create a healthy atmosphere for human beings, but one cannot deny that the interdependence of humans and other creation were recognized.

(भूसंस्कारं राजसंस्कारयोगमभैक्ष्यचर्या पालनं च प्रजानाम् ।
विद्याद् राजा सर्वभूतानुकम्पी..................... । MB, SP, RDP, 65.2)

The king should dig wells for drinking water and make facilities where drinking water is available for humans and other animals free of cost. 'Kupa' is well and 'Prapa' is the place where drinking water is available. (MB, SP, Rājadharmānuśāsanaparva (RDP), 65.17)

All Indian philosophical systems are written in Sanskrit. Zenith of philosophical and spiritual thought can be seen in the Upaniṣads and Vedantic traditions. Upaniṣadic literature deals with fundamental problems of life such as, nature of self, nature of the universe, Supreme Reality and relation between Jīva, Jagat and Īśvara and also nature of liberation and means of liberation, doctrine of karma and its effect. They declare that the supreme reality pervades everything and thus man is born divine. Essentially there is no difference between individual self and the Supreme Self. It is matter or just realization. The one who sees oneself in everything and everything in oneself will not hate anyone, thus declares Īśopaniṣad. Upaniṣads declare the spiritual unity of all existence which can bring peace to one and all.

Bibliography

1. Mahābhārata, Gīta Press, Gorakhpur, Samvat 2063.
2. Bhāratīya Mānasaśāstra Athavā Patañjala Yoga Darśan, K.K. Kolhatkar, Aditya Pratisthan, Pune, 2008.
3. Manusmṛti with Maṇiprabhā Hindi Commentary, by Pt. Hargovind Shastri, Haridas Sanskrit Granthmala Series, no.226, Chowkhambha Sanskrit Series Office, Varanasi, 1965.
4. Yājñavalkyasmṛti with the commentaries of Mitākṣarā by Vijñāneśwara Bhikṣu and Vīramitrodaya by Mitramiśra, Tr. By J. R. Gharpure, The collection of Hindu Law Texts, Office of the Collection of Hindu Law Texts, Bombay, 1936.
5. Śaṅkhasmṛti.
6. Rasadarśanam, Sarvadarśansaṅgraha.
7. Foundation of Hinduism, 2nd edition, Y.S.Shastri, Yogeshwar Prakashan, Ahmedabad, 1998.

भारतीय नवजागृति के तीन दार्शनिकों की समीक्षा : स्वामी विवेकानंद, दयानंद सरस्वती और ज्योतिबा फूले के विशेष संदर्भ में

दिलीप चारण

सामाजिक स्वतंत्रता की ज्ञानमीमांसा एक स्वस्थ समाज की धरोहर पर ही टिक सकती है। इसमें हमें सामाजिक स्वतंत्रता के तात्त्विक एवं ज्ञानात्मक पहलुओं को उजागर करना होगा। यह देखा गया है कि समाज में ज्ञानात्मक परिवर्तन मूलत: वैचारिक परिवर्तन पर आश्रित है लेकिन केवल वैचारिक परिवर्तन पर्याप्त नहीं है क्योकि जहाँ तक ज्ञानात्मक परिवर्तन अर्जित नहीं होता वहाँ तक वैचारिक परिवर्तन की तात्त्विक आधारशिला केवल वाग्व्यापार से विशेष नहीं होती। इसलिए सामाजिक स्वतंत्रता की नींव ज्ञानात्मक परिवर्तन पर ही प्रस्थापित करना अभीष्ट है। इस पक्ष को हमारे तीनों चिंतकों ने स्वीकार किया है। स्वस्थ समाज की नींव कैसे डाली जाए यही इन तीनों चिंतकों की चिंता और चिंतन का विषय है। तीनों चिंतकों की चिंता समुचित स्वतंत्र समाज के निर्माण के प्रति है। इस नवनिर्माण की प्रेरणा धर्म एवं प्राप्त धार्मिक एवम् सामाजिक व्यवहारों से उत्पन्न हुई है। इसलिए तीनों ने प्राप्त समाज व्यवस्था के सामने केवल वैचारिक विद्रोह नहीं किया बल्कि उन्होंने उस व्यवस्था के ऊपर कुठारघात भी किया हैं। उन्होंने केवल मेक्रोलेवल के विस्थापन की बात नहीं की बल्कि माइक्रोलेवल पर प्राप्त व्यवस्था का विस्थापन कैसे किया जाए इसका निदर्शन भी किया।

विवेकानंद ने धार्मिक उन्माद का प्रबल विरोध किया क्योंकि यह धार्मिक उन्माद व्यक्तित्व का निषेध करता है। स्वस्थ समाज की अवधारणा का आधार वैयक्तिकता का निषेध करनेवाली धार्मिक असहिष्णुता नहीं हो सकती। उसका सही आधार आत्मतत्त्व है। उस आत्मतत्त्व का साक्षात्कार, उस आत्मतत्त्व की खोज ही सही रूप में स्वतंत्रता का निर्माण है। इस स्वतंत्रता के निर्माण के लिए हमें सभी अपूर्णता, दु:ख एवं मृत्यु से भी परे उठना है। स्वामीजी ने कहा "अनंत सर्वदेशी वैयक्तिकता को प्राप्त करने के लिए हमें अपनी दयनीय मर्यादा की कैद से मुक्त होना पड़ेगा।" (The complete works of Swami Vivekananda(1970):30-34) उसके लिए हमारे पास संकीर्णता से मुक्त होने की बलिष्ठ इच्छा होनी चाहिए। स्वामीजी के अनुसार वैयक्तिक संकीर्णता से परे होना ही स्वस्थ समाज का प्राप्त व्यवहार है।

इसके लिए शिक्षा अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है । स्वामीजी के अनुसार "शिक्षा राष्ट्रीय, व्यावहारिक, गैरसांप्रदायिक और आध्यात्मिक होनी चाहिए क्योंकि शिक्षा का आदर्श मानव का निर्माण है । पश्चिमी दासत्वप्रधान शिक्षा सही रूप में मानव का निर्माण नहीं है ।" (Prema Nandakumar (2013) : 210) सही शिक्षा शारीरिक, बौद्धिक, भावात्मक और आध्यात्मिकता का संचरण है जौ स्वामी जी के अनुसार श्रमप्रधान दिव्यता है । इसलिए शिक्षा सेवारूप साधना से जुड़ी रहनी चाहिए । मानव प्रवृत्ति का विभागीकरण शिक्षा के लिए एकांतिक व्यक्तित्वनिर्माण का निमित्त है । व्यक्ति का सर्वग्राही जीवनदर्शन और जीवनव्यवहार ही शिक्षा के लिए इष्ट है । इस तरह स्वामीजी ने अपने शिक्षाविचार में व्यक्ति, समाज और राष्ट्र की पूर्ण क्रान्ति की आकांक्षा का वरण किया है ।

स्वामी दयानंद ने स्पष्ट रूप से सन् १९७२ में ख्रिस्तीधर्मी और मुसलमानों के साथ मुक्ति के प्रश्न पर की गई चर्चा में कहा था कि "मुक्ति का अर्थ है – सर्व दुःख से मुक्ति । दुःख का कारण अनिवार्य रूप से पाप है ।" (Sharma (2002) : 124) इस पाप से मुक्त होना ही दुःखमुक्ति है । इस दुःखमुक्ति के लिए व्यक्ति को स्वयं ही प्रयास करना होगा । यह निराश्रय खोज ही मुक्ति की चाबी है ।

इसलिए उनका कहना है की मानव होना **सर्व परिस्थिति में निर्भय होकर मन की शांति का वरण करना है** । सद्गुणी मनुष्य वह है जो गरीब और अशक्त को आधार देता है जो निराधार का आधार बन सकता है जो अन्य मनुष्य को समान सम्मान दे सके । न्याय के मार्ग से कभी विचलित न हो । सत्य ही वरण करने योग्य है । मनुष्य को सत्य का ही वरण करना चाहिए । सही अर्थ या सच्ची संपत्ति यही है जो न्यायिक रूप से उपार्जित हुई हो अन्यथा वह अनर्थ है । उचित इच्छाएँ वही है जो धर्म से अविरुद्ध एवं प्रामाणिक हो । उचित वर्ण वही है जो सद्गुण और सत्कर्म से नियत है । सही शिक्षा वही है जो ज्ञान, संस्कृति, न्याय और आत्मसंयम के सद्गुण का अनावरण करें ।

संक्षेप में सही अर्थ में सत्य का वरण करना चाहिए । यह सत्य कोई संकीर्णता से बद्ध नहीं है । इसी सत्य पर सभी धर्मों की नींव रखी जाए तो स्वस्थ समाज का निर्माण हो सकता है । स्वामी दयानंदजी ने सन् १८७५ में मुंबई में आर्यसमाज के अठ्ठाईस नियमों की सूची प्रस्तुत की । इसी सूची को उन्होंने सन् १८७७ में लाहौर में दस नियमों की सूची के रूप में प्रस्तुत किया । जिसमें उन्होंने कहा कि हमें सत्य का स्वीकार करना चाहिए और असत्य को दूर करना चाहिए । (Jordens (1958) : 337-40) सत्य-असत्य का विवेक ही धर्म की आधारशिला है । आर्यसमाज का प्रमुख उद्देश है जगत का भौतिक, आध्यात्मिक और सामाजिक सुधार के द्वारा विश्व का कल्याण करना । सभी के साथ प्रेम और न्यायपूर्ण व्यवहार करना चाहिए । अज्ञान और ज्ञान के धुँधलेपन को बहिष्कृत करना चाहिए । प्रगति केवल निजी न रहकर सार्वत्रिक बननी चाहिए। व्यक्ति समाज से और सामाजिक नियम से बँधा हुआ है परंतु अपने श्रेय के बारे में व्यक्ति स्वतंत्र है ।

My purpose and aim is to help in putting an end to this mutual wrangling, to preach universal truth, to bring all men under one religion so that they may, be ceasing to hate each other and firmly loving each other, live in peace and work for

their common welfare. May this view through the grace and help of the Almighty God, and with the support of all virtuous and pious men, soon spread in the whole world so that all may easily acquire righteousness, wealth, gratification of legitimate desires and attain salvation, and thereby elevate themselves and live in happiness. This alone is my chief aim. (Yadav (1976) : 54-65)

ज्योतिराव फुले स्पष्ट रूप से ज्ञातिवाद के विरोधी थे क्योंकि ज्ञातिवाद से समाज में ऊँच-नीच की स्थापना होती है । ऊँच-नीच श्रेणी प्रस्थापित होती है जो प्रगट एवं प्रच्छन्न दमन का साधन बनती है जो वास्तव में स्वस्थ समाज के दो मूल्यों को विस्थापित करती हो और ये दो मूल्य हैं - स्वतंत्रता और समानता । सामाजिक न्याय की ये दो धरोहर हैं । जिन्हें महात्मा फुले स्वीकार करते हैं । इसी विचारमूल्य को प्रस्थापित करने के लिए महात्मा ज्योतिराव फुले ने 'सत्यशोधक समाज' की स्थापना २४ सितम्बर सन् १८७३ में की जिसमें मानवतावाद की भी स्वीकृति है । सन १९११ की ग्यारह अप्रैल को पुणे में 'सत्यसमाज' के अधिवेशन में श्री रामैया वैंकटैया की अध्यक्षता में इस अधिवेशन में 'सत्यसमाज' का अपना दृष्टिबिंदु स्पष्ट करते हुए कहा कि :

१. इस समाज को सत्य समाज कहना चाहिए ।

२. A. सभी मानव ईश्वर की संतान है ।

B. ईश्वर की भक्ति या साधना के लिए किसी भी मध्यस्थि की जरूरत नहीं है ।

C. इसको स्वीकार करनेवाला सत्यसमाजी है ।

३. प्रत्येक सत्यसमाजी को निम्नलिखित शपथ का अनुसरण करना चाहिए ।

"सभी ईश्वर के संतान है । भ्रातृभाव एवं बंधुत्व के संबंध को मन में धारण करके सभी व्यवहार करूँगा और अन्यों को भी उसी प्रकार व्यवहार करने के लिए प्रेरित करूँगा । मैं अपनी संतानों को शिक्षा प्रदान करूँगा । मैं अपने शासकों के प्रति वफादार रहूँगा । इस शपथ को मैं याद रखूँगा । सर्वसत्ताधीश ईश्वर जो सर्वव्यापक है एवं सत्यस्वरूप भी है । ईश्वर मुझे शक्ति दे ताकि मैं अपने जीवन का परम श्रेय पूर्ण कर सकूँ ।" (Patil (1991) : 86)

ये तीनों चिंतक स्वस्थ समाज की स्थापना के लिए प्रतिबद्ध हैं । यह स्वस्थ समाज की स्थापना मनुष्य के गौरव और उसके आत्मकल्याण की अपेक्षा रखती है ! इस आत्मकल्याण में विक्षिप्तता का मूल कारण वर्गीय व्यवस्था, जातिप्रथा और उससे प्राप्त ऊँच-नीच और असमानता है जो मनुष्य के आत्मगौरव का हनन करती है । इसे हम अज्ञान का अंतरपट कह सकते हैं । इस अंतरपट के कारण हम समाज में और समाज के सदस्यों के बीच में समानस्वतंत्र्य का निर्माण नहीं कर सकते । अन्य के प्रति सम्माननीय, औचित्यपूर्ण व्यवहार नहीं कर सकते । समाज में विभाजन या अलगाव को एक व्यवस्था के रूप में सभी स्वीकार करते हैं । ये तीनों चिंतक स्पष्ट रूप से इस विभाजन को अनैतिक मानते हैं । इसका अर्थ यह

है कि स्वस्थ समाज अनैतिक नहीं हो सकता है; अन्यायी, अमानवीय भी नहीं हो सकता क्योंकि स्वस्थ समाज स्वतंत्रता और न्याय को स्वीकार करता है । स्वस्थ समाज का आधार समान मानवस्वातंत्र्य और न्याय पर निर्भर है । यह स्वस्थ समाज तीनों चिंतकों के अनुसार राजकीय या सामाजिक व्यवस्था की उपज नहीं है बल्कि यह एक जीवनपद्धति है । अर्थात् न्याय और स्वतंत्रता नैतिक जीवन का परिणाम है और हर व्यक्ति को इसे निभाना है । हर व्यक्ति के आचरण से सामाजिक - आर्थिक समानता प्राप्त होगी लेकिन इसके लिए समाज के सभी व्यक्तियों को एक धरातल पर रहना चाहिए । अर्थात् समानता के व्यवहार के बिना सामाजिक और आर्थिक समानता पनप नहीं सकती । इन तीनों चिंतकों के अनुसार इस समानता की बुनियाद नीति ही है । स्वस्थ समाज नैतिक समाज है । स्वस्थ समाज नैतिक समाज है । इस स्वस्थ समाज के लिए तीनों चिंतकों के अनुसार शिक्षा ही एक प्रमुख साधन है जो हमें विवेक सिखाती है । इस विवेक से पूर्वग्रह रहित स्वस्थ सामाजिक व्यवहार का निर्वहन हो सकता है । ये तीनों चिंतक इस बात पर सहमत है कि समाज में न्याय और समानता नैतिक होनी चाहिए । इस नैतिकता का आधार मानवस्वातंत्र्य है । शिक्षा व्यवस्था का यही उत्तरदायित्व है कि मानवस्वातंत्र्य को नैतिक व्यवहार से चरितार्थ करे । इस नैतिकता का आधार इन तीनों चिंतकों में आध्यात्मिकता है । आध्यात्मिकता ही समाज में परिवर्तन ला सकती है। इससे स्वस्थ समाज का निर्माण हो सकता है । ये तीनों चिंतक इस सिद्धांत पर टिके हुए हैं कि सामाजिक वास्तविकता (Reality) के परिवर्तन का मूल आधार ज्ञानात्मक परिवर्तन है । ज्ञानात्मक परिवर्तन से ही सामाजिक परिवर्तन हो सकता है ।

स्वस्थ समाज का प्रारूप -

असमानता एवं अन्याय का निषेध = स्वस्थ समाज = स्वस्थ समाज की परिणती का आधार

↓

१. शिक्षा

२. आध्यात्मिकता

३. नैतिकता

४. समानता और न्याय

यह एक आदर्श समाज व्यवस्था का प्रारूप है जिसे हम Utopian Social Construction कह सकते हैं । यह एक आदर्श के रूप में उचित होते हुए भी उसका वरण कैसे किया जाए (Praxies) यह एक चिंतनयोग्य प्रश्न है । विशेषतः वर्तमान संदर्भ में इसका कैसे विनियोग हो सके क्योंकि वर्तमान समाज के अनेक चेहरे हैं । यह समाज उदारमतवादी है तो मूलभूततावादी और फासीवाद भी उसका चेहरा है । उसका एक चेहरा राष्ट्रवाद का है तो दूसरा बहुसांस्कृतिक समाज का भी है । सांस्कृतिक संघर्ष का भी एक चेहरा है । इसका अर्थ यही है कि हम वर्तमान संदर्भ में बहुविध पहचान रखते है । (Parekh (2008) : 1) इसी के कारण समानतावादी न्याय का निर्माण हमारे लिए एक चुनौती है । स्वामी विवेकानंद, स्वामी दयानंद सरस्वती और ज्योतिबा फुले के आदर्श को चरितार्थ करने के लिए वर्तमान परिस्थिति

में इस आदर्श की राज्य सत्ता द्वारा स्वीकृति आवश्यक है । यह स्वीकृति राजकीय उदारमतवाद से ही सम्भव बन सकती है । राजकीय उदारमताद का नैतिक विषय (Moral Subject) नागरिक (सिटीजन) है । यहाँ हमें व्यक्ति और नागरिक के बीच भिन्नता करनी पडेगी । उसके लिए हमें उदारमतवादी लोकतंत्र में नागरिकता का सिद्धांत प्रस्तुत करना होगा । ऐसे समाज में सभी नागरिक एक ही आदर्श का वरण करें, ऐसा नहीं हो सकता । समाज और लोकतंत्र के भिन्न आदर्श हो सकते हैं । इसके बावजूद अन्य के हित की रक्षा प्रमुख है क्योंकि इसी पर आधार स्वस्थ समाज की आधारशिला रखी जा सकती है । जोंन राउल्स के अनुसार It is the well-ordered society of justice as fairness that is intrinsically good - न्याय का औचित्य अर्थात् उचित न्यायव्यवस्था वह उदारमतवादी सर्वाश्लेषी सिद्धांत है जो न्याय की उदारमतवादी राजकीय संकल्पना - स्वस्थ समाज के लिए उपयुक्त है । (Rawls (1971) : 65) उसमें उदारमतवादी न्याय और स्वस्थ समाज की परस्परावलंबिता की स्वीकृति है । यह परस्परावलंबिता हमें पारस्परिक सद्भाव के प्रति प्रेरित करती है । उसमें करुणा, चिंता, पारस्परिक हितचिंतन, अन्य को सुनने और समझने की अभिलाषा एक स्वस्थ समाज के लिए, सुव्यवस्थित समाज के लिए आवश्यक है । यहाँ हमें अपने जीवन के निजी क्षेत्र और सार्वजनिक क्षेत्र के बीच भिन्नता करनी होगी । इस सार्वजनिक क्षेत्र को हम राजकीय क्षेत्र कह सकते हैं । जिसमें समानश्रेय की राजनीति को राजकीय अधिकारों से तबदील करना नहीं चाहिए । यह तभी सम्भव हो सकता है जब उसे सभी नागरिक पहचानें और सपोर्ट करें, तभी ही न्याय एक तार्किक सर्वग्राही सिद्धांत बन सकता है । समाज में तभी ही सामाजिक एकता और स्थिरता हम प्रस्थापित कर सकते हैं । इसके लिए व्यक्तियों में न्यायिक दृष्टि को पहचानने की क्षमता और न्याय प्राप्त करने की क्षमता होनी चाहिए जिससे हम श्रेय की संकल्पना को बौद्धिक रूप से प्रेरित कर सकें और श्रेय की संकल्पना का पुनर्मूल्यांकन कर सकें । इसलिए व्यक्तियों में बौद्धिक क्षमता होना ही पर्याप्त नहीं है परंतु बौद्धिक होना भी आवश्यक है । ऐसी क्षमतावाला व्यक्ति ही नागरिकों के बीच समानता का आधार बन सकते है । राउल्स के अनुसार न्याय की राजकीय संकल्पना को कार्यान्वित करने के लिए दो प्रकार के राजकीय मूल्यों पर ध्यान देना होगा । (Rawls (2001) : 91)

१. उचित न्याय का मूल्य (Value of Fair Justice)
२. सार्वजनिक तर्क का मूल्य (Value of Public Reason)

सार्वजनिक तर्क का मूल्य जिसमें नागरिकों के बीच मुक्त - बौद्धिक चर्चा का मार्गदर्शन हो । सार्वजनिक तर्क सार्वजनिक राजकीय चर्चा की मर्यादा अंकित करता है और वह लोकतांत्रिक नागरिकत्व का आदर्श है । सार्वजनिक राजकीय चर्चा की मर्यादाएँ नागरिकों में अंतर्निहित होनी चाहिए । न्याय की राजकीय संकल्पना जो सभी नागरिक स्वीकार कर सकते है, वह सार्वजनिक तर्क और उसके औचित्य, का आधार है । इसी के आधार पर पारस्परिकता की कसौटी का निर्माण होता है । वह सिविक फ्रेन्डशिप 'नागरिक मित्रता' का आधार है । इससे हम अबौद्धिक सर्वाश्लेषी सिद्धांतो का अस्वीकार कर सकते हैं। इस संदर्भ में यदि हम इन तीनों चिंतकों के ऊपर विचार करें तो यह स्पष्ट होता है कि :

(१) ये तीन सिद्धांत मानव के आदर्श हैं, न कि नागरिकत्व के ।

(२) इस आदर्श से न्यायिक व्यवस्था का उपार्जन कैसे किया जाय और उससे न्यायीसमाज का निर्माण कैसे किया जाय उसका कोई नक्शा हमें दिखाई नहीं देता ।

(३) उसमें चर्चा के सार्वजनिक क्षेत्र का खुलापन प्राप्त नहीं होता । न सार्वजनिक चर्चा का कोई सिद्धांत इसमें प्रस्थापित है ।

(४) इसका अर्थ यही है कि इन तीनों चितकों का चिंतन नोन नेगोशियेबल है । विचाराधीन नहीं है । इसमें वैचारिक पुख्तता है पर विचार की समीक्षा का अवकाश (space) नहीं है।

(५) लेहनिगं के अनुसार : Religious, Philosophical or Moral Comprehensive Doctrines do not provide the content of public reason. (Lehning (2009) : 116) इन तीनों चिंतको में व्यापक सार्वजनिक राजकीय सासंकृतिकता का अभाव है।

(६) उचित न्याय की राजकीय संकल्पना में न्यायिक विचरण, न्याय का समान अवसर और सामाजिक और आर्थिक असमानता इन सभी घटकों पर ये तीनों चिंतक कोई प्रकाश नहीं डालते । इसमें ज्योतिबा फुले ने सामाजिक-आर्थिक असमानता का जिक्र किया है परंतु इसके न्यायिक वितरण की कोई संकल्पना प्रस्तुत नहीं की है ।

(७) इन तीनों चिंतकों में सामाजिक और आर्थिक असमानता के लिए न्यायिक आदर्शो के सिद्धांतो पर सामाजिक स्वीकृति की गुंजाइश नहीं है । इसका अर्थ यह है कि उन्होंने सामाजिक-आर्थिक असमानता है, और सामाजिक समानता होनी चाहिए ऐसी अपेक्षा रखी है मगर उसके लिए सामाजिक स्वीकृति का आधार किस तरह निर्मित किया जाय इस बारें में कोई जिक्र नहीं किया ।

उचित न्याय और स्वस्थ समाज निश्चित रूप से नैतिक शून्यावकाश में प्रस्थापित नहीं हो सकते । इसका अर्थ यह है कि न्याय के लिए और न्याय की चाहत (Love of Justice) के लिए हमें मार्था नोसबाम (Martha Nussbaum) जिसे पोलिटीकल इमोशन्स कहते हैं, उसका वरण करना होगा। मार्था नोसबाम का कहना है कि सभी समाज भावनात्मक है और वर्तमान समाज अपनी बहुलता के साथ ही अपनी उदार राजनैतिक व्यवस्था के साथ भावनात्मक नहीं है वैसा कहना अनुचित है । स्थिर लोकतंत्र में भी क्रोध, भय, अनुकंपा, घृणा, ईर्ष्या, दुःख, अपराधबोध जैसी भावनात्मकता होती है । प्रजाजीवन में उसका चयन करना और न्यायिक समाज के उछेर (Cultivate) के लिए हमें राजकीय भावनाओं को समझना चाहिए क्योंकि राजकीय क्षेत्र में भावनाएँ अनिवार्य रूप में ज्ञानात्मक मूल्यांकन (cognitive appraisal) है । क्योंकि वह ऐसा प्रत्यक्ष है जिसमें मूल्य का स्वरुप निहित या प्रक्षिप्त होता है और यही रूपों से सामाजिक विषय और विषयों के प्रति विचार एवं व्यवहार का संचरण होता है ।

स्वस्थ समाज के लिए हमें ऐसा भावनात्मक का विकास करना होगा जो राज्य की सांस्कृतिक अभीप्सा के मूल सिद्धांत को भले ही अपूर्ण रूप से भी समर्थन करे और इससे समीक्षात्मक राजकीय

संस्कृति की सुरक्षा में सहयोग हो सके । इसके लिए राजकीय संस्कृति के सिद्धांतों और उसका समर्थन करनेवाली भावनात्मकता की सतत समीक्षा होनी चाहिए । सच्चा उदारमतवाद सदैव विरोधी सुर का सम्मान करता है और उसके मूल्य और भूमिका को स्वीकारता है । इस सार्वजनिक अवकाश को सदैव बनाये रखना होगा । राष्ट्र के आदर्शवादी दंभों को त्याग करके असमान स्त्रियों और असमान पुरुषों की आवश्यकताओं को कार्यान्वित करने का साहस जुटाना होगा । (Nussbaum (2013) : 7) नागरिकों की सलामती और स्थिरता का जीतना महत्त्व है उतना ही हमें विरोधी अभिमत का अवकाश बनाए रखना होगा । उसके लिए भिन्न दृष्टि रखनेवाले सर्जनशील व्यक्तियों के लिए पूरा अवकाश राज्य को प्रस्थापित करना होगा । स्वतंत्र सुर को राजकीय दमन से बचाना होगा । अर्थात् स्वातंत्र्य और उस स्वतंत्रता का रक्षण करने की भौतिक सुविधा प्रदान करनी होगी । ऐसी व्यवस्था का सृजन करने के लिए हमें भावनात्मकता का उछेर (Cultivation) करना होगा । जो हमें प्रेरित भी करे और उसका संस्थीकरण भी करे । ऐसी भावनात्मकता का संवर्धन करना होगा अर्थात् राज्यसत्ता नागरिकों के मानसशास्त्र को प्रत्यक्ष रूप से प्रभावित करें । संस्थाएँ भी उचित ताटस्थ्य और करुणा का निर्माण करने के लिए सक्षम हो; उतना ही नहीं, उसके लिए संस्थागत विमर्श भी उतना ही मूल्यवान है जीतनी प्रेरणा मूल्यवान है । हम अन्य से संलग्न है यह भावात्मक क्षमता और अन्य से संलग्न रहने की कल्पनाशीलता की क्षमता को हमें स्वीकार करना होगा। ये दोनों क्षमताओं का पोषण ही स्वस्थ समाज के निर्माण को प्रोत्साहित कर सकता है । ऐसा प्रोत्साहन हमें विवेकानंदजी के मानवीय और अभीप्सामूलक राष्ट्रभक्ति की भावनात्मकता में मिलता है ।

अन्य के प्रति करुणा की भावना, परार्थ और लोककल्याण के लिए प्रेरक है । लोककल्याण की संस्थाएँ असमान मानव अस्तित्व को धिक्कारने के बजाय लवचिकता और दया से कार्य करने की दृष्टि नागरिकों को देती है । नागरिको को उसकी शिक्षा भी लेनी चाहिए । हमें करुणामय नागरिकत्व के सामने भय, ईर्ष्या और शरम इन तीनों भावनाओं का परीक्षण करना चाहिए । यह स्पष्ट है कि ये भावनाएँ निषेधक भूमिका की रचना करती है । स्वस्थ समाज को इन तीनों निषेधक भावनाओं के सामने जूझना होगा । स्त्री या पुरुष जिस अवस्था में, जिस स्थिति में है, उस स्थिति का स्वीकार करके उनकी परिस्थिति की निंदा न करके मर्यादाओं को दूर करने का प्रयास करना चाहिए । अर्थात् हमें एक दूसरे का सम्मान समान नागरिकत्व के स्वीकार से करना चाहिए । उसी से ही राजकीय सिद्धांतों और राजकीय संस्थाएँ स्थिर रह सकती हैं । उसी के कारण मार्था नोसबाम का कहना है कि न्याय के क्षेत्र में प्रेम और करुणा की भावनात्मकता स्वस्थ समाज के लिए आवश्यक एवं अनिवार्य है । आर्थिक विचार, संरक्षण का विचार, कम्प्यूटर विज्ञान और तकनीकी का अच्छा उपयोग स्वस्थ समाज के लिए अनिवार्य है उतनी ही अनिवार्यता हमारे हृदय और भावना की भी है क्योंकि केवल विशेषज्ञता से ही स्वस्थ समाज का निर्माण नहीं हो सकता। हमारे पास हँसी भी है और आँसुं भी है । खुशी भी है और गम भी है । अन्य के दुःखों से जो रो न सके और उसकी पीड़ा को दूर करने के लिए उद्यत न रहे वह निश्चित रूप से स्वस्थ समाज का नागरिक नहीं हो सकता ।

भावात्मकता का व्याकरण अन्य के संबंध के बिना अपूर्ण है अन्यथा मानव और मानवता रुग्ण,

रोगिष्ठ, भग्न, भ्रष्ट, आक्रमक और अमानवीय रहेगी। सशक्त मानवता के लिए, सशक्त समाज के लिए, एक ऐसी सार्वजनिक राजकीय संस्कृति की शिक्षा आवश्यक है जो विरोध को दबोचने के बजाय विरोध को सशक्त अभिव्यक्ति के रूप में स्वीकार करे। समीक्षा की सतह पर ही यह स्थापित हो सकता है। संक्षेप में, स्वस्थ समाज का निर्माण विधायक भावनाओं के वास्तविक शिक्षण और मुक्त चर्चा के स्वीकार के अवकाश (space) पर ही सम्भव है।

इन तीनों चिंतकों में भावनात्मक पक्ष है; फिर भी राजकीय क्षेत्र में उस भावना के संचरण की कोई ठोस विचारणा या प्रारूप हमें नहीं दिखाई देता है। जिससे सामाजिक जीवन में और राजकीय जीवन में कोई ज्ञानात्मक बदलाव आ सके। यहाँ एक सीधा तर्क इन तीनों के पक्ष में यह है कि मानव का ज्ञानात्मक परिवर्तन सामाजिक और राजकीय ज्ञानात्मक परिवर्तन में परिणत होता है। यहाँ एक आदर्श का निर्माण होता है जो वास्तविकता से परे है। इसलिए ये तीनों हमें एक यूटोपियन कन्स्ट्रक्शन देते है और इस यूटोपियन कन्स्ट्रक्शन में समीक्षात्मक चिंतन की न कोई गुंजाइश है, न क्षमता है। इसके बावजूद हमें इस बात का स्पष्ट स्वीकार करना होगा कि वे जाति आधारित असमानता के पक्षधर नहीं थे। ये तीनों जातिभेद के प्रखर विवेचक रहे हैं इसका हमें अवश्य रूप से स्वीकार करना होगा।

References

1. Sharma Arvind (2002), ***Modern Hindu Thought : The Essential Texts,*** New York : Oxford University Press.
2. Parekh Bhikhu (2008), ***A New Politics of Identity : Political Principles for an Interdependent World,*** New York : Palgrave Macmillan.
3. Nussbaum, Martha C. (2013), ***Political Emotions : Why Love Matters for Justice,*** Cambridge : The Belknap Press of Harvard University Press.
4. Lehning Percy B. (2009), ***John Rawls : An Introduction,*** Cambridge : Cambridge University Press.
5. Prema Nandakumar (2013), ***Swami Vivekananda,*** Mumbai : Indus Source Books.
6. ***The Complete Works of Swami Vivekananda*** (1970) Culcutta : Advaita Ashrama. Vol.1
7. Patil P.G. (1991) Tr. ***Collected Works of Mahatma Jyotirao Phule,*** Bombay : Education Department, Government of Maharashtra, Vol. II
8. Rawl's John (1971) ***A Theory of Justice,*** Cambridge, MA : Harvard University Press.
9. Rawl's John (2001) ***Justice as Fairness : A Restatement,*** Edited by Erin Kelly, Cambridge, MA : Harvard University Press.
10. Yadav K. C. (1976), Tr. ***Autobiography of Swami Dayananda Saraswati,*** Delhi : Manohar.

* * *

'संस्कृत की वैज्ञानिकता' तथा व्याकरणशास्त्र को पतञ्जलि की देन

योगिनी हिमांशु व्यास

'**ऋग्वेद**' की इस ऋचा[१] का व्याकरणपरक अर्थघटन करके मेधावी वैयाकरण पतञ्जलि ने संस्कृत व्याकरण के अध्ययन का महत्त्व स्पष्ट किया है। महान् वृषभ देव (नित्य शब्द तत्त्व — शब्द ब्रह्म) के नाम, आख्यात, उपसर्ग और निपात - ये चार सींग हैं। भूत, भविष्यत् और वर्तमानकाल - ये तीन पैर या चरण हैं। नित्य और कार्य (उत्पाद्य) दो शब्दात्मा (दो शब्द स्वरूप) - दो मस्तक हैं। प्रथमादि सात विभक्तियाँ - सात हाथ हैं। उच्चारण में सहयोगी स्थान-हृदय, कण्ठ और मस्तक में आबद्ध वृषभ देव मर्त्यों में प्रविष्ट है। ऐसे महान् शब्दब्रह्म रूप देव के साथ हमारा सायुज्य होने की अभिलाषा से व्याकरण का अभ्यास करना चाहिए।

व्याकरण की सहाय से सुसंस्कृत वाणी का माहात्म्य दर्शाते हुए '**ऋग्वेद**' में कहा गया है कि विद्वद्गण अपनी बुद्धि से वाणी को शुद्ध करने के बाद वाणी का प्रयोग करते हैं।[२] वैदिक कवि और विद्वान् वाणी में एक निश्चित प्रकार की व्यवस्था और विभाग की आकांक्षा रखते हैं — यह बात 'तैत्तिरीय संहिता'[३] के उल्लेख से विदित होती है। शब्दों के साधुत्व के बारे में पतञ्जलि का कहना है कि '**एकः शब्दः सम्यग्ज्ञातः शास्त्रान्वितः सुप्रयुक्तः स्वर्गे लोके कामधुग् भवति।**' शब्दों का यथार्थ रूप में प्रयोग करने के विषय में पतञ्जलि कहते हैं कि व्याकरण-शास्त्र को जाननेवाला जो विद्वान् उचित समय पर शब्दों का यथार्थ रूप में प्रयोग करता है; वह वाणी के वास्तविक प्रयोग को जाननेवाला विद्वान्, परलोक में अत्यन्त उत्कर्ष को प्राप्त करता है और जो वाणी के समुचित प्रयोग को जाननेवाला अपशब्द-अशुद्ध शब्द का प्रयोग करता है; वह दूषित होकर नरक में जाता है।[४]

इसी प्रकार पातंजल योगसूत्र में लिखा है : '**शब्दार्थप्रत्ययानामितरेतराध्यासात् संकरस्तत्प्रविभाग संयमात् सर्वभूतरुत ज्ञानम्।**'[५] आशय यह है कि भाषा के सम्बन्ध में सदा से विचार होता रहा है, किन्तु संस्कृत भाषा का वैज्ञानिक अध्ययन आधुनिक युग की देन है। संस्कृत भाषा का 'विज्ञान' वह विशिष्ट ज्ञान हैं। जिनके आधार पर संस्कृत भाषा एवं उसके अंगों का विश्लेषण किया जाता है। भाषा का निर्माण मनुष्य के मुख से निकली स्वाभाविक ध्वनियों (वर्णों) से होता है। इस भाषा

का सामान्य ज्ञान, इसके बोलने तथा सुनने वाले सभी मनुष्यों को हो जाता है । उसीके द्वारा मानव परस्पर भावों एवं विचारों का आदान-प्रदान करते हैं । यही भाषा का सामान्य ज्ञान है । इसके साथ ही, संस्कृत भाषा कब बनी ? कैसे बनी ? इस भाषा का आदिम स्वरूप क्या था ? उसमें कब-कब, क्या-क्या परिवर्तन हुए ? उन परिवर्तनों के क्या कारण हैं ? यह सब संस्कृत भाषा का 'विशेष ज्ञान' है । संस्कृत भाषा के सभी अंगो और तत्त्वों पर वैज्ञानिक दृष्टि से विचार, सूक्ष्म निरीक्षण और विश्लेषण होने से संस्कृत भाषा की वैज्ञानिकता सिद्ध होती है । संस्कृत भाषा के व्याकरण की अपनी अलग विधाएँ और चिन्तन के अपने स्वतन्त्र ध्येय हैं। इतने महान ध्येय और महती विधाएँ संसार के किसी भी भाषा के व्याकरण में देखने को नहीं मिलती हैं ।

व्याकरणशास्त्र के इतिहास में नई उपलब्धियों के स्रष्टा एवं नये उपादानों के जन्मदाता पतञ्जलि एक ऐसे बहुशः प्रतिभासंपन्न वैयाकरण हुए, जिनके कारण ब्रह्मा से लेकर पाणिनि तक की अति दीर्घ व्याकरण-परंपरा अनेक विचारवीथियों में फैलकर अपनी चरमोन्नत अवस्था में पहुँची । पाणिनि और पतञ्जलि के बीच अनेक वैयाकरण आये और कात्यायन को छोड़कर कर्तव्य-निर्वाह का साधारण दायित्व पूरा करके चलते बने, किन्तु पाणिनि की महान् थाती को, उनकी छोड़ी हुई उतनी भारी विरासत को पूरी सफलता के साथ आगे बढाने का दुष्कर कार्य अकेले पतञ्जलि ने ही किया ।

वे एक महान् विचारक मनस्वी थे । व्याकरण के क्षेत्र में नये युग का निर्माण कर अपनी असामान्य प्रतिभा की छाप आगे की पीढ़ियों के लिए छोड गये । उनको पाणिनीय व्याकरण के अद्वितीय व्याख्याता कहा गया है, किन्तु उनकी ऊँची सूझ और उनके मौलिक विचार सर्वत्र ही उनको एक स्वतन्त्र विचारक की कोटि में स्थान देते हैं । वे पाणिनि के कटु आलोचक भी थे, इस प्रकार की निर्भीकता और अवशंवद आचरण पाण्डित्य का ही एक अलंकरण या विशेषण है । पाणिनि के विवेक, व्यक्तित्व और विचारों ने पतञ्जलि को इतना ऊँचा उठाया, इसकी अपेक्षा यह कहना अधिक उपयुक्त है कि पतञ्जलि ने पाणिनि को चमकाया ।

पतञ्जलि वैयाकरण तो थे ही, इसके अतिरिक्त उतना ही अधिकार उनका सांख्य, योग, न्याय, आयुर्वेद, कोश, रसायन और यहाँ तक कि काव्य आदि विषयों पर भी था । उनके इस सर्वांगीण व्यक्तित्व का उल्लेख तद्विषयक ग्रन्थों में देखने को मिलता है ।[६] वैयाकरणों की परम्परा में एक श्लोक प्रसिद्ध है[७] जिसमें पतञ्जलि का स्मरण योगकर्ता, महावैयाकरण एवं वैद्य के रूप में किया गया है ।

प्रो.पी.सी.चक्रवर्ती तथा ब्रुनो लिबिख ने योगकर्ता पतञ्जलि एवं वैयाकरण पतञ्जलि को अभिन्न माना है; किन्तु चरक के रचयिता पतञ्जलि ईसा की दूसरी शती में उत्पन्न हुए थे और योगसूत्रकर्ता पतञ्जलि का आविर्भाव तीसरी या चौथी शताब्दी में हुआ था । प्रो.लुई रेनुने दोनों को भिन्न माना है ।[८]

भारतीय शास्त्रवाङ्मय में भाष्यपद्धति-संपन्न ग्रन्थों का प्रारम्भ करने की वजह से सम्पूर्ण संस्कृत व्याकरणशास्त्र पतञ्जलि का ऋणी है । 'महाभाष्य' व्याकरण का युगप्रवर्त्तक ग्रन्थ है । यह ग्रन्थ पाणिनिकृत 'अष्टाध्यायी' की व्याख्या है, अतः इसकी सारी योजना उसी पर आधृत है । इसमें कुल ८५ आह्निक हैं।

वाक्यपदीयकार भर्तृहरि के अनुसार 'महाभाष्य' केवल व्याकरणशास्त्र का ही ग्रन्थ न होकर समस्त विद्याओं का आकर है। वे कहते हैं :

कृतेऽथपतञ्जलिना गुरुणा तीर्थदर्शिना ।
सर्वेषां न्यायबीजानां महाभाष्ये निबन्धने ॥ **वाक्यपदीय - २/४८२**

ज्योर्ज कार्डोना महाशय इस पद्य में प्रयुक्त 'न्यायबीजानाम्' पट को द्वन्द्व समास बताकर शास्त्रीय युक्तियों को 'न्याय' तथा परिभाषाओं को बीजानि बताकर इसका अर्थ 'Sources of interpretational principles' करते हैं।[९]

पतञ्जलि ने समस्त वैदिक[१०] प्रयोग जैसे **शन्नो देवीरभिष्टये**। (अ.सं.१.१.१)[१०], इषे त्वोर्ज्जे त्वा.। (तै.सं.-१-१.१.१), **अग्निमीले पुरोहितम्**। (ऋ.सं.१-१.१), **अग्न आयाहि वीतय.** (सा.सं.१-१.१) शब्दों का अनुशासन किया है। साथ में लोक(संसार) में प्रसिद्ध साधु शब्द[११] जैसे गौः। अश्वः। पुरुषः। हस्ती। शकुनिः। मृगः। आदि का अनुशासन किया है।

यहाँ हम देख सकते हैं कि भाष्यारम्भ में ही 'अनुबन्ध-चतुष्टय' में से प्रथम अनुबन्ध पाणिनीय व्याकरण के प्रतिपाद्य विषय का निरूपण किया गया है।

इसके बाद में 'व्याकरण के-शब्दानुशासन के कौन से प्रयोजन है ?' ऐसा प्रश्न उपस्थित करके, उसका उत्तर दिया जाता है : **रक्षा-ऊह-आगम-लघु-असंदेहाः प्रयोजनम्**।[१२] ये पाँच प्रयोजन मिलके व्याकरणाध्ययन का एक मुख्य प्रयोजन बनता है। इसके बाद भाष्यकार ने दूसरे भी १३ गौण प्रयोजनों की सोदाहरण चर्चा की है।

'महाभाष्य' की रोचकता अपनी शैली के कारण है, जिसमें हमें तत्कालीन विवाद की पद्धति का जीवित चित्र प्राप्त होता है। एक प्रश्न उठाया जाता है; एक आचार्य-देशीय, बिलकुल अयोग्यता से नहीं परन्तु पर्याप्त रूप से सन्तोषजनक रीति से भी नहीं, उसका उत्तर देता है, और एक आचार्य प्रकृत विषय का समाधान करता है। इसलिए शैली सजीव, सरल और ओजस्वी है। व्याकरण शास्त्र के नवीन आयाम रूप महाभाष्य की विशिष्ट शैली भर्तृहरि, कैयट आदि वैयाकरणों के लिए मार्गदर्शक बन गई। संस्कृत व्याकरणशास्त्र को पतञ्जलि का यह अमूल्य प्रदान है। बकरी और कृपाण (अजाकृपाणीय) तथा कौआ और ताड़-फल (काकतालीय) की जैसी लोलोकित-संबन्धी कहानियों का, साँप और नेवले की तथा कौआ और उल्लु की आनुवंशिक शत्रुता का प्रासंगिक उल्लेख[१३] भी **'महाभाष्य'** में पाया जाता है। दैनिक जीवन की बातों के उल्लेख[१४] ग्रन्थ में आते हैं और उनसे शास्त्रीय विवादों में सजीवता के साथ-साथ पतञ्जलि के काल में चिन्तन और जीवन की अवस्थाओं के सम्बन्ध में मूलयवान् संकेत भी हमें प्राप्त हो जाते हैं। 'महाभाष्य' की रचना के पश्चात् पाणिनि व्याकरण के समस्त रहस्य स्पष्ट हो गए और उसी का पठन-पाठन होने लगा। इसमें 'अष्टाध्यायी' के चौदह प्रत्याहार सूत्रों को मिलाकर ३९९५ सूत्र विद्यमान हैं। किन्तु १२२८ सूत्रों पर ही भाष्य लिखा गया है, तथा शेष सूत्रों को उसी रूप में ग्रहण कर

लिया गया है । पतञ्जलि-ने कतिपय सूत्रों में वार्त्तिककार के मत को भ्रान्त ठहराते हुए पाणिनि के ही मत को प्रतिष्ठित माना तथा १६ सूत्रों को अनावश्यक सिद्ध कर दिया । उन्हों ने कात्यायन के अनेक आक्षेपों का उत्तर देते हुए पाणिनि का पक्ष लिया जिसे विद्वानों ने पाणिनि के प्रति अतिशय भक्ति स्वीकार की है । उन्हों ने पाणिनि के लिए भगवान्, आचार्य[१५], मांगलिक, सुहृद आदि विशेषण प्रयुक्त किये हैं । उनके अनुसार पाणिनि का एक भी कथन अशुद्ध नहीं है ।[१६] '**महाभाष्य**' में संभाषणात्मक तथा व्याख्यानात्मक शैली का प्रयोग किया गया है तथा विवेचन के मध्य में '**इदमिह संप्रधार्यम्** ।, **किं वक्तव्यमेतत्** ।, **अस्ति प्रयोजनमेतत्** ।, **विषम उपन्यासः** ।, **सौत्रो निर्देशः** ।, **कथमनुच्यमान त्रंस्यते** ।, **कथं तर्हि** ।, **यथा न दोषस्तथास्तु** ।' आदि संवादात्मक वाक्यों का समावेश कर विषय को रोचक बनाकर पाठकों का ध्यान आकृष्ट किया गया है । उनकी व्याख्यान-पद्धति के तीन तत्त्व हैं - सूत्र का प्रयोजन-निर्देश, पदों का अर्थ करते हुए सूत्रार्थ निश्चित करना एवं 'सूत्र की व्याप्ति बढ़ाकर या कम करके सूत्रार्थ का नियन्त्रण करना।' महाभाष्य का उद्देश्य ऐसा अर्थ करना था जो पाणिनि के अनुकूल या इष्टसाधक हो । अतः जहाँ कहीं भी सूत्र के द्वारा यह कार्य सम्पन्न होता न दिखाई पड़ा वहाँ पर या तो सूत्र का योग-विभाग[१७] किया गया है या पूर्व प्रतिषेध को ही स्वीकार कर लिया गया है ।

'**महाभाष्य**' में लोकप्रसिद्ध न्याय विपुल संख्या में पाये जाते हैं । जैसे अग्नौकरवाणि न्याय, प्रासादवासि न्याय, अविरविकन्याय, एकदेशविकृत न्याय, कूपखानक न्याय, कुम्भीधान्य न्याय, मांसकण्टकन्याय और सूत्रशाटकन्याय । 'सत्यपि संभवे बाधनं भवति' अर्थात् 'दो कार्यों की शक्यता उपस्थित हो, तब विशेष कार्य से सामान्य कार्य का बाध हो जाता है' यह सिद्ध करने के लिए पतञ्जलि ने तक्र कौण्डिन्यन्याय[१८] का प्रयोग करने को कहा है ।

'महाभाष्य' में व्याकरण के मौलिक एवं महनीय सिद्धान्तों का भी प्रतिपादन किया गया है । पतञ्जलि के अनुसार शब्द एवं अर्थ का सम्बन्ध नित्य है तथा वे यह भी स्वीकार करते हैं कि शब्दों में स्वाभाविक रूप से ही अर्थाभिधान की शक्ति विद्यमान रहती है । उन्हों ने पद के चार अर्थ स्वीकार किये – गुण, क्रिया, आकृति तथा द्रव्य । आकृति को जाति कहा जाता है जो द्रव्य के छिन्न-भिन्न हो जाने पर भी स्वयं छिन्न-भिन्न नहीं होती । आकृति के बदल जाने पर भी द्रव्य वही रहा करता है तथा गुण और क्रिया द्रव्य में ही विद्यमान रहते हैं ।

शब्द का लक्षण बताते हुए पतञ्जलि ने कहा है कि '**येनोच्चारितेन सास्ना-लाङ्गल-ककुद-खुर-विषाणिनां सम्प्रत्ययो भवति सः शब्दः । (पस्पशाह्निक)** अर्थात् जिस 'गौः' (वर्णात्मक ध्वनि) के उच्चारण से गाय के गलकम्बल का, पुच्छ का, गाय के कंधे के ऊपर के कूबड या उभार का, इसके खुर-पदचिह्न का तथा इसके सींग का ज्ञान(सम्प्रत्यय) होता है, उसको (सार्थक ध्वनि को) शब्द कहते हैं । पतञ्जलि के इस लक्षण अनुसार 'सार्थक ध्वनि – 'meaningful sound' को शब्द कहा जाता है।'

व्याकरण का कार्य है व्यवस्था करना । वह पदों का संस्कार कर उन्हें प्रयोग के योग्य बनाता है । '**महाभाष्य**' में लोक-विज्ञान तथा लोक-व्यवहार के आधार पर मौलिक सिद्धान्त की स्थापना की

गयी है तथा व्याकरण को दर्शन का स्वरूप प्रदान किया गया है। इसमें स्फोटवाद की मीमांसा कर शब्द को ब्रह्म का रूप मान लिया गया है। पतञ्जलि ने 'महाभाष्य' में 'तपरस्तत्कालस्य' (अष्टाध्यायी-१/१/७० के भाष्य में) 'स्फोट' को शब्द और 'ध्वनि' को शब्द का गुण कहा है[१९] और एक अन्य सूत्र[२०] के अर्थघटन में 'स्फोट' शब्द का उल्लेख किया है। उनके मतानुसार व्यक्त शब्दों में स्फोट और ध्वनि-दोनों रहते हैं। किन्तु अव्यक्त शब्दों में अर्थवाचकत्वरूप शक्ति का अभाव होने से स्फोट नहीं रहता है, केवल ध्वनि रहता है।[२१] स्फोट की यह एकरूपता या अभिन्नता (ह्रास) और महत्ता (वृद्धि) को दर्शाने के लिए भाष्यकार पतञ्जलि ने ताशा (बड़ा ढोल) बजानेवाले ढोली का एक सूचक दृष्टान्त दिया है।[२२]

'महाभाष्य' के अध्ययन से विदित होता है कि यह ग्रन्थ केवल शब्दविचार का ग्रन्थ नहीं है, अपितु व्याकरण के असंख्य नये विचारों और सिद्धान्तों जैसे कि ध्वनि, लिंग, काल, पुरुष, क्रिया, समासादि चर्चा का है। इस ग्रन्थ में मुख्यतः वेद, ब्राह्मणग्रन्थ, प्राचीन पार्षदसूत्र, मीमांसा, सांख्य और वैशेषिकों के सिद्धान्त देखने को मिलते हैं। पाणिनीय व्याकरण पर किये हुए अपने अन्वाख्यान को शास्त्र और दर्शन की कक्षा तक पहुँचाने के लिए पतञ्जलिने व्याकरण की विविध युक्तियाँ का उपयोग किया है। जैसे कि **'चानुकृष्टस्य उत्तरत्रानुवृत्तिः', मण्डूकप्लुति, गोयूथ** (समान ध्येयवाले सूत्र परस्पर एकदूसरे का ध्यान रखते हैं), **सिंहनिष्क्रिडित** आदि। स्पश् बाधने धातु का चङ्लुगन्त (पौनः पुन्यार्थक) रूप लेकर, उसमें पृषोदरादि गण की प्रक्रिया का आश्रय लेकर 'पस्पशा' शब्द सिद्ध किया जाता है। इस प्रकार 'पस्पशा' शब्द 'चूर्णिका' का समानार्थी बन जाता है। जिस आह्निक में पूर्वपक्ष के मन्तव्यों का अतिशयतापूर्वक निरसन-खण्डन किया गया है, ऐसे **'पस्पशाह्निक'** में व्याकरणशास्त्र के नये आयाम निरुपित किए गये हैं। कवि श्री माघ ने **'शिशुपालवध'** में एक जगह श्लिष्ट पदरचना करते इस **'पस्पशाह्निक'** की प्रशंसा करते हुए कहा है कि जैसे राजनीति गुप्तचरों (स्पश्) के बिना शोभा नहीं देती, वैसे शब्दविद्या (व्याकरणशास्त्र) भी पस्पशाह्निक के बिना शोभा नहीं देती।[२३] न्यायदर्शन के सुप्रसिद्ध विद्वान् श्री अन्नंभट्टने **'महाभाष्यप्रदीपोद्योतन'** टीका में इस आह्निक की प्रशंसा की है।[२४]

सूत्रकार ने प्रयुक्त किए 'अनपुंसकस्य' शब्द का विवेचन करते हुए पतञ्जलि **'असूर्यंपश्य, अश्राद्धभोजी, अपुनर्गेय'** आदि समासों की चर्चा करते हैं। 'समर्थाह्निक' में 'समर्थः पदविधिः' (पा.सू.-२/१/१) सूत्र पर भाष्य करके समास के विषय में विविध दृष्टिकोण से चर्चा की है। आह्निक-२८ में तद्राज, गोत्रापत्य और अपत्य अर्थवाले तद्धित प्रत्यय, सुप् प्रत्यय, 'शप्' विकरण, सिच्, आम् आदि प्रत्यय, आह्निक — ३० में कयच्, काम्यच, कयङ् कयष्, णिङ् णिच् और यङ् प्रत्ययों का विचार किया है। भूतकाल-प्रत्ययाह्निक (आह्निक-३६) में वैयाकरण शाकटायन के नाम की चर्चा के[२२] प्रसंग में पतञ्जलि की विनोदवृत्ति दिखाई देती है। अन्तिम आह्निक-८५ के अन्त में 'सिद्धम्' जैसे मंगल शब्द का प्रयोग किया है।

'महाभाष्य' का महत्त्व, उस पर लिखी गई अनेक टीकाओं को देखकर, सहज ही में हृदयंगम हो जाता है। उनमें से कुछ टीकाएँ तो नष्ट हो चुकी है और जो बची भी हैं, उनमें से भी कुछ टीकाकारों का परिचय नहीं मिलता है। बहुत-सी टीकाएँ हस्तलिखित पोथियों के रूप में जीवित हैं, जिन पर अभी

तक कोई प्रकाश नहीं डाला गया है। फिर भी भर्तृहरि की '**महाभाष्य-दीपिका**', कैयट की '**महाभाष्य-प्रदीप**', पुरुषोत्तम देव की '**लघुवृत्ति**' और नीलकण्ठ की '**भाष्यतत्त्वविवेक**' आदि प्रसिद्ध हैं।

पतञ्जलि का '**महाभाष्य**' व्याकरणशास्त्र का 'विश्वकोश' (encyclopaedia) है इस कथन में अत्युक्ति नहीं है.।

अस्तु ॥

फूटनोट

१ चत्वारि शृङ्गा त्रयो अस्य पादा द्वे शीर्षे सप्तहस्तासो अस्य ।
त्रिधा बद्धो वृषभो रोरवीति महो देवो मर्त्यां आ विवेश ॥ ऋग्वेदः-४/५८/३

२. सक्तुमिव तितउना पुनन्तो यत्र धीरा मनसा याचमक्रत ।
अत्रा सरवायः सख्यानि जानते भद्रैषां लक्ष्मीर्निहिताधिवाचि ॥ ऋग्वेदः-१०-७१-२

३. वाग्वै पराच्यव्याकृताऽवदन् । ते देवा इन्द्रमब्रुवन्निमां नो वाचं व्याकुरु इति । सोऽब्रवीद्वरं वृणे मह्यं चैवैष वायवे च सह गृह्याता इति । - तैत्तिरीय संहिता-६-६-४-७

४. यस्तु प्रयुङ्क्ते कुशलो विशेषे शब्दान्यथावद्व्यहारकाले ।
सोऽनन्तमाप्नोति जयं परत्र वाग्योगविद् दुष्यति चापशब्दैः ॥ - महाभाष्यम् पस्पशाह्निकम् १/१/१

५. विभूतिपादः - ३/१७

७. योगेन चित्तस्य पदेन वाचां मलं शरीरस्य च वैद्यकेन ।
चोपाकरोत्तं प्रवरं मुनीनां पतञ्जलि प्राञ्जलिरानतोऽस्मि ॥

८. Louis Renou : Indian Historical Quarterly XVI, p.586

९. ज्योर्ज कार्डोना : J.B.O.R.I. - डायमन्ड ज्युबिली अङ्क, पृ.८०

१०. वैदिक शब्दों के उदाहरणों के लिए पतञ्जलि ने प्रत्येक वेद का प्रथम मन्त्र उद्धृत किया है। इनमें सर्वप्रथम अथर्ववेद की पिप्पलाद शाखा का मन्त्र उद्धृत किया है। इससे अनुमान हो सकता है कि सम्भवतः पतञ्जलि पिप्पलाद शाखा के अथर्ववेदी ब्राह्मण रहे होंगे।

११. लोक में असाधु-अपभ्रंश शब्द भी प्रचलित हैं। किन्तु यहाँ उनका अनुशासन अभीष्ट नहीं है।

१२. व्याकरण-परम्परा के और 'व्याकरण-महाभाष्य' के सम्पादक प्रोफेसर कीलहोर्न के मतानुसार यह वाक्य भाष्यकार का है। किन्तु डॉ.एस.डी.जोशी इस वाक्य के 'प्रयोजनम्' ऐसे एकवचनान्त प्रयोग से कहते हैं कि यह वाक्य 'वार्तिक' है। — पतञ्जलि व्याकरण महाभाष्य by S.D.Joshi, Publication of CASS, University of Poona.

१३. महाभाष्य - २/१/३

१४. (१) माणवकं मुण्डयति ।, सूर्यं उद्गमयति, पञ्चभिः हलैः कर्षति । (आह्निक - ३०)

(२) देवदत्तः स्थाल्यां काष्ठैः ओदनं पचति । (आह्निक - ३३)
(३) एषोऽस्मि यजमानः, एषोऽस्मि अलंकरिष्णुः । (आह्निक - ३९)

१५. प्रमाणभूत आचार्यो दर्भपवित्रपाणिः शुचावकाशे प्राङ्मुख उपविश्य महता यत्नेन सूत्राणि प्रणयति स्म । तत्र वर्णेनाप्यनर्थकेन भवितव्यं किं पुनरियता सूत्रेण । — महाभाष्य-१/१/१

१६. कथं पुनरिदं भगवतः पाणिनेराचार्यस्य लक्षणं प्रवृत्तम् । — महाभाष्य - आह्निक - १

१७. 'व्यत्ययो बहुलम्' (३.१.८५) सूत्र को समझाते हुए योगविभाग करके व्यत्ययः । और बहुलम् । - इन पदों के विषय में पतञ्जलि कहते हैं कि, 'बहुलम्' पद रखने से सारी विपत्तियाँ दूर हो जाती है।

१८. यर्दप्युचयतेऽसति खल्वपि संभवे बाधनं भवत्यस्ति च संभवो यदुभयं स्यादिति । नैतदस्ति । सत्यपि संभवे बाधनं भवति । तद्यथा । दधि ब्राह्मणेभ्यो दीयर्ता तक्रं कौण्डिन्यायेति सत्यपि दधिदानस्य संभवे तक्रदानं निवर्तकं भवति । एवमिहापि सत्यपि संभवे प्रथमद्विर्वचनस्य द्वितीयद्विर्वचनं बाधिष्यते । (६--१-२ सूत्रभाष्य, Vol.III)

१९. एवं तर्हि स्फोटः शब्दः ध्वनिः शब्द गुणः । — तपरस्तत्कालस्य-पा.सू.का भाष्य

२०. 'कृपो रो लः' (अष्टाध्यायी ८.२.१८)

२१. ध्वनिः स्फोटश्च शब्दानां ध्वनिस्तु खलु लक्ष्यते ।
अलपो महांश्च केषाञ्चिदुभयं तत्स्वभावतः ॥
महाभाष्य, तपरस्तत्कालस्य (अष्टा.१/१/७० का भाष्य)

२२. भेर्याधातवत् । तद्यथा भेर्याघातः । भेरीमाहत्य कश्चित् विंशति पदानि गच्छति कश्चित् त्रिंशत्, कश्चित् चत्वारिंशत् । स्फोटश्च तत्वानेन भवति, ध्वनिकृता वृद्धिः ।

२३. शब्दविधेव नो भाति राजनीतिरपस्पशा । — शिशुपालवधम् - २/१२ ब.

२४. शास्त्रस्यारम्भको ग्रन्थ उपोद्घात इतीरितः ।
स एव ग्रन्थसन्दर्भः पस्पर्शः कथितो बुधैः । — महाभाष्यप्रदीपोद्द्योतन टीका

२५. वैयाकरणानां शाकटायनो रथमार्ग आसीनः शकटसार्थं यान्तं नोपलेभे । — महाभाष्य-आह्निक-३६

कालिदास के शब्दालंकार और अर्थालंकार का मूल रहस्य

वर्षाबेन पटेल

कालिदास की उपमाओं का प्रत्यक्ष रुप से विवेचन आरम्भ करने से पहले अलंकारों के सम्बन्ध में और एक दो बातों का विचार कर हमारी कुछ धारणाओं कों और भी स्पष्ट कर लेना आवश्यक है। हम जानते है कि अलंकार को साधारणत: दो श्रेंणियो में विभक्त किया जा सकता है – शब्दालंकार एवं अर्थालंकार । इन दो प्रकार के अलंकारो को हम शब्द के दो साधारण धर्मों से संयुक्त कर सकते है एक है शब्द का संगीत-धर्म और दूसरा है शब्द का चित्र-धर्म । यह पुन: उल्लेखनीय है कि हम यहाँ शब्द का प्रयोग उसके प्रचलित संकीर्ण अर्थ में नहीं, बल्कि उसके व्यापक अर्थ में कर रहे है, जिस अर्थ में उसकी प्रकाश रुपता है । अनिवर्चनीय रसानुभूति को आभासित करने के प्रयास में सबसे बडा सहायक है संगीत । हमने पहले ही देखा है कि काव्य का जो वाच्य है, वह सर्वत्र ही विशेष है । वाच्य के इसी विशेषत्व को प्रकट करने के लिए भाषा को भी विशेषत्व प्राप्त करना होता है । भाषा को अपने व्यावहारिक साधारणत्व का अतिक्रमण कर असाधारण हो उठने में यह संगीत धर्म बहुत-कुछ सहायता पहुँचाता है। काव्य के संगीत-धर्म का प्रकाश एक तो छन्द में होता है और दूसरे शब्दालंकारो में । शब्दालंकार जहाँ कवि के वागँ-स्वयं प्रकाश की एक साडम्बर चेष्टा मात्र रहता है, वहाँ काव्य शरीर में वह व्याधि तुल्य है, भूषण नहीं, दूषण है । किन्तु शब्दालंकार का यथार्थ कार्य है शब्द के अर्थ को विचित्र ध्वनि-तरंग द्वारा विस्तृत करना । हृदय की जो अस्फुट बात भाषा में अभिव्यक्त नहीं हो पाती, उसको आभासितकर देना । उपयुक्त छन्द के संग इसीलिए जब उपयुक्त शब्दालंकार का योग होता है, तब इस पारस्परिक साहचर्य शब्द-शक्ति का अनन्त एवं अपूर्व विस्तार होता है । कालिदास के रघुवंश काव्य में देखते है कि रामचन्द्र के सीता को लेकर विमान द्वारा लंका से अयोध्या लौटने के समय कवि समुद्र का वर्णन करते हुए कहता है।

दूरादयश्चक्रनिभस्य तन्वी तमाल – ताली वनराजि नीला ।
आभाति वेला लवणाम्बुराशे धाराबिद्धेव कलंकरेखा ।।

यही शब्दालंकार की जो भंकार उठी है, उससे समुद्र का वर्णन सार्थक हो उठा है । ग्रा कार के बाद ग्रा कार के द्वारा समुद्र की सीमाहीन विपुलता को जैसे ध्वनि द्वारा ही मूर्त कर दिया गया है । कुमारसंभव में उमा का वर्णन करते समय कविने कहा है कि - सच्चारिणी पल्लविनी लतेव । उद्भिन्नयौवना

उमा के लावण्य की कमनीयता कुछ छन्द में, कुछ चित्र में और कुछ ध्वनि की कमनीयता में कविने पल्फुटित करने की चेष्टा की है और अभिनन्ध कवि जहाँ मेधविधुन्मयी घनान्धकारमयी भयंकर रजनी का वर्णन करते है ।

विधुदीधितिभेदभीष्ज्ञातमःस्तोमान्तराः सन्तत श्यामाम्मोधररोघसंकटविग्रद् पोषितज्योतिषः ।
खधोतानुमितोपकण्ठतरवः पुष्णाति गम्भीरताम् आसारोदकमत-कीटपटली-क्वोणोत्तरा रात्रयः ॥

वहाँ गम्भीर अन्धकारमयी रजनी की भीषणता, उसमें उठने वाले तुफान की प्रचण्डता मानी शब्द-ध्वनि के द्वारा मूर्त हो उठी है। जरा सोचने से यह साफ दिखलायी पडेगा कि यहाँ शब्दालंकार भी केवल कटककुण्डलादिवत् ही नहीं है, साधारण शब्द एवं अर्थ द्वारा जो प्रकट नहीं हो सकता, संगीत द्वारा, भंकार द्वारा, उसी को प्रकट किया गया है। अभिव्यंजना के इस कला-कौशल को चेष्टापूर्वक नहीं लाना पडता। कवि की सचेतनता के भीतर ही सर्वदा उसकी उत्पत्ति होती है, ऐसी बात भी नहीं कही जा सकती, भोल-नाथ रूपी रस-सत्ता के भीतर ही जो स्पन्दमयी अभिव्यंजना – शक्ति निहित रहती है, वह समस्त कला – कौशल उस शक्ति की विलासविभूति-मात्र है। भाव की सूक्ष्मता एवं अनिवर्चनीयता के भीतर ही छिपी रहती है इन सब कला-कौशलौ की प्रयोजनीयता, अभिव्यंजना के समय इसीलिए भाव स्वयं ही इनका संग्रह कर लेता है। शब्दालंकार जहाँ भावप्रकाश की स्वच्छन्द गति के भीतर ही अति स्वाभाविक नियम से नहीं है वह एक कृत्रिम चाकचिक्य मात्र रह जाता है, वहाँ प्रयोजन की अपेक्षा आयोजन अधिक रहता है। कवि जयदेव ने जहाँ मेघमेदुरम्बरं वनभुवः श्यामास्तमालद्रुमैः प्रभृति द्वारा घन-मेघ-जाल से समावृत नभोमण्डल एवं श्यामल तमाल-तरु-समूह से अन्धकारमय वनभूभाग के वर्णन द्वारा काव्यारम्भ किया है, वहाँ उनके शब्द की भंकार सार्थक है, किन्तु उन्हों ने ही जहाँ वसन्त वर्णन करते हुए लिखा ।

लिलत-लवंग-लता-परिशीलन-कोमल-मलय-समीरे ।
मधुकर-निकरकरम्बित-कोकिल-कूजित-कुज्जकुटीरे ॥

अथवा

उन्मद-मदन-मनोरथ-पिथरू-वधूजन-जिनत-विलाये ।
ग्रलिकुल-संकुल-कुसुम-समूह-निराकुलबकुल-कलापे ॥

वहाँ यहप्पष्ट है कि यह भाव की स्वच्छद गति द्वारा प्रसूत नहीं, कवि की सचेन चेष्टा का फल है एवं शब्द का भंकार यहाँ बहुत कुछ कटककुण्डलानि के अनावश्यक प्राचुर्य एवं भंकार की तरह काव्य के शरीर और मन को भाराक्रान्त करनेवाली है। शब्दालंकार एवं अर्थालंकार द्वारा केवल अनावश्यक चातुर्य दिखलाने की चेष्टा संस्कृत साहित्य में कुछ कम हुई है, ऐसा नहीं। हमारे बंगला और हिन्दी साहित्य में उससे अधिक हुई है केवल पद्य में ही नहीं, गद्य में भी। देह को स्वास्थ्यवान् एवं कर्मठ बनाने के लिए व्यायामादि कर मांसपेशियों को सुगठित करना उचित है, लेकिन ऐसे भी व्यक्ति संसार में दुर्लभ नहीं है जो संसार के और किसी विशेष कार्य आते ही नहीं, केवल मुदगर भांजकर दोनो हाथों को मांसपेशियों

की परिधि ही बढ़ाते है एवं जनसमाज में नानाप्रकार की कसरत दिखाकर वाह-वाही लूटने की चेष्टा करते है। काव्य क्षेत्र में भी यह पहलवानी मनोवृत्ति कोई कम हो, ऐसा नहीं, लेकिन जहाँ लेखक इस पहलवानी मनोवृत्ति का परिचय देता है, वही अकवि है, उसकी रचना भी अकाव्य है।

हमने देखा – शब्दालंकार भाषा के संगीत-धर्म के अन्तगर्त है। भाषा के चित्र-धर्म में अर्थालंकार आते है। अवश्य ही यह चित्र-धर्म-संज्ञा खूब-स्पष्ट नहीं है। इसीलिए उसकी व्याख्या की आवश्यकता है। बाहर की किसी वस्तु या घटना के स्मृतिधृत स्फुट-अस्फुट चित्र को मन के पद में जमाकर उसकी सहायता से वक्तव्य की अभिव्यक्ति करने के धर्म को ही मैंने भाषा का चित्र-धर्म नाम दिया है। थोडा सोचने पर हम यह देंख पायेगें कि हम जो कुछ सोचते या समझते है, वह सम्पूर्ण नहीं तो अधिकांश ही बहिर्जगत् की अभिज्ञता द्वारा ही प्राप्त किया है या इसके भीतर मन की बहुत सी निजस्व सम्पदा भी है – इसे लेकर दार्शनिको एवं मनोवैज्ञानिको में यथेष्ट विवाद है किन्तु जिन्हों ने ज्ञान के भीतर मन की निजस्व सम्पदा की बात स्वीकार की है। उन्होंने भी साधारणतः यह कहा है कि ज्ञान का प्रायः समस्त उपकरण ही बहिर्जगत् से संगृहीत होता है।

इन्द्रियानुभूति द्वारा वस्तु के सम्बन्ध में जो चित् – प्रत्यय होता है, उसमें मन अपनी निजस्व शक्ति द्वारा नानाविध सम्बन्ध स्थापित कर लेता है। किन्तु ऐसा होने पर भी हमारा ज्ञान मूलतः निर्भर करता है बहिवस्तु या घटना की अनुभूति के ऊपर हो। हो सकता है कि आज ज्ञान के उपकरणो के भीतर बहिर्जगत को ये प्रतिच्छवियाँ खूब स्पष्ट होकर आँखो के सामने नहीं आती, इसीलिए शायद हम लोंगो का ज्ञान आज बहुत कुछ शब्दजन्य ही प्रतीत होता है, किन्तु थोडा विश्लेषण करने पर ही अचेतन से भाषा में बहिवस्तु या घटना की ये प्रतिच्छवियाँ पुनः स्पष्ट हो जाती है। अपने मन के जिन भावों को हम अमूर्त समझते है, वे भी सम्पूर्णतः अमूर्त है कि नहीं, इस विषय में घोर सन्देह है। खोजने पर शायद उनके पीछे भी मन के अवचेतन लोक में कुछ-कुछ अस्पष्ट प्रतिच्छवियों का संधान मिल सकता है।

कुछ मिलाकर हम देख पाते है कि हमारी ज्ञान – क्रिया सम्पूर्णतः नहीं तो, अधिकांशतः निष्पन्न होती है, बहिवस्तु या घटना की प्रतिच्छवि में। यह खूब स्पष्ट हो उठता है जब हम अपने मानसिक या आध्यात्मिक जगत् के संबन्ध में कोई बात कहने जाते हैं, इन सभी विषयों की बात करते समय हमे बहिजगत् की वस्तु या घटना की प्रतिच्छवि का सहारा लेना ही पडता है। भाषा में निहित यह जो बहिजगत् की प्रतिच्छवि है, वही भाषा का चित्र-धर्म है। भाषा का यह चित्र-धर्म ही विकसित होकर सृष्टि करता है।

* * *

શ્રી નગીનદાસ જીવણલાલ શાહ : સંસ્મરણો

(જન્મ : ઈ.સ. ૧૯૩૧ - દેહાવસાન : ૪-૧-૨૦૧૪)
સાયલા (જિ. સુરેન્દ્રનગર)

સી. વી. રાવલ

વટવા જૈન આશ્રમ તથા શાળા, શેઠ ચી. ન. છાત્રાલય અને શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય (અમદાવાદ) તેમજ ચી.ન.વિદ્યાવિહારમાં અભ્યાસ, તેમજ ગુજરાત કોલેજ તથા ભો.જે.અધ્યયન અને સંશોધન વિદ્યાભવનમાં ઉચ્ચ અભ્યાસ.

ભારતીય સંસ્કૃતિના અને સનાતન હિન્દુ ધર્મના સૂક્ષ્મ રહસ્યોનાં મૂળમાં આપણા વેદો અને સંસ્કૃત ભાષા છે. ભારત એ સંતોની ભૂમિ છે. ભારતીય સંતોએ અને ભક્તોએ આ રહસ્યોને સરળતાથી સામાન્ય માણસ સમજી શકે, વિચારી શકે અને જીવનમાં ઉતારી શકે એ રીતે આપણને સમજાવવાનું ભગીરથ કામ કર્યું છે. સહજ રીતે જીવનમાં ઉતારીને તેમણે કહેલી આધુનિક યુગની થોડી વાત કરીએ :

કોઈ અધ્યાપકની પોતાના વિષયની નિપુણતા અને સજ્જતા સુશ્લિષ્ટ અને શ્રેષ્ઠ હોય છે, તો વળી બીજા કોઈ અધ્યાપકની રજૂઆત પ્રભાવક અને પ્રસન્નકર હોય છે; પરંતુ જે અધ્યાપકમાં વિષયનું તલસ્પર્શી જ્ઞાન અને મર્મસ્પર્શી રજૂઆત, બન્ને પ્રભાવક હોય તેને અધ્યાપકોમાં શિરમોર ગણવામાં આવે છે. કોઈપણ પ્રકારની અત્યુક્તિ વિના કહી શકાય કે ડૉ.નગીનભાઈ શાહ વિષયની વિદ્વત્તા, વિશિષ્ટ વાક્ કુશળતા અને ચિંતનની મૌલિકતા એમ બધી જ રીતે શિરમોર હતા ! ભર્તૃહરિનો શબ્દપ્રયોગ કરીને મને એમ કહેવાનું મન થાય છે કે પ્રિયમિત્ર ડૉ.શાહ 'शास्त्रोपस्कृत' પંડિત હતા. એમણે ઉચ્ચવિદ્યા અને સંશોધનના ક્ષેત્રે જે ગ્રંથો લખ્યા છે કે સંપાદિત કર્યા છે તેમાનાં, ઘણા ગ્રંથો વાંચીને હું મારા અજ્ઞાનથી પ્રભાવિત થઈ ગયો છું. તેમના મનમાં કશો રાગ-દ્વેષ નહિ. કામ, ક્રોધ, મોહ, લોભ, મદ અને મત્સરને તેમણે જીતી લીધેલા. નિરાભિમાની મિત્ર, મોઢે કહી દે, પણ દંભની વાત નહિ (मनस्येकं वचस्येकं कर्मण्येकं महात्मनाम् ।). વસુંધરાના તપ જયારે ઉજાગર થાય ત્યારે આપણને આવા ઋષિ જેવા માણસ મળે, જે માનવ સંસ્કૃતિનું ગૌરવ છે અને ભારતભૂમિનું ઘરેણું છે.

ડૉ.શાહના ગ્રંથોમાં, વક્તવ્યોમાં, વિશિષ્ટ અભિવ્યક્તિ ક્ષમતા, વાગ્વૈદગ્ધ્યયુક્ત બહુ આયામી આરૂઢ વિદ્વાનની પ્રતિભાનો સંસ્પર્શ વાચક-ભાવકને થયા વિના રહેતો નથી. જેને કારણે તેમને ઉચિત

રીતે જ અનેક વિદ્યા-સંસ્થાઓ, વિશ્વવિદ્યાલયો દ્વારા ઉચ્ચ ઉપાધિઓ અને સમ્માન પ્રાપ્ત થયાં છે. અતિ વિદ્વાન વકતા-લેખકો-ના કથયિત્વ-લેખનમાં ઘણીવાર દુર્બોધતા અને જટિલતા પ્રવેશી જતાં જોવામાં આવે છે. પરંતુ ડૉ.શાહના સર્જનમાં અને વક્તવ્યમાં ઉપર્યુક્ત ક્લિષ્ટતા કે દુર્બોધતાનો સુખદ અભાવ જોવા મળ્યો છે. અધ્યાત્મશાસ્ત્ર કે તત્ત્વજ્ઞાન જેવા દુર્બોધ ગણાતા વિષયોના નિરૂપણ તેમજ અભિવ્યક્તિમાં પારદર્શિતા અને પ્રાસાદિકતાનો અનુભવ થાય છે. પરંતુ તે ક્યારે શક્ય બને ? જો લેખક કે વક્તાએ એ વિષયને સાચે જ આત્મસાત્ કર્યો હોય તો. તેમણે સાહિત્ય, ધર્મ, તત્ત્વચિંતનના સંશોધન-અધ્યયન-વિવરણ-વિવેચનક્ષેત્રે માતબર ગણનાપાત્ર પ્રદાન કર્યું. તેમની કર્તવ્યનિષ્ઠા, સાહિત્ય-સાધના, આધ્યાત્મિકતા, સિદ્ધાંતનિષ્ઠા કે સ્વમાનભાવના સાથે પરમાર્થ પરાયણતા આપણને અભિભૂત કરે એવાં હતાં. એમનું આભિજાત્ય સાચા સાક્ષરને શોભે એવું હતું; આથી જ તેમને આધુનિક યુગના ગૃહસ્થઋષિ કહેવા મન લલચાય છે. તેઓશ્રીનું વિદ્યાવર્તુળ તેમ સ્નેહીવૃંદ વિશાળ છે. તેઓ સ્વયં ધર્મતત્ત્વજ્ઞાન અને સંસ્કૃત ભાષા-સાહિત્યની વિદ્યાપીઠ સમાન હતા. સૌજન્ય અને સાક્ષરતાનો આવો સુભગ સમન્વય અન્યત્ર ભાગ્યે જ મળે. ગિર્વાણ ગિરાની એમની સાધના માથું નમાવે એવી છે. આ સાધના અને સેવા દ્વારા તેઓશ્રીએ આપણને ન્યાલ કર્યા.

સ્વલિખિત પુસ્તકો ભેટ આપવાની બાબતે પણ તેઓ જબરા ઉદાર. તેમનું કોઈ નવું પુસ્તક બહાર પડે તો મને તેની નકલ તરત મોકલી આપે. મારૂં પુસ્તક બહાર પડે તો સાદર તેમને મોકલી આપું. આમ પરસ્પર આદન-પ્રદાન-મૈત્રી-વ્યવહાર ચાલે.

તેઓ માત્ર એક વખત મારે ત્યાં આવેલા અને હું પણ માત્ર એક વખત તેમને ત્યાં ગયેલ. પરંતુ ટેલિફોન દ્વારા વાતો ચાલે. પ્રા.પ્રશાંત દવે જ્યારે વ.વિ.નગર (સરદાર પટેલ યુનિ.)માં તત્ત્વજ્ઞાનનું અનુસ્નાતક કેન્દ્ર સંભાળતા ત્યારે શ્રી નગીનભાઈ તથા ભાઈ શ્રી પ્રશાંત અને ડૉ.મધુસૂદન બક્ષી જોડે અમદાવાદ થી વ.વિ.નગર ટેક્સી પ્રવાસમાં સારો એવો સત્સંગ કરેલ. જયંતભટ્ટની 'ન્યાય મંજરી' પરનાં તેમનાં સંપાદિત પુસ્તકોનો મેં વિદ્યાર્થીઓને ભણાવતી વખતે સારો લાભ લીધેલો. આ બધામાં નિમિત્ત કારણ તો પ્રા.પશાંત દવે જ. તેમનો મહાનિબંધ 'Akalaṅka's Criticism of Dharmakīrti's Philosophy' પુસ્તક રૂપે છપાયા બાદ ગુજ.યુનિ.ના તત્ત્વજ્ઞાનના અનુસ્નાતક કક્ષાના વિદ્યાર્થીઓને ભણાવતી વખતે મને ખૂબ ઉપયોગી નીવડેલ. લા.દ.ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિરને તેમની સેવાનો સારો લાભ મળ્યો છે એમ કહી શકાય.

ભારતીય દર્શન પરનાં તેમનાં પુસ્તકો 'ન્યાય-વૈશેષિક' તથા 'સાંખ્ય-યોગ' એ ઉત્તમ વિદ્વાનની સાક્ષિ પૂરે છે. તેઓ આપણી વચ્ચે વધુ રહ્યા હોત તો બાકીના બે ગ્રંથો 'પૂ.મીમાંસા' અને 'ઉ.મીમાંસા'ની ખોટ પૂરાઈ જાત અને આપણને ષડ્દર્શન ગ્રંથમાળા પૂર્ણપણે મળી શકત પરંતુ ....હરિ ઇચ્છા બળવાન-એમજ માનવું રહ્યું.....

इति अलम्

* * *

'भूयोविद्यः' 'स्थिरपीतः' વિદ્વાન શ્રી નગીનભાઈ શાહ

લક્ષ્મેશ જોષી

"ન્યાયશાસ્ત્રની એક હસ્તપ્રત મેં જોઈ છે. તમે તેનું સંપાદન કરશો તો એક સારું પુસ્તક ઉમેરાશે" — આવા અર્થના શબ્દો, જ્યારે હું નગીનભાઈને, વાલકેશ્વર સોસાયટીમાં તેમના ઘરે છેલ્લે મળવા ગયો હતો ત્યારે કહ્યા હતા ! તેમની સાથેની વાતચીતમાં શાસ્ત્રના અર્થો, હસ્તપ્રતો, નવા પ્રકાશિત થયેલા ગ્રંથો વગેરે આવે. તેમના લેખનમાં, પ્રવચનમાં અને વાર્તાલાપમાં પણ જે કહે તેનો આધાર આપે અને અનાવશ્યક વિસ્તાર ન કરે. પ્રસિદ્ધ ટીકાકાર શ્રી મલ્લિનાથની ઉક્તિને, જાણ્યે-અજાણ્યે નગીનભાઈ અનુસરતા હોય તેમ આપણને લાગે. (नामूलं लिख्यते किञ्चिद् नानपेक्षितम् उच्यते । — અર્થાત્ અમૂલ-મૂળ કે આધાર વિનાનું કાંઈ લખાય નહીં; અને અપેક્ષિત ન હોય તેવું વર્ણવાય નહીં — શ્રી મલ્લિનાથ) સાંખ્ય-યોગ, ન્યાય-વૈશેષિક વગેરે તેમના ગ્રંથોમાં પુષ્કળ પાદટીપો જોવા મળે છે.

નગીનભાઈ વાક્-પ્રયોગ વિષે વિચારતાં, ઋગ્વેદની એક ઋચા યાદ આવે છે :

सक्तुमिव तितउना पुनन्तो, यत्र धीरा मनसा वाचमक्रत ।
अत्रा सखायः सख्यानि जानते, भद्रैषां लक्ष्मीर्निहिताधि वाचि ॥

— ઋગ્વેદ મંડલ ૧૦, સૂક્ત ૭૧, ઋચા ૨.

અર્થાત્ સક્તુને, સાથવાને કે લોટને, તિતઉથી-ચાળણીથી (sieve) જેમ લોકો પવિત્ર કે શુદ્ધ કરતા હોય છે તેમ જ્યાં ધીર પુરુષો મનથી — મનની ગળણીથી ગાળીને, વાણીને — શબ્દરચનાને રચે છે. અહીં સમાન જ્ઞાનવાળા મિત્રો સમાન જ્ઞાનની વસ્તુઓને જાણી શકે છે. એમની વાણીમાં કલ્યાણ કરનારી લક્ષ્મી સ્થાપિત થયેલી હોય છે.

વળી, યાસ્કમુનિ તો **त्ति-त-उ** ની વ્યુત્પત્તિ આપતાં કહે છે કે આવી ચાળણીનાં કાણાં કે છિદ્રો, તલનાં માપ જેવડાં ખૂબ નાનાં હોય છે (**तितउ.....तिलमात्रतुन्नम् इति वा** । — નિરુક્ત ૪-૨-૯)

નગીનભાઈના વાક્-પ્રયોગને આ નિરૂપણ લાગુ પડે તેવું છે.

નગીનભાઈએ પીએચ.ડી.નો મહાનિબંધ પં.સુખલાલજીના માર્ગદર્શન નીચે તૈયાર કર્યો હતો :

"ધર્મકીર્તિના તત્ત્વજ્ઞાનનું અકલંકે કરેલું વિવેચન – એક અભ્યાસ"; 'Akalaṅka's Criticism of Dharmakīrti's Philosophy – A Study' આ મહાનિબંધ સ્વીકૃત થયો અને પ્રકાશિત થયો (૧૯૬૬) ત્યારે વિશ્વના સંસ્કૃતના વિદ્વાનોએ તેની ખૂબ પ્રશંસા કરી હતી. હાજિમે નાકામુરા (Hajime Nakamura) નામના જપાની વિદ્વાને આ મહાનિબંધનું અવલોકન કરતાં કહ્યું હતું કે, "The author's achievements are wonderful and successful in many respects. Hithertofore, Jain logic has been a field which nonIndian scholars have approached very Seldom....." અર્થાત્ મહાનિબંધના કર્તાની સિદ્ધિઓ, ઘણી બાબતોમાં અદ્ભુત અને સાફલ્યપૂર્ણ છે. આની પૂર્વે જૈન તર્કશાસ્ત્ર કે ન્યાયશાસ્ત્રનું ક્ષેત્ર એવું હતું કે જેમાં અભારતીય વિદ્વાનોએ ભાગ્યે જ પ્રવેશ કર્યો હોય....).

મારી દૃષ્ટિએ નગીનભાઈ भूयोविद्यः વિદ્વાન હતા. (भूयोविद्यः प्रशस्यो भवति અર્થાત્ ઘણી વિદ્યાઓવાળો વિદ્વાન પ્રશંસાપાત્ર બને છે. – નિરુક્ત ૧-૫-૧૬). જૈન ધર્મ અને દર્શન, સાંખ્ય, યોગ, ન્યાય, નવ્યન્યાય, વૈશેષિક, શાંકરવેદાન્ત (અવિદ્યાવિચાર), બૌદ્ધદર્શન, પ્રાકૃતનામ કોશ વગેરે અનેક વિદ્યાક્ષેત્રોમાં ઊંડું ચિંતન કરીને પ્રમાણભૂત ગ્રંથો તેમણે આપણને આપેલા છે. તેથી નગીનભાઈ भूयोविद्यः (भूयस्यः विद्याः यस्य सः) અથવા બહુશ્રુત વિદ્વાન હતા.

વળી, નગીનભાઈ ઋગ્વેદની પરિભાષા પ્રમાણે स्थिरपीतः વિદ્વાન હતા (ઋ.૧૦-૭૧-૫) સાંભળેલું, વાંચેલું, લખેલું, મનન કરેલું એ બધું જ્ઞાન જે વિદ્વાનના ચિત્તમાં સ્થિર બનીને રહે તે વિદ્વાનને સ્થિરપીત વિદ્વાન કહેવાય. શાસ્ત્રના અર્થના મર્મને બરાબર સમજીને, ચિત્તમાં સ્થિર રાખીને અપેક્ષિત પ્રસંગે પ્રસ્તુત કરી શકે તે સ્થિરપીત. આવા મર્મજ્ઞ વિદ્વાન વિષે લોકો કહે છે કે આ વિદ્વાન ન્યાયશાસ્ત્રને કે વ્યાકરણશાસ્ત્રને ઘોળીને પી ગયો છે ! (यथा ज्ञातार्थं पुरुषं पीतार्थम् इति वदन्ति । – સાયણભાષ્ય). નગીનભાઈ આવા સ્થિરપીત વિદ્વાન હતા.

ભાસર્વજ્ઞના ન્યાયભૂષણના પ્રત્યક્ષ પરિચ્છેદ ઉપર, ડૉ.એસ્તેરબહેન સોલોમનના માર્ગદર્શન નીચે, હું પીએચ.ડી. માટેનો મહાનિબંધ તૈયાર કરતો હતો. ક્રાંતિકારી નૈયાયિક ભાસર્વજ્ઞના નિરૂપણમાં ક્યારેક અર્થનિર્ણયમાં કે કોઈક પ્રાચીન સંદર્ભ વિષે સંશય ઊભો થતો ત્યારે એસ્તેરબહેન નગીનભાઈને મળી લેવાનું મને સૂચન કરતાં. લા.દ.વિદ્યામંદિરમાં હું તેમને મળવા જતો ત્યારે તેઓ જયન્ત ભટ્ટની ન્યાયમંજરીના અનુવાદ-કાર્યમાં વ્યાપૃત રહેતા પણ શાસ્ત્રની ચર્ચા નગીનભાઈને ગમતી. પહેલાં તો આંખો સહેજ ત્રાંસી કરીને ગંભીરતાથી પ્રશ્નને સાંભળે અને પછી પોતે જાણતા હોય તો ઉચિત ઉત્તર આપે અથવા સમસ્યાને સમજવા બીજા ગ્રંથો જોવાનું કહે. હું પણ મારા માર્ગદર્શન નીચે પીએચ.ડી. સંશોધન કરતા વિદ્યાર્થીઓને સંશય-પ્રસંગે, નગીનભાઈને મળવાનું કહેતો.

વાર્તાલાપમાં નગીનભાઈ કહેતા કે, ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનના ત્રણ મુખ્ય સ્તમ્ભ છે : (૧) ન્યાયશાસ્ત્રમાં જયન્ત ભટ્ટ, (૨) પૂર્વમીમાંસા શાસ્ત્રમાં કુમારિલ ભટ્ટ અને (૩) બૌદ્ધ દર્શનમાં ધર્મકીર્તિ. આ ત્રણેયના ગ્રંથોનું તલસ્પર્શી (તળિયું સ્પર્શાય તેવા ઊંડાણથી) અધ્યયન થવું જોઈએ. નગીનભાઈએ કરેલો, ન્યાયમંજરીનો સંપૂર્ણ ગુજરાતી અનુવાદ એ તેમનું ગુજરાતને મોટું પ્રદાન છે. જયન્ત ભટ્ટ અને ધર્મકીર્તિ (પીએચ.ડી. વિષય) એ બન્ને વિષે તો તેમણે ગહન અધ્યયન કરેલું.

એક પ્રસંગે બ્રહ્મસૂત્ર શાંકરભાષ્યના મારા અનુવાદ-ગ્રંથની હું પ્રસ્તાવના લખતો હતો. તેમાં નગીનભાઈના એક અનુવાદ - ગ્રંથમાંથી એક વિધાન ઉદ્ધૃત કરતો હતો. તે વિધાન હતું : ડૉયસને કરેલા બ્ર.સૂ.શા.ભા.ના જર્મન અનુવાદથી નીત્શે (Nietzsche) એટલા બધા પ્રભાવિત થઈ ગયા કે તેમણે નોંધ કરી કે..... સર્વશ્રેષ્ઠ (મેક્ષમ્યૂલર જેવા) ભાષાશાસ્ત્રીઓ પણ ડૉયસનની તુલનામાં માત્ર ગધેડાઓ છે (....are but asses, compared to Deussen) India and Europe, Wilhelm Halbfass, P.129; ભારત અને યુરોપ, અનુવાદ : નગીન જી. શાહ, પૃ.૧૪૬) આ વિધાન ટાંકતાં પહેલાં મેં નગીનભાઈને ફોન દ્વારા પૂછ્યું : "આ 'ગધેડા' શબ્દ તમને અશિષ્ટ જેવો નથી લાગતો ?" એમણે મને સામે પ્રશ્ન પૂછ્યો : "તમે 'asses' શબ્દનો શો અનુવાદ કરો ?" પછી મેં એ જ વિધાન પ્રસ્તાવનામાં ટાંક્યું. (પ્રસ્તાવના પૃ.૧૫, બ્ર.સૂ.શા.ભા. અનુવાદ, ભાગ ૧)

વિ.સં.૨૦૭૦ના નવા વર્ષના નૂતન વર્ષાભિનંદન નિમિત્તે મેં અહીંથી, વિનિપેગ (મેનિટોબા, કેનેડા)થી નગીનભાઈની સાથે વાત કરવા ફોન જોડ્યો. થોડીક વાતો કરી (તા.૬-૧૧-૨૦૧૩). તેમના અવાજમાં મંદતા વરતાતી હતી. પછી જાન્યુઆરીમાં તો તેમના નિધનના દુઃખદ સમાચાર મળ્યા. થોડીક ક્ષણો ચિત્ત શોકમગ્ન થયું. સ્મૃતિઓ ઊછળી. અહીંની પ્રતિ રવિવારની (તા.૧૯-૧-૨૦૧૪) સત્સંગ સભામાં મેં નગીનભાઈનો થોડોક પરિચય આપ્યો અને (ॐ अग्ने नय सुपथा...) અમે એક મિનિટની મૌન-પ્રાર્થના દ્વારા નગીનભાઈને ભાવાંજલિ અર્પી.

જાણવા મળ્યું કે લા.દ.વિદ્યામંદિરમાંથી શ્રી નગીનભાઈની સ્મૃતિમાં એક સ્મૃતિ-અંક (Commemoration Volume) પ્રકાશિત થઈ રહ્યો છે. તેમાં મારે એક સ્મૃતિ-લેખ મોકલવાનો છે. સંસ્થાના નિયામક શ્રી જિતુભાઈ સાથે ફોન પર વાત કરીને આ વાતને સુનિશ્ચિત કરી.

પરંતુ અહીં કેનેડાના નિવાસમાં મારી મુશ્કેલી એ હતી કે નગીનભાઈએ મને ભેટરૂપે આપેલાં અનેક પુસ્તકો, તેમના લેખના મેં કરેલા રિવ્યૂ એ બધું મારા અમદાવાદના ઘરના ગ્રંથાલયમાં હતું. તેથી મેં નગીનભાઈના પુત્ર શ્રી રાજેશભાઈને ફોનથી પૃચ્છા કરી. તેમણે નગીનભાઈની, મુદ્રિત પરિચય-પુસ્તિકા e-mailથી મોકલી આપી.

પરિણામે શ્રી નગીનભાઈ સાથેના મારા દીર્ઘ સખ્યના ભાવોને શબ્દબદ્ધ કરવાનો અવસર મળ્યો. નગીનભાઈએ મૂળ હસ્તપ્રતના આધારે સંપાદિત કરેલી, ઉદયનની ન્યાયકુસુમાંજલિ ઉપરની વામધ્વજની સંસ્કૃત ટીકા(Press copy almost ready)ને આપણે પ્રકાશિત કરીએ અને એમના વિદ્યાતપઃપૂત ગ્રંથોનું આપણે પરિશીલન કરીએ, એ જ શ્રી નગીનભાઈ માટે સમુચિત સ્મરણાંજલિ ગણાય.

* * *

પ્રો.નગીનભાઈ શાહ : સંસ્મરણો

નીલાંજના શાહ

માનનીય શ્રી નગીનભાઈ શાહે, કોલજકાળ દરમિયાન જ ભારતીય દર્શનોનો ઊંડો અભ્યાસ કરવાની તીવ્ર જિજ્ઞાસાથી પ્રેરાઈને, તેમને લગતા ગ્રંથોનું અધ્યયન કરવાનું શરૂ કરી દીધું હતું. કોલેજમાંના અધ્યાપનકાળ દરમિયાન અને ખાસ કરીને સ્વૈચ્છિક નિવૃત્તિ લીધા બાદ, તેમણે તે દર્શનોને લગતાં પુસ્તકોનાં સંશોધન-સંપાદન કાર્યને જ જીવન સમર્પિત કર્યું છે, એમણે જે અમૂલ્ય યોગદાન કર્યું છે, તેને બિરદાવવા માટે શબ્દો ઓછા પડે છે.

ષડ્દર્શનોમાંના, સાંખ્ય-યોગ, ન્યાય-વૈશેષિક અને બૌદ્ધ - એ દર્શનો વિશે ગુજરાતીમાં એમણે જે પુસ્તકો લખ્યાં છે, તે આજે પણ અધ્યાપકોને, એ વિષયો પરના આદર્શ કહી શકાય તેવા માર્ગદર્શક ગ્રંથોની ગરજ સારે છે, તો 'શાંકર વેદાંત અવિદ્યા વિચાર' પુસ્તક વેદાંતના અભ્યાસીઓ માટે ઘણું ઉપયોગી નીવડ્યું છે. પંડિત વિધુશેખરના બૌદ્ધ ધર્મ પરના અંગ્રેજી પુસ્તકનો 'બૌદ્ધ ધર્મની પાયાની વિભાવના' એ નામે એમણે કરેલો ગુજરાતી અનુવાદ પણ ખાસ નોંધપાત્ર છે.

જૈન દર્શનનો વિચાર કરીએ તો, તેને લગતું એક પણ પાસું એવું નથી કે જેને નગીનભાઈની કલમને ચેતનાવંતો સ્પર્શ ન થયો હોય !

જયંતભટ્ટની 'ન્યાયમંજરી'નો સંસ્કૃતમાંથી ગુજરાતીમાં અનુવાદ કરીને, એમને જાણે સંતોષ ન થયો હોય, તેમ એના વિસ્તૃત અભ્યાસને આવરતાં ત્રણેક પુસ્તકો એમણે લખીને પ્રકાશિત કર્યાં. હેમચંદ્રાચાર્યની 'પ્રમાણમીમાંસાં'નો પણ સંસ્કૃતમાંથી ગુજરાતીમાં અનુવાદ કરી, એ પુસ્તકને જિજ્ઞાસુઓ માટે સુલભ કરી આપ્યું. – 'ધર્મકીર્તિની ફીલસૂફીની અકલંકે કરેલી ટીકા' – પરનો અંગ્રેજીમાં લખેલો તેમને પીએચ.ડી. પદવી માટેનો માન્ય મહાનિબંધ પુસ્તકરૂપે જ્યારે પ્રકાશિત થયો, ત્યારે આંતરરાષ્ટ્રીય વિદ્વાનોએ તેની મુક્ત કંઠે પ્રશંસા કરી હતી. અંગ્રેજી ભાષા પરના શ્રી નગીનાઈના પ્રભુત્વને કારણે મુનિશ્રી ન્યાયવિજયજીના 'જૈન ફિલસૂફી અને ધર્મ' પરના ગુજરાતી પુસ્તકનો સુંદર અનુવાદ કર્યો. 'જૈન આગમસાહિત્યના ઈતિહાસ'નું એમણે પુનર્લેખન કરી આપ્યું તો, 'જૈન કાવ્યસાહિત્ય' પરના દળદાર હિંદી ગ્રંથનો, સાહિત્યરસિકો માટે, એમણે ગુજરાતીમાં અનુવાદ કરી આપ્યો. 'પ્રાકૃત ગાહારયકોસ' ની અપ્રકાશિત હસ્તપ્રતની પ્રસ્તાવના અને જરૂરી નોંધો સાથે સંપાદન કરી, ગાથાઓના તે પ્રાકૃત કોશને પ્રકાશિત કર્યો.

આ ઉપરાંત 'અધ્યાત્મબિન્દુ', 'જૈનપ્રકરણસંગ્રહ', 'જનનચંદ્રોદય નાટક' અને તત્ત્વચિંતામણિ પરની ગુણરત્નની ટીકા – વગેરે સંસ્કૃત કૃતિઓ જે હસ્તપ્રતરૂપે હતી, તેમનું પ્રસ્તાવના અને વિવેચનાત્મક નોંધો સહિત સંપાદન અને પ્રકાશન કર્યું. તે સિવાય એમના ચાલીસેક સંશોધન લેખોમાં પણ દર્શનવિષયક એમના અગાધ પાંડિત્યની પ્રતીતિ થાય છે.

શ્રી નગીનભાઈના આવા ઉત્કૃષ્ટ કહી શકાય એવા શોધન અને સંપાદન કાર્યની કદરદાની રૂપે દેશની ઉત્તમ સંસ્થાઓ દ્વારા અપાયેલા પુરસ્કારો અને એવોર્ડોથી સન્માનીય થવા છતાં, નથી ક્યારેય એમણે પોતાની પ્રશંસા કરી કે નથી પ્રસિદ્ધિની કે સન્માનની સામેથી ખેવના કરી, એવો એમના નિઃસ્પૃહ સ્વભાવ હતો.

ભારતીય દર્શનોના આ સુવિખ્યાત વિદ્વાન સંશોધકે, ઉચ્ચ નૈતિક મૂલ્યોને જીવનમાં ચરિતાર્થ કરીને, એક નિખાલસ, સરળ, સહૃદયી માનવી તરીકે જે ઊંચાઈઓને સર્ કરી છે તે એમની સંશોધનક્ષેત્રની સિદ્ધિઓ જેટલી જ પ્રશંસાને પાત્ર છે.

લા.દ.વિદ્યામંદિરના નિયામક તરીકે સંસ્કૃત સુભાષિતોને લગતી અમુક હસ્તપ્રતોનું પ્રકાશન અને સંપાદન કરવા માટે, તેમજ મારા અમુક લેખો સંબોધિમાં પ્રકાશિત કરીને, લખવા માટે, મને પ્રેમથી પ્રોત્સાહન આપવા માટે, હું મુ.શ્રી નગીનભાઈની ઋણી છું. આ લખાણ દ્વારા એ દિવગંત આત્મના અંજલિ અર્પુ છું.

* * *

ખરી ખોટ !

હસુ યાજ્ઞિક

સાહિત્યાદિ કોઈ પણ જાહેરક્ષેત્રની વ્યક્તિનું નિધન થાય છે ત્યારે સામાન્ય રીતે કહેવાતું-લખાતું કે કવચિત અનુભવાતું પણ હોય છે કે અમુક ક્ષેત્રને ખોટ પડી છે, ન પૂરી શકાય તેવી ખોટ પડી છે. શ્રી નગીનભાઈના નિધન પછી સ્મૃત્યાંજલિ આપતાં થાય છે : મૂળ આધારરૂપ ગ્રન્થોની પૂરી જાણકારી સાથે બૌદ્ધ અને જૈનદર્શનના વિદ્વાનની ખરેખર ખોટ પડી છે ને તે પણ ન પૂરી શકાય, એવી ખરી ખોટ પડી છે.

મારા આ વિધાનની વિશેષ સ્પષ્ટતા થાય એ માટે જણાવું કે સંસ્કૃત-પ્રાકૃતના મૂળ ગ્રન્થો, વિશેષતઃ શાસ્ત્રો સમજી-સમજાવી શકે, એવા ભાષાવિદો હતા એમાં દર્શનશાસ્ત્રના પણ પૂર્ણ જ્ઞાતા કહી શકાય એવા વિદ્વાનો ન હતા, આજે પણ નથી જ ! એ રીતે છયે દર્શનોના પૂર્ણ જ્ઞાતા કે વિદ્વાનો હતા અને છે તેમાં સંબંધિત દર્શનનાં સંસ્કૃત કે પ્રાકૃત ભાષામાં લખાયેલા મૂળ ગ્રન્થો વાંચી-સમજી શકનાર મારી જાણકારી પ્રમાણે-મને જેમનો પ્રત્યક્ષ પરિચય હતો એવા બે જ વિદ્વાનો : એક દલસુખભાઈ માલવણિયા અને બીજા નગીનભાઈ શાહ ! દલસુખભાઈના નિધન પછી આ ધાટીના વિદ્વાન નગીનભાઈ હતા, એ હવે નથી, એથી આ ક્ષેત્રે ખરી ખોટ પડી છે. આજે દર્શનશાસ્ત્રના અભ્યાસીઓ છે, વિદ્વાનો છે, પરંતુ એમાં કોઈએ પણ સંસ્કૃત-પ્રાકૃત, અર્ધમાગધી-પાલિ ભાષાના ગ્રન્થો, મૂળ ગ્રન્થો વાંચ્યા હોય એવા કેટલા ? કોણ ? મોટાભાગના આ ક્ષેત્રના અભ્યાસીઓ જૈન, બૌદ્ધ દર્શન જાણે છે તે મુખ્યત્વે તત્ત્વજ્ઞાનના અંગ્રેજીમાં લખાયેલા ગ્રન્થોને આધારે, વધારેમાં વધારે જૈન-બૌદ્ધ-ધારાના મૂળ ગ્રન્થોના ભાષાન્તર દ્વારા ! કોઈપણ મૂળ શાસ્ત્રગ્રન્થનું ઉત્તમોત્તમ ગણાતું કોઈપણ ભાષાન્તર ક્યારેય તે પૂર્ણ ગણી ન શકાય. આપણા શાસ્ત્રગ્રન્થો સૂત્રાત્મક હોય છે. આવાં સૂત્રોનું માત્ર શબ્દાન્તર ક્યારેક પૂરો સાચો અર્થ આપી ન શકે. અનુભવે આ જાણ્યું છે, દૃષ્ટાન્ત ટાંકી શકું-અલબત્ત સાહિત્યમીમાંસાના સંદર્ભે, દર્શનશાસ્ત્રના સંદર્ભે નહીં - પરંતુ વિષયાન્તર ને લંબાણ થાય. છતાં પુષ્ટિ માટે ભોજના 'શૃંગારપ્રકાશ' કે હેમચન્દ્રાચાર્યના 'કાવ્યાનુશાસન'ના એક સૂત્ર અને ભાષાન્તરનું દૃષ્ટાન્ત ટાંકું. 'પ્રવલ્કિકા' નામના કથાપ્રકાર માટેનું સૂત્ર છે : 'પ્રધાનમ્ અધિકૃત્ય યત્ર દ્વયોઃ વિવાદ-ઇતિ પ્રવલ્હિકા' (કા.શા.અ.૮. સૂ.૯-૧૧, LD પ્રકાશન, પૃ.૩૬૭) જેનું શબ્દાંતર 'પ્રધાનને ઉદ્દેશીને જ્યાં બે વચ્ચે વિવાદ હોય...' અહીં 'પ્રધાન' = મંત્રી નથી, મધ્યસ્થી નથી જેને નક્કી કરી દૃષ્ટાંત કથાને આધારે પોતાના મતને પુષ્ટ કરવાનો

હોય. અહીં વિવક્ષિત છે તે 'પ્રધાનમ્ વિષયમ્ અધિકૃત્ય' એટલે કે કોઈ એક વિષયને નિશ્ચિત કરીને (દા.ત. પ્રારબ્ધ વડું કે પુરુષાર્થ ?) બે વચ્ચે દૃષ્ટાન્ત આપીને પોતાના અભિપ્રેત મતનું સ્થાપન થાય અને પ્રતિપક્ષના મતનું ખંડન થાય તે પ્રકારની કથા તે પ્રવલ્હિકા'. અહીં સ્પષ્ટ થશે કે મૂળ ગ્રન્થનાં સૂત્ર અને એનાં ભાષાન્તર = અર્થદર્શન - D-Codingમાં ઘણી સમસ્યાઓ છે. ભારતીય દર્શનો વિશે પશ્ચિમના વિદ્વાનોએ સૂત્રોના જે અર્થ કર્યા અને સિદ્ધાંતની તારવણી કરી, એમાં અનેક સ્થળે આવી સમસ્યા છે. આપણા ભારતીય વિદ્વાનો પણ સંસ્કૃત-પ્રાકૃતાદિ જાણતા નથી, મૂળ ગ્રન્થો અને તેનાં સૂત્રોનું પરિશીલન કરી શકતા નથી, આથી જે કંઈ લખાયું, મનાયું એ સ્વીકારીને ચાલવામાં આવે છે.

દલસુખભાઈ અને નગીનભાઈ સંદર્ભે હું જે લખું છું એ મારી પ્રત્યક્ષ જાણકારીને આધારે જ દર્શાવું છું. ઈ.૧૯૬૪ થી ૧૯૭૪ આખો દશક અને તે પછી ૧૯૮૨થી ૧૯૯૬ના ગાળામાં મને મારા વિદ્યાગુરુ ડૉ.હ.ચૂ.ભાયાણીના કારણે સૂત્રાધારિત ચર્ચા, મતમતાંતર, ઊહાપોહનો પ્રત્યક્ષરૂપમાં પરિચય, આગલા દશકામાં દલસુખભાઈનો વિશેષ. હું ગુજરાત કૉલેજની મારી ફરજ બજાવી ભાષા-ભવનમાં આવું, ભાયાણી સાહેબ સાથે ક્યારેક સીધા એમના નિવાસસ્થાને જવાને બદલે એલ.ડી.માં જવાનું હોય, કેટલાંક દુર્લભ ગ્રન્થો, કેટલોગ, હસ્તપ્રત જોવા-ઉકેલવાના હોય. એલ.ડી. અને ભો.જે. અમારા નિત્ય-યાત્રાધામ ! બધી ફુરસદ, મોટા ભાગના વેકેશન, રજા એલ.ડી.માં કામ કરવા જતાં પહેલાં કે કામ પૂર્ણ કરી પરત ફરતાં દલસુખભાઈ, નગીનભાઈ અને ભાયાણીસાહેબની રસિક ચર્ચા સાંભળવાનો, મૂક ને મુગ્ધ પ્રેક્ષક બનવાનો લાભ મળે મને. ચર્ચામાં નગીનભાઈ-એ સમયના નવયુવાન નગીનભાઈ-પૂર્ણ વિનયી, નમ્ર, માલવણિયા સાહેબ અને ભાયાણી સાહેબ બન્ને એમને મન ગુરુવત, પરંતુ ક્યારેક સંમત ન હોય ત્યારે પૂરા વિનયથી મુદ્દો મૂકે, સંબંધિત સૂત્ર મૂકે, ખૂલ્લી ચર્ચા માટે ! માલવણિયા સાહેબ તો ભાયાણી સાહેબના નિવાસે આવી ચડે, ક્યારેક બહેનને મળવા આવ્યા હોય તો ઋષભ સોસાયટીના મારા નિવાસે હાઉકલો પણ કરી જાય. ભાયાણી મજાકિયા, મસ્તરંગી હસી ખખડે પરંતુ નગીનભાઈ માફકસર જ હસે ને બોલે ! પરંતુ બધે જ સંમત થાય જ, એવું ન બને. જૂદું લાગતું હોય તો પણ વિરોધ કે વિવાદના રૂપથી મુક્ત રહીને પોતે જાણતા હોય તે પૂરા સંદર્ભ અને સૂત્ર સાથે મૂકે. મુખ્ય ચર્ચાના કેન્દ્રમાં દર્શનશાસ્ત્રનો મુદ્દો હોય તો મને ન સમજાય પરંતુ સંદર્ભમાં આગમ-નિર્યુક્તિ કે જ્ઞાતાધર્મની કથા હોય, બૌદ્ધ જાતક કથા હોય એ માંહેનું કેટલુંક પકડાય. પરંતુ ત્યારે જ મને નગીનભાઈના આ વલણથી સમજાયુ કે નમ્રતા અને શિષ્યભાવ સત્યને, સમજવામાં, એક લઘુતાગ્રન્થિ કે કૃતક વિનમ્રતાનો ભોગ બનવા ન જોઈએ. ગુરુ કે ગુરુવત્ વડિલ સાથે પણ પૂરી જાણકારી અને તેના સંદર્ભ આપીને તથ્યને ક્ષોભ વગર મૂકી શકાય.

મારી કારકિર્દીના ૧૯૮૨ પછીના ગાળામાં ડૉ.ભાયાણીનો સંપર્ક સાતત્યપૂર્ણ રહ્યો, એલ.ડી.ની મુલાકાતો પણ થતી રહી, પરંતુ પછી દલસુખભાઈ ન રહ્યા અને નગીનભાઈનાં કાર્યોને નજીકથી જાણવાનો યોગ સંસ્કૃત સાહિત્ય અકાદમીના મહામાત્ર હોવાને કારણે મળ્યો. જો કે એમનું સન્માન મારી નિવૃત્તિ પછી થયું.

આમ, નગીનભાઈની મારે મન વિશેષતા એ છે કે એ સંસ્કૃત અને પ્રાકૃત બન્ને ભાષાઓ, એની

પ્રશિષ્ટ પરંપરાના વિદ્વાન હતા. એ સાથે જ ભારતીય ષડ્દર્શન અને ખાસ તો તર્કશાસ્ત્ર એમની પરિપક્વ વિદ્વત્તાના અધિકારપૂર્ણ ક્ષેત્રો હતાં. સાહિત્યક્ષેત્રનું ભાષાજ્ઞાન અને વિષય તરીકે દર્શનશાસ્ત્ર અને તર્કશાસ્ત્રનું વિદ્યાજ્ઞાન એમને સહજસિદ્ધ હતા અને આ બન્ને ધુરાઓના વહને જ એમનાં સાહિત્યશાસ્ત્ર અને દર્શનશાસ્ત્રને નવાં જ પાર્શ્વ સિદ્ધ કર્યા. 'તર્ક' એમાં, બન્નેના કેન્દ્રમાં છે. એ માત્ર એમના જ્ઞાનકોશનું જ નહીં, શીલકોશનું પણ મુખ્ય કેન્દ્ર રહ્યું છે. એમનું નિજ-મન-મુકુર એટલું તો સ્પષ્ટ હતું, સ્વચ્છ હતું કે ક્યાંય કોઈ એક જ વાતવાદ સિદ્ધાન્ત, માન્યતા કે ગૃહીતનો ભોગ ન બન્યા અને ભરપૂર પરિશુદ્ધ જીવન સાથે જ તપપૂત સુદીર્ઘ વિદ્યાજીવનનું તપ પૂર્ણ કર્યું.

* * *

સહાધ્યાયી સખા

કાન્તિભાઈ બી. શાહ

ડૉ. નગીનભાઈ જૈન દર્શન, બૌદ્ધ દર્શન, સાંખ્ય-વેદાંત આદિ ભારતીય દર્શનોના વિશેષજ્ઞ હતા. એમણે આપેલા પચાસેક જેટલા લેખન-સંપાદન-અનુવાદના ગ્રંથો અને ચાલીસેક શોધલેખો ભારતીય તત્ત્વદર્શન ક્ષેત્રે એમનું અતિ મૂલ્યવાન પ્રદાન ગણાયું છે. પણ નગીનભાઈના આ કાર્યક્ષેત્રનો મારો કોઈ અભ્યાસ નથી અને એવી મારી ક્ષમતા પણ નથી. અહીં તો, કિશોરવયથી મારા એક સહવિદ્યાર્થીના નાતે બંધાયેલી અને આજીવન ટકી રહેલી મૈત્રીના આધારે મેં નગીનભાઈને જેવા જોયા-જાણ્યા એ વિશે વાત કરવાનું પ્રસ્તુત છે.

૧૯૪૪માં મારી ૧૧ વર્ષની ઉંમરે માધ્યમિક શિક્ષણ માટે મેં અમદાવાદના શેઠ ચી.ન.છાત્રાલયમાં પ્રવેશ લીધો. એક વર્ષ પછી નગીનભાઈ છાત્રાલયમાં દાખલ થયા. ઉંમરમાં મારાથી અઢી વર્ષ મોટા, પણ તેઓ વટવા જૈન આશ્રમમાં રહીને, અહીં થોડા મોડેથી જોડાયેલા. છાત્રાલયના લગભગ બધા વિદ્યાર્થીઓ ગામડેથી આવે. ખાદીનું સફેદ શર્ટ અને વાદળી ચડ્ડી એ અમારો ગણવેશ પણ બૌદ્ધિક કે રમતગમત આદિ અન્ય નિપુણતાને લઈને વિદ્યાર્થી જુદો તરી આવે. એ રીતે નગીનભાઈ એમની વિદ્યાકીય તેજસ્વિતાને કારણે જુદા તરી આવતા. એક વર્ષ પાછળના ધોરણમાં હોવા છતાં અમારી 'બેચ'ના સૌ છાત્રો એમના પ્રત્યે આદરભાવ દાખવતા. એમાંયે મારા તો એ ઘનિષ્ઠ મિત્ર બની ગયા. ભણવામાં તેજસ્વી છતાં આપવડાઈનો છાંટો પણ નહીં. સ્વભાવે અત્યંત સરળ. મિતભાષિતા અને સાદગી એ કિશારાવસ્થાથી જ એમનાં તરી આવતા લક્ષણો હતાં.

શાળાની સત્રાંત પરીક્ષા વેળાનો નગીનભાઈનો એક રમૂજી કિસ્સો સ્મરણમાં આવે છે. પરીક્ષામાં પ્રત્યેક પેપરમાં ત્રણ-ચાર પ્રશ્નોના જવાબો લખી, એમને લાગે કે આટલામાંથી ૩૫ માર્ક્સ આવી જશે એટલે પેપર આપી બહાર નીકળી જાય. બધા વિષયોની આ રીતે એમણે પરીક્ષા આપી અમને આશ્ચર્ય અને રમૂજ પૂરાં પાડેલા.

૧૯૫૧માં મેટ્રિક પાસ કરીને હું કોલેજ-અભ્યાસ માટે શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય (પાલડી શાખા)માં દાખલ થયો. નગીનભાઈ પણ પછીના વર્ષે એ જ સંસ્થામાં આવ્યા. આમ વળી પાછા અમે સાથે થઈ ગયા. એમાંયે નગીનભાઈ, સંઘપુરના કે.સી.શાહ અને હું — અમે ત્રણેય ઠીક ઠીક સમય રૂમ

પાર્ટનર પણ ખરા. એ રીતે કૉલેજ-અભ્યાસ દરમિયાન પણ અમારી મૈત્રી જળવાઈ, વધારે દૃઢ થઈ. આમ તો સ્નાતક થતાં સુધી જ સંસ્થામાં રહી શકાતું, પણ નગીનભાઈના અનુસ્નાતક કક્ષાએ સંસ્કૃત વિષય-અંતર્ગત જૈનિઝ્મના અભ્યાસને લીધે એમ.એ. થયા ત્યાં સુધીનાં છ વર્ષ આ સંસ્થામાં રહ્યા. બી.એ. થઈને તેઓ યુનિ.ફેલો બન્યા અને એમ.એ.માં પણ પ્રથમ વર્ગમાં ઉત્તીર્ણ થવા સાથે ગુજરાત યુનિ.નું એમ.એલ.પારિતોષિક પ્રાપ્ત કર્યું. જામનગરની સરકારી કૉલેજમાં સંસ્કૃતના અધ્યાપક થયા પણ સ્વાધ્યાયઝંખના અને જ્ઞાનપિપાસા એટલી તીવ્ર કે સરકારી કૉલેજની નોકરી છોડીને લા.દ.ભા.સં. વિદ્યામંદિરમાં 'રિસર્ચ'ના ધ્યેય સાથે જોડાયા અને પીએચ.ડી.ના નિમિત્તે દર્શનશાસ્ત્રના અભ્યાસમાં ખૂંપી ગયા. માર્ગદર્શન અર્થે એમને આશ્રમરોડ પર આવેલા સરિત્કુંજના બંગલે રહેતા વિદ્વદ્વર્ય પંડિત સુખલાલજી પાસે નિયમિત જવાનું થતું. આ સત્સંગ નગીનભાઈની જ્ઞાનોપાસનાનાં પરિબળો પૈકીનું એક મહત્ત્વનું પરિબળ બની ગયું. મારે નગીનભાઈને મળવાનું થાય ત્યારે એમના પંડિતજી સાથેના સત્સંગની કેટલીક વાતો સાંભળવા મળતી. ૧૯૬૫માં એમણે પીએચ.ડી.ની પદવી પ્રાપ્ત કરી.

નગીનભાઈનાં લગ્ન ૧૯૬૦માં મુંબઈ ખાતે થયેલાં. જાન અમદાવાદથી ટ્રેનમાં મુંબઈ ગયેલી. કુટુંબીજનો સાથે જાનમાં એમણે મિત્ર તરીકે મારો પણ સમાવેશ કરેલો એનું સુખદ સ્મરણ તાજું થાય છે.

તેઓ જ્યાં કામ કરતા હતા એ જ સંસ્થામાં ૧૯૭૬માં નિયામકપદે નિયુક્ત થયા. ત્યારે હું અહીંની બી.ડી.આર્ટ્સ કૉલેજમાં ગુજરાતીનો અધ્યાપક હતો. ગુજરાતી વિભાગને લઈને કૉલેજની ઇતર પ્રવૃત્તિઓની જવાબદારી સંભાળવાની થતી. એવામાં એક દિવસ નગીનભાઈએ એમની સંસ્થામાં મળવા આવવાનો સંદેશો મોકલ્યો. સમય કાઢીને એમને મળ્યો. એમણે મારા હાથમાં 'ગુણરત્નાકર છંદ'ની હસ્તપ્રત મૂકીને કહ્યું, 'આ એક જૂની ગુજરાતીની સુંદર કાવ્યકૃતિ છે, કૃતિ હજી અપ્રકાશિત છે. આના પર કામ કરવા જેવું છે.' હાથમાં રાખીને કોઈ હસ્તપ્રતને નિહાળી હોય એવો આ મારી જિંદગીનો પહેલો અનુભવ હતો. લિપિનો અલગ મરોડ, ભેગા લખાયેલા અક્ષરો, આ બધું ફાવે ? હું મુંઝાયો. મિત્ર જયંત કોઠારીને વાત કરી. એ તો વળી 'ના' કહે જ શાના ! રગડદગડ કામ શરૂ કર્યું. મારા જીવનમાં આ એક અતિ મહત્ત્વનું 'ટર્નિંગ પૉઇન્ટ' હતું. જો નગીનભાઈએ તે દિવસે મિત્રતાને નાતે મને બોલાવીને મારા હાથમાં આ હસ્તપ્રત ન મૂકી હોત તો મારે હાથે, ખાસ કરીને મારા નિવૃત્તિકાળમાં હસ્તપ્રત-સંપાદન-સંશોધનનાં કેટલાંક કામો થયાં તે કદાચ થયાં જ ન હોત. આ કામમાં પછીથી જયંતભાઈ જેવાનું માર્ગદર્શન અને જૈનાચાર્યોનાં પ્રેરણા-પ્રોત્સાહન મળ્યાં, પરંતુ અપ્રકાશિત હસ્તપ્રત-સંપાદન ક્ષેત્રની સૌ પ્રથમ દિશા ચીંધનાર તો નગીનભાઈ જ. એમણે સોંપેલું કામ હું પૂર્ણ કરી શક્યો એનો મને પણ આનંદ છે, કેમકે એમણે મારા પર રાખેલો ભરોસો હું જાળવી શક્યો. 'ગુણરત્નાકર છંદ' પ્રકાશિત પણ થઈ ને એના પર પીએચ.ડી.ની પદવી પણ મળી.

વિરલ વિદ્વત્પ્રતિભા ધરાવતા મોહનલાલ દલીચંદ દેસાઈએ ઇ.૧૯૧૪માં ફાર્બસ ગુજરાતી સભા તરફથી યોજાયેલી નિબંધસ્પર્ધામાં 'જૈન અને બૌદ્ધ મત : સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ અને સિદ્ધાંતો' વિષય પર નિબંધ રજૂ કરેલો; જે પારિતોષિકપાત્ર ઠરેલો. એની હસ્તપ્રત એમના સુપુત્ર જયસુખભાઈ પાસે જળવાઈ રહેલી. શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય, મુંબઈએ એને પ્રકાશિત કરવાનું સ્વીકાર્યું. એનું સંપાદનકાર્ય

મને સોંપાયું. બૌદ્ધ સિદ્ધાંતોના વિભાગનું પરામર્શન પ્રા.એસ્તર સોલામનબેનને સોંપેલું. જરૂરી લાગે ત્યાં શુદ્ધિવૃદ્ધિ કરવાનું એમને કહેલું, એ પ્રમાણે એમણે કામ પૂરું કરી આપ્યું. પણ કેટલાંક સ્થાનો સંદિગ્ધ રહેતાં હતાં, જે અંગે ચોક્કસ નિર્ણય લેવાનું એમને ઉચિત લાગતું નહોતું. એટલે મને કહે, 'તમે નગીનભાઈને મળો. તેઓ સંદિગ્ધ સ્થાનોમાં સાચો નિર્ણય જણાવી શકશે.' ત્યારે એસ્તેરબેનને જાણ નહોતી કે નગીનભાઈ મારા મિત્ર છે. મારું કામ સરળ થઈ ગયું. આમ નગીનભાઈ કોઈ કામ એકદમ સ્વીકારી લેનારા નહીં, પણ મિત્રભાવે મારું કામ એમણે ઉકેલી આપ્યું. આ પ્રસંગ બન્યો ત્યારે જ હું જાણી શક્યો કે નગીનભાઈ બૌદ્ધ દર્શનના તજ્જ્ઞ તરીકે પણ કેવા પ્રતિષ્ઠિત છે.

પછીના સમયમાં ક્વચિત જ એમને ઘેર મળવા જવાનું હતું. ત્યારે વાતચીતનો વિષય સામાન્યતઃ જૈન સાહિત્યજગતના વર્તમાનનો રહેતો. પણ કોઈ તાત્ત્વિક વિષયની વાત કરતા હોય ત્યારે એકલા જૈન દર્શનનો સંદર્ભ ન હોય, અન્ય દર્શનોની પણ તુલના આવે જ. 'આત્મા'ની વાત કરતા હોય તો સાથે બૌદ્ધ દર્શનમાં આવતા 'ચિત્ત'ની વિભાવના પણ રજૂ કરે. તેઓ તીર્થંકરોના 'કેવળજ્ઞાન'નું અર્થઘટન 'વિશુદ્ધજ્ઞાન' – 'આત્મજ્ઞતા' તરીકે કરતા. 'સર્વજ્ઞતા'ને તેઓ 'કેવળજ્ઞાન'નો આરોપિત પર્યાય ગણતા. અનેકાન્તવાદના પુરસ્કર્તા એવા જૈન સમુદાયના આંતર મતભેદો-કલહો પ્રત્યે નારાજગી પ્રગટ કરતા.

અમારી મુલાકાત દરમિયાન નગીનભાઈ પોતાની અંગત વાત ભાગ્યે જ કાઢે. એમનાં ચાલતાં કામો અંગે પણ ખાસ પૂછું ત્યારે જ સંક્ષેપમાં જવાબ મળે. નગીનભાઈનાં પત્નીનું ૧૯૯૪માં અવસાન થયેલું. પણ મને યાદ આવતું નથી કે એમણે કદીયે એમના દાંપત્યજીવનનું કોઈ સ્મરણ કે ઘટના વર્ણવતી વાત ઉખેળી હોય. એક મુલાકાત વેળાએ એમણે એક પુસ્તક મને ભેટ આપ્યું. એનાં આરંભનાં પાનાં ઉથલાવતાં જાણી શકાયું કે એમની પુત્રી જાગૃતિ શેઠના પીએચ.ડી.ના શોધનિબંધનું એ પુસ્તક છે. જાગૃતિની આ ડિગ્રીની વાત ત્યારે જ હું જાણી શકેલો. તેઓ કૌટુંબિક વાતો કરે પણ નહીં કે મારા પરિવાર સંદર્ભે મને કાંઈ પૂછે પણ નહીં. પણ જેને નગીનભાઈનો હૃદયસ્પર્શ થયો હોય તે ભાગ્યે જ એમને વિશે કશી ગેરસમજ કરે. તેમની આ પ્રકારની નિઃસ્પૃહતાને હું ઓળખી શક્યો હતો.

નગીનભાઈ આમ તો દેરાવાસી જૈન, પણ પારંપરિક ક્રિયાકાંડથી તેઓ અલિપ્ત જ રહેતા. એનો અર્થ એવો નહોતો કે આ ક્રિયાકર્મની એમને અવગણના હતી કે એ પ્રતિની અશ્રદ્ધા હતી. પણ તેઓ સંપૂર્ણતઃ માત્ર અને માત્ર એમની જ્ઞાનસાધનાને જ સમર્પિત રહ્યા. જો કે જૈન ધર્મમાં સ્વાધ્યાયને અભ્યંતર તપ કહ્યું છે. એ રીતે સ્વાધ્યાયતપના તપી તો એ હતા જ.

એમનો જ્ઞાનયજ્ઞ ઘરના એકાંત ખૂણે બેસીને જ ચાલતો રહ્યો. તત્ત્વદર્શનના દુર્લભ ગ્રંથો પણ આપ્યા અને પીએચ.ડી. કરતા સાત વિદ્યાર્થીઓને આ ક્ષેત્રે ઉત્તમ કોટિનું માર્ગદર્શન પણ પૂરું પાડ્યું. સેમિનારોનાં અનેક નિમંત્રણો આવતાં, પણ એ સર્વને તેઓ નકારતા રહ્યા. એમની વાલકેશ્વર સોસાયટી તો સી.એન.વિદ્યાવિહારની દીવાલને અડીને આવેલી. પરંતુ છાત્રાલયના જૂના વિદ્યાર્થીઓના ચીમન છાત્ર સંઘના યાત્રાપ્રવાસો કે સંસ્થાના પ્રાંગણમાં થતાં સ્નેહમિલનોમાં કદી સામેલ ન થયા. અમારા જૂના રૂમપાર્ટનર કે.સી.શાહ તેમજ અન્ય મિત્રો સાશ્ચર્ય ફરિયાદ પણ કરે, 'આ આપણો નગીન કેમ દેખાતો

નથી ?' ત્યારે જૂના સહાધ્યાયીઓએ એમને કેટલા આત્મીય ગણ્યા હતા એનો ખ્યાલ આવે. પરંતુ નગીનભાઈ મેળાવડાઓ, સંમેલનો, સમારોહો, સેમિનારોથી હંમેશાં દૂર રહ્યા. બાકી તો વિદ્વાનો માટે સભા-સમુદાય સમક્ષ પેદા થવાની આસક્તિ ત્યજવાનું ઘણું અઘરું હોય છે.

આમ, નગીનભાઈને મેં અંતર્મુખી, એકાંતપ્રિય, નિઃસ્પૃહ, નિખાલસ, ઋજુ, પ્રેમાળ, સત્ય/સ્પષ્ટભાષી વ્યક્તિત્વ ધરાવતા સહાધ્યાયી સખા તરીકે જોયા-જાણ્યા છે. જેમ સાધુમહાત્માઓમાં અવધૂત કોટિના મહાત્માનું એક નિરાળું જ વ્યક્તિત્વ હોય છે તેમ અમારે માટે એ અવધૂત સમા હતા. જીભે જેટલું બોલવાજોગ હોય એટલું જ બોલવું, બાકીનું સર્વ ગોપવવું, એવી વચનગુપ્તિ એમનો વિશેષ હતો. ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાન ક્ષેત્રે તો એક વિશેષજ્ઞની ખોટ પડી જ છે, પણ એમના સહાધ્યાયી સાથી તરીકે અમો એક મિત્રતારક પણ ગુમાવ્યો છે. એમનો આત્મા જ્યાં પણ ગયો હશે ત્યાં ઊંચી ગતિને પામ્યો હશે એમાં મને શંકા નથી.

શીલભદ્ર વિદ્યાપુરુષ

વસંત પરીખ

શ્રી નગીનભાઈ સાચા અર્થમાં એક શીલભદ્ર વિદ્યાપુરુષ હતા. તેમની ચિરવિદાય સાથે ગુજરાતે પં.સુખલાલજી અને પં.શ્રી દલસુખભાઈ માલવણિયાની પ્રાજ્ઞ પુરુષોની પરંપરાની એક ઉજ્જવળ કડી ગુમાવી છે.

શ્રી નગીનભાઈ સાથે મારે પાંચ દાયકાનો સંબંધ હતો એમની કેવળ વિદ્યાપ્રીતિ જ નહીં પણ સંશોધન કે સ્વાધ્યાયની કેડીએ ચાલવા મથતા અભ્યાસીઓ પ્રત્યેનો ઊંડો સ્નેહ પણ સતત યાદ આવે છે.

જ્યારે જ્યારે મળવાનો પ્રસંગ બન્યો છે ત્યારે ત્યારે એમની પાસેથી દર્શન અને સંસ્કૃતિ ક્ષેત્રના પ્રવાહો વિષે કંઈક મૂલ્યવાન તથ્ય-સત્ય કે વિચાર પ્રાપ્ત થતા.

તેઓ અંગત જીવન વિષે કે વ્યાવહારિક સમાજની જળોજથ્થા વિષે ભાગ્યે જ બોલતા. આમ પણ તેઓ મિતભાષી હતા પણ જે બોલતા તે ઘણું જ અર્થસભર બની રહેતું.

એમણે દર્શનશાસ્ત્રમાં ઉત્તમ, મૌલિક અને મૂળભૂત વિચારણાને ઉજાગર કરતા ઉપાદેય ગ્રંથો આપ્યા છે. એમના ન્યાય-વૈશેષિક દર્શન, સાંખ્ય-યોગ દર્શન અને વિશેષતઃ ન્યાયમંજરી ગ્રંથ અદ્યપિ અનુપમ રહ્યા છે.

અમારા વચ્ચે વરસો સુધી એક ઉપક્રમ ચાલ્યા કર્યો. તેઓ જે ગ્રંથ લખે તેની નકલ મને મોકલે અને પૂરતા અધ્યયન બાદ હું તેનું અવલોકન લખું. તે છપાય ત્યારે તેઓ પ્રસન્નતા અવશ્ય પ્રગટ કરે. સંસ્કૃત કાવ્યોના ટીકાકાર મલ્લિનાથની પ્રતિજ્ઞા – કે 'આધાર વિનાનું કોઈ વિધાન ન કરવું અને અનાવશ્યક હોય તેને પરિહરવું' – એ વર્તમાન સમયમાં સહુથી વિશેષ ચરિતાર્થ નગીનભાઈના લેખનમાં તરી આવે છે. તેથી જ તો તેમના લખાણને પૂરેપૂરું, સમજણપૂર્વક જ વાંચવું પડે. તેમની સત્યશોધનની ખેવના તેમને કોઈ સંપ્રદાય કે વાદમાં નિબદ્ધ કરી શકી નહોતી. એમનું આ પક્ષપાતમુક્ત ઉદાર વલણ સ્યાદ્વાદનું વ્યાવહારિક (applied) ઉદાહરણ છે.

આજે સંસ્કૃત-પ્રાકૃત વગેરેના અભ્યાસીઓ એમનું ધ્યાન જ્યારે માત્ર પ્રકાશિત પુસ્તકોમાં જ

કેન્દ્રિત કરે છે અને તેથી હજારો હસ્તપ્રતોમાં નિહિત મૂલ્યવાન વાઙ્મય અંધારામાં જ રહી જાય છે ત્યારે નગીનભાઈનું સ્મરણ તીવ્રતાથી થઈ આવે છે. વિચિત્રતા તો એ છે કે હસ્તપ્રતવિદ્યા વિષે વર્કશોપ થાય છે. પુસ્તકો પણ લખાય છે પણ ખરેખર કોઈ હસ્તપ્રત મેળવી – એની અન્યત્ર રહેલી પ્રતોને પ્રયત્નપૂર્વક મેળવી – શાસ્ત્રીય રીતે સંપાદન કરનારા અભ્યાસીઓ તો દુર્લભ જ રહે છે ! શ્રી નગીનભાઈએ એ દિશામાં નોંધપાત્ર કાર્ય કર્યું છે. એમની પ્રેરણાથી એ પ્રકારના ત્રણ મહત્ત્વના સંપાદનો કરવામાં હું જોડાયો હતો, તે સ્મરણ મને તેમનો ઋણી બનાવે છે.

એમનું ધૈર્ય પણ અમાપ હતું. જ્યાં સુધી આવશ્યક સર્વ ગ્રંથો-લેખો વગેરે ન મળે ત્યાં સુધી પુસ્તકને અંતિમ રૂપ ન જ આપવું એવો તેમનો આગ્રહ રહેતો અને તે માટે તેઓ ધીરજપૂર્વક સતત ઉદ્યમશીલ રહેતા. પરિણામે એમનો ગ્રંથ હંમેશા આધારભૂત સંદર્ભગ્રંથની ઊંચાઈને પામતો.

એમને જ્યાં કેવળ સપાટી પરની ચર્ચા કે વાગ્વિલાસ થતો હોય તેવા સમારંભોથી દૂર રહી વિવિક્ત દેશ સેવિત અધ્યયનમાં જ વિશેષ રૂચિ હતી. આ વૃત્તિ આજે વિરલ થતી જાય છે. તો પણ અંગત રીતે એ સહુ કોઈને સ્નેહથી જ મળતા, સુખદુઃખમાં ભાગ લેતા અને સલાહ આપ્યા વગર પણ સન્માર્ગે વાળતા.

વર્તમાન અને ભવિષ્યના વિદ્યાપ્રેમી જિજ્ઞાસુઓ અને સંશોધકોને શ્રી નગીનભાઈનું ચિંતન અને કાર્ય નિરંતર અમ... પ્રેરણા આપ્યા કરો એવી અભ્યર્થના.

* * *

પૂ.સ્વ. શ્રી નગીનદાસભાઈ શાહને સ્મરણસુમનાંજલિ

પારુલ માંકડ

પૂ.સ્વ.શ્રી નગીનભાઈને સન્ ૧૯૭૩ થી ૧૯૭૫ના મારા એમ.એ.ના અભ્યાસકાળ દરમિયાન ભાષાસાહિત્ય ભવનમાં સંસ્કૃત વિષયમાં સાંખ્ય-યોગ દર્શન ભણાવવા માટે મુલાકાતી અધ્યાપક તરીકે વર્ગ લેવા આવતા-જતા ત્યારે હું તેમને એક ધીર-ગંભીર છતાં અલ્પહાસી વ્યક્તિ તરીકે જોતી. બધાં શાસત્રોના વર્ગો હંમેશા એક સાથે ચાલતા એટલે એ સમયે એક સન્નિષ્ઠ અધ્યાપક સિવાય મારે તેમની સાથે બીજો કોઈ પરિચય ન હતો. અર્થાત્ વાતચીતનો સંબંધ ન હતો અને એક આદરણીય અધ્યાપક તરીકે મને તેમના પ્રત્યે માન ઉપજતું, ભલે દર્શન મારો વિષય નહતો. આમ તેમના શાંત-ગંભીર વ્યક્તિત્વની છાપ મારા ચિત્ત પર જરૂર પડી હતી. હોશિયાર સહાધ્યાયીઓ પણ તેમના દર્શનશાસ્ત્રના જ્ઞાન અંગે હંમેશાં પ્રશંસાના પુષ્પો પાથરતા રહેતા અને સામાન્ય વિદ્યાર્થીઓને તેમની વાણી થોડી અઘરી પણ લાગતી.

ટૂંકમાં તેમના વ્યક્તિત્વને 'नारिकेलसमाकारा' (નારિકેળના જેવા)ની ઉપમા આપી શકાય. તેઓ બહિર્ગંભીર-બહારથી ગંભીર પ્રકૃતિના અને આંતરિક રીતે ઋજુ, સહૃદયી વ્યક્તિ હતા. જો કે તેમના સ્વભાવના સ્નેહાળ, સહૃદયી.પાસાંનો પરિચય મને છેક ઇ.સ. ૧૯૮૫માં જ્યારે મેં પોસ્ટ ડૉક્ટરલ રીસર્ચનું કાર્ય – યુ.જી.સી.ની યોજના હેઠળ 'રીસર્ચ એસોસીયેટશીપ' (R.A.)નું કાર્ય શરૂ કર્યું ત્યારે થયો. આ કાર્ય દરમિયાન યુ.જી.સી.ના નિયમ પ્રમાણે રીસર્ચ એસોસીયેટે કાર્ય કરવા માટે એક સંસ્થા પસંદ કરવાની હોય છે. જે યુનિવર્સીટી સાથે સંલગ્ન હોય અને એ જ સંસ્થાના કોઈ પણ પ્રોફેસરને 'સુપરવાઈઝર' તરીકે પસંદ કરવાના હોય છે.

હવે મારા વિદ્યાગુરુ સ્વ.ડૉ.તપસ્વી નાન્દીસાહેબ જેઓ સ્વ.ડૉ.નગીનભાઈ શાહના પણ મિત્ર હતા, તેમનો આગ્રહ હું વિશ્વવિખ્યાત એલ.ડી.ઇન્સ્ટીટ્યૂટ ઑફ ઇન્ડોલોજીને સંસ્થા તરીકે પસંદ કરી રીસર્ચ એસોસીયેટશીપનું કાર્ય કરું તેવો હતો. તેઓશ્રી એ સમયે ભાષા-સાહિત્ય-ભવનમાં (એલ.ડી.નું લીએન.પૂરું થતાં) સંસ્કૃતના અધ્યાપક તરીકે પુનઃ જોડાવા જઈ રહ્યા હતા. તેમણે મને ડૉ.નગીનભાઈ શાહ જેઓ એલ.ડી.માં દર્શનશાસ્ત્રના પ્રોફેસર તરીકે સેવા બજાવતા હતા મારા સુપરવાઈઝર તરીકે યોગ્ય છે તેવું સૂચન તેઓશ્રી નાન્દી સાહેબે કર્યું. પરંતુ હું મુંઝાઈ ગઈ કારણ કે તે સમયે પણ મને તેમનો

આછો પરિચય જ હતો, પરંતુ નગીનભાઈની ઉદારતા કેવી કે નાન્દીસાહેબની વાત તેમણે તરત જ સ્વીકારી લીધી અને મારા સુપરવાઈઝર થવાની હા ભણી.

ત્યારબાદ મારું 'કાવ્યપ્રકાશના ત્રણ સંકેતો (= રુય્યક, સોમેશ્વર અને માણિક્યચન્દ્રકૃત)ના અધ્યયનનું કાર્ય શરૂ થયું. તે સમયના બે પ્રસંગોનો અત્રે ઉલ્લેખ કરું છું. અલંકારશાસ્ત્રના અધ્યયનમાં ક્યારેક ન્યાયની પરિભાષાઓ આવતી માણિક્યચન્દ્રકૃત સંકેત ટીકામાં વિભાવના-વિશેષોક્તિ ઇત્યાદિ અલંકારોની ચર્ચામાં બાધ્ય-બાધક ભાવ, તથા વાક્યન્યાય ઇત્યાદિ ન્યાયમૂલક અલંકારોની ચર્ચા દરમિયાન કેટલાક ન્યાયો વિશે સમજવામાં મને મુશ્કેલી પડતી હતી. તેમણે આ બધી ગૂત્થીઓ અત્યંત સહૃદયતાપૂર્વક ખૂબ જ વિશદતાથી સમજાવી અને આખો વિષય સ્પષ્ટ કરી આપ્યો હું તેમના અગાધ જ્ઞાનથી લાભાન્વિત થઈ. તે માટે તેમની આભારી છું.

બીજો પ્રસંગ છે R.A. ના બે વર્ષ લંબાવવા માટે તેમના અભિપ્રાયની આવશ્યક્તા હતી (અને તો જ મારી સ્કોલરશિપ બીજાં બે વર્ષ માટે મંજૂર થાય તેમ હતું) તેમણે મારા નિષ્ઠાપૂર્વકના કાર્યને માટે ખૂબ સુંદર અભિપ્રાય લખી આપ્યો હતો અને યુ.જી.સી.એ બીજાં બે વર્ષ માટે મારી સ્કોલરશીપ મંજૂર કરી દીધી. મેં શાંતિથી બીજાં બે વર્ષ કાર્ય કરી મારો R.A. માટેનો શોધપ્રબન્ધ પૂર્ણ કરેલો.

ભો.જે. વિદ્યાભવનમાં 'જૈનદર્શનમાં શ્રદ્ધા (સમ્યગ્દર્શન), મતિજ્ઞાન અને કેવલજ્ઞાનની વિભાવના' – આ શીર્ષક હેઠળ તેમનાં ત્રણ વ્યાખ્યાનો યોજાયેલાં જે સાંભળવાનો લાહવો મને મળેલો તેમની સૂક્ષ્મેક્ષિકાપૂર્વકની વિવેચના, અઘરા વિષયને સરળ બનાવી દેવાની કુશળતા, સાનંદ આશ્ચર્ય પમાડે તેવી હતી.

સંક્ષેપમાં તેમની કુશાગ્ર બુદ્ધિ, નિર્મળ પ્રતિભા, સત્ય ધર્મ પ્રત્યે ઊંડી આસ્થા, દુરુહ વિષયને હસ્તામલકવત્ કરી આપવાની સંસિદ્ધિ, મુખ પર આછું સ્મિત સૌ કોઈ પ્રત્યે એકસરખી સ્નેહાળતા, ઋજુતા અને મિતભાષિતા ઇત્યાદિ ગુણો અવિસ્મરણીય છે.

તેમનો દિવ્ય આત્મા અને તેમનો અક્ષરદેહ આજે પણ સૌને પ્રેરણાપીયૂષ પાય છે – પાતો રહેશે – આવી શ્રદ્ધા સાથે તેમને પ્રણામ કરીને વિરમું છું.

❀ ❀ ❀

નખશિખ વિદ્યાપુરુષ શ્રી નગીનભાઈ

માલતી શાહ

ડૉ.નગીનભાઈ શાહ સંસ્કૃત સાહિત્ય અને દર્શનશાસ્ત્રના પ્રખર પંડિત તો હતા જ, સાચા અર્થમાં જ્ઞાનપિપાસુ અને વિદ્યાચાહક હતા. સાવ ઓછાબોલો સ્વભાવ, જરૂર પૂરતી વાત અને છતાં વાતમાં ઊંડાણ એટલં બધું હોય કે તેને સમજવા માટે આપણી એકાગ્રતા અને ઊંચી સમજણશક્તિની જરૂર પડે.

ખૂબ સંઘર્ષમય કપરાં દિવસોમાં પણ વિદ્યાની ઉત્કટ ઝંખનાને કારણે સ્કૂલ-કોલેજના શિક્ષણમાં તેઓ અગ્રેસર રહ્યા અને વિદ્વત્તાની ઊંચાઈને આંબતા રહ્યા. ગુજરાતી તો માતૃભાષા એટલે તેમાં તો નિપુણતા હોય તે સ્વાભાવિક છે. સંસ્કૃત વિષય હતો અને તેમાં પણ ખૂબ ઊંડાણપૂર્વકનું જ્ઞાન તેઓએ હસ્તગત કરેલ. તે સમયના શિક્ષણની-કેળવણીની પદ્ધતિને કારણે અંગ્રેજી સારું હોય તે તો બરાબર છે, પણ દાર્શનિક પરિભાષાના અનુવાદો કરવા જેવું મુશ્કેલ કામ પણ તેઓ ખૂબ ચોકસાઈથી કરી શકે તેટલી તેમની સજ્જતા. સંસ્કૃત સાહિત્યના અભ્યાસીઓ તો ઘણા મળી શકે, પણ ભારતીય દાર્શનિક સાહિત્યની ઊંડી સમજ, જુદા જુદા દર્શનો વચ્ચેની તાર્કિક દલીલો અને તેને લગતા વાદવિવાદના સાહિત્યની મર્મભેદી છણાવટ, આ બધાંની ગુજરાતી કે અંગ્રેજી કે સંસ્કૃત ભાષામાં પુસ્તકરૂપે સુચારુ રજૂઆત આ તેમના વ્યક્તિત્વની વિશેષતા.

અત્યારે તો પરિસ્થિતિ પ્રાયઃ એવી છે કે જેને સંસ્કૃત ભાષાનું જ્ઞાન હોય તેને નાટક, કાવ્ય વગેરે પ્રકારો ઉપર સારી ફાવટ હોય પણ દાર્શનિક સાહિત્ય ઉપર કદાચ તેટલી પકડ ન પણ હોય. વળી દર્શનશાસ્ત્ર (તત્ત્વજ્ઞાન-Philosophy)ના ક્ષેત્રના અભ્યાસીને ભારતીય દર્શનોની સારી સમજ માટે સંસ્કૃતનું જ્ઞાન આવશ્યક છે પણ તે ખાસ જોવા મળતું નથી. આમ સંસ્કૃતના વિદ્વાન દર્શનશાસ્ત્રોમાં પારંગત હોય એવા વિદ્વાનો અત્યારે કદાચ આંગળીના વેઢે ગણી શકાય તેટલા હોય. નગીનભાઈ આમાંના એક હતા. એટલે સંસ્કૃત ભાષા, દાર્શનિક સાહિત્યનો ઊંડો અભ્યાસ અને અંગ્રેજી ભાષા ઉપરની મજબૂત પક્કડને કારણે તેમની વિદ્વત્તા ખૂબ જ ઊંચા ગજાની હતી. તેમના જવાથી આ ખોટ પૂરાઈ શકે તેવી શક્યતા નહિવત્ છે.

કોઈપણ જાતના બાહ્ય આડંબર વગર, કોઈ આકર્ષણોમાં તણાયા વગર પોતાની સાહિત્યસર્જનની પ્રવૃત્તિઓ તન-મન-ધનથી કરતાં જ રહ્યા અને સમાજને મૂલ્યવાન ગ્રંથોની મહામૂલી ભેટ આપતાં ગયા.

વ્યાખ્યાનો, સેમિનાર વગેરેમાં જવાનું ભાગ્યે જ પસંદ કરતાં અને એકાંતને માણીને તેનો શ્રેષ્ઠ ઉપયોગ પોતાના વિદ્યાવ્યાસંગમાં કરીને તેમણે જે કામ કર્યું છે તે તો અદ્ભૂત છે. તેમનાં સંતાનોમાં પણ કુટુંબપ્રેમ એવો કે તેમને મળવા આવનાર સૌને આદરપૂર્વક આવકાર મળે અને નગીનભાઈ સાથે નિરાંતે વાત કરવાનું વાતાવરણ મળે. શારીરિક અસ્વસ્થતાની વચ્ચે પણ છેવટ સુધી તેમણે પોતાની વિદ્વત્તાની ઊંચાઈને જાળવી રાખી તે દુર્લભ બાબત છે.

આવા એક સારસ્વત, વિદ્યાપુરુષ આપણી વચ્ચેથી ચાલ્યા જાય એ માત્ર તેમના કુટુંબ માટે જ નહીં, પણ જૈન સમાજ, અમદાવાદના વિદ્વત્ જગત, ગુજરાત અને ભારત માટે પણ ન પૂરી શકાય તેવી ખોટ છે. ક્ષરદેહે તો તેઓ આપણી વચ્ચે નથી, પરંતુ અક્ષરદેહે – પુસ્તકોરૂપે આપણી સાથે જ છે. તેમના જેટલી વિદ્વત્તાની ઊંચાઈને તો કદાચ આપણે ન પામી શકીએ, પણ તેમના પુસ્તકોના અભ્યાસ દ્વારા તેમના ગુણોની સ્મૃતિ દ્વારા આપણે અત્યારે જે છીએ તેનાથી થોડાંક પણ સારાં થઈ શકીએ તો પણ તેમને ઉત્તમ અર્ઘ્ય આપ્યો ગણાય.

* * *

દીપક બુઝાયો

જિતેન્દ્ર બી. શાહ

ગુજરાતનું દાર્શનિક ક્ષેત્રે ઉલ્લેખનીય પ્રદાન છે. તેમાં પણ જૈનદર્શનનું પ્રદાન આગવું છે. ગુજરાતની ધરતી પર રચાયેલો, જૈનધર્મના સુપ્રસિદ્ધ આચાર્ય મલ્લવાદી વિરચિત દ્વાદશારનયચક્ર ભારતીય દર્શનનો અપૂર્વ ગ્રંથ છે. ત્યારબાદ કલિકાલ સર્વજ્ઞ આચાર્ય હેમચંદ્રસૂરિ અને ન્યાયાચાર્ય મહોપાધ્યાય યશોવિજયજીનું પ્રદાન નોંધપાત્ર છે. આ પરંપરાને આગમપ્રભાકર મુનિશ્રી પુણ્યવિજયજી અને શ્રુતસ્થવિર મુનિરાજશ્રી જંબૂવિજયજી મ.સા. એ આગળ વધારી અને પંડિતોમાં શ્રી સુખલાલ સંઘવી અને દલસુખ માલવણિયાએ પણ આગળ વધારી હતી. આ જ પરંપરામાં શ્રી નગીન જે. શાહનું પ્રદાન પણ ઘણું જ સ્તુત્ય છે. પ્રો.નગીન જે. શાહે ગુજરાતી ભાષામાં ન્યાય-વૈશેષિક અને સાંખ્ય-યોગ દર્શનના પ્રમાણભૂત ગ્રંથો રચી ગુજરાતી ભાષાના દાર્શનિક સાહિત્યને સમૃદ્ધ બનાવ્યું છે. તા.૪.૧.૨૦૧૪ ના રોજ નગીનભાઈના અવસાનથી દાર્શનિક ક્ષેત્ર ન પૂરી શકાય તેવી ખોટ ઊભી થઈ છે.

નગીનભાઈનો પરિચય મને વિદ્યાર્થી અવસ્થામાં થયો હતો. ગ્રંથોનું અવલોકન કરવા માટે મારે લા.દ.વિદ્યામંદિરમાં અવારનવાર આવવાનું થતું, તે સમયે નગીનભાઈને પણ મળવાનું થતું. ખૂબ જ સાદગીપૂર્ણ જીવન, સતત અધ્યયનશીલતા અને સૌજન્યપૂર્ણ વ્યવહાર એ તેમની આગવી વિશિષ્ટતા હતી. ઘણીવાર દર્શન સંબંધી પ્રશ્નો ઉપસ્થિત થતાં ત્યારે તેમને મળવાનું થતું. તેઓ શંકાનું સમાધાન તરત જ કરી આપતા. સાથે સાથે ગ્રંથોનો સંદર્ભ પણ આપતા અને તે તે ગ્રંથો જોવાની પ્રેરણા પણ અચૂક કરતા. તેમને મળીએ એટલે નવી નવી અનેક બાબતો જાણવા મળે. ખૂબ જ ઓછું બોલે પણ હંમેશા શાંત અને સ્મિતપૂર્ણ મુખમુદ્રાથી તેમને મળ્યાનો આનંદ અનુભવાતો.

સને ૧૯૯૦ના અરસામાં મેં દિલ્હીસ્થિત ભોગીલાલ લહેરચંદ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિર માટે ઉપાધ્યક્ષનો કાર્યભાર સંભાળ્યો ત્યારે એક પ્રસ્તાવ મુક્યો કે જૈનધર્મનો પરિચય થાય તે માટે અંગ્રેજી ભાષામાં એક પુસ્તક લખાવવું જોઈએ. મારો આ પ્રસ્તાવ સર્વાનુમતે સ્વીકારવામાં આવ્યો અને અમે જુદા જુદા વિદ્વાનોના સંપર્ક કર્યો પણ અમને તેમાં સફળતા ન મળી. બે ગ્રંથો લખાયા પણ ખરાં પણ તે છપાવવા યોગ્ય ન જણાયા. ત્યારબાદ અમે નિર્ણય કર્યો કે મુનિશ્રી ન્યાયવિજયજીએ લખેલ જૈનદર્શન પુસ્તકનો અંગ્રેજીમાં અનુવાદ કરાવી પ્રસિદ્ધ કરીએ તો જિજ્ઞાસુઓને ઉપયોગી થશે. આ કામ અમે એક

વિદ્વાનને સોંપ્યું તેમણે જૈનદર્શનનો અનુવાદ કરી આપ્યો પણ આ અનુવાદ ઘણો જ ઊતરતી કક્ષાનો હતો તેથી અમે તે રદ કર્યો. અમારી ભાવના હતી કે આંતરરાષ્ટ્રિય સ્તરનો અનુવાદ થાય અને એવો અનુવાદ જ સર્વત્ર ગ્રાહ્ય બની શકે. એ સમયે મેં પ્રો.નગીનભાઈ શાહના નામનો પ્રસ્તાવ મૂક્યો અને જણાવ્યું કે તેઓ દર્શનશાસ્ત્રના વિદ્વાન છે. અંગ્રેજી ભાષા ઉપર તેમનું સારૂં પ્રભુત્વ છે. જો તેઓ આ કામ સ્વીકારશે તો કામ ખૂબ જ સુંદર થશે. અમે નિર્ણય કર્યો અને કામ કરવા માટે વિનંતી કરવા હું અને પ્રતાપભાઈ ભોગીલાલ શેઠ બન્ને સાથે તેમની પાસે જઈશું એમ નક્કી થયું. અમે તેમની પાસે ગયા તેમણે ખૂબ જ સુંદર ઉમળકાભેર આવકાર્યા, અમે પુસ્તકના અનુવાદનો પ્રસ્તાવ મુક્યો. અમને તો એમ હતું કે તેઓ કહેશે કે મારાં ઘણાં કામ છે. હું આ કામ અત્યારે હાથ પર લઈ શકું તેમ નથી વગેરે વગેરે. પણ અમારી ધારણા ખોટી પડી. તેમણે અમારો પ્રસ્તાવ ધ્યાનથી સાંભળ્યો અને કહ્યું કે ખરેખર તમારી ભાવના ઘણી જ ઊંચી છે. આ કામ તો વર્ષો પૂર્વે થવું જોઈતું હતું. અત્યાર-સુધી આ કામ ન થયું તે આપણા સહુની ઉપેક્ષા જ કહેવાય. ખરેખર આપ આવા કામ માટે મારા ઘરે આવ્યા છો તે આનંદની વાત છે. મને તમે આ કામ માટે યોગ્ય ગણ્યો તે મારું અહોભાગ્ય છે. હું મારાં બીજાં બધાં કામો પડતાં મૂકી આ કામ યથાશીઘ્ર પૂર્ણ કરી આપીશ. પણ મારી એક શરત છે કે મારા લખાણમાં તમે ફેરફાર નહીં કરી શકો. અમને આ વાત સાંભળી આશ્ચર્ય થયું. અમે તેમને પૂછ્યું કે આપ આમ કેમ કહો છો ? ત્યારે તેમણે કહ્યું કે ઘણીવાર પોતાની ઇચ્છા મુજબ ફેરફાર કરી સંપૂર્ણ અનુવાદ બગાડી નાખવાની ઘટના બનતી હોય છે, તેથી મારો આ આગ્રહ છે. અમે તેમની શરતનો સ્વીકાર કર્યો. અનુવાદ તો તેમણે નિર્ધારિત સમય કરતા ઘણો વહેલો પૂર્ણ કરી આપ્યો. અમે તે ગ્રંથ બી.એલ.ઇન્સ્ટીટ્યૂટમાંથી પ્રકાશિત પણ કર્યો અને અનુવાદ વિશ્વભરમાં આવકાર પામ્યો. આ તેમની વિષય અને ભાષાની પૂર્ણ વિદ્વત્તાને આભારી છે.

બી.એલ.ઇન્સ્ટીટ્યૂટ દ્વારા અમે હેમચંદ્રાચાર્ય પુરસ્કાર આપીએ છીએ. અમે નગીનભાઈની જ્ઞાનસાધનાને પુરસ્કૃત કરવા તેમને આ પુરસ્કાર આપવાનું નક્કી કર્યું. અમે તેમને જાણ કરી ત્યારે તેમણે સહર્ષ સ્વીકાર કરતાં જણાવ્યું કે મને પુરસ્કાર કરતા જ્ઞાનસાધનામાં વધુ રસ છે. તેમની આવી પ્રકૃતિને કારણે જ હંમેશા પ્રસિદ્ધિથી અળગા રહ્યા હતા. ત્યારબાદ અમે તેમને તત્ત્વચિંતામણિની, એકમાત્ર જૈનાચાર્યની ટીકાનું સંશોધન-સંપાદનનું કામ સોંપ્યું. તે કામ પણ ખૂબ જ સરસ રીતે પાર પાડ્યું. તેઓ જે કામ સ્વીકારતા તે કામ યથાસમય પૂર્ણ કરી આપતા.

આશરે બે વર્ષ પૂર્વે તેમણે મને ફોન કર્યો અને જણાવ્યું કે તમને સમય મળે ત્યારે મળવા આવજો. મને થોડું આશ્ચર્ય થયું. મોટા ભાગે કામ વગર કોઈને તકલીફ આપતા નહીં અને તેમણે સામેથી જ મને ફોન કર્યો એટલે હું એ જ દિવસે તેમને મળવા માટે ગયો. તેમની સાથે ઘણી વાતો થઈ. તેમના પ્રકાશનો અંગેની વાત થઈ. તેમને ચિંતા હતી કે તેમના પ્રકાશિત પુસ્તકોનું ભવિષ્યમાં શું થશે ? આ અંગે યથાસંભવ પ્રયત્ન કરવાની મેં તેમને વાત કરી. પછી તેમણે વામધ્વજની ન્યાયકુસુમાંજલિની ટીકા અંગે વાત કરી. આ ગ્રંથની એકમાત્ર તાડપત્રીય હસ્તપ્રત ઉપરથી તેમણે સંપાદન કર્યું હતું. તે છપાવવા યોગ્ય છે તેમ જણાવ્યું પણ સાથે સાથે કહ્યું કે છેલ્લા કેટલાંય વર્ષોથી મને નવા પ્રકાશિત થતાં ગ્રંથો વિશે વિશેષ માહિતી નથી એટલે સહુ પ્રથમ તમે તપાસ કરો કે આ ગ્રંથ છપાયો તો નથી ને ! મેં આ અંગે

તપાસ કરી અને જાણવા મળ્યું કે અદ્યાવધિથી આ ગ્રંથ અપ્રકાશિત જ છે ત્યાર પછી જ તેમણે પ્રસ્તુત ગ્રંથનું પ્રકાશન કરવાની વિચારણા કરી. મેં તેમને કહ્યું કે આ ગ્રંથ જો લા.દ.ભારતીય વિદ્યામંદિરમાંથી પ્રકાશિત થાય તો ભવિષ્યમાં અનેક વિદ્વાનો સુધી પહોંચશે. તેમણે તરત જ મારી વાતને સ્વીકારી ને ગ્રંથ લા.દ.ભારતીય વિદ્યામંદિર દ્વારા પ્રકાશિત કરવાનું નક્કી થયું. બધું જ કામ યથાસમય ચાલી રહ્યું હતું. તે સમયે મેં તેમને કહ્યું હતું કે આપની પાસે બીજો કોઈ ગ્રંથ તૈયાર હોય તો તે પણ પ્રકાશિત કરીએ. તેમણે પં.સુખલાલજીએ હિન્દીમાં લખેલા લેખોમાંથી પસંદ કરેલા કેટલાક લેખોનો ગુજરાતી અનુવાદ કર્યો હતો. તે બાબતે ચર્ચા થઈ. આ ગ્રંથ પણ યથાશીઘ્ર પ્રકાશિત થાય તે માટે આયોજન કરવામાં આવ્યું. તેમણે કહ્યું કે આ ગ્રંથનાં પ્રૂફ તમે વાંચી જશો. હવે મને વૃદ્ધાવસ્થાનો થાક જણાય છે. માટે હું બધું નહીં કરી શકું. તેમણે ગ્રંથના નામ અંગે વિચારણા કરી હતી. મેં તેમની સાથે ચર્ચા કરી તેમને નામ બદલવા અંગે જણાવ્યું. તેમણે મારી વાત સ્વીકારી અને નામમાં પરિવર્તન કર્યું. તેમને જ્યારે જ્યારે વાતમાં તથ્ય અને સત્ય જણાય ત્યારે તેને સ્વીકારવામાં તેમને જરાય આનાકાની કરતા જોયા નથી અને જો ક્યાંય અન્યાય થતો હોય તો તેનો યથાશક્ય સામનો કરતા પણ ખચકાયા નથી. પુસ્તક તૈયાર થયું. મુખપૃષ્ઠની ડિઝાઇન પણ તૈયાર થઈ ગઈ. પ્રકાશન થવાની વાર હતી અને અચાનક તેમની તબીયત બગડી. તેમનાથી બોલાતું ન હતું. હું તેમને મળવા ગયો ત્યારે તેમણે પ્રકાશન જલદી થશે તેનો સંતોષ અનુભવ્યો હતો. મારો હાથ પકડી ખૂબ જ પ્રેમાળ રીતે પકડી રાખ્યો. અમને ખબર ન હતી કે આ છેલ્લી મુલાકાત હશે. તે દિવસે જ દેહાવસાન થયું. તેમની વિદ્યાસાધના જીવનભર ચાલતી રહી. કોઈ માનસન્માનની અપેક્ષા વગર સંશોધન-સંપાદન-અનુવાદનું કાર્ય સતત કરતા રહ્યા. તેમના અવસાનથી એક જ્ઞાનદીપ બુઝાઈ ગયો અને દાર્શનિક ક્ષેત્રે અંધકાર છવાઈ ગયો.

નગીન શાહ પ્રમાણે શાંકરવેદાન્તમાં અવિદ્યાવિચાર

મધુસૂદન બક્ષી

૧. પ્રાસ્તાવિક

શાંકરવેદાન્તમાં અવિદ્યાવિચાર (૨૦૦૧) એ ગ્રંથની પ્રસ્તાવનામાં જ નગીન શાહે સ્પષ્ટ કર્યું છે કે અદ્વૈતવેદાન્તના બધા સિદ્ધાંતો અવિદ્યા ઉપર જ ટકેલા છે. અનિર્વચનીયા જડાત્મિકા અવિદ્યા જ અધ્યાસનું ઉપાદાન છે તે અદ્વૈતવેદાન્તનો મુખ્ય વિચાર છે.

આ ગ્રંથમાં મધ્વસ્થાપિત દ્વૈતવાદી વેદાન્તને નગીન શાહે પૂર્વપક્ષ તરીકે લીધો છે અને શાંકરવેદાન્ત સામેની આપત્તિઓની રજૂઆત **ન્યાયામૃત** અને **ન્યાયામૃતતરંગિણી**ને આધારે કરવામાં આવી છે. નગીન શાહે શાંકરવેદાન્તને સિદ્ધાન્તપક્ષ તરીકે સ્વીકારીને દ્વૈતવાદીઓએ અવિદ્યાવિચાર સામે જે આપત્તિઓ રજૂ કરી છે તેનાં સમાધાનની રજૂઆત **અદ્વૈતસિદ્ધિ, લઘુચન્દ્રિકા** અને **અદ્વૈતદીપિકા**ને આધારે કરી છે.

ખાસ તો, અદ્વૈતવેદાન્તપક્ષે, નવ્યન્યાયની પરિભાષા અને પદ્ધતિના વ્યાપક ઉપયોગને લીધે, અદ્વૈતપક્ષે આપત્તિઓનાં જે સમાધાનો રજૂ થયાં છે તે અત્યન્ત જટિલ બની ગયાં છે. આમ નવ્યન્યાય આધારિત અવિદ્યાવિચારનિરુપણ સમજવામાં ઘણો પરિશ્રમ કરવો પડે તેમ છે. નગીન શાહે કબૂલ્યું છે કે "પ્રસ્તુત ગ્રંથ મારા ધાર્યા કરતાં ઘણો જ ભારેખમ બની ગયો છે" (પ્રસ્તાવના : પૃ.૧૦). ભારતીય તર્કશાસ્ત્રની પરિભાષામાં અહીં દલીલો રજૂ થઈ છે.

શાંકરવેદાન્તમાં અવિદ્યાવિચાર, એ ગ્રંથમાં, નગીન શાહે પહેલા બે પ્રકરણમાં અવિદ્યાનાં ત્રણ લક્ષણોની ચર્ચા કરી છે. આ ગ્રંથમાં ભાવરૂપ અવિદ્યાના ત્રણ સાધક પ્રત્યક્ષોની વિસ્તૃત ચર્ચા થઈ છે (પ્રકરણ ત્રણ, પાંચ અને છ). આ ગ્રંથના ચોથા પ્રકરણમાં પ્રાગભાવખંડન અંગેની રજૂઆતો થઈ છે. સુષુપ્તિ અંગેની મધુસૂદન સરસ્વતીની વિચારણા અહીં સાતમા પ્રકરણમાં કરવામાં આવી છે. પરિશિષ્ટમાં જયન્ત ભટ્ટની **ન્યાયમંજરી**માં અદ્વૈતવેદાન્તનાં ખંડન અંગેની દલીલો રજૂ કરવામાં આવી છે. સમગ્ર વિચારણા અહીં તર્ક-આધારિત છે.

અહીં નગીન શાહની પ્રકરણ-યોજનાને અનુસરીને દરેક વિષય ઉપર દ્વૈતવાદની આપત્તિ પછી અદ્વૈતવાદીઓનું તે અંગેનું સમાધાન ફરી આ સમાધાન અંગે દ્વૈતવાદીઓની દલીલો અને ફરી અદ્વૈતવાદીઓ

દ્વારા એ દલીલોનો પ્રત્યુત્તર એવો ઉપક્રમ રાખ્યો નથી. અહીં માત્ર અદ્વૈતવેદાન્તપક્ષે અનાદિ ભાવરૂપ અને જ્ઞાનનિવર્ત્ય એવી અવિદ્યાની વિભાવનાનું તાર્કિક રીતે રક્ષણ કેવી રીતે કરવામાં આવ્યું છે તેનો અને દ્વૈતપક્ષે જ્ઞાનાભાવ અને અદ્વૈતપક્ષે ભાવરૂપ અજ્ઞાનની વિભાવનાઓને બચાવી લેવાના કેવા પ્રયત્નો થયા છે તેનો ઉલ્લેખ કરવામાં આવ્યો છે.

અવિદ્યાની વિભાવના વગર શાંકરવેદાન્ત સ્થાપી શકાય નહીં એટલે તાર્કિક આપત્તિઓ સામે કયા કયા નવા નવા ભેદો દર્શાવીને તેને સુરક્ષિત કરવામાં આવી છે તેની અહીં રજૂઆત કરી છે.

આ લેખનો મુખ્ય પ્રશ્ન એ છે કે બ્રહ્મનું સત્યત્વ અને જગતનું મિથ્યાત્વ (તુચ્છવિલક્ષણત્વ-અભાવવિલક્ષણત્વ) સ્વીકારનારા શાંકરવેદાન્તમાં પ્રાતિભાસિક અને વ્યાવહારિક વસ્તુઓનો ભેદ કઈ તાર્કિક રીતે સુરક્ષિત રાખવામાં આવ્યો છે ? નીચે દર્શાવેલી વસ્તુઓ અનુભવાય ત્યાં સુધી જ હોય. જ્ઞાતાના અનુભવોથી તેનું સ્વતન્ત્ર અસ્તિત્વ કે તેની અજ્ઞાત સત્તા હોતી નથી – (૧) સ્વપ્નો (૨) શુક્તિ-રજત-રજ્જૂ-સર્પાદિ ભ્રાન્તિ (૩) સુખદુઃખાદિ અનુભવો.

જો કે, જ્ઞાતાથી સ્વતન્ત્ર અસ્તિત્વ ધરાવતી વસ્તુઓ – નદી, પર્વત, ખડક, વૃક્ષો, સૂર્ય, ચન્દ્ર વગેરે – પ્રતિભાસકાલમાત્રસ્થાયી નથી જ. જ્ઞાતા ન અનુભવે ત્યારે પણ તે વસ્તુઓ હોય છે. આ સંદર્ભમાં દૃષ્ટિસૃષ્ટિવાદ અને બૌદ્ધસમ્મત વિજ્ઞાનવાદ(બાહ્યાર્થનિષેધવાદ)થી બચવા માટે તેની સામે પ્રાતિભાસિક વસ્તુઓ અને વ્યાવહારિક વસ્તુઓનો ભેદ પાડવો પડે છે. પરન્તુ આવો ભેદ તો જગતનું સત્યત્વ સ્વીકારનારાને પણ માન્ય છે, તેથી, જગતના મિથ્યાત્વ સ્થાપવાને માટે ત્રણે કાળે અબાધિત બ્રહ્મન્‌ની પારમાર્થિક સત્તા માનીને પ્રાતિભાસિક વસ્તુથી ભિન્ન અને બ્રહ્મથી ભિન્ન વ્યવહારકાલમાત્ર સ્થાયી અજ્ઞાતસત્તાયુક્ત વસ્તુઓનો સ્વીકાર થયો છે. આવી વસ્તુઓ પણ અધ્યારોપિત જ છે.

પ્રાતિભાસિક વસ્તુઓની જેમ જે વસ્તુઓ પ્રતિભાસકાલમાત્રસ્થાયી ન હોય અને બ્રહ્મની જેમ ત્રણે કાળમાં જે અબાધિત ન હોય તેવી વ્યવહારકાળમાત્રસ્થાયી વસ્તુઓને માનવાથી અદ્વૈતવેદાન્ત, એક બાજુ દૃષ્ટિસૃષ્ટિવાદથી સુરક્ષિત રહે છે, તો બીજી બાજુ, તે તાર્કિક દૃષ્ટિએ જગતમિથ્યાત્વને સુરક્ષિત રાખી શકે છે. જો વ્યાવહારિક/પારમાર્થિક ભેદ ન પાડે તો જગતસત્યત્વવાદની આપત્તિ નડે અને જો પ્રાતિભાસિક/વ્યાવહારિકનો ભેદ ન માનો તો બૌદ્ધસમ્મત વિજ્ઞાનવાદનું ખંડન નિરર્થક થઈ પડે, કારણ કે, તેવા ભેદ વગર તો બાહ્યાર્થનિષેધવાદ માનવો પડે છે.

આ સંદર્ભમાં આ લેખમાં, ચાર વિભાગોમાં નગીન શાહનાં પ્રકરણોમાં જે સામગ્રી છે તેને સમાવી લેવામાં આવી છે : (૧) અન્તઃકરણવૃત્તિ અને અવિદ્યાવૃત્તિ (૨) મૂલાજ્ઞાન, તુલાજ્ઞાન અને અવસ્થા-અજ્ઞાન (૩) ભાવરૂપ અજ્ઞાન અને જ્ઞાનાભાવ તથા (૪) પ્રતિકર્મવ્યવસ્થા.

નગીન શાહના અવિદ્યાવિષયક નિરુપણની ચર્ચા ઉપર દર્શાવેલા વિભાગોને આધારે કરીએ તે પહેલાં શાંકરવેદાન્તમાં અવિદ્યા શું છે ? તે પ્રશ્ન અંગેનો થોડો પરિચય મેળવવો જરૂરી છે. નગીન શાહના ગ્રંથમાં સંપૂર્ણ રીતે તર્કનિષ્ઠ રજૂઆતો જ છે.

(૨) શાંકરવેદાન્તમાં અવિદ્યા એટલે શું ?

મંડનમિશ્રે **બ્રહ્મસિદ્ધિ**માં સ્પષ્ટ કર્યું છે કે અવિદ્યા 'તત્ત્વાગ્રહણાત્મિકા' છે, એટલે કે, તે તત્ત્વનું અગ્રહણ કરે છે. વિદ્યા, 'તત્ત્વગ્રહણાત્મિકા' છે - તે તત્ત્વનું ગ્રહણ કરે છે. આમ તત્ત્વનું અગ્રહણ (nonapprehension) અને તત્ત્વનું ગ્રહણ એ ભેદ તો સ્પષ્ટ જ છે, પરન્તુ, અવિદ્યામાં મંડનમિશ્ર પ્રમાણે તો તત્ત્વનું વિપરીતગ્રહણ (misapprehension) પણ છે. જીવમાં વિદ્યા નૈસર્ગિક નથી; અવિદ્યા જ નૈસર્ગિક છે. વિદ્યાથી અવિદ્યાનો પ્રવિલય થાય છે. ભેદદર્શનરૂપ મૂળ અવિદ્યા અભેદદર્શનરૂપ વિદ્યાથી નિવૃત્ત થાય છે.

સદાનન્દના **વેદાન્તસાર** મુજબ વસ્તુ ઉપર અવસ્તુનો આરોપ એટલે અધ્યારોપ (superimposition). વસ્તુ એટલે અહીં સચ્ચિદાનન્દરૂપ અદ્વય બ્રહ્મ. અવિદ્યાથી કલ્પિત અનાદિસકલજડસમૂહ એટલે અવસ્તુ (**વેદાન્તસાર** : ૩૨-૩૩).

બ્રહ્મનું આવરણ કરતી અવિદ્યા વિક્ષેપશક્તિ પણ ધરાવે છે તેથી જ તો બ્રહ્મરૂપ અધિષ્ઠાન ઉપર મિથ્યાવસ્તુનો અધ્યારોપ થાય છે (**વેદાન્તસાર** : ૫૧-૫૨).

મધુસૂદન સરસ્વતીએ **વેદાન્તકલ્પલતિકા**માં સ્પષ્ટ કર્યું છે કે અનાદિ, અજન્ય, ભાવરૂપ અને જ્ઞાનનિવર્ત્ય એવી અવિદ્યા જગતનું ઉપાદાન કારણ છે. બ્રહ્મજ્ઞાનથી તેનો નાશ થાય છે. ઉપાદાનનો નાશ થતાં ઉપાદેયનો પણ નાશ થાય છે. તેથી જ, આત્મા ઉપરનો ઇન્દ્રિય, દેહ વગેરેનો અધ્યાસ નાશ પામે છે. પરિણામે, જીવ-જગત-બ્રહ્મ એવા વિભાગથી શૂન્ય સ્વપ્રકાશ પરમાનન્દરૂપ અનુપહિત ચૈતન્ય જ રહે છે. આ વસ્તુસ્થિતિ એ જ મોક્ષ. અવિદ્યાનું આમ વૈશ્વિક પાસું પણ છે.

જાગૃત અવસ્થામાં કોઈ સ્વપ્નનો બાધ થાય પણ ફરી વાર નિદ્રાધીન થતાં તેવી વ્યક્તિને ફરી વાર કોઈ સ્વપ્ન આવી શકે છે. તો પછી, એક વાર અવિદ્યાનિવૃત્તિ થયા પછી અને જગતનો અભાવ પ્રતીત થયા પછી ફરી વાર જગતના સત્યત્વની પ્રતીતિની પુનરાવૃત્તિ શા માટે ન માનવી ?

આવી શંકાના સમાધાનમાં મધુસૂદન કહે છે કે અજ્ઞાન એક હોય પણ તેની શક્તિ અનેક હોય છે, તેથી, અજ્ઞાનની અમુક શક્તિનો નાશ થાય તો પણ અજ્ઞાનની બીજી શક્તિઓ પ્રવર્તતી હોવાથી સ્વપ્ન કે સામાન્ય ભ્રમની પુનરાવૃત્તિ શક્ય છે, પણ સર્વશક્તિવાળાં મૂળ-અજ્ઞાનની બ્રહ્મજ્ઞાનથી નિવૃત્તિ થતાં અહંકાર વગેરે અધ્યાસની કાયમી નિવૃત્તિ થાય છે, તેથી, તેવા અધ્યાસની પુનરાવૃત્તિ નથી થતી (**વેદાન્તકલ્પલતિકા** પૃ.૧૧૯).

મધુસૂદન મુજબ અધિષ્ઠાનજ્ઞાનનાં પ્રમાત્વથી જ જ્ઞાનનિર્વત્યત્વ સ્થપાય છે. એટલે પછી અધિષ્ઠાન સપ્રકારક છે કે નિષ્પ્રકારક એ મુદ્દો મહત્ત્વનો રહેતો નથી. (**વેદાન્તકલ્પલતિકા** પૃ.૯૯).

અદ્વૈતવેદાન્તપક્ષે ઉપર્યુક્ત અવિદ્યાવિષયક કેટલીક રજૂઆતો નોંધ્યા પછી હવે દ્વૈતપક્ષે (મધ્વાચાર્યપક્ષે) અવિદ્યા અને મિથ્યાત્વ વિશે શું કહેવામાં આવ્યું છે તેનો ઉલ્લેખ એટલા માટે જરૂરી

છે કે, નગીન શાહના ગ્રંથમાં અવિદ્યાનિરુપણમાં બંને પક્ષે થયેલી દલીલો રજૂ થઈ છે. આ બધી દલીલોનો સાર આપવો અહીં શક્ય નથી.

બી.કે.એલ શર્મા મધ્વાચાર્ય ઉપરના તેમના ગ્રંથ (૧૯૬૨; ૧૯૮૯)માં કહે છે કે ખરેખર તો દ્વૈતવાદ તરીકે ઘટાવવાને બદલે મધ્વાચાર્યનો મત "સ્વતન્ત્ર અદ્વિતીય બ્રહ્મવાદ" એ રીતે સમજવો જોઈએ. દ્વૈતવાદ(જેમ કે સાંખ્યદર્શન)માં બે સ્વતન્ત્ર તત્ત્વો માન્ય છે, જ્યારે મધ્વમતે બ્રહ્મ જ સ્વતન્ત્ર તત્ત્વ છે અને જગત તેને અધીન પરતન્ત્ર છે; જગત મિથ્યા નથી જ.

મધ્વમતે કોઈ વસ્તુ અમુક સ્થળે કે કોઈક કાળે હોય અને પછી બીજા કાળે ન હોય તો ત્યાં અનિત્યત્વ જરૂર છે, પણ મિથ્યાત્વ નથી. સત્ય = "સર્વદેશકાળસંબંધિત્વ" એવું નથી. (૧૯૮૯ પૃ.૬૬). પ્રાતિભાસિક સત્ય, વ્યાવહારિક સત્ય અને પારમાર્થિક સત્ય એવા ભેદો સ્વીકાર્ય નથી. સત્ અને અસત્‌થી વિલક્ષણ તેવું અનિર્વચનીય કશું હોય જ નહીં (પૃ.૬૯). જે અનારોપિત છે અને જે પ્રમિતિનો વિષય છે તે જ મધ્વમતે સત્ય (reality) છે, તત્ત્વ છે. તેથી ક્ષણિક હોય તે જ સત્ અથવા તો ત્રણે કાળમાં જે અબાધિત હોય તે જ સત્ એવું મધ્વાચાર્ય પ્રમાણે સ્થાપી શકાતું નથી. અભેદ જ પારમાર્થિક છે, ભેદ મિથ્યા છે તેવી શાંકરવેદાન્તની મુખ્ય સ્થાપના મધ્વમતે માન્ય જ નથી.

નગીન શાહે **ન્યાયામૃત** વિરુદ્ધ **અદ્વૈતસિદ્ધિ**ના વિવાદમાં **ન્યાયામૃત**ને પૂર્વપક્ષ તરીકે ઘટાવીને **અદ્વૈતસિદ્ધિ**માં સિદ્ધાન્તપક્ષે શાંકરવેદાન્તમાં કઈ દલીલો થઈ છે તેની મુખ્યત્વે રજૂઆત કરી છે. બી.એન.કે. શર્માએ *Advaitasiddhi Vs Nyāyāmṛta* (1994) એ ગ્રંથમાં મુખ્યત્વે **ન્યાયામૃત**નો પક્ષ લઈને **અદ્વૈતસિદ્ધિ**નો મત શા માટે સ્વીકાર્ય નથી તે દર્શાવ્યું છે. મધ્વપક્ષે વ્યાસતીર્થ અને અદ્વૈતપક્ષે મધુસૂદન સરસ્વતી વચ્ચે વેદાન્તના ઇતિહાસમાં જે અભૂતપૂર્વ વિચારવિમર્શ થયો તે ભારતીય દર્શનોના ઇતિહાસમાં વિશિષ્ટ સ્થાન ધરાવે છે અને તેમાં નગીન શાહ અને બી.એન. કે શર્મા જેવા અભ્યાસીઓએ મહત્ત્વનું પ્રદાન કર્યું છે. આ શાસ્ત્રાર્થવિચાર તત્ત્વચિન્તકોને માટે ખૂબ જ મહત્ત્વનો છે. નગીન શાહ અને શર્મા જેવા ચિન્તકોએ આ ચર્ચા જીવંત રાખી છે.

દ્વૈતવેદાન્તરસજ્ઞ મહામહોપાધ્યાય શર્માએ દ્વૈતપક્ષે પ્રબળ દલીલો રજૂ કરી છે.

વીસમી સદીના પૂર્વાર્ધમાં દાસગુપ્તાનો ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનના ઇતિહાસ અંગેનો અંગ્રેજી ગ્રંથ પાંચ ભાગમાં પ્રકાશિત થયો છે અને આ મહાન ગ્રંથના ચોથા ભાગમાં વ્યાસતીર્થ, મધુસૂદન સરસ્વતી અને રામાચાર્યની દલીલો અંગે એક આખું પ્રકરણ ફાળવવામાં આવ્યું છે. એસ.એન. દાસગુપ્તાએ આ અંગેના વિચારવિમર્શમાં ઘણું મહત્ત્વનું પ્રદાન કર્યું છે, પણ શર્મા પ્રમાણે દાસગુપ્તાએ આ વિવાદની સ્વતન્ત્ર સમીક્ષા ત્યાં કરી નથી (શર્મા : પૃ. xx).

ઓગણીસમી અને વીસમી સદીમાં કેટલાક નવ્યવેદાન્તીઓએ સગુણ-નિર્ગુણ બ્રહ્મની સમકક્ષ સત્તા માનીને જગતના મિથ્યાત્વના વિચારને ઓછો મહત્ત્વનો ગણીને, બધા વેદાન્તવિચાર વચ્ચે સહમતી સ્થાપવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે ખરો, પણ શર્માના મતે શંકરાચાર્ય પોતે તો નિર્વિશેષ બ્રહ્મવાદી જ હતા અને

જગતમિથ્યાત્વના પક્ષકાર જ હતા. બ્રહ્મનું દ્વિવિધ સ્વરૂપ શંકરાચાર્યને માન્ય ન હતું. સવિશેષ બ્રહ્મ ઉપાધિયુક્ત છે અને ઉપાધિ અવિદ્યાકલ્પિત છે (શર્મા : પૃ.xxiv).

વ્યાસતીર્થ પ્રમાણે તો સત્યત્વ-મિથ્યાત્વને બદલે નિત્ય-અનિત્યનો ભેદ મહત્ત્વનો છે. જે અનિત્ય એ મિથ્યા તેવું નથી.

(૩) અન્તઃકરણવૃત્તિ અને અવિદ્યાવૃત્તિ

પતંજલિ પ્રમાણે ચિત્તવૃત્તિ પાંચ પ્રકારની છે : પ્રમાણ, વિપર્યય, વિકલ્પ, નિદ્રા અને સ્મૃતિ.

અદ્વૈતમતે કેવળ પ્રમાણવૃત્તિ જ અન્તઃકરણવૃત્તિ છે. તે સિવાયની વૃત્તિ અવિદ્યાવૃત્તિ છે. પતંજલિએ યોગદર્શનમાં અવિદ્યાવૃત્તિનો સ્વીકાર કર્યો નથી. વેદાન્ત પ્રમાણે સુષુપ્તિકાળે તો અન્તઃકરણ વિલીન થઈ ગયું હોય છે, તેથી, નિદ્રાવૃત્તિ પણ અવિદ્યાવૃત્તિ જ છે. અવિદ્યાવૃત્તિ એટલે જ્ઞાનાભાસ. જ્ઞાનાભાસ તો અજ્ઞાનવિરોધી ન હોય. સ્મૃતિમાં અજ્ઞાનનિવર્તકત્વ નથી, માટે તે પણ અવિદ્યાવૃત્તિ જ છે. અજ્ઞાનથી ઉપહિત સાક્ષી અવિદ્યાવૃત્તિનો આશ્રય છે. સ્મૃતિનો આશ્રય પણ સાક્ષી જ છે, પ્રમાતા નહીં. (શાહ : ૧૬૩-૧૬૪).

"સ્મૃતિ, સંશય અને વિપર્યય જ્ઞાનાભાસ છે. અવિદ્યાવૃત્તિ છે. તે જ્ઞાનાભાસ કે અવિદ્યાવૃત્તિનો આશ્રય સાક્ષિચૈતન્ય જ છે. અહંકાર કે અન્તઃકરણ અવિદ્યાવૃત્તિનો આશ્રય નથી... અહંકાર પ્રમાનો જ જનક છે. અહંકાર પ્રમાનો જ આશ્રય છે. અપ્રમારૂપી જ્ઞાનાભાસની જનક અવિદ્યા જ છે અને માત્ર અવિદ્યોપહિત સાક્ષી જ તે જ્ઞાનાભાસનો આશ્રય છે. અપ્રમાજ્ઞાનમાત્ર જ્ઞાનાભાસ છે.... જે અપ્રમા છે તે જ્ઞાનાભાસ છે." (શાહ : ૧૯૫) (જ્ઞાન = પ્રમા; અપ્રમા = જ્ઞાનાભાસ). જે અધિગત (જ્ઞાત) વિષયક હોય તે જ્ઞાન નથી, જ્ઞાનાભાસ જ છે. જે જ્ઞાન અજ્ઞાત કે અગૃહીતનું ગ્રહણ કરે તે જ પ્રમાજ્ઞાન કહેવાય છે. પ્રમા અન્તઃકરણવૃત્તિ છે, અપ્રમા જ અવિદ્યાવૃત્તિ છે.

સાક્ષી પ્રમાતા નથી. સાક્ષી દૃષ્ટા છે. સાક્ષિજ્ઞાન પ્રમિતિ નથી. જો કે, તેનાથી ગ્રાહ્ય વસ્તુ સિદ્ધ થાય છે, પણ તે પ્રમિત થતી નથી. કારણ કે, અજ્ઞાત અર્થને જે જાણે, તેનો નિશ્ચય જે કરે તે જ પ્રમિતિ. સાક્ષી અજ્ઞાત અર્થને જાણનારો નથી. સાક્ષિસિદ્ધ વસ્તુ પ્રમાણસિદ્ધ વસ્તુથી ભિન્ન છે. સાક્ષિભાસ્ય સુખ કે દુઃખ કે સાક્ષિભાસ્ય શુક્તિરજતાદિની અજ્ઞાત સત્તા નથી હોતી. પ્રમાણસિદ્ધ વસ્તુની જ અજ્ઞાત સત્તા હોય છે. "સાક્ષિભાસ્ય વસ્તુ જેટલી ક્ષણ અસ્તિત્વ ધરાવતી હોય તેટલી ક્ષણ જ સાક્ષી વડે પ્રકાશિત હોય છે." (શાહ : ૫૦). અજ્ઞાત વસ્તુને સાક્ષી અજ્ઞાતરૂપે જાણે છે અને જ્ઞાત વસ્તુને સાક્ષી જ્ઞાત વસ્તુરૂપે પ્રકાશિત કરે છે. પ્રમાણથી જ અજ્ઞાત વસ્તુનું અજ્ઞાન દૂર થાય.છે. પ્રમાણ અજ્ઞાતબોધક જ હોય છે.

"જેમ શુદ્ધ ચૈતન્યમાં અજ્ઞાન અધ્યસ્ત છે તેમ શુદ્ધ ચૈતન્યમાં અન્તઃકરણ પણ અધ્યસ્ત છે. આમ અજ્ઞાન અને અંતઃકરણનો આશ્રય શુદ્ધ ચૈતન્ય એક જ છે" (શાહ : ૫૨)

અહીં પ્રશ્ન વસ્તુની અજ્ઞાત સત્તાનો છે. કોઈ વૃક્ષને જુએ ત્યાં સુધી જ વૃક્ષ હોય તેવું નથી, પણ કોઈ સ્વપ્ન જુએ ત્યાં સુધી જ સ્વપ્ન હોય, સુખ અનુભવે ત્યાં સુધી જ સુખ હોય અને ભ્રાન્તિ અનુભવતી

વ્યક્તિને ભ્રાન્તિ દરમિયાન જે વસ્તુ પ્રતીત થાય છે તેનું ભ્રાન્તિના તેવા અનુભવથી સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ નથી. શુક્તિમાં પ્રતીત થતું રજત સોનાચાંદીની દુકાનમાંથી મળતી ચાંદીની વસ્તુ કરતાં ભિન્ન જ છે, કારણ કે, તેવી વસ્તુ જ્ઞાતાથી સ્વતન્ત્ર રીતે અસ્તિત્વ ધરાવે છે. તેથી, શુક્તિરજતાદિ અનુભવ પ્રમા નથી.સુખદુઃખાદિ અનુભવો પણ તે જ કારણે પ્રમા નથી, બન્ને સાક્ષિભાસ્ય છે. સાક્ષી અજ્ઞાત વસ્તુને અજ્ઞાતરૂપે અને જ્ઞાત વસ્તુને જ્ઞાતરૂપે પ્રકાશિત કરે છે. (શાહ : પૃ.૫૧). અદ્વૈતવેદાન્તમાં અવિદ્યાવૃત્તિમાં જ્ઞાનત્વ નથી, તેમજ પ્રમાત્વ પણ નથી (શાહ : પૃ.૩૨,૩૩). શુક્તિરજતપ્રતીતિ કે સુખદુઃખાદિવિષયક જ્ઞાન "પ્રતિભાસકાલમાત્રસ્થાયી" છે. તેનું અજ્ઞાત અસ્તિત્વ નથી. જો કે, શુક્તિરજતવિષયક જ્ઞાન ઉત્તરકાળે બાધિત થાય છે, જ્યારે સુખદુઃખાદિ વિશેનું જ્ઞાન તેવી રીતે તો બાધિત થતું નથી, તે જોતાં, કેટલાક વેદાન્તાચાર્યો સુખ વગેરેમાં પ્રમાત્વને માને છે ખરા. સુખાદિ કે રજતાદિને વિષય કરનારી અવિદ્યાવૃત્તિની આવશ્યકતા કેટલાકને સ્વીકાર્ય નથી, પણ **અદ્વૈતસિદ્ધિ**માં બંને સ્થળે અવિદ્યાવૃત્તિ માની છે.

પ્રલયકાળે મૂળ અજ્ઞાન હોય છે પણ અવિદ્યાવૃત્તિ હોતી નથી. તેથી પ્રલયકાળ (Universal Destruction) સુષુપ્તિથી ભિન્ન છે (P.M.Modi, p.124).

નગીન શાહે આ અંગે સ્પષ્ટતા કરતાં કહ્યું છે કે જ્યાં અજ્ઞાનના આકારની અવિદ્યાવૃત્તિ ન માની શકાય ત્યાં અજ્ઞાન સાક્ષિસિદ્ધ જ છે તેવું ભલે મધુસૂદને કહ્યું ન હોય પણ, "અજ્ઞાનોપહિત ચૈતન્ય દ્વારા, પ્રલયકાળના અજ્ઞાનની જેમ જ અજ્ઞાન સાક્ષિસિદ્ધ જ હોય છે." (નોંધ : શાહ : પૃ. 176). અજ્ઞાનના આકારની અજ્ઞાનવૃત્તિનો જ્યાં અભાવ હોય ત્યાં અજ્ઞાનનો કોઈ સાક્ષી જ નથી તેવું નથી. એટલે ત્યાં અજ્ઞાનને અસિદ્ધ માની શકાય નહીં. ટૂંકમાં, જે સ્થળે અજ્ઞાનનું સ્મરણ અનુભવસિદ્ધ નથી (પ્રલયકાળે) ત્યાં કોઈ જન્ય અજ્ઞાનવૃત્તિને માનવાની જરૂર નથી.

સ્મૃતિ, સંશય અને વિપર્યયનો આશ્રય સાક્ષી(Witnessing consciousness) છે. (Modi, p.126).

એવો કોઈ નિયમ નથી કે અવિદ્યાનો દૃષ્ટા સાક્ષી હમેશાં અવિદ્યાવૃત્તિનો પણ સાક્ષી હોય જ. પ્રલયકાળે સાક્ષી અવિદ્યાનો દૃષ્ટા છે પણ અવિદ્યાવૃત્તિનો દૃષ્ટા નથી.

સાક્ષી = અવિદ્યાવૃત્તિમાં પ્રતિબિંબિત ચૈતન્ય (શાહ : પૃ.૧૫૮)

(૪) મૂલાજ્ઞાન, તુલાજ્ઞાન અને અવસ્થા-અજ્ઞાન

અદ્વૈતમતે અવિદ્યા જડ વસ્તુનું આવરણ કરતી નથી. તે તો કેવળ શુદ્ધ ચૈતન્યનું જ આવરણ કરે છે. અનાદિ ચૈતન્યનું આવરણ કરતી અવિદ્યા પોતે પણ અનાદિ જ છે. "શુક્ત્યવચ્છિન્ન ચૈતન્યવિષયક અવિદ્યાનો વિષય શુક્તિ નથી જ. શુક્તિ તો અવિદ્યાના વિષયભૂત શુદ્ધ ચૈતન્યની અવચ્છેદકમાત્ર છે." (શાહ : પૃ.૪)

મધ્વવાદી રામાચાર્યએ **તરંગિણી**માં કહ્યું છે કે જો શુદ્ધ ચૈતન્યની આવરક અવિદ્યા જ શુક્તિમાં આરોપિત રજતનું ઉપાદાનકારણ હોય, તો પછી શુક્તિનું જ્ઞાન થતાં ખુદ મૂળ-અવિદ્યા જ દૂર થઈ જાય

અને શુક્તિનું જ્ઞાન થતાં તેમજ તે વિશે રજતની ભ્રાન્તિ દૂર થતાં શુક્તિને આ સંદર્ભમાં જાણનારનો તરત જ મોક્ષ થઈ જાય, કારણ કે, અવિદ્યા એક જ છે અને શુક્તિ-રજતવિષયક ભ્રાન્તિનો બાધ થતાં ત્યાં તે દૂર થઈ જાય છે. આમ, કાં તો અદ્વૈતીઓએ માનવું પડે કોઈ વિશિષ્ટ ભ્રાન્તિ દૂર થતાં તેનો અનુભવકર્તા તરત જ મોક્ષ પામે છે અથવા તો પછી તેવી ભ્રાન્તિમાં બાધ જ થાય નહીં તેવું સ્વીકારી લેવું પડે. બંને વિકલ્પો અદ્વૈતમતે માન્ય ન થાય.

આ સંદર્ભમાં શાંકરવેદાન્તપક્ષે એવી દલીલ થઈ છે કે શુક્તિ ઉપર આરોપિત રજતની ભ્રાન્તિ દૂર થાય ત્યારે ખરેખર તો શુક્તિથી અવચ્છિન્ન (limited) ચૈતન્યનું આવરણ કરવાની શક્તિથી વિશિષ્ટ એવી જ અવિદ્યા દૂર થાય, પરન્તુ નિરવચ્છિન્ન ચૈતન્યનું આવરણ કરતી અવિદ્યા તો ત્યાં દૂર થતી નથી. તેથી અમુક ભ્રાન્તિ દૂર થાય તો પણ, બધા પ્રકારની અવિદ્યા દૂર થતી નથી અને તેથી, અમુક ભ્રાન્તિ દૂર થતાં, ભ્રાન્તરજતને સ્થાને શુક્તિને અનુભવનાર વ્યક્તિનો તરત જ મોક્ષ થઈ જશે તેવું નથી.

મૂળ-અજ્ઞાન (મૂલાજ્ઞાન), તુલાજ્ઞાન અને અવસ્થા-અજ્ઞાન એ ભેદો આ સંદર્ભમાં જ સ્પષ્ટ કરવામાં આવ્યા છે.

શુદ્ધ બ્રહ્મનું આવરણ કરનાર અજ્ઞાન મૂલાજ્ઞાન છે. તે અવિદ્યા છે, તેથી તેનામાં આવરણની અને વિક્ષેપની શક્તિ હોય છે. કેવળ બ્રહ્મજ્ઞાનથી જ મૂલાજ્ઞાનનો નાશ થાય છે.

તુલાજ્ઞાન પણ આવરણની અને વિક્ષેપની શક્તિ ધરાવનાર અજ્ઞાન છે. જો કે, તુલાજ્ઞાન મૂલાજ્ઞાન સાથે કોઈ તાદાત્મ્ય ધરાવતું નથી.

મૂલાજ્ઞાન દૂર થતાં બ્રહ્મજ્ઞાનનિવર્ત્યત્વરૂપ મિથ્યાત્વ દૂર થાય છે. તુલાજ્ઞાન બ્રહ્મજ્ઞાન સિવાયનાં જ્ઞાનથી નાશ પામે છે.

અવસ્થા-અજ્ઞાન એટલે આવરણની અને વિક્ષેપની શક્તિ ધરાવતું એવું અજ્ઞાન કે જે મૂલાજ્ઞાન સાથે તાદાત્મ્ય ધરાવે છે અને આવું અવસ્થા-અજ્ઞાન બ્રહ્મજ્ઞાન સિવાયનાં જ્ઞાનથી નાશ પામે છે. આમ મૂળ અજ્ઞાન કેવળ બ્રહ્મજ્ઞાનથી જ નાશ પામે છે. બાકીનાં અજ્ઞાનો બ્રહ્મજ્ઞાન સિવાયનાં જ્ઞાનથી નાશ પામે છે. એટલે તે નાશ પામે તો પણ, બ્રહ્મજ્ઞાન ન થાય ત્યાં સુધી મૂળ-અજ્ઞાન તો રહે જ છે. શુક્તિજ્ઞાન થાય ત્યારે રજતાદિ અધ્યાસનાં ઉપાદાનરૂપ અવસ્થા-અજ્ઞાનની જ નિવૃત્તિ થાય છે. રજતાદિ અધ્યાસ અવસ્થા-અજ્ઞાનથી ઉદ્ભવે છે, જ્યારે પ્રપંચાધ્યાસનું કારણ તો મૂલાવિદ્યા જ છે. બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર થતાં જ પ્રપંચાધ્યાસની સાથે મૂલાવિદ્યાની પણ નિવૃત્તિ થાય છે. અજ્ઞાન અને અધ્યાસ બંનેની નિવૃત્તિ માનવી પડે છે. મૂલાજ્ઞાન શુદ્ધ ચૈતન્યનું આવરણ કરે છે, પણ અવસ્થા-અજ્ઞાન શુક્તિ આદિથી અવચ્છિન્ન ચૈતન્યનું આવરક અજ્ઞાન છે. બન્ને અનાદિ છે. તેથી શુક્તિજ્ઞાન થતાં મોક્ષ થશે એ આપત્તિ આવતી જ નથી. (શાહ : ૪૩-૪૬). શુક્તિજ્ઞાન થતાં તે અંગેના અધ્યાસની તેમજ તે વિશેનાં અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે. આમ અજ્ઞાનનું એકત્વ માનીને તેના વિવિધ આકારો માનવાથી પ્રશ્ન ઉકેલાય છે.

અવિદ્યાના જુદા જુદા આકારોને માનીને પૂર્વપક્ષે રજૂ કરેલી આપત્તિઓનું શાંકરવેદાન્તમાં સમાધાન કરવામાં આવે છે.

સુષુપ્તિમાં અવસ્થા-અજ્ઞાન ઉપરાન્ત મૂલાજ્ઞાનને માનવું પડે તે નગીન શાહે સ્પષ્ટ કર્યું છે. સુષુપ્તિમાં "હું કશું જાણતો ન હતો" એવું અનેક વિષય વિશેનું સ્મર્યમાણ અજ્ઞાન હોય છે. આવી અનેકવિષયવિશેષિત અવિદ્યાની સ્મૃતિને માટે અવસ્થા-અજ્ઞાનાકાર અવિદ્યાવૃત્તિ માનવી પડે છે, પણ તે ઉપરાન્ત, મૂલાજ્ઞાનાકાર વૃત્તિ પણ ત્યાં માનવી તો પડે જ છે કારણ કે, તત્ત્વજ્ઞાનકાળ અને પ્રલયકાળ સિવાય અન્ય કાળે હંમેશાં મૂળ-અજ્ઞાનના આકારની અવિદ્યાવૃત્તિ તો હોય જ છે. સુપ્તોત્થિત પુરુષને "હું મૂઢ હતો" એવી અનેકવિષયથી અવિશેષિત સ્મૃતિ પણ હોય છે, તેના ખુલાસાને માટે સુષુપ્તિમાં મૂલાજ્ઞાનાકાર વૃત્તિ સ્વીકારવી પડે. આમ, "ઉભયઅજ્ઞાનાકાર અવિદ્યાવૃત્તિ સુષુપ્તિમાં સ્વીકારવી જોઈએ" (શાહ : પૃ.૧૮૭).

અજ્ઞાત શુદ્ધ ચૈતન્ય મૂલજ્ઞાનનું નિરુપક છે. અજ્ઞાત ઘટ કે અજ્ઞાત પટ ઘટવિષયક કે પટવિષયક તુલાજ્ઞાનનો નિરુપક છે. અનેકવિષયથી વિશેષિત હોય તેવું અજ્ઞાન એટલે અવસ્થા-અજ્ઞાન (શાહ : ૧૯૨).

(૫) ભાવરૂપ અજ્ઞાન અને જ્ઞાનાભાવ

મધ્વવેદાન્તપક્ષે જ્ઞાનાભાવનાં પક્ષમાં દલીલો કરવામાં આવી છે, જ્યારે શાંકરવેદાન્ત પ્રમાણે અવિદ્યા ભાવરૂપ અજ્ઞાન છે, જ્ઞાનાભાવ નથી. આ વિવાદમાં તાર્કિક દલીલોનું જ મહત્ત્વ છે.

અદ્વૈતપક્ષે ભાવરૂપ અજ્ઞાનમાં ત્રણ સાક્ષિપ્રત્યક્ષો દર્શાવ્યાં છે :-

૧. "હું અજ્ઞ છું."; "હું મને કે અન્ય વસ્તુને જાણતો નથી." – આ સામાન્ય રૂપનું સાક્ષિપ્રત્યક્ષ છે.

૨. "તમે કહેલો અર્થ હું જાણતો નથી" – આ વિશેષતઃ સાક્ષિપ્રત્યક્ષ છે.

૩. "એટલો વખત હું સુખેથી સૂતો હતો; કશું જ જાણતો ન હતો" – આ સુપ્તોત્થિત પુરુષનું સ્મૃતિસિદ્ધ સાક્ષિપ્રત્યક્ષ છે.

આ ત્રણ પ્રકારનાં સાક્ષિપ્રત્યક્ષ ભાવરૂપ અવિદ્યાનાં સાધક છે. (શાહ : ૫૧). દ્વૈતમતે આ બધી પ્રતીતિઓ જ્ઞાનાભાવરૂપ છે. એ ભાવરૂપ-અજ્ઞાનવિષયક નથી જ.

અદ્વૈતપક્ષે મુખ્ય દલીલ એ છે કે વિષયવિશેષિત પ્રમાજ્ઞાનનો અભાવ સાક્ષિપ્રત્યક્ષ દ્વારા ગૃહીત થાય જ નહીં. અભાવ અનુપલબ્ધિપ્રમાણનો (કે ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષપ્રમાણનો) વિષય છે. સાક્ષિપ્રત્યક્ષનો તે વિષય જ નથી. (શાહ : ૧૩૧).

'હું ઘટને જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય જ્ઞાનનો અભાવ નથી, પણ સાક્ષિભાસ્ય ભાવરૂપ અજ્ઞાન છે.

"ભાવરૂપ અજ્ઞાન ઘટાવચ્છિન્ન શુદ્ધ ચૈતન્યનું આવરણ કરે છે. પરિણામે, ઘટાધિષ્ઠાનભૂત શુદ્ધ ચૈતન્ય અભિવ્યક્ત થઈ શકતું નથી. પ્રમાણવૃત્તિ દ્વારા અજ્ઞાનરૂપ આવરણનો ભંગ થાય છે અને તેથી

ઘટાધિષ્ઠાનભૂત શુદ્ધ ચૈતન્ય અભિવ્યક્ત થાય છે. ઘટાધિષ્ઠાનભૂત શુદ્ધ ચૈતન્ય અભિવ્યક્ત થતાં તે શુદ્ધ ચૈતન્યમાં અભેદથી અધ્યસ્ત ઘટનું પણ સ્ફુરણ થાય છે. આમ પ્રમાણવૃત્તિ ઘટને જાણે છે. ઘટવિષયક પ્રમાણવૃત્તિનો અભાવ હોય ત્યારે ઘટાવચ્છિન્ન શુદ્ધ ચૈતન્ય અજ્ઞાનાવૃત હોવાથી ઘટાવચ્છિન્ન શુદ્ધ ચૈતન્યનું આવરક અજ્ઞાન સાક્ષીને ભાસે છે... આમ 'ઘટં ન જાનામિ' એ પ્રતીતિ પણ ઘટવિષયક જ્ઞાનના અભાવને વિષય કરતી નથી, પણ ઘટાવચ્છિન્ન શુદ્ધ ચૈતન્યના આવરક અજ્ઞાનને વિષય કરે છે." (શાહ : ૫૨)

ભાવરૂપ અજ્ઞાન અને જ્ઞાનાભાવનો ભેદ સમજવાને માટે નગીન શાહની ઉપર દર્શાવેલી રજૂઆત ખૂબ મહત્ત્વની છે. બધું બ્રહ્મમાં પહેલેથી જ અધ્યસ્ત હોય તો અજ્ઞાત સત્તા ધરાવતા પદાર્થોનું પ્રમાજ્ઞાન કઈ રીતે થાય ? એ પ્રશ્ન પણ ઉદ્ભવે છે.

નગીન શાહની ઉપર દર્શાવેલી અત્યન્ત મહત્વની રજૂઆતને સારરૂપે અહીં નીચે મુજબ રજૂ કરી શકાય :-

૧. ઘટાધિષ્ઠાનભૂત શુદ્ધ ચૈતન્ય છે.

૨. ભાવરૂપ અજ્ઞાન તેનું આવરણ કરે છે.

૩. તેથી તેવું ઘટાધિષ્ઠાનભૂત ચૈતન્ય અભિવ્યક્ત થતું નથી. અભિવ્યક્તિ એટલે આવરણની નિવૃત્તિ.

૪. પ્રમાણવૃત્તિને લીધે અજ્ઞાનરૂપ આવરણનો ભંગ થાય છે.

૫. પરિણામે તેવું ચૈતન્ય અભિવ્યક્ત થાય છે.

૬. ઘટાધિષ્ઠાનભૂત ચૈતન્ય આ રીતે અભિવ્યક્ત થાય તો શુદ્ધ ચૈતન્યમાં અભેદથી અધ્યસ્ત ઘટનું પણ સ્ફુરણ થાય છે.

૭. પ્રમાણવૃત્તિ ન પ્રવર્તે ત્યારે ઘટાવચ્છિન્ન શુદ્ધ ચૈતન્યને આવરી લેતું અજ્ઞાન સાક્ષીને ભાસે છે.

૮. 'ઘટને હું જાણતો નથી' તે પ્રતીતિ ઘટને વિશેનાં અજ્ઞાનને વિષય કરતી નથી. તે તો ઘટાવચ્છિન્ન શુદ્ધ ચૈતન્યના આવરક અજ્ઞાનને વિષય કરે છે.

ભાવરૂપ અજ્ઞાનની આવી વિભાવના ઘણી જટિલ છે. તેને સ્વીકારવાને માટે શુદ્ધ ચૈતન્યને ઘટાધિષ્ઠાનભૂત માનવું પડે. તેની ઉપરના આવરણને માનવું પડે અને પ્રમાણથી આવરણ દૂર થતાં પહેલેથી જ ચૈતન્ય ઉપર અધ્યસ્ત વસ્તુનું સ્ફુરણ પણ માનવું પડે.

સાક્ષિસિદ્ધ ભાવરૂપ અજ્ઞાન કેવળ પ્રમાણજન્ય અન્તઃકરણવૃત્તિથી જ દૂર થાય છે. વિષયની અભિવ્યક્તિ = આવરણની નિવૃત્તિ. જેને આપણે ઘટ તરીકે જાણીએ છીએ તે ઘટાવચ્છિન્ન ચૈતન્ય જ છે. (P. M. Modi, P.69; Note).

જ્ઞાનભાવ તો સાક્ષાત્ સાક્ષિવેદ્ય નથી જ. અનુપલબ્ધિ નામનાં સ્વતન્ત્ર પ્રમાણથી તેને જાણી શકાય છે. પણ ભાવરૂપ અજ્ઞાન તો સાક્ષિવેદ્ય જ છે (પૃ.૭૦). સાક્ષી તો અજ્ઞાનનો સાધક છે (પૃ.૫૦).

પટની ઉત્પત્તિ પહેલાં તન્તુમાં તેનો જે અભાવ છે અને ઘટની ઉત્પત્તિ પહેલાં કપાલમાં ઘટનો જે અભાવ છે તેને પ્રાગભાવ કહેવાય છે. આવો પ્રાગભાવ માનો તો ભાવરૂપ અજ્ઞાનની સિદ્ધિ જ ન થાય. તેથી જ શાંકરવેદાન્તપક્ષે પ્રાગભાવનું ખંડન કરવામાં આવ્યું છે (શાહ : પ્રકરણ-૪). પ્રાગભાવ પ્રમાજ્ઞાનના અભાવરૂપ અજ્ઞાન છે એમ સ્વીકારી શકાય નહીં. જો અજ્ઞાન અભાવરૂપ હોય તો તો અજ્ઞાનની આવરકતા ઘટે જ નહીં. અજ્ઞાનને અભાવરૂપે સમજવાને બદલે અભાવવિલક્ષણરૂપે સમજવું જરૂરી છે. (શાહ : પૃ.૧૦૪) એ અર્થમાં જ તે ભાવરૂપ છે.

જ્ઞાનાભાવવાદી મધ્વપક્ષ અને ભાવરૂપ અજ્ઞાનવાદી શાંકરવેદાન્તપક્ષનો વિવાદ સમજવા માટે કેટલીક પરિભાષા સ્પષ્ટ રીતે સમજવી પડે છે. દા.ત. 'ભૂતલે ઘટાભાવ છે' તે સમજીએ :-

અનુયોગી : જ્યાં અભાવ હોય તેને અભાવનો અનુયોગી કહેવાય. ભૂતળ અહીં અનુયોગી છે.

પ્રતિયોગી : જેનો અભાવ હોય તે પ્રતિયોગી, જેમ કે ભૂતળે ઘટાભાવ હોય તો ઘટાભાવમાં ઘટ એ પ્રતિયોગી (counterpositive) છે.

પ્રતિયોગિતા (counterpositiveness) :

ઘટાભાવ ઘટની પ્રતિયોગિતાવાળો અભાવ છે, એટલે પ્રતિયોગીનું પ્રતિયોગીપણું ઘટમાં છે. એટલે અહીં અભાવને ઘટપ્રતિયોગિતાક ઘટાભાવ કહેવાય.

પ્રતિયોગિતાવચ્છેક ધર્મ :

ઘટની પ્રતિયોગિતા ઘટત્વ (potness) રૂપે છે. રક્તત્વાદિ રૂપે નથી, તેથી ઘટપ્રતિયોગિતાક અભાવ ઘટત્વથી અવચ્છિન્ન ગણાય. તેથી ઘટાભાવ અહીં ઘટત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકઅભાવ છે. (શાહ : પૃ.૫૭)

આ પરિભાષા પ્રમાણે અમુક વિશેષ જ્ઞાનનો અભાવ સામાન્ય ધર્મથી અવચ્છિન્ન એવો પ્રતિયોગિતાક અભાવ બની શકે નહીં. 'જ્ઞાન નથી' એમ કોઈ કહે તો તેનો અર્થ એ છે કે બધા જ્ઞાનોનો ત્યાં અભાવ છે.

ન્યાયામૃતકાર મુજબ 'મારામાં જ્ઞાન નથી' એ પ્રતીતિ જ્ઞાનસામાન્યનો અભાવ દર્શાવે છે. અદ્વૈતપક્ષ તેમાં, એટલે કે, જ્ઞાનસામાન્યાભાવની પ્રતીતિમાં વ્યાઘાત દોષ જુએ છે. અભાવનાં પ્રત્યક્ષને માટે ધર્મી અને પ્રતિયોગીનું જ્ઞાન જરૂરી છે. પરન્તુ, જ્યાં ધર્મી અને પ્રતિયોગીનું જ્ઞાન થઈ જાય ત્યાં જ્ઞાન સામાન્યાભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય જ નહીં. એટલે કે, ધર્મીનું અને પ્રતિયોગીનું જ્ઞાન હોય ત્યાં જ્ઞાનસામાન્યાભાવ હોય જ નહીં. આમ અદ્વૈતમતે 'મારામાં જ્ઞાન નથી' એ પ્રતીતિ ભાવરૂપ અજ્ઞાન અંગેની જ છે. જ્ઞાનસામાન્યાભાવ વિશેની નથી (શાહ : પૃ.૫૬). ધર્મી અને પ્રતિયોગી જ્ઞાત થતાં જ્ઞાનત્વરૂપ સામાન્ય

ધર્મથી અવચ્છિન્ન પ્રતિયોગિતાક જ્ઞાનાભાવની પ્રતીતિ સંભવતી નથી. ધર્મિજ્ઞાન અને પ્રતિયોગીજ્ઞાન હોય તો પછી તેવી પ્રતીતિને કોઈ અવકાશ નથી (પૃ.૬૮) અદ્વૈતમતે જ્ઞાનાભાવવાદ માન્ય નથી. કોઈપણ વિશેષ જ્ઞાન હોય ત્યાં જ્ઞાનસામાન્યાભાવ હોય જ નહીં.

ભાવરૂપ અજ્ઞાનના સાધક ત્રણે સાક્ષિપ્રત્યક્ષોની ચર્ચામાં અદ્વૈતપક્ષે મુખ્ય મુદ્દો એ છે કે, જ્ઞાનાભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય જ નહીં. અભાવનું સાધક પ્રમાણ છે – અનુપલબ્ધિ. અભાવપ્રતીતિ પરોક્ષ જ છે. સાક્ષિસિદ્ધ એવાં ભાવરૂપ અજ્ઞાનથી બધે જ્ઞાનાભાવની અનુમિતિ થાય છે. ઘટનો અભાવ ઘટની અનુપલબ્ધિરૂપ પ્રમાણથી જ પ્રમિત થાય. અભાવ, પ્રત્યક્ષનો નહીં, પરોક્ષપ્રમિતિનો જ વિષય છે.

અદ્વૈતવેદાન્તપક્ષે અભાવનું જ્ઞાન અનુપલબ્ધિથી અને અનુપલબ્ધિનું જ્ઞાન સાક્ષિસિદ્ધ ભાવરૂપ અજ્ઞાનથી થાય છે. ભાવરૂપ અજ્ઞાન ન સ્વીકારો તો જ્ઞાનાભાવ વિશે સુષુપ્તિમાં જ્ઞાનાભાવ હતો તેવું અનુમાન થઈ શકે નહીં (પૃ.૧૫૫).

જો કે અદ્વૈતપક્ષે સ્વીકાર્યું છે કે અજ્ઞાનનું સ્વરૂપ સાક્ષિભાસ્ય છે, પરન્તુ અજ્ઞાનનું ભાવત્વ, અનાદિત્વ વગેરે સાક્ષિભાસ્ય નથી, પણ તે પ્રમાણથી જાણી શકાય તેવા ધર્મો છે. (શાહ : ૧૫૯).

અભાવરૂપ અજ્ઞાનની પ્રતીતિ માનો તો વ્યાઘાતદોષ જ આવે, પણ ભાવરૂપ અજ્ઞાનનો માનતાં એવો દોષ ન આવે કારણ કે, ભાવરૂપ અજ્ઞાન સાક્ષિભાસ્ય જ છે, પ્રમાણવેદ્ય નથી જ. (પૃ.૧૪૪).

(૬) પ્રતિકર્મવ્યવસ્થા

પ્રમાણજન્ય અન્તઃકરણવૃત્તિ જ અજ્ઞાનનિવર્તક છે તે શાંકરવેદાન્તનો મત છે. **લઘુચન્દ્રિકા**માં પ્રતિકર્મવ્યવસ્થા અંગેના પ્રકરણનું બરાબર અવલોકન કરતાં આ બાબત સમજાય છે તેવું નગીન શાહે નોંધ્યું છે (શાહ : પૃ.૨૮).

અહીં પ્રતિકર્મવ્યવસ્થા અંગેની **અદ્વૈતસિદ્ધિ**ની રજૂઆત અંગે વિચાર કર્યો છે. (તેમાં એસ.એન. શાસ્ત્રીના **અદ્વૈતસિદ્ધિ**ના પ્રતિકર્મવ્યવસ્થા અંગેના પ્રકરણના અંગ્રેજી અનુવાદનો આધાર લીધો છે.) શુક્તિરજતાદિ કે સુખદુઃખાદિ પદાર્થોની અજ્ઞાત સત્તા નથી. તેમાંથી કોઈ અજ્ઞાનનિવર્તક નથી. તે બધા જ્ઞાનાભાસ જ છે, તેમાંથી કોઈ અગૃહીતગ્રાહિ પણ નથી (શાહ : પૃ.૨૮)

હવે જો એમ જ હોય તો, જ્ઞાતાથી સ્વતન્ત્ર રીતે અસ્તિત્વ ધરાવતા પદાર્થોનાં પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષ જ્ઞાનની સમજૂતી આપવી જ પડે. અદ્વૈતપક્ષે તે સમજૂતીને માટે અવિદ્યાવૃત્તિથી ભિન્ન એવી અન્તઃકરણવૃત્તિને માની છે, જે અજ્ઞાતવસ્તુવિષયક હોય અને અજ્ઞાનનિવર્તક પણ હોય, કારણકે, જેમાં અજ્ઞાતવિષયગ્રાહિત્વ ન હોય તે અજ્ઞાનનિવર્તક પણ ન હોય. અજ્ઞાનનિવર્તક અન્તઃકરણવૃત્તિ અજ્ઞાત વસ્તુવિષયક હોય છે.

શાંકરવેદાન્તમાં પ્રમાણજન્ય અન્તઃકરણવૃત્તિને કે તે વૃત્તિથી અભિવ્યક્ત થતાં ચૈતન્યને 'જ્ઞાન' કહેવાય છે. (શાહ : પૃ.૩૩). પ્રમાણવૃત્તિને માન્યા વગર અજ્ઞાતવિષયબોધક જ્ઞાનની શક્યતા જ નથી.

પ્રમાવૃત્તિ વિષયાકારે કઈ રીતે પરિણમે ? **અદ્વૈતસિદ્ધિ** પ્રમાણે "કોઈક વસ્તુ છે" તેવો તેની સાથે વ્યવહાર કરવામાં જે અજ્ઞાન અવરોધરૂપ હોય તેનું નિવર્તન કરવાની યોગ્યતા એટલે જ અન્તઃકરણવૃત્તિનું વિષયાકાર પરિણામ.

અવિદ્યા કલ્પિત છે, છતાં અનાદિ છે. બધી કલ્પિત વસ્તુ સાદિ (અનાદિ ન હોય તેવી) હોતી નથી. અવિદ્યા અનાદિ છે. તેનું કોઈ કારણ નથી, છતાં, મિથ્યા જગતનું તે ઉપાદાનકારણ છે જ અને અવિદ્યા પોતે મિથ્યા વસ્તુ છે (શાહ : પૃ.૧૭-૧૮). શાંકરવેદાન્તપક્ષે આ બધું માનવું જ પડે.

ન તો અવિદ્યા સત્ છે ન તો તે અસત્ છે. જ્ઞાનબાધ્ય હોવાથી તે સત્ નથી અને સર્વ કાર્યોની જનક છે તેથી તે વંધ્યાપુત્રાદિ જેવી અસત્ નથી (તે તુચ્છવિલક્ષણ છે). એ અર્થમાં તે અભાવવિલક્ષણ છે. તેથી તે અનિર્વચનીય છે.

અદ્વૈતસિદ્ધિ મુજબ જેમ ગોત્વાભાવ અને અશ્વત્વાભાવ કાંઈ ઊંટમાં રહી શકે છે તેમ જ ભાવત્વનો તેમજ અભાવત્વનો અભાવ બન્ને અવિદ્યામાં રહી શકે છે (શાહ : પૃ.૨૧)

જ્ઞાનના દરેક વિષયને તે અંગેની અન્તઃકરણવૃત્તિ(modification of mind)થી કઈ રીતે જાણી શકાય છે તે અંગેની વિચારણા એટલે પ્રતિકર્મવ્યવસ્થા. વ્યાકરણમાં કર્તા, કર્મ વગેરે શબ્દો જે અર્થમાં પ્રયોજાય છે તે અર્થમાં જ અહીં 'કર્મ' શબ્દને સમજવાનો છે. કર્મ = ક્રિયા (action) એવો અર્થ અહીં સમજવામાં આવ્યો નથી. (કર્મ = જ્ઞાનનો વિષય).

મધુસૂદન પ્રમાણે અન્તઃકરણ ચક્ષુની જેમ 'તેજોવયવિ' (luminous) છે. ઇન્દ્રિયદ્વારેથી અન્તઃકરણ ઇન્દ્રિયો સાથે જોડાયેલા એવા અજ્ઞાત સત્તા ધરાવતા સ્વતન્ત્ર પદાર્થોને વ્યાપે છે; તે તે વિષયોનો તે તે વૃત્તિ આકાર ધારણ કરે છે. અન્તઃકરણનું ઇન્દ્રિયો દ્વારા વિષય સુધી પહોંચીને તેને વ્યાપવું અને તેનો આકાર ધારણ કરવો એ જ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન માટેની અન્તઃકરણવૃત્તિ છે. શુક્તિરજતપ્રતીતિ કે સ્વપ્ન વગેરેમાં પદાર્થોની અજ્ઞાત સત્તા જ હોતી નથી. તેથી, ત્યાં અજ્ઞાત પદાર્થ સાથે જ્ઞાતા જોડાતો જ નથી.

વ્યાસતીર્થે **ન્યાયામૃત**માં આ અંગે એવી આપત્તિ રજૂ કરી છે કે બધા જ પદાર્થો જો બ્રહ્મમાં અધ્યસ્ત જ હોય તો તે બધા પદાર્થો અધ્યસ્ત હોવાથી જ પ્રાતિભાસિક થાય અને વ્યાવહારિક/પ્રાતિભાસિકનો ભેદ રદ થઈ જાય.

પ્રાતિભાસિક વસ્તુઓ બ્રહ્મજ્ઞાન સિવાયના જ્ઞાનથી નાશ પામે છે અને વ્યાવહારિક જગતની સ્વતન્ત્ર વસ્તુઓ બ્રહ્મજ્ઞાનથી જ નાશ પામે છે, કારણ કે, બધું બ્રહ્મમાં જ અન્તે તો અધ્યસ્ત હોય છે. જો કે પ્રશ્ન એ છે કે, જો તેમજ હોય, તો પ્રાતિભાસિક વસ્તુઓ અને જ્ઞાતાનિરપેક્ષ વસ્તુઓ એવો ભેદ શા માટે પાડવો પડે ? મધુસૂદન માને છે કે આવી કોઈ આપત્તિ જ નથી, કારણકે, ઘટ કે પટનું વૃત્તિજન્ય જ્ઞાન થાય તે પહેલાં જ તે વસ્તુઓ બ્રહ્મમાં અધ્યસ્ત જ છે. હવે જો એમ પૂછો કે શા માટે બધું આમ અધ્યસ્ત છે તો શાંકર વેદાન્તમતે તો એવો ઉત્તર મળશે કે આચ્છાદિકા અને વિક્ષેપિકા એવી સર્વન્યાયવિરોધી અવિદ્યા અનાદિ જ છે અને પ્રપંચાધ્યાસનું તે ઉપાદાનકારણ છે પણ તેનું પોતાનું કાંઈ કારણ નથી. જો કે આવી રજુઆતો બધાને માન્ય થતી નથી.

બાહ્યાર્થનિષેધવાદનો તેમજ જગતસત્યત્વવાદનો અસ્વીકાર કરવા માટે આવા ભેદો શાંકરવેદાન્ત માટે અનિવાર્ય થઈ પડે છે. તેથી પ્રતિકર્મવ્યવસ્થા મુજબ પ્રમાવૃત્તિરૂપ જ્ઞાનનો સ્વીકાર કરવામાં આવે છે.

પ્રતિકર્મવ્યવસ્થાવિષયક પ્રકરણનાં અન્તે સ્પષ્ટ કરવામાં આવ્યું છે કે વિષયાધિષ્ઠાનભૂત પ્રમેયચૈતન્ય વિષયને પ્રકાશિત કરે છે. અન્તઃકરણથી અવિચ્છન્ન ચૈતન્ય જ પ્રમાતા (knower) છે. અન્તઃકરણવૃત્તિથી અવચ્છિન્ન ચૈતન્ય તે પ્રમાણ છે. પ્રત્યક્ષજ્ઞાન ત્યારે જ થાય કે જ્યારે ચક્ષુ વગેરે ઇન્દ્રિયો દ્વારા અન્તઃકરણવૃત્તિ વિષયને પહોંચે, તેને વ્યાપે અને તેનો આકાર ધારણ કરે - તે વિષયાકારે પરિણમે. પ્રત્યક્ષપ્રમામાં પ્રમાતૃચૈતન્ય, પ્રમાણચૈતન્ય અને પ્રમેયચૈતન્ય એકાકાર થઈ જાય છે. કેવળ પ્રમાતૃચૈતન્ય અને પ્રમાણચૈતન્ય જ જ્યાં એકાકાર થાય ત્યાં પરોક્ષજ્ઞાન થાય છે, જેમાં પ્રમાતૃગત અજ્ઞાન જ દૂર થાય છે.

અજ્ઞાત સત્તા ધરાવતા વ્યાવહારિક જગતના પદાર્થોનો પ્રત્યક્ષ તેમજ પરોક્ષ જ્ઞાનની શક્યતા પ્રતિકર્મવ્યવસ્થાથી પ્રમારૂપ અન્તઃકરણવૃત્તિ સ્વીકારીને ઘટાવી શકાય છે. પારમાર્થિક દૃષ્ટિએ જગતને મિથ્યા માનવા છતાં અજ્ઞાત સત્તા ન ધરાવતા પ્રાતિભાસિક પદાર્થો અને તેવી સત્તા ધરાવતા વ્યાવહારિક પદાર્થોનો ભેદ પ્રતિકર્મવ્યવસ્થા વિચારથી સુરક્ષિત કરવાનો અદ્વૈતમતે પ્રયાસ થયો છે.

પ્રતિકર્મવ્યવસ્થાના વિચાર સાથે અવિદ્યાવૃત્તિ અને અન્તઃકરણવૃત્તિ વિશે વિચારીએ તો જ્ઞાન અને અજ્ઞાન વિશે, કે પ્રમા અને અપ્રમા વિશે, નીચે મુજબ રજુઆતો કરી શકાય છે :

(૧) અજ્ઞાતવિષયક જ્ઞાન જ પ્રમા છે.

(૨) જ્ઞાન હંમેશાં અજ્ઞાનનું નિવર્તક જ હોય છે.

(૩) "જે જ્ઞાન અજ્ઞાનનિવર્તક નથી, અજ્ઞાનવિરોધી નથી અને અજ્ઞાતાર્થવિષયક નથી તે પ્રમા નથી" (શાહ : પૃ.૩૩)

(૪) અજ્ઞાનનિવર્તક અન્તઃકરણવૃત્તિ એ જ જ્ઞાન છે (શાહ : પૃ.૨૭). કોઈ પણ સ્થળે અવિદ્યાવૃત્તિ અજ્ઞાનનો નાશ કરતી નથી.

(૫) ભાવરૂપ અજ્ઞાન પણ અન્તઃકરણવૃત્તિ દ્વારા જ નિવર્તનીય છે; તે સાક્ષિજ્ઞાનથી નિવર્તનીય નથી, પણ છતાં તે સાક્ષિવેદ્ય જ છે.

(૬) અવિદ્યા પ્રમાજ્ઞાનનિવર્ત્ય છે અને તેથી મિથ્યા છે.

(૭) પ્રમાણથી જન્ય અન્તઃકરણવૃત્તિ પોતે જ જ્ઞાન નથી, પણ તેના દ્વારા અભિવ્યક્ત થતું ચૈતન્ય જ જ્ઞાન છે. (શાહ : પૃ.૨)

(૮) પ્રાતિભાસિક અને વ્યાવહારિક વસ્તુ બન્ને કલ્પિત છે, પણ વ્યાવહારિક વસ્તુની અજ્ઞાત સત્તા હોય છે, તેથી વ્યાવહારિક વસ્તુ દોષજન્યજ્ઞાનમાત્રશરીર નથી, એટલે કે તે પ્રતિભાસકાલમાત્રસ્થાયી નથી. શુક્તિ-રજતાદિ પ્રાતિભાસિક વસ્તુ વિશે કોઈ પ્રમાણરૂપ અન્તઃકરણવૃત્તિ હોઈ શકે જ નહીં,

કારણ કે, તે વસ્તુ સાક્ષિસિદ્ધ છે, પ્રમિત નથી. તેથી સાક્ષિભાસ્ય સુખ કે દુઃખ અને શુક્તિરજતાદિ કેવળ પ્રતિભાસકાલમાત્ર સ્થાયી જ છે (પ્રતિભાસમાત્રશરીરરૂપ છે) (શાહ : પૃ.૧૫) કોઈ પણ સાક્ષિભાસ્ય વસ્તુ અજ્ઞાત હોઈ શકે જ નહીં. અવિદ્યાવૃત્તિ એ જ્ઞાનાભાસ જ છે, કારણ કે, તે અજ્ઞાનનિવર્તક નથી જ. (જ્ઞાન = અજ્ઞાનનિવર્તક અન્તઃકરણવૃત્તિ) અન્તઃકરણવૃત્તિ અજ્ઞાતવિષયક છે, તેમજ અજ્ઞાનનિવર્તક પણ છે. તેથી જ તે, પ્રમાવૃત્તિ છે. (શાહ : પૃ.૨૬-૨૮)

ટૂંકમાં, અન્તઃકરણવૃત્તિ અને અવિદ્યાવૃત્તિનો ભેદ પાડ્યા વગર પ્રાતિભાસિક અને વ્યાવહારિક વસ્તુનો ભેદ સ્પષ્ટ કરી શકાતો નથી અને પ્રતિકર્મવ્યવસ્થાને આધારે સ્વતન્ત્ર વ્યાવહારિક અજ્ઞાત વસ્તુઓ અન્તઃકરણવૃત્તિથી કઈ કઈ રીતે ગ્રાહ્ય બને છે તેનો ખુલાસો કરવામાં આવ્યો છે. જો કે, વ્યાવહારિક વસ્તુનું મિથ્યાત્વ દર્શાવવાને માટે તેને બ્રહ્મજ્ઞાનનાશ્ય તરીકે ઘટાવવી પડે છે. એક બાજુ, મિથ્યાત્વનો વિચાર અભાવવિલક્ષણત્વને રૂપે તુચ્છત્વથી જુદો પાડવો પડે છે, તો બીજી બાજુ, પ્રતીત થતી મિથ્યા વસ્તુઓમાંથી કેટલીકને પ્રાતિભાસિક તો વળી કેટલીકને વ્યાવહારિક માનવી પડે છે. શાંકરવેદાન્તમાં રસપ્રદ બાબત એ છે કે કેટલાક ભેદો પાડ્યા વગર તેને ચાલે નહીં અને અન્તે તેને રદ કર્યા વગર પણ ચાલે નહીં. દા.ત.; ભ્રાન્તિ અને યથાર્થ જ્ઞાન(પ્રમા)નો ભેદ પાડવો પડે છે, પણ શાંકરવેદાન્તમાં અન્તે તેને રદ કરવો જ પડે છે. શુક્તિના યથાર્થ જ્ઞાનથી તેમાં પ્રતીત થતા રજત અંગેની ભ્રાન્તિ જરૂર દૂર થાય છે, પરન્તુ શાંકરવેદાન્તની વિશિષ્ટતા એ છે કે, શુક્તિ પોતે, જ્ઞાતાથી સ્વતન્ત્ર અને પ્રમાણગ્રાહ્ય હોવા છતાં, અન્તે તો મિથ્યા જ છે કારણ કે, બીજા તેવા તમામ અજ્ઞાત સત્તા ધરાવતા પદાર્થોની જેમ તે પણ બ્રહ્મજ્ઞાનનાશ્ય છે.

આ મુદ્દો નગીન શાહની એક રસપ્રદ રજૂઆતથી સ્પષ્ટ કરીએ :-

"શુદ્ધ ચૈતન્યમાં અભેદદ્વારા અધ્યસ્ત શુક્તિ તો અવિદ્યાની ચૈતન્યનિષ્ઠ વિષયતાની અવચ્છેદક માત્ર બની શકે. ચૈતન્ય અનાદિ છે તે અનાદિ ચૈતન્યની આશ્રિત અને અનાદિ ચૈતન્યની આવરક અવિદ્યા પણ અનાદિ જ છે. પરવર્તીકાળે શુક્તિ ઉત્પન્ન થતાં નિરવચ્છિન્ન ચૈતન્યની આવરક અવિદ્યા શુક્ત્યવચ્છિન્ન ચૈતન્યની આવરક **પ્રતીત** થાય છે." (શાહ : પૃ.૪)

આમ, પ્રત્યક્ષ કે પરોક્ષ કોઈ પણ પ્રમાણથી ગ્રાહ્ય થતી વસ્તુઓ પણ અન્તે તો બ્રહ્મમાં જ અધ્યસ્ત છે અને તેથી, તે તમામ બ્રહ્મજ્ઞાનનાશ્ય જ છે – તેથી જ, તે મિથ્યા છે.

બધું જ શુદ્ધ ચૈતન્યમાં અધ્યસ્ત છે. શા માટે અને કઈ રીતે આ બધું અધ્યસ્ત છે તે પ્રશ્નોને અહીં નિરર્થક ગણવામાં આવ્યા છે.

(૭) ઉપસંહાર

શાંકરવેદાન્તમાં અવિદ્યાનિરૂપણ અંગેના નગીન શાહના ગ્રંથના આધારે એટલું તો સ્પષ્ટ છે કે, બ્રહ્મન્‌ના વિચાર કરતાં પણ અવિદ્યાનો વિચાર ખૂબ જ મુશ્કેલ અને જટિલ બની ગયો છે. અનેક જાતના ભેદો સ્થાપ્યા વગર અદ્વૈતવેદાન્ત (શાંકરવેદાન્ત) સ્થાપી શકાતું નથી. આવા કેટલાક ભેદો નીચે પ્રમાણે છે :

(૧) પ્રાતિભાસિક, વ્યાવહારિક અને પારમાર્થિક સત્ય

(૨) અન્તઃકરણવૃત્તિ અને અવિદ્યાવૃત્તિ

(૩) મૂળ અજ્ઞાન, અવસ્થા-અજ્ઞાન અને તુલાજ્ઞાન. અજ્ઞાનનો આશ્રય અને અજ્ઞાનનો વિષય

(૪) સ્વરૂપ - અધ્યાસ અને સંસર્ગ-અધ્યાસ

(૫) જાગૃતિ, સ્વપ્ન અને સુષુપ્તિ

(૬) નિર્ગુણ અને સગુણ બ્રહ્મ

(૭) જીવ અને ઈશ્વર

(૮) ભાવરૂપ અજ્ઞાન અને જ્ઞાનાભાવ

(૯) ઉપાદાન - ઉપાદેય અને અધિષ્ઠાન

(૧૦) કર્મ અને જ્ઞાન

(૧૧) વિષયથી અવચ્છિન્ન અને વિષયથી અનવચ્છિન્ન ચૈતન્ય

(૧૨) પ્રમાતૃગત અને વિષયગત અજ્ઞાન

(૧૩) અવિદ્યાની આવરણશક્તિ અને તેની વિક્ષેપશક્તિ. અભાવથી અને ભાવથી વિલક્ષણ અવિદ્યા

(૧૪) સાક્ષી અને પ્રમાતા - સાક્ષિભાસ્ય વસ્તુ અને પ્રમાણસિદ્ધ વસ્તુ

(૧૫) જે વિષયો ભ્રાન્તિમાં કે સ્વપ્નમાં દેખાય છે તેના અનુભવો કે સુખદુઃખાદિના અનુભવો પ્રતિભાસકાલમાત્રસ્થાયી છે તેની અજ્ઞાત સત્તા નથી. (ontologically subjective experiences). તેથી વિરુદ્ધ, જ્ઞાતાનિરપેક્ષ સ્વતન્ત્ર પદાર્થોના અનુભવો છે જે - ontologically objectivity - સર્વજનસાધારણત્વ દર્શાવે છે. આ ભેદ ખૂબ જ મહત્ત્વનો છે.

(૧૬) સુષુપ્તિકાળ અને પ્રલયકાળ.

આવા અનેક ભેદો સ્થાપ્યા વગર શાંકરવેદાન્તપક્ષ સિદ્ધ થાય નહીં. બાધક જ્ઞાનની વિભાવના કે અવિદ્યાનિવૃત્તિની વિભાવના કાળની સત્તા (reality of time) માન્યા વગર સમજી ન શકાય. ખાસ તો અધિષ્ઠાન અને અધ્યારોપનો ભેદ માન્યા વગરે શાંકરવેદાન્તમાં બીજા ભેદો સમજવાનું મુશ્કેલ છે.

References

1. Karmarkar, R.D. (1962); *VedāntaKalpaLatikā by Madhusūdana Sarsasvatī. [Edited with an Introduction, Translation and Appedices]* Poona; Bhandarkar Institute.

2. Modi, P.M. (1929); Second Reprint (1985); ***Translation of Śiddhānta Bindu :- Being Madhusūdana's Commentary on the Dasaśloki of Śri Śankārācārya;*** Allahabad; Vora Publishers.

3. Sharma, B.N.K.(1986); ***Philosophy of Sri Madhvācārya***; Delhi, Motilal Banarasidass.

4. Sharma, B.N.K. (1994) ***Advaitasiddhi vs Nyāyāmṛta - An up to date Critical appraisal,*** Part I, Banglore : Ānand Tirtha Pratiṣṭhāna.

5. Sastri, S. N. (English Translation) ***Advatasiddhi of Shri Madhusudana Sarasvati - Chapter on Pratikarmavyavasthā***; (Pages 1 to 39) (www.Sanskritdocuments/org/sites/snsastri/Home Page).

6. Sastri, S. Kuppuswami [1937, Second Edition, 1984 (Ed.)] ***Brahmasiddhi by Ācārya Maṇḍana Miśra with Commentary by Saṇkhapāṇi;*** Delhi; Satguru Publications.

7. Swami Nikhilananda (1931) ***Vedāntasāra of Sadānanda; (with Introduction, Texts, English Translation and Comments)*** Almora; U.P., Advaita Ashram.

8. શાહ નગીન (૨૦૦૧); **શાંકરવેદાન્તમાં અવિદ્યાવિચાર** : અમદાવાદ; સંસ્કૃત – સંસ્કૃતિ ગ્રંથમાલા.(પ્રકાશન - ડૉ.જાગૃતિ શેઠ)

❀ ❀ ❀

ન્યાયદર્શનમાં કથાનિરૂપણ

નિરંજન પટેલ

આપણે આ સંશોધન લેખમાં ચર્ચાકલાના અંગો (વાદ, જલ્પ, વિતંડા) વિશે વિચારણા કરીશું જેનો ન્યાયમાં 'કથા' એવા શબ્દ દ્વારા ઉલ્લેખ થયો છે.

કથા શબ્દ 'कथ्' ધાતુને **चितिपूजिकथिकुम्बिचर्चिश्चेति ।**[1] સૂત્રથી अङ् પ્રત્યય તથા સ્ત્રીત્વની વિવિક્ષામાં 'टाप्' પ્રત્યય લાગવાથી નિષ્પન્ન થાય છે. 'कथ्' ધાતુનો અર્થ છે 'વાક્યપ્રબન્ધ' અમરકોશમાં કથાનો અર્થ '**प्रबन्धकल्पनाकथा ।**'[2] એવો કર્યો છે. અહીં પ્રબન્ધ એટલે અભિધેય અને કલ્પના એટલે સ્વયંરચના. પ્રબન્ધની રચનાને કથા કહે છે.

પ્રાચીનસમયમાં કથા માટે '**आख्यान**' શબ્દ પ્રયોજાય છે. '**आख्यान**' શબ્દ **√ख्या**-ધાતુને ल्युट् પ્રત્યય લાગીને બને છે. જેનો અર્થ છે કથન અથવા નિવેદન કરવું. મહાભાષ્યકારે કથાના અર્થમાં '**आख्यान**' શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે અને આખ્યાનના યાવક્રીતિક, પ્રસંગવિક, યાયાતિક – ત્રણ ઉદાહરણો આપ્યાં છે. '**आख्यानाख्यायिकेतिहासपुराणेभ्यश्च ।**'[3] શરૂઆતમાં કથાઓ મૌખિકરૂપે પ્રચલિત હતી પરંતુ ધીમે ધીમે આ કથાઓએ સાહિત્યિકરૂપ ધારણ કર્યું. આ કથાઓમાં પશુ તથા પક્ષીઓના માધ્યમ દ્વારા નીતિ તથા આચારનું તથા કર્તવ્યનો ઉપદેશ આપ્યો છે.

વૈદિકસમયમાં 'કથા' શબ્દનો ઉલ્લેખ મળતો નથી. પરંતુ અહીં ગાથા અને સૂક્ત શબ્દો પ્રયોજાયા છે. વૈદિકકાળ પછી આખ્યાન, આખ્યાયિકા, અન્વાખ્યાન તથા આચિખ્યાસા, સંલાપ, પવિત્રાખ્યાન, અર્થવાદ, ઇતિહાસ-પુરાણ, કથા વગેરે સંજ્ઞાઓ જોવા મળે છે. વૈદિકકાળમાં જે ગાથા સાહિત્ય છે તે લોકકથા જ છે. ઐતરેયબ્રાહ્મણમાં આવેલું શુનઃ શેપાખ્યાન કથાત્મક ગાથા જ છે. જૈન અને બૌદ્ધસાહિત્યમાં પણ 'ગાથા'નું મહત્ત્વપૂર્ણ સ્થાન છે. '**अट्ठकथा**' માં ગાથાને '**अभिसम्बुद्धगाथा**' કહી છે. 'બૃહદ્દેવતા'માં શૌનકે કથા એવા અર્થમાં '**आचिख्यासा**' સંલાપ અને પવિત્રાખ્યાન શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે. વૈદિકસાહિત્યમાં પ્રયોજાયેલો '**कथा**' શબ્દ '**कथम्**' અર્થમાં છે, વાર્તા અર્થમાં નહીં. **कथा राधाम सखाय: स्तोमं मित्रस्यार्यम्ण: । (ऋ. १/८/४१) अक्रन्द्रयोनधोरो अवन्दना कथा न क्षोणीर्भियक्षा समारत ।** (૧/૫૪/૧) ઐતરેય આરણ્યકમાં 'कथा' શબ્દનો પ્રયોગ થયો છે. સાયણે તેનો અર્થ 'લૌકિકવાર્તા' એવો કર્યો છે. '**कथां न वदेत् लौकिकीं वार्तां न कुर्यात् । (इति सायण ।**)' 'કથા' શબ્દનો પ્રયોગ 'ચર્ચા' અર્થમાં પણ થયો છે.

પ્રાચીન બૌદ્ધગ્રન્થોમાં 'કથા' શબ્દનો અર્થ ચર્ચા અથવા વિવેચન એવો જોવા મળે છે. અહીં 'કથા' શબ્દનો પ્રયોગ '**अर्थकथा**' રૂપે થયો છે. '**तिस्म मोग्गलिपुत्त**' દ્વારા '**कथावत्थु**' માં તથા '**धातुकथा**' નામના ગ્રન્થોમાં 'કથા' શબ્દ પ્રયોજાયો છે. આ બન્ને ગ્રન્થોમાં 'કથા' શબ્દ ચર્ચા અર્થમાં છે.[૪]

જૈનચાર્યશ્રી હરિભદ્રએ '**समराइच्चकहा**'માં ધર્મકથા એવો પ્રયોગ કર્યો છે. કદાચ નીતિકથાની પ્રાચીન કલ્પનાને આધારે જ બૌદ્ધ અને જૈન કવિઓએ 'ગુણકથા' અને 'ધર્મકથા' એવા શબ્દપ્રયોગો પોતાના ગ્રન્થોમાં કર્યા છે. ગુણાઢ્ય દ્વારા રચિત '**બૃહત્કથા**' શીર્ષકમાં જ 'કથા' શબ્દ આવ્યો છે. આ સિવાય બૃહત્કથનુપ્રણિત, '**બૃહત્કથામંજરી તથા કથાસરિત્સાગરમાં** 'કથા' શબ્દ જોવા મળે છે. શ્રીહેમચન્દ્રાચાર્ય દ્વારા રચિત પરિશિષ્ટપર્વમાં '**कूटकथानक**' તથા '**कल्पितकथा**' શબ્દ પ્રયોજાયો છે. કલ્પિતકથા શબ્દ સર્વપ્રથમ શ્રીહેમચન્દ્રાચાર્યે પ્રયોજ્યો છે. લોકકથાની અન્તર્ગત અન્યકથાઓનો સમાવેશ થાય છે. જેમ કે; (૧) પરિકથા, (૨) નર્મકથા (૩) પ્રાણીકથા, (૪) સ્થાનીયકથા, (૫) પરિભ્રમણકથા, (૬) ગદ્યસાગા, (૭) કહેવતો/સૂક્તિઓ (૮) લોકગીતો (૯) વીરગાથાઓ (૧૦) મન્ત્ર, જારણ, મારણ, પહેલી વગેરે, (૧૧) લોકભ્રમ, (૧૨) વનસ્પતિકથા, (૧૩) જાદુગરી, (૧૪) પ્રાણીવિદ્યા, (૧૫) ખનિજવિદ્યા-નક્ષત્રવિદ્યા-ઉત્પત્તિકથા, (૧૬) પ્રથા અને વિધિ, (૧૭) લોકનૃત્ય-લોકનાટ્ય.

પ્રાચીનકાળથી વાર્તા અથવા 'कथम्' એવા અર્થમાં પ્રયોજાનારો 'કથા' શબ્દ આયુર્વેદના પ્રસિદ્ધગ્રન્થ '**ચરકસંહિતા**'માં ચર્ચા, અથવા 'વિચાર' અર્થમાં પ્રયોજાય છે. અહીં ન્યાયની ત્રિવિધ કથાઓની ચર્ચા જોવા મળે છે. ચરકે કથા શબ્દના સ્થાને 'સમ્ભાષા' શબ્દ પ્રયોજ્યો છે. તેના બે ભેદ કર્યા છે : (૧) **सन्धायसम्भाषा**, (૨) **विगृह्यसम्भाषा**. **सन्धायसम्भाषा** એટલે ન્યાયદર્શન નિરૂપિત વાદ જ્યારે विगृह्यसम्भाषा એટલે ન્યાયદર્શનમાં નિરૂપિત જલ્પ અને વિતણ્ડા. આમ ચરકે પ્રયોજેલ '**विगृह्यसम्भाषा**' અને ન્યાયનો '**विजिगीषु कथा**' શબ્દ સમાનાર્થક છે. વાત્સ્યાયને ભાષ્યમાં '**विगृह्येति विजिगीषया**' અને **ताभ्यां विगृह्य कथनम्** એમ '**विगृह्य**' શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે.

જૈનપરમ્પરામાં 'કથા'નો માત્ર એક જ પ્રકાર 'વાદ' સ્વીકારાયો છે. જૈનદાર્શનિકો જલ્પ અને વિતણ્ડાને કથા નહીં 'કથાભાસ' માને છે. '**કથાત્રયભંગ**'માં આનું સવિસ્તર વર્ણન થયું છે. ન્યાયપરંપરા વિજિગીષુ, છલ અને અસદુત્તરરૂપ જાતિનો પ્રયોગ કરીને વાદી પ્રતિવાદીને પરાજિત કરે છે એમ સ્વીકારે છે. પરંતુ જૈન આચાર્યોએ કથામાં 'છલ' વગેરેના પ્રયોગનો નિષેધ કર્યો છે. તેથી તેમના મતે **विजिगीषु** પણ **तत्त्वबुभुत्सु** જેવો જ છે. પ્રારંભમાં બૌદ્ધો પણ કથાના ત્રણ ભેદો માનતા હતા. પરંતુ સમય જતાં જૈન પરંપરાની જેમ કથાનો એક જ ભેદ તેમણે સ્વીકાર્યો.

પ્રાચીન સમયમાં લેખનનો અભાવ હોવાથી વાર્તા મૌખિકરૂપે જ પ્રચલિત હતી. આ વાર્તાઓ સરળ હોવાની સાથે સાથે મનોરંજક નીતિપૂર્ણ તથા શિક્ષાપ્રદ હોય છે. માનવજીવન સાથે તેનો અતૂટ નાતો હતો. જે તે વ્યક્તિ પર પ્રભાવ સ્થાપિત કરવા માટે દૃષ્ટાંત અથવા ઉદાહરણો મુખ્યરૂપે કહેવામાં આવતા, પરંતુ મનુષ્યોમાં જેમ-જેમ શિક્ષાનો પ્રચાર-પ્રસાર થયો તેમ-તેમ વિચારોનું વિશદતાથી કથન થવા લાગ્યું અને એ વિચારોને પુષ્ટ કરવા માટે – તેનું સમર્થન કરવા માટે એકાદ ઉદાહરણ આપવામાં આવતું અર્થાત્ વિચાર-ચર્ચાએ પ્રધાનરૂપ ધારણ કર્યું અને દૃષ્ટાંતે ગૌણરૂપ ધારણ કર્યું.

આપણે એ જોયું કે, 'વાર્તા' અર્થમાં પ્રયોજાયેલ 'કથા' શબ્દમાં વિચાર પહેલેથી જ બીજરૂપે રહે છે. આ બીજરૂપે રહેલા વિચારોએ જ 'કથા'માં પ્રધાનરૂપ ધારણ કર્યું તેથી 'ન્યાય'માં કથાનો અર્થ વિચાર અથવા ચર્ચા એવો થયો.

ન્યાયસૂત્રકાર ગૌતમે પોતાના સૂત્રોમાં 'કથા' શબ્દનો નામથી ઉલ્લેખ કર્યો નથી પણ કથાના ત્રણ ભેદો, વાદ, જલ્પ અને વિતણ્ડાનો નિર્દેશ કર્યો છે. અહીં કથા શબ્દ પારિભાષિક શબ્દ છે જે ચર્ચા-વાર્તાલાપ એવા અર્થમાં પ્રયોજાયો છે. ઘણાં બધાં લોકો ભેગાં મળીને તત્ત્વના નિર્ણય માટે અથવા જય-પરાજય માટે પૂર્વોત્તર પક્ષરૂપે જે ચર્ચા/વાર્તાલાપ કરે છે તેને કથા કહે છે. તેના ત્રણ ભેદ છે. વાદ, જલ્પ અને વિતણ્ડા.

તત્ત્વજ્ઞાનની ઇચ્છાથી ગુરુ વગેરેની સાથે જે 'કથા' થાય તેને વાદ કહે છે. પરંતુ જ્યારે પોતાના પાંડિત્ય પ્રદર્શન માટે બે વિરોધી પંડિતોમાં જે કથા થાય છે તેના જલ્પ અને વિતણ્ડા એવા બે ભેદ છે. બંને વાદી અને પ્રતિવાદી પોતપોતાના પક્ષની સ્થાપના કરે જ નહીં અને માત્ર વાદીના મતનું ખંડન કરે ત્યારે તે કથા 'વિતણ્ડા' કહેવાય છે.

ગૌતમે નિરૂપેલા ૧૬ પદાર્થોના તત્ત્વજ્ઞાનથી મોક્ષની પ્રાપ્તિ થાય છે. આ સોળ પદાર્થોમાં વાદ, જલ્પ અને વિતણ્ડાનો નિર્દેશ કર્યો છે. **प्रमाणप्रमेयसंशयप्रयोजनदृष्टान्तसिद्धान्तावयवतर्कनिर्णयवाद-जल्पवितण्डाहेत्वाभासच्छलजातिनिग्रह-स्थानानां तत्त्वज्ञानान्निश्रेयसाधिगमः** ।[૫] આ સૂત્રમાં 'કથા' સામાન્યનો નિર્દેશ કર્યો નથી. ભાષ્યકાર વાત્સ્યાયને 'વાદ' વગેરેનું નિરૂપણ કરનારા સૂત્રો ઉપરના ભાષ્યમાં 'કથા' શબ્દનો સ્પષ્ટ નિર્દેશ કર્યો છે. **तिस्रः कथा भवन्ति वादो जल्पवितण्डाचेति** । ગૌતમે નિગ્રહસ્થાન પ્રકરણના બે સૂત્રોમાં 'કથા' શબ્દનો ઉલ્લેખ કર્યો છે, જેમકે **कार्यव्यासंगात्कथा विच्छेदो विक्षेपः** ।[૬] તથા **सिद्धान्तमभ्युपेत्यानियमात् कथा प्रसङ्गोऽपसिद्धान्तः** ।[૭]

નિગ્રહસ્થાન, વાદ-જલ્પ અને વિતણ્ડાથી યુક્ત હોય છે. વાદના લક્ષણમાં આવેલ **सिद्धान्ताविरुद्धः पंचावयवोपपन्नः** । તથા જલ્પના લક્ષણમાં આવેલા **छलजातिनिग्रहस्थानसाधनोपालम्भः** । પદોથી આ સ્પષ્ટ છે. ભાષ્યકારે ગૌતમના આ બે સૂત્રોને આધારે જ વાદ-જલ્પ અને વિતણ્ડાનો 'કથા' શબ્દથી નિર્દેશ કર્યો છે.

વળી, બીજી વાત એ કે પક્ષ-પ્રતિપક્ષનું ગ્રહણ વાદ-જલ્પ અને વિતણ્ડા ત્રણેયમાં સમાનરૂપે માન્ય છે. **स्वपक्षे दोषाभ्युपगमात् परपक्षे दोषप्रसंगोमतानुज्ञा** ।[૮] સૂત્રમાં પ્રયોજાયેલા સ્વપક્ષ-પરપક્ષ શબ્દનો અર્થ પક્ષ-પ્રતિપક્ષ એવો થાય છે. આ ઉપરાંત **परिषद् प्रतिवादिभ्यां त्रिरभिहितमपि अभिज्ञातमा-पार्थकमेव । विज्ञातस्य परिषदा त्रिरभिहितस्याप्यप्रत्युच्चारणमननुभाषणम्** ।[૯] વાદ, જલ્પ અને વિતણ્ડામાં પરિષદ્ અને પ્રતિવાદી હોય છે અને કથા પણ પરિષદ્ અને પ્રતિવાદી દ્વારા જ સમ્પન્ન થાય છે. વાચસ્પતિમિશ્રએ 'ન્યાયસૂચિનિબન્ધ'ની પુષ્પિકામાં **इति पंचभिः सूत्रैः षट्पक्षीरूपकथाभास-प्रकरणम्** । એવો ઉલ્લેખ કર્યો છે. આ બધી બાબતો જોતાં એમ લાગે છે કે સૂત્રકારે 'કથા' શબ્દ વાદ, જલ્પ અને વિતણ્ડા માટે પ્રયોજ્યો છે.

હવે પ્રશ્ન થાય કે જો સૂત્રકાર ગૌતમે વાદ, જલ્પ અને વિતણ્ડાનું નિરૂપણ કરનારા સૂત્રો દ્વારા ‘કથા’નો વિભાગ કરવા ઇષ્ટ હોય તો ન્યાયશાસ્ત્રની તો ઉદ્દેશ, લક્ષણ અને પરીક્ષારૂપે પ્રવૃત્તિ થાય છે. તો પછી સૂત્રકારે તેની ઉપેક્ષા કેમ કરી ? ભાષ્યકાર આ આશયને સ્પષ્ટ કરતાં કહે છે.[10] વાદ વગેરેનું લક્ષણ કરનારા સૂત્રોને આ બન્ને ક્રમમાં ઉદ્દિષ્ટ અને વિભક્તિના લક્ષણરૂપે અથવા ઉદ્દિષ્ટ અને લક્ષણના ભાગરૂપે સમાવવા જોઈએ પરંતુ સૂત્રકાર દ્વારા કથા સામાન્યનો ઉદ્દેશ અને લક્ષણ આપવામાં આવ્યું ન હોવાથી વાદ વગેરેનો ન્યાયશાસ્ત્રની અંદર સમાવેશ કેવી રીતે કરી શકાય ? આ પ્રશ્નનો ઉત્તર ભાષ્યકારે **तिस्त्रः कथा भवन्ति वादो जल्प वितण्डा चेति** । થી આપ્યો છે. કહેવાનો આશય એ છે કે સૂત્રકાર વાદ, જલ્પ અને વિતણ્ડાને કથા તરીકે સ્વીકારતા હોવા છતાં સામાન્યરૂપે કથાનો ઉદ્દેશ એટલા માટે નથી કર્યો કે કથા સામાન્યનું કોઈ પ્રયોજન નથી અને જેનું કોઈ સામાન્ય પ્રયોજન હોય તેનો સામાન્યરૂપે ઉદ્દેશ કરવો જોઈએ. જેમકે પ્રમાણ સામાન્યનું ફળ છે પરંતુ કથા સામાન્યનું કોઈ પ્રયોજન નથી. વાદનું પ્રયોજન છે – તત્ત્વનિર્ણય, જલ્પ અને વિતણ્ડાનું પ્રયોજન છે તત્ત્વનિર્ણયનું રક્ષણ કરવું અને વિજય. આમ સૂત્રકારે સામાન્યરૂપે કથા સામાન્યનો ઉદ્દેશ ન કરીને પદાર્થોનું નિરૂપણ કરનારા સૂત્રમાં વાદ, જલ્પ અને વિતણ્ડા એમ કથાભેદોનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. આ કારણોથી કથા સામાન્યનો ઉદ્દેશ કરવો યોગ્ય નહોતો તો પછી કથા સામાન્યનું લક્ષણ આપવાનો અવસર કેવી રીતે પ્રાપ્ત થાય. ન્યાયપરિશુદ્ધિમાં[11] ઉદયન આ વાત સ્પષ્ટ કરતાં કહે છે :

अथ सूत्रकृतैव कथा कथं नोद्दिष्टा, विवक्षितफले एकानेकत्वानुरोधेन सामान्यविशेषयोर्यथायथ-मुद्देशात्। तद् यथा चतुर्षु प्रमैव विवक्षितफलमिति प्रमाणत्वेन, सैव द्वादशविषयिणी विवक्षितेति प्रमेयत्वेन, ज्ञानमेव विवक्षितमिति सुखं दुःखत्वेन । –

હવે જિજ્ઞાસા થાય કે વાદ વગેરેને સૂત્રકાર કથા માને છે તેથી સ્વાભાવિક તેનું લક્ષણ આપવું પડે જેમાં વાદ, જલ્પ અને વિતણ્ડા ત્રણેયનો સમાવેશ થઈ શકે. ભાષ્યકારે આ ત્રણેયનો ‘કથા’ શબ્દથી ઉલ્લેખ કરીને તેની ત્રણ સંખ્યા નિર્ધારિત કરી છે અને કથાના સામાન્ય લક્ષણનો નિર્દેશ કર્યો છે. **वाद, जल्प, वितण्डा अन्यतमत्वं कथात्वम्** । આ લક્ષણમાં પ્રયોજાયેલા **‘अन्यतमत्व’**નો અર્થ છે ભેદકૂટવત્-ભિન્નત્વ કૂટનો અર્થ છે સમૂહ, વાદભેદ જલ્પભેદ અને વિતણ્ડાભેદ આ ત્રણેય ભેદોના આશ્રયથી ભિન્ન હોવું એ જ વાદ, જલ્પ અને વિતણ્ડાનું અન્યતમત્વ છે. આ અન્યતમત્વ વાદ વગેરે ત્રણેયમાં અનુવૃત અને ત્રણેયથી ભિન્ન વસ્તુઓમાં વ્યાવૃત્ત હોવાથી કથાનું સામાન્ય લક્ષણ અસંદિગ્ધરૂપે સિદ્ધ થાય છે. **‘अन्यतमत्व’**ને લક્ષણ માનવાનો વિચાર બૌદ્ધ દ્વારા સ્વીકૃત અતદ્વ્યાવૃત્તિ જેવો છે, જેમ બૌદ્ધ સમ્પ્રદાયમાં ‘ગો’નું કોઈ લક્ષણ આપ્યું નથી અતદ્વ્યાવૃત્તિથી **‘अगोव्यावृत्त’** જેમ ‘ગો’નું લક્ષણ છે, તેમ **‘अन्यतमत्व’** એ કથાનું સામાન્ય લક્ષણ છે. તર્કભાષાકારે વાદ, જલ્પ અને વિતણ્ડાના લક્ષણને કથાના સંદર્ભમાં ઘટાવ્યું છે. **तत्त्वबुभुत्सोः कथा वादः । उभयसाधनवती विजिगीषु कथा जल्पः । स एव स्वपक्षस्थापनाहीनो वितण्डा** । આ લક્ષણમાં કથા શબ્દનો સમાવેશ કર્યો છે. તેઓ કથાનું સામાન્ય લક્ષણ આ પ્રમાણે આપે છે : **कथा तु नानावक्तृपूर्वोत्तरपक्षप्रतिपादकवाक्यसन्दर्भः** । પૂર્વપક્ષ અને ઉત્તરપક્ષનું પ્રતિપાદન કરવા માટે અનેક વક્તાઓ દ્વારા પ્રયોજાનારો વાક્યસમૂહ એટલે કથા.[12]

ન્યાયરત્નમાં મણિકણ્ઠમિશ્રએ કથાના સામાન્ય લક્ષણનો વિચાર કર્યો છે. તેઓ કહે છે. **किं कथात्वम्** ? કથા શું છે ? **साधनदूषणप्रतिपादकवाक्यत्वं वा** ? – શું સાધન અને દૂષણનું પ્રતિપાદન કરનારું વાક્ય એટલે કથા કે પછી **निग्रहस्थानवद् वाक्यत्वं वा** ? – નિગ્રહસ્થાનથી યુક્ત વાક્ય એટલે કથા. કે પછી **अनुवादेतरस्थापनावद् कर्तृकत्वे सति दूषणवक्तृवाक्यत्वं वा** । સ્થાપક અને દોષપૂર્ણવાક્ય અનુવાદેતર વાક્ય એટલે કથા.[13] મણિકણ્ઠે આ લક્ષણો દોષવાળાં છે એમ બતાવ્યાં છે. જેમ કે; પ્રથમ લક્ષણમાં દોષ એ છે કે જે વાદકથામાં એક વાદી સાધનનું કથન કરે છે પરંતુ બીજો તેમાં કોઈ પ્રકારનો દોષ બતાવતો નથી **तत्त्वबुभुत्सा** જ હોવાથી વાદમાં તે સંબધિત નથી.

બીજા લક્ષણનો વિચાર કરતાં મણિકણ્ઠ કહે છે **पदत्ववाक्यत्वसूत्रत्व प्रकरणत्वाहिनकत्वाध्यायत्व** – ની જેમ 'કથાત્વ' જાતિ છે કથાનું સામાન્ય લક્ષણ છે. અહીં પ્રશ્ન એ થાય છે કે કથાત્વ જાતિ કથાત્મક વાક્યના અન્તિમવર્ણમાં રહે છે કે તેના બધાં વર્ણોમાં પ્રથમપક્ષ સ્વીકારી શકાય તેમ નથી. કારણ કે આવું માનીએ તો જ્યાં સુધી અંતિમવર્ણનું જ્ઞાન ન થાય ત્યાં સુધી કથાત્વની પ્રાપ્તિ થશે નહીં અને જો તેના અભાવમાં કથાત્વની પ્રતીતિ થાય તો કથાત્મક વાક્યના પૂર્ણ વર્ણોનું જ્ઞાન ન હોવાથી કેવળ અંતિમ વર્ણોનું જ્ઞાન હોવાથી 'કથાત્વ'ની પ્રતીતિમાં આપત્તિ આવશે જે અનુભવ વિરુદ્ધ છે. બીજો પ્રશ્ન પણ અસ્વીકાર્ય છે. કારણ કે અનેક વ્યક્તિઓમાં રહેનારી જાતિની પ્રતીતિ એક વ્યક્તિમાત્રમાં પણ રહે છે. વાક્યમાંથી કોઈ એક વર્ણ માત્રનું જ્ઞાન થવા છતાં 'કથાત્વ'ના જ્ઞાનની આપત્તિ આવશે. હવે જો એમ કહેવામાં આવે કે કથાત્વ કથાઘટક બધાં વર્ણોમાં રહેનારી વ્યાસજ્યવૃત્તિ જાતિ છે અને વ્યાસજ્યવૃત્તિ પદાર્થનું જ્ઞાન તેના બધાં આશ્રયોનું જ્ઞાન થતાં જન્મે છે. કથાને જાતિ માનવામાં સાંકર્ય દોષ આવે છે. જેમકે કથામાં પ્રયોજાયેલા 'श' શબ્દમાં 'शत्व' છે. પરંતુ 'કથાત્વ' નથી અને કથાના ઘટક અન્ય શબ્દમાં 'દ'માં કથાત્વ છે પરંતુ 'शत्व' નથી. પરંતુ શત્વ અને કથાત્વ બન્ને કથાના ઘટક 'श' શબ્દમાં રહે છે. પરંતુ **शब्दः अनित्यः कृतकत्वात्** । વગેરે વર્ણ સમુદાયોમાં રહેનારું કથાત્વ એમાં નથી અને કથાત્વ કથાના 'द' શબ્દમાં છે પરંતુ 'शत्व' નથી. ઉક્ત કથાના 'શ' શબ્દમાં 'શત્વ' અને 'કથાત્વ' બન્ને છે.

આમ શત્વ કથાત્વમાં પરંપરાત્યન્તાભાવની સાથે રહેનારા બે ધર્મોમાં સામાનાધિકરણ્યરૂપ સાંકર્ય હોવાથી 'કથાત્વ'ને જાતિ માની શકાય નહીં કારણ કે **व्यक्तेरभेदस्तुल्यत्वं संकरोऽथाऽनवस्थितिः । रूपहानिरसम्बन्धो जातिबाधकसंग्रहः** ।[14] સંકરને જાતિબાધક માનવામાં છે. તો પછી 'કથાત્વ'ને જાતિ કેવી રીતે માની શકાય ? તેના જવાબમાં મણિકણ્ઠ કહે છે કથાત્વ જાતિ છે. કથા વાક્યના સંપૂર્ણ વર્ણોમાં રહે છે અને તેનું ગ્રહણ પૂર્વ-પૂર્વવર્ણોના નાશથી ઉત્પન્ન સંસ્કારથી શ્રોત્રેન્દ્રિય દ્વારા થાય છે. કહેવાનો આશય છે કે પૂર્વપૂર્વ વર્ણોનો નાશ થવાથી જ્યાં સુધી અંતિમવર્ણોનું જ્ઞાન થતું નથી ત્યાં સુધી કથાત્વનું જ્ઞાન થતું નથી અને જ્યારે અંતિમવર્ણનું જ્ઞાન થયા પહેલાં 'કથાત્વ'ની પ્રતીતિ એવી રીતે થાય છે, જેવી રીતે અર્ધનિર્મિત ઘટમાં ઘટત્વની પ્રતીતિ થાય છે. પહેલાં બનેલા ઘટમાં ઘટત્વ એવું જ્ઞાન રહે છે. પરંતુ નૂતન ઘટ બનતી વખતે અધૂરી રચના વખતે પૂર્વાનુભવજન્ય સંસ્કારના બળે 'ઘટત્વ'ની સ્મૃતિ થાય છે. અડધા બનાવેલા ઘટમાં ઘટત્વનું જ્ઞાન થાય છે પણ ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થતું નથી. ભ્રાન્તિને કારણે તે ચાક્ષુષ છે એમ સમજાય છે. તેમ કથાસ્થળમાં કથાઘટકના અંતિમ વર્ણનું જ્ઞાન થાય તે પહેલાં અધૂરા વાક્યથી

પણ કથાત્વનું જ્ઞાન થાય છે. વળી, સાંકર્ય હોવાથી 'કથાત્વ'ની જાતિરૂપતાનું જે ખંડન કરવામાં આવે છે તે યોગ્ય નથી. કારણ કે; સાંકર્યની જાતિબાધકતા યુક્તિસંગત નથી. હવે પરસ્પરના અભાવની સાથે રહેનારા બે ધર્મોનું એક સ્થાનમાં રહેવું એ દોષ હોય તો એનાથી જેમ જાતિ દૂષિત થશે તેમ ઉપાધિ પણ દૂષિત થશે. કારણ કે એવી કોઈ વેદ આજ્ઞા નથી કે ઉપાધિઓ પરસ્પર અત્યન્તાભાવમાં એક સાથે એક સ્થાનમાં રહી શકે છે, જાતિ રહી શકતી નથી. આમ યુક્તિઓ દ્વારા મણિકણ્ઠે 'કથાત્વ' જાતિને કથાનું સામાન્ય લક્ષણ માન્યું છે.

શંકરમિશ્રે 'વાદવિનોદ'માં કથાના લક્ષણ અંગે વિશેષ વિચાર કર્યો છે. શ્રીરઘૂત્તમ(ભાષ્યચન્દ્ર) કહે છે કે ભાષ્યકારે કથાનું સામાન્ય લક્ષણ આપ્યું નથી છતાં તેનો વિભાગ કેમ કર્યો છે. તેને સમજાવતાં તેઓ કહે છે કે 'કથા' શબ્દ દ્વારા તેનું સામાન્ય લક્ષણ સ્પષ્ટ થઈ જાય છે તેથી તેનો વિશેષ વિચાર ન કરતાં સીધો વિભાગ જ કર્યો છે. **भाष्यकारः कथापदनिग्रहेनैव कथालक्षणमुक्तमिति मन्वानः कथां विभजते तिस्रः कथा भवन्तीति ।**[१५]

ભાષ્યચન્દ્રમાં એવો નિર્દેશ કર્યો છે કે **'नानाप्रवक्तृकविचारविषया वाक्यसन्दब्धि कथा ।'** કથાના આ સામાન્ય લક્ષણને ભાષ્યકારને સમ્મત લક્ષણરૂપે લેવું જોઈએ. ભાષ્યચન્દ્રકાર 'કથા' શબ્દના અર્થનો વિચાર કરતાં કહે છે કથા શબ્દનો અર્થ થાય છે કથન. કારણ કે કથા ભાવાર્થક 'अङ्' પ્રત્યય દ્વારા નિષ્પન્ન થાય છે. મૂળમાં 'कथ्' ધાતુ છે. પાણિનીય ધાતુપાઠ પ્રમાણે જેનો અર્થ છે 'વાક્યપ્રબન્ધ' પ્રબન્ધ શબ્દ કર્મ અર્થમાં 'घञ्' પ્રત્યય દ્વારા નિષ્પન્ન થાય છે. **प्रकर्षाय स्वपक्षप्रसिद्धि परपक्षप्रतिषिद्ध्यन्तरस्यै बध्यते क्रियते ।**[१६] આ વ્યુત્પત્તિ અનુસાર પોતાના પક્ષની સિદ્ધિ અને પરપક્ષનું ખંડન કરવા માટે કરવામાં આવતું વાક્ય એટલે કથા. આ અર્થના વાચક પ્રબન્ધ શબ્દની સાથે 'કથા' શબ્દનો કર્મધારયસમાસ થવાથી પોતાના પક્ષની સિદ્ધિ તથા પરપક્ષનું ખંડન કરવા માટે કરવામાં આવતું કથન એટલે કથા એમ અર્થ થાય.

ન્યાયસૂત્રવૃત્તિમાં વિશ્વનાથપંચાનને કથાનું આ પ્રકારે લક્ષણ આપ્યું છે. **तत्त्वनिर्णयविजयान्तर-स्वरूपयोग्य-न्यायानुगत वचनसन्दर्भः कथा ।** એવું વાક્યસમૂહ જેનાથી તત્ત્વનિર્ણય અને વિજય આ બન્ને પ્રયોજનોમાંથી કોઈપણ એક પ્રયોજન સિદ્ધ થઈ શકે અને જેમાં ન્યાયવાક્યો જોડાયા હોય તે કથા. આમ, કથામાં પ્રતિજ્ઞા વગેરે પાંચ વાક્યો હોવા જોઈએ. કથા શબ્દ દ્વારા જે વાક્યસમૂહ વ્યક્ત થાય છે તેમાં તત્ત્વનિર્ણય અને વિજયપ્રાપ્તિમાંથી કોઈએક પ્રયોજન સિદ્ધ કરવાની ક્ષમતા હોવી જોઈએ.

ભાષ્યકાર વાત્સ્યાયને **तिस्रः कथा भवन्ति वादो जल्पो वितण्डा चेति ।** એમ કહીને વાદ, જલ્પ અને વિતણ્ડા એમ કથા ભેદોનું નિરૂપણ કર્યું છે. આ ભેદો કયા આધારે કર્યા છે તેનો નિર્દેશ કર્યો નથી માત્ર લક્ષણો આપ્યાં છે. વળી લક્ષણમાં આવેલાં પદો-વિશેષણો અન્યનો નિષેધ કરે છે. એટલે એમ કહી શકાય કે ભાષ્યકારની દૃષ્ટિએ તો લક્ષણભેદ જ કથાભેદનો આધાર છે. વાદ, જલ્પ અને વિતંડા એમ કથાના ત્રણ ભેદો કરવાનો કોઈ આધાર હોવો જોઈએ. કયો આધાર હશે ? તેનો જવાબ આપતાં વાર્તિકકાર ઉદ્દ્યોતકર કહે છે **'गुर्वादिभिः सह वादः विजिगीषुणा सह जल्पवितण्डे ।'** ગુરુ વગેરે સાથે

થનારી કથા એટલે વાદ અને વિજિગીષુ – જીતવા માટે થનારી કથા તે જલ્પ અને વિતણ્ડા. આ વિગત પરથી કથાના કર્તાના ભેદ અને કથાભેદનો આધાર જણાય છે. જો આવું સ્વીકારીશું તો જલ્પ અને વિતણ્ડાના ભેદકતત્ત્વો જણાશે નહીં કારણ કે; તે બે કથાઓના કર્તા 'વિજિગીષુ' હોય છે તેથી જલ્પ અને વિતણ્ડા વચ્ચે કોઈ અન્યભેદક તત્ત્વ હોવું જોઈએ. ભાસર્વજ્ઞે ન્યાયસારમાં કથાના બે ભેદ કર્યા છે : વીતરાગકથા અને વિજિગીષુકથા. તેમણે વાદનો વીતરાગમાં સમાવેશ કર્યો છે. વાદ દ્વારા જ તત્ત્વનિર્ણય થાય છે અને વિજિગીષુકથા વિજયપ્રાપ્તિ માટે – લાભપૂજા, જય વગેરે પ્રયોજક છે એમ માન્યું છે. પરંતુ વિજિગીષુકથાના જલ્પ અને વિતણ્ડા આ બંને ભેદોમાં ભેદકત્વ અંગે કોઈ સંકેત કર્યો નથી. તેઓ કથાનું લક્ષણ આપતાં કહે છે **वादीप्रतिवादिनोः पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहः कथा ।** વાદી-પ્રતિવાદી, પક્ષ-પ્રતિપક્ષનું જેમાં ગ્રહણ હોય તે કથા. તેઓ કહે છે માત્ર પક્ષ અને પ્રતિપક્ષનો સ્વીકાર કરવા માત્રથી તે કથા નથી બનતી. જ્યાં સુધી વાદી દ્વારા પોતાના પક્ષની સ્થાપના અને પ્રતિવાદી દ્વારા તેનું ખંડન ન થાય. જેમકે બુદ્ધિ નિત્ય છે. અથવા બુદ્ધિ અનિત્ય છે. આ બન્નેનો સ્વીકાર કરવા માત્રથી કથા બનતી નથી. પરંતુ વાદી દ્વારા 'બુદ્ધિ અનિત્ય છે' એ પક્ષનું વિધાન સાધન અને પ્રતિવાદી દ્વારા ઉપાલમ્ભ અર્થાત્ તેનું નિરાકરણ કથામાં આવશ્યક છે. તેથી **'पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहः कथा'** એમ લક્ષણ ન કરતાં **'वादीप्रतिवादिनोः'** એવું લક્ષણમાં છે. ઉદયનાચાર્યે આ અંગે કોઈ ચર્ચા કરી નથી. તેમણે આચાર્ય સાનાતનિ દ્વારા કરવામાં આવેલો કથાના ચોથા ભેદ 'વાદ-વિતણ્ડા'નું નિરાકરણ કર્યું છે. તેઓ કહે છે કે **'न च विजयतत्त्व-निर्णयाभ्यां फलान्तरमवशिष्यते कथायाः यदर्थं वादवितण्डा'** વિજય અને તત્ત્વનિર્ણય કથાનું ફળ છે અન્ય કશું નહીં. તેથી વાદ-વિતણ્ડા એવો કથાનો ચોથોભેદ માનવાની જરૂર નથી. ઉપરની વાત પરથી એમ સમજાય છે કે કથાના ભેદનો આધાર પ્રયોજનભેદ છે. આવું માનીએ તો જલ્પ અને વિતણ્ડાથી વાદનો ભેદ સિદ્ધ થાય છે. જલ્પ અને વિતણ્ડાનો ભેદ પ્રયોજનભેદના આધારે સિદ્ધ થતો નથી કારણ કે જલ્પ અને વિતણ્ડાનું એક જ પ્રયોજન છે વિજયપ્રાપ્તિ.

હવે કથાના પ્રયોજન અંગે વિચારીએ, ભાષ્ય-વાર્તિક-તાત્પર્યટીકાનું અનુશીલન કરતાં એમ સમજાય છે કે કથાના બે પ્રયોજનો છે : (૧) તત્ત્વનિર્ણય (૨) વિજય. ઉદયન કહે છે **'न च विजयतत्त्वनिर्णयाभ्यां फलान्तरमवशिष्यते कथायाः'** તત્ત્વનિર્ણય અને વિજય જ કથાનું પ્રયોજન છે. **'अनुत्पन्नस्य हि तत्त्वनिर्णयस्य उत्पादनम्, उत्पन्नस्य पालनम्, पालितस्य च विनियोगः । स च स्वयमभ्यासः कारुणिकतया परव्युत्पादनम् । एतच्च सर्वं कथात्रयपर्यवसितं नापि एक कथा निर्वाहयमिति ।**[૧૭]' અનિર્ણીત તત્ત્વનો નિર્ણય કરવો, તેનું રક્ષણ કરવું, નિર્ણીત અને રક્ષિતતત્ત્વોનો વિનિયોગ કરવો. આનાં બે સ્વરૂપો હોય છે : (૧) આ તત્ત્વોનો સ્વયં અભ્યાસ કરવો (૨) તત્ત્વબોધ વિના દુઃખી લોકોને તેમનો ઉદ્ધાર કરવા માટે ઉપદેશ આપવો. આ પ્રયોજન વાદ, જલ્પ અને વિતણ્ડામાં સિદ્ધ થાય છે. આ માટે ચોથી કથાની અપેક્ષા નથી, અને ઉપર કહેલી ત્રણ કથાઓમાંથી એક કથા દ્વારા પણ આ પ્રયોજન સિદ્ધ થતું નથી. ઉદયનના આ વિધાનથી એ સિદ્ધ થાય છે કે વાદ, જલ્પ અને વિતણ્ડા આ ત્રણ કથાઓ ઉપયોગી છે. કારણ કે; વસ્તુના તત્ત્વબોધ વિના એનો વિનિયોગ થતો નથી અને વસ્તુનો યોગ્ય વિનિયોગ ન થવો એ દુઃખનું મૂળ છે. આમ, અપ્રામાણિકજ્ઞાનના નીરસન માટે, અન્ય વ્યક્તિઓ દ્વારા પ્રસ્તુત થનારા દૃષ્ટિકોણનું નિવારણ કરવા માટે જલ્પ અને વિતણ્ડાનું જ્ઞાન આવશ્યક છે.

વાદ-વિનોદમાં શંકરમિશ્રએ[૧૮] **'कथातः पराहंकारशातनम् ।'** એમ કહીને અન્યના અહંકારના નીરસનને કથાનું પ્રયોજન બતાવ્યું છે. જોકે આ પ્રયોજન વિચારણીય છે. ત્રણેય કથાઓનું કોઈ સામાન્ય પ્રયોજન ન હોવાથી સૂત્રકારે ઉદ્દેશમાં તેનો સમાવેશ કર્યો નથી તેમ ઉદયન કહે છે. **'इह(वादे) तु तत्त्वनिर्णयः जल्पेस्वशक्तिपराशक्तिख्यापनम्, वितण्डायां पराशक्तिमात्रप्रख्यापनं फलानि विवक्षितानि । तानि च कथामात्रसाध्यानि इति विशेषतः एवोद्देशः ।'** હવે કથાના નિયમો વિશે કથા, વાદી અને પ્રતિવાદી વચ્ચે જ થાય છે. તેના દ્વારા તત્ત્વનો નિર્ણય અને પ્રતિવાદીના મતનું નિરાકરણ કરવામાં આવે છે. જલ્પ અને વિતણ્ડા કથાઓમાં જય અને પરાજયની પણ ઘોષણા કરવામાં આવે છે. આ સ્થિતિમાં કથાના નિયમો હોવા જરૂરી છે, નહીં તો અવ્યવસ્થા થાય અને તેનું પ્રયોજન સિદ્ધ થાય નહીં. સૂત્ર, ભાષ્ય, વાર્તિક, તાત્પર્યટીકા, પરિશુદ્ધિમાં કથાના નિયમોનું નિર્ધારણ કરવામાં આવ્યું નથી. પરંતુ કથાના લક્ષણોમાં આવેલા પદો-વિશેષણો દ્વારા થોડા નિયમોની જાણકારી મળે છે. જેમ કે, વાદના લક્ષણમાં **'प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः ।'** એવું વિશેષણ છે. આ વિશેષણથી એમ સમજાય છે કે વાદમાં, સાધન અને ઉપાલમ્ભ પ્રમાણ અને તર્કથી કરવા જોઈએ. **'सिद्धान्ताविरुद्ध'** વિશેષણનો અર્થ છે વાદમાં અપસિદ્ધાન્તનો પ્રયોગ કરવો જોઈએ નહીં. **'पञ्चावयवोपपन्नः ।'** પદથી સમજાય છે કે વાદ પંચાવયવ ન્યાયથી અનુગત હોવો જોઈએ. એમાં ન્યૂનતા કે અધિકતા ન હોવી જોઈએ. તેવી રીતે જલ્પના લક્ષણમાં **'छलजातिनिग्रहस्थानसाधनोपालम्भः ।'** એવું વિશેષણ છે. એનાથી એમ સમજાય છે કે જલ્પમાં છલ, જાતિ અને નિગ્રહસ્થાનનો પ્રયોગ ઉચિત છે. કથા માટે સભા કેવી હોવી જોઈએ એનું નિરૂપણ કરતાં વિશ્વનાથ પંચાનન કહે છે **'अनुविधेय स्थेयः सभ्यपुरुषवती जनता सभा, अनुविधेयो राजादि स्थेयान मध्यस्थः सा च वादे नावश्यकी वीतराग कथात्वात् ।'**

કથા માટે સભા હોવી જરૂરી છે જેમાં રાજા અથવા કોઈ અધિકારી પુરુષ હોવો જોઈએ.[૧૯] પ્રમેયકમલમાર્તણ્ડમાં આચાર્ય પ્રભાચન્દ્રે કથાના ચાર અંગો બતાવ્યાં છે. સભ્ય, સભાપતિ, વાદી અને પ્રતિવાદી. સભાપતિ પદથી રાજા અથવા મધ્યસ્થી અભિપ્રેત છે.[૨૦]

હવે કથાના અધિકારી વિશે ન્યાયસૂત્રમાં ગૌતમ કહે છે **तं शिष्यगुरुब्रह्मचारिविशिष्टश्रेयोऽर्थिभिरनसूयि-भिरभ्युपेयात्**[૨૧] કે જે વ્યક્તિ તત્ત્વજ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવા વાદ કથામાં જોડાય છે તે 'અસૂયારહિત હોવો જોઈએ.'

ઉદયન આ અંગે કહે છે કે લક્ષણમાં આવેલો **'नानाप्रवक्तृ'** શબ્દમાં 'प्र' શબ્દને વક્તાના 'પ્રકર્ષ' પક્ષમાં ઘટાવ્યો છે. **'वक्त्रोश्च प्रशब्देन प्रकर्षो दर्शितः । स च कथारूपमहावाक्यनिर्वाहकत्वम् । तथा च स्वस्थः सर्वजन प्रत्ययानप्रलापी मतमात्रावलम्बी अवहितः अकलहकारश्चेति कथाधिकारिणी दर्शिताः विपर्ययेण हेया इति ।'**

(૧) કથાના મહાવાક્યની નિર્વાહક્ષમતા જેનામાં હોય.

(૨) તે સ્વસ્થ હોવો જોઈએ.

(૩) બધાંની સાથે-પોતાના મતનું અવલમ્બન ક્ષમતા જેનામાં હોય તેવો

(૪) ધ્યાન દઈને સાંભળવાની જેનાં ક્ષમતા હોય.

આગળ વાદ, કથાના અધિકારીઓની ચર્ચા કરતા ઉદયન કહે છે – **तेऽपि प्रकृतोक्तिकः अविप्रलम्भकः यथाकालसर्फूर्तिकः, अनाक्षेपकः, युक्तिसिद्धसम्प्रत्ययी चेति पञ्चवादे उपादेयाः विपर्ययेण हेयाः ।**

(૧) જે પ્રસ્તુત વિષય અંગે જ બોલે

(૨) છેતરતો ન હોય.

(૩) તીવ્ર મેધાવી હોય.

(૪) માત્ર આક્ષેપ કરનારો ન હોય.

(૫) જે વિષય સિદ્ધ કરવો છે તે અંગે નિષ્ઠાવાન હોય.

આ પાંચ વાદકથાના અધિકારીઓ છે. આ સિવાયના વાદકથાના અધિકારી નથી. કહેવાનો આશય એ છે કે **यो यथाभूतः स तथाभूतेन वक्तुमर्हति । तथा सति कथा महावाक्यसिद्धौ फलसिद्धेः ।** વાદી અને પ્રતિવાદીનો ઉદ્દેશ અને યોગ્યતામાં સામંજસ્ય ન હોય તો કથાની સિદ્ધિ અને તેના લક્ષ્યની પ્રાપ્તિ થતી નથી.

વિશ્વનાથ કથાના અધિકારીઓનો ઉલ્લેખ કરતાં કહે છે કે **कथाधिकारिणस्तु तत्त्वनिर्णय विजयान्तरनाभिलाषिणः सर्वजन सिद्धानुभावनपलापिनः श्रवणादि पटवः अकलहकारिणः कथोपयिक व्यापार समर्था इति ।**

(૧) જેનામાં તત્ત્વનિર્ણયની આકાંક્ષા હોય.

(૨) જેને સર્વમાન્ય અનુભવોનો અપલાપ કરવાની રુચિ ન હોય.

(૩) સાંભળવામાં અને બોલવામાં હોંશિયાર હોય.

(૪) ઝઘડાખોર ન હોય.

(૫) કથાને આગળ લઈ જવાની જેનામાં યોગ્યતા હોય.

વાદકથાના અધિકારી અંગે વિશ્વનાથ કહે છે **'वादाधिकारिणस्तु तत्त्वबुभुत्सवः प्रकृतोक्तिका अविप्रलम्भका यथाकालस्फूर्तिका अनाक्षेपका युक्तिसिद्धि प्रत्योत्तरः ।'**

(૧) જે તત્ત્વજિજ્ઞાસુ હોય.

(૨) તત્ત્વનિર્ણય સંબંધી વાતમાં જેને રુચિ હોય.

(૩) જેનામાં છેતરવાની વૃત્તિ ન હોય.

(૪) જે જરૂરી વાતોમાં જ રસ લેતો હોય.

(૫) બીજા પર આક્ષેપ કરવાની વૃત્તિરહિત હોય.

(૬) યુક્તિથી સિદ્ધ થનારા વિષયોમાં જેને શ્રદ્ધા હોય.[૨૨]

સાવધાન, સ્થિર મનવાળો જ કથાનો અધિકારી હોય છે.

આમ, આપણે ન્યાયપરંપરામાં કથાનાં લક્ષણ, પ્રયોજન, અધિકારી વિશે થયેલી ચર્ચાવિચારણા સંક્ષેપમાં આલેખી.

પાદટીપ

૧. अष्टाध्यायी-३, ३-१०५

૨. अमरकोशः, प्रथमकाण्डः शब्दादिवर्गः ।

૩. अष्टाध्यायी-४.२.६०

૪. ऐतरेय आरण्यक ५-३-२

૫. न्यायसूत्र १/१/१ (वात्स्यायनभाष्यसंवलितम्) सम्पादकः स्वामी द्वारिकादासशास्त्री, बौद्धभारती, वाराणसी, द्वितीयसंस्कारणम्, मार्च-१९७६

૬. न्यायसूत्र ५/२/२०

૭. न्यायसूत्र ५/२/२४

૮. न्यायसूत्र ५/२/२१

૯. न्यायसूत्र ५/२/१७

૧૦. अथ सूत्रकृतैव कथा कथं साक्षात् नोद्दिष्टा विविक्षितफले एकानेकत्वानुरोधेन सामान्यविशेषयोर्यथायथमुद्देशात्। तद् यथा चतुर्षु प्रमैव विवक्षितं फलमिति प्रमाणत्वेन, सैव द्वादशविषयिणी विवक्षितेति प्रमेयत्वेन, हानमेवविवक्षि-तमिति सुखं दुःखत्वेन । इह तु तत्त्वनिर्णयः, जल्पे स्वशक्तिपराशक्तिख्यापनम् वितण्डायां पराशक्तिमात्रप्रख्यापनं च फलानि विवक्षितानि तानि च न कथामात्र साध्यानीति विशेषत एवोद्देशः ।

त्रिविधा चास्यशास्त्रस्य प्रवृत्तिः उद्देशः लक्षणं परीक्षा चेति । तत्र नामधेयेन पदार्थमात्रस्याऽभिधानमुद्देशः। तत्रोदिष्टस्यातत्त्वव्यवच्छेदकं धर्मोलक्षणम् । लक्षितस्य यथालक्षणमुपपद्यते न वा इति प्रमाणैरवधारणं परीक्षा। तत्रोद्दिष्टस्य प्रविभक्तस्य लक्षणमुच्यते यथा प्रमाणानां प्रमेयस्य च । उद्दिष्टस्य लक्षितस्य च विभागवचनम्, यथा छार्फस्यवचनविधातोऽर्थविकल्पोपत्या छलम् तत् त्रिविधम् इति ॥ १/२/११ ॥

૧૧. गौतमकृतं न्यायदर्शनम् (प्रथमाध्यायात्मकः प्रथमोभागः) श्रीमता अनन्तलाल ठक्कुरेण संस्कृत मिथिलाविद्यापीठप्रधानेन प्रकाशितः, १९६७, पृ.५६७

૧૨. तर्कभाषा, आचार्य विश्वेश्वर, पृ.२४३

૧૩. न्यायरत्नम्, मणिकण्ठमिश्र, मद्रास गवर्नमेन्ट ओरिएन्टल सिरीज, नं.सी-६, टि.चन्द्रशेखर, १९५३

૧૪. तर्कभाषा, तदेव, पृ.२४३

१५. रघूत्तमविरचितो भाष्यचन्द्रः । न्यायदर्शने वात्स्यायनभाष्यम् म. म. गङ्गानाथ झा शर्मणा, न्यायपण्डित ढुण्ढिराजशास्त्रिणो च संशोधितम् । चौखम्बा सं. सी. काशी सं. सी. पुस्तकमाला प्रकाशकेन विद्याविलासयन्त्र मुद्रितम्, १९२५, पृ.१६५.

१६. तदेव, पृ.१६५.

१७. तदेव, गौतमकृतन्यायदर्शनम्, पृ.६२०.

१८. वादविनोदः सन्मिश्रशंकरकृतः, महामहोपाध्याय गङ्गानाथशर्मणासम्पादितः, १९१५

१९. न्यायसूत्रवृत्तिः, विद्याविलासप्रेम, बनारस, १९२०, कथाप्रकरणम्, पृ.७३

२०. प्रमेयकमलमार्तण्ड-निर्णयसागर आवृत्ति-१९४१, जयपराजय व्यवस्था ।

२१. न्यायसूत्र-तदेव, ४/५/५८

२२. न्यायसूत्रवृत्तिः-तदेव, पृ.७२-७३.

* * *

ततोऽणिमादिप्रादुर्भावः...। (યોગસૂત્ર ૩.૪૫) ઉપર થોડોક વિચાર

કમલેશકુમાર છ. ચોકસી

પતંજલિ પ્રોક્ત યોગશાસ્ત્રનો ત્રીજો પાદ વિભૂતિપાદના નામે ઓળખાય છે. યોગી જ્યારે યોગના અમુક સોપાન સર કરી લે છે, ત્યારે તેને જે વિવિધ પ્રકારની ઉપલબ્ધિઓ પ્રાપ્ત થાય છે, તેમને અહીં વિભૂતિ તરીકે ઓળખાવવામાં આવી છે અને તેની વિગતવાર સૂચિ પતંજલિએ આ ત્રીજા પાદમાં મૂકી છે. વિભૂતિઓનું વર્ણન કરતી આ સૂચિમાંનું એક સૂત્ર છે – ततोऽणिमादिप्रादुर्भावः कायसंपत्तद्धर्मानभिघातश्च । (સૂત્રાર્થ – તે પછી અર્થાત્ ભૂતજય થઈ ગયા પછી અણિમા વગેરે (સિદ્ધિઓ)નો પ્રાદુર્ભાવ થાય છે, કાયની સંપત્ વધે છે અને ભૂતોના ધર્મનો અભિઘાત થતો નથી અર્થાત્ ભૂતોના પોતાના ધર્મ (ભૂતજય કરનારને માટે) કોઈ બાધા ઉત્પન્ન કરતા નથી.)

યોગસૂત્રકારે આ સૂત્રમાં अणिमादिप्रादुभावः એમ કહીને જેના પ્રાદુર્ભાવની વાત કરી છે, તે એક પ્રકારની સિદ્ધિઓ છે. મૂળસૂત્રમાં આદિ શબ્દનો પ્રયોગ કરીને તે અનેક છે એ વાત સ્પષ્ટ કરી છે, પરન્તુ આવી સિદ્ધિઓની સંખ્યા અને તેમાં કોનો કોનો સમાવેશ કરવાનો થાય છે, તે સૂત્રકારે પોતે સ્પષ્ટ કર્યું નથી. પાછળથી, આ સૂત્ર ઉપરના વ્યાસભાષ્યમાં અને તે પછી અન્ય અનેક વૃત્તિઓમાં જે સ્પષ્ટતા કરવામાં આવી છે, તે મુજબ અણિમા વગેરે સિદ્ધિઓની સંખ્યા આઠ છે અને તેમાં ૧. અણિમા ૨. લઘિમા ૩. મહિમા ૪. પ્રાપ્તિ ૫. પ્રાકામ્ય ૬. વશિત્વ ૭. ઈશિત્વ અને ૮. યત્રકામાવસાયિત્વ–નો સમાવેશ કરવાનો રહે છે.

યોગશાસ્ત્રની પરમ્પરામાં, ઉપર જોયું તેમ, અણિમા આદિ સિદ્ધિઓની સંખ્યા અને તેમનાં નામ સર્વ પ્રથમ વ્યાસભાષ્યમાં મળે છે.[1] તે પછી પ્રાયઃ બધા ટીકાકારોએ વ્યાસભાષ્યને અનુસરીને આ અષ્ટસિદ્ધિઓની એના એ જ ક્રમે વાત કર્યા કરી છે. અલબત્ત, યોગસૂત્રો ઉપરની એક માત્ર ભોજવૃત્તિ એવી છે, જેમાં વ્યાસ ભાષ્યમાં આપવામાં આવેલો સિદ્ધિઓનો ક્રમ થોડો બદલાયેલો છે અને અહીં આ આઠ ઉપરાંત એક ગરિમા નામની નવમી સિદ્ધિનો પણ ઉલ્લેખ થયો છે.[2]

આ પછી આ જ સૂત્રમાં જે કાયસંપત્‌ની વાત કરવામાં આવી છે તે કાયસંપત્ શું છે, તે પણ વિચારણીય છે. આ માટે સૂત્રકાર પોતે આગળ આવ્યા છે. તેમણે આ પછીના સૂત્રમાં આ અંગે પોતે જ સ્પષ્ટતા કરી છે કે – रूपलावण्यबलवज्रसंहननत्वानि कायसंपत् । – योगसूत्र ३.४६ (સૂત્રાર્થ-રૂપ, લાવણ્ય,

બળ, વજ્ર સંહનનત્વ અર્થાત્ શરીરની અત્યન્ત દઢતા - આ કાયસંપત્ એટલે કે શરીરની સંપત્તિ છે. આમ સૂત્રકારે આ રીતે પ્રસ્તુત સૂત્રમાં આવતા કાયસંપત્ પદથી તેમને જે ઇષ્ટ છે, તે ઇષ્ટ અર્થની સમજ આપી દીધી છે.

એ પછી આ સૂત્રમાં तद्धर्मानभिघातः च – એમ કહ્યું છે, તેનો અર્થ સૂત્રકારે સ્પષ્ટ કર્યો નથી. તેથી તેના અર્થની જાણકારી પણ વ્યાસભાષ્યથી કરવાની રહે છે. વ્યાસભાષ્યમાં જણાવ્યું છે કે तद्धर्मानभिघातः च पृथ्वी मूर्त्या न निरुणद्धिः योगिनः शरीरादिक्रियाम्, शिलामप्यनुविशतीति, नाऽऽपः स्निग्धाः क्लेदयन्ति, नाग्निरुष्णो दहति, न वायुः प्रणामी वहति, अनावरणात्मकेऽप्याकाशे भवत्यावृतकायः सिद्धानामप्यदृश्यो भवति ।[3] – અર્થાત્ તે ભૂતોના ધર્મો દ્વારા (ભૂતજયી યોગીને) બાધા થતી નથી. (તેના પરિણામે) પૃથ્વી પોતાના કઠિનત્વ ધર્મ દ્વારા યોગીની શારીરિક ક્રિયાને રોકતી નથી. (તેથી યોગી) શિલા-પથ્થરમાં પણ અનુપ્રવેશ કરી શકે છે. સ્નેહ ગુણયુક્ત પાણી તે યોગીને પલાડી શકતું નથી. ઉષ્ણતા ધર્મ ધરાવતો અગ્નિ યોગીને બાળતો નથી. વહનશીલ વાયુ તે યોગીને વહાવી શકતો નથી. અનાવરણરૂપી આકાશમાં પણ યોગી ગુપ્ત શરીર વાળો રહે છે અને સિદ્ધજનો માટે પણ તે અદશ્ય થાય છે.

આ રીતે જોતાં અહીં બે બાબતો વિચારણીય છે. ૧. અણિમાદિ શબ્દથી જે આઠ સિદ્ધિઓ ગણાવવામાં આવી છે, તેનો આધાર શો છે ? અર્થાત્ અણિમાદિ એવા શબ્દપ્રયોગ દ્વારા સૂત્રકારને આ જ આઠ સિદ્ધિઓ ગ્રાહ્ય રહી છે, તેવું કયા આધારે કહી શકાય ? અને ૨. तद्धर्मानभिघातःનો ભાષ્યકારે જે અર્થ કરી બતાવ્યો છે, તે જ અર્થ સૂત્રકારને અભિપ્રેત હશે, એમ કેવી રીતે કહી શકાય ? આ અર્થઘટનનો આધાર પણ વિચારણીય બને છે.

પ્રથમ બાબત વિચારતાં જણાય છે કે જો વ્યાસભાષ્યના રચયિતા અને શ્રીમદ્ભાગવતપુરાણના રચયિતા બન્ને એક જ વ્યાસ હોય, તો શ્રીમદ્ભાગવતપુરાણના આધારે અહીં અણિમાદિ શબ્દથી આઠ સિદ્ધિઓનું ગ્રહણ કરવામાં આવ્યું છે, એમ માનવું પડે. શ્રીમદ્ભાગવતના અગિયારમા સ્કંધના પંદરમા અધ્યાયમાં ઉદ્ધવ અને ભગવાનના સંવાદમાં જણાવ્યું છે કે –

सिद्धयोऽष्टादश प्रोक्ता धारणायोगपारगैः । तासामष्टौ मत्प्रधाना दशैव गुणहेतवः ॥ ३ ॥

अणिमा महिमा मूर्तेर्लघिमा प्राप्तिरिन्द्रियैः । प्राकाश्यं श्रुतदृष्टेषु शक्तिप्रेरणमीशिता ॥ ४ ॥

गुणेष्वसंगो वशिता यत्कामस्तदवस्यति । एता मे सिद्धयः सौम्य अष्टावौत्पतिका मताः ॥ ५ ॥[4]

અર્થાત્ ધારણાયોગમાં પાર ઉતરેલા વિદ્વાનોએ અઢાર સિદ્ધિઓ કહી છે. તેમાં આઠ સિદ્ધિઓ મત્પ્રધાન એટલે કે મારું પ્રાધાન્ય રાખનારી છે, જ્યારે બાકીની દશ ગુણહેતુ છે. વગેરે.

આમ અહીં ભાગવતપુરાણમાં સંગૃહીત આ સિદ્ધિઓમાં તેમનાં નામનો નિર્દેશ તો છે જ, સાથે સાથે તેમની સ્વરૂપગત વિલક્ષણતાનો પણ થોડો થોડો નિર્દેશ કરવામાં આવ્યો છે. જેમકે –

૧. અઢાર સિદ્ધિઓમાંથી પ્રથમ આઠ સિદ્ધિઓને મત્પ્રધાના કહેવામાં આવી છે. ભાગવતના

પ્રાચીન ટીકાકાર શ્રીધર સ્વામી મત્પ્રધાના શબ્દને સમજાવતાં કહે છે કે – अहमेव प्रधानं मुख्यः स्वभावतः आश्रयो यासां ताः અર્થાત્ હું જ પ્રધાન એટલે કે મુખ્ય છું (અને) સ્વભાવથી જ જેમનો આશ્રય છું, તે સિદ્ધિઓ મત્પ્રધાના છે.

આ ઉપરથી જણાય છે કે આ અષ્ટસિદ્ધિઓનું સ્વાભાવિક આશ્રયસ્થાન ભગવાન પોતે છે.

૨. अणिमा महिमा मूर्तेर्लघिमा એમ કહીને સ્પષ્ટરૂપે જ આ પ્રથમ ત્રણ સિદ્ધિઓને મૂર્તિની અર્થાત્ શરીરની છે, એમ કહ્યું છે.[૫]

૩. પ્રાપ્તિ એ ઇન્દ્રિયો સાથે તે તે અધિષ્ઠાતૃદેવતાનો સંબંધ થવો તે છે.[૬]

૪. એ પછી પ્રાકાશ્ય નામની સિદ્ધિ માટે કહ્યું છે કે તે શ્રુત અને દૃષ્ટના સંદર્ભે જોવાની છે.[૭]

૫. તે ઇશ્વરમાં માયાની અને અન્યોમાં તેમના અંશોની પ્રેરણા થવી તે ઇશિતા નામની સિદ્ધિ છે.[૮]

૬. જ્યારે વશિતા એ વિષયભોગોમાં સંગ ન રહેવો, તેવા પ્રકારની સિદ્ધિ છે.[૯]

૭. જેની જેની કામનાવાળો માણસ જે જે સુખની કામના કરે છે, તે તે સુખાદિની સીમાને પ્રાપ્ત કરી લે છે, એ પ્રકારની સિદ્ધિ તે યત્રકામાવસાયિત્વ છે.[૧૦]

આમ આ ઉપર્યુક્ત આઠ સિદ્ધિઓ અને તેમના સ્વરૂપ બાબતે ભાગવતકારે સ્વયં થોડી સ્પષ્ટતા કરી છે.

પેલી બાજુ વ્યાસભાષ્યમાં આ સિદ્ધિઓનું જે સ્વરૂપ બતાવ્યું છે, તે આ પ્રમાણે છે - तत्राणिमा भवत्यणुः, लघिमा लघुर्भवति, महिमा महान् भवति, प्राप्तिरङ्गुल्यग्रेणापि स्पृशति चन्द्रमसम्, प्राकाम्यमिच्छानभिघातो भूमावुन्मज्जति निमज्जति यथोदके, वशित्वं भूतभौतिकेषु वशी भवति अवश्यश्चान्येषाम्, ईशितृत्वम् तेषां प्रभवाप्ययव्यूहानामीष्टे । यत्रकामावसायित्वं सत्यसङ्कल्पता यथा सङ्कल्पस्तथा भूतप्रकृतीनामवस्थानम् । અહીં વ્યાસે અણિમા આદિને તેમના શબ્દાર્થ પ્રમાણે અણુત્વની, લઘુત્વની અને મહત્ત્વની પ્રાપ્તિ તરીકે સમજાવી છે. જ્યારે પ્રાપ્તિનો આશય આંગળીના અગ્રભાગથી (પૃથ્વી ઉપર ઊભેલો યોગી) ચન્દ્રને સ્પર્શી શકે છે, એ રીતનો આપ્યો છે. ત્યાર બાદ પ્રાકામ્ય નામે પાંચમી સિદ્ધિનો ઉલ્લેખ કર્યો છે (ભાગવતમાં આને પ્રાકાશ્ય તરીકે મૂકી છે) અને તેનો આશય - ઇચ્છાનો અનભિઘાત એટલે કે યોગીના મનમાં ઉઠતી ઇચ્છા કોઈ જાતની બાધા વગર પૂરી થઈ શકે છે, એવો છે. જેમકે જો યોગી ઇચ્છા કરે તો તે ભૂમિમાં ઉતરી શકે છે, પાણીમાં ઉતરતો હોય એમ. ભૂત અને ભૌતિક પદાર્થોને વિષે યોગી વશી (બધું વશમાં કરનાર) બની રહે છે અને પોતે બીજાઓથી અવશ્ય અર્થાત્ વશમાં ન આવી શકે, તેવો બની રહે છે. આ પ્રકારની સિદ્ધિ તે વશિત્વ છે. ઉત્પત્તિ અને વિનાશ ઉપર ઇચ્છાનુસાર પ્રભાવ પાડવારૂપ જે સિદ્ધિ છે, તેને અહીં ઇશિત્વ તરીકે ઓળખાવી છે. એ પછી યોગી જે સત્યસંકલ્પ કરે છે, તે પ્રમાણે ભૂતપ્રકૃતિની સ્થિતિ બની રહે છે, તે યત્રકામાવસાયિત્વ નામક સિદ્ધિ છે. આમ અહીં વ્યાસે

ઉપર્યુક્ત અષ્ટસિદ્ધિઓનું જે સ્વરૂપ આકારી આપ્યું છે, તે ઉત્તરકાલીન અન્ય વૃત્તિકારોએ પણ સ્વીકાર્યું છે.

આમ વ્યાસભાષ્યમાં પેલા ભાગવતપુરાણ કરતાં જુદી રીતે અષ્ટસિદ્ધિઓને સમજાવવા આવી છે. સિદ્ધિઓના સ્વરૂપની બાબતમાં દેખાતા આ ફેરફારની સાથે સાથે એક મહત્ત્વનો ભેદ એ છે કે ભાગવતપુરાણે દર્શાવેલી આ આઠ સિદ્ધિઓમાંની પાંચમી સિદ્ધિ (વ્યાસભાષ્યમાં બતાવેલી પ્રાકામ્ય સિદ્ધિને બદલે) પ્રાકાશ્ય છે.[११] (પુરાણોમાં અન્યત્ર જે એક સ્થળે એટલે કે બ્રહ્મવૈવર્તપુરાણમાં આ અષ્ટ સિદ્ધિઓનો ઉલ્લેખ મળે છે, ત્યાં તો પાંચમી સિદ્ધિ તરીકે પ્રાકામ્ય જ છે.[१२])

શ્રીધર સ્વામીએ તેનો અર્થ આપતાં કહ્યું છે – प्राकाश्यं भोगदर्शनसामर्थ्यम् । અર્થાત્ ભોગ અને દર્શનનું સામર્થ્ય પ્રાપ્ત થવું તે પ્રાકાશ્ય નામક સિદ્ધિ છે. જ્યારે યોગભાષ્યમાં આને પ્રાકામ્ય તરીકે ઓળખાવવામાં આવી છે. આ પ્રાકામ્ય નામક સિદ્ધિનો મતલબ છે – प्राकाम्यमिच्छानभिघातो भूमावुन्मज्जति निमज्जति यथोदके અર્થાત્ ઈચ્છાના અભિઘાત વગર વિચરવું. જેમકે ભૂમિમાં ઉતરી પડવું કે ડૂબી જવું, જેમ પાણીમાં માણસ ડૂબી જાય છે તેમ.

હવે સવાલ એ છે કે આ જ પાતંજલ યોગસૂત્રમાં અણિમાદિ સિદ્ધિઓની સાથે સાથે तद्धर्मानभिघातः च એમ પણ કહ્યું છે. આનો આશય સ્પષ્ટ કરતાં વ્યાસભાષ્યમાં જણાવ્યું છે તેમ (ભૂતજયી યોગીને) ભૂતોના ધર્મો દ્વારા કોઈ બાધા થતી નથી. આના પરિણામે યોગી શિલા-પથ્થરમાં પણ અનુપ્રવેશ કરી શકે છે. જો આ અર્થઘટનને માન્ય રાખવામાં આવે, તો ઉપર્યુક્ત પ્રાકામ્ય અને तद्धर्मानभिघातः च નો આશય એક સમાન બની રહેતાં પુનરુક્તિદોષની સંભાવના થાય છે.[१३] આ સ્થિતિમાં કાં તો तद्धर्मानभिघातः च નો અર્થ બદલવાનો રહે છે અથવા પ્રાકામ્ય ને બદલે પ્રાકાશ્ય એવો પાઠ માનવાનો રહે છે.

तद्धर्मानभिघातः च નું અર્થઘટન બદલવું મુશ્કેલ છે. કેમકે તે પરિવર્તિત અર્થઘટન માટેનો કોઈ યોગ્ય આધાર આપણી પાસે હોવો જોઈશે અને વળી, તે સ્વીકૃત પણ બનવો જોઈશે. તેનાં કરતાં ભાગવતપુરાણને આધાર માનીને પ્રાકામ્ય ને બદલે પ્રાકાશ્ય પાઠ સ્વીકારી લેવામાં આવે, તો પુનરુક્તિ દોષની સંભાવના ટાળી શકાય છે. ઇતિ દિક્.

ફૂટનોટ

१. तत्राणिमा भवत्यणुः, लघिमा लघुर्भवति, महिमा महान् भवति, प्राप्तिरङ्गुल्यग्रेणापि स्पृशति चन्द्रमसम्, प्राकाम्यमिच्छानभिघातो भूमावुन्मज्जति निमज्जति यथोदके, वशित्वं भूतभौतिकेषु वशी भवति अवश्यश्चान्येषाम्, ईशितृत्वम् तेषां प्रभवाप्ययव्यूहानामीष्टे । यत्रकामावसायित्वं सत्यसङ्कल्पता यथा सङ्कल्पस्तथा भूतप्रकृतीनामवस्थानम् । ....एतानि अष्टावैश्वर्याणि । - व्यासभाष्यम्, यो.सू.३, ४५ (सं.डो. रामशंकर भट्टाचार्य, प्रका. मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, पुनर्मुद्रित संस्करण, सन् - २००३), पृ.३८४

२. દ્રષ્ટવ્ય – १. अणिमा परमाणुरूपतापत्तिः, २. महिमा महत्वम्, ३. लघिमा तूलपिण्डवल्लघुत्वप्राप्तिः, ४. गरिमा गुरुत्वम्, ५. प्राप्तिरङ्गुल्यग्रेण चन्द्रादिस्पर्शनशक्तिः ...इत्यादि । - भोजवृत्ति, यो.सू.३, ४५ (सं. स्वामी श्री विज्ञानागम जी. प्रका. - आर्ष गुरुकुल महाविद्यालय, आबूपर्वत, जि.सिरोही, संवत् - २०६०) पृ.२९६.

३. द्रष्यव्य - तत्रैव, पृ.३८४

४. श्री भागवतपुराणम्, (ग्रन्थः द्वितीयः), संपा. अध्या. के.का.शास्त्री, प्रका.श्रीमद्वल्लभ-विश्वधर्म संस्था, अमदावाद, सन् २००२, पृ.५३७

५. अणिमा महिमा लघिमा च मूर्तेः देहस्य तिस्रः सिद्धयः ॥ - श्रीधरी टीका, ११.१५.४ (पत्राकार-संस्कारणम्, निर्णयसागर, मुंबई)

६. प्राप्तिर्नाम सिद्धिः सर्वप्राणिनामिन्द्रियैः सह । तत्तदधिष्ठातृदेवतारूपेण संबंध इति ॥ - श्रीधरी टीका, तत्रैव

७. श्रुतेषु पारलौकिकेषु दृष्टेषु दर्शनयोग्येष्वपि सर्वेषु भूविवरादिपिहितेष्वपि प्राकाश्यं भोगदर्शनसामर्थ्यम् ॥ - श्रीधरी टीका, तत्रैव

८. तत्रेश्वरे मायाया अन्येषु तदंशानाम् प्रेरणम् ईशितानाम सिद्धिः । - तत्रैव

९. विषयभोगेष्वसंगो वशितासिद्धिः । - तत्रैव

१०. यत्कामो यद्यत्सुखं कामयते तत्तदवस्यति तस्य तस्य सीमानं प्राप्नोतीति सिद्धिः । - तत्रैव

११. श्रीमद्‌भागवतपुराणની સમીક્ષિત આવૃત્તિમાં સર્વત્ર પ્રાકાશ્ય પાઠ છે. માત્ર એક હસ્તપ્રતમાં પ્રાકામ્ય પાઠ નોંધાયો છે. જુઓ – श्री भागवतपुराणम्, (ग्रन्थः द्वितीयः), संपा.अध्या, के.का.शास्त्री, प्रका. श्रीमद्वल्लभ-विश्वधर्म संस्था, अमदावाद, सन् २००२, पृ.५६४ (१५).

१२. अणिमा लघिमा प्राप्तिः प्राकाम्यं महिमा तथा ।
ईशित्वञ्च वशित्वञ्च सर्वकामावसायिता ॥
सर्वज्ञदूरश्रवणं परकायप्रवेशनम् ।
वाक्सिद्धिः कल्पवृक्षत्वं स्रष्टुं संहर्तुमीशता ॥
अमरत्वञ्च सर्वाङ्ग सिद्धयोऽष्टादश स्मृताः ॥ - ब्रह्मवैवर्तपुराणम् (१.६, १८-१९)

१३. આ પુનરુક્તિદોષ કેટલાક વિદ્વાનોના ધ્યાન ઉપર આવ્યો છે અને તેમણે આનું સમાધાન પણ પોતાની રીતે આપવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે. જેમકે - अणिमा आदि सिद्धियों में प्राकाम्यसिद्धि से भी यह सब कुछ होता है, किन्तु उस बात का विशेषत्व कहने की जरूरत के लिये सूत्र में यह पद रखा गया । इसका एक यह भी प्रयोजन है, कि प्राकाम्यसिद्धि के प्रादुर्भाव के पूर्व भी भूतधर्मानभिघात सिद्ध हो जाता है, अथवा दोनों एक होने पर पुनः प्रतिपादन, विशेष स्पष्ट करने के लिये है ॥ - पातञ्जलयोगदर्शनम्, (व्यासभाष्यसमेतम्) काशिका राष्ट्रभाषा टीकया समलंकृतम्, टीकाकर-पं.वल्लभराम वैधराज, प्रका. भारतीय संस्कृति विद्यापीठ, भावनगर(गुजरात), सन् - १९८२, पृ.३३७

વર્ધમાન : પાણિનીય ધાતુપાઠના એક અપ્રસિદ્ધ વૃત્તિકાર

નીલાંજના શાહ

આચાર્ય સાયણે, પાણિનીય ધાતુપાઠ પર રચેલી માધવીયા ધાતુવૃત્તિમાં*, મહાભાષ્યકાર વાર્ત્તિકકાર, કૈયટ, કાશિકાકાર, પદમંજરીકાર, ભોજ, ક્ષીરસ્વામી, મૈત્રેય, નન્દી (દેવનન્દી), દેવ, લીલાશુક વગેરે અનેક પ્રસિદ્ધ વૈયાકરણોના મત ઉપરાંત, કેટલાક અપ્રસિદ્ધ વૈયાકરણોના મત પણ જે તે ધાતુસૂત્રોના સંદર્ભમાં ટાંક્યા છે.

આવા અપ્રસિદ્ધ વૈયાકરણોમાં આત્રેય, કાશ્યપ, ધનપાલ, સુધાકર, સમ્મતાકાર, બોધિન્યાસ આભરણકાર, કૌશિક વગેરેને ગણાવી શકાય. આ બધા ઉપરાંત, વર્ધમાન નામના એક અપ્રસિદ્ધ વૈયાકરણના પણ ધાતુસૂત્રોને લગતા ઠીકઠીક મતો સાયણે આ વૃત્તિમાં ટાંક્યા છે.

હિંદીમાં લખેલા એમના 'સંસ્કૃત વ્યાકરણશાસ્ત્રના ઇતિહાસ' (ભા.૨, પૃ.૧૧૫)માં યુધિષ્ઠિર મીમાંસકે કહ્યું છે કે આ વર્ધમાન 'ગણરત્નમહોદધિ'ના કર્તા વર્ધમાનથી જુદા છે. क्लदि એ ભ્વાદિ ધાતુના સંદર્ભમાં સાયણે 'મા.ધા.વૃ.' માં કહ્યું છે. वर्धमानोऽपि मैत्रेयवल्लकारवन्तमिदितं नात्र पठति (પૃ.૧૯૩) તેના આધારે યુધિષ્ઠિર મીમાંસક તેમને 'ધાતુપ્રદીપ'ના કર્તા મૈત્રેય (ઇ.સ.ની બારમી સદી) પછી અને સાયણ (ઇ.સ.ની ચોદમી) પહેલાં થઈ ગયેલા માને છે.

આ ઉપરાંત, સાયણે ध्वन शब्दे । ધાતુસૂત્ર પરની વૃત્તિ (પૃ.૨૦૦)માં કહ્યું છે કે अत्र भोजः दलिवलि.... ध्वनित्रपिक्षपयच इति पपाठ । अत्र ध्वनिर्वर्धमानानुसारेण पठितः उदाहृतश्च । આ વિધાન પરથી, જો એમ માનીએ ભોજે એમના સરસ્વતીકંઠાભરણ વ્યાકરણના ધાતુપાઠમાં, વર્ધમાનને અનુસરીને ध्वनिः પાઠ આપ્યો, તો વર્ધમાન ભોજ પહેલાં (ઇ.સ.ની અગિયારમી) સદી પહેલાં થઈ ગયા એમ માનવું પડે. ટૂંકમાં તે દસમી કે અગિયારમી સદીથી માંડીને ચૌદમી સદી સુધીમાં થઈ ગયા હશે એમ જણાય છે. એમના વિશે બીજે ક્યાંયથી કશી માહિતી મળતી નથી. પાણિનીય ધાતુપાઠ પરના બીજા પ્રમાણભૂત ગ્રંથો જેવા કે 'ક્ષીરતરંગિણી', 'ધાતુપ્રદીપ' દૈવ તથા તે પરની પુરુષકાર ટીકા વગેરેમાં તેમના મત મળતા નથી. આ લેખમાં, 'મા.ધા.વૃ.'નાં ૨૬ જેટલાં ધાતુસૂત્રો પરની વૃત્તિમાં મળતા વર્ધમાનના પાણિનીય ધાતુપાઠના ધાતુઓ અંગેના ૨૭ મત દર્શાવીને, ક્ષીરતરંગિણી, ધાતુપ્રદીપ પુરુષકાર, કાશિકાવૃત્તિ,પદમંજરી, ન્યાસ વગેરેમાં મળતા મતના સંદર્ભમાં તેમની ચર્ચા કરી છે.

૧. पचि व्यक्तीकरणे । पञ्चते । (પૃ.૮૭)
पचेति दुर्गः वर्धमानोऽपि यदाह-अनिड्विधौ पच्यादिसूत्रे डुपचष्पाके पच व्यक्तीकरणे इति ।

ભ્વાદિગણના આ ધાતુનું સ્વરૂપ पचि છે કે पच એ વિશેની ચર્ચા આ સૂત્રમાં છે. વર્ધમાન આ ધાતુનો पच એમ પાઠ આપે છે.

સાયણ, ક્ષીરસ્વામી (પૃ.૩૮), મૈત્રેય (પૃ.૧૬) અને પુરુષકાર (પૃ.૪૫)ના કર્તા पचि એમ આ ધાતુનો પાઠ આપે છે. સાયણે અને ક્ષીરસ્વામીએ નોંધ્યા પ્રમાણે દુર્ગ 'અદન્ત' પાઠ કરે છે, 'પુરુષકાર'માં નોંધ્યા પ્રમાણે ચન્દ્ર पचि પાઠ કરે છે.

સાયણ નોંધ્યા પ્રમાણે વર્ધમાન पच-એ અદન્ત પાઠની તરફેણ કરતાં કહે છે : अनिड्विधौ पच्यादिसूत्रे डुपचष्पाके पच व्यक्तीकरणे' इति । એમનું કહેવું છે કે પચ્યાદિસૂત્રમાં पच व्यक्तीकरणे પાઠ છે માટે તે અદન્ત છે. સમ્મતાકાર પણ પોતે पच પાઠ કરી, કહે છે કે બીજાઓ આનો इदित् પાઠ કરે છે. ન્યાસકારે तिङो गोत्रादीनि....। (૮.૧.૨૭) એ સૂત્રની વ્યાખ્યામાં 'पचति इति । ... पच व्यक्तीकरणे' કહ્યું છે. તે આને પરસ્મૈપદી ધાતુ માને છે. જો पचि એમ પાઠ કરીએ તો पञ्चते રૂપ થાય છે, અને पच એમ પાઠ કરીએ તો पचते રૂપ થાય છે.

આ ધાતુનો पच व्यक्तीकरणे એમ અદન્ત પાઠ કરવામાં વર્ધમાનને દુર્ગ તેમજ સમ્મતાકારના મતનો ટેકો મળી રહે છે, જ્યારે બોપદેવ 'કવિકલ્પદ્રુમ' પૃ.(૧૭)માં સાયણની જેમ पचि-व्यक्तीकारे એમ પાઠ આપે છે.

૨. ग्लुञ्चु षस्ज गतौ । ग्लुञ्चति सज्जति । (पृ.९४) हेतुमति च' इत्यत्र 'यदभिप्रायेषु सज्जन्ते' इति भाष्यप्रयोगादयमात्मनेपद्यपि । अतोऽस्यात्मनेपदित्वं दूषयन्तो वर्धमानक्षीरस्वाम्यादय एव दुष्टाः ।

સાયણ કહે છે કે षस्ज ધાતુનો આત્મનેપદમાં પણ પ્રયોગ થઈ શકે છે, કારણ કે हेतुमति च। (૩.૧.૨૬) સૂત્ર પરના મહાભાષ્યમાં, ભાષ્યકારે 'यदभिप्रायेषु सज्जन्ते' । એવો આત્મનેપદી પ્રયોગ કર્યો છે, માટે સાયણે આ ધાતુના આત્મનેપદી પ્રયોગમાં દોષ જોનારા વર્ધમાન અને ક્ષીરસ્વામીને દુષ્ટ કહ્યા છે. 'ધા.પ્ર.' (પૃ.૧૮)માં પણ મહાભાષ્યના सज्जन्ते પ્રયોગથી આત્મનેપદનું સમર્થન કર્યું છે.

વર્ધમાનની ટીકા ઉપલબ્ધ નથી, તેથી સાયણની નોંધ પરથી માનવું પડે કે તેમણે આ ધાતુના આત્મનેપદની ટીકા કરી હશે, પણ 'ક્ષી.ત.' (પૃ.૪૩)માં તો સાયણે નોંધ્યા કરતા સાવ જુદો જ ક્ષીરસ્વામીનો અભિપ્રાય એમાં જોવા મળે છે : क्वापि तङानौ – प्रकृतेर्गुणसम्मूढा सम्ज्जन्ते गुणकर्मसु । (गीता ३.२९); सज्जमानमकार्येषु । (कामन्दकीय नीतिसार, ४.४१) – આમ આ દૃષ્ટાન્તને આધારે, તેમણે આ ધાતુના આત્મનેપદનો સ્વીકાર કર્યો છે એમ મનાય. ટૂંકમાં, આ ધાતુનાં આત્મનેપદનાં રૂપ ન થઈ શકે, એ વર્ધમાનના મત સાથે સાયણ સંમત થતા નથી.

૩. चमु छमु जमु झमु अदने । चमति (पृ.१३५)

ननु वार्त्तिके-अचमिकमिवमिनाम् इति..... केवलस्योपादानात् सर्वत्र वृद्धया भाव्यम्, नैतत्; यत इदं वार्त्तिकं धात्वन्तरमपि पर्युदसनीयम्..... । तथा च भाष्ये अध्यगीष्ट-अत्यल्पमिद्मुच्यते अनाचमेरिति, इति । तथा वर्धमानोऽपि उपसर्गोपादानात् अचमि पर्यचमि इति ।

भ्वादिगणनो चमु ધાતુ કેવલ (એટલે કે ઉપસર્ગ વિનાનો) હોય ત્યારે એની સર્વત્ર વૃદ્ધિ થાય, એ મત સાયણને માન્ય નથી - વર્ધમાનનો મત પણ અમુક અંશે એમના મતને મળતો આવે છે. સાયણના આ મતને સમજવા માટે नोदात्तोपदेशस्य मान्तस्यानाचमेः । (૭.૩.૩૪) સૂત્રનો નિર્દેશ જરૂરી છે તેનો અર્થ એ છે કે ઉપદેશમાં જે ઉદાત્ત તથા મકારાન્ત ધાતુઓ છે, તેમને, आङ्पूर्वક चम ધાતુ સિવાયનાને, ञित्, चित्, णित् તથા कृत् પ્રત્યય પરમાં હોય તો વૃદ્ધિ થતી નથી, જેમકે अशमि, अतमि, अदमि, शमक વગેરે. આ સૂત્ર પર એક વાર્તિક છે: अनाचमिकमिवमीनामिति वक्तव्यम् । તેનો અર્થ એ થાય છે કે आ+चम ધાતુને कम અને वम ધાતુને ઉપર્યુક્ત પ્રત્યયો પરમાં હોય ત્યારે વૃદ્ધિ થઈ શકે, જેમકે आचामः कामः वामः ।

કેટલાક લોકો જે अचमिकमिवमीनाम् । - એમ આ વાર્તિકનો પાઠ કરે છે, તેમની દલીલ એમ છે કે આ વાર્તિકમાં કેવલ चमનો પાઠ છે, માટે (ઉપસર્ગ વિનાના) चम ની જ વૃદ્ધિ થઈ શકે.

સાયણ આ સાથે સંમત નથી, અને તે પોતાના સમર્થનમાં કહે છે કે આ વાર્તિક બીજા ધાતુના પર્યુદાસ માટે પણ હોઈ શકે, તેમજ આ સૂત્ર પરના ભાષ્યમાં તો એમ કહ્યું છે કે 'अनाचमेः' એમ સૂત્રમાં (૭.૩.૩૪) કહીને, સૂત્રકારે 'अनाचमेः'ને અનુસરીને ઘણું ઓછું કહ્યું છે, સાયણે પોતે તો आचामि आचामः જેવાં વૃદ્ધિવાળા રૂપો પણ આપ્યાં છે. ભાષ્યમાં તો વાર્તિકનો પાઠ આમ સૂચવ્યો છે : अवमिकमिचमीनामितिवक्तव्यम् । ન્યાસકાર પણ એમ જ કહે છે કે चमेस्तावदनाचमेरिति सूत्र एवोपादानान् प्रतिषेधो न भवतीति । આ પરથી તે પણ આ ઉપસર્ગપૂર્વકના चम् ધાતુને વૃદ્ધિનો પ્રતિષેધ ન થાય એમ માને છે.

વર્ધમાન 'उपसर्गोपादानात् अचमि पर्यचमि' । એમ કહે છે. તે માનતા લાગે છે કે આ સિવાયના બીજા ઉપસર્ગ સાથે चमની અથવા કેવલ चमની વૃદ્ધિ ન થાય. નોંધવું ઘટે કે કાશિકામાં આ વાર્તિકના દૃષ્ટાંત તરીકે आचामः એમ વૃદ્ધિ સહિતનું चमનું રૂપ આપ્યું છે, કેવલ चमનું નહીં. ટૂંકામાં, સાયણ વર્ધમાન વગેરેનો મત એમ જણાય છે કે ઉપસર્ગ સહિતના ખાસ કરીને આ ઉપસર્ગ સહિતના चमની વૃદ્ધિ થાય છે, કેવલ चमની સર્વત્ર વૃદ્ધિ થતી નથી.

૪. श्रिषु श्लिषु प्रुषुप्लुषु दाहे । श्लेषति । (પૃ.૧૭૬)

शिषिं पिषिं....श्लिषिम्....इत्यनिट्कारिकायां दैवादिकश्लिषेर्ग्रहिणम्, नास्येतीडुदाहृतः । तथा च वर्धमानस्वामिसम्मताकारादयश्चामुं सेटमाहुः ।

વર્ધમાનનો મત એમ છે કે एकाच उपदेशे.... (૭.૨.૧૦) સૂત્ર પરની અનિટ્ કારિકામાં દૈવાદિક श्लिषનું ગ્રહણ છે, આનું નહીં, કારણકે આ भ्वादि श्लिष સેટ્ છે.

भ्वादि ગણમાં श्लिषु....दाहे। ધાતુ છે અને દિવાદિમાં, श्लिष आलिङ्गने ધાતુ છે. एकाच उपदेशे.... । (૭.૨.૧૦) સૂત્ર પર કાશિકામાં, श्लिष ધાતુને અનિટ્કારિકામાં ગણાવ્યો છે. સાયણનો મત એ છે કે એ બધા અનિટ્ ધાતુઓમાં દૈવાદિક श्लिष ધાતુનું ગ્રહણ છે, भ्वादि श्लिष दाहे। सेट છે, अनिट् નથી, માટે તેનું અહીં ગ્રહણ ન થઈ શકે. આ બાબતમાં સમર્થનમાં, તે 'श्लिष आलिङ्गने। (૧-૪૬) સૂત્ર પરની કૈયટની પ્રદીપ ટીકાને ટાંકે છે તેમાં જણાવ્યું છે કે : शलइगुपधादनिटः वसः। (૩.૧.૪૫) સૂત્રમાંથી अनिट्ની અનુવૃત્તિ श्लिष आलिङ्गने સૂત્રમાં આવે છે માટે દાહાર્થવાળા सेट् श्लिष ધાતુનું આમાં ગ્રહણ ન થાય. સાયણે, વધારામાં આ સૂત્ર પરના ન્યાસકારના આવા જ અભિપ્રાયનો ઉલ્લેખ કર્યો છે, તે આમ છે : अत्र श्रिषु श्लिषु प्रुषु प्लुषु दाहे। इत्येतस्य श्लिषो ग्रहणं कस्मान्न भवति ? आलिङ्गने तस्यं वृत्त्यसम्भवात् अनिटः इत्यधिकाराच्च अस्य सेट्त्वात्।

'क्षी.त.' (પૃ.૧૦૧)માં પણ આ ભ્વાદિ ધાતુને सेट् ગણીને તેના ઇડાગમવાળાં રૂપો આપ્યાં છે, श्लेषित्वा, अश्लेषीत्, श्लेषिता, श्लिष्ट. જ્યારે દૈવાદિક श्लिषનાં, अश्लिक्षत्, श्लेष्ट्वा, श्लेष्टा એ પ્રમાણે રૂપો થાય. તેથી સાયણ, પોતાના મતના સમર્થનમાં કહે છે કે વર્ધમાન, ક્ષીરસ્વામી સમ્મતાકાર પણ આને सेट् માને છે. સિદ્ધાંતકૌમુદી (ભા.૩, પૃ.૧૦૩)માં, भ्वादि श्लिषના સંદર્ભમાં કહ્યું છે : अयमपि सेट्। अनिट्कारिकासु देवादिकस्य ग्रहणम् इति कैयटादयः।

૫. प्रथ प्रख्याने। प्रथते। (पृ.१९१)

यदाह वर्धमानः 'पृथिक्रदिक्रन्दिदक्ष्यादीनां घटादौ पाठः चिण्णमुलोर्वृद्ध्यर्थः इति। अत्र स्वामी प्रथेः सम्प्रसारणविधानमार्षं मन्यते। ભ્વાદિ ગણના આ प्रथ ધાતુનું पुथुः એમ સમ્પ્રસારણ આર્ષ છે, તે બાબતના સમર્થનમાં, સાયણે વર્ધમાનનો આ મત ટાંક્યો છે. સાયણે દર્શાવ્યું છે કે 'क्षी.त.' (પૃ.૧૧૧)માં प्रथ प्रख्याने। ધાતુનો પાઠ કરીને, ત્યાર પછી તરત જ पृथु विस्तारे। એમ બીજા ધાતુનો અલગ પાઠ કર્યો છે. અહીં ક્ષીરસ્વામીએ દર્શાવ્યું છે કે प्रथिमदि। (ઉણાદિ. ૧.૨૮) સૂત્રથી प्रथ ધાતુનું સંપ્રસારણ થઈ, पृथुः થાય છે, તેથી, અહીં पृथु ધાતુનો અલગ પાઠ કરવાની બાબતને કેટલાક અનાર્ષ માને છે, તેઓ, पृथु એ અલગ ધાતુ નથી, તેના સમર્થનમાં, 'પુરુષકાર' (પૃ.૭૧)માંથી એક વિધાન આ સંદર્ભમાં ટાંકે છે :

यदप्रथयत् तत् पृथिव्यै पृथिवित्वम्। (तैत्तिरीय ब्राह्मण, १-१.३) इत्यस्य श्रौतस्य निर्वचन स्यानार्षपक्ष एवाज्ञस्यम्। अन्यथा हि अपर्थयदित्येवं निर्ब्रूयात्। આ વિધાન પરથી તેમજ ક્ષીરસ્વામીના ઉપર્યુક્ત મત પરથી સાયણ માને છે કે તે બંને આ ધાતુના સંપ્રસારણને આર્ષ માને છે.

તે આ બાબતના સમર્થનમાં, વર્ધમાનનો મત ટાંકે છે કે चिण्णमुलीर्दीर्घो०। (૬.૪.૯૩) સૂત્રના સંદર્ભમાં વર્ધમાને કહ્યું છે કે पृथिकदिक्रन्दि....घटादौ पाठः चिण्णमुलोर्वृद्ध्यर्थः इति। આ વિધાનમાં પણ વર્ધમાને 'पृथि' એમ સંપ્રસારણનું રૂપ પ્રયોજ્યું છે. તેમના વિધાનનો અર્થ એ

છે કે ઘટાદિમાં પાઠ થવાથી, તે ધાતુઓ मित् થતાં, પ્રસ્તુત સૂત્ર લાગુ પડતાં, ઉપધા વિકલ્પે દીર્ઘ થતાં અને चिण् પ્રત્યય લાગતાં, अप्रथि, अप्राथि – એમ રૂપો થાય.

આ બધા પરથી સ્પષ્ટ થાય છે સાયણ प्रथ प्रख्याने એ ધાતુમાં पृथुः એ સંપ્રસારણને આર્ષ માને છે અને પોતાના તે મતના સમર્થનમાં તેમણે વર્ધમાન વગેરેના મત ટાંક્યા છે.

૬. कदि क्रदि क्लदि वैकल्व्ये । क्लन्दते (पृ.१९३)

मैत्रेयस्तु कदिक्रदी द्वाविदितौ पठित्वा क्रद क्लद इति द्वावनिदितावाह । वर्धमानोऽपि मैत्रेय-वल्लकारवन्तमिदितंनात्र पठति । અહીં વર્ધમાનનો આ ધાતુના રૂપ વિશે મત નોંધ્યો છે. भ्वादि ગણના क्लद ધાતુનો સાયણ અને ક્ષીરસ્વામી (પૃ.૧૧૨) આ સૂત્રમાં, क्लदि એમ इदित् પાઠ કરે છે, જ્યારે મૈત્રેય 'ધા.પ્ર' (પૃ.૫૩)માં, લીલાશુક પુરુષકાર (પૃ.૭૪)માં, તથા સાયણે નોંધ્યા પ્રમાણે નન્દી તેનો क्लद એમ પાઠ કરે છે.

આ क्लदि નો પાઠ અગાઉ મા.ધા.વૃ.(પૃ.૭૫)માં ભ્વાદિ ગણમાં कदिक्रदि क्लदि आह्वाने रोदने । એ સૂત્રમાં પરસ્મૈપદમાં થયો છે. અહીં ફરી ઘટાદિમાં મિત્વ માટે અને આત્મનેપદ માટે પાઠ થયો છે.

સાયણ મૈત્રેયના અનિદિત્ પાઠના સમર્થનમાં, વર્ધમાનનું એક વિધાન ટાંકે છે : पृथिकदिक्रन्दिदक्ष्यादीनां पाठः चिण्णमुलोर्वृद्ध्यर्थः । આમાં તેમણે क्लदिનો પાઠ નથી કર્યો તેથી સાયણ માને છે કે તે इदित् પાઠ નથી કરતા, પણ મૈત્રેયની જેમ क्लद પાઠ કરે છે, જેનું રૂપ क्लदते થાય. क्लदि પાઠ હોય તો क्लन्दते રૂપ થાય. વધારામાં નોંધવું ઘટે કે સાયણ વગેરે આ ધાતુનો અર્થ 'વૈકલવ્ય' આપે છે, જ્યારે બોપદેવ કવિકલ્પદ્રુમ (પૃ.૩૧)માં, તેનો વૈકલવ્ય ઉપરાંત 'વિકલત્વ' અર્થ આપે છે.

૭. मारणतोषणनिशामनेषु ज्ञा । (पृ.१९८)

अत्र चन्द्रः- मारणतोषणनिशानेषु इति । वर्धमानश्चैवं पठित्वा, 'निशातनं तीक्ष्णीकरणम् इति चाभिधाय' निशामने इति केचित् निशामनं दर्शनमित्याहुः ।

આ સૂત્રમાંના निशामनेषु પાઠ અને તેના અર્થ અંગે વૃત્તિકારોમાં મતભેદ પ્રવર્તે છે. સાયણે નોંધ્યું છે તેમ વર્ધમાન, ચાન્દ્ર વૈયાકરણની જેમ निशानेषु પાઠ આપે છે. તેમના મતને સમજવા માટે સાયણ વગેરેના મતને જોવા જરૂરી છે.

આ ભ્વાદિ ધાતુસૂત્રનો અર્થ એ છે કે ઘટાદિમાં આવતો આ ज्ञा ધાતુ મારણ, તોષણ અને નિશામન'ના અર્થમાં मित् થાય છે, અનુક્રમે તેનાં ઉદાહરણો, पशुं संप्रज्ञयति, विष्णुं विज्ञपयति અને प्रज्ञपयति रूपम् છે. જો આમાંનો કોઈ અર્થ ન હોય તો ज्ञापयति बोधयति એમ અર્થ થાય.

આ ધાતુસૂત્ર પરની વૃત્તિમાં સાયણ જણાવે છે કે અહીં 'निशामनम्' નો અર્થ 'જ્ઞાનમાત્ર'

નથી, પણ 'ચક્ષુઃસાધન જ્ઞાન' છે. આ 'निशामनम्' રૂપ ચૌરાદિક शम लक्ष आलोचने એ ધાતુનું રૂપ છે અને એનો અર્થ 'ચક્ષુર્વિજ્ઞાન' થાય છે.

સ્વાભાવિક રીતે પ્રશ્ન એ થાય કે निशामनम्નો આ અર્થ લઈએ તો श्लाघह्नुङ्स्था...ज्ञीप्स्यमानः। (૧.૪.૩૪) સૂત્રમાંનુ ज्ञीप्स्यमानः રૂપ કે જેનો અર્થ बोधयितुमभिप्रेतः આપ્યો છે તેને કેમ સમજાવવું ? સાયણે એના જવાબમાં કહ્યું છે કે તે રૂપ આ ભ્વાદિ ज्ञा ધાતુનું નથી, પણ ચૌરાદિક 'ज्ञपमिच्च' ધાતુનું णिजन्त રૂપ છે.

હરદત્તે, 'પદ.મં.'માં આ ધાતુસૂત્રની વ્યાખ્યામાં કહ્યું છે કે આ સૂત્રમાં निशानेषु પાઠ જ યોગ્ય છે, વળી 'निशामनम्' નો અર્થ જ્ઞાનમાત્ર છે, 'ચક્ષુર્વિજ્ઞાન' નથી. કારણ કે ચક્ષુર્વિજ્ઞાન અર્થ લઈએ તો तज्ज्ञापयत्याचार्यः જેવા પ્રયોગો કેમ સમજાવવા ? ज्ञीप्स्यमानःનો અર્થ તો बोधयितुमभिप्रेतः આપ્યો છે.

સાયણ તેનો પણ જવાબ આપતાં કહે છે તે 'चौरादिकश्च ज्ञानज्ञापनयोवर्तते । तेन ज्ञापने, ज्ञपयति ज्ञापयतीति रूपद्वयं भवति । આના સમર્થનમાં તે 'દૈવ' (પૃ.૧૫)માં આપેલી નીચેની કારિકા ટાંકે છે.

जानातीतिश्नि सिध्येज्ज्ञपयति तु पुनर्मरणादौ घटादेश् – चौ मित्त्वेऽपीदमेव ज्ञप मिदिति पदं ज्ञापने मारणादौ। तेनार्थाज्ज्ञापनेऽर्थे ज्ञपयतिपदवत् ज्ञापयेदित्यपि स्यात् ।

આમ તે દર્શાવે છે કે तज्ज्ञापयत्याचार्यः પ્રયોગને ચૌરાદિક ज्ञप ધાતુ પરથી સિદ્ધ કરી શકાય. તે ઉપરાંત સાયણે ચૌરાદિક 'ज्ञपमिच्च' ધાતુસૂત્ર પરની વૃત્તિમાં કહ્યું છે ज्ञापयत्यादिप्रयोगस्तु ज्ञानमात्रवचनाज्जानातेः । આ પ્રયોગ क्र्यादि ज्ञा પરથી પણ વ્યુત્પન્ન થાય છે તેથી તેમણે ભ્વાદિના પ્રસ્તુત સૂત્રની વૃત્તિને અંતે, હરદત્ત વગેરેને કહ્યું છે કે 'ज्ञापयति' પ્રયોગને તમારા 'निशानेषु' પાઠના સ્વીકાર માટે નિમિત્ત ન બનાવશો, કારણકે મેં તે પ્રયોગની અન્યથા સિદ્ધિ દર્શાવી જ છે.

આ ઉપરાંત સાયણ 'निशामनेषु' પાઠના સમર્થનમાં 'श्लाघह्नु० ।' (૧.૪.૩૪) સૂત્ર પરનો ન્યાસકારનો મત પણ ટાંકે છે તે ज्ञीप्स्यमानः રૂપને વિકલ્પે 'ज्ञपमिच्च' ધાતુનું રૂપ દર્શાવી, निशामनेषु પાઠ આપી, તેનો અર્થ 'જ્ઞાન' આપે છે. મૈત્રેય 'ધા.પ્ર' (પૃ.૫૬)માં આ મતની ટીકા કરી છે કે 'જ્ઞાન' અર્થ લેવાથી तज्ज्ञापयत्याचार्यः પ્રયોગ બંધ નહીં બેસે, તથા મતાન્તરથી તેની સિદ્ધિ કરવી પડશે.

મૈત્રેય પોતે 'ધા.પ્ર.'માં, 'निशामनेषु' પાઠ આપી, તેનો સાયણ જેમજ 'ચક્ષુઃસાધન જ્ઞાન' અર્થ આપે છે. સાયણ નોંધે છે કે, કાશ્યપ, સમ્મતાકાર વગેરે પણ મૈત્રેયે આપેલા પાઠને સારો માને છે.

સાયણે વર્ધમાનનો પાઠ નોંધતી વખતે કહ્યું છે કે, વર્ધમાન ચાન્દ્ર વૈયાકરણની જેમ 'निशानेषु' પાઠ આપી, વધારામાં કહે છે કે 'निशातनं तीक्ष्णीकरणम्' એમ તેનો અર્થ આપી કેટલાક

'निशामनम्' પાઠ આપી, તેનો અર્થ 'દર્શન' કરે છે. અહીં, આ ધાતુસૂત્રની બાબતમાં, તે ચાન્દ્ર વ્યાકરણને અનુસરતા જણાય છે. તે પરથી અનુમાન થઈ શકે કે તેમણે ચાન્દ્ર વ્યાકરણનો પણ અભ્યાસ કર્યો હશે.

ક્ષીરસ્વામી 'ક્ષી.ત.' (પૃ.૧૧૬)માં 'निशानेषु' પાઠ આપી, તેનો અર્થ 'ઉત્તેજન' આપે છે અને પછી તેને વિશે આમ લખે છે : ज्ञा अवबोधने (૩.૩૮) इत्ययं क्र्यादिर्मारणादौ मित्-संज्ञपयति पशुम्, विष्णुं विज्ञपयाम्यहम् प्रज्ञपयति शास्त्रम् । આમ તે એમ દર્શાવે છે કે ક્ર્યાદિ ધાતુ ज्ञा 'મારણ' વગેરે અર્થમાં मित् થાય છે. અને જ્યારે એ અર્થ ન હોય ત્યારે જ્ઞાનના અર્થમાં राजानं विज्ञापयति વગેરે થાય.

સાયણે નોંધ્યા પ્રમાણે, શાકટાયન પણ વર્ધમાનની માફક निशानेषु પાઠ આપી, 'प्रज्ञपयति शरम् –' એ ઉદાહરણ આપી, તેનો અર્થ तिक्ष्णीकरोति આપે છે. સાયણે એ પણ નોંધ્યું છે કે બોધિસત્ત્વકારે કહ્યું છે કે આ સૂત્રમાં, 'निशानेषु' પાઠની બાબતમાં પ્રાચીનો મિત્ત્વને સહન કરતા નથી, તેથી તે 'निशानेषु' પાઠને સ્વીકારતા નથી.

ઉપર્યુક્ત ચર્ચા પરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે સાયણ, ન્યાસકાર, મૈત્રેય, કાશ્યપ વગેરે 'निशामनेषु' પાઠ સ્વીકારે છે, જ્યારે 'निशानेषु' પાઠ આપવાની બાબતમાં વર્ધમાનને ક્ષીરસ્વામી, ચાન્દ્ર વૈયાકરણ, હરદત્ત અને શાકટાયન વગેરેનું સમર્થન સાંપડે છે.

૮. ध्वन शब्दे । ध्वनयति । (પૃ.૨૦૦)

अत्र भोजः 'दलिवलिस्खलिरणिध्वनित्रपिक्षपयश्च' इति पपाठ । तत्र ध्वनिर्वर्धमानानुसारेण पठितः, उदाहृतश्च ।

સાયણ ભ્વાદિગણના આ ધાતુનો પાઠ 'ध्वन' કરે છે. આ ધાતુ ઘટાદિગણમાં આવેલો હોવાથી મિત્ત્વાર્થ માટે તેનો અહીં પાઠ કરવામાં આવ્યો છે તેમ પણ સાયણે સ્પષ્ટ કર્યું છે અને તેનું ઉદાહરણ ध्वनयति घण्टाम् । આપ્યું છે. બીજે તેનું ध्वानयति રૂપ થાય છે તેમ જણાવ્યું છે અને ध्वनનો અર્થ 'અસ્પષ્ટ ઉચ્ચાર' થાય છે તેમ જણાવ્યું છે. સાયણે પ્રાતિશાખ્યને ટાંકીને કહ્યું છે કે अक्षरव्यञ्जनानामुपलब्धिर्ध्वनिः । આમ ध्वन અને ध्वनिः વચ્ચેના તફાવતનો પણ તેમણે ખ્યાલ આપ્યો છે.

ભોજે તેમના વ્યાકરણના ધાતુપાઠમાં दलिवलि....ध्वनित्रपिक्षपयश्च । – એ સૂત્રમાં વર્ધમાનને અનુસરીને 'ध्वनिः' શબ્દ આપ્યો છે. તેમ સાયણ આ ધાતુ પરની વૃત્તિમાં જણાવે છે તે પરથી કહી શકાય કે વર્ધમાન ભોજ પહેલાં થઈ ગયા હશે અને તે આ સૂત્રમાં ध्वनि પાઠ આપતા હશે. 'ક્ષી.ત.' (પૃ.૧૨૧)માં स्यमु स्वन स्तन ध्वन शब्दे । સૂત્ર ભ્વાદિમાં મળે છે. મૈત્રેયના 'ધા.પ્ર.' (પૃ.૫૭)માં ध्वन स्वन शदे । સૂત્ર મળે છે અને સિ.કૌ. (ભા.૩, પૃ.૧૧૯)માં પણ એમ જ પાઠ મળે છે. પુરુષકાર (પૃ.૮૪)માં જણાવ્યું છે કે મૈત્રેય જે ध्वन પાઠ આપે છે તેને ક્ષીરસ્વામી

અને ધનપાલ અનુકૂળ છે, તેથી ધનપાલ પણ સાયણ વગેરે વૃત્તિકારોની જેમ જ ધ્વન પાઠ આપે છે. એમ અર્થ થયો. આ પરથી લાગે છે કે આ ધાતુનો ध्वनिः એમ પાઠ કરવામાં વર્ધમાન બધાથી જુદા પડે છે.

૯. भृञ् भरणे । भरति । (पृ.२३१)

तथा च वर्धमानसुधाकरशिवस्वाम्यादयो भरेति शपा निर्देशाद् भृञ् भरणे इति भौवादिकस्य ग्रहणमिच्छन्ति ।

સાયણ નોંધે છે કે सनीवन्त...भरज्ञपिसनाम् । (૭.૨.૪૯) સૂત્રમાં, भर એમ ભ્વાદિના शप् વિકરણથી ધાતુનો નિર્દેશ છે, માટે વર્ધમાન, સુધાકર, શિવસ્વામી વગેરે વૈયાકરણો, આ સૂત્રમાં ભ્વાદિ ગણના भृञ् भरणे । ધાતુનું ગ્રહણ ઇચ્છે છે અને જુહોત્યાદિ डुभृञ् धारणपोषणयोः । (મા.ધા.વૃ., પૃ.૩૮૮) ધાતુનો નિર્દેશ નથી એમ માને છે. આ સૂત્રથી इवन्त તથા भृञ् भरणे । વગેરે ધાતુઓનાં સન્નન્ત રૂપોમાં इट् આગમ વિકલ્પે થતાં, बिभरिषति, बुभूर्षति – એમ રૂપો થાય છે.

આ સૂત્ર પરની કાશિકામાં પણ વર્ધમાનને સમર્થન આપે એવો સ્પષ્ટ અભિપ્રાય મળે છે : भर इति भृञ् इत्येतस्य भौवादिकस्य ग्रहणम्, शपा निर्देशात् । સાયણ પોતે પણ આ અભિપ્રાય સાથે સંમત થતા જણાય છે.

૧૦. पा पाने । पिबति (पृ.२४५)

'पाघ्रा' इत्यादिना पिबादेशः । पिबेर्गुणप्रतिषेधः इति कात्यायनः । वर्धमानस्तु 'लोपः पिबतेः' इति लिङ्गाद् गुणो न इति । તેઓ અહીં लोपः पिबतेरीच्चा० । (૭.૪.૪) સૂત્રમાંના 'लोपः पिबतेः' ના આધારે દલીલ કરે છે કે पिबને ગુણ ન થાય. ભ્વાદિગણના આ पा ધાતુને पाघ्रा. । (૭.૩.૭૮) સૂત્રથી 'पिब' આદેશ થાય છે. કાત્યાયન આ સૂત્ર પરના ભાષ્યમાં કહે છે કે पिबને ગુણનો પ્રતિષેધ છે. ભાષ્યમાં વધારામાં કહ્યું છે કે पिब અદન્ત છે માટે ગુણ ન થાય. કાશિકામાં પણ કહ્યું છે કે, पिब એમ અકારાન્ત આદેશ છે, જે આદ્યુદાત્ત છે માટે ગુણ નહી થાય: पिबतेर्लघूपधगुणः प्राप्नोति, सः अङ्गवृत्ते पुनर्वृत्तावविधिर्निष्ठितस्य । (व्याडि-परिभाषा, ३८) इति न भवति । अथवा अकारोऽयमादेशः, आद्युदात्तो निपात्यते ।

આમ पिबને ગુણ ન થાય, એ વર્ધમાનના મત સાથે સાયણ, ભાષ્યકાર, કાશિકાકાર વગેરે સંમત થાય છે.

૧૧. षु प्रसवैश्वर्ययोः । सवति । (पृ.२६१)

वर्धमानस्तु साहचर्यनिरनुबन्धकपरिभाषयोरनित्यतामाश्रित्य लुग्विकरणत्वात् सौतिमपहाय सुवति (सवति ?) सुनोत्योर्द्वयोरपि ग्रहणमिति द्वयोरपीट्माह । तन्मते असावीत् इति भाव्यम् ।

ભ્વાદિગણના આ सु ધાતુનું स्तुसुधूञ्भ्यः । (૭.૨.૭૨) સૂત્રમાં ગ્રહણ થાય છે કે નહીં તે પ્રશ્ન છે આ સૂત્રથી, स्तु, सु વગેરે ધાતુઓને પરસ્મૈપદમાં लुङ्નો सिच् પ્રત્યય લાગે ત્યારે ઇડાગમ થાય છે.

સાયણ પ્રસ્તુત સૂત્રમા ભ્વાદિ ધાતુનું ગ્રહણ નથી માનતા, જ્યારે વર્ધમાન તેનું ગ્રહણ માને છે. સાયણની દલીલ આ પ્રમાણે છે : આ સૂત્રમાં सु ધાતુ પહેલાં લુગ્વિકરણ અદાદિ ष्टुञ् (स्तु) ધાતુનું અને પરમાં અલુગ્વિકરણ धूञ् ધાતુનું સાહચર્ય છે, જે બંને ङित् છે. માટે અહીં સ્વાદિ षुञ् अभिषवे ધાતુનું ગ્રહણ થાય. વળી આ સૂત્ર પરની ન્યાસ ટીકામાં षुञ् નું જ ગ્રહણ કર્યું છે. તે જણાવે છે કે નિરનુબન્ધક પરિભાષા (પરિભાષાસંગ્રહ, પૃ.૧૨૮)થી કોઈ ઇડ્વિધિમાં सवति (सु)નું ગ્રહણ કરે તે બરાબર નથી, કારણકે સાહચર્યનું જ પ્રાબલ્ય ગણાય છે, એ મત કાશિકાવૃત્તિમાં सत्सूद्विष० । (૩-૨-૬૧) સૂત્ર પરની વ્યાખ્યામાં જણાવ્યો છે.

વર્ધમાન આ સૂત્રમાં ભ્વાદિ षु (सु)નું ગ્રહણ માનતાં, કહે છે કે સાહચર્ય અને નિરનુબન્ધક પરિભાષા - બંનેની અનિત્યતાનો આશ્રય લઈને, અદાદિ षु (सौति) જે લુગ્વિકરણ છે તેને બાદ કરીને सेवति (भ्वादि सु) અને सुनोति (स्वादिषुञ्) — બંનેનું ગ્રહણ થાય છે અને તેથી स्तुसुधुञ्। સૂત્ર લાગુ પડતાં स्वादि सु ધાતુનું ઇડાગમવાળુંરૂપ असावीत् થાય છે. સાયણ વગેરે જે વૈયાકરણો પ્રસ્તુત સૂત્રમાં ભ્વાદિ षु(सु) ધાતુનું ગ્રહણ નથી માનતા, તેમને મતે સ્વાદિ षुञ् ધાતુનું રૂપ असौषीत् થાય છે.

૧૨. गुङ् अव्यक्ते शब्दे । गवते । (पृ.२६६)

अनन्तरं 'धृञ्' धारणे इति क्वचित् पठ्यते, वर्धमानोऽयं न सहते; यदाह' - केचित् 'धृञ् धारणे' इति पठन्ति, सोऽनार्षः धरति, धरते इति प्रयोगदर्शनात् ।

સાયણ गुङ् ધાતુસૂત્રપરની વૃત્તિમાં નોંધે છે કે કેટલાક આ गुङ् ધાતુ પછી धृञ् धारणेનો પાઠ કરે છે, પણ વર્ધમાનને તે માન્ય નથી. તેનું કારણ એ છે કે स्मिङ्ધાતુથી શરૂ કરીને त्रैङ् पालने સુધીના ધાતુઓને આત્મનેપદી કહ્યા છે, તેમાં गुङ्નો સમાવેશ થાય છે. (મા.ધા.વૃ.પૃ.૨૬૯). આ धृञ् ધાતુ ઉભયપદી છે, તેનાં धरति धरते એમ રૂપો થાય છે. માટે તેનો પાઠ गुङ् ધાતુ જે આત્મનેપદી જૂથમાં આવે છે, તેના પછી ન થાય.

વળી अनुपसर्गाल्लिम्प । (૩.૧.૧૩૮) સૂત્ર પરના ન્યાસ અને પદમંજરીમાં પણ धृञ् धारणे એવો જે ધાતુ દર્શાવ્યો છે, તે हृञ् हरणे । (મા.ધા.વૃ.પૃ.૨૩૨) પછીનો धृञ् धारणे છે. દૈવમાં પણ धरते धारणेऽर्थे तु धरते धरतीत्युभे । (પૃ.૩૨) એમ ઉભયપદી દર્શાવ્યો છે સાયણે છેલ્લે નોંધે છે કે અમે મૈત્રેયને અનુસરીને આ ધાતુને ञित् પ્રકરણમાં हृञ् हरणे (પૃ.૨૩૨) પછી દર્શાવ્યો છે (પૃ.૨૩૪) આમ સાયણ પણ વર્ધમાનના મતને ટેકો આપે છે કે धृ धारणे નો गुङ् अव्यक्ते शब्दे ધાતુ પછી પાઠ કરવો અનાર્ષ છે.

૧૩. चक्षिङ् व्यक्तायां वाचि । आचष्टे । (पृ.३२७)

यदुक्तं वर्धमानेन – 'ख्यातीति श्तिपा निर्देशाद् यङ्लुकि - अचाख्यासीत् इति तदपि प्रकथनार्थपरं व्याख्येयम्। પ્રશ્ન એ છે કે अचाख्यासीत् – એવું જે યઙ્લુગન્તરૂપ છે તે चक्षिङ्નો ख्याम् આદેશ થતાં, તે ધાતુનું છે કે ख्या प्रकथने ધાતુનું છે. અદાદિ ગણના આ ધાતુનો चक्षिङः ख्याञ् । (૨.૪.૫૪) સૂત્રથી આર્ધધાતુકમાં ख्याञ् આદેશ થાય છે. અદાદિ ગણના બીજા ધાતુ ख्या प्रकथने । (પૃ.૨૬૭)નું વ.કા.ત્રી.પુ.એ.વ.નું રૂપ श्तिप् લાગતાં ख्याति થાય છે. अस्यतिवक्तिख्यातिभ्योऽङ् । (૩.૧.૫૨) સૂત્રનો અર્થ એ છે કે अस्, वच् અને ख्या આ ધાતુઓથી પર च्लिनो लुङ् પરમાં હોય ત્યારે अङ्આદેશ થાય છે.

સાયણ કહે છે કે આ સૂત્રમાં ख्याति એમ श्तिप्थी નિર્દેશ છે, માટે નીચેની પરિભાષાથી આ સૂત્ર યઙ્લુગન્ત રૂપોમાં લાગુ ન પડી શકે :-

श्तिपा शपानुबन्धेन निर्दिष्टं - पञ्चैतानि न यङ्लुकि । (પરિભાષેન્દુ શેખર, નં.૧૨૦.૩)

હવે પ્રશ્ન એ છે કે ख्याति એ चक्षिङ्ધાતુના ख्या આદેશનું રૂપ છે કે ख्या ધાતુનું રૂપ છે ? સાયણનો મત એ છે કે આ પ્રકથનાર્થક ख्या ધાતુનું જ રૂપ છે, કારણ કે श्तिपथी નિર્દેશ છે અને તેથી ख्या ધાતુના યઙ્લુગન્ત રૂપોમાં આ સૂત્ર લાગુ ન પડે, માટે તેમાં च्लिनो अङ् આદેશ ન થાય. સાયણ પોતાના મતના સમર્થનમાં જણાવે છે કે વર્ધમાન પણ એમ જ માને છે કે આ સૂત્રમાં ख्या प्रकथने ધાતુનો નિર્દેશ છે. માટે જે યઙ્લુગન્ત રૂપ 'अचाख्यासीत्' છે તે ख्या પ્રકથને ધાતુનુ જ છે, चक्षिङ्ધાતુનું નથી.

૧૪. आङश्शासु इच्छायाम् । आशास्ते । (पृ.३३२)

वर्धमानसम्मताकारहरदत्तगर्गादयस्त्वनुदितं पठित्वा "नाग्लोपि० इत्यत्रोदितोऽनुशासनार्थस्यैव ग्रहणादस्य ह्रस्वनिषेधाभावाद् आशिशसदिति ह्रस्वेन भाव्यम् इत्याहुः ।" वर्धमानादि मते निष्ठायामाशासित इति च भवितव्यम् ।

અદાદિગણનો આ ધાતુ અનુદિત્ છે એમ વર્ધમાન માને છે. સાયણની જેમ, આત્રેય, મૈત્રેય વગેરે આ ધાતુનો ઉદિત્ પાઠ કરીને, नाग्लोपि शास्वृदिताम् । (૭-૪-૨) સૂત્રમાં તેનું ગ્રહણ કરે છે. આ સૂત્રનો અર્થ એ છે કે शासु વગેરે ધાતુઓને અદ્યતન ભૂતકાળનો चङ्પ્રત્યય લાગતાં णिमां તેમનો ઉપધાસ્વર હ્રસ્વ થતો નથી. તેથી आङश्शासु इच्छायाम् અને शासु अनुशिष्टौ એ બંને અદાદિ ધાતુઓને આ સૂત્ર લાગુ પડતાં आङश्शासुनुं लुङ्नुं રૂપ आशशासत् થશે. આત્રેય અને મૈત્રેય જણાવે છે કે उदित् પાઠ કરવાથી यस्य विभाषा । (૭.૨.૧૫) સૂત્ર લાગુ પડવાથી નિષ્ઠામાં ઇડાગમ ન થવાથી आशास्त, आशास्तवान् જેવા રૂપ થશે.

વર્ધમાન, સમ્મતાકાર, હરદત્ત વગેરે આ ધાતુનો 'आङश्शास' એમ અનુદિત પાઠ કરીને, નોંધે છે કે नाग्लोपि. સૂત્રમાં અનુશાસનાર્થક शासु ધાતુનું જ ગ્રહણ છે आङश्शासनुं નથી, માટે

તે ઇચ્છાર્થક આઙ્પૂર્વક शास ધાતુને लुङ्માં ઉપધાહ્રસ્વનો નિષેધ નહીં થાય, માટે ઉપધાહ્રસ્વ થઈ आशिशसत् એવું રૂપ થશે. વર્ધમાન વગેરેના મત પ્રમાણે અનુદિત્ પાઠ કરવાથી यस्य विभाषा। સૂત્ર લાગુ નહિં પડે, માટે નિષ્ઠાનું રૂપ आशासितः એવું ઇડાગમ વાળું થશે.

આમ આ ઇચ્છાર્થક शास ધાતુનો અનુદિત્ પાઠ કરવામાં વર્ધમાનને હરદત્ત, સમ્મતાકાર, ગર્ગ વગેરે વૈયાકરણોનું સમર્થન સાંપડે છે.

૧૫. रु शब्दे । रोति । (पृ.३४३)

वर्धमानश्च 'तु वृद्धिहिंसयोरदादौ स्मर्यते' इति । हरदत्तस्तु वृद्ध्यर्थत्वमभिधाय 'गत्यर्थ इत्येके, हिंसार्थ इत्यपरे' इति ।

અદાદિગણના આ रु ધાતુને લગતા એક સૂત્ર तुरुस्तुशम्यम् । (૭.૩.૯૫)નો અર્થ છે કે આ ધાતુઓથી પરમાં આવતા હલાદિ સાર્વધાતુકને વિકલ્પે इट् આગમ લાગે છે. સાયણે આ સૂત્રમાં આવતા तु ધાતુના અર્થ વિશેના વર્ધમાન, હરદત્ત વગેરે વૈયાકરણોના મત આ ધાતુસૂત્રમાં દર્શાવ્યા છે.

આ સૂત્ર પરની 'કાશિકા'માં તેને સૌત્ર ધાતુ કહ્યો છે. ન્યાસકાર નોંધે છે : वृद्ध्यर्थ इत्येके। हिंसार्थ इत्यपरे, यस्य च लुग्विकरणत्वं स्मर्यते । 'પદ.મં.' માં હરદત્તે કહ્યું છે કે तु એ સૌત્ર ધાતુ છે, તે વૃદ્ધ્યર્થ છે, પણ કેટલાક તેને ગત્યર્થ માને છે, તો બીજાઓ તેને હિંસાર્થક માને છે. સાયણ નોંધે છે કે બોધિન્યાસ નામના વૈયાકરણ તેના-વૃદ્ધિ, હિંસા અને ગતિ એ ત્રણ અર્થ દર્શાવે છે, જ્યારે વર્ધમાન સ્પષ્ટ કહે છે કે આ અદાદિ ધાતુ વૃદ્ધ્યર્થ અને હિંસાર્થ છે.

આ ધાતુ સૌત્ર ધાતુ છે અને તેનાં વ.કા.ના રૂપ उत्तौति, उत्तवीति થાય છે, પણ આ ધાતુ સંસ્કૃત સાહિત્યમાં ભાગ્યે જ પ્રયોજાયેલો જણાય છે, તેથી એના અર્થ વિશેના આ વિવિધ મત નોંધીને જ સંતોષ માનવો પડે. મોટાભાગના વૈયાકરણો વર્ધમાનની જેમ એને વૃદ્ધ્યર્થક અને હિંસાર્થક માને છે.

૧૬. जागृ निद्राक्षये । जागर्ति (पृ.३७८)

यत्तु कातन्त्रे, मतान्तरेणोक्तम् - 'इत्वदीर्घयोः अजीजागरत् इति भवति' तदप्येवं प्रत्युक्तम् । वृत्तिकारात्रेयवर्धमानादिभिरप्येतद् दूषितम् ।

સાયણ અદાદિ ગણના આ ધાતુસૂત્રમાં जागृના लुङ्ना णिमां થતા अजजागरत् રૂપ વિશે ચર્ચા કરે છે. તેના અને વર્ધમાનના મતને સમજવા આ પ્રક્રિયા સમજવી જરૂરી છે : सन्वल्लघुनि चङ्परेऽनग्लोपे । (૭.૪.૯૩) સૂત્રનો અર્થ એ છે કે चङ् (અદ્યતન ભૂતનો વિકરણ પ્રત્યય) પરમાં હોય, ત્યારે णिमां તેના અંગ-અભ્યાસને, જો તેના અંગના अक्નો લોપ ન થયો હોય તો અને લઘુ ધાત્વક્ષર પરમાં હોય તો, सन् સમાન કાર્ય થાય છે. આ સૂત્રથી સન્વદ્ભાવ થવાથી

सन्यतः । (૭.૪.૭૯) સૂત્ર લાગુ પડે અને તેથી અભ્યાસને इत्व થઈ अजीजागरत् રૂપ થાય. એમ કાતંત્ર વ્યાકરણમાં મતાન્તરથી કહ્યું છે.

સાયણ આ રૂપને સ્વીકારતા નથી અને શા માટે इत्व ન થાય, તે સમજાવવા નીચે પ્રમાણે દલીલ કરે છે : કોઈ એમ દલીલ કરે કે અહીં વર્ણનું વ્યવધાન હોવાથી इत्व ન થાય તે બરાબર નથી, કારણ કે येन नाव्यवधानं तेन व्यवहितेऽपि वचनप्रामाण्यात् । (વ્યાડિ પરિભાષા નં.૩૯) એમ પરિભાષા છે. તે દલીલનું પણ ખંડન કરતાં સાયણ કહે છે અહીં अजजागरत् માં એક નહીં પણ અનેક વર્ણોનું વ્યવધાન છે, માટે इत्व ન થાય.

અહીં इत्व થાય એવો મત ધરાવતા બીજા કોઈ કહે કે अस्मृदृत्वर० । (૭.૪.૯૫) સૂત્રમાં इत्वનો નિષેધ કરીને અકારાદેશ કર્યો છે, તેના પરથી જ્ઞાપન થઈ શકે કે અનેક વર્ણોના વ્યવધાન છતાં અહીં इत्व થઈ શકે, તેનું પણ ખંડન કરતાં સાયણે કહ્યું છે : तत् तुल्यजातीयस्य ज्ञापनम् इति नीत्या संयुक्तविषयमेवेति अचिक्षणत् इत्यादावेव प्रवर्तते । सन्वल्लघुनि० । સૂત્ર પરના મહાભાષ્યમાં, ન્યાસમાં કાશિકાવૃત્તિ વગેરેમાં ઉપર્યુક્ત ચર્ચા મળે છે અને તે બધાએ પણ अजजागरत् રૂપને યોગ્ય માન્યું છે.

સાયણ વધારામાં કહે છે કે કાતન્ત્ર વ્યાકરણમાં મતાન્તરથી જે अजीजागरत् રૂપ આપ્યું છે, તે પણ ઉપર્યુક્ત દલીલોને આધારે અસ્વીકાર્ય બને છે. તે છેલ્લે નોંધે છે કે કાશિકા વૃત્તિકાર આત્રેય અને વર્ધમાન પણ अजीजागरत् રૂપને સ્વીકારતા નથી.

આમ વર્ધમાનના મતને, ભાષ્યકાર, વૃત્તિકાર, ન્યાસકાર આત્રેય વગેરેનું સબળ સમર્થન મળી

૧૭. (ii) जागृ ધાતુ પરના આ સૂત્રમાં વર્ધમાનનો બીજો એક મત મળે છે : अत्र वर्धमानः- क्वसावगुणत्वमेवाहुः जजागृवानिति इत्याह । પ્રશ્ન એ છે કે પરોક્ષભૂતના રૂપને લાગતો એ કૃત્પ્રત્યય जागृ ધાતુને લાગે, ત્યારે ગુણ થાય કે નહીં ? પરોક્ષભૂતમાં (क्वसु) પ્રત્યય લાગીને થતાં રૂપો મોટેભાગે વૈદિક સાહિત્યમાં મળે છે.

સાયણ અને વર્ધમાન માને છે કે क्वसु પ્રત્યય લાગતાં जागृ ધાતુનું પરોક્ષભૂતનું કૃદન્તરૂપ जजागृवान् થાય છે. આ સંદર્ભમાં એક સૂત્રનો નિર્દેશ જરૂરી છે. जाग्रोऽविचि० । (૭.૩.૮૫) સૂત્રનો અર્થ એ છે કે वि, चिण्, णल् અને ङित् પ્રત્યયો - એ સિવાયના અન્ય સાર્વધાતુક અને આર્ધધાતુક પ્રત્યયો પરમાં હોય તો जागृ અંગને ગુણ થાય છે એમ કેટલાક માને છે. સાયણ તે બાબતને નકારતાં જણાવે છે કે આ સૂત્ર પરની 'કાશિકા'માં જણાવ્યું છે કે કેટલાકના મતે આ સૂત્રમાંના 'वि' માં નો इकार ઉચ્ચારણ માટે છે, તો પછી यस्मिन् विधिस्तदादावल्ग्रहणे । (વ્યાડિ પરિભાષા નં.૧૨૭) થી તદાદિ વિધિથી कवसु પ્રત્યય वकारादि થયો, તેથી સૂત્ર લાગુ પડે અને जागृ ને क्वसु લાગતાં ગુણ ન થાય અને जजागृवान् રૂપ થાય.

સાયણે આત્રેયનો મત પણ આ સંદર્ભમાં નોંધ્યો છે : "तथा च सति शसि जजागरुष इति, स्यात्' इति वृत्त्युक्तमिदं मतं दूषयित्वा 'असंयोगाल्लिट् कित्' इति क्वसोः कित्त्वे सिद्धे पुनस्तत्करणात् प्रतिषेधविषयारब्धस्य गुणस्य निषेध इति जजागृष इति भवितव्यम्" इत्याह । આમાંના કાશિકાવૃત્તિના જે મતનું આત્રેયે ખંડન કર્યું છે, તે મત વૃત્તિમાં મળતો નથી. આથી આગળ આત્રેયે કહ્યું છે કે असंयोगाल्लिट्० । (૧.૨.૫) સૂત્રથી क्वसु પ્રત્યય कित् થતા તેને क्ङिति च । (૧૧.૫) સૂત્ર લાગુ પડતાં ગુણનો નિષેધ થયો જ છે, અને પછી ફરીથી એ પ્રતિષેધ વિષયમાં આરંભ્યા છતાં ગુણનો નિષેધ કર્યો છે માટે લિટ્માં દ્વિતીયા વિભક્તિ બ.વ.નો शस् પ્રત્યય લાગતાં जजागृषः રૂપ થાય, जजागरुषः ન થાય.

આ સૂત્ર પરના મહાભાષ્ય પરની 'પ્રદીપ' ટીકામાં કૈયટે આમ જ કહ્યું છે : असंयोगाल्लिट् किदिति सिद्धे कित्त्वे क्वसोः कित्त्वं प्रतिषेधविषयस्य गुणस्य प्रतिषेधार्थमिति कवसौ गुणाभावः। નોંધવું ઘટે કે આ સૂત્ર પરની 'પદ.મં' તથા ન્યાસ વગેરેમાં जागृ ધાતુના પરોક્ષભૂતના કૃદન્ત તરીકે जजागृवान् રૂપ જ આપે છે, जजागरुवान् નહીં. સાયણ આ ચર્ચાનું સમાપન વર્ધમાનનો મત આપીને કરે છે : क्वसावगुणत्वमेवाहुः जजागृवानिति । આ પરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે મોટાભાગના વૈયાકરણો માને છે કે कवसु એ કૃત્ પ્રત્યય લાગતાં, जागृ ધાતુને ગુણ ન થાય અને પરોક્ષ ભૂતનાં કૃદન્ત રૂપો जजागृवान् जजागृषः વગેરે થાય.

૧૮. पृ पालनपूरणयोः । पिपर्ति । (પૃ.૩૮૭)

हृस्वान्तोऽयं धातुः इति वर्धमानकाश्यपाभरणपुरुषकाराः । स्वामी तु दीर्घान्तं पठित्वा 'हृस्वान्तः केचित्' इति । आत्रेयमैत्रेयौ तु हृस्वान्तं पठित्वा 'दीर्घान्तकमेके' इति । જુહોત્યાદિગણના આ ધાતુનો, સાયણ, ક્ષીરસ્વામી, કાશિકાકાર, ન્યાસકાર, હરદત્ત અને કૈયટ વગેરે પણ પૃ એમ દીર્ઘાન્ત પાઠ કરે છે, જ્યારે વર્ધમાન, કાશ્યપ, મૈત્રેય, આભરણકાર અને પુરુષકારના કર્તા આનો પૃ એમ હ્રસ્વાન્ત પાઠ કરે છે. ક્ષીરસ્વામી (પૃ.૧૯૯) નોંધે છે કે નન્દી તેનો હ્રસ્વાન્ત પાઠ કરે છે, જ્યારે મૈત્રેય 'ધા.પ્ર' (પૃ.૮૬)માં પોતે હ્રસ્વાન્ત પાઠ આપી, કેટલાક દીર્ઘાન્ત પાઠ કરે છે તેમ નોંધે છે. પુરુષકાર ટીકા (પૃ.૩૭)માં હ્રસ્વાન્ત પાઠના સમર્થનમાં, 'तं रोदसी पिपृतं सत्यवाचम् । (ઋગ્વેદ, ૩.૨૬.૯) - એ ઋચા ટાંકી છે. દીર્ઘાન્ત પૃ નાં વ.કા.નાં રૂપો- पिपर्ति पिपूर्तः पिपूरति થાય અને હ્સ્વાન્ત કરીએ(પૃ)તો पिपर्ति पिपृतः पिप्रति થાય છે.

સાયણ નોંધે છે કે કાશિકાકારને દીર્ઘાન્ત ઈષ્ટ છે, કારણ કે शृदॄप्रां हृस्वो वा । (૭.૪.૧૨) સૂત્રમાં હ્સ્વવિકલ્પ આપ્યો છે. આ સૂત્રની વ્યાખ્યામાં 'કાશિકા'માં કહ્યું છે કે કેટલાક આ સૂત્રનું પ્રત્યાખ્યાન કરી, श्रा.पाके, प्रा पूरणे એમ દર્શાવી निपप्रुः विशश्रुः વગેરે રૂપો સાધે છે પણ તેમ કરવાથી क्वसु લાગવાથી विशुश्रृवान् રૂપ નહીં થાય. સાયણ આમ દલીલ કરે છે : यदि हृस्वान्तस्स्यात् प्रतिना प्रत्याख्यानं पिपृवानिति प्रयोजनकथनं चानुपपन्नं स्यात् । વળી હ્રસ્વાન્ત અપાણિનીય છે. જો હ્રસ્વાન્ત હોત તો હ્રસ્વવિકલ્પ શા માટે આપત ? આમ સાયણે, વર્ધમાન, કાશ્યપ વગેરે વૈયાકરણોના, આ ધાતુના પૃ એ હ્રસ્વાન્ત પાઠને સ્વીકાર્યો નથી.

૧૯. मीङ् हिंसायाम् । मीयते । (પૃ.૪૧૧)

'तत्र मीनातिमिनोत्योर्द्वयोर्ग्रहणम्' इति हि वृत्तिकारः । काश्यपस्वामिवर्धमानास्तु, 'लाक्षणिकमीरूपस्य मिनोतेरग्रहणशङ्कापनोदनपरा वृत्तिः न त्वस्याग्रहणपरा' इति मित्सते इतीच्छन्ति ।

દિવાદિગણના આ ધાતુને 'सनि मीमाघुरः० ।' (૭.૪.૫૧) સૂત્ર લાગુ પડી શકે એમ કાશ્યપ, વર્ધમાન વગેરે માને છે. આ સૂત્રનો અર્થ એ છે કે સકારાદિ सन् પ્રત્યય પરમાં હોય તો આ ધાતુઓના અંગના अच् ને સ્થાને इस् પ્રત્યય લાગે છે જેમકે मित्सते ।

હવે દિવાદિગણમાં આ मीङ् છે. સ્વાદિગણમાં डुमिञ् प्रक्षेपणे । मिनोति અને क्र्यादिमां मीञ्-हिंसायाम्-मीनाति – આમ ત્રણ ધાતુઓ છે. પ્રશ્ન એ છે કે સૂત્રમાંના मी થી કયા ધાતુનું સૂત્રમાં ગ્રહણ થાય?

પ્રસ્તુત સૂત્ર પર 'કાશિકા'માં લખ્યું છે કે मीनाति मिनोत्योर्द्वयोर्ग्रहणम् । કાશ્યપ, ક્ષીરસ્વામી (પૃ.૨૧૨) અને વર્ધમાન માને છે કે સૂત્રમાં લાક્ષણિક मी નું રૂપ છે, તેથી मिनाति(क्र्यादि) ઉપરાંત मीनोति(स्वादि)ના ગ્રહણનો નિષેધ નથી એમ સમજવું, આ દિવાદિ मीङ्ना ગ્રહણનો તેથી નિષેધ સમજવાનો નહીં. એનું પણ ગ્રહણ આમાં સમજવાનું છે. તેથી मीङ्નું સનન્ત રૂપ मित्सते થાય છે. વર્ધમાન કાશ્યપ વગેરે તો એમ માને છે કે 'इको झल् ।' (૧.૨.૯) સૂત્ર પરના मिनातिमिनोत्योर्दीर्घत्वे कृते मीग्रहणेन ग्रहणं यथा स्यात्' । એ મહાભાષ્યના વચનને પણ ઉપલક્ષણ ગણી એમાં પણ આ मीङ्નો સમાવેશ થાય. આમ, આ દેવાદિક ધાતુ સન્નન્તનું રૂપ मित्सते થાય તે બાબતમાં વર્ધમાનની સાથે કાશ્યપ અને ક્ષીરસ્વામી સંમત છે.

૨૦. श्रमु तपसि खेदे च । श्राम्यति (પૃ.૪૩૫)

अत्र वर्धमानः – 'नोदात्तोपदेश' इति वृद्धिनिषेधे' प्राप्ते प्रयोगदर्शनाद् वा श्रमेर्वृद्धि माह । तत् '....कथं सूर्यविश्रामभूः इति ? एवमादिकं प्रयोगमन्यायमेव मन्यन्ते' इति वृत्तावुक्तत्वाच्चायुक्तम्। नोदात्तोपदेशः० । (૭-૩-૩૪) સૂત્રથી 'श्रम' એ દિવાદિગણના મકારાન્ત ધાતુને चिण् मित्, णित् અને कृत् પ્રત્યય પરમાં હોય ત્યારે વૃદ્ધિ થતી નથી. વર્ધમાન માને છે કે આ સૂત્રથી વૃદ્ધિનો નિષેધ હોવા છતાં, श्रम ધાતુના વૃદ્ધિવાળા પ્રયોગોના દર્શનને લીધે, તેમાં વિકલ્પે વૃદ્ધિ થઈ શકે છે.

સાયણ, વર્ધમાનના આ મતનું આ રીતે ખંડન કરે છે. આ સૂત્ર પરના अनाचमिकमिवमीनामिति वक्तव्यम् । – એ વાર્તિકથી માત્ર चम, कम અને वम – એ ધાતુઓની જ વૃદ્ધિ થાય છે, માટે 'सूर्यविश्रामभूः' જેવા પ્રયોગને બધા અયોગ્ય માને છે, કારણ કે श्रम ધાતુની વૃદ્ધિ થાય નહીં. 'ક્ષી.ત.' (પૃ.૨૨૬) અને 'ધા.પ્ર.' (પૃ.૧૦૧)માં ચાન્દ્ર વૈયાકરણોનો મત મળે છે : विश्राम इति चान्द्राः । પણ તે બંને વૃત્તિકારો પણ विश्रमः રૂપને ઇષ્ટ ગણે છે. ખાસ નોંધવું ઘટે કે 'नोदात्तोपदेश ।' સૂત્ર પરની મહાભાષ્યની પ્રદીપ ટીકામાં કૈયટે પણ સ્પષ્ટ કહ્યું છે :

विश्रामशब्दस्त्वसाधुरेव । આ સૂત્ર પરની કાશિકામાં મળતો મત પણ સાયણે પોતાના સમર્થનમાં આપ્યો છે. सूर्यविश्रामा भूमिः इत्येवमादिकं प्रयोगमन्याय्यमेव मन्यन्ते । આમ કૈયટ, વૃત્તિકાર વગેરેનો મત ટાંકીને સાયણ વર્ધમાનના, श्रम ધાતુને ઉપર્યુક્ત પ્રત્યયો પરમાં હોય ત્યારે વિકલ્પે વૃદ્ધિ થઈ શકે તે મતને માન્ય રાખતા નથી, પણ વર્ધમાનના આ મતને કાલિદાસનું સમર્થન મળી રહે છે; એ નોંધવા જેવું છે : नीचैराख्यं गिरिमधिवसेस्तत्र विश्रामहेतोः । (પૂર્વમેઘ, ૨૫) અને ટીકાકાર મલ્લિનાથે ચાન્દ્ર વ્યાકરણનું 'त्रिश्रामो वा' એ સૂત્ર આ પ્રયોગના સમર્થનમાં આપ્યું છે. આ પરથી લાગે છે કે વર્ધમાને આ મત ચાન્દ્ર વ્યાકરણના ઉપર્યુક્ત સૂત્રને ધ્યાનમાં રાખીને દર્શાવ્યો હોય.

૨૧. क्षमू सहने । क्षाम्यति । (પૃ.૪૩૬)

वर्धमानोऽपि – क्षमेर्दैवादिकस्याननुबन्धस्य क्षान्तिः स्यादेव इति ।

વર્ધમાનનો મત એમ છે કે દૈવાદિક क्षमू ધાતુનો સ્ત્રીલિંગી સંજ્ઞા શબ્દ क्षान्तिः જ થાય.

'મા.ધા.વૃ.' (પૃ.૧૨૮)માં ભ્વાદિ ગણનો क्षमूष् सहने ધાતુ છે. તે षित् છે, તેથી षिद्भिदादिभ्याडङ्। (૩.૩.૧૦૪) સૂત્રથી તેનો સ્ત્રીલિંગીસંજ્ઞા શબ્દ 'क्षमा' બને છે, જ્યારે આ દૈવાદિક क्षमू ધાતુ अषित् છે. તેને स्त्रियां क्तिन् । (૩.૩.૯૪) સૂત્રથી क्तिन् લાગીને તેનો સ્ત્રીલિંગી સંજ્ઞા શબ્દ क्षान्तिः થાય છે.

આ ધાતુસૂત્ર પરની વૃત્તિમાં સાયણ નોંધે છે કે કેટલાક આ દૈવાદિક ધાતુનો षित् પાઠ, એટલે કે क्षमूष् सहने એમ કરે છે, પણ તે બરાબર નથી. એમણે ક્ષીરસ્વામીનો મત આ પ્રમાણે આપ્યો છે : तथा च स्वामी – केचिदत्रापि क्षमूषिति षितं पठन्ति तदसत् । क्षमू सहने इति सभ्याः । સાયણે નોંધ્યા પ્રમાણે ક્ષીરસ્વામી क्षमूष् પાઠની ટીકા કરે છે અને ખરેખર તો 'ક્ષી.ત.' (પૃ.૨૨૭)માં દિવાદિમાં क्षमूष् सहने....क्षमा । बाहुलकात् क्षान्तिः । अत एव क्षमू सहन इति सभ्याः । એમ મળે છે.

વર્ધમાને, દૈવાદિકમાં क्षमूष् પાઠની તરફેણ કરનાર આવા કોઈ મતને ધ્યાનમાં રાખીને જ સ્પષ્ટ કર્યું હોય કે દૈવાદિક (अषित्) અનુબન્ધ વગરના क्षम् ધાતુનો સ્ત્રીલિંગી શબ્દ क्षान्तिः જ થાય. 'ધા.પ્ર.' (પૃ.૧૦૧)માં પણ એમ જ કહ્યું છે. આમ વર્ધમાનના મતને સાયણ ઉપરાંત મૈત્રેય રક્ષિત લીલાશુક વગેરેમાં ટેકો મળી રહે છે.

૨૨. हृष तुष्टौ । हृष्यति । (પૃ.૪૪૦)

'अयमुदिदिति' इति स्वामीः तद् वृत्यादिविरोधादुपेक्ष्यम् । यदाह – हृषेर्लोमसु इत्यत्र – हृषु अलोके इत्ययं निष्ठायामनिट्, हृष तुष्टावित्ययं सेट्, अनयोरुभयोरिदं ग्रहणभित्युभयत्रविभाषेयम् इति ।.... वर्धमानोऽप्येवमाह ।

દિવાદિગણનો આ हृष ધાતુ સેટ્ છે, अनिट् નથી, એમ વૃત્તિકાર અને ન્યાસકારે हृषेर्लोमसु (૭.૨.૨૯) સૂત્ર પરની ટીકામાં કહ્યું છે. તેના સમર્થનમાં સાયણે વર્ધમાનનો આ મત આપ્યો છે કે દૈવાદિક हृष तुष्टौ ધાતુ સેટ્ છે.

સાયણ કહે છે કે 'ક્ષી.ત.' (પૃ.૨૩૧)માં નોંધ્યા પ્રમાણે નન્દી આ દૈવાદિક ધાતુનો જે उदित् પાઠ(हृषु) આપે છે તે બરાબર નથી, કારણ કે વૃત્તિકારે અને ન્યાસકારે ઉપર્યુક્ત સૂત્ર પરની ચર્ચામાં સ્પષ્ટ કહ્યું છે કે हृषु अलोके - એ ભ્વાદિ ધાતુ ઉદિત્ત્વને લીધે નિષ્ઠામાં अनिट् છે, જ્યારે हृष तुष्टौ — એ દિવાદિ ધાતુ સેટ્ છે. આ બંને ધાતુઓનું 'हृषेर्लोमसु' સૂત્રમાં ગ્રહણ થયું છે માટે ઉભયત્ર વિભાષા છે.

પ્રસ્તુત સૂત્રથી, 'લોમ'ના અર્થમાં વર્તમાન हृष ધાતુને નિષ્ઠામાં વિકલ્પે इडागम થાય છે, તેથી हृषु- એ ભ્વાદિ ધાતુ ઉદિત્ત્વને લીધે અનિટ્ હતો, પછી यस्य विभाषा । (૭-૨-૧૫) સૂત્ર લાગુ પડવાથી નિષ્ઠામાં ઇડાગમ ન થાય, પણ हृषेर्लोमसु । સૂત્રથી વિકલ્પે ઇડાગમ પ્રાપ્ત થતાં हृष्टानि लोमानि ઉપરાંત हृषितानि लोमानि થશે, જ્યારે हृष-तुष्टै-એ દિવાદિ ધાતુને નિષ્ઠામાં ઇડાગમ પ્રાપ્ત હતો, તે વિકલ્પે થતાં हृषितानि लोमानि ઉપરાંત हृष्टानि लोमानि એમ થશે. 'ધા.પ્ર.' (પૃ.૧૦૩)માં અને'ક્ષી.ત.' (પૃ.૨૩૧)માં हृष-तुष्टौ એમ દિવાદિમાં પાઠ છે. જ્યારે પુરુષકાર (પૃ.૧૦૪)માં પણ એમ જ પાઠ આપ્યો છે : हृष तुष्टौ इति दिवादिः । પ્રસ્તુત સૂત્રના સંદર્ભમાં ન્યાસકારે તો સ્પષ્ટ કહ્યું છે કે આ ધાતુ ઉદિત્ નથી અને સેટ્ છે, 'अयं सेट' इति । उदातत्वादिट्प्रतिषेधोभावात् । તેથી વર્ધમાનના મતને સમર્થન મળે છે.

૨૩. णुद प्रेरणे । प्रणुदति प्रणुदते । (पृ.४५९)
'अयं परस्मैपदिष्वपि पठ्यते, तेनायं भाषायां परस्मैपद्येव' इति वर्धमानः ।

આ તુદાદિ ધાતુ णुद प्रेरणेनो 'મા.ધા.વૃ' (પૃ.૪૫૯, ૪૯૦)માં 'ધા.પ્ર' (પૃ.૧૦૯, ૧૨૧)માં અને 'ક્ષી.ત.' (પૃ.૨૪૪, ૨૬૪)માં — એમ ત્રણેમાં પ્રારંભમાં ઉભયપદમાં અને પછી માત્ર પરસ્મૈપદમાં એમ બે વાર પાઠ થયો છે. પરસ્મૈપદમાં આમ પાઠ મળે છે ; णुद प्रेरणे नुदति । તે સંદર્ભમાં સાયણે નોંધેલો વર્ધમાનનો મત આ પ્રમાણે છે. તે માને છે કે આ તુદાદિ णुद ધાતુનો આ જ ગણમાં પરસ્મૈપદમાં પાઠ ફરી થયો છે, તેથી ભાષામાં આ ધાતુને માત્ર પરસ્મૈપદમાં જ પ્રયોજી શકાય, આત્મનેપદમાં નહીં. સાયણ એમ પણ નોંધે છે કે 'ક્ષી.ત.'કાર પણ માત્ર પરસ્મૈપદમાં જ પાઠ કરે છે, પણ ખરેખર એમ નથી, તેમાં બંને ઠેકાણે ઉભયપદમાં અને પરસ્મૈપદમાં પાઠ મળે છે.

સાયણ વર્ધમાનના મતને સ્વીકારતા નથી, કારણકે તે મત આત્રેય અને મૈત્રેય વગેરેના મતથી વિરુદ્ધ છે. સાયણે પોતે ઉભયપદ અને પછી ફરીથી પરસ્મૈપદમાં પાઠ કરવાનું પ્રયોજન દર્શાવ્યું છે : उभयपदिषु पठितस्यास्य पुनः परस्मैयदिषु पाठः कर्त्रभिप्रायेऽपि परस्मैपदार्थः । આ સંદર્ભમાં स्वरितञितः कर्त्रभिप्राये क्रियाफले । (૧-૩-૭૨) સૂત્રનો નિર્દેશ જરૂરી છે. તેનો અર્થ

એ છે કે સ્વરિત્ इत् વાળા અને ञ् इत् વાળા ધાતુઓ, જ્યારે ક્રિયાનું ફળ કર્તાને મળતું હોય ત્યારે આત્મનેપદમાં પ્રયોજાય છે, જેમકે याजकः यजते, पाचकाः पचन्ते। અહીં પ્રધાન ફળ ઉદ્દિષ્ટ છે. બાકી ક્રિયામાત્રવિવક્ષામાં તો સામાન્યપણે, પરસ્મૈપદ પ્રયોજાય છે. જેમકે मन्दं मन्दं नुदति पवनः । (મેઘદૂત, પૂર્વભાગ, શ્લો.૯)

અહીં તુદાદિ णुद ધાતુ, જેનો પ્રારંભમાં ઉભયપદમાં પાઠ થયો છે તે સ્વરિતેત્ છે. તો પણ પછી ફરી णुद નો પરસ્મૈપદમાં પાઠ કરવાનું પ્રયોજન એ છે કે ક્રિયાનું ફળ કર્તાને મળતું હોવા છતાં, આ ધાતુ પરસ્મૈપદમાં પણ પ્રયૌજાઈ શકે, જેમકે नुदति ।

ધા.પ્ર.(પૃ.૧૦૯)માં, આ ધાતુસૂત્રના સંદર્ભમાં, મૈત્રેય આ જ શબ્દોમાં આ વાત કહી છે. આત્રેયની ધાતુવૃત્તિ લુપ્ત થઈ ગઈ હોવાથી, સાયણે નોંધ્યા પ્રમાણે, તે મૈત્રેય જેવો જ મત ધરાવે છે તેમ લાગે છે.

ટૂંકમાં સાયણ, મૈત્રેય અને આત્રેય વગેરે વૈયાકરણો વર્ધમાનના આ મત સાથે સંમત નથી કે પરસ્મૈપદમાં પાઠ કરવાથી આ ધાતુ ભાષામાં માત્ર પરસ્મૈપદમાં જ પ્રયોજાઈ શકે.

૨૪. लिख अक्षरविन्यासे । लिखति (પૃ.૪૭૫)

वर्धमानोऽपि आलेखन इति निर्देशात्तत्पुरुषपक्षो दुष्टः इत्याह ।

તુદાદિગણનો આ लिख ધાતુ. ધાતુપાઠમાં कुट कौटिल्ये । એ ધાતુ પહેલાં આવે છે. गाङ्कुटादिभ्यो. (૧.૨.૧) સૂત્ર જો આ ધાતુને લાગુ પડે તો આ ધાતુનો ગુણ ન થાય, એ મત વર્ધમાનને માન્ય નથી.

આ સૂત્રમાંના 'गाङ्कुटादिभ्यः' શબ્દનો कुटस्य आदिः એમ તત્પુરુષ સમાસ તરીકે અને कुट आदिर्येषाम् - એમ બહુવ્રીહિ સમાસ થઈ શકે. સામાન્ય રીતે વિદ્વાનો બહુવ્રીહિ તરીકે વિગ્રહ કરે છે.

જો તત્પુરુષ સમાસ તરીકે વિગ્રહ કરીએ તો लिख ધાતુને આ સૂત્ર લાગુ પડે, કારણ કે તે कूट ધાતુ પહેલાંના સૂત્રમાં તેનો પાઠ છે. गाङ्कुटादिः । સૂત્રનો અર્થ એ છે કે गाङ्‌અને कुटादि ધાતુઓને ञित् णित् સિવાયના જે પ્રત્યયો લાગે તે ङित्वत् થાય. એટલે क्ङिति च । (૧.૧.૫) સૂત્રથી, તે ધાતુઓને ગુણ અને વૃદ્ધિનો નિષેધ થાય છે.

સાયણ નોંધે છે કે જે લોકો આ બંને વિગ્રહ પદ્ધતિનો એકદેશવૃત્તિથી આશ્રય લે છે તે લોકો लिखितुं विश्वसृजोऽपि शक्तिहानिः, स्वयमेव लिखिष्यते વગેરેનું સમર્થન કરે છે, પણ તેમના મતે लेखिता વગેરેનું ञ्णित् સિવાયના પ્રત્યયો પ્રત્યયો લાગતાં ગુણનો અભાવ થતાં, लिखिता વગેરે થાય.

સાયણ તેમના મતનું ખંડન કરતાં કાશિકાવૃત્તિનાં બે દૃષ્ટાંત ટાંકે છે : रलो व्युपधात् । (૧.૧.૨૬) સૂત્રનાં लिखित्वा, लेखित्वा, लिलिखिषति, लिलेखिषति એમ દૃષ્ટાંત મળે છે તો

ईश्वरे तोसुन् । (૩.૪.૧૩) સૂત્રના દૃષ્ટાંત તરીકે विलेखितुम् મળે છે. સાયણ બીજું એ પણ કહે છે કે તત્પુરુષ પક્ષ ખોટો છે, તે દર્શાવતો आलेखने શબ્દ હરદત્તે गाङ्कुटादि० । સૂત્ર પરની વૃત્તિમાં આપ્યો છે ત્યાં તેમણે કહ્યું છે કે જો તત્પુરુષ પક્ષનો સ્વીકાર કરીએ તો, लिख ધાતુ, ङित्त्व નું નિમિત્ત બનતાં, लिखित्वा, लेखित्वा, शकुनिष्वालेखने – આ બધા પ્રયોગો અનુપપન્ન થાય. વર્ધમાને પણ आलेखने એ નિર્દેશથી તત્પુરુષપક્ષને દુષ્ટ કહ્યો છે.

બીજા કેટલાક संज्ञापूर्वको विधिरनित्यः – એ પરિભાષાનો આધાર લઈને, लिखिता વગેરેમાં સર્વત્ર ગુણાભાવનું કથન કરે છે, તેને પણ સાયણે અયુક્ત માન્યું છે, કારણકે તેમાં વૃત્તિકારનો વિરોધ આવે છે. તેમણે હરદત્તનું બીજું વિધાન પણ ટાંક્યું છે કે लिखितुम्, स्वयमेव लिखिष्यते જેવા બે પ્રયોગોને જ આગળ કરી, જો એમ દલીલ થતી હોય કે સંજ્ઞાપૂર્વક વિધિ અનિત્ય છે તો ગુણ નહીં થાય, તો એમ દલીલ કરવી ખોટી છે. આમ સાયણે પોતાના મતના સમર્થનમાં વર્ધમાનનો અને હરદત્તનો મત ટાંક્યો છે કે लिख ધાતુને ગુણ થઈ શકે છે.

૨૫. ऋणु गतौ । अर्णोति । (પૃ.૫૦૯)

अत्र वर्धमानः- करोतेर्सम्बधिनि गुण इति व्याख्यानं न्याय्यम् ।

તનાદિગણના આ ऋणु ધાતુને ગુણ થાય કે નહીં તે બાબત ચર્ચા છે. વર્ધમાન માને છે કે આ ધાતુને ગુણ થવો જોઈએ तनादिभ्यः उः । (૩.૧.૭૯) સૂત્રથી આ ગણના ધાતુઓને उः વિકરણ પ્રત્યય લાગે છે, જે પ્રથમ ગણના વિકરણ પ્રત્યય शप् નો અપવાદ છે. शप् એ સાર્વધય્યુક પ્રત્યય છે અને पित् છે માટે सार्वधातुकार्ध० । (૭.૩.૮૪) સૂત્રથી ऋणु ધાતુને ગુણ થઈ अर्णोति રૂપ બને છે.

આ બાબતમાં शब्विकरणे गुणः करोतेश्च भिदेश्च । એ આપિશલિના સૂત્રનો વિરોધ આવે છે કે તે બે ધાતુ સિવાયની કોઈ ધાતુને ગુણ ન થાય, માટે કાશ્યપ વગેરે આ સૂત્રને જરા જુદી રીતે સમજાવે છે તેમ સાયણ નોંધે છે : करोतेः सम्बधिनि विकरणे धातोर्गुणो भवति, अर्णोति इति । વર્ધમાન પણ करोतेर्सम्बधिनि गुण इति व्याख्यानं न्याय्यम् કહીને તે अर्णोति રૂપને માન્ય રાખે છે અને ગુણ થવો જોઈએ એમ માને છે.

હવે 'ક્ષી.ત.' (પૃ.૨૭૪)માં આ ધાતુનાં રૂપ, ગુણ વિનાના એટલે કે ऋणोति ऋणुते આપીને કહ્યું છે કે एते सार्वधातुके संदिग्धगुणाः -- अर्णोति । આ ધાતુઓને સાર્વધાતુક પ્રત્યયો લાગે ત્યારે ગુણ થાય કે નહીં, તે બાબત સંદિગ્ધ છે.

ચાન્દ્ર વૈયાકરણ अर्णोति રૂપ આપીને સ્પષ્ટ કહે છે કે આ ધાતુઓ (क्षिणु, ऋणु)ને ગુણ ન થાય એ બાબતમાં બીજો અભિપ્રાય શોધવો જોઈએ. એથી ઊલટું, 'ક્ષી.ત.'ના સંપાદક યુધિષ્ઠિર મીમાંસકે નોંધ્યા પ્રમાણે કાશકૃત્સ્ન ધાતુપાઠની કન્નડ ટીકા (પૃ.૧૧૭)માં ગુણાભાવના ઉદાહરણ તરીકે ऋणोति આપ્યું છે. મૈત્રેય 'ધા.પ્ર.' (પૃ.૧૨૯)માં अर्णोति अर्णुते રૂપ આપીને નોંધે છે કે

બીજા કેટલાક ગુણાભાવને માનતા હોવાથી ऋणोति, ऋणुते રૂપ આપે છે, પણ સર્વત્ર 'विकरणापेक्षो गुणः' એમ જણાવે છે.

આ ચર્ચાના અંતમાં, સાયણ, વર્ધમાન અને કાશ્યપની સાથે સંમત થતાં કહે છે કે ત્રણ મુનિઓના (પાણિનિ, પતંજલિ, કાત્યાયન)નો વિરોધ ન હોવાથી આ સમજૂતી ન્યાય્ય છે.

૨૬. डुकृम् करणे । करोति । (પૃ.૫૧૭)

स्वयम्भुवे नमस्कृत्य इत्यत्र तु नमसो गतित्वे ....कारकविभक्ति द्वितीयां क्रियार्थोपयदस्य० । इति चतुर्थी बाधते । वर्धमानस्तु श्राद्धाय निगृह्णते इतिवत् क्रियाग्रहणं कर्तव्यम् इति चतुर्थीमाह ।

વર્ધમાનનો આ મત नमः स्वस्ति० । (૨.૩.૧૬) સૂત્રમાં नमःના યોગમાં પ્રયોજાયેલા શબ્દોની ચતુર્થી થાય છે, તે સંદર્ભમાં છે. તેમનો મત બરાબર સમજવા પહેલાં સાયણનો તે અંગેના મત જાણવો જરૂરી છે. સાયણે દર્શાવ્યું છે કે જ્યારે नमः શબ્દની ગતિસંજ્ઞા હોય ત્યારે कृञ् ધાતુનું પ્રણામવચનત્વ દ્યોતન કરે છે, તેથી પ્રણામની અપેક્ષાએ કર્મનું પ્રાધાન્ય છે તેથી नमः स्वस्ति०। સૂત્રનો બાધ કરી, नमस्करोति देवान् । એમ દ્વિતીયા વિભક્તિ આવે છે, કારણકે ઉપપદ વિભક્તિ કરતાં કારક વિભક્તિ कर्मणि द्वितीया । (૨.૩.૨) બલવાન છે, नमःની ગતિ સંજ્ઞા ન હોય, ત્યારે करोति ક્રિયાના કર્મભાવને પામેલા વિશેષ્યભૂત પ્રણામનું તે કથન કરે છે, માટે દેવ વગેરે જે કર્મ નથી, તેમની ચતુર્થી આવે છે, જેમકે नमो देवेभ्यः ।

'स्वयम्भुवे नमस्कृत्य' માં नमः ગતિસંજ્ઞક હોવાથી कृञ् ના વિશેષકત્વને લીધે કારકવિભક્તિ દ્વિતીયા પ્રાપ્ત છે, પણ તેને क्रियार्थोपपदस्य० । સૂત્રથી થતી ચતુર્થી બાધ કરે છે, તેમાં એવો અર્થ સમજવાનો કે એટલે કે स्वयम्भुवं प्रीणयितुं प्रणम्य इति । સ્વયંભુને પ્રસન્ન કરવા માટે પ્રણામ કરીને એમ અર્થ છે. અહીં પ્રસન્ન કરવા માટે પ્રણામની ક્રિયા કરવાની છે. માટે ચતુર્થી આવી.

વર્ધમાન પણ એમ જ કહે છે કે ઉપર્યુક્ત પ્રયોગમાં પણ श्राद्धाय निगृह्णते । (શ્રાદ્ધ. કરવા માટે અટકાવે છે)ની માફક ક્રિયાર્થા ક્રિયાનું ગ્રહણ કરવાનું છે, માટે ચતુર્થી જ આવે. અહીં પોતાના મતની સમર્થનમાં સાયણે વર્ધમાનનો મત ટાંક્યો છે.

૨૭. इष आभीक्ष्ण्ये । इष्णाति । (પૃ.૫૩૩) ।

एवं वर्धमानसम्मताक्षीरतरंगिणीकारादयश्च तौदादिकस्यैव 'तीषसह' इत्यत्र ग्रहणमाहुः ।

પાણિનીય ધાતુપાઠમાં દૈવાદિક इष गतौ, તૌદાદિક इषु इच्छायाम् અને ક્ર્યાદિક इष आभीक्ष्ण्ये એમ ત્રણ ધાતુઓ છે. तीषसहलुभ० । (૭.૨.૪૭) સૂત્રમાં इष, सह વગેરે ધાતુઓનું ગ્રહણ છે. આ સૂત્રનો અર્થ એ છે કે તકારાદિ આર્ધધાતુક પ્રત્યય પરમાં હોય ત્યારે આ ધાતુઓને વિકલ્પે ઇડાગમ થાય છે, જેમકે एष्टा एषिता.

પ્રશ્ન એ છે કે આ સૂત્રમાંના इष ધાતુથી કયા ગણના ધાતુનું ગ્રહણ સમજવું ? વર્ધમાન,

સમ્મતાકાર અને ક્ષીરસ્વામી તૌદાદિક इषु इच्छायाम्નું ગ્રહણ કરે છે. 'ક્ષી.ત.' (પૃ.૨૮૭)માં સૂત્રમાં तीषुसह० એમ સૂત્રનો પાઠ કરીને, તૌદાદિક इषुનું ગ્રહણ દર્શાવ્યું છે.

આ સૂત્ર પરની કાશિકામાં પણ સ્પષ્ટ કહ્યું છે કે इषु इच्छायाम्-इत्यस्यायं विकल्प इष्यते । તેથી તૌદાદિક इष ને જ વિકલ્પે ઇડાગમ થાય છે. જેમકે एष्टा, एषिता, જ્યારે દૈવાદિક અને ક્ર્યાદિકનો નિત્ય ઇડાગમ થાય છે, જેમકે प्रेषिता, प्रेषितुम् અને एषिता. સાયણે નોંધ્યા પ્રમાણે બીજા કેટલાક વૈયાકરણો પણ तीषुसह. એમ સૂત્રનો ઉદિત પાઠ કરી, માત્ર તૌદાદિક इषुને જ આ સૂત્ર લાગુ પાડે છે. કેટલાક અન્ય વૈયાકરણો સૂત્રમાં ઉદિત પાઠ કર્યા વગર सह(ભ્વાદિ) ધાતુના સાહચર્યને લીધે, સૂત્રમાં તૌદાદિક ધાતુનું જ ગ્રહણ માને છે, કારણકે બંનેના વિકરણ પ્રત્યય (अ) એક છે. આમ ઉપર્યુક્ત વૈયાકરણો સૂત્રમાં દૈવાદિક અને ક્ર્યાદિક इषનું ગ્રહણ કરતા નથી.

સાયણે નોંધ્યા પ્રમાણે કાશ્યપ નામના એક વૈયાકરણ, આ સૂત્ર (तीषसहः) પરના વાર્તિક इषेस्तकारे श्यन्प्रत्ययात् प्रतिषेधः । ના આધારે દૈવાદિક સિવાય, તૌદાદિક અને ક્ર્યાદિક બંને इषનું ગ્રહણ સૂત્રમાં માને છે અને ક્ર્યાદિક इष्માં इषितः इष्टः જેવાં વિકલ્પે ઇડાગમવાળાં રૂપ આપે છે.

હરદત્ત પણ આ સૂત્ર પરની 'પદ.મં.'માં આમ તો માત્ર તૌદાદિક इषનું ગ્રહણ માને છે, પણ પછી કહે છે કે જો વાર્તિકને પ્રમાણભૂત માનીએ તો તેમાં દૈવાદિકનો જ નિષેધ કર્યો છે, તેથી ક્રયાદિક इषનો પણ સૂત્રમાં સમાવેશ થાય. કૈયટે પણ મહાભાષ્ય પરની 'પ્રદીપ' ટીકામાં પણ એમ જ કહ્યું છે.

આમ વર્ધમાન, સમ્મતાકાર, ક્ષીરસ્વામી વગેરે ટીકાકારો આ સૂત્રમાં માત્ર તૌદાદિક इषનું ગ્રહણ માની, તેને વિકલ્પે ઇડાગમ થાય તેમ માને છે, જ્યારે કાશ્યપ, હરદત્ત વગેરે તૌદાદિક ઉપરાંત ક્રયાદિક इषનું વાર્તિકને આધારે આ સૂત્રમાં ગ્રહણ માને છે. આ બધા વૈયાકરણો, દૈવાદિક इषનું પ્રસ્તુત સૂત્રમાં ગ્રહણ ન માની શકાય, તે બાબતમાં એકમત છે.

ઉપસંહાર

માધવીયા ધાતુવૃત્તિમાં, આ અપ્રસિદ્ધ વૈયાકરણ વર્ધમાનના જે મતોનો, સાયણે ઉલ્લેખ કર્યો છે, તે ભલે સાયણે નોંધેલા આત્રેય, કાશ્યપ અને ધનપાલ વગેરેના મત કરતાં ઓછા છે, પણ વર્ધમાનના આ મતોનું મહત્ત્વ જરાયે ઓછું નથી.

વર્ધમાનના ઉપર્યુક્ત મતોનો અભ્યાસ કરતાં એક બાબત સ્પષ્ટ થાય છે કે એમણે પાણિનીય વ્યાકરણશાસ્ત્રનો, ખાસ કરીને ધાતુપાઠનો ઊંડો અભ્યાસ કર્યો છે, જેને લીધે તે ધાતુઓને લગતી કેટલીક મહત્ત્વની બાબતો-જેમકે ધાતુપાઠના સૂત્રોમાં મળતા ધાતુઓના પાઠ, કયા ધાતુને ક્યારે ગુણ કે વૃદ્ધિ થાય, અમુક ધાતુને સેટ ગણવો કે અનિટ્, અમુક ધાતુને પરસ્મૈપદ ગણવો કે આત્મનેપદી ગણવો, સૂત્રોમાં નિર્દિષ્ટ ધાતુ કયા ગણનો છે, ધાતુઓનાં રૂપોને લાગુ પડતી પ્રક્રિયાઓ વગેરે – વિશે તેમણે પોતાનો સ્વતંત્ર અભિપ્રાય દર્શાવ્યો છે.

નોંધવું ઘટે કે વર્ધમાને ચાન્દ્ર વ્યાકરણને અનુસરીને અમુક મત આપ્યા છે, તે દર્શાવે છે કે ચાન્દ્ર વ્યાકરણથી તેઓ પ્રભાવિત હતા.

સાયણે પોતાના મતના સમર્થનમાં વર્ધમાનના કેટલાક મત ટાંકીને, તેમનું ગૌરવ કર્યું છે, તો તેમના કેટલાક મત સાથે સાયણ સંમત થતા નથી, એ હકીકત છે. પાણિનીય વ્યાકરણશાસ્ત્રમાં, જ્યારે કોઈ પણ શબ્દ કે ધાતુના રૂપને વ્યુત્પન્ન કરવા માટે એકથી વધારે વૈકલ્પિક પ્રક્રિયાઓ હોય ત્યારે ધાતુપાઠના વૃત્તિકારો વચ્ચે આવો મતભેદ રહે તે સ્વાભાવિક છે.

આશા છે કે સંસ્કૃત વ્યાકરણશાસ્ત્રના અભ્યાસીઓને, વર્ધમાનના મતો વિશેની આ લેખમાં આપેલી માહિતી ઉપયોગી નીવડશે.

સંદર્ભગ્રંથો

સંસ્કૃત ગ્રંથો

૧. **કવિકલ્પદ્રુમ** (બોપદેવ રચિત), સં.જી.બી.પલ્સુલે, પ્ર-ડેક્કસ કોલેજ, પુના, ઇ.સ.૧૯૫૪.

૨. **કાશિકાવૃત્તિ**, ભા.૧-૧, સં,આર્યેન્દ્ર શર્મા, પ્ર.ઉસ્માનીયા યુનિ., હૈદ્રાબાદ, ઇ.સ.૧૯૬૯.

૩. **ક્ષીરતરંગિણી** - સં.યુધિષ્ઠિર મીમાંસક, પ્ર.રામલાલ કપૂર ટ્રસ્ટ, બહાલ ગઢ (હરિયાણા), ઇ.સ.૧૯૮૬

૪. **દૈવ**-('પુરુષકાર ટીકા સહિત - સં-યુધિષ્ઠિર મીમાંસક, પ્ર.ભારતીય વિદ્યા પ્રતિષ્ઠાન, અજમેર, ઇ.સ.૧૯૬૩

૫. **ધાતુપ્રદીપ** - સં.શ્રીશચંદ્ર ચક્રવર્તી ભટ્ટાચાર્ય, પ્ર.રામલાલ કપૂર ટ્રસ્ટ, બહાલગઢ (હરિયાણા), ઇ.સ.૧૯૮૫

૬. **ન્યાસ**. ભાગ.૧-૨, સં.પુ.રામચંદ્ર, પ્ર.ઉસ્માનીયા યુનિ., પ્રથમ સંસ્કરણ, હૈદ્રાબાદ, ઇ.સ.૧૯૮૫

૭. **પદમંજરી**, ભાગ.૧-૨, સં.પુ.રામચંદ્ર, પ્ર.ઉસ્માનીયા યુનિ. પ્રથમ સંસ્કરણ, હૈદરાબાદ, ઇ.સ.૧૯૮૧

૮. **માધવીયા ધાતુવૃત્તિ** - સ. દ્વારિકાદાસ શાસ્ત્રી, પ્ર. તારાબુક એજન્સી, વારાણસી, ઇ.સ.૨૦૦૦

૯. **વૈયાકરણ સિદ્ધાંત કૌમુદી** ભાગ.૧-૪, સં.ગોપાલ શાસ્ત્રી નેને, પ્ર.ચૌખંબા સંસ્કૃત સિરીઝ, વારાણસી, ઇ.સ.૧૯૬૧

૧૦. **વ્યાકરણ મહાભાષ્ય** (પ્રદીપ-ઉદ્યોત સહિત) ખંડ ૧-૩, પ્ર.મોતીલાલ બનારસીદાસ, દિલ્હી, ઇ.સ.૧૯૬૪.

હિન્દી ગ્રંથ

૧૧. संस्कृत व्याकरणशास्त्र का इतिहास, भा-२, प्र.भारतीविद्या प्रतिष्ठा, अजमेर, इ.स.१९६३

સંક્ષેપસૂચિ	**કૃતિ**	**સંક્ષેપ**
ક્ષીરસ્વામિકૃત	ક્ષીરતરંગિણી	ક્ષી.ત.
મૈત્રેયક્ષિતકૃત	ધાતુપ્રદીપ	ધા.પ્ર.
હરદત્તકૃત	પદમંજરી	પદ.મં
સાયણ વિરચિતા માધવીયા ધાતુવૃત્તિ		મા.ધા.વૃ.

જૈન અને બૌદ્ધ ધર્મશાસનમાં પર્યાવરણસંરક્ષણ

નિરંજના વોરા

પર્યાવરણનું પ્રદૂષણ આજની વૈશ્વિક સમસ્યા છે. સાંપ્રત સમયની ઉપભોક્તાવાદી સંસ્કૃતિમાં પ્રકૃતિનાં તત્ત્વોનો સ્વચ્છંદ રૂપથી ઉપયોગ થઈ રહ્યો છે. મનુષ્ય પોતાની ક્ષુલ્લક વૃત્તિઓ, વાસનાઓની તૃપ્તિ માટે પ્રાકૃતિક તત્ત્વોનો મનફાવે તે રીતે ઉપભોગ અને વિનાશ કરી રહ્યો છે. તેનાથી પૃથ્વી, જળ, વાયુ, વનસ્પતિ અને તેજ (અગ્નિતત્ત્વ)માં એક પ્રકારની રિક્તતા અને વિકૃતિ પણ ઉત્પન્ન થઈ રહી છે. વિશાળ પરિપ્રેક્ષ્યમાં પર્યાવરણ સમગ્ર સજીવ સૃષ્ટિ અને માનવજાતિના અસ્તિત્વના આધારરૂપ સ્તંભ સમાન છે. આજે આપણને વિસ્મિત કરી દેનાર આર્થિક અને ભૌતિક વિકાસના માર્ગમાં સૌથી મોટી સમસ્યા છે પર્યાવરણની ! વિજ્ઞાનની શક્તિના સહારે ઉપભોગની અમર્યાદિત સામગ્રી ઉત્પન્ન કરવામાં આવી રહી છે. મનુષ્ય કેવળ ભૌતિક સુખોના સ્વપ્નોમાં વિહરે છે, પણ આ સાધનસામગ્રીના અમર્યાદિત અને અસંયત ઉપભોગે આપણને પર્યાવરણના બહુ મોટા પ્રશ્નાર્થ સામે ઊભા કરી દીધા છે.

પર્યાવરણનો પ્રશ્ન જીવનશૈલીનો પ્રશ્ન બની ગયો છે. વાયુ અને જલપ્રદૂષણ, ઓઝોનવાયુના સ્તરનું નષ્ટ થવું, પક્ષી અને પ્રાણીઓની અનેક જાતિઓનો અંત થવો – આ સર્વ વિશે ગંભીરતાપૂર્વક વિચારવાની અને એ સમસ્યાઓનો અંત લાવવાની આવશ્યકતા સમજાવવા લાગી છે. એ સમસ્યાઓના ઉકેલને પણ સમજી શકીએ છીએ, પરંતુ તેને માટે નક્કર આયોજન કરવા, આપણી પ્રમાદી વૃત્તિઓ તૈયાર નથી. આર્થિક અને ભૌતિક વિકાસના ક્ષેત્રમાં મનુષ્યએ, આવશ્યક માત્રામાં પ્રકૃતિનાં તત્ત્વોનો ઉપયોગ કરવાને બદલે તેનું શોષણ કર્યું છે. મહાત્મા ગાંધીજીએ સૂચવ્યું હતું તે અનુસાર, મનુષ્યએ જે કુદરતી સંપત્તિને ભવિષ્યને માટે સુરક્ષિત રાખવી જોઈએ, તેનો પોતાની સુખસુવિધા માટે વર્તમાનમાં વ્યય કરી રહ્યો છે. પ્રકૃતિ આપણી જળ, વાયુ તથા આહારની આવશ્યકતાઓને પરિપૂર્ણ કરનાર જીવનપ્રદ સ્રોતરૂપ છે. માનવજીવન અને સંસ્કૃતિ પ્રકૃતિ પર નિર્ભર છે.

આપણા સંસ્કૃતિસર્જક ઋષિમુનિઓ ક્રાન્તદૃષ્ટા હતા. તેમણે પ્રકૃતિનાં તત્ત્વો સાથે સમન્વિત રૂપથી મનુષ્યજીવનની આદર્શ વ્યવસ્થાનું આયોજન કર્યું હતું. જેમાં અન્ય પ્રાણીઓના જીવનની સુરક્ષા પણ નિહિત હતી. અહિંસક અને મૈત્રીપૂર્ણ જીવનવ્યવહારમાં સર્વ સુરક્ષિત અને વિકાસશીલ બનીને પ્રગતિના પથ પર આગળ વધતા હતા - પ્રકૃતિનો પણ તેમાં સાથ અને સહકાર હતો. સદાચારપૂર્ણ આચારવિચારનું નિદર્શન કરનાર મહાન ધર્મસંસ્થાપકો દ્વારા પ્રબોધિત આચારસંહિતા દ્વારા પર્યાવરણની સમસ્યા સહજ-સરળતાથી નિવારી શકાય તેમ છે.

જૈન અને બૌદ્ધધર્મમાં પર્યાવરણ-સંરક્ષા અને શુદ્ધિની સમસ્યાનું બે રીતે નિરૂપણ થયું છે :

(૧) જીવન જીવવાની પદ્ધતિ એવી હોય કે જેથી પ્રકૃતિનાં તત્ત્વોનો વિનાશ ન થાય તથા જળ-વાયુ જેવાં પ્રાકૃતિક તત્ત્વો દૂષિત પણ ન થાય. આ બાહ્ય રીતે થતું પર્યાવરણ સંરક્ષણ છે.

(૨) ક્રોધાદિ કષાયોમાંથી મુક્તિ તથા અહિંસા, મૈત્રી, કરુણા જેવી ભાવનાઓની પરિપૂર્ણતા **આંતરિક** પર્યાવરણને શુદ્ધ કરે છે.

જૈન સાધનામાં ધર્મનાં બે સ્વરૂપ સ્વીકારાયાં છે : એક શ્રુતધર્મ અને બીજો ચારિત્રધર્મ. શ્રુતધર્મનો અર્થ બે જીવાદિ નવ તત્ત્વોના સ્વરૂપનું જ્ઞાન અને તેમાં શ્રદ્ધા તથા ચારિત્રધર્મનો અર્થ છે સંયમ અને તપ. બૌદ્ધધર્મમાં પણ સમ્યક્ આચાર-વિચારને પ્રાધાન્ય અપાયું છે.

અહિંસક આચાર-વિચાર અને પ્રાકૃતિક તત્ત્વોની સુરક્ષા :

આચારાંગ સૂત્રમાં અહિંસાના સિદ્ધાંતને મનોવૈજ્ઞાનિક આધાર પર સ્થાપિત કરવાનો પ્રયાસ થયો છે. મહાવીર સ્વામીએ પ્રબોધ્યું કે **'सब्बे सत्ता न हंतव्वा ।'** કોઈપણ પ્રાણીનો વધ ન કરવો જોઈએ. સાધુ અને શ્રાવકો માટેના અધિકાંશ નિયમ આ દૃષ્ટિએ જ નક્કી કરવામાં આવ્યા છે. જૈનદર્શનમાં આ અહિંસા અને સર્વ જીવો પ્રત્યે આત્મીયતાના ભાવનો-મૈત્રીભાવનો વિશેષરૂપથી ઉપદેશ આપવામાં આવ્યો છે. વનસ્પતિ પણ સજીવન હોવાને નાતે અને જીવજંતુઓની સાથે પણ અહિંસક આચાર-વિચારનું પ્રતિપાદન કરવામાં આવ્યું છે. એક નાનકડા પુષ્પને પણ ડાળી ઉપરથી ચૂંટવાનો નિષેધ છે, તો પછી જંગલો કાપવા-ઉજાડવાનું કેવી રીતે શક્ય બને ? પાણીમાં પણ અનેક નાનાં જીવજંતુઓ હોય છે એટલે પાણીનો ઉપયોગ પણ અનિવાર્ય હોય એટલો અને સાવધાનીથી કરવાનો છે. રાત્રિના સમયે દીપક પ્રગટાવીને કાર્ય કરવાનો નિષેધ છે. દીપકની આસપાસ નાનાં નાનાં જંતુઓ ઊડવા લાગે છે અને તેમનો નાશ થાય છે. અતઃ જીવહિંસાની દૃષ્ટિએ દીપકના પ્રકાશમાં કાર્ય કરવાનું નિંદનીય માનવામાં આવે છે.

ગૌતમ બુદ્ધનાં વચનોમાં પણ પ્રાકૃતિક પરિવેશનો વારંવાર પરિચય મળે છે. વાસ્તવિક દૃષ્ટિએ તો બુદ્ધવચનોને સમજવા માટે પ્રકૃતિનો પરિવેશ જ એક કોશ સમાન છે. પોતાના સિદ્ધાંતોને અભિવ્યક્ત-સ્પષ્ટ કરવા માટે બુદ્ધ પ્રકૃતિના સન્નિવેશમાંથી જ કોઈ ને કોઈ ઘટના અથવા તત્ત્વ કે પદાર્થને દૃષ્ટાંત તરીકે રજૂ કરે છે.

પ્રકૃતિનાં પ્રત્યેક તત્ત્વો પ્રત્યે તેમનું મન સમભાવપૂર્ણ અને સંવદેનશીલ છે. પોતાની તપશ્ચર્યાનું વર્ણન કરતાં તેઓ કહે છે[૧] કે 'સારિપુત્ર ! મારા વિહાર વખતે પ્રાણીઓ અને નાનાં જીવજંતુઓ પ્રત્યે ખૂબ ધ્યાન રાખીને જ હું જવર-અવર કરતો હતો ! એવી મારી કરુણા હતી. જળબિંદુઓ પ્રત્યે પણ મારી અનુકંપા હતી. વિષમ સ્થાનોમાં રહેતા ક્ષુદ્ર જીવોની હિંસા ન થઈ જાય તે માટે હું સતર્ક રહેતો હતો'.

વિનયપિટકમાં **'ભિક્ખુપાતિમોક્ખ'**માં ભિક્ષુઓ માટે જે નિયમ દર્શાવ્યા છે, તેમાં પણ પ્રાકૃતિક તત્ત્વોની સુરક્ષાની ભાવના પ્રગટ થાય છે. **પાચિત્તિય**ના દસમા નિયમમાં કહ્યું છે[૨] :

"यो पन भिक्खु पथविं खणेय्य वा पाचित्तियन्ति ।" અહીં જમીન ખોદવાનો નિષેધ કરવામાં આવ્યો છે. તેનાથી અતિ સૂક્ષ્મ જંતુઓની પણ હિંસા થાય છે. જંતુયુક્ત પાણી પીવાનો અને પ્રાણીઓને મારવાનો નિષેધ કરવામાં આવ્યો છે. જેમ કે,

'यो पन भिक्खु सञ्चिनो पाणं जीविता वारोपेय्य पाचित्तियन्ति । .... यो पन भिक्खु जीनं सप्पाणकं उदकं परिभुञ्जेय पाचित्तियन्ति ।'[૩]

અહીં પ્રત્યક્ષ હિંસાનો સ્પષ્ટ નિષેધ છે. તૃણ-વૃક્ષ વગેરે કાપવાથી પણ દોષ લાગે છે. તથાગતે સ્પષ્ટ કહ્યું છે : **'भूतगामपातव्यताय पाचित्तियन्ति ।'**[૪]

કુટિનિર્માણ માટે સ્થળ પર કે તેની આસપાસનાં વૃક્ષો કાપવાનો પણ નિષેધ છે.[૫] પગના પાદત્રાણ કે ચંપલ બનાવવા માટે વૃક્ષની છાલનો ઉપયોગ કરવાનો નિષેધ કરતાં તે કહે છે : "ભિક્ષુઓએ તાલપત્રની..., વાંસની...., તૃણની..... મુંજની..... કમળપત્રની.... પાદુકાઓ ધારણ કરવી ન જોઈએ.[૬]

અહીં એમણે વૃક્ષોમાં-વનસ્પતિમાં પણ જીવ હોવાનું સ્પષ્ટ વિધાન કર્યું છે.

"जीवसाञ्ञिनो हि, भिक्खवे, मनुस्सा रुक्खस्मि ॥"[૭]

મનુષ્ય વૃક્ષવનસ્પતિમાં જીવ હોવાનો ખ્યાલ રાખે છે. તેથી વૃક્ષોને કાપવાં તે પણ હિંસા જ છે. તેમની દૃષ્ટિએ, પ્રાણીઓની હિંસા પણ વર્જિત હતી. અભક્ષ્ય માંસના સંદર્ભમાં "મનુષ્ય..હાથી.. ઘોડા..શ્વાન..સાપ..સાપ..વાઘ..ચિત્તો...વગેરેનું માંસ ન ખાવું જોઈએ", તેવું તેમનું વિધાન હતું – તે વખતે ગૌતમ બુદ્ધે ભિક્ષુઓને માટે મહાર્ઘ શય્યાનો નિષેધ કર્યો હતો. ત્યારે ભિક્ષુઓ સિંહ, વાઘ, ચિત્તો વગેરે પ્રાણીઓનાં ચર્મ પણ ધારણ કરતા હતા તથા સૂવા માટેની પાટ કે ખાટલાના માપ પ્રમાણે કાપીને તેની ઉપર પાથરતા હતા. ગૌતમ બુદ્ધે આ વાત જાણી અને તેનો નિષેધ કરીને કહ્યું કે "મેં તો અનેક પ્રકારે પ્રાણહિંસાની નિંદા કરી છે અને પ્રાણ-હિંસાના ત્યાગની પ્રશંસા કરી છે." **"...भिक्खवे,... ननु भगवता अनेक परियायेन पाणतिपातो गरहितो, पाणततिपाता वेरमणि पसत्था... । न भिक्खवे गोचम्म धारेतब्बे**[૮] **।"**

મનુષ્ય હત્યાના સંદર્ભમાં તેમણે જણાવ્યું છે કે "જે ભિક્ષુ જાણી સમજીને મનુષ્યની હત્યા કરે, અથવા (આત્મહત્યા માટે) શસ્ત્ર મેળવી આપે, અથવા મૃત્યુની પ્રશંસા કરીને મૃત્યુ માટે પ્રેરિત કરે... તો તે ભિક્ષુને પારાજિકનો દોષ લાગે છે. ...(સંઘમાં) સહવાસને માટે અયોગ્ય બને છે".[૧૦]

અત્યંત અનુકંપાશીલ અને કરુણામય આ મહામાનવે અહિંસાના માહાત્મ્ય વિશે વારંવાર ઉપદેશ આપ્યો છે : **"अत्तानं उपमं कत्वा न हनेय्य न घातय्ये"** કહીને **"आत्मवत् सर्व भूतेषु"** – પ્રત્યેકને આત્મવત્ – પોતાના જેવા જ ગણવાનો ઉપદેશ આપ્યો છે. અહિંસાનો મૂળ આધાર આત્મવત્ દૃષ્ટિ છે. મૈત્રી અને કરુણા તેનો વિધાયક ભાગ છે.

સર્વ પ્રત્યે અહિંસક ભાવના રાખનાર જ આર્ય હોવાનું સમજાવતાં કહે છે[૧૧] :

न तेन अरियो होति येन पाणानि हिंसति ।
अहिंसा सब्बपाणानं अरियो 'ति वुच्चति ॥

હિંસક પરંપરાનો પ્રતિરોધ કરવા માટે, દંડવૃત્તિ-શિક્ષા કરવાની ભાવનાનો પણ ત્યાગ કરીને અ-વેરનો માર્ગ દ્યોતિત કર્યો છે[૧૨] :

न हि वेरन वेरं सम्मति इध कुदाचन ।
अवेरन हि सम्मतो वेरं, एसो धम्मो सनंतनो ॥

જૈન ધર્મશાસ્ત્રમાં પણ આ ભાવનાઓનું નિરુપણ વિવિધ રીતે થયેલું જોવા મળે છે.

આચારાંગસૂત્રમાં કહ્યું છે કે સર્વને પોતાનું જીવન પ્રિય છે, માટે કોઈનો વધ ન કરો.

"सव्वेसिं जीवितं पियं ।" (આચારાંગ ૧-૨-૩-૪)

અન્યત્ર કહ્યું છે :

संधिं लोगस्स जाणित्ता आयओ बहिया पास ।
तम्हा ण हंता ण विधातअे ॥ (આચારાંગ-૧,૩, ૩, ૧)

આ લોક-આ જીવન ધર્માનુષ્ઠાનની સંધિ-વેળા છે એમ જાણીને-પ્રાણીઓને આત્મસદશ સમજીને કોઈની હિંસા ન કરે, કોઈને દુઃખ-આઘાત ન પહોંચાડે.

અહિંસાનું અધિષ્ઠાન જ મનોવૈજ્ઞાનિક સત્ય છે. તેમાંથી જ આંતર-બાહ્ય શાંતિ-સુખ અને સંવાદિતા સ્થપાય છે.

બૌદ્ધદર્શનમાં કેવળ ક્રિયાત્મક જ નહિ પણ મન-વચન-કાયા-એમ ત્રિવિધ અહિંસાનું પ્રતિપાદન થયું છે. તેવી જ રીતે જૈનદર્શનમાં પણ જીવનવ્યવસ્થાના સંદર્ભમાં અહિંસાના ચાર સ્વરૂપનું નિરૂપણ થયું છે : સંકલ્પજા, વિરોધજા, ઉદ્યોગજા અને આરંભજા હિંસા.

(૧) **સંકલ્પજા** (સંકલ્પી અહિંસા) : સંકલ્પ અથવા વિચારપૂર્વક હિંસા કરવી. આ આક્રમણાત્મક હિંસા છે.

(૨) **વિરોધજા** : પોતાની અથવા બીજા લોકોના જીવન અને અધિકારોના રક્ષણ માટે વિવશતાપરા હિંસા કરવી. આ સુરક્ષાત્મક હિંસા છે.

(૩) **ઉદ્યોગજા** : આજીવિકા-ઉપાર્જન અર્થાત્ વ્યવસાયને નિમિત્તે થતી હિંસા. આ ઉપાર્જનાત્મક હિંસા છે.

(૪) **આરંભજા હિંસા** : જીવન-નિર્વાહને નિમિત્તે થનારી હિંસા, જેમ કે ભોજન તૈયાર કરવું, નિવાસ બનાવવા આદિ. આ નિર્વાહાત્મક હિંસા છે.

પ્રથમ સ્તર પર આપણે આસક્તિ, તૃષ્ણા આદિને વશ થઈને કરાતી અનાવશ્યક આક્રમણાત્મક હિંસાથી વિરક્ત થઈએ. બીજા સ્તર પર જીવનયાપન અર્થાત્ આજીવિકાને નિમિત્તે થનારી ત્રસ હિંસાથી મુક્ત રહીએ. ત્રીજા સ્તર પર વિરોધની અહિંસક પદ્ધતિને અપનાવીને પ્રત્યાક્રમણાત્મક હિંસાથી વિરત થઈએ. આ રીતે જીવનયાપન માટેની આવશ્યક જણાતી હિંસાથી પણ ક્રમશઃ આગળ વધીને ચોથા સ્તર પર શરીર અને પરિગ્રહની આસક્તિનો પરિત્યાગ કરીને સર્વતોભાવેન પૂર્ણ અહિંસાની દિશામાં આગળ વધીએ.

અહિંસા આંતરિક અને બાહ્ય પર્યાવરણ વિશુદ્ધિ માટે મહત્ત્વનું પરિબળ છે. એ દૃષ્ટિએ અહિંસાનું પાલન વ્યવહારિક જીવનમાં પણ સહજ બની રહે તે માટે જૈનદર્શનમાં પંદર કર્માદાનના અતિરેક બતાવ્યા છે. પર્યાવરણની સમતુલા માટે તેનું નિરતિશય મહત્ત્વ છે. તેના **નિષેધો** આ પ્રમાણે છે :

૧. **અંગારકર્મ :** લાકડામાંથી કોલસા બનાવીને વેચવાનો વ્યવસાય.

૨. **વનકર્મ :** જંગલોને કરાર કરીને લઈને વૃક્ષો કાપવાનો વ્યવસાય.

૩. **શકટકર્મ :** અનેક પ્રકારના ગાડાં, ગાડી, મોટર, ટ્રક, રેલ્વેમાં એંજિન આદિ વાહન બનાવીને વેચવાનું.

૪. **ભાટકકર્મ :** પશુ તથા વાહન અને મોટાં મોટાં મકાન બનાવીને ભાડે વાપરવા આપવાં.

૫. **સ્ફોટકકર્મ :** સુરંગ વગેરેનું નિર્માણ કરવાનો વ્યવસાય.

૬. **દન્તવાણિજ્ય :** હાથીદાંત, પશુઓના નખ, ચામડી, શિંગડાં વગેરેનો વ્યાપાર.

૭. **લાક્ષાવાણિજ્ય :** લાખનો વ્યાપાર. તેનાથી અનેક જીવોનો ઘાત થાય છે.

૮. **રસવાણિજ્ય :** મદિરા, આસ્ત્રવો વગેરે નશાકારક વસ્તુ બનાવવી અને વેચવી.

૯. **વિષવાણિજ્ય :** ઝેર, ઝેરી પદાર્થો, શસ્ત્રાસ્ત્રનું નિર્માણ અને વિક્રય.

૧૦. **કેશવાણિજ્ય :** વાળ અથવા વાળવાળાં પ્રાણીઓનો વ્યાપાર

૧૧. **યંત્રપીડનકર્મ :** મોટાં મોટાં યંત્રો-મશીનોને ચલાવવાનો વ્યવસાય.

૧૨. **નિર્લાચ્છન કર્મ :** પ્રાણીઓના અવયવોને છેદવા અનેકાપવાનું કાર્ય.

૧૩. **દાવાગ્નિદાન :** વનોમાં આગ લાગવવાનો વ્યવસાય.

૧૪. સરોવર-તળાવ વગેરેના શોષણનું-તેના જળને સૂકવી નાખવાનું કાર્ય.

૧૫. અસતીજન પોષણના કર્મ : દુરાચાર કરનાર સ્ત્રી-પુરુષોનું પોષણ, હિંસક પ્રાણીઓનું પાલન અને સમાજવિરોધી તત્ત્વોને સંરક્ષણ આપવાનું કાર્ય.

આજીવિકા માટે આ સર્વ કાર્યોનો સ્પષ્ટ નિષેધ કરવામાં આવ્યો છે. બૌદ્ધદર્શનમાં પણ સમ્યક્ આજીવિકાના સંદર્ભમાં પ્રાણીઓનાં શરીરનાં અંગો, વિષ અને વિષયુક્ત ચીજવસ્તુઓ, વૃક્ષો અને વનસ્પતિનો વિનાશ, ચોરી કરીને ધન મેળવવું - આદિ કાર્યોનો નિષેધ કરવામાં આવ્યો છે.

આજે જ્યારે પર્યાવરણના સંદર્ભમાં જંગલોનો વિનાશ કરવો, ખનિજસંપત્તિ અને જળની રિક્તતા વગેરે વિશે વિચારીએ છીએ ત્યારે કર્માદાનના આ પંદર અતિચાર અને સમ્યક્ આજીવિકાનું મહત્ત્વ આપણે સમજી શકીએ છીએ. પર્યાવરણની સુરક્ષા માટે તે અનેક પ્રકારે ઉપકારક છે.

પર્યાવરણ અને પરસ્પરાવલંબન :

વન-જંગલ વગેરે કેવળ વૃક્ષોનો સમૂહ, વનસ્પતિ વગેરેનું ઉદ્ભવસ્થાન જ નથી, પણ પૃથ્વી પરના અનેક જીવોના જન્મ, જીવન અને મૃત્યુના પરસ્પર અવલંબનરૂપ એકમ છે. વાસ્તવિક દૃષ્ટિએ પૃથ્વીના સર્વ જીવો માટે વૃક્ષ-વનસ્પતિ સહિત પરસ્પર અવલંબનરૂપ એક આયોજનબદ્ધ વ્યવસ્થા છે. મનુષ્ય સ્વાર્થવશ કુદરતની આ પરસ્પારવલંબનની પ્રક્રિયામાં વિક્ષેપ નાખી રહ્યો છે. વન અને વનરાજિ જીવજંતુ-પશુપક્ષી વગેરે માટે મોટું આશ્રયસ્થાન છે. પણ જંગલના જંગલ જ્યારે કપાઈ રહ્યાં છે ત્યારે પશુપક્ષીઓની સલામતી કેવી રીતે રહી શકે ? એવી રીતે ગોચર માટેની જમીનો પણ ઉદ્યોગપતિ અને બાંધકામો માટે આપી દેવામાં આવે છે. સૌંદર્યપ્રસાધનોના ઉત્પાદન માટે હાથી, વાઘ, મગર, સર્પ આદિ વગેરેની અનેક સંખ્યામાં નિર્મમ હત્યા કરવામાં આવે છે. આજે પૃથ્વી ઉપરનું જૈવિક વૈવિધ્ય ઓછું થતું જાય છે.

બૌદ્ધ અને જૈન ધર્મમાં જમીન ખોદવાનો ખનીજ સંપત્તિનો વ્યાપાર કરવાનો નિષેધ છે. તેને કારણે જમીનમાં રહેનારા જીવોની રક્ષા થવાની સાથે ખનીજ સંપત્તિના અનાવશ્યક ઉપયોગને ઘટાડી શકાય છે. મોટાં મોટાં યંત્રો ચલાવવાનો વ્યવસાય પણ આવકાર્ય નથી. ઔદ્યોગિકીકરણને કારણે અનેક પ્રકારની સુવિધાઓ પ્રાપ્ત થઈ શકી છે, પરંતુ કદાચ તેને જ કારણે પર્યાવરણને અનેક રીતે નુકશાન થયું છે.

જળ, વાયુ અને અન્ય પર્યાવરણીય પ્રદૂષણને દૂર રાખવા માટે ઔદ્યોગિક એકમોને સમતોલ રાખવા - સરકાર દ્વારા અંકુશમાં રાખવાના નીતિનિયમો તૈયાર થાય છે. પણ જ્યાં સુધી વૈયક્તિક રૂપથી ઇચ્છાઓ ઉપર અંકુશ નહિ આવે, અહિંસા અને અપરિગ્રહનું પાલન નહિ થાય ત્યાં સુધી આ પ્રયોજન સિદ્ધ નહિ થાય. આજે જંગલો કાપીને કોલસા બનાવવાનો વ્યવસાય થઈ રહ્યો છે; જળમાંથી ઉત્પન્ન થતી વીજળી અને ગેસનો અનિયંત્રિતપણે ઉપયોગ કરવામાં આવે છે. તેનાથી, વનસ્પતિ અને જળસંબંધી પ્રદૂષણની સાથે વાયુ અને વાહનવ્યવહાર વગેરેને કારણે ધ્વનિનું પ્રદૂષણ ચિંતાજનક રીતે વધી રહ્યું છે.

સાંપ્રત સમયના વૈજ્ઞાનિકો દ્વારા વિકસિત અને વિકાસશીલ દેશો દ્વારા અવકાશમાં વારંવાર ઉપગ્રહો છોડવાના સંબંધમાં અને અવકાશમાં થતા અણુપ્રયોગો પ્રત્યે ઘેરી ચિંતા વ્યક્ત કરવામાં આવી છે. ઉપગ્રહો અને અવકાશી પ્રયોગો દ્વારા સ્પેસશટલના વધારે પડતા ઉપયોગને કારણે સૂર્યના પારજાંબલી

(ultraviolate) કિરણો, જે મનુષ્ય અને સમગ્ર પ્રાણીસૃષ્ટિના અસ્તિત્વ માટે હાનિકારક છે, તેને રોકનાર ઑઝોનવાયુનું સ્તર નષ્ટ થતું જાય છે, તેને કારણે સૂર્યની પ્રચંડ ગરમીનો અનુભવ કરવો પડશે.

મુનિશ્રી નંદિઘોષવિજયજીએ પોતાના **"જૈનદર્શન : વૈજ્ઞાનિક દષ્ટિએ"** – પુસ્તક (પૃ.૧૯૯)માં આ રીતે લખ્યું છે :

"જૈનદષ્ટિએ નિર્દેશિત કાલવિભાજન અનુસાર છઠ્ઠા આરાના વર્ણનમાં બતાવ્યું છે કે તે સમયે અગ્નિની વર્ષા થશે - જે વિષાકત હશે. તેનાથી પૃથ્વીમાં હાહાકાર થશે. ......મનુષ્ય વગેરે...... દિવસ દરમ્યાન વૈતાઢ્ય પર્વતની ગુફામાં રહેશે અને રાત્રિના સમયે જ બહાર નીકળશે. સર્વ માંસાહારી હશે."

આજના પર્યાવરણવાદી વૈજ્ઞાનિકો ઑઝોનવાયુનું સ્તર નષ્ટ થઈ રહ્યું હોવાની બાબતમાં જે ચિંતા વ્યક્ત કરી રહ્યા છે, તેનો જ સંદર્ભ અહીં નથી મળતો ?

બ્રહ્માંડની પ્રત્યેક ક્રિયા-પ્રક્રિયા-ઘટનાઓ કે સ્થિતિમાં એક ચોક્કસ પ્રકારના નિયમોનું પ્રવર્તન હોય છે. બ્રહ્માંડની આ સંરચના અને વૈવિધ્યસભર પરિસ્થિતિઓ અને ઘટનાઓનું અવલોકન કરીને જ આપણા પૂર્વાચાર્યોએ યોગ્ય જીવનશૈલી માટેના આદર્શો અને નીતિનિયમો પ્રસ્તુત કર્યા હતા. પ્રકૃતિ સાથેના સમન્વયથી યુક્ત જીવનપદ્ધતિ મનુષ્યના વર્તમાન અને ભાવિજીવનના સુખશાંતિ માટે ઉપયોગી સિદ્ધ થઈ શકે છે.

જૈન અને બૌદ્ધ દર્શનમાં ઉપદેશિત આચાર વિચારના નિયમો - જેમ કે અપરિગ્રહ, પરિગ્રહ પરિમાણવ્રત, ઇચ્છા પરિમાણવ્રત-મીતાહાર, શીલ-સદાચાર વગેરેના પાલનથી બાહ્ય ચીજવસ્તુઓના સંયમિત અને નિયત્રિત ઉપયોગથી પર્યાવરણનું સંતુલન સાધી શકાય છે. પણ આ નિયંત્રણ વ્યક્તિએ પોતે જ, સામાજિક જીવનમાં વિષમતા ઉત્પન્ન કરનાર રાગાદિ કષાયોના ક્ષય અને અહિંસા, મૈત્રી જેવી ભાવનાઓના ઉત્કર્ષથી સિદ્ધ કરવાનું છે.

વ્યક્તિની આંતરિક વિશુદ્ધિ જ પ્રાકૃતિક અને સામાજિક જીવનમાં સંવાદિતા સ્થાપિત કરી શકે છે. આ સંવાદિતા જ પર્યાવરણ વિશુદ્ધિનો પર્યાય બની શકે છે.

વ્યક્તિગત અને સામાજિક જીવનમાં રાગ-દ્વેષાદિ કષાયો અને કલુષિત પર્યાવરણ :

ममत्वं रागसंभूतं वस्तुमात्रेषु यदि भवेत् ।
साहिंसाऽक्तिरेषेव जीवोऽसो बद्धनेऽनया ॥

વસ્તુમાત્ર પ્રત્યે રાગથી જે મમત્વ ઉત્પન્ન થાય છે - તે જ હિંસા છે, તે જ આસક્તિ છે. તેનાથી આ આત્મા આબદ્ધ થાય છે. મનુષ્યના મનમાં રહેલા ઈર્ષ્યા, ક્રોધ આદિ કષાયો અને તૃષ્ણા-મોહ વગેરે પણ સર્વ અનિષ્ટોના મૂળમાં રહેલા છે. વિષયભોગની વાસના સર્વ સંઘર્ષોની જનની છે. પ્રતિશોધની જે ભાવના છે, વેરથી વેરનો બદલો લેવાની જે વૃત્તિ છે, તેનાથી કેટલો બધો આંતક પ્રસરે છે, તેનો આજે

આપણે પ્રત્યેક ક્ષણે અનુભવ કરીએ છીએ. આ ક્લેષાદિ ભાવરૂપ વૃત્તિઓ અને વિચારધારઓ વ્યક્તિના અંગત અને સામાજિક જીવનમાં વિષમતા ઉત્પન્ન કરે છે. કારણ વ્યક્તિ પર જ સમાજ નિર્ભર છે.

સમગ્ર સામાજિક જીવનમાં વિસંવાદિતા ઉત્પન્ન કરનારી ચાર મૂળભૂત અસદ્ વૃત્તિઓ છે – (૧) સંગ્રહ (લોભ), (૨) આવેશ (ક્રોધ), (૩) ગર્વ (અભિમાન) અને (૪) માયા (છુપાવવું). આ ચારે અલગ અલગ રૂપમાં સામાજિક જીવનમાં વિષમતા, સંઘર્ષ અને અશાન્તિનું કારણ બને છે. (૧) સંગ્રહની મનોવૃત્તિને કારણે શોષણ, અપ્રામાણિકતા, સ્વાર્થપૂર્ણ વ્યવહાર, ક્રૂર વ્યવહાર, વિશ્વાસઘાત વગેરે વધે છે. (૨) આવેશની મનોવૃત્તિને કારણે સંઘર્ષ અને યુદ્ધનો જન્મ થાય છે. (૩) ગર્વ-અભિમાનથી માલિકીની ભાવના જાગૃત થાય છે અને દમન વધે છે. તે ઉપરાંત રાગ-આસક્તિ, આગ્રહ અને અધિકારની ભાવનાને કારણે હિંસા, યુદ્ધ અને વર્ગવિગ્રહ ઉદ્ભવે છે. આ વિષમતાઓને કારણે (૧) વ્યક્તિનો આંતરિક સંઘર્ષ, (૨) વ્યક્તિ અને વાતાવરણનો સંઘર્ષ, (૩) વ્યક્તિ અને સમાજનો સંઘર્ષ તથા (૪) સમાજ અને સમાજનો સંઘર્ષ – એમ ચાર પ્રકારના સંઘર્ષો સર્જાય છે. તેનું કારણ આર્થિક અને વૈચારિક એમ બંને પ્રકારે હોઈ શકે છે.

વ્યક્તિનો અહંકાર એ શાસન અને આધિપત્યની ભાવનાનું કેન્દ્રિય તત્ત્વ છે. શાસક અને શાસિત અથવા જાતિભેદ અને રંગભેદ વગેરેની શ્રેષ્ઠતા કે નિમ્નતાના મૂળમાં આ જ કારણ છે. વ્યક્તિના મનમાં શાસનની ભાવના ઉત્પન્ન થાય છે ત્યારે તે બીજાના અધિકારોનું હનન કરે છે, તેને પોતાના પ્રભાવમાં રાખવાનો પ્રયાસ કરે છે. જૈન અને બૌદ્ધ બંને દર્શનો અહંકાર, માન, મમત્વનો નાશ કરવાનો ઉપદેશ આપે છે, જેમાં સામાજિક પરતંત્રતાનો લોપ નિહિત છે.

અને અહિંસાનો સિદ્ધાંત અતિ વ્યાપક છે. તે સર્વ પ્રાણીઓના સમાન અધિકારનો સ્વીકાર કરે છે. અધિકારોનું હનન એ પણ એક પ્રકારની હિંસા જ છે. અતઃ અહિંસાનો સિદ્ધાંત સ્વતંત્રતાના સિદ્ધાંત સાથે જોડાયેલા છે. જૈન અને બૌદ્ધદર્શન એક બાજુ અહિંસાના સિદ્ધાંતના આધારે વ્યક્તિગત સ્વતંત્રતાનું પૂર્ણ સમર્થન કરે છે અને તેની સાથે જ સમાનતાના આધારે વર્ગભેદ, જાતિભેદ અને ઉચ્ચ-નીચની ભાવનાનો પ્રતિહાર કરે છે. શાંતિમય સમાજની સ્થાપના માટે વ્યક્તિનો નીતિધર્મથી પ્રેરિત અહિંસાપૂર્ણ આચાર જ મહત્ત્વનું પરિબળ છે. મૂલ્યનિષ્ઠાને કારણે વ્યક્તિ અને સમષ્ટિનું પર્યાવરણ પણ સુરક્ષિત રહે છે.

મૈત્રીભાવના અને અપરિગ્રહ તથા આંતરિક-બાહ્ય પર્યાવરણ વિશુદ્ધિ :

અપરિગ્રહ અને પરિગ્રહપરિમાણ એ જૈનધર્મની સાધનાનો વિશિષ્ટ સિદ્ધાંત છે. સાધક વૈયક્તિકરૂપથી પોતાની જીવનની દૈનિક ક્રિયાઓ-જેમ કે આહાર-વિહાર અને ભોગોપભોગનું પરિમાણ નિશ્ચિત કરે છે. સ્નાન કરવા માટે તે કેટલા જળનો ઉપયોગ કરશે, તેનું પરિમાણ તે નિશ્ચિત કરે છે. ઘરગૃહસ્થીનાં સાધનો, વસ્ત્રાદિ, ક્ષેત્ર(ભૂમિ), વાસ્તુ (મકાન), હિરણ્ય, સુવર્ણ, દાસદાસી, ધાન્ય વગેરે નવ પ્રકારના પરિગ્રહની મર્યાદા નક્કી કરવામાં આવે છે. દૈનિક જીવનના વ્યવહારની ઉપભોગ-પરિભોગની દરેક પ્રકારની ચીજોની માત્રા અને પ્રકાર નિશ્ચિત કરવામાં આવે છે.

આ પ્રમાણે બાહ્ય ચીજ-વસ્તુઓના સંયમિત અને નિયંત્રિત ઉપયોગથી પર્યાવરણનું સંતુલન થાય છે. ત્યાં જંગલોનાં જંગલ કપાઈ જાય, ધરતીમાંથી જળ શોષાઈ જાય કે ખનીજસંપત્તિ ખૂટી જાય તેવી પરિસ્થિતિ ઉદ્ભવવાની સંભાવના રહેતી નથી. પણ આ નિયંત્રણ વ્યક્તિએ પોતે સિદ્ધ કરવું પડે છે. તેને માટે તેણે લોભ-માન-માયા-ક્રોધ-અહંકાર વગેરે કષાયોથી મુક્ત થયા પછી જ તેની ચેતના 'સ્વ'માંથી 'સર્વ' તરફ વિસ્તરે છે. તેનામાં **"आत्मवत् सर्वभूतेषु" – "आयातुले पायासु"** ની ભાવના જાગૃત થાય છે અને અહિંસા-મૈત્રીભાવનાના માર્ગે તે પ્રગતિ સાધી શકે છે. ગૌત્તમ બુદ્ધે ચાર બ્રહ્મવિહારોની વાત કરી છે – *મૈત્રી, કરુણા, મુદિતા અને ઉપેક્ષા*. જૈનદર્શનમાં પણ મૈત્રી આદિ ભાવનાઓને અપરિહાર્ય ગણાવી છે અને આ ભાવનાઓથી પોતાને અને ક્રમશઃ સારા વિશ્વને આપ્લાવિત - પરિપ્લાવિત કરવાનો ઉપદેશ આપ્યો છે[૧૩] :

मेत्तं च सब्बस लोकस्मिं मानसं पावये अपरिमाणं ।
उद्धे अधो च तिरियं च असंबाधं अवेरे असत्तं ॥

આવી વ્યાપક મૈત્રીભાવનાની સાથે, માતા પોતાના એકના એક પુત્ર પ્રત્યે જેવો સ્નેહ રાખે છે – *તેવો નિઃસ્વાર્થ ઉદાર સ્નેહ સૌના પ્રત્યે કેળવવાની સમજ તેમણે આપી છે.*

આવી મૈત્રીભાવના ચરિતાર્થ કર્યા પછી જ મનુષ્ય 'अक्कोधेन जिने कोधं, असाधुं साधुना जिने' ક્રોધીને અક્રોધથી અને અસાધુને સાધુતાથી પરાજિત કરી શકે છે. એના પ્રત્યક્ષ દૃષ્ટાંત મહાવીર સ્વામી અને ગૌતમ બુદ્ધના જીવનમાંથી જ પ્રાપ્ત થાય છે. મહાવીર સ્વામીએ આશીવિષ સર્પને અને ગૌતમ બુદ્ધે અંગુલિમાલ જેવા ભયંકર ડાકુને વશ કર્યા હતા. અંગુલિમાલનું હૃદયપરિવર્તન બુદ્ધના જીવનની એક મહાન સિદ્ધિ છે.

મનુષ્યની દૂષિત, રુગ્ણ, વિકૃત, હિંસાની મનોવૃત્તિથી તેની આસપાસના વાતાવરણ અને પ્રાણીઓના ચિત્તમાં પણ કેવો આંતક ફેલાયેલો રહે છે, તેનું દૃષ્ટાંત અંગુલિમાલની કથામાંથી મળે છે. અંગુલિમાલ જેવો ડાકૂ - જેનું અંદરનું પર્યાવરણ ક્રોધાદિ કષાયોથી દૂષિત છે અને કષાયો ક્રિયાન્વિત થવાથી લૂંટ, હત્યા વગેરે હિંસક ઘટનાઓ પણ એ જંગલમાં બન્યા કરે છે, જે અન્ય લોકોના જીવનમાં ભય, અશાન્તિ, અસલામતી પ્રાદુર્ભૂત કરે છે. તેથી અરણ્યના સુંદર, મનભાવન પ્રાકૃતિક પરિવેશમાં પણ આંતક છવાઈ ગયો હતો. વૃક્ષો અને પુષ્પોનું સૌંદર્ય કોઈને સાંત્વન આપી શકતું ન હતું. આ પ્રમાણે બંને રીતે-આંતરિક અને બાહ્ય પર્યાવરણ કલુષિત અને ભયપ્રદ બને છે.

આ પર્યાવરણને કલુષિતતા અને ભયથી મુક્ત રાખવા અહિંસા અને મૈત્રીભાવના કેવી રીતે સફળ બને છે તે આપણે ગૌતમબુદ્ધ અને અંગુલિમાલના મિલનની ઘટનાથી જાણી શકીએ છીએ. ગૌતમ બુદ્ધ નિર્ભયતા, મૈત્રી અને કરુણાપૂર્ણ ભાવનાથી અંગુલિમાલને સહજમાં જ વશ કરી લે છે અને અંગુલિમાલ પોતાના શસ્ત્ર-અસ્ત્રોની સાથે હિંસા, ક્રોધ વગેરે મલિનવૃત્તિઓને પણ જળમાં વહાવી દે છે. એને આશ્ચર્ય થાય છે કે કેવી રીતે તથાગત બુદ્ધે તેનું પરિવર્તન કરી દીધું ! તે કહે છે[૧૪] : "કોઈ દંડથી દમન કરે છે, કોઈ શસ્ત્ર અને ચાબુકથી, તથાગત દ્વારા હું વગર શસ્ત્ર અને વગર દંડથી દમિત કરાયો છું. પહેલા હું હિંસક હતો આજે અહિંસક છું."

તે જ સમયે રાજા પ્રસેનજિત વિશાળ સૈન્ય સાથે ડાકૂ અંગુલિમાલને પકડવા ત્યાં આવી પહોંચે છે. તે તથાગતના સાનિધ્યમાં કેશરહિત મસ્તકવાળા, કષાયવસ્ત્ર ધારણ કરેલા અંગુલિમાલને ભિક્ષુના રૂપમાં જોઈને અતિ વિસ્મયનો અનુભવ કરતા કહે છે : "ભગવાન, જેને અમે દંડ અને શસ્ત્રથી પણ વશ કરી શક્યા નથી તેને તમે વગર શસ્ત્રે પરાજિત કર્યો છે".

આ અહિંસા અને મૈત્રીભાવનાનો વિજય છે. તે આંતરિક અને બાહ્ય પરિવેશ – વ્યક્તિ તથા સમુદાય બંનેના હિતની દૃષ્ટિએ આવકાર્ય છે. પ્રાકૃતિક વાતાવરણમાં પણ વિશુદ્ધિ, પ્રસન્નતા અને શાંતિનો અનુભવ સહજ બને છે.

અહિંસા આધ્યાત્મની સર્વોચ્ચ ભૂમિકા છે. અહિંસાની અવધારણા બીજરૂપે સર્વ ધર્મમાં સ્વીકારાયેલી છે. અહિંસાનો મૂલાધાર જીવન પ્રત્યે સમ્માન, સમત્વભાવના એવં અદ્વૈતભાવના છે. સમત્વભાવથી સહાનુભૂતિ તથા અદ્વૈતભાવથી આત્મીયતા ઉત્પન્ન થાય છે અને તેનાથી જ શાંતિમય સહઅસ્તિત્વ સંભવ બને છે અને વિશુદ્ધ પર્યાવરણની સહજ અનુભૂતિ કરાવે છે.

ECOLOGY શબ્દનો ગૂહિતાર્થ :

પર્યાવરણના સંદર્ભમાં ECOLOGY શબ્દનો વિશેષ ઉપયોગ થાય છે. ECOLOGY શબ્દ મૂલતઃ 'oikos' પરથી બન્યો છે. તેનો અર્થ છે 'પરિવારનો સંબંધ' આ ગ્રીક શબ્દ પણ સંસ્કૃત શબ્દ 'औकस' પરથી બન્યો છે. તેનો અર્થ થાય છે ગૃહ (ઘર). ઈકોલોજીને વ્યાપક અર્થમાં સમજવાથી આપણે **'वसुधैव कुटुबकम्'**ના સત્યનો સાક્ષાત્કાર કરી શકીશું. આ સૃષ્ટિમાં સર્વે પરસ્પર સંલગ્ન છે, એવી માન્યતા ઈકોલૉજીનો વૈજ્ઞાનિક આધાર છે. ઈકોલોજી (સંતુલનશાસ્ત્ર-જીવવિજ્ઞાન)નો પ્રત્યક્ષ સંબંધ જીવંત વ્યવસ્થા(order)ની સાથે છે.

સૃષ્ટિમાં પૃથક્ પદાર્થની ઘટનાનું અસ્તિત્વ નથી, સર્વ પરસ્પરાવલંબિત છે. તૃણ, વૃક્ષ કીટાણુથી માંડીને બૃહત્કાય પ્રાણીઓ-પક્ષીઓ વગેરેનું અસ્તિત્વ અન્યોન્ય આધારિત છે. શૃંખલાની એક કડીને કાઢી લેવાથી એનું સાતત્ય ખંડિત થઈ જાય છે. તે રીતે પ્રાકૃતિક પરિવેશ અને માનવજીવનના સૂક્ષ્મ અને સ્થૂળ સ્તર પર જે અવિનાભાવી સંબંધ છે તે પ્રગાઢપણે પરસ્પર અવલંબિત છે. ઈકોલોજી શબ્દનો મૂળભૂત અર્થસંદેશ પારિવારિક સંબંધ છે. મનુષ્ય આજે વૈજ્ઞાનિક સિદ્ધિઓના મદહોશમાં જે રીતે પ્રકૃતિના નિયમોની અવગણના કરીને પ્રાકૃતિક પરિવેશમાં અસંતુલન સર્જીને તેને ઉજાડી રહ્યો છે એનાથી પર્યાવરણમાં અસમતુલા સર્જાઈ રહી છે. આ મદહોશીના માહોલમાં મનુષ્ય-મનુષ્ય વચ્ચેના અને સમાજ સમાજ વચ્ચેના સંબંધોમાંથી આત્મીયતા લુપ્ત થતી જાય છે. સ્પર્ધા અને વિદ્વેષની ભાવનાથી સામાજિક વિષમતાઓ વધતી જાય છે.

સાંપ્રત સમયની આવી પરિસ્થિતિમાં અહિંસા, કરુણા અને મૈત્રીભાવનાનું તથા જીવનમાં સંયમિત આચાર-વિચારનું જે મહત્ત્વ નિર્દેશાયું છે તે નિગૂઢ અંધકારમાં પ્રજ્વલિત દીપક સમાન છે. તે પ્રાકૃતિક પર્યાવરણની સાથે આંતરિક (ચૈતસિક) અને સામાજિક પર્યાવરણને પરિશુદ્ધ રાખવામાં સક્ષમ છે, તે એનું સહજ પરિણામ છે.

સંદર્ભ

૧. મહાસિંહનાદસુત્ત, મજ્ઝિમનિકાય ૧૨

૨. પાચિત્તિય, ૬૧-૬૨

૩. એજન ૬૧, ૬૨

૪. એજન ૧૧

૫. સંઘાદિશેષ, ૨

૬. મહાવગ્ગ, ચમ્મસ્કંધક

૭. એજન

૮. મહાવગ્ગ, ભૈષજ્ય સ્કંધક

૯. મહાવગ્ગ, ચર્મસ્કંધક

૧૦. પાતિમોક્ખ, પારાજિક-૩

૧૧. ધમ્મપદ, ૨૭૦

૧૨. સુત્તનિપાત, ૩૯૪

૧૩. સુત્તનિપાત, ૮૮

૧૪. મજ્ઝિમનિકાય, ૮૬

* * *

સંસ્કૃત સાહિત્યનો ગુજરાતી સાહિત્ય પર પ્રભાવ

ચંદ્રકાન્ત શેઠ

યુરોપીય સાહિત્યમાં જે સ્થાન ગ્રીક તથા લૅટિનનું છે તે સ્થાન ભારતીય સાહિત્યમાં સંસ્કૃતનું લેખી શકાય. સંસ્કૃત આપણી સાંસ્કૃતિક અભિવ્યક્તિની ભાષા છે – આપણી સંસ્કૃતિભાષા છે. એ ભાષાનો ગુજરાતી ભાષા પર પ્રભાવ ન હોત તો જ નવાઈ લાગત. એક બાજુ વેદકાલીન કથ્ય પ્રાકૃતોમાંથી પ્રાદેશિક પ્રાકૃતો, તેમાંથી પ્રાદેશિક અપભ્રંશો અને તેમાંથી આજની આપણી પ્રાદેશિક ભાષાઓ ગુજરાતી, હિન્દી, મરાઠી, બંગાળી વગેરેનો વિકાસ થયો તો બીજી બાજુએ સમાંતરે વેદકાલીન સંસ્કૃતમાંથી, શિષ્ટકાલીન સંસ્કૃતનો ક્રમિક રીતે વિકાસ થતો રહ્યો. પ્રાદેશિક ભાષાઓ અને સંસ્કૃતનો વિકાસ એકબીજાથી સાવ અલગ – નિરપેક્ષ રહીને થયો નથી. બંને વિકાસધારાઓ વચ્ચે આદાનપ્રદાન ચાલતાં જ રહ્યાં છે અને તેથી સરવાળે બેયને લાભ જ થયો છે.

ગુજરાતી ભાષાનો સંસ્કૃત ભાષા વિના આજે જેવો જોઈએ છીએ તેવો વિકાસ થયો હોત ખરો? સંસ્કૃત ભાષાના કેટલા બધા શબ્દો ગુજરાતી ભાષામાં સીધેસીધા તત્સમ રૂપે અથવા રૂપાંતર પામીને – તદ્ભવ રૂપે આવેલા છે ! આપણાં અધ્યાત્મશાસ્ત્રો તેમ જ ધર્મશાસ્ત્રોમાં તો સંસ્કૃત ભાષારીતિ અને ભાષાભંડોળનો સીધો પ્રભાવ જોઈ શકાય છે. યજ્ઞયાગાદિનાં વિધિવિધાનો, ધાર્મિક કર્મકાંડ વગેરેમાં સંસ્કૃતનો શબ્દકોશ સારી પેઠે ઉપયોગમાં લેવાયો છે. તબીબીશાસ્ત્ર, તર્કશાસ્ત્ર, માનસશાસ્ત્ર, શિલ્પશાસ્ત્ર, સ્થાપત્યશાસ્ત્ર જેવાં અનેક શાસ્ત્રો એવાં છે, જેમની પરિભાષાઓ તૈયાર કરવામાં સંસ્કૃત ભાષા મહત્ત્વની મદદ કરે છે. ગણિત, વિજ્ઞાનથી માંડીને આપણી અનેક વિદ્યાશાખાઓનો પારિભાષિક શબ્દભંડોળ તૈયાર કરવામાં સંસ્કૃતની સતત અને મોટી સહાય મળતી જ રહી છે.

સંસ્કૃત ભાષાએ જો વ્યાકરણ, કોશ વગેરેની બાબતમાં મદદ કરી તો તેનાં દર્શનશાસ્ત્રો, ધર્મશાસ્ત્રો તેમ જ કાવ્યશાસ્ત્રોએ આપણી શાસ્ત્રીય વિચારપરંપરાને ખીલવવામાં, આપણી શાસ્ત્રબુદ્ધિને વિકસાવવામાં અને એ રીતે અનેકાનેક શાસ્ત્રગત વિભાવનાઓને સ્પષ્ટ કરવામાં પ્રત્યક્ષ તથા પરોક્ષ રીતે ફાળો આપ્યો છે. વેદ, બૌદ્ધ તેમ જ જૈનધર્મની વિચારપરંપરાઓ; વૈષ્ણવ તેમ જ શૈવ-શાક્ત સંપ્રદાયની શાખાપ્રશાખાઓ, કાવ્યશાસ્ત્રીય અને નાટ્યશાસ્ત્રીય વિચારધારાઓ તથા ન્યાયપરંપરા, યોગપરંપરા વગેરેમાં ભારતીય ને તેમાંય ખાસ તો સંસ્કૃત સાહિત્યના ગ્રંથરત્નોનો મોટો પ્રભાવ રહ્યો છે. ગુજરાતીમાં અભેદમાર્ગ – અદ્વૈતસિદ્ધાંતની જે કવિતા છે, સાહિત્ય છે તેમાં શંકરમતનું – શંકરાચાર્યના સાહિત્યનું સ્પષ્ટ પ્રભાવ-પ્રવર્તન જોઈ શકાશે. અખો હોય કે મણિલાલ નભુભાઈ દ્વિવેદી – એમની પર સંસ્કૃતમાંના

તત્ત્વવિચારની અસર સ્પષ્ટ છે. વલ્લભમતની અસરથી દયારામની સમગ્ર કવિતા રચાઈ છે. સ્વામિનારાયણ સંતસાહિત્ય રામાનુજમતથી પ્રેરિત છે. આ જ રીતે ભગવદ્‌ગીતાની ફિલસૂફીનો ઘણો વ્યાપક અને ઊંડો પ્રભાવ ગુજરાતી સાહિત્ય પર જોઈ શકાશે. કોઈ ઇચ્છે તો ગીતા-વિષયક અને ગીતા-પ્રભાવિત ગુજરાતી સાહિત્યનો એક અલગ વર્ગ બતાવી શકે. વૈદિક સાહિત્ય – ઔપનિષદિક સાહિત્યની જે પરંપરા ગુજરાતીમાં વિકસી તેમાં વેદોપનિષદોનો સીધો પ્રભાવ છે. એ ઉપનિષદ-શૈલીએ નૂતન ઉપનિષદો રચવાનાયે પ્રયત્નો થયા છે.

સંસ્કૃત ભાષાએ સીધી રીતે નહીં તેટલો આડકતરી રીતે આધ્યાત્મિક-ધાર્મિક કાવ્યાદિક સાહિત્ય દ્વારા પોતાનો પ્રભાવ પ્રાદેશિક ભાષા-સાહિત્યો પર પાડ્યો છે. સંસ્કાર અને સંસ્કૃતિ સાથે સંલગ્ન તત્ત્વદર્શન કે ચિંતનવિચારના સાહિત્ય દ્વારા પ્રાદેશિક સાહિત્યપરંપરાઓના ઘડતર-વિકાસમાં સંસ્કૃતે મહત્ત્વનું પ્રદાન કર્યું છે.

ગુજરાતનું મધ્યકાલીન ધર્મરંગી સાહિત્ય જૈન તેમ જ જૈનેતર વિચારધારાઓને જોડે લઈને વિકસ્યું છે. આમાં જૈનેતર સાહિત્ય તો પ્રગાઢપણે વેદ, ઉપનિષદ, રામાયણ, મહાભારત-ગીતા, ભાગવતાદિ પુરાણો વગેરે સાથે તો જૈન સાહિત્ય આગમ આદિ સાહિત્ય સાથે સંલગ્ન છે. મૌલિક જણાતું કેટલું બધું સાહિત્ય સંસ્કૃત ધર્મસાહિત્ય-અધ્યાત્મસાહિત્ય-કાવ્યસાહિત્ય સાથે સંપૃક્ત છે ! રામ અને કૃષ્ણભક્તિ, શિવ અને શક્તિભક્તિનું સાહિત્ય, રામાયણ, ભાગવત, શિવપુરાણ, દેવીભાગવત વગેરેમાંથી કથાવસ્તુ લઈને ચાલ્યું છે. મધ્યકાલીન કવિઓને માટે મૌલિકતાનો પ્રશ્ન પ્રાણપ્રશ્ન નહોતો, એમને તો યેનકેનપ્રકારેણ જ્ઞાન, ભક્તિ ને કર્મવિષયક ધાર્મિક પરંપરાઓની વાત કરી ઐહિક અને આમુષ્મિક કલ્યાણ રળવું હતું. કેટલાકને માટે તો કાવ્ય માત્ર કથા-શ્રવણના ભક્તિકીર્તનના સાધનરૂપ હતું. આ પરિસ્થિતિમાં મધ્યકાલીન સાહિત્યમાં એકના એક વિષય પર અનેકે રચનાઓ કરી. ભાગવતના દશમસ્કંધને કેન્દ્રમાં રાખી ભાલણ, ભીમ, કેશવદાસ કાયસ્થ, પ્રેમાનંદ, રત્નેશ્વર વગેરેએ કાવ્યકૃતિઓ આપી. ભાગવતાદિ સંસ્કૃત ગ્રંથોમાં નિરૂપિત કૃષ્ણલીલાને અનુસરી અનેક ભ્રમરપચીસીઓ, ચાવુરીઓ, રાસગરબીઓ, પદો, કીર્તનો વગેરે રચાયાં. અર્વાચીન કાવ્યસાહિત્યમાં પણ કૃષ્ણ છેક સાંપ્રત કવિની કવિતાનોયે પ્રિય વિષય રહ્યો છે ! અર્વાચીનકાળમાં નર્મદદલપતથી તે હરીન્દ્ર દવે અને સુરેશ દલાલ તથા માધવ રામાનુજ અને રમેશ પારેખ અને તે પછી પણ કૃષ્ણકવિતા ખેડાતી રહી છે. આ કાવ્યપરંપરા પર ભાગવતાદિ પુરાણોમાંની કૃષ્ણકથાની તેમ જ જયદેવ જેવા કવિ દ્વારા રચિત 'ગીતગોવિંદ' વગેરેની પ્રત્યક્ષ યા પરોક્ષ અસર થયેલી જોવાનું મુશ્કેલ નથી.

વળી કેટલાક સમયથી તો પુરાણોના આધારે નવલકથાઓ-નાટકો લખવાનો, વાર્તાઓ અને વાર્તિકો રચવાનો પ્રવાહ પણ ચાલે છે. કનૈયાલાલ મુનશી, પન્નાલાલ પટેલ, હરીન્દ્ર દવે, રઘુવીર ચૌધરી જેવા અનેક નવલકથાકારોએ સંસ્કૃત કાવ્ય-પુરાણકથાઓનો - કૃષ્ણકથાઓનો પોતપોતાની રીતે વિનિયોગ કર્યો છે. વળી પુરાણગત કર્ણ, અશ્વત્થામા, બાહુક, શિખંડી, સીતા, પાંચાલી, અહલ્યા, એકલવ્ય જેવાં પાત્રો લઈને કાવ્યો રચવાના પ્રયત્નો થયા છે. આપણાં અનેક ખંડકાવ્યોમાં પૌરાણિક કથાવસ્તુઓનો સરસ વિનિયોગ થયો છે. કાન્ત, કલાપી, નરસિંહરાવ, બોટાદકરથી માંડીને સુન્દરમ્, ઉમાશંકર,

ઉશનસ્, ગોવિંદભાઈ પટેલ ઉપરાંત હસમુખ પાઠક, નલિન રાવલ, યશવંત ત્રિવેદી તેમ જ સિતાંશુ યશ્ચંદ્ર, ચિનુ મોદી, યજ્ઞેશ દવે, વિનોદ જોશી સુધીના અનેકે આત્મગત કે આધુનિક સંવેદનાનો મર્મ પ્રકટ કરવા પૌરાણિક કથાવસ્તુનો કે પાત્રોનો વિનિયોગ કર્યો છે. ઉમાશંકરે પદ્યનાટકની દિશામાં જે પુરુષાર્થ કર્યો તેમાંયે વિષયવસ્તુ માટે તો તેમણે રામાયણ, મહાભારત આદિ તરફ જ નજર ઠેરવી. 'પ્રાચીના' તથા 'મહાપ્રસ્થાન'માંનાં અનેક કાવ્યો પાછળ રામાયણ, મહાભારત, ભાગવત આદિનાં પ્રેરણા અને સહાય રહ્યાં છે. ઉમાશંકરને અનુસરીને પછીથી ઉશનસ્, નંદકુમાર પાઠક જેવા અનેક કવિઓએ એ દિશામાં કામ કર્યું. આમ, જૂના-નવા અનેક કવિઓ-સાહિત્યકારોને સંસ્કૃત પૌરાણિક સાહિત્યે સારો એવો વસ્તુસંભાર પૂરો પાડ્યો છે.

આપણે ત્યાં અનેક નૃત્યનાટિકાઓ, ગીતરૂપકો તેમ જ ઊર્મિગીતો-ઊર્મિકાવ્યો વગેરેમાં સંસ્કૃત કથાસાહિત્ય – પૌરાણિક સાહિત્યની મદદ મળતી રહી છે. આપણે ત્યાં સ્તોત્રકાવ્યો, દૂતકાવ્યો, મંગલાષ્ટકો, શતકો, ગીતાકાવ્યો, મુક્તકો અને મહાકાવ્યો વગેરેના પ્રયોગોમાં સંસ્કૃત કાવ્યપ્રકારોની – સંસ્કૃત કાવ્યસાહિત્યની સીધી અસર જોઈ શકાય. ભર્તૃહરિના 'નીતિશતક'ના કે 'અમરુશતક'ના અનુવાદો તો થયા જ તે ઉપરાંત તે પરિપાટીએ સ્વતંત્ર રીતે શતકો લખવાના પ્રયત્નો પણ થયા. વળી સંસ્કૃત સુભાષિતોના સમશ્લોકી અનુવાદો ઉપરાંત તે શૈલીએ ગુજરાતીમાં મુક્તકો લખવાના પ્રયત્નો થયા. આ સંદર્ભમાં રામનારાયણ વિ.પાઠક (શેષ), પૂજાલાલ જેવા કવિઓ તુરત યાદ આવે. વળી આપણે ત્યાં મેઘદૂતના અનેક અનુવાદો ઉપરાંત તે શૈલીએ કાવ્યો લખવાના પ્રયત્નો પણ થયા. સુન્દરમે 'ચક્રદૂત' આપ્યું તો મનસુખલાલ ઝવેરીએ 'ચંદ્રદૂત' ! વળી દોલતરામ કૃપારામ પંડ્યાએ 'ઇન્દ્રજિત વધ' તથા ભીમરાવ દિવેટિયાએ 'પૃથુરાજરાસો' જેવા મહાકાવ્યના પ્રયોગો આપ્યા તે સંસ્કૃત મહાકાવ્યની પરિપાટીને અનુસરીને ન્હાનાલાલે તો મહાભારતને નજર સામે રાખીને 'કુરુક્ષેત્ર' નામે મહાકાવ્યના અનેક મણકાઓ પણ નિજી ડોલનશૈલીમાં આપ્યા. તેમણે ભાગવતના રચનાવિધાનને અનુસરી 'હરિસંહિતા' નામે 'નવભાગવત' સ્વરૂપનું કૃષ્ણગાન આપવાનોયે ભગીરથ પ્રયત્ન કર્યો . કેશવ હર્ષદ ધ્રુવ જેવાએ સંસ્કૃત કાવ્યો-નાટકોના અનુવાદ આપવાનો બળવાન પુરુષાર્થ કર્યો. ગુજરાતીમાં સંસ્કૃતની પરિપાટીએ કાવ્યો-નાટકો રચવાની જે પરંપરા ચાલી તેમાં મણિલાલ ન. દ્વિવેદી, કેશવ હર્ષદ ધ્રુવ આદિથી માંડી ચંદ્રવદન મહેતા, રસિકલાલ છો. પરીખ જેવા અનેક સર્જકોનો ફાળો રહ્યો છે.

ગુજરાતી રંગભૂમિના ઘડતરવિકાસમાં લોકનાટ્ય ભવાઈ, પાશ્ચાત્ય રંગભૂમિ અને એ જ રીતે ભારતીય-સંસ્કૃત રંગભૂમિની પરંપરાએ અગત્યનો ભાગ ભજવ્યો છે. નાટકનો મધુર અંત લાવવાની નીતિ, અંકવિભાજન, પ્રવેશકો-વિષ્કંભકો આદિનો વિનિયોગ, નાટ્યપ્રસ્તાવનાના પ્રયોગો, સૂત્રધાર-વિદૂષક જેવા નટોનો ઉપયોગ, પતાકાસ્થાનકો, નાટ્યસૂચનો – આવી આવી નાટ્યકળાની અનેક નાની-મોટી બાબતોમાં સંસ્કૃત રંગભૂમિની – રંગશૈલીની પ્રબળ અસર છે. આપણે ત્યાં સંસ્કૃત નાટ્યપ્રકારોને અનુસરીને વ્યાયોગ, ભાણ જેવા વિવિધ નાટ્યપ્રકારો પણ ખેડાયા છે.

ગુજરાતી ગદ્યસાહિત્ય પર પણ સંસ્કૃતની અસર સ્પષ્ટ જોવા મળે છે. 'કાદંબરી'ની કથાએ ભાલણ જેવાને આખ્યાનશૈલીમાં અનુવાદ કરવા પ્રેર્યો અને અર્વાચીન કાળમાં છગનલાલ પંડ્યાએ પણ

તેનો સમર્થ રીતે અનુવાદ કરી બતાવ્યો એ તો ખરું જ, કાદંબરીની કથાશૈલીએ 'પૃથ્વીચંદ્રચરિત' જેવી કથાઓને અનેક રીતે પ્રેરણા-માર્ગદર્શન પૂરાં પાડ્યાં. ગુજરાતી ગદ્યના ઘડતરવિકાસમાં 'કાદંબરી'ના ગદ્યનો મહત્ત્વનો પ્રભાવ રહ્યો છે. ગોવર્ધનરામની ગદ્યશૈલી કાદંબરીના ગદ્યસંસ્કાર સુપેરે દાખવે છે. વળી 'કાદંબરી'ની કથા-પરિપાટીએ ગુજરાતી કથાગુંફનની રીતિને પણ પ્રભાવિત કરી છે. જન્મજન્માંતરની વાર્તાઓ, વાર્તામાં વાર્તા ને એમાંયે વાર્તા – જેવી વાર્તાકથનની રીતિઓને તેણે પ્રોત્સાહિત કરી છે. 'બૃહત્કથા', 'કથાસરિત્સાગર' જેવા કથાસાહિત્યની ભૂમિકા, એનો પરિવેશ આપણી પદ્યવાર્તાઓનેય કામ આવ્યાં હોવાનું અનુમાન કરી શકાય. 'હિતોપદેશ' અને 'પંચતંત્ર'ની વાર્તાઓએ ગુજરાતી બાળવાર્તાસાહિત્યને ખીલવા માટે સંગીન ભૂમિકા પૂરી પાડી છે. અલંકારમંડિત, સમાસપ્રચુર, અનેક ઉપવાક્યોથી સંકુલ એવી અર્થસઘન અને સંસ્કારદીપ્ત ગરવી ગદ્યરીતિના ઘડતરમાં સંસ્કૃત કથાત્મક ગદ્યરીતિનો સીધો પ્રભાવ જોઈ શકાય.

સંસ્કૃત ભાષા-સાહિત્યના પ્રભાવે ગુજરાતી સર્જનાત્મક સાહિત્યની જેમ વિવેચનાત્મક સાહિત્યની પણ પરિપાટી ઘડાઈ. સંસ્કૃત કાવ્યશાસ્ત્રના આધારે શબ્દ, અર્થ, રીતિ, અલંકાર, છંદ, રસ, ધ્વનિ, ઔચિત્ય, વક્રોક્તિ જેવાં અનેક કાવ્યઘટક-તત્ત્વોની તલસ્પર્શી ચર્ચા ગુજરાતી વિવેચનમાં આવી. આનંદશંકર જેવાનો તો કાવ્યતત્ત્વવિચાર સંસ્કૃત કાવ્યવિચારના જ સુંદર વિસ્તારરૂપ – ભાષ્યરૂપ લાગે. કાવ્યભેદ, અષ્ટનાયક-નાયિકાભેદ આદિની વિચારણા તો સીધી જ સંસ્કૃત પર અવલંબે છે. વળી સંસ્કૃત કાવ્યશાસ્ત્રે તુલનાત્મક કાવ્યશાસ્ત્રીય અધ્યયનને પણ પ્રોત્સાહિત કર્યું.

સંસ્કૃત ભાષા-સાહિત્યે ગુજરાતી સાહિત્યને જેમ ગદ્યમાં તેમ પદ્યમાંયે વિશિષ્ટ વર્ણનશૈલીને પ્રગટ થવામાં સહાય કરી. પ્રેમાનંદ, શામળ આદિ કવિઓ જે પ્રકારે નાયક-નાયિકાનાં રૂપવર્ણન કરે છે તેમાં સંસ્કૃતની એક રૂઢ નિરૂપણશૈલીનું સાતત્ય જોવા મળે છે. વળી સંસ્કૃત કવિસમયોનો પ્રભાવ પણ પ્રાદેશિક કવિઓએ સહજભાવે કર્યો છે તે જોઈ શકાય છે.

સંસ્કૃત પિંગળનો પણ મોટો પ્રભાવ ગુજરાતી પર છે. જયદેવની અષ્ટપદીઓની અસરની વાત બાજુએ રાખીએ સંસ્કૃત વૃત્તોની જે અસર ગુજરાતી પર છે તે એક મહત્ત્વની ઘટના છે. આ અસરે એક બાજુ કાવ્યશૈલીને તો બીજી બાજુ કાવ્યોના આંતર રૂપના ઘડતરમાં નિર્ણાયક ભાગ ભજવ્યો છે. મધ્યકાલીન ગુજરાતી સાહિત્યમાં દેશીઓનું – માત્રામેળ છંદો-ઢાળોનું વર્ચસ હતું. દલપતરામ ને નર્મદના જમાનાથી સંસ્કૃત વૃત્તોનું વર્ચસ વધતું ચાલ્યું તે ગુજરાતીમાં ગાંધીયુગ સુધી ચાલ્યું, તે પછીયે આઝાદી બાદ વૃત્તોનું ખેડાણ ચાલુ જ છે. જોકે પરંપરિત માત્રામેળ છંદો, વનવેલી, ગીતો-ગઝલોનું વર્ચસ્ તાજેતરમાં વધુ વરતાય છે. આ સંસ્કૃત વૃત્તોના પ્રયોગોએ ગુજરાતી કવિતાને અભિવ્યક્તિનો લાક્ષણિક મરોડ આપ્યો છે. સૉનેટ જેવી રચનાઓ સવિશેષ વૃત્તાનુકૂળ જણાઈ. આ વૃત્તો સળંગ અગેય પ્રવાહી પદ્યરચના(બ્લૅન્ક વર્સ)માં પણ પ્રયોજાયાં. વળી એમાં છંદોમિશ્રણના જાતભાતના પ્રયોગોય થયા. આમ સંસ્કૃત વૃત્તબદ્ધ કાવ્યશૈલીએ ગુજરાતી કવિતાને પ્રશિષ્ટ ભૂમિકાએ વિકસવાની તક પૂરી પાડી.

સંસ્કૃત ભાષા-સાહિત્યના સંપર્કે આપણે ત્યાં અનુવાદ-રૂપાંતર-સંપાદન-સંકલનની પ્રવૃત્તિને વ્યાકરણ અને કોશકાર્યને વેગ આપ્યો. કેટકેટલા સંસ્કૃતગ્રંથો ગુજરાતીમાં અવતાર પામ્યા છે ! આખું

આયુર્વેદ-સાહિત્ય તો સંસ્કૃતની જ દેણગી. જ્યોતિષમાં પણ ઘણું સંસ્કૃતમાંથી જ આવેલું. તે ક્ષેત્રના મહત્ત્વના બધા ગ્રંથો હવે ગુજરાતીમાં ઉપલબ્ધ છે. એ જ રીતે વૈદિક, પૌરાણિક, દાર્શનિક-યૌગિક આદિ ઘણું સાહિત્ય પણ સંસ્કૃતમાંથી ઊતરી આવ્યું છે. આ અનુવાદો સાથે જે તે ક્ષેત્રના ને શાસ્ત્રોના અધ્યયન-પરિશીલનની પ્રવૃત્તિએ પણ વેગ પકડ્યો. અનેક સંસ્કૃત ગ્રંથકારો અને ગ્રંથો વિશે પરિચયાત્મક, આસ્વાદમૂલક, સમીક્ષાત્મક અને સંશોધનાત્મક ગ્રંથો ને લેખો ગુજરાતીમાં લખાવા લાગ્યા. આ દિશામાં ગોવર્ધનરામ, મણિલાલ ન. દ્વિવેદી, આનંદશંકર, નર્મદાશંકર દેવશંકર મહેતા, કેશવ હર્ષદ ધ્રુવ, કમળાશંકર પ્રાણશંકર ત્રિવેદી, રામનારાયણ વિ. પાઠક, ડૉલરરાય માંકડ, રતિલાલ મો. ત્રિવેદી, રામપ્રસાદ બક્ષી, જ્યોતીન્દ્ર દવે, ઉમાશંકર જોશી, કે.કા.શાસ્ત્રી, નગીનદાસ પારેખ, હરિવલ્લભ ભાયાણી, ગૌરીપ્રસાદ ઝાલા, રસિકલાલ પરીખ વગેરેનાં નામ ઉલ્લેખનીય છે.

ગુજરાતીએ સંસ્કૃત ભાષા-સાહિત્યની અસર અનુભવવા સાથે એ ભાષા-સાહિત્યનો પરિચય જાળવવા-વધારવામાંયે નોંધપાત્ર ઉત્સાહ અને પરિશ્રમ દાખવ્યાં છે. આજનો ગુજરાતી સર્જક-વિવેચક એક બાજુ જો અંગ્રેજી અને તે દ્વારા પાશ્ચાત્ય સંસ્કાર-સંસ્કૃતિ સાથે તો બીજી બાજુએ સંસ્કૃત અને તે દ્વારા ભારતીય સંસ્કાર-સંસ્કૃતિ સાથેનો પોતાનો સંબંધ-સત્સંગ સ્થાપી-વધારી-વિકસાવીને જ પોતીકા સર્જન-વિવેચનનું સત્ત્વતેજ સારી રીતે વધારી શકશે. સંસ્કૃત ભાષા-સાહિત્યની અસર તત્ત્વતઃ તો સ્વકીય સંસ્કારપરંપરા કે સંસ્કૃતિપરંપરાની અસર છે. એ રીતે એ અસર પાશ્ચાત્ય સંસ્કાર-સંસ્કૃતિ કે ભાષા-સાહિત્યની અસરથી કેટલીક રીતે ભિન્ન છે. આપણે સંસ્કૃત ભાષા-સાહિત્યની અસરને કે એના પ્રભાવને અસર કે પ્રભાવરૂપે જોઈએ છીએ ખરા ? એ પ્રભાવ-અસર તો આપણા લોકોના વારસાગત સંસ્કાર-લક્ષણરૂપ જ આપણને તો પ્રતીત થાય છે !

ગુજરાતી ભાષા-સાહિત્યના અધ્યયન-અધ્યાપનમાં સંસ્કૃત ભાષાના અધ્યયન-અધ્યાપને પણ ઘણી મોટી અસર કરી છે. સંસ્કૃત ભાષા-સાહિત્યના અધ્યયન-અધ્યાપનક્ષેત્રે કાર્ય કરતા વિદ્વાનોએ કેવળ સંસ્કૃતને જ નહીં, ગુજરાતી ભાષા-સાહિત્યને પણ પોતપોતાના સર્જન-વિવેચન-અનુવાદ-સંપાદન જેવાં ક્ષેત્રોમાં કેટલુંક ઉલ્લેખનીય પ્રદાન કરીને સમૃદ્ધ કર્યું છે. ગુજરાતમાં સંસ્કૃત ભાષા-સાહિત્યના વિકાસ માટે કામ કરતી અકાદમી ઉપરાંત અન્ય કેટલાંક મંડળો, કેટલીક સંસ્થાઓ પણ છે, જે સંસ્કૃત ભાષા-સાહિત્યની સેવા કરતાં કરતાં ગુજરાતી ભાષા-સાહિત્યનેય સમૃદ્ધ કરવામાં મહત્ત્વનું યોગદાન કરે છે. વિસ્તારભયે અહીં બધાનાં નામ મૂકવાનું ટાળ્યું છે.

કોઈ સંશોધક દ્વારા સંસ્કૃત ભાષા-સાહિત્યના વ્યાસંગથી ગુજરાતી ભાષા-સાહિત્યને સમૃદ્ધ કરનારા સારસ્વતોની યાદી કરવામાં આવે તો તે ખાસી મોટી થાય ! સંસ્કૃત ભાષા-સાહિત્ય સાથે ગુજરાતી ભાષા-સાહિત્યનો લોહીનો સંબંધ હોઈ સંસ્કૃત ભાષા-સાહિત્યની સિદ્ધિ-સમૃદ્ધિનો સીધો જ લાભ ગુજરાતી ભાષા-સાહિત્યને આજ દિન સુધી મળતો રહ્યો છે અને મળતો રહેશે. સંસ્કૃત ભાષા-સાહિત્ય સાથેનો ગુજરાતી ભાષા-સાહિત્યનો સંગમ-સંપર્ક જેમ આજે તેમ ભવિષ્યમાં પણ ઘણો ઉપકારક અને રસપ્રદ બની રહેશે એ નિશ્ચિત છે.

* * *

સત્રિય લોકનાટ્ય

ભીમજી ખાચરિયા

લઘુસાર

ભારતીય શાસ્ત્રીય અને લોકનૃત્ય વિષયક સંશોધનમાં સત્રિય લોકનાટ્ય વિષયક આ સંશોધન લેખમાં ભરતમુનિ રચિત નાટ્યશાસ્ત્રના સિદ્ધાંતો, રામાયણ, મહાભારત, સંસ્કૃત મહાકાવ્યો વગેરેને ધ્યાનમાં રાખી ભારતીય લોકનૃત્યની મીમાંસા અને ભારતનાં પૂર્વોત્તર રાજ્યમાં થતાં લોકનૃત્ય સત્રિય અંગે અહીં સંશોધન કરી આ નૃત્યને વિશેષ રીતે અહીં મુકવાનો આ સંશોધન લેખમાં પ્રયત્ન કરેલ છે. લોકનાટ્યની વ્યાખ્યા, આસામ પ્રદેશ, એ પ્રદેશના સમાજ સુધારક શ્રીમંત શંકરદેવ, વૈષ્ણવ મઠ અને કૃષ્ણભક્તિ, કૃષ્ણની લીલાઓનાં વિવિધ વર્ણનો વગેરેને પણ અહીં ચર્ચામાં લીધેલ છે. લોકનાટ્ય સત્રિયની કલાપક્ષ અને ભાવપક્ષની ચર્ચા, સત્રિયની ભજવણી કે અભિનય માટેના સ્થળ, ગીત, સંગીત, આહાર્ય વગેરેની પણ અહીં ચર્ચા કરી છે. વર્તમાન સમયે ભજવાતાં સત્રિય લોકનાટ્યોમાં થયેલા ફેરફારો વર્તમાન લોકજીવનની સમસ્યા, આધુનિકતા, લોકકલા અને સંસ્કૃતિનિષ્ઠાને પણ અહીં આ સંશોધન લેખમાં ચર્ચીને જરૂરી વિગતો આપવાનો પ્રયત્ન કરેલ છે. ભારતીય લોકનૃત્યો અને લોકનાટ્યોમાં વિસરાતા લોકનાટ્યો પૈકી પ્રમુખ સત્રિય લોકનાટ્યની અહીં વિગતે ચર્ચા કરવાનો પ્રયત્ન કરેલ છે.

Key Word = ચાવીરૂપ શબ્દ

ભરતમુનિ - સંસ્કૃત નાટ્યશાસ્ત્રના પ્રણેતા

લોકનાટ્ય - ગીત, સંગીત, સંવાદ અને અભિનયથી રજૂ થતું નાટક

લોકનૃત્ય - ભારતીય લોકનૃત્યની પ્રસિદ્ધ લોકધર્મી શૈલી, ગ્રામ્ય નૃત્યો

શ્રીમંત શંકરદેવ - આસામના પ્રસિદ્ધ વૈષ્ણવ આચાર્ય ઈ.સ.૧૪૪૯ થી ૧૫૬૮

ગીત/સંગીત - ભારતીય લોકગીત અને લોકસંગીત

આહાર્ય - ભારતીય અભિનયકળા સાથે જોડાયેલ વેશભૂષા અને અન્ય પદાર્થ

સક્રિય લોકનાટ્ય

શ્રી ભરતમુનિ રચિત નાટ્યશાસ્ત્રના સિદ્ધાંતોમાંથી નૃત્યસિદ્ધાંત અંગે સૌ પ્રથમ આ નૃત્ય વિભાવના મળે છે.

- **"नृत्यं गीताभिनयनं कवितालयुत्तं भवेत ॥"**

  નૃત્ય એ ગીત, અભિનય, ભાવ અને તાલથી સંમિલિત હોવું જોઈએ.

- **"आस्येनालम्बयेद गीतं हस्तेनार्थं प्रदर्शयेत् ।**
  चक्षुर्भ्यो दर्शचदे भावं पादाभ्यां तालमाचरेत् ॥"

  મુખથી ગાન કરવું, હસ્ત વડે કાર્યનો અર્થ દર્શાવવો, બન્ને નેત્રો વડે ભાવ પ્રગટ કરવો, બન્ને પગ વડે અભિનયથી તાલનું અનુસરણ કરવું એ નૃત્ય છે.

  કારણ કે :

- **"यत्तो हस्तस्ततो द्रष्टिर्यतो दृष्टिस्ततो मनः**
  यत्तो मनस्ततो भावो यतो भावस्ततो रसः ॥"

  જ્યાં હસ્ત જાય છે ત્યાં દૃષ્ટિ જાય છે, જ્યાં દૃષ્ટિ જાય છે ત્યાં મન જાય છે; જ્યાં મન જાય છે ત્યાં ભાવ જાય છે અને જ્યાં ભાવ હોય છે ત્યાં રસાનુભૂતિ હોય છે. ભારતીય નૃત્યકલા અંગે ભારતીય મહાકાવ્યોમાં વાલ્મિકી રચિત રામાયણ ગ્રંથમાં ભગવાન રામચંદ્રના રાજ્યાભિષેક વખતે પણ લોકનૃત્યની કલાનો ઉલ્લેખ મળે છે.

- **"नट नर्त्तकसंघानां गायकानांच गायताम् ।**
  यतः कर्णसुखवाचः सुश्राव जनता ततः ॥"

  રામાયણના આ શ્લોકમાં કહેવાયું છે કે, અભિનેતા નર્તક, નર્તકીઓ, ગાયક અને એમનાં ગાન અને મનોહર વચનને પ્રજા આનંદથી સાંભળતી હતી. રામાયણના અનેક કાંડમાં આ રીતે નૃત્યના ઉલ્લેખ મળે છે. આ બાબતના ઉદાહરણો અહીં આ મુજબ જોઈ શકાય.

- **उपनृत्यंतः भरतं भरद्वाजस्य शासनात् ।** (उत्तरकाण्ड)
- **गीतं, नृत्यं च वाद्यं च लभ मां प्राप्य मैथिलि ।** (सुन्दरकाण्ड)
- **गायंत्यो नृत्यमानश्च वादयंतंतु राघव ।** (बालकाण्ड)

અહીં પ્રમાણ મળે છે કે, મહાકાવ્ય યુગમાં પણ રાજ્યવર્ગ, બ્રાહ્મણો, પુરોહિતો અને ઋષિમુનિઓ નૃત્યની ચર્ચા કરતા હતા. વિશેષમાં રાજા મહારાજાઓને સંગીતની સાથે નૃત્યની પ્રસ્તુતિ પણ અપાતી હતી. મહાકાવ્ય મહાભારતને તપાસતાં પણ નૃત્ય અને નૃત્યગીતનાં અનેક ઉદાહરણો મળે છે. જે આ મુજબ જોઈ શકાય છે.

- ततो वादित्र नृत्ताभ्याम् । (आदिपर्व)
- नृत्तं गीतं च वाद्यं च चित्रसेनादवाप्नुहि । (आरण्यपर्व)
- नृत्यवादित्र गीतानाम् (शांतिपर्व)
- नृत्यवादित्र गीतैश्च भावैश्च विविधैरपि ।
  रमयन्ति महात्मानं देवराजं शतकतुम् । (सभापर्व)

  મહાભારતની સાથે શ્રીમદ્‌ભાગવત વગેરેને તપાસતાં શ્રીકૃષ્ણની રાસલીલા, શ્રીકૃષ્ણનું પરમાત્મા પ્રતીકનું સ્વરૂપ અને ગોપીઓનું જીવાત્મા પ્રતીકનું સ્વરૂપ પણ નૃત્ય અંગે સંદર્ભ પૂરાં પાડે છે. ભારતીય મહાકાવ્ય યુગમાં થયેલાં મહાકવિઓ જેમકે, કાલિદાસ વગેરેના સાહિત્ય અને નાટકોમાં નૃત્યસંબંધે ઘણાં સંદર્ભ મળે છે. રઘુવંશ, કુમારસંભવ, મેઘદૂત, ઋતુસંહાર વગેરે કાવ્યોમાં અને માલવિકા—અગ્નિમિત્ર નાટકમાં પણ નૃત્યકલાની ચર્ચાઓ, નૃત્યાચાર્ય, નૃત્યશિષ્યો વગેરેના સંદર્ભ મળે છે. અહીં નાયિકા માલવિકા અને નાયક અગ્નિમિત્ર માલવિકાને નૃત્યનું શિક્ષણ આપે છે, એ નૃત્યવિદ્યા ભારતીય સંસ્કૃત સાહિત્યમાં નૃત્યનો મહિમા પ્રગટ કરે છે.

- देवानामिदमामन्ति मुनयः कान्तं ऋतुं चक्षुषं
  रुद्रेणेदमुमाकृतव्यतिकरे स्वांगे विभक्त द्विधा ।
  त्रैगुण्योद्‌भवमत्र लोकचरितं नानारसं दृश्यते
  नाट्यं भिन्नरुचेर्जनस्य बहुधाप्येकं समाराधनम् (मालविका – अग्निमित्र)

ભારતીય નૃત્યશાસ્ત્રના આચાર્ય ભરતમુનિ અને ભારતીય મહાકવિ કાલિદાસ વગેરે ભારતીય નૃત્યો અંગે આમ કહી નૃત્યનો મહિમા કરે છે, જે નૃત્ય વૈદિક યુગથી ભારતવર્ષમાં થતાં આવ્યાં છે. પ્રજાનો સંસ્કાર બનીને પ્રકૃતિના સ્વરૂપોને જીવનમાં ઊતારનાર આ નૃત્યોની વિવિધ શૈલીઓના સ્વરૂપે, શાસ્ત્રીય અને લોક, એમ નાટ્યધર્મ અને લોકધર્મ શૈલી ગણી શકાય. શૈલીના પ્રભેદે ભારતીય લોકનાટ્યોને આપણે લોકધર્મી શૈલીમાં મૂકી શકીએ. જે લોકધર્મ શૈલીમાં મૂળે નાટ્યધર્મના સંસ્કારો તો છે જ. કાળક્રમે પ્રજાના સાંસ્કૃતિક, સામાજિક વિકાસભેદે કળાના શાસ્ત્રીય અને લોકસ્વરૂપ બંધાયા એમાંનું એક એટલે લોકનાટ્ય. ભારતીય લોકનાટ્ય અંગે ગુજરાતી સાહિત્ય કોશ, ખંડ ત્રણમાં ચન્દ્રકાન્ત ટોપીવાળા કહે છે : 'લોકસાહિત્યનો નાટ્યપ્રકાર, આની ભજવણી માટે ખૂલ્લી જગ્યા અને ગ્રામીણ કે તળ સમાજના લોકોની હાજરી હોય એટલે એની જરૂરિયાત પૂરી થાય છે. સંગીત, નૃત્ય અને અભિનય આ ત્રણ દ્વારા પુરાણવિષય કે ધર્મવિષયને લઈને ચાલતા લોકનાટ્યમાં ક્યારેક તત્કાલિન સામાજિક દૂષણો અને સ્થાનિક પરિસ્થિતિ તરફ પણ અણસાર હોય છે, પણ એનું મુખ્ય લક્ષ્ય મનોરંજન રહે છે. નટો અને પ્રેક્ષકો વચ્ચે નિકટતા ખાસ્સી જોઈ શકાય છે. મોટા ભાગના લોકનાટ્યોમાં પુરુષો જ સ્ત્રી અને પુરુષોનો પાઠ ભજવે છે. ક્યારેક પાત્રોચિત મહોરાંઓનો પણ ઉપયોગ થાય છે. સંવાદો ઘણુંખરું પ્રશ્નોતરી રૂપે આવે છે. તળપ્રજાની નિહિત નાટ્યશક્તિ અહીં ખપ લાગે છે.'

ભારતના પ્રસિદ્ધ લોકનાટ્યો લાવણી, તમાશા, ઘુમર, યક્ષગાન, રામલીલા, જાત્રામાં સમાજનિર્માણ, લોકશિક્ષણ અને સામાજિક ઉત્કલ્પનાઓ, મનોવલણોનું ઘડતર છે એમ જ અલ્પખ્યાત લોકનાટ્યો જેવાં કે માચ, ખ્યાલ, ભગત, ગંભીરા, દશાવતાર; ગોધુલા અને ગુજરાતના બહુરૂપિયા લોકનાટ્યમાં પણ સમાજ અને લોકકલ્યાણની ભાવના, જીવનઘડતર અને પ્રકૃતિપ્રેમના પાઠ છે. આ બધાં લોકનાટ્યોની જેમ સત્રિય લોકનાટ્યથી પૂર્વભારતના જીવનમૂલ્યો ઘડાયાં છે. વર્તમાન સમયના પરંપરાગત જીવનમૂલ્યોના હ્રાસ સામે બદલાતા ભારતીય લોકનાટ્યોએ ગાયન, નર્તન અને વાદન અને અભિનયના સંગમથી આધુનિક સમાજનું નિર્માણ કરવામાં સક્રિય ભાગ ભજવ્યો છે.

ભારતવર્ષમાં આ સત્રિય લોકનાટય પૂર્વભારતમાં આસામ પ્રદેશ અને તેની આજુબાજુનાં પ્રંદેશમાં આસામી પ્રજા દ્વારા ભજવાય છે અને સચવાય છે. ભારતની પૂર્વ દિશાએ હિમાલયની ગિરિમાળા અને બ્રહ્મપુત્રા નદીના તટ પ્રદેશનું રાજ્ય આસામ આજે પણ એટલું જ રળિયામણું અને સુંદર છે, જેટલું એ કામરૂપ તરીકે ઓળખાતું હતું. પહાડ અને ગિરિમાળાઓથી, મોંગોલિઅન પ્રજાસમૂહને ઊછેરતી આ ભૂમિ લોકમાતા બ્રહ્મપુત્રા અને કામમાતા કામાખ્યાદેવીની ભૂમિ છે. આસામ શબ્દ મૂળ 'અસોમ' શબ્દની વ્યુત્પત્તિએ છે. જેનો અર્થ બેનમૂન કે અજોડ, અદ્વિતીય થાય છે. વિદ્વાનોના મત અનુસાર એક સમયે આ પ્રદેશમાં અહોમ રાજ્યવંશ હતો, જેથી આ પ્રદેશનું નામ કાળક્રમે આસામ સ્થિર થયું મનાય છે. ભારતના ઉત્તરપૂર્વના રાજ્યોમાં આસામ શાસ્ત્રીય અને લોકકલાના સંદર્ભે વિશેષ પરંપરા ધરાવે છે. સાહિત્યિક અને કલાકીય ઇતિહાસમાં આસામની લોકકલા, લોકનૃત્યો, ધર્મ અને કલાના પટલમાં સમૃદ્ધ છે. ભારતીય પ્રદેશોમાં આસામ આ રીતે લોકસંગીત, લોકનૃત્ય નાટ્યની પરંપરા ધરાવે છે.

ચીની યાત્રિ હ્યુ અને ત્સંગે પોતાની ભારતભ્રમણની યાત્રા સંદર્ભે લખ્યું છે : 'ઇ.સ. ૬૪૦માં એક માસની આસામની યાત્રા દરમિયાન રાજા ભાસ્કરવર્મને દરરોજ નૃત્ય અને સંગીતની પ્રસ્તુતિ દ્વારા મનોરંજન કરાવેલ.' આ આસામની લોકકલા અને લોકનાટ્યોના સંદર્ભ નાટ્યશાસ્ત્ર, કાલિકાપુરાણ, યોગિનીતંત્ર, અભિનયદર્પણ વગેરે ગ્રંથોની સાથે શિલ્પકલા, ઐતિહાસિક સ્મારકો અને અવશેષોમાં પણ મળે છે. નવમી સદીના રાજા વનમાલીવર્મનના એક તામ્રપત્રમાં આ પ્રદેશની નર્તકીઓ અંગે નોંધ મળે છે. આસામના સંગ્રહાલયમાં પણ નાટ્ય અને લોકનાટ્યની પરંપરાગત મૂર્તિઓ, કાપડ, ધાતું, લાકડું કે ચર્મ ઉપર નૃત્યકલાની ભંગિમાઓના પ્રમાણ પણ અહીંની કલાકીય પ્રતિભાને રજૂ કરે છે.

O O O O

આસામ પ્રદેશના લોકનાટ્ય સત્રિય અંગે વાત કરીએ એ પૂર્વે આ પ્રદેશના અન્ય લોકનૃત્યો કે પણ મહદ્અંશે લોકનાટ્યના લક્ષણો ધરાવે છે, એ જોઈએ.

આંકીયાનટ લોકનૃત્ય આસામી પ્રજા પંદરમી સદીથી ભજવે છે. આ નૃત્યમાં કૃષ્ણના જીવનપ્રસંગોને, શિવ અને મહાકાલીની કથાને નૃત્ય સાથે રજૂ કરાય છે. મુખ્ય ભૂમિકા સૂત્રધારની હોય છે. સમગ્ર રાત્રિ દરમિયાન ચાલતાં આ નૃત્યમાં શ્લોક, ગીત, વર્ણન, વ્યાખ્યાન અને નૃત્યની પ્રસ્તુતતા હોય છે. પાત્રને અનુરૂપ વેશભૂષા, કાપડના મહોરાં, નાગ, સિંહ, રાક્ષસ, કાલી વગેરેના મહોરાં,

ઢોલના નાદ અને મશાલનો પ્રકાશ આ નૃત્યનો વૈભવ છે. આસામની દક્ષિણે આવેલ જયન્તિયા પહાડમાં વસતી લોકજાતિ જયન્તિયાનાં લાહો અને શિકારી લોકનૃત્યો ધાર્મિક પ્રસંગે, શિકાર વખતે, પશુબલિ વખતે સમૂહમાં થાય છે. આ વીર નૃત્યોમાં ભાલા, ઢાલ, ધ્વજ, સિંહનું મહોરું અને યુદ્ધકૌશલ્ય આકર્ષણનું કેન્દ્ર છે. પ્રાકૃતિક સંસાધનોનો ઉપયોગ કરીને થતાં નૃત્યોમાં ભાવરિયા અને કૂકી નૃત્યમાં મંજીરા, વાંસળી, ઢોલ, બાંબુ, દોરડાં લાકડીનો ઉપયોગ થાય છે. બઉનૃત્ય આસામની દક્ષિણે રહેતાં અને બંગાળી ભાષા બોલતાં લોકોનું પારિવારિક અને નવવધૂનું નૃત્ય છે. કૃષ્ણલીલાના ગીતો, દામ્પત્યના પાઠ અને લાસ્ય આ નૃત્યનું નમણું રૂપ છે, તો ભૂટિયા લોકજાતિ, જે આસામની ઉત્તરે, ભૂટાન દેશની સરહદે વસે છે, એમનું આ ભૂટિયા નૃત્ય દેવ અને દાનવની પૂજાનું નૃત્ય છે. ઝેમિસ એ આસામનું કૃષિજગતને પ્રગટ કરતું તો બિહુ એ લોકજગતના સૌંદર્યને પ્રગટ કરતું નૃત્ય છે. બિહુની વિશેષતા પંખીની મુદ્રાની સાથે યુવક, યુવતિઓનું હલનચલન, સૌંદર્ય અને વેશભૂષા છે. આમ આ લોકનૃત્યોના સમીપવર્તી કલાગુણ ધરાવતું નટ, કૃત અને નાટ્યનો સમન્વય જેમાં છે એ સત્રિય લોકનાટ્ય વિષે વાત કરીએ.

o o o o

ઇ.સ. પંદરમી સદીમાં આસામના વૈષ્ણવ આચાર્ય અને સમાજ સુધારક શ્રીમંત શંકરદેવ (ઇ.સ.૧૪૪૯ થી ૧૫૬૮) દ્વારા વૈષ્ણવ ધર્મના પ્રસાર માટે, ખાસ કરીને કૃષ્ણચરિત્ર અને ભક્તિઆંદોલન, લોકજાગૃતિ અને લોકધર્મ માટે સત્રિય લોકનાટ્ય ઉદય પામ્યું એમ માનવામાં આવે છે. પંદરમી સદીની આસપાસ ભારતવર્ષમાં વ્યાપેલી અંધશ્રદ્ધા, કુરિવાજ, તંત્રવિદ્યા અને પ્રજાના સર્વાંગી શોષણ સામે સંપુર્ણ શુદ્ધ ઉપાસનાના રૂપે નૃત્ય, સંગીત, અભિનય અને કલા સાથે ભક્તિનો સમન્વય કરી શંકરદેવે સત્રિય લોકનાટ્યનું સ્વરૂપ બાંધી કૃષ્ણના જીવનને પ્રજામાં વહેતું મૂક્યું. શ્રીમંત શંકરદેવે શ્રીમદ્ ભાગવતને આધાર રાખી કૃષ્ણની વિવિધ લીલાઓને લોકભાષામાં ઉતારી કૃષ્ણજન્મથી માંડી પ્રભાસ દેહોત્સર્ગ સુધીના પ્રસંગો, રામાયણમાંથી રામના ચરિત્રને, પ્રસંગોને, પુરાણકથાઓ અને ઋષિઓને, ભારતીય સંતોના જીવનચરિત્રો લોકશૈલીમાં, લોકબોલીમાં રજૂ કરી લોકનાટ્ય રચ્યાં છે. આસામી ભાષાની સાથે એ સમયની મૈથિલી, હિન્દી અને વ્રજબોલીમાં પણ શંકરદેવે સત્રિય લોકનાટ્યો રચી પ્રજાને ભક્તિરસની સાથે પરબ્રહ્મ સ્વરૂપ કૃષ્ણનું સાચું દર્શન કરાવ્યું અને સદ્ભાવના, સંયમ અને શિસ્તથી જીવન જીવવાના પાઠ શિખવ્યા. લોકનાટ્ય સત્રિયના સ્થાપક શ્રીમંત શંકરદેવ પંદરમી સદીના સમાજસુધારક, કલાકાર અને સંગીતકાર હતા. ભક્તિના પ્રચાર-પ્રસાર માટે શંકરદેવ અને એમના પટ્ટશિષ્ય માધવદેવે પૂર્વભારતમાં ફેલાયેલ સત્ર અર્થાત્ વૈષ્ણવ મઠનું સંકલ્પન અને કરી મઠોની સ્થાપના કરી કૃષ્ણભક્તિ માટે સત્રિય લોકનાટ્યનું સ્વરૂપ લોકપ્રિય બનાવ્યું. આમ શ્રીમંત શંકરદેવની સંકલ્પના પ્રમાણે આસામ પ્રદેશના વૈષ્ણવ મઠોનો એક અર્થમાં વૈષ્ણવ સત્રોનો નૃત્ય અને નાટક દ્વારા કૃષ્ણચરિત્રનો ફેલાવો થાય અને કૃષ્ણભક્તિ વિકસે તે હેતુથી સર્જનાત્મક કલાનું રૂપ આપીને પ્રયોગાયેલું આ નટ, નૃત અને નાટ્યના સામૂહિક પ્રયોગનું સળંગ લોકનૃત્ય એટલે સત્રિય. સત્રમાંથી ફેલાયેલું એટલે સત્રિયા, એવી એક વિશિષ્ટ નૃત્યશૈલી આ પ્રદેશમાં ઉદ્ભવી જે સત્રિયા તરીકે પ્રચલિત છે.

સત્રિય લોકનાટ્યની ભૂમિકામાં આસામ પ્રદેશનું સામાજિક માળખું પણ જવાબદાર છે. સત્ર

એક સ્વરૂપે ધાર્મિક સંગઠન, મઠ ગણાય છે. સત્ર શબ્દના સંદર્ભો યજ્ઞ, બલિ, ત્યાગ એ અર્થમાં શથપથ બ્રાહ્મણગંથોમાં અને ભાગવતપુરાણમાં મળે છે. મધ્યકાલીન ભારતમાં સત્ર સંગઠન બંગાળના મઠ સંગઠનો, બૌદ્ધ મઠ સંગઠનો સાથે સામ્યતા ધરાવે છે. જ્યારે આસામ પ્રદેશના સત્ર ધર્મની સાથે સમાજને, સામાજિક જીવનને સાંકળી સંરચનાત્મક અને હકારાત્મક જીવનશૈલીને પ્રગટ કરતા સત્રો છે. આ સત્રની શરૂઆત શ્રીમંત શંકરદેવે પોતાના પૈતૃક ગામ બરદોવા સ્થાને સૌ પ્રથમ કરેલી. શિષ્ય માધવદેવ અને અનુયાયીઓ દ્વારા ધીરેધીરે આ સત્ર અને લોકનાટ્ય સત્રિય સમગ્ર આસામમાં ફેલાયું. શ્રીમંત શંકરદેવ દ્વારા રચાયેલ લોકનાટ્યોમાં કાલિયદમન, રુકમણિહરણ, કેલિગોપાલ, પારિજાતહરણ, દાનલીલા, અર્જુન ભંજન, રામવિજય આમ અનેક કથાનક મળે છે.

સત્રિય લોકનાટ્યની ચારિત્રિક વિશેષતાને, ભાષા, સંગીત, અભિનય, વેશ, પરિવેશ, આરંભ, મધ્ય, અંત, મહિમા વગેરેને તપાસી આ લોકનાટ્યની લાક્ષણિકતાઓ તપાસીએ. સૌ પ્રથમ તો સત્રિયમાં નટ, નૃત અને નૃત્ય એમ નાટ્યશાસ્ત્રના ત્રણેય અંગોનો સમન્વય છે. આ લોકનાટ્યમાં ભારતીય શાસ્ત્રીય નૃત્યની શૈલીની અમુક અંશો પણ મળે છે. આ સત્રિયમાં ભરતમુનિના 'નાટ્યશાસ્ત્ર', નંદિકેશ્વરના 'અભિનયદર્પણ' શુભંકરના 'હસ્તમુક્તાવલિ' રામચંદ્ર-ગુણચંદ્ર રચિત 'નાટ્યદર્પણ' અભિનવભારતીના 'અભિનવદર્પણ' આદિ નાટ્યવિષયક ગ્રંથોમાં દર્શાવેલ નાટ્યલક્ષણો, હસ્ત અને પાદ મુદ્રાઓ, સંગીત, વિભિન્ન અભિનય, મુખોટા વગેરે પણ મળતા અનુભવાય છે. સત્રિય લોકનાટ્યમાં બે ધારાઓ સામાન્ય રીતે મળે છે. (૧) સુત્રધારી; જેમાં સુત્રધારના સંચાલન પ્રમાણે નાટ્ય આગળ વધે છે. (૨) સ્વતંત્ર લોકનાટ્ય; જેમાં કૃષ્ણચરિત્ર, રામચરિત્ર, અપ્સરાનૃત્ય, યુદ્ધનૃત્ય, રાસનૃત્ય એમ સ્વતંત્ર ચરિત્ર અને કથાના નાટ્ય રજૂ થાય છે. સત્રિય લોકનાટ્યના અભિનય અને નૃત્યમાં રસાનુભૂતિની સાથે તાંડવ અને લાસ્ય નૃત્ય પણ હોય છે. વીર પુરુષ, યુદ્ધ અને મહામાનવ સંબંધી નાટ્યમાં તાંડવ જ્યારે કૃષ્ણ, રાધા, અપ્સરા અને દશમસ્કંધ આધારિત નાટ્યોમાં લાસ્ય મળે છે. તાંડવમાં નીડર, તેજસ્વિતા, ભયાનક, વીર અને લાસ્યમાં કોમલ, મૃદુ ભાવના દર્શન થાય છે. સત્રિય લોકનાટ્યના અભિનયમાં ચારેય અભિનય, આંગિક, વાચિક, આહાર્ય અને સાત્ત્વિક એમ મળે છે. હાથ, આંખ, ભ્રમર, હોઠ, ડોક, કમર, પગ અને સમગ્ર શરીરની મુદ્રાઓ, પગની ગતિ, ચાલ, હાથીચાલ, મયુરચાલ, હંસચાલ વગેરે અનેક પ્રકારની પગની મુદ્રાઓ, કળાઓનો ઉપયોગ પણ થાય છે.

શ્રીમંત શંકરદેવ, પટ્ટશિષ્ય માધવદેવ લિખિત સત્રિય લોકનાટ્યો હવે સંપાદિત પણ છે. આ લોકનાટ્યોને વિશેષ રીતે અન્ય વિદ્વાનોએ, પણ રચ્યાં છે. જો કે ભજવણી વખતે સ્થાનિક સત્રના કલાકારો એમાં પ્રસંગોપાત ફેરફારો પણ કરે છે. એક રીતે કંઠોપકંઠ, તરતા સાહિત્યની વ્યાખ્યામાં આવતું આ લોકનાટ્યનું સાહિત્યિક વસ્તુ, સામગ્રી મોટે ભાગે ભાગવત, રામાયણ, મહાભારત આધારિત છે. જે તે સત્રના સુત્રધાર કે કલાકારો એમાં ફેરફાર પણ કરે છે. આથી એમ પણ બને કે આસામના એક કરતા વધુ પ્રદેશમાં ભજવાતાં કૃષ્ણચરિત્રના વિવિધ પ્રસંગો એક કરતા વધુ મળે. જેમાં ભાષા, બોલી, સંગીત, અભિનય, રસ કે હેતુ જુદાજુદા હોય. હવે અમુક સત્રિય માત્ર સામાજિક ઉદ્દેશ કે સમાજસુધારા માટે પણ ભજવાય છે. જેમ કે સ્ત્રી સમાનતા, કૂપોષણ, ગરીબી, લોકશાહી, વ્યસનમુક્તિ, રાજનીતિ,

રાષ્ટ્રપ્રેમ, શિક્ષણ, માતૃભાષા કે કુટુંબવ્યવસ્થા વગેરે સામાજિક વિષયને સ્પર્શે અને નવી પેઢીમાં મૂલ્યોનું ઘડતર થાય એવી સામગ્રી ધરાવતા સત્રિય લોકનાટયો ભજવાય છે. આખી રાત, એક કરતા વધુ રાત કે અઠવાડિયા સુધી એક જ વિષય કે એક કથાને સળંગ રીતે ભજવીને રજૂ થતાં સત્રિય લોકનૃત્યોનું સંરચન, જાળવણી, ભજવણી અને સ્થળકાળ વિષે પણ જાણવું એટલું જ જરૂરી છે.

નામઘર : સત્રિય લોકનાટ્યના મુખ્ય કેન્દ્ર કે સ્થળને નામઘર કહે છે. સામાન્ય રીતે અહીં સૌ લોક પૂજા-પ્રાર્થના કરતાં હોય છે. વિશાળ, મંડપાકાર મોટું નિવાસ એવું કીર્તનકેન્દ્ર કે નામઘર લાકડાના વિશાળ સ્થંભથી બનાવવામાં આવે છે. વાંસની બનેલ દીવાલો અને કામચલાઉ છતથી બનાવેલ મંડપને નાટ્ય મુજબ નાનો-મોટો અને ઊંચો-નીચો કરી શકાય છે. સત્રિય લોકનાટ્ય ભજવાતા આ નામઘરનો સામાજિક હેતુ નાટ્ય ઉપરાંત ધાર્મિક અનુષ્ઠાન, નવરાત્રિ, દીવાળી, જન્માષ્ટમી જેવાં તહેવારો અને અન્ય નાટકીય પ્રવૃત્તિ માટે કરવામાં આવે છે. ગુજરાતમાં જેમ રામજી મંદિર, રામચોરો કે પાદરનો ઓટલો હોય એનાથી વધુ સગવડ અને સુવિધા ધરાવતા નામઘરમાં જ મોટે ભાગે સત્રિય થાય છે.

મણિકૂટ : સત્રિય લોકનાટ્ય ભજવાય એ નામઘરના ગર્ભગૃહના ભાગને મણિકૂટ કહે છે. જેનો અર્થ 'આભૂષણોનું ઘર અથવા મૂલ્યવાન સંપત્તિ' એમ થાય છે. આ મણિકૂટમાં કૃષ્ણની મૂર્તિ, ધર્મગ્રંથો, સત્રિય લોકનાટ્યની પ્રત, હસ્તપ્રતો પૂજાપાઠની સામગ્રી રખાય છે. આ પ્રાર્થનાઘર જેવડું નાનું સ્થળ છે.

હાતિ : સત્રિય લોકનાટ્યની અડખેપડખે વાંસની નાની ઝૂંપડીઓ હોય છે, જે લોકનાટ્યોના કલાકારો અને વિદ્યાર્થીઓની સંગીત અને અન્ય સંબંધી વસ્તુઓ રાખવા ઉપયોગમાં લેવાય છે. પ્રત્યેક સત્રમાં કલાકારો, સુત્રધાર વગેરેને એમાં મોભા મુજબના ઊતારા અપાય છે.

બરછોરા : નામઘરનો આગળનો ઓસરી જેવો લાંબો ભાગ. જ્યાં સત્રિય લોકનાટ્યમાં જ્યાં સૌનું સ્વાગત કરવામાં આવે છે, જ્યાંથી દર્શકો સત્રિયને જોઈ શકે છે એ બેસવાની જગ્યા. પ્રસંગોપાત નામઘરની સામે મોટાં મેદાનમાં પણ સત્રિય ઊજવાય છે.

સત્ર પ્રશાસન : સત્રિય લોકનાટ્યનું સંચાલન સત્ર પ્રશાસનથી થાય છે. મુખ્ય સત્ર અવિવાહિક, સંયમી જીવન જીવે છે, વૈષ્ણવ ધર્મનો વડો અને સમાજનો સુધારક, લોકનાટ્યનો પુરસ્કર્તા હોય છે. પરંપરાગત નાટ્યોને પેઢી દર પેઢી જીવંત રાખી પ્રજામાં ધર્મ અને કલાનું સિંચન આ સત્રપ્રશાસનથી થાય છે. આ સત્ર અને સત્રિય સાથે જોડાયેલ સૌ લોકકલાકારો ભક્તિભર્યું, સંયમી જીવન જીવે છે. આ કલાકારોમાં યુવાનોને શિક્ષિત કરી, નૃત્ય, સંગીત, અભિનયની તાલીમ અપાય છે. સત્રિયના આ કલાકારો પણ જીવનને સચ્ચાઈ અને શિસ્તમાં ઢાળી નૃત્ય, સંગીત અને નાટ્ય પ્રત્યે પ્રતિબદ્ધ બને છે.

સંગીત : સત્રિયમાં ભારતીય લોકસંગીતની વિશિષ્ટ ગાન અને તાલપ્રણાલી છે. અન્ય શાસ્ત્રીય સંગીતના રૂપ જેમ કે હિન્દુસ્તાની સંગીતના વિવિધ ઘરાના કે કર્ણાટકી સંગીતની રીત-પ્રણાલી અહીં નથી. આ લોકનાટ્યમાં બેતાલીસથી વધુ તાલ છે. જેમાં ખાસ કરીને અઢાર તાલ વધુ લોકપ્રિય છે. સત્રિય સંગીતની વિશિષ્ટતા લયાત્મક છંદોવિધાન અને પ્રસ્તુતિકરણ છે. ઢોલ, મૃદંગ, ખોલ ,નગાડા, ઝાંઝ,

મંજીરા જેવા લોકવાદ્યો અને તાલીઓના તાલથી વિભિન્ન તાલનું નિર્માણ થાય છે. અહીં જટિલ અને લયાત્મક, એમ ચાર શૈલીમાં સત્રિયના તાલનું વિભાગીકરણ છે. (૧) સરબ (૨) યુગ્મ (૩) યાઉગા (પ્રથમ તાલના પ્રથમ ભાગ અને બીજા તાલના અંતિમ ભાગનું સંયોજન) (૪) મિશ્ર તાલ. સત્રિય લોકનાટ્યમાં ચરિત્રનું અંકન, ભાવ અને રસની વિશેષતા તથા સામગ્રીને ધ્યાનમાં રાખીને સંગીત અને તાલની પસંદગી થાય છે.

વાદ્યમાં મોટા ઢોલ, મૃદંગ, ખોલ, મંજીરા, હારમોનિયમ, ઢોલક, તાનપુરા, વાયોલિન, બંસરી વગેરે આધુનિક વાદ્યો પણ વર્તમાન સમયમાં વપરાય છે. પૂર્વેના સમયે આ નાટ્યશૈલીમાં માત્ર યુવકો જ હતા, હવે યુવતિઓ પણ હોંશભેર ભાગ લઈને આસામમાં સત્રિય ફેલાવી રહી છે.

ગીત : ગીત વૈષ્ણવભક્તિનું, કૃષ્ણભક્તિનું પ્રમુખ ગેયરૂપ છે. કાવ્યસાહિત્યમાં ગીતના ગાનથી ભાવશબલતા અને ભક્તિદર્શનનો તલસાટ વધે છે. શ્રીમંત શંકરદેવ અને અન્ય વિદ્વાનોએ સત્રિય લોકનાટ્યમાં કૃષ્ણ, રાધા, ગોપી, દેવકી, યશોદા, એ રીતે રામચરિત્ર માટે રામ, સીતા, લક્ષ્મણ, ઊર્મિલા વગેરેનાં મિલન, વિયોગના શૃંગારની અવસ્થાઓના ગીતો રચ્યાં છે. આ સાથે ભક્તિ અને પુષ્ટ ભાવપ્રદર્શન માટે પણ ગીતો રચ્યાં છે. છેલ્લી સદીનાં સત્રિય નાટ્યોમાં તો આધુનિક સમસ્યાઓના નિરાકરણ માટે, લોકજાગૃતિ, લોકસંદેશ, સમાજસુધારા માટે એ વિષયના ગીતો પણ રચ્યાં છે. કીર્તનઘોષ, પદઘોષ જેવા ગીતોમાં આખું ગામ સામુહિક પ્રાર્થનાગાન કરે એ રીતે ભક્તિમાર્ગમાં ભગવાન રામ કે કૃષ્ણના ગીતો અને પ્રસંશાગીતો ગવાય, જેમાં કોઈ રાગ કે તાલનું મહત્ત્વ સ્વીકાર્યા વિના લોકઢાળમાં જ આ ગીતો ગવાય, જ્યારે નામઘોષ ગીતમાં ભગવાનના નામોની લયાત્મક રીતે ગાન પરંપરાએ ઘોષણા થાય એ રીતે ગાનપરંપરા થાય છે.

આહાર્ય : ભારતીય અભિનયકલાના ચારેય અભિનયમાં સત્રિય લોકનાટ્યમાં અન્ય ત્રણ અભિનય તો એટલાં જ સક્રિય છે, જેટલાં નૃત્ય, નૃત્યકારો અને સંગીત કલા સક્રિય છે. જ્યારે આહાર્યમાં સ્થાનિક પ્રાકૃતિક સંસાધનો, વાંસ, વેલીઓ, શાકભાજી, ફળફળાદિ ધનધાન્યના લીલા છોડ, તુલસી, કેળ, સાગના પાંદ વગેરેનો મણિકૂટ કે સત્રિયના મેદાનને શણગારવા માટે ઉપયોગ થાય છે. આ લોકનાટ્ય રાત્રિનું હોવાથી મેદાનમાં જ મોટી મશાલોથી પ્રકાશ આયોજન થાય છે. પરિણામે કલાનું સામંજસ્ય પ્રગટે છે.

વેશભૂષા : સત્રિયની વેશભૂષા સ્થાનિક શૃંગારની રીતિનીતિને આધારિત તેમજ જે પાત્ર, ચરિત્રને આધારિત બને છે. સત્રિય લોકનાટ્યની પરંપરાએ કૃષ્ણ, રામ, કાલી, કંસ, રાવણ આદિના પાત્રોને ચહેરાંથી જ અભિનવાય છે. જ્યારે દાનવ પાત્રોની વિશેષતા પ્રગટ કરવા ક્યારેક કાપડ કે લાકડાંના મહોરાંનો ઉપયોગ પણ થાય છે. છેલ્લી બે-ત્રણ સદીથી શૃંગારિક ઉપકરણો અને વેશભૂષાની નવી રીતો આવતા ચહેરાંને પાત્રોચિત બનાવવા સરળ બને છે. એ રીતે જ વસ્ત્રાલંકારની બાબત છે. મૂળ કથાને વફાદાર રહીને પાત્રને ન્યાય મળે તેમજ સુરૂચિ ભંગ ન થાય એ મુજબની વેશભૂષા વિવિધ સત્રિય લોકનાટ્યોમાં ઉપયોગમાં લેવાય છે. છેલ્લા થોડાંક વરસોથી સ્રીઓ પણ સત્રિયમાં ભાગ લેતી હોવાથી

હવે પુરુષોને સ્ત્રીપાત્રોની ભજવણીમાંથી મૂક્તિ મળી છે, પૂર્વે તો દરેક સ્ત્રીપાત્ર પુરુષોએ ભજવી નાટ્ય ભજવાતું.

ઉપસંહાર : ભારતીય લોકકલાની પ્રસ્તુતિ અને લોકજીવનને સતત ધર્મ, અધ્યાત્મ તરફ આગળ લઈ જતાં આ સત્રિય લોકનાટ્ય જેવાં અનેક લોકનાટ્યો અને લોકનૃત્યો ભારતનાં દરેક પ્રદેશમાં આજે પણ અનેરા ઉત્સાહથી ભજવાય છે. અહીં પ્રશ્ન એ છે કે, આ સ્વરૂપના સૌંદર્ય અને સત્યને પ્રગટ કરતા નૃત્યો, લોકનૃત્યો કે લોકનાટ્યો કયા દેશમાં ઉજવાય છે ? અલબત્ત ભારત અને ભારતના પ્રદેશો જ એક એવી સાંસ્કૃતિક ધરોહર સાચવીને બેઠાં છે, જ્યાં પ્રજા જીવનનાં વિવિધ રસ અને ભાવને પોષે છે, માણે છે અને જીવનના સુખ દુઃખનું વિરેચન કરે છે. અધ્યાત્મ, આત્મકલ્યાણ, ભક્તિ જેવાં કઠિન માર્ગોએ ન ચાલી શકનારા ભારતીયો લોકકલાના, લોકનાટ્યોના માધ્યમે ઘણી વખત જીવનના સત્યને, સૌંદર્યને પામતાં હોય છે. કલાના સુક્ષ્મ રૂપોથી મળતો આનંદ તો કલાકાર જ જાણે. જીવનમાં સુખ સમૃદ્ધિ માત્ર ભૌતિકતા કે સત્તાથી જ હોય એવું નથી. જીવનની સાચી સમૃદ્ધિ આપણાં સાંસ્કૃતિક વારસાના પવિત્ર વારસદાર બની એનું જતન કરી માનવમૂલ્યોને ઉજાગર કરી આપનારી માનવજાતને ઉત્તમ સંસ્કાર તરફ દોરી જવામાં પણ છે.

ભારતીય લોકનાટ્યોમાં સત્રિય આજે પણ લોકકલા અને સંસ્કૃતિ નિષ્ઠાને લીધે ભારતવર્ષની એક ઓળખ છે.

સંદર્ભ

૧. ઉપાધ્યાય, અમૃત અભિનયદર્પણમ્, સરસ્વતી પુસ્તક, અમદાવાદ, પ્રથમ આવૃત્તિ, ૨૦૧૦

૨. શુકલ, બાબુલાલ નાટ્યશાસ્ત્ર, ચૌખંબા સંસ્કૃત સંસ્થાન, વારાણસી, પુનર્મુદ્રણ વિ.સં.૨૦૬૭

૩. શ્રીવાસ્તવ, અવિનાશ (અનુવાદક) મૂળ લેખક કડકિયા, કૃષ્ણકાંત લોકનાટ્ય - ભવાઈ, કડકિયા ટ્રસ્ટ, અમદાવાદ, પ્રથમ આવૃત્તિ, ૨૦૦૬

૪. મિશ્રા, સુપ્રભા ભારતીય નૃત્ય, પ્રવીણ પ્રકાશન, રાજકોટ, પ્રથમ આવૃત્તિ - ૨૦૦૫

૫. www.ccrtindia.gov.in

* * *

શૃંગારરસ અને સતીપ્રથા : એક નોંધ

રાજેન્દ્ર નાણાવટી

અઢારમી શતાબ્દીના ઉત્તરાર્ધમાં ગુજરાતમાં સંસ્કૃતના એક વિદ્વાન્ આચાર્ય થઈ ગયા. એમનું નામ આશાધર રામજી ભટ્ટ. તેઓ કાવ્યશાસ્ત્ર, વેદાન્ત, વ્યાકરણ, ન્યાય આદિ શાસ્ત્રોના વિદ્વાન્ હતા. એમના વિવિધ શાસ્ત્રોના નવેક પ્રકરણગ્રંથો કે ટીકાગ્રંથો પ્રાપ્ત થાય છે. **कोविदान्दः** અને **त्रिवेणिका** નામના શબ્દશક્તિ ઉપરના એમના બે પ્રકરણગ્રંથો વિદ્વાનોમાં જાણીતા અને આદૃત થયા છે. બ્યૂહ્લર, પિટર્સન, ઓફ્રેખ્ટ, કાણે જેવા વિદ્વાનો એમને નગર વસો (તા.પેટલાદ, જિ.નડિયાદ)ની પાઠશાળાના આચાર્ય ગણાવે છે. આનન્દકુમાર શ્રીવાસ્તવ જેવા વર્તમાન વિદ્વાનો પણ એ મતનો સ્વીકાર કરે છે.

પરંતુ ગઈ સદીમાં આશાધરરચિત એક વિરલ કાવ્યશાસ્ત્રીય ગ્રન્થ **रसिकानन्दः**ની એક(માત્ર) પ્રત સાંપડી છે જે અત્યારે પ્રાચ્યવિદ્યા મંદિર, વડોદરામાં સચવાયેલી છે. **रसिकानन्दः**નો વિષય મુખ્યત્વે રસનિરૂપણનો છે. ગ્રંથને અંતે જે કવિપ્રશસ્તિના શ્લોકો છે તેમાં મળતી માહિતી મુજબ નર્મદાને કાંઠે આવેલા ભૃગુકચ્છ નામના નગરમાં દયાળુદાસના પુત્ર લલ્લુભાઈ અધિકારી થઈ ગયા, તેમના આશ્રિત આશાધર પંડિતે આ ગ્રંથ રચ્યો છે. લલ્લુભાઈ સા.સં.૧૭૭૫ના અરસામાં ભરૂચના નવાબ મોજૂઝખાનના દીવાન હતા અને ૧૭૯૩ સુધી ચારેક દાયકાના સમયગાળામાં ભરૂચમાં તેમનો પ્રભાવ હતો. એમના નામે લલ્લુભાઈના ચકલાનો વિસ્તાર ભરૂચમાં આજે પણ જાણીતો છે. દીવાન તરીકે ભરૂચના ઇતિહાસમાં એમનો ઠીકઠીક ફાળો છે. એમના વિશે આશાધર ત્યાં ઉમેરે છે : **यस्य प्रियं भागवतं पुराणं/ तदुक्तधर्माचरणं च शश्वत्** (**रसिकानन्दः**-પ્ર.૧૩, શ્લોક ૪૪) **(એમને ભાગવત પુરાણ અને તેમાં વર્ણવેલ ધર્મનું આચરણ હંમેશા પ્રિય હતું.)** લલ્લુભાઈ વૈષ્ણવ અને સંભવતઃ પુષ્ટિ સંપ્રદાયના અનુયાયી હતા અને ભાગવત પુરાણમાં એમની ઘણી આસ્થા હતી. આથી એમના આશ્રિત આશાધર પંડિતે **रसिकानन्दः**માં રસોનું નિરૂપણ કરતી વેળાએ તમામ ઉદાહરણો કયાં તો પ્રત્યક્ષ ભાગવત પુરાણના પ્રસંગોમાંથી અથવા ભાગવતને આધારે ગુજરાતમાં પ્રસરેલી કૃષ્ણભક્તિને અનુલક્ષતાં આપ્યાં છે. **रसिकानन्दः**ની આ વિશેષતા એને રસવિષયક અન્ય ગ્રંથો-પ્રકરણગ્રંથોથી અલગ તારવી આપે છે. સંભવિતતા એવી પણ ખરી કે આ વિશેષતા એનાં આશ્રયદાતાની તો ખરી જ, પણ કદાચ એની પોતાની પણ દૃઢ પુષ્ટિમાર્ગીય આસ્થામાંથી જન્મેલી હોય.

*

रसिकानन्दःનાં તેર પ્રકરણો છે. પહેલા પ્રકરણમાં રસસંબંધી પારિભાષિક સંજ્ઞાઓની સમજણ આપી છે. પછીનાં દસ પ્રકરણોમાં – પ્રકરણ ૨ થી ૧૧માં – શૃંગારથી શાન્ત અને ભક્તિ સુધીના દસ રસોનું પ્રત્યેકમાં એક લેખે નિરૂપણ છે. બારમું પ્રકરણ સંચારી ભાવોનું છે અને છેલ્લામાં પ્રકીર્ણ વિષયો (ભાવશબલતા, રસાભાસ વગેરે) વર્ણવાયા છે. એકંદરે લગભગ ૩૫૦ જેટલા શ્લોકોમાં સંક્ષેપથી આશાધરે રસોના વિષયની રજુઆત કરી છે.

બધામાં બીજું શૃંગારપ્રકરણ સૌથી મોટું છે, એના ૮૮ શ્લોકો છે, આખા ગ્રંથના ચોથા ભાગ જેટલા આશાધર સીધી શૃંગારની વ્યાખ્યાથી જ શરૂઆત કરે છે :

यूनोः परस्परप्रीतिः स्थायी भावो रतिप्रथः ।
स एव पुष्टः शृङ्गारो रसस्तस्य भिदा द्वयम् ॥ २.१ ॥

(યુવાન નર-નારીની પરસ્પર પ્રીતિ તે જ રતિ નામે જાણીતો સ્થાયી ભાવ; તે જ પોષાય ત્યારે શૃંગાર રસ બને છે. તેના બે ભેદ છે.) દેખીતું છે કે આશાધર પંડિત ભટ્ટ લોલ્લટના સરળ ઉપચયવાદી સિદ્ધાંતનો સ્વીકાર કરે છે.

પછી એ સંભોગના સાત પ્રકાર આપે છે :

प्रेमा-अभिलाषो रागश्च स्नेहः प्रेम रतिस्तथा ।
शृङ्गारश्चेति सम्भोगः सप्तावस्थः प्रकीर्तितः ॥ २.४ ॥

(સંભોગ સાત અવસ્થાભેદવાળો કહેવાયો છે : પ્રેમા(પું.), અભિલાષ, રાગ, સ્નેહ, પ્રેમ(નપું), રતિ અને શૃંગાર). આ સાત અવસ્થાભેદો આશાધરે ક્યા સ્રોતોને આધારે આપ્યા હશે એ હજુ સમજાયું નથી, પ્રેમા અને પ્રેમનો ભેદ પણ બહુ સ્પષ્ટ નથી. પરંતુ રતિનો ભાવ ઉત્તરોત્તર ઉત્કટ બનતો જઈ અંતે शृङ्गारस्तत्समं क्रीडाની અવસ્થા સુધી પહોંચે તે રસ અને એવી રતિના ઉપચયની જ વિવિધ અવસ્થાઓને પ્રેમ-રતિ-રાગ-સ્નેહ-અભિલાષા જેવા લગભગ પર્યાયરૂપ શબ્દો દ્વારા વ્યાખ્યાબદ્ધ કરવાનો પ્રયાસ આશાધર કરે છે.

વિપ્રલંભ પ્રકારના શૃંગારમાં એ વિરહની દશ જાણીતી અવસ્થાઓને જ સહેજ પ્રકારાન્તરે આમ ગણાવે છે :

दृष्टिरागो मनःसङ्गः संकल्पो जागरस्तथा ।
कृशताङ्गेऽरतिर्लज्जापगमः काममत्तता ॥ २.३०
मूर्छा वाग्रोधिनी सर्वचेष्टारोधि अंत इत्यपि ।

(દષ્ટિરાગ, મનઃસંગ, સંકલ્પ, ઉજાગરો, અંગો સુકાવાં, બેચેની, લજ્જાત્યાગ, ઉન્માદ, વાણી રુંધાઈ જાય તે મૂર્છા અને બધી જ ચેષ્ટાઓ - તમામ ક્રિયાઓ - રુંધાઈ જાય તે અંત.) વાણી રુંધાઈ જાય તેને આપણે 'ડૂમો' કહીએ છીએ અને દેહની તમામ ચેષ્ટાઓ રુંધાઈ જાય-અટકી જાય તેને આપણે

'મૂર્છા' – બેભાનીની અવસ્થા કહીએ છીએ. બીજા ઘણા શાસ્ત્રકારો એ અવસ્થાને નવમી ગણાવે છે અને છેલ્લી અવસ્થા મરણની એમ દર્શાવે છે. જેમકે, **'રસમંજરી'**કાર ભાનુદત્ત વિરહની દશ અવસ્થાઓ આવી ગણાવે છે : विप्रलम्भे अभिलाष-चिन्ता-स्मृति-गुणकीर्तन-उद्वेग-प्रलाप-उन्माद-व्याधि-जडता-निधनानि दशावस्था भवन्ति। (**रसमञ्जरी**-सं.रामसुरेश त्रिपाठी, अलीगढ, १९८१, पृ.२६५) નવમી 'જડતા'ની વ્યાખ્યા તથા ઉદાહરણ એ આમ આપે છે :

विरहव्यथाविकारमात्रवेद्यजीवनावस्थानं जडता । यथा –

पाणिर्नीरवकंकणः स्तनतटी निष्कम्पमानांशुका
दृष्टिर्निश्चलतारका समभवन्निस्ताण्डवं कुण्डलम् ।
कश्चित्रार्पितया समं कृशतनोर्भेदो भवेन्नो यदि ।
त्वन्नामस्मरणेन कोऽपि पुलकारम्भः समुज्जृम्भते ॥ १३२ ॥

(વિપ્રલમ્ભમાં અભિલાષ, ચિન્તા, સ્મૃતિ, ગુણકીર્તન, ઉદ્વેગ, પ્રલાપ, ઉન્માદ, વ્યાધિ, જડતા અને મરણ એવી દશ અવસ્થાઓ હોય છે.)

જેમકે –

હાથનાં કંકણો નીરવ થઈ ગયાં, સ્તન ઉપરનું વસ્ત્ર પણ નિષ્કમ્પ બની ગયું, દૃષ્ટિની કીકીઓ સ્થિર થઈ ગઈ, કુંડળો નાચતાં અટકી ગયાં; ચિત્રમાં આલેખેલી કરતાં એ કૃશાંગી કશી જુદી જ ન હોત જો તારા નામના સ્મરણથી એનામાં કશો રોમાંચ ન ખીલવા માંડ્યો હોત !

શ્લોકના પૂર્વાર્ધમાં નાયિકાનાં બધાં જ અંગો જડ બની ગયાં છે, 'રુંધાઈ' ગયાં છે. ભાનુદત્ત આને નવમી 'જડતા'ની અવસ્થા કહે છે, આશાધર દશમી 'અંત'ની અવસ્થા કહે છે. (આશાધરની વાક્-રોધિની મૂર્છાનાં ઉદાહરણો ઉત્તરરામચરિત જેવાં નાટકોમાં રામ જેવા પાત્રોની મૂર્છામાં જોઈ શકાય જ્યાં 'मूर्छति' પછી સાથે રહેલું પાત્ર 'समाश्वसिहि समाश्वसिहि' એમ આશ્વાસન આપે એટલે એ પાત્રની વાણી પાછી આવે, ડૂમો છૂટો થાય.) શ્લોકના ઉત્તરાર્ધમાં વળી રોમાંચ થવા માંડતાં જડતાની અવસ્થામાંથી પાત્ર બહાર આવે છે. તે પુનરુજ્જીવનની નોંધ આશાધર આ રીતે લે છે :

पुनरुज्जीवनं यत्र सोऽन्तोऽन्तसदृशत्वतः ॥ २.४३ ab ॥

(જેમાં પુનરુજ્જીવન હોય, જેમાં બેભાનીની અવસ્થામાંથી પાછા આવી શકાય તે અંત;) કેમકે બધી ઇન્દ્રિયોની ચેષ્ટાઓ તેમાં રુંધાઈ જાય છે, અટકી જાય છે, (એ જીવનના અંત જેવી જ અવસ્થા છે માટે અંત. પછી તરત જ આ अन्त તે જ मरण નામનો) સંસારી ભાવ એમ કહીને 'अन्त સાથે मरणने સાંકળી લે છે. ઉપલા શ્લોકનો ઉત્તરાર્ધ આવો છે :

सञ्चारी मरणाख्योऽसौ सर्वचेष्टाविरामकृत् ॥ २.४३ cd ॥

(બધી જ ચેષ્ટાઓનો વિરામ જેમાં થાય છે તે મરણ નામનો સંચારી ભાવ આ જ છે.) બારમા ભાવપ્રકરણમાં એ મરણ નામના સંચારિ ભાવને આમ વર્ણવે છે.

मरणं मरणावस्थाचिह्नोपेताऽऽत्मनः स्थितिः ।
विरहव्याकुला काचित् निष्प्राणेवाऽपतद् भुवि ॥ १२.३२

(પોતાની (=પાત્રની) મરણાવસ્થાનાં ચિહ્નોથી યુક્તપણ મરણથી યુક્ત નહીં તેવી અવસ્થા તે મરણ (નામનો સંચારીભાવ) (ઉદા.) વિરહથી વ્યાકુળ એવી કોઈક નિષ્પ્રાણ જેવી ભોંયે પડી.)

ભાનુદત્તના નિરૂપણમાં જડતાના ઉદાહરણમાં સર્વચેષ્ટાઓ રુંધાયા પછી નાયકના નામસ્મરણથી નાયિકાનો પુલકારંભ થાય છે; એ જ અવસ્થાને આશાધર દશમી 'અંત' નામની અવસ્થા કહીને તેનું લક્ષણ 'પુનરુજ્જીવન'-'ભાનમાં પાછા આવવું' એવું આપે છે. અંત તે જ મરણ એમ કહ્યા પછી પણ મરણના ઉદાહરણમાં નાયિકા નિષ્પ્રાણ **જેવી** બનીને ભોંયે પડે છે. अन्तનું ઉદાહરણ પણ આ જ વાતનું સમર્થન કરે છે.

अद्यायास्यति गोविन्द इति ध्यात्वा दिवानिशम् ।
नायात इति निश्चित्य ध्यानं राधा चिरं जहौ ॥ २.४२ ॥

(આજે ગોવિંદ આવશે એમ દિવસરાત ધ્યાન ધરતા રહીને પછી નથી જ આવ્યો એવો નિશ્ચય થતાં રાધાએ લાંબા સમય સુધી ધ્યાન ત્યજી દીધું -લાંબો સમય બેભાન રહી.) સ્પષ્ટ છે કે કાવ્યશાસ્ત્રની પ્રચલિત પરંપરામાં વિરહની છેલ્લી અવસ્થા તરીકે સ્વીકારાયેલી મૃત્યુની અવસ્થા આશાધર સ્વીકારતા નથી, મરણ જેવી 'અંત' સંજ્ઞાથી ઓળખાવાયેલી પ્રબળ મૂર્છાની-બેભાનીની દશાને દશમી છેલ્લી અવસ્થા તરીકે સ્વીકારે છે.

પરંપરાથી આવો ભેદ કરવાનાં બે-ત્રણ કારણો કલ્પી શકાય છે. એક તો પરંપરાની પોતાની આ દશમી અવસ્થા અંગેની અસમંજસતા, ભાનુદત્ત 'નિધન'ની અવસ્થાનો ઉલ્લેખ કર્યા પછી તેનું લક્ષણ કે ઉદાહરણ આપ્યા વિના જ ગ્રંથ સમાપ્ત કરી દે છે. 'સાહિત્યદર્પણ'કાર પણ

उन्मादोऽथ व्याधिर्जडता मृतिरिति दशात्र कामदशाः ॥ (सा.द.३.१९० c.d.)

એમ છેલ્લી મૃતિની દશા ગણાવ્યા પછી ઉદાહરણ ન આપીને તેનું કારણ જણાવતાં કહે છે :

रसविच्छेदहेतुत्वात् मरणं नैव वर्ण्यते ॥ (सा.द.३.१९३ a.b.)

નાયિકાનું મરણ થાય એટલે રસનો આલમ્બન વિભાવ જ કપાઈ જવાને કાણે શૃંગારરસનો જ વિચ્છેદ થઈ જાય, પ્રિયનાશ એ તો ઉલટો કરુણનો આલંબન વિભાવ બને, તેથી મરણનું ઉદાહરણ નથી અપાયું. આશાધરના જ સમકાલીન વેણીદત્ત ઝા પોતાના પ્રકરણગ્રંથ **रसकौस्तुभ**માં કહે છે. **रसभङ्गभिया मृतिरुपेक्षिता ।** (સં.બ્રહ્મમિત્ર અવસ્થી, પ્ર.ઈન્દુ પ્રકાશન, દિલ્હી, ૧૯૭૮, પૃ.૩૬). આ પરિસ્થિતિનો ઉપાય આશાધર निष्प्राणा इव અને पुनरुज्जीवनं તથા सर्वचेष्टाविराम**માં શોધવાનો** પ્રયાસ કરતા લાગે છે.

अन्त નામની આ અવસ્થામાં મરણની જેમ જ નાયિકાના દેહની સર્વ ચેષ્ટાઓ અટકી જાય છે પરંતુ એમાંથી પુનરુજ્જીવન હોવાને કારણે પુનર્મિલનની સંભાવના-અપેક્ષા-આશા શેષ રહેતી હોવાથી એ વિપ્રલંભના જ દાયરામાં રહે છે.

બીજું કારણ કદાચ એ છે કે આશાધર અને તેમના આશ્રયદાતા લલ્લુભાઈ ભાગવતધર્મના - વલ્લભવેદાન્ત દર્શનના – પુષ્ટિસંપ્રદાયના અનુયાયી છે. ભક્તિનું આશાધરે દસમા રસ તરીકે અગિયારમા પ્રકરણમાં વિગતો સાથે નિરૂપણ કર્યું છે, એને અનુસરીને તેણે એવું ગૃહીત સ્વીકાર્યું છે કે પૂર્ણ શૃંગાર દિવ્ય જ હોય, વિષ્ણુનો જ હોય, લોકોત્તર જ હોય અને ત્યાં તો મૃત્યુની સંભાવના કે શક્યતા જ નથી ! બીજા પ્રકરણના છેલ્લા ૫૯ થી ૮૮ શ્લોકો જેટલો મોટો ભાગ એ આ દિવ્ય શૃંગારના નિરૂપણમાં પ્રયોજે છે. શૃંગારના બે પ્રકારો સંભોગ અને વિપ્રલંભને તેમની અનુક્રમે સાત અને દશ અવસ્થાઓ સાથે વર્ણવ્યા પછી આશાધર કહે છે :

शृङ्गारो द्विविधो योऽसौ स स्मृतो विष्णुदैवतः ।
विष्णोरेव स संपूर्णस्तदन्येषां तु तत्कला ॥ २.५९ ॥

(આ જે બે પ્રકારનો શૃંગાર, તેના દેવતા વિષ્ણુ કહેવાયા છે. એ શૃંગાર વિષ્ણુનો જ સંપૂર્ણ છે, તે સિવાયની વ્યક્તિઓમાં તો એ શૃંગાર કલામાત્ર - શૃંગારનો અંશમાત્ર જ હોય છે.)

શૃંગારને વિષ્ણુદૈવત કહેવામાં તો એ ભરતના જ વિધાન शृङ्गारो विष्णुदैवत्यः (NŚ.GOS. Vol I, 4th Edn.1992, I.6.44)નું અનુકથન કરે છે. પણ શ્લોકના ઉત્તરાર્ધમાં એ જ્યારે એમ કહે છે કે વિષ્ણુનો જ શૃંગાર સંપૂર્ણ છે અને તે સિવાયનાં તમામ પાત્રો-વ્યક્તિઓમાં વ્યક્ત થતો-આલેખાતો (કે અનુભવાતો ?) શૃંગાર એ પેલા સંપૂર્ણ શૃંગારની કલા માત્ર છે, એનો અંશ છે ત્યારે એ ભારતીય પારંપારિક જીવનદષ્ટિના અનેક સહસ્રાબ્દિઓમાં પથરાયેલા વિશાળ પટનો અને એના સ્થિત્યંતરોનો નિર્દેશ કરી રહ્યો છે ! પછીના જ શ્લોકોમાં એ કહે છે :

वैकुण्ठे रमणं लक्ष्म्या गोलोके राधया सह ।
वैकुण्ठादपि गोलोके रसोऽधिकतमो मतः ॥ २.६०
अखण्डं वर्तते तत्र गोपीभिः सह राधया ।
क्रीडनं वासुदेवस्य यथा वृन्दावनेऽभवत् ॥ २.६१
गोलोकप्रतिमां केचित् प्राहुर्वृन्दावनं भुवि ।
वैकुण्ठप्रतिमां तद्वद् द्वारकां कृष्णपालिताम् ॥ २.६२
सान्निध्यं वासुदेवस्य स्थानयोरनयोर्द्वयोः ।
कृष्णावतारे ह्यभवद् वृन्दारण्ये तु सर्वदा ॥ २.६३ ॥

(વૈકુંઠમાં વિષ્ણુનું રમણ લક્ષ્મી સાથે અને ગોલોકમાં રાધા સાથે હોય છે. જો કે વૈકુંઠ કરતાં પણ ગોલોકમાં રસ સર્વાધિક મનાયો છે. ત્યાં ગોલોકમાં ગોપીઓ સમેત રાધા સાથે વાસુદેવ કૃષ્ણની ક્રીડા, જેવી વૃન્દાવનમાં થયેલી તેવી જ, અખંડ પ્રવર્તી રહી છે. કેટલાક (વિદ્વાન ધર્માચાર્યો તો) ગોલોકનું

જ પ્રતિરૂપ પૃથ્વી પર વૃન્દાવનને કહે છે અને એ જ રીતે કૃષ્ણ દ્વારા રક્ષાયેલી દ્વારકાને વૈકુંઠનું (પૃથ્વી પરનું) પ્રતિરૂપ કહે છે. કૃષ્ણાવતારમાં આ બંને સ્થાનોમાં વાસુદેવનું સાંનિધ્ય રહ્યું હતું, જો કે વૃન્દાનમાં તો એનું સાન્નિધ્ય સદાસર્વદાને માટે રહેલું છે.)

વૈષ્ણવ ધર્મ અને તેમાં યે પુષ્ટિમાર્ગના કેટલા તંતુઓ આ આટલા અંશમાં પટોળાની ભાતની જેમ વણાઈ ગયા છે તે જોવાનું રસ પડે તેવું છે. શૃંગારને વિષ્ણુદૈવત ગણાવીને એક બાજુ આશાધર રસશાસ્ત્રની વ્યાપી પરંપરા સાથે અનુસંધાન કરે છે, બીજી બાજુ વિષ્ણુનું વૈકુંઠમાં લક્ષ્મી સાથે અને ગોલોકમાં રાધા સાથે રમણ કથીને વાસુદેવ કૃષ્ણ અને સગુણ બ્રહ્મસ્વરૂપ વિષ્ણુની એકરૂપતા સિદ્ધ કરે છે. પછી રાધા અને ગોપીઓના સંયુક્ત નિર્દેશથી તથા ગોલોકને વૃન્દાવનની ઉપમા આપીને એ ભાગવતનું – વિશેષે કરીને દશમ સ્કંધના પૂર્વાર્ધનું – વ્યંજન કરે છે અને તેમાં યે વાસુદેવના અખંડ ક્રીડનના ઉલ્લેખથી એ રાસલીલાના પ્રસંગનો વ્યંગ્ય નિક્ષેપ કરે છે; આમેય ગોલોકને વૃન્દાવનનું ઉપમાન આપવામાં આશાધરે સંભવતઃ ઉપમાન તરીકે વૃન્દાવનની ઉત્કૃષ્ટતા પણ સૂચવી જ છે અને પછી છેવટે वृन्दारण्ये तु सर्वदा એમ કહીને વૈકુંઠ કરતાં ગોલોકમાં અધિકત્તમ રસ છે, ગોલોક વૃન્દાવન જેવું છે અને વૃન્દાવનમાં વાસુદેવની રાધા(અને ગોપીઓ) સાથે અખંડ (રાસ)ક્રીડા પ્રવર્તતી રહે છે એમ કહીને ઉત્તરોત્તર વૈકુંઠ > ગોલોક > વૃન્દાવનની શ્રેષ્ઠતા સિદ્ધ કરી બતાવે છે. અને વૃન્દાવનની શ્રેષ્ઠતા તો એવી છે કે તેની આગળ મોક્ષનું પણ કશું મૂલ્ય નથી. તેથી જ એક વૈષ્ણવ કવિ ગાય છે :

હરિનાં જન તો મુક્તિ ન માગે
માગે જનમોજનમ અવતાર જી.

તો પરમ વૈષ્ણવ કવિ દયારામની ગોપી કહે છે :

વ્રજ વ્હાલું રે, વૈકુંઠ નથી જાવું,
ત્યાં મુજ નંદકુંવર ક્યાંથી લાવું ?

ત્રીજું કારણ સામાજિક જણાય છે. પરંપરા જ્યારે વિરહની દશમી દશા મરણની ગણાવે છે અને અશુભ માનીને તેનું લક્ષણઉદાહરણ આપવાનું ટાળે છે ત્યારે આશાધર એ અવસ્થાની અશુભ સંજ્ઞા બદલે છે, એની ઓછી આઘાતજનક એવી 'अन्त' સંજ્ઞા નવી કરે છે, 'सर्वचेष्टाविराम' એવું એનું લક્ષણ બાંધે છે, એ જ मरण નામનો સંચારી ભાવ છે એમ દર્શાવે છે અને આ બંને સાથે પુનરુજ્જીવનનું લક્ષણ ઉમેરીને બંનેનાં લક્ષણો તેમ જ ઉદાહરણોમાં મૃત્યુની અશુભતા ટાળે છે. શ્લોક ૨.૪૩માં પુનરુજ્જીવનવાળો 'અંત' તે જ સંચારી મરણ એમ કહ્યા પછી આશાધર અનપેક્ષિત રીતે સતીમૃત્યુના વિષયને છેડીને આની સાથે જોડે છે.

पत्यौ मृते यन्मरणं सतीनां मुनिभिः स्मृतम् ।
तत्रापि विरहे पुष्टा रतिर्हेतुः, न चेतरः ॥ २.४४

(પતિ જ્યારે મૃત્યુ પામે ત્યારે સતીઓનું જે મરણ મુનિઓએ વર્ણવ્યું છે તેમાં પણ પુષ્ટ થયેલી રતિ જ વિરહમાં મરણના કારણરૂપ છે, બીજું કંઈ કારણ નથી.)

એની ચર્ચા આગળ ચલાવતાં આશાધર કહે છે :

धर्मज्ञानं नात्र हेतुः धर्मज्ञानामदर्शनात् ।
शोकोऽपि नात्र हेतुः स्यात् क्रन्दन्तीनामदर्शनात् ॥ ४.४५
रतिरेवातिशयिता सतीनां मरणे मता ।
हेतुरग्निप्रवेशेन योगधारणयाथवा ॥ ४.४६
आत्मव्यापादने नात्र दोषः कविभिरीरितः ।
पतिव्रताधर्मसिद्धेः पत्या सह गतिः फलम् ॥ ४.४७
अविनाशिशरीराणां सर्वसंपत्तिशालिनाम् ।
लोकेऽकुतोभये गत्वा सती पूर्णरसा भवेत् ॥ ४.४८
अहीनरत्या पत्यौ यत् सत्या पापं कृतं भवेत् ।
दैवात् कदाचित् तत् तन्वा सह भस्मीभवेत् क्षणात् ॥ ४.४९
न तस्मात् करुणः शंक्यः स्त्रीणामग्निप्रवेशने ।
शोकस्यानुपलम्भेन तदा तासामनाथवत् ॥ ४.५०
शूरत्वं तत्र हेतुश्चेत् तदपि प्रीतिकारितम् ।
संस्कारस्य तु हेतुत्वेऽप्यसौ प्राक्प्रीतिसंभवः ॥ ४.५१
ततोऽन्तोऽत्र रसे मुख्योऽप्यादेयो यत्र नौ पुनः ।
संजीवनं रसे तस्मात् मरणं न विरुध्यते ॥ ४.५२

(સતીમરણમાં ધર્મનું જ્ઞાન કારણભૂત નથી, કેમકે બધી ધર્મજ્ઞાઓમાં એ દેખાતું નથી. શોક પણ કારણ નથી કેમકે સતીઓ આક્રંદ કરતી દેખાતી નથી; (૨.૪૫)

તેથી અગ્નિપ્રવેશ કે યોગધારણા થકી સતીઓ મરણ સ્વીકારે તેમાં અતિશયિતા રતિ જ હેતુરૂપ છે. (૨.૪૬)

વળી અહીં આત્મહનનમાં દોષ નથી એમ કવિઓ (=વિદ્વાનો ? ડાહ્યા માણસો ?) કહે છે, કેમકે એમાં પતિવ્રતાધર્મની સિદ્ધિ છે તથા પતિની સાથે ગતિ (=સહગમન !) એ એનું ફલ છે. (૪.૪૭).

સર્વપ્રકારની સંપત્તિઓથી શોભતા અને અવિનાશી એવા દેહધારીઓના લોકમાં પહોંચીને સતી પૂર્ણ (શૃંગાર)રસને પ્રાપ્ત કરે છે. (૪.૪૮)

પતિમાં પૂર્ણ રતિવાળી (अहीनरत्या) સતીએ દૈવસંજોગે કદાચ પાપ કર્યું હોય તો તે શરીરની સાથે જ ક્ષણમાત્રમાં ભસ્મ થઈ જાય છે. (૪.૪૯)

તેથી (સતી થવા માટે) સ્ત્રીઓના (દ્વારા કરાતા) અગ્નિપ્રવેશમાં કરુણની શંકા ન કરવી જોઈએ, કેમકે તેમાં અનાથના જેવો શોકનો ભાવ જણાતો નથી. (૪.૫૦)

(સતી થવામાં જો) શૂરતાનું કારણ હોય તો એ શૂરતા પણ પ્રીતિથી જન્મેલી છે; જો સંસ્કારનું કારણ હોય તો એ પણ પૂર્વની પ્રીતિને કારણે સંભવિત બને છે. (૨.૫૧)

તેથી આ (વિપ્રલંભ શૃંગાર) રસમાં 'અંત' (સંજ્ઞા) જ મુખ્ય आदेय (=ગ્રહણ કરવા યોગ્ય) છે જેમાં બંનેને પાછું સંજીવન પ્રાપ્ત થાય છે; એટલે (શૃંગાર) રસમાં મરણનો પણ વિરોધ નથી. (૨.૫૨)

આશાધરે સતીમૃત્યુમાં નોંધેલા મુદ્દાઓ તર્કપૂર્ણ તો છે જ. જે સતી થાય છે તે સ્ત્રી અતિશય પતિપ્રેમને કારણે સતી થાય છે. એ સ્વેચ્છાએ આક્રંદ વિના સતી થાય છે એટલે શોક નથી. ધર્મ જાણીને સતી થતી હોત તો બધી ધર્મજ્ઞાઓ તો સતી થતી નથી ! એમાં આત્મહત્યાનો પણ દોષ લાગતો નથી. ઉલટું પતિવ્રતા ધર્મની સિદ્ધિ છે અને સહગમન ફલ છે. સતીઓ તો અવિનાશી દેવોના લોકમાં પહોંચીને પૂર્ણ રસને પામે છે. (પૂર્ણ રસ વિષ્ણુનો કે કૃષ્ણનો કે વૃન્દાવનનો છે એમ આગળ દર્શાવાય છે.) ૪૯માં શ્લોકમાં જે પાપનો નિર્દેશ છે તે તત્કાલીન સામાજિક દશાનું સૂચન કરે છે. પતિમાં પૂર્ણ પ્રેમ હોય છતાં કરમસંજોગે કદાચ પાપ થઈ જાય (કદાચ ક્યાંક બળાત્કાર જેવી ઘટનાનો ભોગ બની જવાય) તો પણ એ પાપ તો શરીરનું જ એટલે શરીરની સાથે એ પણ ભસ્મ થઈ જાય છે; તેથી અહીં વિરહની અંતિમ અવસ્થાને 'અંત' જ કહેવી, એમાંથી પાછું સંજીવન પણ પ્રાપ્ત થાય છે એટલે શૃંગારમાં મરણનો પણ સ્વીકાર કરવામાં બાધ નથી. પ્રેમ મનની અવસ્થા છે અને દેહ તો માત્ર એ ચિત્તદશાનો વાહક છે. તેથી જ દેહ પર લદાતું પાપ જો મનથી ન થયું હોય તો એ સતીના દેહ સાથે બળી જાય છે અને સતીમૃત્યુ પછી પુનરુજ્જીવનમાં સતીને દિવ્ય લોક અને પૂર્ણ રસની પ્રાપ્તિ થાય છે.

શૃંગાર રસની ચર્ચામાં સતીમરણની સામાજિક ઘટનાનો સમાવેશ કરતો આ આખો અંશ અનેક રીતે નોંધપાત્ર છે. એક તો, કાવ્યશાસ્ત્રમાં આ વિષયનો સંદર્ભ જોડનાર આશાધર ભટ્ટ, આ લખનારની જાણમાં, સર્વપ્રથમ છે અને કદાચ એકમાત્ર છે. સતીમૃત્યુની ઘટનાના ઉલ્લેખ સાહિત્યમાં સાંપડે છે ખરા પણ તે અત્યંત વિરલ છે. મહાભારતમાં પાંડુની પત્ની માદ્રી સતી થયાનો ઉલ્લેખ છે. સમ્રાટ હર્ષવર્ધનનાં માતા યશોમતી સતી થયાનો ઉલ્લેખ 'હર્ષચરિત'માં મળે છે. પણ ઈતિહાસ સાક્ષિ છે કે પંદરમી સદીના ઉત્તરાર્ધથી અઢારમી સદીના અંત સુધીના સમયગાળામાં સતીપ્રથા ઠીકઠીક પ્રચલિત બની હતી. મુસ્લિમ સત્તાધીશોના જુલ્મો સામે સાધારણ પ્રજાની, ખાસ કરીને ઉપલા વર્ણોની, પોતાની સ્ત્રીઓના રક્ષણ અંગે અસહાયતા એ આ સમયખંડની એક અણગમતી વાસ્તવિકતા હતી. એ જ કારણે આ જ અરસામાં વડોદરાના નવાબી શાસનની સામે ત્યાંના ભદ્રસમાજે સોનગઢ(તા.વ્યારા)થી ગાયકવાડના વંશજોને શાસનધુરા સંભાળવા નિમંત્ર્યા હતા. આ જ વિષયની એક નાની सहगमनविधिःને વર્ણવતી સંસ્કૃત પોથી - હસ્તપ્રતનું ગુજરાતના પ્રસિદ્ધ વિદ્વાન્ (હવે દિવંગત) પ્રો.ડૉ.રમેશ શુક્લ દ્વારા સંપાદન તથા પ્રકાશન (જુઓ, ચૂનીલાલ ગાંધી વિદ્યાભવન બૂલેટિન, સૂરત, અંક ૧૨-૧૩ ઓગષ્ટ, ૧૯૬૫-૬૬, પૃ.૧૨૩-૨૮) કરાયું હતું. ઉદયપુરથી પ્રાપ્ત થયેલી સા.સં.૧૬૪૮ની શ્રીમદ્ ભાગવતની એક સચિત્ર હસ્તપ્રત - મધ્યકાળના એક પ્રસિદ્ધ લઘુચિત્રકાર શહાબુદ્દીન (સાહિબદીન)નાં આલેખેલાં ચિત્રોવાળી — મળે છે જેના એક ચિત્રમાં કૃષ્ણ-બલરામ-યાદવોનાં મૃત્યુ પછી તેમની સતી થઈ રહેલી સ્ત્રીઓની અગ્નિચિતાને

અર્જુન અગ્નિ અર્પતો દર્શાવાયો છે. (જુઓ : **श्रीनिधिः** પ્રા.શ્રીકાન્ત શંકર બાહુલકર કૃતજ્ઞતાગ્રંથ - સં.શ્રીપાદ ભટ્ટ, પૂણે ૨૦૦૯, મુખચિત્રો તથા પૃ.૫૨૦-૫૨૪). ભરૂચની ઐતિહાસિક હકીકતોને આલેખતા શ્રી મહેન્દ્ર ત્રિવેદીના, **'ભરૂચ જિલ્લા સર્વસંગ્રહ'** (૧૯૯૧)માં ભરૂચ આસપાસના પ્રદેશોમાં સતીમૃત્યુના કેટલાક કિસ્સાઓ નોંધાયા કે ઉલ્લેખ પામ્યા છે. કહેવાય છે કે ૧૭૯૩માં દીવાન લલ્લુભાઈને મરાઠા રાજવીઓએ કેદ કરીને પાવાગઢમાં રાખ્યા હતા, તેમનું કશાક અજ્ઞાત કારણે ૧૭૯૭માં અવસાન થયું ત્યારે તેમનાં પત્ની જીભાભુએ પતિનું શબ મેળવવાનો આગ્રહ રાખેલો અને શબ આવ્યા પછી તેને ખોળામાં લઈને તેઓ સતીચિતા પર ચઢ્યાં હતાં. આવા અનેક છૂટાછવાયા નિર્દેશો બતાવે છે કે તે કાળે સૂરત-ભરૂચ-વડોદરા-અમદાવાદના આખા પ્રદેશમાં મુસ્લીમ નવાબોનું શાસન હતું અને તેમના અત્યાચારોને કારણે ઉચ્ચ વર્ણના હિન્દુઓમાં સતીપ્રથા તત્કાલીન સમાજની એક ઉપેક્ષા ન થઈ શકે એવી સામાજિક ઘટના હતી. કોઈ પણ સંવેદનશીલ વિદ્વાન્ શિક્ષક આથી અસ્પૃષ્ટ ન રહી શકે. આશાધર **रसिकानंदः** માં એ ઘટનાને શાસ્ત્રવિચાર સાથે સાંકળે છે અને વિરહની અંતિમ અવસ્થા તથા સંચારીભાવની અવસ્થા 'मरण'ને નિરૂપતાં એક બાજુ 'अंत' સંજ્ઞા આપીને એમાં રહેલા અશુભ શોકકારણને ટાળે છે, બીજી બાજુ એની સાથે પુનરુજ્જીવનને અનિવાર્યપણે સાંકળીને એમાં આશાવાદી અંશ ઉમેરે છે, અને પછી એમાં પતિવ્રતા ધર્મની સિદ્ધિ તથા સહગમનનું ફળ દર્શાવે છે અને सती पूर्णरसा भवेत् એમ દર્શાવીને પૂર્ણરસ તે વિષ્ણુનો, કૃષ્ણનો, વૃન્દાવનનો એવા વૈષ્ણવધર્મી નિર્દેશ સાથે સતીમરણની કૈંક સામાજિક લાચારીને-નિરાશાને વ્યંજિત કરતી ઘટનાને ધાર્મિક ઉચ્ચતાનું દષ્ટિગૌરવ બક્ષવાનો સબળ પ્રયાસ કરે છે.

સતી થવાના કેટલાક પ્રસંગોના સવિસ્તર વર્ણનો માટે જુઓ : **ભરૂચ શહેરનો ઇતિહાસ પ્રાચીન અને અર્વાચીન**, લેખક ગણપતરામ હિમ્મતરામ દેસાઈ, મુ.ઇચ્છાલાલ અમૃતલાલ મામલતદારના શ્રી જ્ઞાનોદય પ્રિન્ટિંગ પ્રેસ, ડફેરા પાસે, ભરૂચ, આવૃત્તિ પહેલી, સંવત ૧૯૭૦, ને ૧૯૧૪ એ પુસ્તકમાં વિશેષે પ્રકરણ ૧૮મું, 'પવિત્ર સ્ત્રી-પુરુષ', પૃ.૮૭-૧૦૦. આ નોંધની વીગતો માટે હું ડૉ.મયૂરી ભાટિયાનો આભારી છું.

* * *

વિભાવના અને વિશેષોક્તિ અલંકારમાં કાર્યાંશનું બાધ્યત્વ

પારુલ માંકડ

વિભાવના અને વિશેષોક્તિ બન્ને વિરોધમૂલક અલંકારો છે અને પરસ્પર વિરુદ્ધ સ્વભાવ ધરાવનારા છે. વિભાવનામાં કારણના અભાવમાં કાર્યની ઉત્પત્તિનું નિરૂપણ થાય છે. અને વિશેષોક્તિમાં કારણોનો સદ્ભાવ રહેવા છતાં કાર્યનો અભાવ નિરૂપવામાં આવે છે. વિરોધાલંકારમાં અન્યોન્યબાધકત્વ હોય છે. કારણ કે પદાર્થો તુલ્યબલ હોય છે જ્યારે વિભાવના અને વિશેષોક્તિમાં અનુક્રમે કારણાભાવથી કાર્યસદ્ભાવનો અને કારણ સદ્ભાવથી કાર્યાભાવનો બાધ થાય છે. ટૂંકમાં બન્નેમાં કાર્યાંશનો બાધ થતો જણાય છે.

ભામહાદિ પૂર્વાચાર્યોમાં બાધ્યબાધક સંબંધની ચર્ચા પ્રાપ્ત થતી નથી એટલું જ નહીં પણ ઉદ્ભટ સિવાયના આચાર્યોમાં વિશેષોક્તિ અલંકારનું સ્વરૂપ પણ સ્પષ્ટ નથી. વિભાવના અને વિશેષોક્તિના સ્વરૂપમાં કારણ - કાર્યના સંબંધનો શાસ્ત્રીય અને મહત્ત્વનો પરામર્શ વ્યવસ્થિત રીતે કદાચ સર્વ પ્રથમ રુય્યકે જ કર્યો છે. જયરથના ઉદ્ધરણને આધારે કહી શકાય કે આ નવીન વિગતને સૌ પ્રથમ પ્રકાશમાં આણવાનું શ્રેય રુય્યકના પિતા રાજાનક તિલકને જાય છે; જેના વિષે તેમના કોઈક લુપ્તગ્રંથમાં ચર્ચા કરવામાં આવી હશે.[૧]

રુય્યકે વિભાવનાનું લક્ષણ આપ્યા પછી વૃત્તિમાં વિરોધ અલંકારથી વિભાવનાનો ભેદ બતાવતાં વિભાવનામાં થતા કાર્યના બાધ્યત્વનો નિર્દેશ કરતાં જણાવ્યું છે કે –

कारणाभावेन चोपक्रान्तत्वाद् बलवता कार्यमेव बाध्यमानत्वेन प्रतीयते, न तु तेन कारणाभाव इत्यन्योन्यबाधकत्वानुप्राणिताद् विरोधालङ्काराद् भेदः । (अलङ्कारसर्वस्व, सू.४२ उपरनी वृत्ति)

અહીં કથનનો આરંભ કારણાભાવના પ્રતિપાદનથી થાય છે. આથી તે (= કારણાભાવ) જ બળવાન હોય છે. પરિણામે તેના દ્વારા કાર્ય જ બાધિત થાય છે, નહીં કે કાર્યથી કારણાભાવ બાધિત થાય છે. આથી અન્યોન્ય બાધકત્વથી અનુપ્રાણિત થતા વિરોધાલંકારથી આનો (= વિભાવનાનો) સ્પષ્ટ ભેદ છે.

'વિમર્શિની' કાર જયરથ એક કારિકા દ્વારા જણાવે છે કે વિભાવનામાં કારણનો નિષેધ થતાં ફલોદયનો બાધ થાય છે જ્યારે વિરોધમાં પરસ્પરનો બાધ હોય છે. આથી બન્ને વચ્ચેનો ભેદ સ્પષ્ટ છે.[૨]

શ્રી વિદ્યાચક્રવર્તી પણ એમ જ કહે છે કે પ્રામાણિકપણે જ બળવાન એવા કારણાભાવથી કાર્યનો જ બાધ થાય છે, કારણાભાવનો નહીં.[૩]

રુય્યકના તુરતના અનુગામી શોભાકર મિત્ર પણ કારણાભાવ દ્વારા કાર્યની ઉત્પત્તિનો બાધ થાય છે એમ જણાવે છે. તેમના મત પ્રમાણે કારણનો અભાવ કાર્યના અભાવની અપેક્ષા રાખતો હોવાથી કાર્યોત્પત્તિમાં બાધક નીવડે છે આથી કાર્ય જ બાધ્ય બને છે.[૪]

વિદ્યાધર પણ કાર્યપ્રતીતિને બાધ્ય માનીને નોંધે છે કે કારણ સિવાય કાર્યની ઉત્પત્તિ થતી હોવાથી કાર્યની જ બાધ્યત્વરૂપે પ્રતીતિ થાય છે નહિ કે કાર્યથી કારણનો વિરહ (બાધ) થાય છે.[૫]

શોભાકરમિત્ર કારણાભાવને કાર્યાભાવની અપેક્ષા હોય છે એમ કહે છે. સ્પષ્ટ છે કે આ જ વિગતને વિદ્યાધરે શબ્દાન્તરથી રજૂ કરી છે. કારણનો વિરહ થતાં કાર્યનો પણ વિરહ થવો જોઈએ પરંતુ તેમ થતું નથી તેથી કાર્યની જે ઉત્પત્તિ થાય છે તે બાધ્ય બને છે.

વિશ્વનાથ પણ રુય્યકને જ અનુસર્યા છે[૬]. 'ઉદ્યોત'કાર નાગેશ પણ વિભાવનામાં કાર્યને જ બાધ્ય માને છે.[૭]

જગન્નાથ આ વિગતને સુંદર રીતે સ્પષ્ટ કરે છે એટલું જ નહીં તેને પ્રમાણિત પણ કરે છે.[૮]

વિભાવનામાં કાર્યાંશ કારણના અભાવરૂપ વિરોધી પદાર્થથી બાધિત જ હોય છે, બાધકરૂપે નહીં અર્થાત્ – કાર્યાંશ કારણાભાવરૂપી વિરોધી પદાર્થનો બાધ પોતે કરતો નથી કારણકે કાર્યાંશ કલ્પિત હોય છે અને કારણાભાવ સ્વભાવસિદ્ધ હોય છે માટે બાધિત થયેલો કાર્યાંશ બીજા એક કાર્યનું રૂપ ધારણ કરીને પ્રગટ થાય છે. તેથી કારણ અને કાર્યાંશ બન્ને સમબલ ન હોવાથી કાર્યાંશ દુર્બળ બની જાય છે. આમાં કારણાભાવ સિદ્ધ છે અને કાર્યાંશ કલ્પિત. સિદ્ધથી હમેશાં કલ્પિતનો બાધ થતો હોય છે. આમ કાર્યાંશ રૂપાન્તરમાં પર્યાવસિત થઈ જાય છે કારણાંશ નહીં; કારણ કે કારણાભાવમાં કાર્યની ઉત્પત્તિનું નિરૂપણ નિયમ વિરુદ્ધ છે. આ રીતે જગન્નાથે નવ્યન્યાયની શૈલીમાં રુય્યકના મતનું પૂર્ણતયા પ્રસ્થાપન કર્યું છે.

રુય્યકે વિભાવનાની જેમ વિશેષોક્તિમાં પણ બાધ્ય-બાધકભાવની ચર્ચા કરી છે. 'અલંકારસર્વસ્વ'ની બધી આવૃત્તિઓમાં આ પ્રમાણે કહેવામાં આવ્યું છે :–

एवं विशेषोक्तौ कार्याभावेन कारणसत्ताया एव बाध्यमानत्वमुन्नेयम् ।

(અલંકારસર્વસ્વ સૂ.૪૨ની વૃત્તિ)

'આમ વિશેષોક્તિમાં પણ કાર્યાભાવ દ્વારા કારણસત્તાનો (= કારણસદ્ભાવનો) બાધ થાય છે એમ સમજવું !'

પરંતુ રુય્યકના ટીકાકાર જયરથ **અલંકારસર્વસ્વ**ના આ પાઠને ‘અપપાઠ’ (દૂષિત કે કલ્પિત) માને છે. તેઓ રાજાનક તિલકના મતનો હવાલો આપીને મૂળ પાઠ અંગે સમર્થન મેળવે છે. તેઓ સ્પષ્ટ શબ્દોમાં પ્રતિલિપિકારોની ભૂલ તરફ નિર્દેશ કરે છે – ‘लेखककल्पितश्चायमपपाठः’ (સૂ.૪૨ उपरनी विमर्शिनी)

વિશેષોક્તિનું એક પ્રસિદ્ધ ઉદાહરણ લઈને જયરથ આ આખીય વિગતનો પરામર્શ કરતાં કહે છે કે **स एकस्त्रीणि जयति०** વગેરેમાં બલનું હરણ ન થવારૂપ કાર્યના અભાવ દ્વારા તનુહરણરૂપ કારણનો બાધ કંઈ થતો નથી. પરંતુ તનુહરણ માટેની બધી સામગ્રી હોવા છતાં ‘બળનું હરણ કેમ ન થયું’ – એ કાર્યાભાવનો જ બાધ થાય છે. આથી **‘एवं विशेषोक्तौ कारणसत्ताया कार्याभावस्यैव बाध्यमानत्वमुन्नेयम्’** આમ વિશેષોક્તિમાં કારણસત્તા દ્વારા કાર્યભાવનો જ બાધ થાય છે. એમ સમજવું – આ જ પાઠ ગ્રાહ્ય છે કારણ કે રાજાનક તિલક પણ એમ જ કહે છે કે અહીં કારણોની સમગ્રતા બાધકરૂપે પ્રતીત થાય છે અને કાર્યની અનુત્પત્તિ બાધ્યરૂપે. વળી રુય્યક પ્રાયઃ તેમના મતને અનુમોદન આપતા હોય છે અને તેથી એ ન્યાયે સાચો પાઠ લક્ષિત કરી આપ્યો છે.[૯]

પરંતુ જયરથના સૂચનનો જગન્નાથ સિવાય કોઈએ સ્વીકાર કર્યો નથી અને **‘અલંકારસર્વસ્વ’**ના પ્રતિલિપિકારોએ જોડેલા અને ભૂલ ભરેલા પાઠને સામે રાખીને પરવર્તી આલંકારિકાએ, વિશેષોક્તિમાં કારણ સામગ્રીનો બાધ સ્વીકારી લીધો છે.

રુય્યકના તરુણ સમકાલીન શોભાકરમિત્રે પણ કારણસામગ્રીનો કાર્યાભાવ દ્વારા બાધ થતો બતાવ્યો છે એટલું જ નહીં તેમણે એમ પણ ઉમેર્યું છે કે કાર્યાભાવ તેનાથી (= કારણસદ્ભાવથી) બાધિત થતો નથી.[૧૦]

વિદ્યાધર અને વિશ્વનાથ પણ કાર્યાભાવ દ્વારા કારણસત્તાને બાધ્યમાન થતી બતાવે છે.[૧૧]

આમ શોભાકરથી વિશ્વનાથ સુધીના આચાર્યો રુય્યકને અનુસરીને વિભાવનામાં તો કાર્યની ઉત્પત્તિને એટલે કે કાર્યાંશને ‘બાધ્ય’ થતો સ્વીકારે છે, કિન્તુ વિશેષોક્તિમાં **‘અલંકારસર્વસ્વ’**ના જયરથ જેને **‘अपपाठ’** કહે છે તેને જ ધ્યાનમાં રાખીને એટલે કે કારણસામગ્રીનો કાર્યાભાવ દ્વારા બાધ થાય છે એવા જ પ્રતિપાદનને માન્ય કર્યું છે. શોભાકર તો જયરથના પુરોગામી હતા એટલે શોભાકરને કદાચ **‘અલંકારસર્વસ્વ’**નો દૂષિત પાઠ જ મળ્યો હોય એવો સંભવ છે. વિદ્યાધર, વિશ્વનાથ અને વિદ્યાધર – વિદ્યાનાથના ટીકાકારો તો જયરથના અનુગામીઓ હતા છતાં તેમના ધ્યાનમાં પણ ‘વિમર્શિની’ કારનું અપપાઠ અંગેનું સૂચન આવ્યું નથી એ સાશ્ચર્ય નોંધવું જોઈએ. એટલું જ નહિ પણ રુય્યકના દાક્ષિણાત્ય ટીકાકાર શ્રી વિદ્યાચક્રવર્તી, જેઓ પણ જયરથના અનુગામી છે; **‘સંજીવની’** ટીકામાં કાર્યાભાવને જ કારણસત્તાનો બાધક શા માટે માને છે એનો ઉત્તર પ્રશ્નાર્થમાં જ પરિણમે છે.

આગળ નોંધ્યું તેમ એકમાત્ર જગન્નાથે જ જયરથના સૂચનને વધાવી લીધું છે એટલું જ નહીં પરંતુ અકાટ્ય તર્ક દ્વારા પ્રબલ સમર્થન કર્યું છે.

अत्र च कारणसमवधानं कार्यानुत्पतेर्बाध्यमिति बहवः ।
वस्तुतस्तु कार्यानुत्पत्तिरेवास्मिन्नलङ्कारे बाध्या ॥ (रसगंगाधर, भाग ३, पृ.४५७)

જગન્નાથ જણાવે છે કે વિશેષોક્તિમાં કારણના સાન્નિધ્યનો કાર્યાનુત્પત્તિથી બાધ થાય છે એવો ઘણાનો મત છે, પરંતુ વાસ્તવમાં અહીં કારણના સાહચર્યથી કાર્યની અનુત્પત્તિનો બાધ થાય છે.

વિભાવનામાં જે ન્યાયનો આશ્રય લેવાયો હતો તે જ ન્યાયનો આશ્રય વિશેષોક્તિમાં પણ લેવાયો છે. સિદ્ધવસ્તુથી કાલ્પિત વસ્તુનો બાધ થાય – તદનુસાર અહીં કાર્યાભાવ કલ્પિત છે એટલે સિદ્ધ કારણોથી – તેના સદ્ભાવથી તેનો બાધ થાય છે.

कर्पूर इव० અને स एकस्त्रीणि० વગેરે પ્રાચીન પદ્યોમાં કામદેવના શરીરના નાશરૂપી કારણનો સદ્ભાવ પ્રમાણથી સિદ્ધ હોવાને લીધે તેનો બાધ થઈ શકે તેમ નથી, કારણ કે 'કામદેવના શરીરનો નાશ થવા છતાં તેની શક્તિ અને બળનો નાશ શા માટે ન થયો' – આવા પ્રકારની પ્રતીતિ જ સર્વ લોકોને થાય છે, પરંતુ 'મદનમાં શક્તિ તથા બળ હોવા છતાં તેના શરીરનો નાશ શી રીતે થયો' એવું કોઈને થતું નથી. આથી બળ હરણ ન થવારૂપ કાર્યાભાવ જ બાધ્ય બને છે.

ફૂટનોટ

૧. કારણ કે ઉદ્ભટ પરની તિલકની વિવૃત્તિ ટીકામાં જયરથે આપેલ ઉદ્ધરણ પ્રાપ્ત થતું નથી.

૨. यदुक्तम् –
'कारणस्य निषेधेन बाध्यमानः फलोदयः ।
विभावनायामाभाति विरोधोऽन्योन्य बाधनम् ॥

अतो दुरविभेदोऽस्या विरोधेन व्यवस्थितः इति ।

(અલંકારસર્વસ્વ, સૂ.૪૨ ઉપરની વિમર્શિની સંપાદક, દ્વિવેદી રેવાપ્રસાદ, આ.૧, ૧૯૭૩, પ્રકાશક, ચૌખંબા સંસ્કૃત સીરીઝ ઑફિસ, વારાણસી)

૩. प्रामाणिकत्वात् बलिना कारणाभावेन कार्यमेव बाध्यते, न तु कारणाभावः,.... ।
(સંજીવની, પૃ.૧૫૪, સંપાદક, એસ.એસ.જાનકી, ૧૯૬૫, પ્રકાશક, મેહરચન્દ્ર લક્ષ્મણદાસ, દિલ્હી)

૪. इह च कारणाभावस्य कार्याभावापेक्षत्वेन कार्योत्पत्तिर्बाधकम्....।
(અલંકારરત્નાકર, પૃ.૯૩, સંપાદક, સી.ડી.દેવધર, આ.૧.પ્રકાશક, ઓરિયન્ટલ બુક એજન્સી પુણે, ૧૯૪૨)

૫. किं चात्र कारणविरहेणापक्रान्तवात् कार्यमेव बाध्यत्वेन प्रतीतिगोचरी भवति ।
न पुनरनेन कारणविरह इत्यस्याः परस्पर बाधकत्वादनुप्राणितो विरोधः कथमिव विषायाःपहारमाचरित ।
(एकावली, ८/३६ उपरनी)
तत्र श्रुतेषोताधिकारः स्यादिति न्यायादश्च-प्रतिग्रहेष्टिन्यायादवानुपसंजात विरोधितयोपक्रमगतबलीयस्त्वेन कारणाभाव एव बाधकः कार्यमेव बाध्यं नान्यथा । (एकवली, ८/३६ परनी मल्लिनाथनी 'तरल' टीका)

६. विभावनायां कारणभावेनोपनिबध्यमानत्वात् कार्यमेव बाध्यत्वेन प्रतीयते.... ।
(साहित्यदर्पण, १०/३८ परनी आवृत्ति)

७. इह तु कारणविरहेण कार्यमेव बाध्यत्वेन गम्यते । न तु तेन कारणविरह इति विशेषात् ।
('उद्योत', पृ.५१०, संपादक, अभ्यंकर वासुदेव शास्त्री, आ.१ ई.१९११)

८. तत्र कार्यांशः कारणाभावरूपविरोधिनो बाध्यतयैव स्थितः न बाधकतया ।
कार्यांशस्य कल्पितत्वात्कारणाभावस्य च स्वभाव सिद्धत्वात् । अत एव कार्यांशो रूपान्तरेण पर्यवस्यति ।
(रसगंगाधर भा.३, पृ.४३६-७)

९. एतदेव राजानकतिलकेनाप्युक्तम् – 'कारणमिह बाधकत्वेनैव प्रतीयते कार्यानुत्पत्तिस्तु बाध्यत्वेन इति ।
ग्रन्थकृच्च प्रायस्तन्मतानुवर्त्येव । (विमर्शिनी, पृ.४६८)

१०. एवं विशेषोक्तावपि कार्याभावेन कारणसामग्र्य बाध्यते न तु कार्याभावस्तेनेति... ।
(अलंकाररत्नाकर, पृ.९३)

११. अेकावली ८/३६ परनी वृत्ति अने साहित्यदर्पण १०/६८ परनी वृत्ति ।

* * *

મહાકવિશ્રી નારાયણભટ્ટપાદકૃત ‘कोटिविरहम्’ : એક અભ્યાસ

સુરેખા કે. પટેલ

‘કાવ્યમાલા’ સીરિજના પાંચમા ગુચ્છકમાં પ્રકાશિત થયેલી ‘कोटिविरहम्’ કૃતિના કર્તા મહાકવિશ્રી નારાયણભટ્ટપાદનો જન્મ કેરળદેશના ભૂષણરૂપ (અલંકારરૂપ) ‘નિલા’ નામની પવિત્ર નદીથી સાડી ઓગણપચાસ યોજન દૂર ઉત્તરતીરે દેવીક્ષેત્ર ચંડનકવુની પાસે આવેલા ‘મેપ્પુન્નૂર’ કે ‘મેલપુત્તુર’ (કાવ્યમાલામાં ચતુર્થ ગુચ્છકમાં પ્રકાશિત ‘स्वाहासुधाकरः’ ની ટિપ્પણી મુજબ તેમજ History of Sanskrit Literature મુજબ બે નામો મળે છે.) માં નામ્બુદ્રીકુળમાં થયો હતો. આ સ્થળ મલબારના પુન્નની તાલુકામાં ‘કુરુમ્પેટ્ટુર’ તરીકે ઓળખાય છે. શ્રી નારાયણભટ્ટ તે દેવીના ભક્ત હતા. તેમના પિતાશ્રી ‘માતૃદત્ત’ એક વિદ્વાન હતા. તેમના માતા ‘પય્યુપેટરી’ કુટુંબનાં હતાં. તેમનો સમય ઇ.સ. ૧૫૬૦ થી ૧૬૪૬ નો છે. તેઓશ્રીએ બાળપણમાં અભ્યાસ કર્યો ન હતો. માત્ર કાવ્ય વગેરે થોડુંક ભણ્યા હતા. લગ્ન બાદ ‘ત્રિક્કન્તીયુર’ના અચ્યુત નામના વૈષ્ણવદાસના શિષ્ય ‘પિશારોટી’ પાસે તેઓશ્રીએ બધાં શાસ્ત્રોનો અભ્યાસ કર્યો. આ પિશારોટી એક વિદ્વાન હતા. પરંતુ વેદાધ્યયન કરાવવા માટેની લાયકાત ધરાવતા ન હતા. આમ છતાં તેઓએ નારાયણને વેદાધ્યયન કરાવ્યું. આ પાપને કારણે પિશારોટી ‘વાતરોગ’(કોઈ મોટો રોગ)ના ભોગ બન્યા. નારાયણે ગુરુના આ રોગને પોતાના તપની શક્તિથી પોતાના દેહમાં દિવ્યશક્તિથી સંક્રામિત કરી લીધો અને તેને દૂર કરવાનો ઉપાય વિચારી ‘ગુરુવાયુપૂરમ્’ નામના પ્રસિદ્ધ ક્ષેત્રમાં (દક્ષિણમાં આવેલું સ્થળ કે જ્યાં ભગવાન વિષ્ણુની પૂજા થાય છે.) રહેલા ભગવાન નારાયણની સ્તુતિ (ભક્તિ) કરી. (કૃષ્ણ ચારિયરના History of Sanskrit Literature માં શ્રીકૃષ્ણની સ્તુતિ કરી તેવો ઉલ્લેખ છે.) દરરોજ આ સ્તોત્રરૂપ શ્રીમદ્ભાગવતના અર્થનું પ્રતિપાદન કરતું માનવશ્રવણથી સંતોષ આપનારું અતિ રમણીય પદસમુદાયથી યુક્ત ‘नारायणीम्’ નામનું (સ્તોત્રરત્ન) શ્રેષ્ઠ સ્તોત્ર રચ્યું. આ સ્તોત્ર પણ કેરળેશવાસીઓ દ્વારા દરરોજ ઉપાસના કરાતાં શ્રીમદ્ભાગવતની માફક પ્રસિદ્ધ થયું છે. (અર્થાત્ તે સ્તોત્રનો જયજયકાર થાય છે.) આ સ્તોત્રનો રચના સમય તેના અંતિમ શ્લોકમાં ‘आयुरारोग्यसौख्यम्’[1] પદથી દર્શાવ્યો છે. (૧૭૧૨૨૧૦ એ વીતેલા કળિયુગના દિવસોની સંખ્યા છે.) આ ‘नारायणीम्’ સ્તોત્ર ઇ.સ. ૧૫૯૦માં રચ્યું હતું. આમ, ગુરુવાયુપુરમ્‌ના સ્વામીશ્રી ભગવાન નારાયણની કૃપાથી સમગ્ર રોગમાંથી મુક્તિ પામી પોતાના દેહને નિર્મળ બનાવ્યો અને તેઓને આયુષ્ય, આરોગ્ય અને સુખની પ્રાપ્તિ થઈ.

‘ગુરુવાયુપુરમ્’ના દેવાલય અને નદીમાં રહેતા રાજા દ્વારા પ્રાર્થના કરાતાં તેઓએ

'प्रक्रियासर्वस्व'[૨] નામનો પાણિનીયસૂત્રની વ્યાખ્યારૂપ ગ્રંથ રચ્યો. ફરીથી કોઈ એક વાર બાલચન્દ્રના દર્શનથી જન્મેલા કૌતુકવાળા ભૂદેવો દ્વારા પ્રાર્થના કરાતાં 'કયા કારણથી બધા લોકો આ વસ્ત્રને ફેંકી દેનારને વંદન કરે છે. એ તમારે પ્રબંધરૂપે જ કહેવું.' તેથી તેઓએ તુરત જ 'स्वाहासुधाकरः' નામનો શ્રેષ્ઠ પ્રબંધ રચ્યો. કવિની આ 'स्वाहासुधाकरः' રચના ૩૦૦ વર્ષથી વધુ પ્રાચીન નથી, કારણ કે તેમાંના શ્લોકો બીજા ગ્રંથોમાં ઉદ્ધૃત કરવામાં આવ્યા નથી. તેથી આ પ્રાચીન છે એમાં કોઈ શંકા નથી.

શ્રી નારાયણભટ્ટપાદે કેરાલાની બહાર પણ યાત્રા કરી હતી. વારાણસીમાં સિદ્ધાંતકૌમુદીના કર્તા ભટ્ટોજીદીક્ષિતને પણ મળ્યા હતા. અને તે ભટ્ટોજીની વિદ્વત્તાથી પ્રભાવિત થયા હતા. દક્ષિણા પથમાં તેમની મુલાકત પછી ભટ્ટોજીદીક્ષિતે બીજા કોઈને મળવાનું ટાળ્યું હતું. આ કવિ તાંજોરના રઘુનાથ નાયકના દરબારના યજ્ઞનારાયણ દીક્ષિત વગેરે વિદ્વાનોને મળ્યા હતા. તેઓએ કોચીનના મહારાજા કાલિકટના જામોરીનના દરબારની મુલાકાત લીધી હતી. ચંપકકેસરી અને વાટક્કુનુરની પણ મુલાકાત લીધી હતી. અનેક રાજાઓમાં કોચીનના વીરકેરલની સ્તુતિ કરી હતી. અનેક રાજાઓમાં કોચીનના આ વીરકેરલ રાજાએ તેમજ ચંપકકેસરીના રાજાએ શ્રીનારાયણભટ્ટપાદ કવિને રાજ્યાશ્રય આપ્યો હતો. ચંપકકેસરી અને ત્રાવણકોરના રાજા વચ્ચે સુમેળ ન હોવાથી તેમણે ત્રાવણકોરની મુલાકાત લીધી ન હતી. 'મત્સ્યાવતાર' ચમ્પૂમાં કવિશ્રીએ ત્રાવણકોરના રાજા રવિવર્માનો ઉલ્લેખ પણ કર્યો છે.

શ્રી નારાયણભટ્ટપાદ કવિએ 'नारायणीम्' સ્તોત્ર જેવાં અનેક સ્તોત્રો રચ્યાં છે. ઘણા આસ્તિકો આજે પણ કેરાલામાં તેમનાં પદ્યો ગાય છે. તેમણે શંકરાચાર્યનો પણ ઉલ્લેખ કર્યો છે. વિષ્ણુસહસ્રનામ, ભગવદ્‌ગીતા ઉપર ટીકાઓ પણ તેઓએ લખી છે. આ ઉપરાંત રાજસૂય, દૂતવાક્ય, પાંચાલીસ્વયંવર, દ્રૌપદીપરિણય, સુભદ્રાહરણ, કિરાત, ભારતયુદ્ધ, સ્વર્ગારોહણ, મત્સ્યાવતાર, મૃગમોક્ષ, ગજેન્દ્રમોક્ષ, શ્યામન્તક, કુચેલવૃત્ત, અહલ્યામોક્ષ, નિરનુનાશિક, દક્ષયાગ, પાર્વતીસ્વયંવર, અષ્ટમીચમ્પૂ, ગોષ્ઠીનગરવર્ણન, કૈલાસશૈલાવતરણ, શૂર્પણખાપ્રલાપ, નલાયનીચરિત અને રામકથા જેવાં અનેક ચમ્પૂકાવ્યો તેઓએ કેરળના ચાક્યારો માટે રચ્યાં હતાં. 'રાજસૂય' ચમ્પૂમાં તેઓશ્રીએ પોતાનું વેદ અને મીમાંસાનું જ્ઞાન પ્રગટ કર્યું છે. અગત્સ્યના 'બાલભારત'માંથી, અનંતભટ્ટના 'ભરતચમ્પૂ'માંથી ભટ્ટનારાયણના 'વેણીસંહાર'માંથી તેમજ માઘના 'શિશુપાલવધ'માંથી તેઓશ્રીએ ઘણાં ઉદ્ધરણ આપ્યાં છે.

આ ઉપરાંત 'स्वाहासुधाकरः' (કાવ્યમાલા સીરિજના ચતુર્થ ગુચ્છકમાં પ્રકાશિત, પૃ.૬૪-૭૦) અને 'कोटिविरहम्' (કાવ્યમાલા સીરિજના પાંચમા ગુચ્છકમાં પ્રકાશિત, પૃ.૧૬૬ થી ૧૮૨) જેવી રચનાઓ તો કવિશ્રી નારાયણભટ્ટપાદના સર્જનના ઉત્તમ નમૂનાઓ છે. તેમના પુત્ર કૃષ્ણકવિએ પણ 'ताराशशाङ्क' નામના કાવ્યની રચના કરી છે.

'लोकाम्बिकादिशतुमङ्गलमस्त्कुलदैवत्तम्' આ પ્રબંધ ઉપોદ્‌ઘાતપૂર્વક ઉત્તર મલબાર (કેરલ) દેશમાં આવેલા 'कटथनद' રાજા શ્રીમદ્ ઉદયવર્માએ કેરલીય લિપિમાંથી ભારે પરિશ્રમ લઈને દેવનાગરી અક્ષરોમાં લખીને મોકલ્યો હતો. તેથી અમે તે રાજાનો ભારે ઉપકારનો ભાર માથે ચડાવીએ છીએ[૩] અને આશા રાખીએ છીએ કે તે કવિ દેશનાં પ્રસિદ્ધ જુદાં જુદાં કાવ્ય, નાટક, ભાણ આદિ મોકલીને હંમેશા

રસિક શિરોમણી રાજવી ઉપકાર કરતા રહેશે. આ કવિએ રચેલું કોઈ એક 'चण्डिकासप्तति' નામનું દેવીસ્તવન પણ છે એમ સાંભળ્યું છે.

શ્રીનારાયણભટ્ટપાદકૃત 'कोटिविरहम्' એ કુલ ૧૦૭ પદ્યોમાં છે. આ એક શતકકાવ્ય હોવા છતાં પ્રબંધ પ્રકારનું કાવ્ય છે. આ કાવ્યમાં બ્રાહ્મણ યુવાન સંગીતકેતુ અને શૃઙ્ગારલીલા નામની કન્યાના પ્રણયની કથા આલેખવામાં આવી છે. તેમના અનુરાગ અને વિરહની કથા સાથે નજીવા કારણસર શૃઙ્ગારલીલાનું માન અને તેના અનુનય માટે સંગીતકેતુનો પ્રયત્ન હોવા છતાં, અંતે રિસાયેલી શૃઙ્ગારલીલાની વિરહની વિષમ સ્થિતિના નિવારણ અને આ પ્રેમીયુગલના મિલનની કથા હોવાથી આ કાવ્યને 'मेघदूतम्' ની માફક 'ખંડકાવ્ય' ગણવું રહ્યું.

વિશ્વનાથને મતે કાવ્ય અથવા મહાકાવ્યનાં કેટલાંક લક્ષણોથી યુક્ત જે પદ્યપ્રબંધ છે તેને 'ખંડકાવ્ય' કહે છે. ('स्वकाव्यं भवेत्काव्यस्यैकदेशानुसारि च ।' साहित्यदर्पणम् ૩/૨૩૯)

આ કાવ્યની રચના કેરળના સદાશિવશાસ્ત્રીએ 'कोडिअविरहम्' નામે કરી હતી. ઉત્તર મલબાર (કેરળ)પ્રદેશમાં 'कोडिअ्' શબ્દનો અર્થ 'नूतन' એટલે કે નવું થતો હોઈ 'कोटिविरहम्' નો 'તાજો વિરહ' એવો અર્થ થઈ શકે. શીર્ષક પરથી આ કાવ્યને 'વિરહકાવ્ય' કહી શકાય. 'मेघदूतम्' માં વિરહી યક્ષની કથા છે તો અહીં, એક વાર પ્રેમમાં પડેલા અને કોઈ એક મેળાના પ્રસંગે મનદુઃખ થતાં થયેલા વિરહની કથા છે.

'कोटिविरहम्' શતકકાવ્યનો આરંભ મંગલથી થયેલો નથી, તેમજ કાવ્યને અંતે પણ કવિએ કોઈ મંગલ કરેલું જોવા મળતું નથી. વિરહના અંતે મિલનનું સૂચન અંતિમ પદ્યમાં કરવામાં આવ્યું છે.

'कोटिविरहम्'ના આરંભનાં બે પદ્યોમાં નાયક સંગીતકેતુનું સૌંદર્ય, બુદ્ધિવૈભવ તેમજ તેની કલારસિકતાનું આલેખન છે. ત્રીજા અને ચોથા પદ્યમાં સુકુમારતાની સંકેતભૂમિ, સંગીતસાહિત્યની રાજહંસી અને સૌંદર્યમાં શૃઙ્ગારલક્ષ્મી જેવી કે જેણે વધતી વય સાથે ચન્દ્રમાની કળાની માફક મુગ્ધાવસ્થાને પ્રાપ્ત કરી છે તેવી શૃઙ્ગારલીલાનું કવિએ વર્ણન કર્યું છે. તો પાંચમા પદ્યમાં શૃઙ્ગારલીલાના નવયૌવનનું લાઘવપૂર્ણ આલેખન કવિએ કર્યું છે. છઠ્ઠા પદ્યમાં સંગીતકેતુ અને શૃઙ્ગારલીલાના પરસ્પર આકર્ષણ અને અનુરાગનું આલેખન છે.

એક વાર શિવના મંદિરમાં થયેલી તેમની મુલાકાત શિવપાર્વતીને વંદન કરીને બહાર નીકળેલાં તે બંનેમાં ભારે ઉત્સુકતા હતી. સંગીતકેતુ રત્નવેદી ઉપર મિત્રો સાથે ગયો. (પદ્ય-૯) અને સખીઓ સાથે શૃઙ્ગારલીલા પણ તે ઉત્સવ જોવા ગઈ. સંગીતકેતુને રત્નવેદી ઉપર જોતાં જ શૃઙ્ગારલીલા આકુળ-વ્યાકુળ બની જાય છે. (પદ્ય-૧૨) અને આ કોણ છે ? તેવી જિજ્ઞાસા શૃઙ્ગારલીલાને જાગે છે. સંગીતકેતુ અને શૃઙ્ગારલીલાના મિત્રોએ તે બંનેને સભાન બનાવ્યાં. દેવીના ઉત્સવ પ્રસંગે આ બંનેની મેળામાં થયેલી પ્રથમ મુલાકાતમાં તેઓ વચ્ચે બહુ જ થોડીક વાતચીત થઈ. (પદ્ય-૧૮) શૃઙ્ગારલીલા કોઈને કોઈ બહાને પાછા જવા માટે વિલંબ પણ કરતી હતી. જો કે 'अभिज्ञानशाकुन्तलम्' ના પ્રથમ અંકમાં શકુન્તલાએ દર્ભાંકુર વાગવાની (शकुन्तला राजानमवलोकयन्ती सव्याजं विलम्ब्य सह सखीभ्यां निष्क्रान्ता ।) અને

'विक्रमोर्वशीयम्' માં ઉર્વશીએ એકાવલી ભરાઈ જવાનું બહાનું કાઢ્યું હતું. ('उत्पतनभङ्ग रूपयित्वा, सव्याजमुपसृत्य राजानं पश्यन्तीं 'अहो लताविटप ! एषैकावली वैजयन्ति कामे लग्ना । सखि चित्रलेखे, मोचय तावदेनाम् । अंक -१) તેવું બહાનું અહીં શૃઙ્ગારલીલાએ કાઢ્યું નથી. ઘરે ગયેલી શૃઙ્ગારલીલાની વિરહવ્યથાનું વર્ણન પદ્ય ચોવીસ સુધી આલેખ્યું છે. પદ્ય પચ્ચીસથી અઠ્ઠાવીસમાં સંગીતકેતુની વિરહસ્થિતિનું વર્ણન કવિએ આલેખ્યું છે. સંગીતકેતુ એક સાંજે પોતાને ઘેરથી શૃઙ્ગારલીલાને ત્યાં જાય છે. ત્યાં ઉત્કંઠિતા શૃઙ્ગારલીલાને જોઈ મનોવાંચ્છિત પ્રિયતમને જોતાં શૃઙ્ગારલીલાની સખીઓએ તેને બેસવા માટે દર્ભની સાદડી લાવીને મૂકી અને સંગીતકેતુનું સ્વાગત કર્યું. વાતચીતનો પ્રારંભ થયો. પરસ્પર પાનનાં બીડાંની આપ-લે થઈ. (પદ્ય-૨૯ થી ૩૫) લગભગ દિવસ આથમતાં, ચન્દ્રમાનો ઊગવાનો સમય હજુ થયો પણ ન હતો તે સમયે તળાવની નજીક કોઈ એક બ્રાહ્મણને ઘેર રાત્રિ વીતાવવાનો પ્રસ્તાવ બંનેએ સ્વીકાર્યો અને તે બંને સૂર્ય આથમતાં તે બ્રાહ્મણને ઘેર પહોંચી ગયાં. (પદ્ય-૩૬-૩૯) ભોજન પછી સંગીતકેતુ પ્રિયતમાના વાસગૃહમાં પહોંચી ગયો. (પદ્ય-૪૧) અહીં કવિએ 'વાસકસજ્જા' શૃઙ્ગારલીલાનું મનોરમ વર્ણન કર્યું છે. વિશ્વનાથ[૪], ભરત[૫], ધનંજય જેવા સાહિત્યાચાર્યોએ 'વાસકસજ્જા' નાયિકાનું લક્ષણ તેમજ ઉદાહરણ પણ આપેલ છે. (મિલનની રાતના પ્રેમોપચારને 'વાસક' કહે છે. આમ વાસક માટે સજ્જ નાયિકાને 'વાસકસજ્જિકા' કહેવાય છે.) શૃઙ્ગારલીલાને જોતાં જ સંગીતકેતુને ભારે કુતૂહલ થયું. ત્યાર પછી કાકુક્તિઓથી થયેલી વાતચીતમાં થોડોક સમય વીત્યો. સખી, નિદ્રાના બહાને ચાલી ગઈ. ત્યાર પછી કવિએ તે પ્રેમીયુગલની શૃંગારિક ચેષ્ટાઓનું વર્ણન પદ્ય ૪૫ થી ૪૮માં કર્યું છે. પદ્ય ૪૯ થી ૫૪ સુધી શૃઙ્ગારલીલાનો અભિસાર અને તેમની લીલાનું મનોરમ વર્ણન કવિએ કર્યું છે. બાળપણથી જ જેના ગુણોથી આકર્ષાઈ હતી તે સંગીતકેતુને શૃઙ્ગારલીલાએ કહ્યું કે 'તું મને છોડીને જઈશ નહિ'. (પદ્ય-૫૫) તેના પ્રત્યુત્તરમાં સંગીતકેતુએ કહ્યું કે 'હું તારો તારો દાસ છું.' વહેલી સાવરે તે બન્ને પોતપોતાને ઘેર ગયાં (પદ્ય-૫૮ થી ૫૯) પુનઃ પણ આવી જ રીતે કેટલાય દિવસો કે વર્ષો સુધી તેઓનો સુરતોત્સવ ઉજવાતો રહ્યો. (પદ્ય-૬૦ થી ૬૪) એક વાર પ્રિયતમના ગયા પછી આંખો મીંચીંને સૂતેલી શૃઙ્ગારલીલા સ્વપ્નમાં પોતાના પ્રિયતમને અન્ય સ્ત્રીના સંગમાં જોતાં ગુસ્સે થઈ ગઈ. (પદ્ય-૬૫) અને (ખંડિતા નાયિકાની માફક) તે ઘણી જ દુઃખી થઈ. ભરત, વિશ્વનાથ, ધનંજય જેવા સાહિત્યાચાર્યોએ 'ખંડિતા' નાયિકાનું લક્ષણ તેમજ ઉદાહરણ પણ આપેલ છે. આંસુ સારતી વિરહિણીને તે સંગીતકેતુએ મનાવવાનો ખૂબ જ પ્રયત્ન કર્યો. (પદ્ય-૬૮ થી ૭૨) પરંતુ તે માનિની(શૃઙ્ગારલીલા)એ માન મૂક્યું નહિ. (અર્થાત્ મનાણી નહીં) આંસુ સારતી તે નાયિકાએ નાયકને કિતવ, શઠ કહી કહ્યું કે તેં સરળ બુદ્ધિવાળી એવી (મને) પ્રિયતમાને છેતરી ગયો છે. તું નવીની (સ્વપ્નમાં જે અન્ય સ્ત્રી પાસે પોતાના પ્રિયતમને જોયો હતો તે) પાસે જા. (પદ્ય-૭૩-૭૪) અહીં પોતાને 'वृन्तश्लथा' (ખરી પડવાની સ્થિતિમાં આવેલું પુષ્પ) અને સ્વપ્નની સુંદરીને સહેજ ખીલેલી કળી સાથે સરખાવી છે. (પદ્ય-૭૫) પદ્ય-૭૬માં રોચક પ્રશ્નોત્તર છે અને બધું જ સ્વપ્નસમું ભાસતું (જણાતું) હોવાનું કહ્યું છે. પરિચયથી અનુરાગ વધે છે પરંતુ અહીં તો શિથિલ બન્યો છે. શૃઙ્ગારલીલાનું રિસાવાનું કોઈ જ કારણ નાયક સંગીતકેતુને જડતું નથી. (પદ્ય-૭૭) ધીરજ ખૂટી જતાં અને ગુસ્સે થયેલી (ભામિની) શૃઙ્ગારલીલાએ કોઈ જ પ્રત્યુત્તર ન આપતાં તે (યુવતી)ની કોપિત નજરથી જાણે કે બળતો હોય (દાઝતો)

તેમ તે યુવક સંગીતકેતુ તે યુવતી શૃઙ્ગારલીલાને ત્યજવાનો નિર્ણય કરી લાંબો નિઃસાસો નાખીને ચાલી નીકળ્યો. પોતાની પાછળ પાછળ પ્રિયતમા શૃઙ્ગારલીલા આવશે તે આશાએ તે યુવક સંગીતકેતુ ધીમે ધીમે વિલંબ કરતો ઘર તરફ જતો હતો અને પોતાના ભાગ્યને દોષ દેતો હતો. (પદ્ય-૮૦-૮૧) તે યુવકે પોતાના મિત્રો સાથે જુદી જુદી વાતોમાં સમય વીતાવ્યો. તે યુવક વક્ષઃસ્થળ ઉપરના હારને થાપ મારીને ફગાવી દેતો હતો. ચંદનના રસને મહાવિષ માનતો અને શીતળ જળના સિંચનને પસીનો માની લેતો હતો. ઘણી વખત મનમાં પ્રિયતમા પાસે જવાનો વિચાર પણ કરતો હતો. (પદ્ય-૮૪-૮૫) તો બીજી બાજુ તે સુંદરી પણ શય્યામાં પડી રહેતી. વિવશ મને સંગીતકેતુના વિચારોમાં ખોવાયેલી રહેતી અને આંસુ સારતી. (પદ્ય-૮૭-૮૮) વિધિએ કરેલી વ્યંજનાને નિંદવા લાગી. તે મનોમન વિચારતી કે સંગીતકેતુએ મારી અનુમતિ સિવાય ચાલ્યા જવું કંઈ ઉચિત છે ? પોતે પ્રાણત્યાગ કરવાનું નક્કી કરે છે. (પદ્ય-૯૦-૯૧) સખી તેને આંસુ સારવાનું કારણ પૂછતાં કહે છે વહેંચાયેલું દુઃખ સહન કરવાનું બળ આપે છે. (પદ્ય-૯૩) સખીએ સખીપણાના દાવાથી વાત જાણવા માગી ત્યારે વિરહીણી શૃઙ્ગારલીલાએ અકારણ માનપ્રસંગ (રિસાઈ જવું) અને પોતાના સ્વપ્નની વાત કરી. તે સખીએ તે બંને યુવક-યુવતીનું મિલન કરાવવાનો સંકલ્પ કર્યો. (પદ્ય-૯૬) કારણ કે તે બંને એકબીજા માટે તડપતાં હતાં. તેથી તે બંનેનું મિલન સાધવું ઘણું સરળ હતું. મહાકવિ કાલિદાસે ‘સમાનુરાગા પ્રીતિ’ને મહત્ત્વ આપ્યું છે, તેવું અહીં કવિએ મહત્ત્વ આપ્યું છે. ખૂબ જ સાન્ત્વના આપીને સખીએ અપ્રિય વિયોગ દૂર કરીને રોષ અને પ્રેમ વચ્ચે અટવાતા તે પ્રેમીયુગલના માનને દૂર કરવાનો સંકલ્પ કર્યો. (પદ્ય-૯૯) એવામાં વર્ષાઋતુ આવતાં ચાતકના મનમાં આનંદ વ્યાપે અને કેવડો મ્હોરી ઊઠે એવી વર્ષાઋતુમાં કામદેવનો મિત્ર વાયુ વાવા લાગ્યો. મેઘની ગર્જનાથી તે પ્રેમીયુગલની ઉત્કંઠા વધી ગઈ અને વિરહ અસહ્ય બનતાં બંને પોતપોતાના ઘેરથી નીકળી પડ્યાં. (પદ્ય-૧૦૦ થી ૧૦૩) મધરાતે આ પ્રેમીયુગલનું એક બગીચામાં મિલન થયું. (પદ્ય-૧૦૫) આ પ્રેમીયુગલના મિલન-આલિંગનના વર્ણન સાથે આ કાવ્ય અહીં પૂર્ણ થાય છે. (પદ્ય-૧૦૬-૧૦૭)

‘कोटिविरहम्’ કાવ્યમાં ભાષા કવિશ્રી ભટ્ટનારાયણપાદે અત્યંત સરળ પ્રયોજી છે. જે વૈદર્ભી શૈલીને અનુરૂપ છે. આ કાવ્યમાં વસ્તુનો ક્રિયાવેગ સરળ છે. વર્ણનોમાં લાઘવ છે. ક્યાંય પણ કવિત્વના પ્રદર્શનની કવિની ખેવના જણાતી નથી. પરિણામે, આ નાનકડું શતકકાવ્ય ખરેખર રોચક અને આસ્વાદ્ય બની રહ્યું છે.

ઉત્સવના પ્રસંગે મુગ્ધ કે તારુણ્ય અવસ્થામાં રાચતા કે યૌવનના આંગણે પદાર્પણ કરતા યુવક-યુવતીના અનુરાગની કથા ચિરંતન બની રહી છે. અહીં આ કાવ્યમાં કવિએ અયોગશૃઙ્ગાર, વિપ્રલંભશૃઙ્ગાર અને સંભોગ શૃઙ્ગારનું આલેખન કર્યું છે. અનુરાગ, માન, ઉત્કંઠિતા, વાસકસજ્જા અને ખંડિતા નાયિકાનાં આલેખનો કામશાસ્ત્રમાં આવતી નાયિકાઓનાં સુંદર શબ્દચિત્રો બની રહે તેમ છે. નાયિકાઓના હાવભાવ વગેરે અલંકારો સાથે નાયિકાના સહચર, સખીઓનાં કાર્ય, નાયક-નાયિકાના સહાયકો, મિત્રો વગેરેનું પણ સુંદર આલેખન કવિએ કર્યું છે. ઓછા સમાસો અને વૈદર્ભી શૈલીને અનુરૂપ તેવી સરળ ભાષા સાદ્યન્ત પાઠકને પકડી રાખે છે. આ કાવ્યની નાયિકાની મુગ્ધા અને યુવાની વચ્ચેની

અવસ્થા મહાકવિ કાલિદાસે 'વિક્રમોર્વશીયમ્'માં કહ્યું છે તેવી છે. (मुग्धत्वस्य च यौवनस्य च सखे मध्ये मधुश्री स्थिता ॥ विक्रमोर्वशीयः ૨/૭) કવિએ અહીં શૃઙ્ગારલીલાને 'બાલા' કહી છે. 'बाला षोडशवार्षिकी' અનુસાર શૃઙ્ગારલીલાની વય સોળ પૂરા કરી સત્તરમાં વર્ષનો આરંભ તેનું યૌવનમાં પદાર્પણ સૂચવે છે.

'कोटिविरहम्'માં કવિશ્રીએ પ્રયોજેલા ઉપમા, ઉત્પ્રેક્ષા, અર્થાન્તરન્યાસ, વિરોધ, વિશેષોક્તિ, ભ્રાન્તિમાન, શ્લેષ જેવા અલંકારોનું વૈવિધ્ય પણ ધ્યાનાકર્ષક છે. કવિશ્રીએ કયાંક-કયાંક શ્લેષ અલંકાર પ્રયોજીને સુંદર ચમત્કૃતિ પણ જન્માવી છે. જેનાં કેટલાંક ઉદાહરણ નીચે ટાંક્યાં છે :

कुमुद, द्विजेन्द्र, कलाभिः જેવા શબ્દપ્રયોગો કરીને કવિએ સુંદર ચમત્કૃતિ સર્જી છે. (પદ્ય- ૨)

૧. **कुमुद** – નો એક અર્થ કવિએ 'પોયણું' અને બીજો અર્થ 'પૃથ્વી ઉપરનો આનંદ' લઈને ચમત્કૃતિ સર્જી છે.

૨. **द्विजेन्द** – નો એક અર્થ 'ચન્દ્રમા' અને બીજો અર્થ 'બ્રાહ્મણશ્રેષ્ઠ' એવો લીધો છે.

૩. **कलाभिः** – નો એક અર્થ કવિએ 'ચોસઠકળા' અને બીજો અર્થ 'ચન્દ્રમાની કળા' એવો લીધો છે.

આ જ રીતે कमलिनी, पयोधर, गलद्धारो જેવા શબ્દપ્રયોગો કરીને શ્લેષ દ્વારા ચમત્કૃતિ સર્જી છે. (પદ્ય-૩૭-૩૮)

૧. **कमलिनी** – નો એક અર્થ 'કમળવેલ' કર્યો છે તો બીજો અર્થ ' પદ્મિની સ્ત્રી' એવો કર્યો છે.

૨. **पयोधर** – નો એક અર્થ 'સ્તન' અને બીજો અર્થ 'મેઘ' કર્યો છે.

૩. **गलद्धारा** – નો એક અર્થ 'ધારા વહી ગયા છે તેવા મેઘ' અને બીજો અર્થ 'જેના પરથી હાર સરકી ગયા છે તેવા સ્તન' તેવો અર્થ લીધો છે.

આ ઉપરાંત પદ્ય-૬૨ અને ૯૩ માં કવિએ 'અર્થાન્તરન્યાસ' અલંકારનો પ્રયોગ કર્યો છે. પદ્ય-૭૯ માં (अरुणितेन चक्षुषा रुषा द्विधक्षती इव) 'ઉત્પ્રેક્ષા' અલંકાર પ્રયોજ્યો છે. પદ્ય-૮૪ 'जातस्वेदोहिमाम्बु निषेचने' અર્થાત્ શરીર ઉપર શીતળ જળનો છંટકાવ થતાં પરસેવો ન વળે, પરંતુ, અહીં પરસેવો વળ્યો છે તેવું કહીને કવિએ અહીં 'વિરોધ' અને 'વિશેષોક્તિ' પ્રયોજ્યો છે. આ જ પદ્યમાં 'मुक्ताहारम्' અને 'मलयजरसं' પદોમા 'ભ્રાન્તિમાન' અલંકાર નિરૂપ્યો છે. તો પદ્ય-૮૯માં 'लूनेव मल्लीलता' (ઉખેડી નાખેલી મલ્લીલતા જેવી) પ્રયોજીને કવિએ સુદર 'ઉપમા' અલંકારનું નિરૂપણ કર્યું છે.

'कोटिविरहम्' શતકકાવ્યમાં મહાકવિશ્રી ભટ્ટનારાયણપાદનો છંદવૈભવનો ઊડીને આંખે વળગે તેવો છે. આ કાવ્યમાં પ્રયોજેલું છંદવૈવિધ્ય ખરેખર દાદ માગી લે તેવું છે. અનુષ્ટુપ, વસંતતિલકા, મન્દાક્રાન્તા, શિખરિણી, પૃથ્વી, શાર્દૂલવીક્રિડિત, ઉપજાતિ, સ્રગ્ધરા, માલિની, ઈંદ્રવજ્રા જેવા વધુ

પ્રચલિત તેમજ આર્યા, હરિણી, દ્રુતવિલંબિત, રથોધ્ધતા, પ્રહર્ષિણી અને મંજુભાષિણી જેવા ઓછા પ્રચલિત લગભગ ૧૭ જેટલા છંદોનો ઠેર-ઠેર કરેલો પ્રયોગ કવિની વિદ્વતાનાં દર્શન કરાવે છે.

પદ્ય - ૧, ૩૬, ૫૬, ૬૪, ૭૫, ૯૧, ૯૫ માં અનુષ્ટુપ છંદ પ્રયોજ્યો છે.

પદ્ય - ૮, ૯, ૧૫, ૧૬, ૨૬, ૨૭, ૨૮, ૩૩, ૪૧, ૪૨, ૪૮, ૪૯, ૫૭, ૬૬, ૬૭, ૮૦, ૮૩, ૮૬ અને ૮૭ માં વસંતતિલકા પ્રયોજ્યો છે.

પદ્ય - ૧૧, ૨૧, ૨૫, ૩૧, ૪૩, ૫૯, ૯૨ અને ૯૯ માં મન્દાક્રન્તા પ્રયોજ્યો છે.

પદ્ય - ૫૯, ૩૪, ૩૫, ૪૫, ૬૧, ૮૨, ૮૮, ૯૦ અને ૯૪ માં શિખરિણી છંદ પ્રયોજ્યો છે.

પદ્ય - ૬૮ અને ૬૯ માં પૃથ્વી છંદ પ્રયોજ્યો છે.

પદ્ય - ૩૭, ૩૮, ૫૫, ૬૦,૬૫, ૭૬, ૮૫, ૮૯, ૯૬ અને ૧૦૭ માં શાર્દૂલવીક્રિડિત છંદ પ્રયોજ્યો છે.

પદ્ય - ૧૨માં ઉપજાતિ, પદ્ય - ૧૦૫માં સ્રગ્ધરા તેમજ પદ્ય - ૫ માં ઉપેન્દ્રવજ્રા છંદ પ્રયોજ્યો છે.

પદ્ય - ૪, ૧૭, ૨૪, ૧૯, ૨૨, ૨૩, ૨૪, ૩૦, ૩૨, ૪૦, ૪૬, ૫૦, ૫૧, ૫૨, ૫૩, ૫૮, ૬૨, ૬૩, ૭૦, ૭૨, ૭૩, ૭૪, ૭૮, ૯૩, ૯૮, ૧૦૧ અને ૧૦૩ માં માલિની છંદ કવિએ પ્રયોજ્યો છે.

પદ્ય - ૩, ૬, ૨૦, ૧૦૨ અને ૧૦૬ માં ઇંદ્રવજ્ર તેમજ પદ્ય - ૧, ૪૪, ૭૧ અને ૧૦૦ માં આર્યા છંદ પ્રયોજ્યો છે.

પદ્ય-૮૪ માં હરિણી છંદ, પદ્ય-૮૧ માં રથોદ્ધતા, પદ્ય-૧૦૪ માં પ્રહર્ષિણી, પદ્ય - ૯૭ માં મંજુભાષિણી તેમજ પદ્ય-૭, ૧૪ અને ૮૧ માં કવિએ દ્રુતવિલંબિત છંદ પ્રયોજ્યો છે.

પાદટીપ

૧. 'अज्ञात्वा ते महत्त्वं यदिह निगदितं विश्वनाथ क्षमेथाः स्तोत्रं चैतत्सहस्रोत्तरमधिकतरं त्वत्प्रसादाय भूयात् । हेधा नारायणीयं श्रुतिषु च जनुषां स्तुत्यतावर्णनेन स्फीतं लीलावतारैरिदमिह कुरुता आयुरारोग्य सौख्यम् ॥' - ('काव्यमाला' ચતુર્થ ગુચ્છકમાં પ્રકાશિત 'स्वाहासुधाकरः' ની ટિપ્પણીમાંથી)

"आयुरारोग्यसौख्यम् इत्यस्मात्पदादार्यभरसिद्धान्तादिद्योतिः शास्त्रप्रसिद्धेन वाररुचेन कटपयादिक्रमेण ग्रन्थनिर्माण समये (१७ १२ २१०) एतावती गतकलिदिवससंख्यासीदिति ज्ञायते । तेन १५९० मिते ख्रिस्ताब्दे कविरयं 'नारायणीयं' नाम स्तोत्रं प्रणीतवान् ।" ('काव्यमाला' ચતુર્થ ગુચ્છકમાં પ્રકાશિત स्वाहासुधाकरः ની ટિપ્પણીમાંથી)

૨. 'प्रक्रियासर्वस्व' નું આ મંગલાચરણ છે :

'रासविलासलोकं स्मरत मुरारेर्मनोरमं रूपम् ।
प्रकृतिषु यत्प्रत्ययवत्प्रत्येकं गोपिकासु संमिलितम् ॥' इति

— 'काव्यमाला' ચતુર્થ ગુચ્છકમાં પ્રકાશિત 'स्वाहासुधाकरः ની ટિપ્પણીમાંથી.

૩. कोटिविरहाख्योऽयं ग्रन्थ उत्तरमलबार (केरल) देशान्तर्वर्ति 'कटथनद' राज्ञेन श्रीमदुदयवर्मणा केरलीयलिपितो देवनागराक्षरैर्विलिख्यास्मभ्यं प्रेषित इति महदुपकृतं भूभृता । – 'काव्यमाला' સિરિઝના पञ्चमोगुच्छकः માં પ્રકાશિત 'कोटिविरहम्' ની ટિપ્પણમાંથી ઉદ્ધૃત

४. कुरुते मण्डनं यस्याः सज्जिते वासवेश्मनि ।
सातु वासकसज्जा स्याद्विदितप्रियसङ्गमा ॥ साहित्यदर्पणम् ३/८५

५. उचिते वासके यातु रतिसंभोगलालसा ।
मण्डनं कुरुते हृष्टा सा वै वासकसज्जिका ॥ नाट्यशास्त्रम् २२/२१३

६. व्यासेङ्गादुचिते यस्या वासके नागतः प्रियः ।
तदनागमदुःखार्ता खण्डिता सा प्रकीर्तिता ॥ नाट्यशास्त्रम् २२/२१७

७. पार्श्वमेति प्रियो यस्या अन्यसंयोगचिह्नितः ।
सा खण्डितेति कथिता धीरैरीर्ष्याकषायिता ॥ साहित्यदर्पणम् ३/७५

८. ज्ञातेऽन्यासङ्गविकृते खण्डितेर्ष्याकषायिता ॥ दशरूपकम् २/२५

सन्दर्भग्रन्थाः

१ कोटिविरहम् : कविश्री नारायणभट्टपादकृत काव्यमालासीरिज पञ्चमो गुच्छकः
प्रकाशकः पाण्डुरङ्ग जावजी, निर्णयसागर, मुंबई

२. History of Classical Sanskrit Literature.
M. Krishuma Chariar,
Motilal Banarsidass, Delhi-7, First Reprint, 1970

३. साहित्यदर्पणम् : महाकविविश्वनाथप्रणीतं शशिकला-हिन्दी-व्याख्योपेतं
व्याख्याकार : सत्यव्रतसिंह
प्रकाशक : चौखम्बाविद्याभवन, वाराणसी, आवृत्तिः द्वितीय, वि.सं. २०२०

४. कालिदास ग्रन्थावली : सम्पादक- सीताराम चतुर्वेदी
प्रकाशक : भारतप्रकाशन मन्दिर, अलीगढ़, संस्करण : तृतीय

५. नाट्यशास्त्रम् : भरतमुनिप्रणीतं (प्रथम, द्वितीय, तृतीय भाग)
सम्पादक : पं. मधुसूदन शास्त्री
प्रकाशक : काशीहिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी, १९७१, १९७५, १९८१

६. दशरूपकम् : आचार्य धनञ्जयविरचितम्
सम्पादक : डो. शान्तिकुमार एस. पंड्या
प्रकाशक : पार्श्वप्रकाशन अहमदाबाद, आवृत्ति : प्रथम

Book Review

Īśāvāsyopaniṣad - Y.S.Shastri

Īśāvāsyopaniṣad with 51 Sanskrit Commentaries, Part I-II, Critically edited by Prof. Dr. Yajneshwar S. Shastri and Dr. Sunanda Y. Shastri, published by Sriyogi publications, pp.728+533, 2013, Ahmedabad Price : Rs.4000/-

The present work under Review is a monumental work on the **Īśāvāsyopaniṣad** with 51 Sanskrit Commentaries belonging to different Schools of Vedantic thought and tradition. It is critically edited with exhaustive introduction in English, English translation of the original text of Īśāvāsyopaniṣad and philosophical analysis of each verse by internationally renowned scholars of Sanskrit and Philosophy Acharya Prof.Dr.Yajneshwar S. Shastri and Dr. Sunanda Y. Shastri. Out of these 51 commentaries 20 commentaries belong to Advaitic tradition, six belong to Viśiṣṭādvaita, 12 to Dvaita School, 1 Nimbārka, 2 Rāmānanda, 4 Vallabh, 1 Chaitanya, 2 Śrī Swāminārāyaṇa School of Neo-Viśiṣṭādvaita, 1 Ārya Samaj, 1 Bhagavadāchārya and 1 Samājavāda [Socialistic]. These 51 commentaries are published for the first time with critical edition in two comprehensive parts. The first part contains an exhaustive introduction in English [pp.176] and 26 six Sanskrit Commentaries. Second part contains remaining 25 Sanskrit Commentaries.

Traditionally, Īśāvāsyopaniṣad heads the list of ten principal Upaniṣads because of its importance and greatness. Though the shortest of all Upaniṣads, it occupies a unique place in the history of Indian spiritual and philosophical literature. It is one of the earliest Upaniṣadic text which form the final and fortieth chapter of the Śukla - Yajurveda - Samhitā. Therefore it is also known as Vājasaneya - Samhitopaniṣad or Mantropaniṣad. It contains only 18 Mantras or verses, which are pregnant with profound meaning. This important Vedantic text is termed as the foundation of Vedantic Philosophy. Bhagavad-Gītā is considered as an expansion of the thoughts contained is this great Upaniṣad.

The first line of this Upaniṣad proclaims the spiritual unity of all existence by stating that entire universe is pervaded by Divine Consciousness, *the Supreme Brahman, or the God. Thus, the whole world belongs to the Supreme Brahman. It teaches to share with others and enjoy the life and be* contented with what one has. Over utilization of the resources of the world would result in depriving others from their legitimate requirements. A person who utilizes the resources beyond his basic needs is considered a thief. This Upaniṣad reconciles between path of action and knowledge [Jñāna and Karma], action and renunciation - the path of pravṛti and nivṛtti, and Vidyā and avidyā [wordly knowledge and Spiritual knowledge]. Its message is that every individual should feel the existence of the Supreme Self in everything in the universe and everything in one's own self. This realization only can dispel the feelings of hatred and disharmony and bring ultimate peace and limitless happiness.

The real beauty of this Upaniṣad lies in the fact that it has been commented by all the schools of Vedantic tradition. There are 51 Sanskrit commentaries written by different schools of Vedānta. Every Vedantic school has seen its basic principles in this Upaniṣad and interpreted accordingly. Īśāvāsyopaniṣad has inspired all the great thinkers of modern Indian thought. It has been commented by scholars of all regional languages of India.

Mahatma Gandhi thought so highly of this text that he remarked "If all the Upanisads and all other Scriptures happened all of a sudden to be reduced to ashes, and if only the first verse in the Īśopaniśad were left in the memory of the Hindus, Hinduism would live forever".

The learned editors have made great contribution to Vedānta philosophy through their exhaustive introduction and their own philosophical analysis of each verse of Īśāvāsyopaniṣad. Introduction includes philosophy of Upaniṣads in nutshell, detail information about Īśāvāsyopaniṣad, its philosophical and spiritual importance, basic doctrines of almost all Vedantic schools are given. Editors have taken pain to trace out time and dates of commentators and their contribution, which is very important from research point of view. Word by word English translation and verse meaning given by editors is very helpful to understand the text. Analysis of each verse is really an English commentary by the learned editors. Its brings out the philosophical and spiritual importances of entire Upaniṣad.

This monumental work is an outcome of 16 to 17 years efforts of the

editors. This work of 51 Sanskrit commentaries in one place will be indispensable to scholars of comparative religions, philosophy and research scholars of Indology. All the commentaries together is an invaluable collection for scholars for all time to come.

Dr. Shastri couple deserves all praise for bringing out this monumental work.

Pt. Vasant A . Gadgil, (Editor : Sharada, Pune)
Kulaguru, International Multi-Varsity, Pune,
Founder President, Sharada Jnanapeeth, Pune.

काश्मीर शिवाद्वयवाद में प्रमाण चिन्तन : पुस्तक की समीक्षा

समालोचना : सूर्यप्रकाश व्यास

(लेखक-प्रो.नवजीवन रस्तोगी, प्रकाशक-लालभाई दलपतभाई भारतीय संस्कृति विद्यामन्दिर, अहमदाबाद, प्रथम संस्करण, २०१३)

काश्मीर शैव दर्शन के मौलिक ग्रन्थों के लेखन और सिद्धांतो के युक्तियुक्त स्थापन में जो योगदान आचार्य उत्पल और उनके प्रशिष्य आचार्य अभिनवगुप्त का है वही स्थान वर्तमान के इस शास्त्र के अध्ययन-अनुसंधान को आगे बढ़ाने और प्रामाणिक ग्रन्थों के लेखन में डो. कान्तिचन्द्र पाण्डेय और उनके प्रखर शिष्य प्रो. नवजीवन रस्तोगी का है । अर्थात् यदि डो.पाण्डेय इस शास्त्र में अनुसन्धान-लेखन के उत्पलाचार्य हैं तो प्रो. रस्तोगी अभिनवगुप्त । प्रो. रस्तोगी ने अपने अध्ययन-अनुसन्धान का एकमेव लक्ष्य इस शास्त्र को निर्धारित कर अनेक गम्भीर और प्रामाणिक ग्रन्थ- रत्नों से इसके अनुसन्धानात्मक साहित्य की श्रीवृद्धि की है और उसी कड़ी में अभिनव कृति ***'काश्मीर शिवाद्वयवाद में प्रमाण-चिन्तन'*** एक अद्वितीय अध्याय है ।

लेखक ने कतिपय योग्य समीक्षकों का स्मरण किया है जिनकी टिप्पणियाँ ग्रन्थ के प्रकाशन के पूर्व सुलभ न हो सकीं । किन्तु विश्वास है, ग्रन्थ-प्रकाशन के बाद अब अवश्य प्राप्त हुई होगी । फिर भी न जाने क्यों किस क्रम में मेरे जैसे काश्मीर शैव दर्शन के साधारण अनुरागी को इस पर कुछ कहने का आदेश दे दिया गया । इसे न मैं प्रसन्नतापूर्वक स्वीकार करने के योग्य स्वयं को मानता हूँ और न ही इसकी अवज्ञा का दुस्साहस कर सकता हूँ । अत: ग्रन्थ का आद्योपान्त स्वाध्याय करने और कुछ दिन ऊहापोह में रहने के बाद (इसीलिए विलम्ब भी हुआ) कुछ टिप्पणियाँ उद्भूत हुई जो संक्षेप में प्रस्तुत हैं :—

१. यह ग्रन्थ सामान्य पाठकों के लिए न होकर दर्शन शास्त्र और विशेषरूप से प्रमाण-विद्या के गम्भीर विशेषज्ञों के लिए है ।

२. लेखक ने विशेष प्रकार की उदात्त भाषा-शैली को अपने प्रस्तुतीकरण का माध्यम बनाया है जो ग्रन्थ को शास्त्रीय स्तर प्रदान करती है ।

३. ग्रन्थ की प्रस्तावना यह कथन समुचित व सर्वथा समर्थन योग्य है कि अन्य दर्शनों की भाँति

काश्मीर शैव दर्शन का प्रमाण या ज्ञानविषयक न तो स्वतन्त्र ग्रन्थ मिलता है और न एकत्र सामग्री ।.... विषयानुरोध से प्रमाण-सम्बन्धी सन्दर्भ यत्र-तत्र बिखरे हुए हैं ।

लेखक ने विविध ग्रन्थों में प्रकीर्ण इस सामग्री (उपजीव्य साहित्य) से जो सिद्धान्त-माला संग्रथित की है वह अभूतपूर्व व चमत्कृत करने वाली है । साथ ही काश्मीर शैव दर्शन की तत्त्वमीमांसा को पुष्ट और समुद्ध करने वाली भी है ।

४. लेखक के अनेक तुलनात्मक निष्कर्षो में यह निष्कर्ष सर्वाधिक सरल, सूत्ररूप और इस शास्त्र के वैलक्षण्य को उद्घाटित करने वाला है कि यहाँ प्रमाता प्रमाण-व्यापार करने से पूर्व सिद्ध है और ज्ञानात्मक व्यापार के बाद भी उसकी सत्ता बनी रहती है । यही मान्यता अद्वैतवाद में प्रमाता और प्रमाण की महत्ता स्थापित करने का अवसर देती है और इसे तत्त्वमीमांसा से जोड़ती है । जबकि अद्वयवादी शून्यवाद में प्रमाता सापेक्ष माने जाता हैं और प्रमेयाभाव में उसकी सार्थकता पर प्रश्नचिह्न लगता है ।

५. लेखक ने प्रमाता को सप्रमाण ज्ञान-मीमांसा का केन्द्र सिद्ध करके उसकी पारमार्थिक और औपचारिक भूमिका का निर्धारण किया है ।

६. प्रमाणमीमांसा में सौन्दर्यानुभूति का समावेश आचार्य अभिनवगुप्त की अनूठी अवधारणा है जिसका संक्षिप्त व्याख्यान लेखक ने ***अहं नीलं जानामि*** (पृ.३२) के द्वारा किया है । सहृदय पाठक यहाँ विस्तर व्याख्या की अपेक्षा रखता है ।

७. लेखक ने अपनी सीमाओं का सविनय स्वयं ही निर्धारण कर लिया है कि यहाँ शैवाचार्यो के प्रमाण व उनके भेदों पर ही मुख्यतः ध्यान केन्द्रित किया जाएगा । अतः इस प्राथमिक स्तर पर तुलनात्मक विश्लेषण को प्रमुख पक्ष बनाने से परहेज किया गया है । तथापि जहाँ-जहाँ लेखक ने साधिकार संक्षिप्त तुलनात्मक टिप्पणियाँ की हैं वे पाठक के लिए विषय को ग्राह्य बनाने में सहायक हुई हैं जैसे ज्ञान के स्वरूप, प्रकार के विश्लेषण (अध्याय-२) में न्याय, सांख्य, विज्ञानवाद, अद्वैत, देकार्त आदि का उल्लेख या उनसे तुलना ।

८. काश्मीर शैव दर्शन की प्रमाण मीमांसा का प्रस्तुतीकरण अन्य दर्शनों या आचार्यो के प्रमाण-चिन्तन से निरपेक्ष रहकर करना सर्वथा असम्भव है क्योंकि इसकी तत्त्वमीमांसा की भाँति इसकी प्रमाणमीमांसा पर भी पूर्ववर्ती प्रमाणाचार्यो का प्रभाव है । उनसे वैलक्षण्य की स्थापना में भी प्रभाव को स्वीकारना उनके गौरव की हानि नहीं है । ग्रन्थ में वसुबन्धु, दिङ्नाग, धर्मकीर्ति, धर्मोत्तर, भर्तृहरि, पतंजलि आदि आचार्यो के मतों से जो तुलना की गई है वह स्वयं इनकी पुष्टि करती है । लेखक ने भी स्वीकार किया है कि काश्मीर शैव दर्शन की संकल्पना पर बौद्धों का रचनात्मक प्रभाव पड़ा है वहीं उसकी प्रक्रिया का सांचा सांख्य से लिया गया है (पृ.९७-८) । शब्दावली के भेद को बताते हुए कहा गया है कि इस शास्त्र में प्रत्यक्ष, अनुमिति,

शब्द के स्थान पर अनुभव, युक्ति और आगम का प्रयोग किया गया है। लेखक ने रेखांकित किया है कि अभिनवगुप्त न्याय दर्शन को मार्गदर्शक मानते हैं (पृ.११३)।

९. प्रत्येक दर्शन सम्प्रदाय अपनी तत्त्वमीमांसा के अनुरूप अपनी प्रमाणमीमांसा को गढ़ता है और काश्मीरीय शैव दर्शन भी इसका अपवाद नहीं है।

१०. काश्मीर शिवाद्वयवाद का यह गम्भीर और विस्तृत प्रस्तुतीकरण न केवल इस शास्त्र के अध्येता-अनुसन्धाताओं के लिए अपितु अन्य सम्प्रदायों से तुलनात्मक विवेचन के लिए भी अभिनव आयामों का उद्घाटन अवश्य करेगा।

११. प्रमाणमीमांसा पर लिखे गए ग्रन्थ में किसी भी उक्ति-युक्ति के लिए सन्दर्भ या प्रमाण-शून्य होने का अवसर कैसे हो सकता है ! ग्रन्थकार ने भी ऐसा कोई अवसर नहीं छोडा है।

निष्कर्षतः कहा जा सकता है कि काश्मीर शैव दर्शन पर लेखक के गम्भीर, दीर्घ और व्यापक स्वाध्याय का, ज्ञान-निष्ठा व साधना का निदर्शन यह ग्रन्थ है, जो अपने आप में प्रमाण-स्वरूप है। एतदर्थ लेखक और प्रकाशक दोनों अभिनन्दनीय हैं।

* * *

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

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
l.dindologyorg@gmail.com
www.ldindology.org

Trade terms for L. D. Series Publications :

(1)	Gross purchase exceeding Rs. 5000/- or on purchase of 20 copies of any title or 25 copies of assorted title at a time.	30%
(2)	Book-Sellers and the Institutions on any purchase	30%
(3)	Gross purchase exceeding Rs. 10,000/- or on the purchase of one copy of all available titles.	40%
(4)	Packing and forwarding free by rail for order at a time exceeding Rs. 10,000/-	
(5)	Research Journal–"Sambodhi"	

(a) Price (Excluding Postage) per vol. Rs. 150/-

(b) Price (Excluding Postage) per back vol. up to XXI Rs. 100/-

On Purchase of 5 copies or more of the same volume 20%

On Purchase of 10 copies or more of the same volume 25%

Our gerneral practice is to send the proforma invoice on inquiry for our publications and dispatch the books on receiving the payment by D. D. in favour of the Institution.

• Distributors •

1 **Ahmedabad**
Saraswati Putstak Bhandar,
Hathi Khana, Ratan Pole,
Ahmedabad - 380 001.
Phone : 25356692

2. **Delhi**
Motilal Banarasi Dass
41/U-S, Banglow Road,
Jawahar Nagar,
Delhi-110 007,
Phone : (011) 23858335 23854826

3. **Varanasi**
Motilal Banarasi Dass
Chowk, Varanasi-221 001
Phone : 352331
Phone : (0542) 2412131 3095108

4. **Chennai**
Motilal Banarasi Dass
120, Royapetth High Road,
Mylapore, Chennai-600 004.
Phone : (044) 24982315

5. **Mumbai**
Motilal Banarasi Dass
8, Mahalaxmi Chamber,
Warden Road,
Mumbai-400 026.
Phone : (022) 24923526

6. **Hindi Granth Karyalay**
Hira Baug, C. P. Tank,
Mumbai-400 004.
Phone : (022) 23516583
23513526

SAMBODHI ISSN 2249-6661