

ISSN: 0587-1646

ANVĪKṢĀ

RESEARCH JOURNAL OF THE DEPARTMENT OF SANSKRIT
[REFEREED JOURNAL]

VOLUME XLIII

GENERAL EDITOR
PROF. KAKALI GHOSH

JADAVPUR UNIVERSITY
KOLKATA 700 032

FEBRUARY 2022

EDITORIAL BOARD

PROF. KAKALI GHOSH (GENERAL EDITOR)

PROF. RATNA BASU

PROF. TAPATI MUKHERJEE

PROF. BIJOYA GOSWAMI

PROF. DEBARCHANA SARKAR

PROF. TAPAN SANKAR BHATTACHARYYA

PROF. SATYAJIT LAYEK

PROF. INDIRA CHATTERJEE

PROF. ASHOK KUMAR MAHATA

PROF. SHIULI BASU

तमसो मा ज्योतिर्गमय



GENERAL EDITOR'S NOTE

In the recent times, humanity has witnessed the devastating face of Nature. The lethal blows of the pandemic have struck at the very root of human life on this earth. The tsunami of variant strains of the deadly virus has put human existence in jeopardy. But the spirit of human nature is indomitable. Amidst the absolute uncertainty and enormous suffering, human beings succeeded ultimately to resist the onslaught of the life-snatching virus. With the proper application of knowledge, man has been able to discover life-saving vaccines to guard against the vicious infections. Therefore, the cultivation of knowledge is of paramount importance in the present scenario. It is also remarkable that the pandemic could not overpower the human quest for knowledge. The initial set back offered by the world-wide pandemic was overcome by the virtue of effective utilisation of technology. It thus opened up novel avenues for the transmission of knowledge. We have become resident of an all-encompassing digital planet. The situation necessitated the publication of our research journal in a new form compatible with the emerging trends and, as such, the 43rd volume of *Anvikṣā*: the Research Journal of the Department of Sanskrit, Jadavpur University came into being in its novel digital incarnation along with immense potentiality to reach every corner of the planet through the pathways of the 'worldwide web'.

The Department of Sanskrit, Jadavpur University has not diverged from its tradition and naturally, the printed edition will also see the light of the day. A number of copies of the 43rd volume of *Anvikṣā* will also be made available in printed form.

As usual, this volume comprises three sections. In Section A, invited research articles from distinguished scholars of various reputed institutions have been compiled. Section B consists of the reviewed articles of teachers of several educational institutions. Section C is containing the reviewed articles of MPhil and PhD research scholars and students of graduation and post-graduation classes.

This volume of the *Anvikṣā* will also reflect sundry research topics as we found in previous years also. *Anvikṣā* always encourages research articles written in any of three languages, namely, English, Sanskrit and Bengali. This new volume is not an exception.

I convey my heartfelt gratitude to all the members of the Editorial Board, my colleagues, all the reviewers, copy-editors, and the officials who have extended their kind support by adapting the new digital technology to place *Anvikṣā* in the global platform. I also record my heartiest thankfulness to the technicians, who with utmost dexterity, have extended their expertise towards the fulfilment of the project.

There is nothing so elevating as knowledge. In the backdrop of the scores of everchanging modes of sufferings, it can only give solace to human life. Therefore, pursuit of knowledge is the goal of all human aspirations. All sincere endeavours to cultivate knowledge is always crowned with fulfilment. *Anvikṣā* is a very humble attempt to adventure into the world of knowledge. The merit of the journal lies not in its richness but in its profound simplicity. I fervently hope that this simple attempt will be appreciated by the intellectual doyens.

Kakali Ghosh.

Prof. Kakali Ghosh
Head of the Department of Sanskrit
Jadavpur University, Kolkata 700 032

Date: February 12, 2022

CONTENTS**SECTION A**

TITLE	AUTHOR	PAGE
1. GAUTAMA'S DEFINITION OF PERCEPTION: SOME OBSERVATIONS	MRINAL KANTI GANGOPADHYAY	: 1-6
2. PURUṢOTTAMADEVA: AN ALMOST FORGOTTEN BENGALI BUDDHIST LEXICOGRAPHER AND INTERPRETER OF PĀṆINI'S GRAMMAR	RATNA BASU	: 7-20
3. THE AGE OF GROWING CONSCIOUSNESS: THE CONCEPT OF HEALTH, HYGIENE AND EPIDEMICS AS REFLECTED IN THE DHARMAŚĀSTRAS AND THE ARTHAŚĀSTRA	TAPATI MUKHERJEE	: 21-25
4. THE WARFARE AND WEAPONS IN THE VEDIC PERIOD	DIDHITI BISWAS	: 26-31
5. NANDSA YŪPA INSCRIPTION OF KṚTA YEAR 282: A BRIEF LITERARY ANALYSIS	DEBARCHANA SARKAR	: 32-36
6. SRIMADBHAGAVADGITA: PERENNIAL SOURCE OF LIGHT AND WISDOM	SARBANI GANGULI	: 37-46
7. SOME SPECIAL FEATURES OF LATE-DATED UPANIṢADS OF THE ATHARVAVEDA	TARAK NATH ADHIKARI	: 47-53
8. SEAT OF TRADITIONAL LEARNING SYSTEM OF BENGAL UPTO THIRTEEN CENTURY	TAMONASH CHAKRABORTY	: 54-57
9. शाब्दबोधस्य विषयीभूतसंसर्गविषये विविधमतानि तन्निरासश्च	तपनशङ्कर-भट्टाचार्यः	: 58-61
10. न्यायप्रस्थानदृष्ट्या कठोपनिषदि आत्मतत्त्वसमीक्षणम्	सत्यजिल्लायेकः	: 62-65
11. वैशेषिकदर्शने शब्दस्य प्रामाण्यम् – एकम् अध्ययनम्	चन्दन-भट्टाचार्यः	: 66-69
12. संस्कृतालंकारशास्त्रे प्रेयो-रसवदलंकारयो-र्विवर्तनम्	शुभ्रजित्-सेनः	: 70-75
13. 'बेदस्य सार्वकालिकः' – आलोचना	विश्वनाथ मुखार्जी	: 76-82
14. ভূতার্থবাদ : ভাট্ট ও অদ্বৈতীর পরিশ্রম- একটি সমীক্ষা	লোকনাথ চক্রবর্তী	: 83-95
15. कतिपय आधि-व्याधिः नीतिसाहित्य भित्तिक एकटि समीक्षा	देवदास मंगल	: 96-110

SECTION B

16. CONTEMPORARY SANSKRIT DRAMA INFLUENCED BY SELECTED SHORT STORIES	ABHISHEK DAS	: 111-116
---	--------------	-----------

OF RABINDRANATH

17.	DEFINITION AND POSITION OF DALIT IN ANCIENT INDIA AND DR. B.R. AMBEDKAR'S MOVEMENT ON DALIT UPLIFTMENT	BHUTNATH JANA	:	117-121
18.	आयुर्वेदशास्त्रे कुष्ठनिदानम्	तापस-वर्मनः	:	122-132
19.	आचार्य-वामन-मतानुसारं रीतितत्त्व-विमर्शः	अञ्जन-दासः	:	133-138
20.	स्पन्दनात् सृष्टिरिति तत्त्वे अभिनवप्रणववादस्य दृष्टिः	सेविका-नागः	:	139-155
21.	संस्कृत-साहित्ये स्त्रीकवि-परंपरा : मूल्याङ्कनमेकम्	मिठु-विश्वासः	:	156-167
22.	आत्मस्वरूपविचारे आत्मतत्त्वविवेक- न्यायकुसुमाञ्जलिग्रन्थयोः तुलनात्मकसमीक्षा	देवश्री खाँडा	:	168-171
23.	प्रमेयव्याख्याने न्यायभाष्य- न्यायसूत्रवृत्त्योर्वैलक्षण्यसमीक्षणम्	दीपक-गराइः	:	172-176
24.	गूढार्थदीपिकायां कर्मयोगतत्त्वम्	फणि-शंकर-मण्डलः	:	177-182
25.	न्यायसिद्धान्तमुक्तावल्या मङ्गलवादे दिनकरीप्रभामञ्जूषामतविमर्शनम्	सुव्रत-गायेनः	:	183-189
26.	व्युत्पत्तिवादानुसारेण लुडर्थविमर्शः	सन्तु-सिंहः	:	190-193
27.	वाक्यपदीयदिशा जयकृष्णकृतसारमञ्जर्याः अधिकरणकारकविचारत्वम्	प्रियाङ्का साहा	:	194-198
28.	पाणिनीयशिक्षायां वैदिकस्वरालोकनम्	अनामिका-मुखाजी	:	199-205
29.	प्रचयस्वरविमर्शः	समित्-चन्द्र-चन्द्रः	:	206-210
30.	मानवजीवने 'आनन्द' नियन्त्रित अथवा नियन्त्रक - शास्त्रे विज्ञाने परिसरे अन्वेषण	स्वाधीन कुमार मण्डल	:	211-218
31.	नासदीयसूक्ते सृष्टिर रसस्यानुसन्धान	दिलीप पण्डा	:	219-227
32.	भारतवर्षे जातीयताबोध प्रसङ्ग ओ ऋत्वेदेर धर्मनिरपेक्ष चेतना	बिप्लव दास	:	228-231
33.	प्रतिज्ञाश्रित निग्रहस्थानशुलि सम्पर्के बौद्ध ओ न्याय दार्शनिकदेर मध्ये मतभेद	रनिता मित्र	:	232-237
34.	'धर्मशास्त्र' ओ नारीकल्याणः प्रगतिशील एक भिन्न आख्यान	शम्पा दास	:	238-244
35.	स्मृतिशास्त्रे दृष्टिते बैयासिक महाभारते प्राण्ट बिकलाङ्ग चरित्रः एकटि समीक्षा	कौशिक सरकार	:	245-251

SECTION C

36.	CONCEPT OF WITNESS-CONSCIOUSNESS IN ADVAITA-VEDĀNTA PHILOSOPHY	PALAS BISWAS	:	252-258
37.	DISQUISITIONS ON GRAMMAR IN PURĀṆAS	SOMNATH CHAKRABORTY	:	259-266
38.	PROVENANCE OF <i>SATĪPĪTHAS</i>	SHUBHAJYOTI DAS	:	267-272
39.	DELINEATION OF POVERTY IN <i>UDBHAṬASĀGARA</i>	ARUP GHOSH	:	273-276
40.	MAUGHAM'S <i>THE RAZOR'S EDGE</i> AND THE <i>KATHOPANIṢAD</i>	ARGHYADIP MONDAL	:	277-285
41.	PANDEMIC SCENARIO IN INDIA – REFERENCES TO LITERARY WORKS	AMITAVA BANIK	:	286-289
42.	भगवत्साक्षात्कारे कर्मणो भक्त्यामन्तर्भावः	मौमिता-घोषः	:	290-295
43.	चरकसंहितायां न्यायसूत्रे च कथाविमर्शः	जय-दासः	:	296-301
44.	संस्कृतालङ्कारशास्त्रानुसारं काव्यप्रयोजनम् – एका समीक्षा	ऋतपा-चक्रवर्ती	:	302-307
45.	ऋग्वेदपदपाठकृता शाकल्येन इतिकरणेन मन्त्रार्थज्ञापनम्	देवाशीष-पात्रः	:	308-311
46.	व्याप्तिपञ्चकस्याद्यलक्षणे माथुरीसंशीतिशीतिविमृष्टिः	रिया-पालः	:	312-316
47.	श्रीसम्प्रदायगतभक्तिचिन्तनम्	चन्दन-मुखार्जी	:	317-327
48.	उपमावाचकशब्दार्थविचारः	शम्पा-पालः	:	328-335
49.	श्रीसायणाचार्यकृत-ऋग्वेदभाष्य-समीक्षा	ब्रह्मचारी शुभदीपः	:	336-344
50.	ब्राह्मणग्रन्थस्थित कतिपय यज्ज्ञानित शब्दों की निर्वचनानुसारि- उत्ससङ्गान	सुतपा मण्डल	:	345-353
51.	गाहासुतसङ्घः शृंगार रसेर अन्तराले ग्रामीण आर्थ-सामाजिक अवस्था बर्णना	आदित्य नारायण बर्मन	:	354-363
52.	प्रमेय-पदार्थों की स्वरूप-कथने अपरापर प्राचीन नैयायिकों के सङ्गे तर्कभाषा-कारों के मत पर्यालोचना	बिष्णु चन्द्र बर्मन	:	364-374
53.	नित्यानन्द-स्मृतितीर्थ-प्रणीत व्यर्थजीवनः एकटि समीक्षा	देवर्षि भद्र	:	375-387
54.	कुमारसम्भव-महाकाव्य ओ कुमारविजय-महाकाव्य : सङ्क्षिप्त तुलना	देवाशीष नरकर	:	388-397
55.	बङ्गे सारस्वतसाधनाय नव्यायुगों के प्राधान्यस्थापने रघुनाथ शिरोमणि के अवदानः एकटि समीक्षा	नीलाद्रि घड़ा	:	398-405
56.	आचार्य हलायुधकृत कविरहस्ये के साहित्यतत्त्व पर्यालोचना	महादेव दास	:	406-412

57.	‘নিষ্ক্লেপ’ – স্মৃতিতে ও আখ্যানে	রূপা বিশ্বাস	:	413-417
58.	মার্কণ্ডেয়পুরাণে ও ব্রহ্মবৈবর্তপুরাণে বেদান্ততত্ত্ব	সুদেষ্ণা ঘোষ	:	418-423
59.	বৌদ্ধায়ন-ধর্মসূত্রে প্রায়শ্চিত্তের বিধান : একটি সমীক্ষা	পিংকি খাতুন	:	424-428
60.	আধুনিক সংস্কৃত সাহিত্যের অন্যতম কথাকার শ্রীতারাপদ ভট্টাচার্য-এর লেখা ছোটগল্প ‘শৈবলী’: এক ভিন্নধর্মী সমাজদর্পণ ও সমীক্ষা	অর্পিতা সিংহ চৌধুরী	:	429-433
61.	সুকুমারী ভট্টাচার্যের দৃষ্টিতে প্রাচীন ভারতের সমাজচিত্র	শরবিন্দু রায়	:	434-439
62.	বেদান্তের সম্প্রচারক-রূপে শ্রী শ্রী স্বামী স্বরূপানন্দ পরমহংসদেব : সংক্ষিপ্ত পর্যালোচনা	জয়শ্রী দত্ত	:	440-445
63.	আধুনিকতা এবং নারী ও সমাজ	প্রতিকা সান্যাল	:	446-451
	Contributors		:	452-455

SECTION A

GAUTAMA'S DEFINITION OF PERCEPTION: SOME OBSERVATIONS

Mrinal Kanti Gangopadhyay

Abstract

The Nyāya and the Bauddha are considered adversaries of each other. The Nyāya challenges almost every important conclusion of the Bauddha, who, again, in his turn, does the same for the Nyāya conclusions.

In pursuance of this general spirit scholars are generally of the opinion that this opposition extends to the case of the definition of perception, the Nyāya and the Bauddha holding antagonistic views. In this paper we propose to show that it is not easy to endorse his view held by a section of scholars. An unbiased examination of the two definitions shows that they are close, verbally and in spirit.

As to the essential nature of perception, the Nyāya stipulates that it should be *avyapadeśya* and *avyabhicārin* and the Bauddha stipulates that it should be *kalpanāpoḍha* and *abhrānta*. It is not difficult to see that the two Nyāya terms are synonymous with those of the Bauddha. So it appears that the two definitions are not opposed to each other.

Keywords

Nyāya, Bauddha, Perception, *avyapadeśya*, *avyabhicārin*.

In *Nyāyasūtra* 1.1.4 Gautama states that perception (*pratyakṣa*) is a cognition (*jñāna*) produced from a contact (*sannikarṣa*) between a sense (*indriya*) and an object (*artha*); it is non-verbal (*avyapadeśya*), non-deviating (*avyabhicārin*) and definite in character (*vyavasāyātmaka*). The definition is well-known and much discussed. Nyāya defends it and rivals criticize it. It is also comprehensive. It may conveniently be divided into two parts: the first stating the *genesis* (*utpatti*) of perception, it is generated by sense-object contact, and the second stating the *nature* (*svarūpa*) of perception, it is non-verbal, non-deviating and definite in character.

Our brief observation will be confined to the second part.¹

Nyāya and Bauddha are considered sworn adversaries of each other. There are evidences, which show that they fight each other relentlessly through generations. Nyāya challenges almost every conclusion of Bauddha, and Bauddha, too, in his turn, does the same for almost every Nyāya position. In fact, some scholars think that the long period of Nyāya - Bauddha confrontation represents the most mature phase in the history of Indian philosophy.²

Thus, we may assume that the case of the definition of perception also will not be an exception; the Nyāya definition should be *totally* opposed to that of the Bauddha, and conversely, the Bauddha one should be so in relation to the one in Nyāya. (It is to be noted that the Bauddha definition has no reference to the first part, it is concerned with the second part only.) So far as the general position is concerned, scholars are unanimous in endorsing this viewpoint. We however propose to show on the basis of textual evidence, that, after all, in the present context, the Nyāya and the Bauddha are not as much antagonistic to each other as the commentators would be happy to convince us of.

As a rule, a definition should not contain an irrelevant term; only such terms should be included in a definition as are absolutely necessary so that the definition is neither narrow nor wide.

Let us now see the justification for the inclusion of the following three terms in the Nyāya definition of perception:

- *avyapadeśya*, non-verbal,
- *avyabhicārin*, non-deviating, and
- *vyavasāyātmaka*, definite in character

Vātsyāyana, the author of the earliest extant commentary on the *Nyāyasūtra*, the *Nyāyabhāṣya*, says that *avyapadeśya* is included in the definition to refute a specific objection. Briefly, the objector claims that every object (*artha*) has a word (*śabda*) expressing it and usage depends on the awareness that this *artha* is denoted by this *śabda*. For example, on perceiving colour, we say *rūpa*, or, on perceiving taste, we say *rasa*, and so on. *Rūpa* and *rasa* are but the *names* of objects perceived. Since a knowledge is invariably expressed by a word (*śabda*), the name of the object (*artha*) known, it is to be admitted that the *śabda* itself also enters into the knowledge as a content. Knowledge as knowledge is same in all cases. One knowledge differs from another because their contents differ. Without assuming that the words, *rūpa*, *rasa* etc. also, are the contents of knowledge, the differentiation of pieces of knowledge becomes impossible. In other words, all perceptual knowledge are knowledge due to words also.³

But the opponent's position is not sound as it leads to the absurd conclusion that perception is always verbalized knowledge; no verbalization means no perception. This is because, in reality, perception follows only in the wake of sense-object contact; so far as perception proper is concerned verbalization has no role to play. As soon as the sense comes in contact with the object one has a perceptual cognition independently, without the help of the naming word of the object. This is evident from instances observed. A child may not know that the object it is looking at is called *ghaṭa*, but should we assume then that he does not see the object? A person who is dumb has no power to verbalize his experiences. But it does not follow there from that he is incapable of having a perceptual experience. However, when the question of usage, that of communicating the awareness to others arises, the knower has to take the help of words. So, the right conclusion is that perception is non-verbalized knowledge and to indicate the fact, Gautama says that perception is *avyapadeśya*, not due to words.⁴

Secondly, perception is *avyabhicārin*, non-deviating with reference to the object it reveals. For example, knowledge is non-deviating when it reveals *x* as *x* and deviating when it reveals *x* as *y*. Thus, a cognition, in spite of being generated from sense-object contact, will not be perception, if deviating. As Vātsyāyana notes, in summer, the flickering rays of the sun intermingled with the heat radiating from the surface of the earth come in contact with the visual organ of a person at a distance. Due to this sense-object contact, there arises, in the rays of the sun, the cognition 'it is water'. Even such a cognition may be taken for a valid perceptual cognition. Hence Gautama says that perception must be non-deviating. An erroneous or deviating perception is the awareness of an object as a thing which it is actually not; a valid or non-deviating perception is the awareness of a thing as it actually is.⁵

In short, *avyabhicārin* is added to exclude an erroneous cognition from the category of perception.

Thirdly, we have *vyavasāyātmaka* in the definition so that it does not wrongly apply to a doubt-awareness (*saṁśayajñāna*). A doubt is not a valid awareness, for it does not truly reveal the nature of an object. In doubt, a knower suffers from indecision, he oscillates between contradictory alternatives and cannot fix his mind on one. Hence, in spite of being generated from sense-object contact, doubt does not deserve the status of perception.

Certainty is an essential character of valid knowledge and thus doubt is excluded because of lacking certainty and it is effected by the inclusion of *vyavasāyātmaka*. We may again refer to Vātsyāyana who says that a man, looking at an object at a distance, cannot decide whether it is smoke (*dhūma*) or dust (*renu*). As such, an indecisive awareness (*anavadhārañjāna*) too resulting as it does from a sense-object contact may wrongly be taken as a valid perceptual awareness. Hence, Gautama adds *vyavasāyātmaka* and there is no difficulty.⁶

Assuming that a little bit of digression will do no harm, we shall now briefly note Vācaspati's novel interpretation of this *sūtra* on perception and add a few critical remarks.

According to Vācaspati who does not agree with Vātsyāyana's interpretation, but offers one of his own, the *sūtra* is intended to give both a general definition and a classification of perception. Thus, first, perception is defined as knowledge born of sense-object contact and non-deviating, i.e. non-erroneous; secondly, it is stated that perception is of two kinds, *avikalpaka* or indeterminate and *savikalpaka* or determinate, indicated in the *sūtra* respectively by *avyapadeśya* and *vyavasāyātmaka*, which do not go into the definition. They are separate terms giving the names of the two classes.⁷

As against Vātsyāyana he maintains that doubt need not be excluded by *vyavasāyātmaka*; rather, like illusory cognition doubt too should be excluded by *avyabhicārin*. Doubt is *vyabhicārin*, because it does not correctly present an object; it only gives two incompatible alternatives about one and the same object. Both cannot be true of a single entity and thus, doubt presents an object as what it is really not.⁸

Vācaspati's erudition and authority are beyond question, yet this ingenious interpretation may invite adverse comments.

In case we accept that the *sūtra* gives both a definition and a classification, it becomes difficult to justify the order of the terms in the same. The *sūtra*, as we have it, reads *indriyārthasannikarṣotpannaṃ jñānam avyapadeśyam avyabhicāri vyavasāyātmakaṃ pratyakṣam*. But to conform to Vācaspati's interpretation it should rather read *indriyārthasannikarṣotpannaṃ jñānam avyabhicāri, avyapadeśyaṃ vyavasāyātmakaṃ, pratyakṣam*. Gautama is a keen follower of methodology and it would not be just to claim that in the present case he prefers to make an exception.

It is also doubtful how far Vācaspati's interpretation found acceptance among the early scholars and interpreters of Nyāya? Uddyotakara, an acclaimed authority on Prācīnanyāya, explicitly states that all the qualifying expressions in the *sūtra* constitute the definition of perception⁹ and any cognition lacking in even a single respect becomes a pseudo-perception (*pratyakṣābhāsa*), and in no way hints at anything like a classification. Another profound scholar of Nyāya-Vaiśeṣika is Jayantabhaṭṭa, the author of *Nyāyamañjarī*. He is unparalleled in his extensive knowledge of the traditions and interpretations of Indian philosophical theories. In his work which is encyclopedic in nature he records all the traditions that happen to be current in his time or earlier. But he also does not refer to any view claiming that this *sūtra* of Gautama contains a classification too explicitly or implicitly. In fact, even on a perusal of *Nyāyasūtra* and Vātsyāyana's commentary, we fail to find any trace of the *nirvikalpaka-savikalpaka* theory, which seems to be a later development. It is possible that Vācaspati is the first propounder of the theory.

Moreover, it is unusual that Vācaspati here does not refer to any logical inconsistency the solution of which necessitates this rather ingenious interpretation. He mentions the two varieties of perception as if they are quite well-known in Nyāya tradition and do not stand in need of substantiation. Of course, he informs us that in this context he is following the

footsteps of his *guru*, Trilocana.¹⁰ However, it offers little help as we practically know nothing about Trilocana. We do not know who he is, when and where he did flourish and whether or not he had any treatise to his credit. Our only consolation is the information that Trilocana is a Naiyāyika and Vācaspati is one of his pupils.

We have given above an account of Gautama's theory of perception noting briefly the relevant points. We shall now see what the Bauddha has got to say in this respect.

According to the most celebrated Bauddha definition, perception is such a cognition as is free from construction (*kalpanāpoḍha*) and is non-erroneous (*abhrānta*).¹¹ Here perception is firstly stated to be a cognition free from construction (*kalpanā*), i.e. as a kind of pure sensation, a sensation which reveals an object only in its simple and pure nature, bare of all attributes and associations. Like the sensation of a child or the dumb, this cognition cannot be verbally communicated in as much as any connection with a verbal expression (*abhilāpa*) necessarily involves an element of construction.

What is this *kalpanā* or construction? Dharmakīrti, for example, says that construction is the cognition of a mental reflex (*pratibhāsa*) which is capable of coalescing with a verbal expression (*abhilāpa*), and perception is cognition free from such construction.¹² Roughly speaking, the idea is that perception proper is a cognition non-verbalized; the moment a cognition gets connected with any sort of verbal element it ceases to be a perceptual cognition. It becomes invalid, being as if adulterated.

Construction is generally said to be of five forms: (i) construction of a universal (*jāti*), e.g. it is a cow; (ii) construction of a quality (*guṇa*), e.g. it is white; (iii) construction of an action (*kriyā*), e.g. Devadatta is moving; (iv) construction of a name (*nāman*), e.g. this is Caitra, and (v) construction of a substance (*dravya*), e.g. this is a man with a stick.

All these forms of construction are false, because, in the first three, there is an attribution of difference to what are identical and, in the last two, there is an attribution of identity to what are different. For instance, though cow-ness (*gotva*) is not perceived by anyone as a separate entity and is really identical with the cow itself, one wrongly makes a difference between the two saying 'it is a cow', i.e. it is an animal having cow-ness. Similar are the constructions of a quality and an action. Again, in the construction of a name, we have really two different elements; 'this' stands for an object and 'Caitra' for a naming word; but they are presented as identical with each other.¹³

The significance of the second term, *abhrānta*, is explained by Dharmakīrti with a few illustrations. He says perception is cognition which is not falsified by (*anāhitavibhrama*), morbid vision (*timira*), rapid movement (*āsubhramaṇa*), travelling on a boat (*navyāna*), physical disorder (*saṃkṣobha*) and others. For example, because of morbid vision one sees two moons at the same time; because of rapid movement a firebrand (*alāta*) is wrongly apprehended as circular (*cakra*); a man travelling on a boat wrongly feels that the trees on the bank are running and because of the imbalance of the gaseous and bilious elements in the body one feels that the objects are fiery. All these experiences are erroneous. They are not perceptions.¹⁴

We have given above brief accounts of the Nyāya and the Bauddha views on the nature of perception to provide the background without understanding which this modest attempt to submit our viewpoint to scholars for consideration may not meet with success.

In the Nyāya definition, we have two keywords, *avyapadeśya* and *avybhicārin*.

Justifying the inclusion of the first, Vātsyāyana clearly states that so far as the *generation* of perceptual cognition is concerned words have no role to play. Words enter into the picture

later, only when the question of *communication* arises.¹⁵ For generation, a sense-object contact is sufficient, the names of the object or verbalization do not matter. This is true of both one aware of the word-meaning relation (e.g. an elder) and one unaware of the same (e.g. a child). As cognition all cognitions are the same, they can neither be distinguished from one another nor be communicated to anybody else without the assistance of verbal elements which are thus not concerned with the cognitions' generation. In short, *avyapadeśya* is synonymous with *non-verbalized*. The second term *avyabhicārin* poses no problem. It means *non-erroneous* and is naturally incorporated in the definition to exclude illusory perception. There is no scope of controversy and it is accepted by one and all.

In the Bauddha definition also we have two keywords, *kalpanāpoḍha* and *abhrānta*.

The first word is not common and is found exclusively in Bauddha terminology. There may be a little controversy as to the exact significance of *kalpanā*. Still, it may reasonably be concluded that 'free from construction' aims at keeping verbal association out of perception proper, for such association deprives the cognition of its perceptual essence. Perception is pure sensation bereft of verbal association. In other words, here also it is emphasized that in genuine perception there should be no verbalization. The case of *abhrānta* is plain and simple. It leaves no room for speculation as to its meaning and utility. It means non-erroneous and keeps out illusions from the purview of perception proper. (We have already noted how Dharmakīrti clarifies it by citing the causes of illusions.)

So, finally, let us review the situation without bias or preconceived notions. The terms *avyapadeśya* and *kalpanāpoḍha* are synonymous; both mean non-verbalized. Secondly, *avyabhicārin* and *abhrānta* also are synonymous, both meaning non-erroneous. Thus, the Nyāya and the Bauddha definitions are close, both in their verbal aspect and in spirit. Should we then persist in believing that the two definitions are antagonistic to each other?

Notes and References

1. For comments on the first part, see my paper in *Mirror of Indic Wisdom*, ed. Maitreyee Bora, Delhi 2013, pp. 75ff.
2. See my paper on the Nyāya-Buddhist controversy, *Journal of the Asiatic Society*, vol. xlvii, no. 4, Kolkata 2005, pp. 7ff.
3. Scholars are of the opinion that the opponent here is the Vaiyākaraṇa who does not believe in the possibility of nirvikalpaka-jñāna. In support, generally *Vākyapadīya*, I. 115 is quoted.
4. Vātsyāyana, on *sūtra* 1.4, showing the justification for *avyapadeśya*: tad evam arthajñānakāle sa na samākhyāśabdo vyapriyate, vyavahārakāle tu vyāpriyate. Tasmād aśābdam arthajñānam indriyārthasannikarṣoṭpannam iti.
5. *Bhāṣya* on *sūtra* 1.4.
6. *Ibid.*
7. For example, *Tātparyaṭīka*, on *sūtra* 1.4: vyavasāyātmakapadam sāksāt svikalpakasya vacakam, tathā hi vyavasāyo viniścayo vikalpa ityanarthāntaram, sa evātmā rūpaṃ yasya tat savikalpakam pratyakṣam, tad etad atisphuṭatvāt śiṣyair gamyata eveti bhāṣyavārttikakārabhyam avyakhyatam api ...
8. *Tātparyaṭīka*, *ibid.*: avyabhicāripadenaiva saṃśayajñānam vyusdastam, na khalu saṃśayajñānam vikalpyamānavastugocaram tadrūpaṃ vastu prāpayati, aprāpayac copadarśitam katham saṃvādakam, asaṃvādakam ca katham avyabhicāri? Tasmād avyabhicāripadenaiva saṃśayajñāne niraste savikalpakapratyakṣāvarodhārtham upādīyamānam vyavasāyātmakapadam saṃśayajñānapratyakṣatā-pākaraṇamanvācinoti.
9. *Nyāyavārttika* on *sūtra* 1.4: samastam asamastam ceti sandehaḥ, ...samastamity āha, yasmādekaśo'numānasukhaśābdaviparyayasamśayajñānāni nivartyanta iti.

10. *Tātparyaṭīka*, *ibid.*: asmābhiḥ, trilocanagurūnnītamārgānugamanonmukhaiḥ, yathānyāyaṃ yathāvastu vyākhyātam idamīdṛśam.
11. Dīnnāga, considered by many ‘the father of Indian logic’, defines perception as kalpanāpoḍha claiming that this expression is capable to keep out illusory perception. Dharmakīrti, however, does not think so and his definition contains both kalpanāpoḍha and abhrānta. See Satkari Mookerjee *The Buddhist Philosophy of Universal Flux*, 275ff, for a good discussion.
12. *Nyāyabindu*, chapter 1: abhilāpasamsargayogyapratibhāsapratītiḥ kalpanā, tayā rahitam.
13. See Mrinal Kanti Gangopadhyay, Vinītadeva’s *Nyāyabinduṭīkā*, pp. 95fn.
14. The illustrations are given by Dharmottara.
15. *Cf.* note 4 above.

PURUṢOTTAMADEVA: AN ALMOST FORGOTTEN BENGALI BUDDHIST LEXICOGRAPHER AND INTERPRETER OF PĀṆINI'S GRAMMAR

Ratna Basu

1.0. Puruṣottamadeva was a commentator of Pāṇini's unique grammatical work *Aṣṭādhyāyī* and associated with the cultural heritage connected with it. He hailed from the Varendra region of northern Bengal, which is modern day Rajshahi and adjacent areas of present day Bangladesh. The Varendrabhūmi in the north-eastern region of India was in ancient times an important seat of Sanskrit learning as well as a region where a society of extremely high level of education and refined culture flourished. From very early days of Indian history the region was the birthplace of many gifted poets, thinkers, grammarians and philosophers who made significant and laudable contributions in the history of Indian *Kāvya* literature, commentary literature, grammatical works and philosophical treatises. These sons of the soil of this region in the north-eastern part of India made this part of the country famous. To understand the continuity of the intellectual enlightenment which this region witnessed from ancient times a few authors and their works may in brief be recollected here.

1.0.1. Candragomin of the 5th cent. CE, authored the *Cāndravyākaraṇa* in six chapters in contrast to eight of Pāṇini's work. Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī* contains about four thousand (3996) *sūtras*; Candragomin's work comprises little more than three thousand (3100) *sūtras*. "Candragomin's grammar is the first great remake of Pāṇini's grammar... and has had a lasting effect on the later Jain revisions of it", says Hartmut Scharfe. Scharfe further makes a comparative evaluation in the following remark. "The dependence of the *Kāśikā* on Candragomin's *sūtra*-s is a long established fact".¹ There exists a brief commentary of *vṛtti* type called *Cāndravṛtti* on the grammatical work composed by the author himself. Only a few scholars dispute about Candragomin's authorship of the 'entire' *vṛtti*.² *The Cāndravyākaraṇa* excludes all Vedic applications.

He also composed a Sanskrit drama entitled *Lokānandanāṭaka* in five acts³, a Sanskrit short poem of *khaṇḍakāvya* type titled *Śiṣyalekha* or *Śiṣyalekha-kāvya* or *Śiṣyalekha-dharma-kāvya*. He was a Buddhist philosopher as well and authored many works on Buddhist philosophy, most of which are now not available in Sanskrit but only in Tibetan translation in the *Bstan 'gyur* (= *Tanjur*) section of the Tibetan *Tripitaka*. During the lifetime of the poet himself the drama *Lokānandanāṭaka* illustrating a Buddhist episode was extremely popular; and it used to be played on stage watched by large audiences. Unfortunately the original Sanskrit play is lost. The Tibetan translation of this great Sanskrit drama is preserved in the *Bstan 'gyur* (= *Tanjur*) section of the Tibetan *Tripitaka*. Harṣadeva, another Sanskrit poet belonging to the 7th cent. CE, followed the model of Candragomin's play and authored the drama entitled *Nāgānanda* in six acts, which also dramatises a Buddhist narrative.

1.0.2. Puruṣottamadeva lived in the 12th cent. CE and authored the commentary *Bhāṣā-vṛtti* (BhV) on Pāṇini's unique work *Aṣṭādhyāyī*. He further composed several Sanskrit grammatical and lexical works of importance. Some eulogies or *stotra* poems as *Viṣṇubhakti-kalpalatā*, as well as the anthological work *Subhāṣita-muktāvalī* are also supposed to be his literary contribution. He has been quoted by Sarvānanda in his commentary *Ṭikāsarvasva* on Amarasimha's *Nāmaliṅgānuśāsana* in 1159 CE. Also, Goyīcandra, most probably belonging to the same century, quotes from the BhV in his commentary on Kramadīśvara's grammar *Samkṣiptasāra*.

1.0.3. Sr̥ṣṭidhara-Cakravarti-Śarman who lived in the 17th cent CE commented upon Puruṣottamadeva's BhV and entitled it *Bhāṣā-vṛṭtyartha-vivṛti* (BhVV). From some of the statements of this commentary made by its author, the life history as well as the detailed background of the writings of the grammarian and lexicographer become revealed. Srish Chandra Chakravarti, the first editor of the BhV remarks, "... Sr̥ṣṭidhara seems to have flourished in the 17th century A.D., and written his commentary in about 1650 A.D."⁴

1.0.4. Arjunamiśra, belonging to 14th/early 15th cent CE, authored the commentary *Bhāratārthadīpikā* or *Mahābhāratārtha-dīpikā*, or *Mahābhāratārtha-pradīpikā*, or *Bhāratārtha-pradīpikā* on the entire *Vaiyāsika-Mahābhārata* together with the so called appendix section of it, - titled *Harivamśa* of this great epic, - which he considered not to be a mere appendix, but an important, relevant and integral part of the entire work. Arjunamiśra's esteemed commentary is highly appreciated by scholars of the Sanskrit *Mahābhārata*. In certain cases Haraprasada Shastri considered Arjunamiśra's interpretation even better and more appropriate than that offered by the most esteemed commentator Nīlakaṇṭha-śarmman.⁵ However, Arjunamiśra's commentary has never been published yet except very few parts, and that too long time ago, and unavailable in present time. Even the manuscripts of this invaluable commentary are extremely rare to find even in Bengal, the birthplace of the commentator. The complete set of manuscripts of the entire *Bhāratārthadīpikā* is not available in any of the important manuscript-repositories.

1.1. Similar is the case with even, the manuscripts of the works of Puruṣottamadeva. Printed of his grammatical and lexical works are rare and out of print since long ago. There was a time when *Bhāṣā-vṛṭti* was widely studied in Sanskrit schools of eastern and north-eastern regions of India, particularly in the districts of Pabna, Rajshahi, Dinajpur, Coochbehar, including some adjacent areas of those districts of North Bengal, as well as in the states of Tripura and Assam in north-eastern India. Even now manuscripts of Puruṣottamadeva's works versions are mostly traced in the repositories of these areas only. Other lexical works, particularly the *Trikāṇḍaśeṣa* comprising in, as the name suggests, three sections, *tri-kāṇḍa*, - and which forms in itself a supplement, *śeṣa*, - to the lexical work *Nāmaliṅgānuśāsana* commonly called *Amarakoṣa* (AK) authored by Amarasimha, a Buddhist, are similarly rare.

1.2. Puruṣottamadeva authored about fifteen works on grammar and lexicography. Sarvānanda, the author of *Ṭikāsarvasva*, a well-known commentary on the *Nāmaliṅgānuśāsana* alias *Amarakoṣa* quotes "copiously" from those works. Claus Vogel, an authority of ancient Indian lexicography strongly confirms that Puruṣottamadeva was by no means a kṣatriya whose place of origin was Odisha. Vogel remarks, - 'On the contrary, there can be little doubt about his having been a Bengali by birth and a Buddhist by creed.'⁶

1.3. The lexical works of Puruṣottamadeva may be recollected here.

1.3.1. The most remarkable lexical work is the *Trikāṇḍaśeṣa* (TŚ) in more than one thousand verses, - exactly 1053 verses. It has already been pointed out that it forms actually a supplement to the *Nāmaliṅgānuśāsana* commonly known as *Amarakoṣa* authored by Amarasimha. Comprising, - as the title suggests, - three sections and being a supplement, the TŚ in general follows the textual structure of the AK itself, barring the cases of a few exceptions. Vogel's observations are of great value. He said the following.

This (*Nāmaliṅgānuśāsana*) it follows closely as to the general layout except in the Nānārthavarga, where the homonyms are fixed in the alphabetical sequence of their first letters also. Furnishing in 1053 stanzas a large number of uncommon words, it constitutes by its very nature one of the most memorable and useful lexica ever written. Noteworthy are above all the many typically Buddhist terms and Prakrit vocables.⁷

Claus Vogel is of the opinion that the absence of a commentary on the work often causes difficulty in making out the meaning of the verses. The verses in this lexical work are composed in Anuṣṭubh and a number of various other Sanskrit metres.

It should be noted here that *Trikāṇḍa* is the title of a lexical work authored by Bhāguri. But Puruṣottamadeva's *Trikāṇḍaśeṣa* is not a supplement or an appendix to that; it is a supplement to the *Nāmaṅgānuśāsana* of the great lexicographer Amarasimha in order to complete the work. So it is clearly pronounced by the author himself in the beginning of his work. The verse is as follows.

अ-लौकिकत्वा-दमरः स्वकोषे
न यानि नामानि समुल्लिलेखा
विलोक्य तै-रप्यधुना प्रचार-, (स् अयं)
मयं प्रयत्नः पुरुषोत्तमस्या॥
वर्णक्रम-स्तथा नामलिङ्गयो-स्तूपदेशता॥
परिभाषादिकं सर्व-मत्रा-प्यमरकोषवत्॥⁸

Śīlaskandha commented upon Puruṣottamadeva's lexical work TŚ, the commentary was titled *Sārārtha-dīpikā*. Viṣṇudatta also commented upon the TŚ, his commentary is named *Nāmacandrikā*. Actually Viṣṇudatta continued his commentary *Nāmacandrikā* on the AK extending it up to that on the TŚ.⁹

1.3.2. Another important lexical work by the Buddhist grammarian Puruṣottamadeva is *Hārāvalī* which in spite of its similarity to the TŚ regarding content and scope, is different in the mode of presentation and exposition. This work has altogether 280 verses. However, Puruṣottamadeva took twelve years to collect the materials. He further required twelve more months, i.e. yet another year to complete the work with the help of two friends, --Janamejaya and Dhṛitisimha. This historical background is discussed by the author himself in a few verses at the end of the work, which read as follows.

शब्दार्णव उत्पलिनी संसारवर्त इत्यपि
कोषा वाचस्पति-व्याडि-विक्रमादित्य-निर्मिताः॥
आदाय सारमेतेषा-मन्येषां च विशेषतः।
हारावली निबद्धेयं मया द्वादश-वत्सरैः ॥
उपास्य सर्वज्ञ-मनन्त-मीशं
भूत्वातिथिः श्री-धृति सिंह-वाचाम्।
हारावली द्वादश-मासमालै-
र्विनिर्मितेयं पुरुषोत्तमेन ॥

It is evident from the commitment of the author made in these verses that he had consulted and drawn upon the essential elements of the earlier *koṣa* works or dictionaries, such as *Śabdārṇava* of Vācaspati, *Utpalinī* of Vyādi and *Saṁsārāvarta* of Vikramāditya for composing the lexical work. The *Hārāvalī* begins with the following short sentence, --

हारावली विरचिता पुरुषोत्तमेना¹⁰

1.3.3. Some special glossaries penned by Puroṣottamadeva are namely the *Ekākṣarakoṣa* in 32 (or 38) verses and *Dvirūpakoṣa* in 75 verses in Anuṣṭubh metre. While the first one expounds the monosyllabic words, the other elaborates the Sanskrit words which can be spelt in two ways; e.g., *kalasa*, *kalaśa*, *āṣāḍha*, *āśāḍha*, *bhūmi*, *bhūmī*, *rajanī*, *rajani* etc. Another work in prose is titled *Vaṛṇadeśanā* which illustrates the correct and accurate pronunciation of letters which are often confused by speakers; e.g. kha/ kṣa, ja/ ya, ba/ va, śa/ sa /ṣa etc. This work *Vaṛṇadeśanā* actually proves the insight of the grammarian Puruṣottamadeva in apprehending the probable cases of confusion and interchange in

pronunciation by speakers. Instructing the letters and the places of pronunciation as well as lessons on accurate pronunciation and articulation comprise the phonological section in grammar.

1.3.4. As Candragomin authored the additional technical sections of Sanskrit, viz., *Uṇādi-sūtra*, *Dhātupāṭha*, *Liṅgānuśāśana*, *Upasarga-vṛtti*, and *Varṇa-sūtra*, Puruṣottamadeva appended *Gaṇavṛtti* and *Paribhāṣāvṛtti*. Puruṣottamadeva's *Paribhāṣāvṛtti* is sometimes referred to as *Lalitā* or *Lalita-paribhāṣā*. Another important grammatical work titled *Daśabalakārikā* of Buddhist tradition is said to be of his authorship. Some more minor works on technical matters of Sanskrit grammar and lexicon authored by Puroṣottamadeva are namely, *Uṣmabheda*, *Dvyartha-koṣa*, *Jñāpaka-samuccaya*, *Śabda-bheda-prakāśa-koṣa*, *Paribhāṣārtha-mañjarī-vivaraṇa*, *Sakārabheda*.

2.0. Puruṣottamadeva's brief commentary on Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī* is that of a *vṛtti* type as it is explicit in the title of the work. A *vṛtti* is defined in the *Kātantra-vyākaraṇa* as an explanatory composition that gives only the meaning of a *sūtra*. It is said, -

सूत्रस्यार्थ-विवरणं वृत्तिः।

The commentary *Tattvabodhinī* on Pāṇini's *sūtra* 5-2-101, explains the word *vṛtti* in the expression 'vṛtteś ca' in the *sūtra*, or as a *vārttika* attached to the *sūtra*. It says, solving an exceptional case is *vṛtti*, -

विच्छिन्नस्य प्रतिविधानं वृत्तिः।

In the second chapter of Rājaśekhara's *Kāvyaṁmāmsā vṛtti* is defined as an interpretation that explains the essence of a *sūtra*, --

सूत्राणां सकल-सार-विवरणं वृत्तिः।

2.1. The *editio princeps* of the BhV was done by Srish Chandra Chakravarti more than a hundred years ago depending upon a big number of manuscripts available in the repository of the Barendra Research Society, Rajshahi, now in Bangladesh. It was published by the same institution in the year 1918. It is extremely rare and is out of print at present. This edition is the only source for looking into the text to understand and analyse the structure, nature and characteristics of the BhV. Let the beginning of it be noticed here.

भाषावृत्तिः।

नमो बुद्धाय भाषायां यथा-त्रिमुनि-निलयम्
पुरुषोत्तमदेवेन लघ्वी वृत्ति-वि-धीयते ॥

अथ शब्दानुशासनम्। लौकिकानां प्रकृति-प्रत्यय-विभाग-परिकल्पनया सामान्य-विशेषवता च लक्षणेन। गत्यन्तराभावात्।
वर्णानामुपदेशः क्रम-संनिवेशानुबन्धासञ्जनार्थम्। तदुभयं संज्ञार्थम्। संज्ञा च लाघवेन शास्त्रप्रवृत्त्यर्थी।

There is a variant reading for this sentence; --

सा (= संज्ञा) शास्त्रप्रवृत्त्यर्थेति।

It is further explained, -

तत्र संज्ञार्थम् इत्यत्र गुणीभूतः संज्ञा-शब्दः सेत्यनेन प्रत्येक मृश्यते। गुणीभूतस्यापि प्रत्ययमर्शस्य न्यासादौ समर्थनात्।

If this reading is accepted, it is clearly observed that Puruṣottamadeva follows another Buddhist tradition of interpreting Pāṇini's grammatical system. The scholar author Jinendrabuddhi of *Nyāsa* or *Kāśikā-vivaraṇārtha-pañcikā* on the commentary *Kāśikā* or *Kāśikā-vṛtti* on Pāṇini's Grammar authored by the Vāmana and Jayāditya, both of whom were Buddhists, - was a well-known Buddhist scholar. It may be recalled in this context that

the Buddhist tradition of India significantly contributed in the field of Sanskrit grammar, particularly to the interpretation of Pāṇini's system of grammar as a whole.

Again, Puruṣottamadeva called Candragomin, the Buddhist grammarian, -- not a commentator, --- who authored grammatical *sūtras* for non-Vedic language, i.e. *bhāṣā* only; he introduces the term 'bhāṣāsūtrakāra'. In the *vr̥tti* on Pāṇini's *sūtra* 7-2-69 he says, --

चन्द्रगोमी च भाषा-सूत्रकारः क्वसो-रिडागमार्थं सूत्रितवान्।

In the *vr̥tti* on Pāṇini's *sūtra* 7-3-94 also Puruṣottamadeva again calls him *bhāṣāsūtrakāra*. In both the cases it is about the augment, *āgama*, *iṭ* and *īṭ* -- in cases of conjugation and addition of the primary suffix *kvasu*. The *vr̥tti* of the *sūtra* *yañō vā* (7-3-94) is as follows.

हलादेः पितः सार्वधातुकस्य यडोऽभावाद् यङ्लुगन्ताद् ईङ् वा स्यात्। बोभवीति बोभोति वा। लालपीति लालसि वा। वाववदीति यङ्लुक् छान्दस इति भागवृत्तिः। नेत्यन्ये। चन्द्रगोमी भाषा-सूत्रकारो यडो वेति सूत्रितवान्।

Sṛṣṭidhṣara-śarman in his commentary *Bhāṣā-vr̥ttiyartha-vivṛti* clearly states that Puruṣottamadeva largely drew upon the *Nyāsa* commentary on the *Kāśikāvr̥tti* of Vāmana and Jayāditya. He gives an analytical or etymological explanation of the word *kāśikā* at the end of his commentary BhVV, which is quite interesting. It is said, that which illuminates and illustrates the meaning of the *sūtra* is *Kāśikā*. Or, that which is created in the place *Kāśi* is *Kāśikā*. --

काशयति प्र काशयति सूत्रार्थ-मिति काशिका, जयादित्य-विरचिता वृत्तिः। काश्यां भवा वा।

While summing up this historical development in Pāṇini's grammatical system through the generations of commentators, Hartmut Scharfe said the following¹¹ -- "The commentary follows a *sūtra* text that often adopts the alterations proposed in the *Mahābhāṣya*. The Buddhist Jinendrabuddhi (8th or 9th cent. A.D.) wrote the voluminous commentary *Kāśikā-vivarāṇa-pañjikā* (<*pañcikā*) alias *Nyāsa* on it in which he demonstrates an interpretation of the *Aṣṭādhyāyī* that makes *Kātyāyana*'s *vārttika*-s redundant; *Haradatta*'s *Padamañjarī* (13th cent. A.D.) summarizes the *Kāśikā* philology of his time. The *Bhāṣā-vr̥tti* of the Buddhist Puruṣottama (early 12th cent. A.D.) further simplifies the presentation of Pāṇinian grammar and omits the rules concerning the Vedic language."

2.2. The structure, method of explanation, and omissions of Pāṇini's rules in the interpretation of Puruṣottamadeva deserve special attention. Although it is a brief commentary of *vr̥tti* type, in certain cases the BhV is sufficiently elaborate. As for example, BhV on Pāṇini's 1.1.58 and 7.2.10 may be cited. Again, although the rules pertaining to the use and/or Vedic language are excluded or not commented upon, certain exceptions draw attention. For example, Pāṇini's 1.1.40 says, the primary suffix or *kṛt ktvā* is replaced by the *kṛt tosun* and *kasun*. The BhV explains, *tosun-kasunau chāndasau*. Some others are there as well.

2.2.1. One striking features of the BhV is that it recorded the names of each section of the thirty-two *pādas* in eight chapters of the *Aṣṭādhyāyī*. This is an extremely rare matter which is not seen in any of the printed editions of Pāṇini's work. The names or titles of the sections according to the sequence of the chapters are being collected here. However, the chapters are not named.

Chapter 1

1) पठमा-पादः 2) कुटा-पादः 3) भू-पादः 4) कारक-पादः

Chapter 2

1) समर्थ-पादः 2) अपर-पादः 3) अनभिहित-पादः 4) द्विगु-पादः

Chapter 3

- 1) प्रत्यय-पादः 2) कर्मणि-पादः 3) बहुल-पादः 4) धातुसंबन्ध-पादः

Chapter 4

- 1) ड्याप्-पादः 2) रक्त-पादः 3) युष्मत्-पादः 4) ठक्-पादः

Chapter 5

- 1) क्रीत-पादः 2) धान्य-पादः 3) विभक्ति-पादः 4) शत-पादः

Chapter 6 1) एकाच्-पादः 2) बहुव्रीहि-पादः 3) अलुक्-पादः 4) अङ्ग-पादः**Chapter 7**

- 1) यु-पादः 2) सिचि-पादः 3) देविका-पादः 4) गौ-पादः

Chapter 8

- 1) सर्व-पादः 2) सुसिद्ध-पादः 3) मतुप्-पादः 4) रेफ-पादः

It is clearly observed that Puruṣottamadeva noticed that there is a key word in the first *sūtra* of each section or *pāda* of each chapter in Pāṇini's work; the titles of the sections contain those words. However, it is extremely interesting that the word *asiddha* in the first *sūtra* old principle or method this section should have been named *asiddha-pāda*. On the contrary, it is named *susiddha-pāda*. This again suggests that this naming of the sections of the chapters of Pāṇini's monumental work is a unique contribution of Puruṣottamadeva. He not only commented upon the text, but also left behind a strong mark of his editing attempt. Hence even the section which he completely excluded in the commentary, - the second section of sixth chapter, - is not excluded from naming. Notwithstanding all these, it remains to be investigated whether the editor of the *editio princeps* of the BhV got these section names from Sṛṣṭidhara's BhV the manuscripts of which were available to him as well as consulted,

Another important thing to note here is that Puruṣottamadeva considered the composition *atha śabdānuśāsanam* read in the beginning of Patañjali's Mahābhāṣya to be a *sūtra*, the first one in Pāṇini's grammatical work *Aṣṭādhyāyī*. Consequently Sṛṣṭidhara commented upon as follows, --

व्याकरण-शास्त्रमारभमाणो भगवान् पाणिनिमुनिः प्रयोजननामनी व्याचिख्यासुः प्रतिजानीते अथ शब्दानुशासनमिति।

Like most of the scholars of modern times, Srish Chandra Chakravarti, the editor of the BhV does not agree with Sṛṣṭidhara's opinion. He strongly rejects and remarks, -- 'This assertion is wrong. "अथ शब्दानुशासनम्" are not the Sūtrakāra's words. They belong to the भाष्यकार.'¹²

Purusottamadeva excluded the section 6.2 altogether. Elsewhere he sometimes totally excluded some *sūtras*, sometimes he took them and did not comment upon; sometimes no commentary is available, it is only said, these are related to Vedic context, *chādasam idam sūtram*, *chādasam idam sūtradvayam*, *°trayam*, *°catuṣṭayam* etc. After explaining the *sūtra* 1.2.28 the BhV omits twelve *sūtras*, i.e. 1.2.29-1.2.40. This is the first instance of exclusion, no *sūtra* in the first section of the first chapter is excluded for commentary. After ending the commentary on 1.2.28 the BhV says as follows, --

अत्र छन्दःसूत्राणि द्वादश। इह भाषाहार्याण्यपि स्वरसूत्राणि न नि बध्यन्ते। स्वरस्य भाषायाम् अप्रचाराद् अनर्थित्वाच्च लोकस्या वेद (<वेदे) एवावश्यकः स्वरप्रयोगः। विस्तरेऽनिष्टापात-भयात्।

Some of the further major exclusions are the following.

3.2. 46-48, 59-60, 63-67, 71-73.

3.3. 113,129,130,147,158,170,

3.4. 41, 49, 67, 68, 87, 88, 94-98, 99,117.

4.3. 150,151.

4.4. 110-113, 115, 119, 121-127, 130-140, 144.

6.1. 158-223. These rules are on Vedic accent, so there are omitted. After completing the explanation of 6.1.157 the BhV says,

इदानीं स्वरसूत्राणि यावदलुगुत्तरपद (6-3-1) इति भाषायां तु स्वरलक्षणं न नि बध्यते। स्वरस्य लोकाप्रचार-दर्शनाद्-इत्युक्तम्।

6.2. All *sūtras*, i.e. a total of **199** *sūtras*.

7.1. 38-49.

8.1. 27-71. The BhV explains the exclusion of the 45 *sūtras*, these are rules of accents.

इह तिङो गोत्रादीनि (8,1,27) इत्यत आरभ्य पञ्चचत्वारिंशत् स्वरसूत्राणि ।

8.2. 82- 107 (26) totally excluded saying, इह वाक्यस्य टे-रित्यादीनि स्वरसूत्राणि सप्तविंशतिः। 8.2.15-17 not explained saying छन्दःसूत्र-त्रयम् ।

8.3. 103-110. BhV again justifies, - इहाद्यौ छान्दसानि।

2.2.2. The beginning of the text of the BhV and BhVV may be taken up here for a critical observation.

भाषावृत्तिः।

नमो बुद्धाय, भाषायां यथा-त्रिमुनि-लक्षणम्।
पुरुषोत्तमदेवेन लघ्वी वृत्ति-र्वि धीयते॥

अथ शब्दानुशासनम्। लौकिकानां प्रकृति-प्रत्यय-विभाग-परिकल्पनया सामान्य-विशेषवता च लक्षणेन गत्यन्तराभावात्।
वर्णानामुपदेशः क्रम-संनिवेशानुबन्धासञ्जनार्थम्। तदुभयं संज्ञार्थम्। संज्ञा च लाघवेन शास्त्रप्रवृत्त्यर्थी। (There is a variant reading for this sentence; -- सा (= संज्ञा) शास्त्रप्रवृत्त्यर्थेति)। अकारस्य विवृतोपदेश आकारग्रहणार्थः।

अथ प्रत्याहार-सूत्राणि। अइउण्। ऋलृक्। ...शषसर्। हल्। इति प्रत्याहाराः।

अकारादीनेतान् वर्णान् क्रमेणोपदिश्यान्ते णकारादीनित्संज्ञकाननुबध्नाति। (ण-कारादीन् इत्- संज्ञकान् अनु बध्नाति।

एकं त्रीणि...॥

After enlisting the letters of the Sanskrit alphabet, as available in the *Māheśvara sūtras*, Puruṣottamadeva enumerates and explains the total number of 41 (forty-one) *pratyāhāras* in a tricky verse of his own in the BhV. It is to be noted, however, that Puruṣottamadeva does not call those *Māheśvara sūtras*, but *pratyāhāra-sūtras*.

एकं, त्रीणि, पुनश्चैकं, चत्वार्येकं, त्रयं, त्रयम् ।

एकं, द्वे, षट्, तथैवैकं, चतुः, पञ्च, षडेव च ॥

एकं - अण्।

त्रीणि - अक्, इक्, उक् ।

(पुनः च) एकं - एङ्।

चत्वारि - अच्, इच्, एच्, ऐच् ।

एकं - अट् ।

त्रयं - अण् इण् यण् ।

त्रयम् - अम्, यम्, डम् ।

एकं - यञ् ।

द्वे - झष्, भष् ।

षट् - अश् हश् वश् झश् जश् बश् (पुन-र्बश्)।

एकं - छव् ।

चतुः - यय्, मय्, झय्, खय् ।

पञ्च - यर्, झर्, खर्, चर्, शर् ।

षड् (एव च) - अल्, हल्, वल्, रल्, झल्, शल् ।

After enlisting these he concludes saying that these are the forty-one *pratyāhāras*, --

इत्येक-चत्वारिंशत् प्रत्याहारा भवन्ति।

Hereafter one *sūtra* of Pāṇini, one *vārttika* and one *uṇādi-sūtra* are quoted to show that some more *pratyāhāras* are in grammatical use and practice as well. The BhV explains the matter with the followings which are self-explanatory.

उरण् र-परः (1-1-51)। चयो द्वितीयाः शरि पौष्करसादेः (8-4-48, वार्त्तिकम्)। जमन्ताड् ड (उणादि, 1-111) इत्येतै-श्चतु-श्चत्वारिंशदिति। (°रिंशत् इति)।

It is further explained,-

तत्र संज्ञार्थम् इत्यत्र गुणीभूतः संज्ञा-शब्दः सेत्यनेन प्रत्यवमृश्यते। गुणीभूतस्यापि प्रत्यवमर्शस्य न्यासादौ समर्थनात्। श्चतुश्चत्वारिंशदिति। (°रिंशत् इति)। The grammarian in the script of which region both the labial *ba* and the semivowel *va* are written by the same graph. Hence the author says, --

अश् - हश् - वश् - झश् - जश् पुन-र्बश् (पुनः बश्)

Without this insertion of the word *punar*, again, the reader might be mistaken that the same *pratyāhāra* repeated.¹³

2.2.3. Sṛṣṭīdhara begins his commentary BhVV with salutation to both the deities Hari, the spouse of goddess Lakṣmī, (here noted as Mā), and Hara or Mahādeva, the spouse of goddess Umā; - Salutation to God in Hari-Hara form. The first verse may be cited as an interesting example of good poetry embellished with sweet and soft alliteration creating an effect of musical melody, Sṛṣṭīdhara pronounces as follows.

अथ भाषावृत्त्यर्थ-विवृतिः।

सुरमथनं पुरमथनं मा-रमण-मुमा-रमणम्।

फणधर-तल्पं फणाधरतल्पं वन्दे बाणारि-मसमबाणारिम्।।

(मा-रमणम्, लक्ष्मीवल्लभम्, श्रीहरिम्। उमा-रमणम्, नगाधिप-सुताया उमाया वल्लभम् महादेवं शिवमिति।)

नत्वा गुरुन् विचार्य प्राचीन-संग्रहकृतां च मतानि।

श्री-सृष्टिधराचार्यो लघुवृत्ते-गौरवं कुरुते।।

न्यास-ग्रन्थार्थ-तात्पर्य-पर्यालोचन-शालिभिः।

बोध्योऽयं करुणावद्भिः कृतिभि-र्मे परिश्रमः।।

स्वाभीष्टदेवता-नति-रूपं मङ्गलं शिष्य-शिक्षार्थ-मुपनिबध्नुन्, प्रयोजनार्थिनः प्रेक्षावतः प्ररोचयन्, ग्रन्थारम्भे वृत्तिकृत् पद्यमेकं समुदाजहार। नम इति। यथार्थ-पक्ष-ग्राहिणी प्रतिभा बुद्धिः। सा स्वतो, भक्ताना-मनुकम्पनीय-त्वेन च यस्यास्ति, स बुद्धो भगवान् ... तस्मै नमः। नमःस्वस्तीत्यादिना (2-3-16) चतुर्थी। प्रथमत उपदेशा- दाकाङ्क्षादि-महिम्ना च तं नमस्कृत्येत्यायाति। स देवदैवो यथा सर्वज्ञ, -स्तथा तच्चरणानुग्रहाद्, अहमपि प्रकृते कर्मणि सर्वार्थविज्ञो भवानीति हृदयम्।¹⁴

Thus, the benedictory verse *namo buddhāya* of Puruṣottamadeva in the beginning of his commentary (BhV) is annotated by Śṛṣṭidhara. Explaining the word *bhāṣāyām* in the he clarifies why those *sūtras* of Pāṇini are excluded in the BhV, which are required for application and utterance or recital in conducting Vedic rites and rituals. He says, it was so desired by the ruling king Lakṣmaṇasena of Bengal during the period. Śṛṣṭidhara's affirmative statement reveals that Puruṣottamadeva's *Bhāṣā-vṛtti* on Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī* was made by order of king Lakṣmaṇasena of Bengal.¹⁵

याज्ञिकेन संस्कृतैव (संस्कृता एव) वाग्- अभिलपनीया । तस्याश्च विवक्षा-विषयत्वम् साधु-र्हि दानावैदिक-प्रयोगानर्थिनो लक्ष्मणसेनस्य राज्ञ आज्ञया प्रकृते कर्मणि प्रसज्जन् वृत्ते-लघुताया हैतुमाह --भाषायामिति। भाषते लोकोऽनया परिपाट्या इति गुरोश्च हल (3-3-103) इत्यकारे कृते भाषा लोकपरिपाटी। यद्यपि-अपशब्द-प्रक्रिययापि लोको भाषते, तथापि साधुशब्द-साधक-शास्त्रारम्भे प्रयोगात् साधुशब्द-भाषायामिति योज्यम्...

तस्माद् ब्राह्मणेन यज्ञशाला-प्रविष्टेन नाप-भाषितवै, न म्लेच्छितवै वा, इति श्रुतेः। मनसा सं कल्पयेत्, ततो वाचाभि-लपेत्, ततोऽनुक्रामेत् क्रियाम्। सा च परिष्कृता वाग्- अभिमताय फलायेति श्रुतेश्च। याध्ययनादिषु कर्मसु प्रवर्तमानोऽपशब्दं न भाषेता शक्तः सदैव संस्कृतं

भाषेता यथा बृहस्पतिः --

नासंस्कृतां वदेद् वाणी कर्म कुर्वन्नयज्ञियाम्।...

तत्र संस्कृत-वाग्-वचनं शब्दानुशासन-ज्ञानादेवेति, कारुणिकस्य मुने-स्तदर्थं शास्त्र-निर्माणे-ऽपि...। भाषणं भाषा। तथा च भाषा-शब्देन लौकिक-पदप्रयुक्ति-रुक्ता। तस्याश्च लौकिक-विषयत्वम्... अतो ममेदं-वृत्तिज्ञानाय यतिष्यते लोक इति भावः। केषां वृत्ति-रित्याह, यथेति ...पाणिनि-सूत्राणि, कात्यायन-वाक्यानि, भाष्यकारमतानि च भाषोपयुक्तानि। तेषां वृत्ति-रित्यर्थः। लघ्वीति। लघ्वी अल्पा। ... वृत्ति-रिति। वृत्तु विवरणे इत्यस्य दैवादिकस्य क्तिनि विवरणमित्यर्थः। ये तु दिवादौ वा वृत्तुधातुं मन्यन्ते, तेषां वृत्तु भाषार्थ इति चौरादिकस्य वृत्ति-पदम्। वि धीयत इति। विधातुमारभ्यत इत्यर्थः। बुद्ध्याय नमो वि धीयत इति। विधातुमारभ्यते वृत्ति-श्रेति। काकाक्षिवत्।

2.2.4. The BhV on the last *sūtra* of Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī* together with the BhVV on it is presented here, which explicitly discusses the continuity of the grammatical tradition among the commentators. The rest is self-explanatory.

अ आ (Pā 8-4-68)।

भाषावृत्तिः। अकारस्य शास्त्रे विवृतोपदेशः प्रतिज्ञातः। स प्रयोगे संवृतो भवति। वृक्षः। सिद्धिः। इति।

काशिका-भागवृत्यो-श्रेत् सिद्धान्तं बोद्धु-मस्ति धीः।

तदा वि-चिन्त्यतां भ्रात-भाषावृत्ति-रियं मम।।

(Variant reading -

काशिका-भागवृत्यो-श्रेद् व्याख्यातुं मत-मस्ति धीः।

तदा विलोक्यतां भ्रात-भाषावृत्ति-रियं मम।।)

इति महामहोपाध्याय-श्री-पुरुषोत्तमदेव-कृतायां भाषावृत्ता-वष्टमाध्यायस्य चतुर्थः पादः ॥

समाप्तश्च रेफ-पादो-ऽष्टमोऽध्यायश्च॥ इति महामहोपाध्याय-श्री-पुरुषोत्तमदेव-कृता भाषावृत्तिः समाप्ता ॥

भाषावृत्त्यर्थ-विवृतिः। आद्यो विवृतो द्वितीयः संवृतः। विवृतोऽकारः प्रयोगेषु संवृतो भवतीति। तत्-तत्-कार्यार्थं विवृतः, न तु तस्य तथा प्रयोगः। अपि तु, विवृतत्वेन आद्येन अ-कारेणात्र ह्रस्वेनात्र दीर्घ-प्लुतयो-ग्रहणं नेष्यते। विशिष्टगुणवत् उच्चारण-सामर्थ्यात्, उदय-ग्रहणानुवर्तमानाद् वा। अकार-रूपेणोदयो यः, स संवृतो भवतीति वा। त्रिपाद्या-मसिद्धाधिकारे संवृतत्व-विधानं तस्यासिद्धत्वाद्, दीर्घत्वादि-कार्यार्थ-मिति मैत्रेयः। वृक्ष इति। विसर्ग-निकटे-ऽपि संवृतो-ऽयमकारः।

सिद्धि-रिति। अनेन वृत्ति-कृता मङ्गलं सूचितम्। अ-शब्दो विष्णु-वाचक¹⁶ इत्युच्चारणादेव सर्वं संपन्नम्। काशिकेति। काशयति प्र काशयति सूत्रार्थ-मिति काशिका, जयादित्य-विरचिता वृत्तिः। काश्यां भवा वा। भागवृत्ति-भर्तृहरिणा श्रीधरसेन-नरेन्द्रादिष्टा विरचिता। तयो-वृत्त्यो-र्मतं व्याख्यातुं प्रतिपादयितुं, यदि धीः प्रतिभा वर्तते, तदेयं भाषा-वृत्तिः वि-चिन्त्यतामिति श्लोकार्थः। विलोक्यतामिति च क्वचित् पाठः। क्वचित् काशिकार्थः, क्वचिद् भागवृत्त्यर्थो मया प्रकाशितः। न स्व-मति-चाञ्चल्यादेवाभ्याम् अन्यत् किमपि विवृतमिति भाव, इति --

भाषावृत्त्यर्थ-विवृता-वष्टमाध्याय-संगतः।

चतुर्थो विवृतः पादः श्री-सृष्टिधर-शर्मणा।।

इति श्री-सृष्टिधर-चक्रवर्ति-कृता भाषावृत्त्यर्थ-विवृतिः समाप्ता। श्रीरामः। श्रीः।

3.1. Prusottamadeva's commitment to Lord Buddha and his philosophical teaching is explicit in the examples which he gives to illustrate the grammatical rules. He begins his brief commentary with salutation to Buddha, - *namo buddhāya*. Other examples given in the commentary confirm his respect and devotion for the teachings and philosophy of Lord Buddha. While explaining Pāṇini's *sūtras* the BhV takes up significant sentences to illustrate. Some are given here as evidence.

Pāṇini's *sūtra* 3-3-173 explains, the conjugational endings of both *Liñ* and *loṭ* occur for expression of blessings.

आशिषि लिङ्-लोटौ (3-3-173)। आशिषि विषये लिङ्-लोटौ स्याताम् कल्याणं वः क्रियासुः। बौद्धो जिनः पातु वः।¹⁷ शिवः पातु।

It is very important to note that in spite of strong devotion to Lord Buddha other deities are not ignored or looked down upon by a committed Buddhist like Puruṣottamadeva. His deep realization of the Buddhist teaching and philosophy is evident in the sentences he takes up to illustrate the grammatical rule 2.1.9, which says that a *subanta* may be compounded in *samāsa* with the indeclinable *prati* if it means a very small or little amount, *mātrā*, *leśa*. The BhV on it is as follows.

सुप् प्रतिना मात्रार्थे (2-1-9)। लेशार्थे सुबन्तं प्रतिना समस्यते। न सुख-प्रति संसारे। न दोष-प्रति बौद्ध-दर्शने।

It is said, there is not a bit of happiness in this world or worldly life. There is not *an iota* of fault or defect in the Buddhist philosophy.

To illustrate another conjugational rule 3-3-137 long sentences are given in the BhV, which reveal certain Buddhist rituals of visiting Buddhist holy places and the proper time for those.

...आगामि-वत्सरस्य यदवरं वैशाख्या-स्तत्र गया यास्यामः।...आगामिनि मासे पञ्चदश-रात्राद् अवरस्मिन् महाबोधिं गन्तास्मः।

The *sūtra* 4-2-114 illustrates the secondary suffix, or, *taddhita cha* (> *īya*).

वृद्धाच् छः (4-2-114)। वृद्ध-संज्ञकाच् छः स्याच् छैषिकः। शालीयः। आचार्यीयः। बौद्धीयं मतम्। ...1-4-32)

The commentary BhV upon Pāṇini's *sūtra* 1-4-32 is noteworthy; it is about determining the definition of the *sampradāna kāraka*.

कर्मणा यमभिप्रैति स संप्रदानम् (1-4-32)

कर्मणा करणभूतेन यम् अभिसं-बध्नाति, तत् कारकं संप्रदानं स्यात्।...पट्टिकोपाध्यायः शिष्याय कर्णचपेटामदात्। शत्रवे भयं ददाति। ...इह प्रार्थनाध्यवसानादि-क्रियाभिः कर्तु-रीप्सिततमत्वात् क्रियापि कर्म भवति। तत् क्रियया यद् अभि-सं-बध्यते, तत् संप्रदानं सूत्रेणैव। युद्धाय सं नह्यते।... “नि वेद्यतां सुग्रीवाय”। “प्रणम्य शास्त्रे सुगताय तायिने”।

(शास्त्र + 4/1 > शास्त्रे शास्त्रे is not 7/1 from the stem शास्त्र; शास्ता= उपदेष्टा)। It means the teacher, preceptor, -- the guide who directs the right path.

Sṛṣṭidhara-śarman annotated the word *tāyin* as *dayālu*, i.e. kind or kind hearted. It is in the illustration of the *sūtra* taken. Some others take the word as protector, *pālaka*. The BhV explains further what the word *paṭṭikopādhyāya*; it is the teacher who writes the letters on a writing board and instructs,--

यः पट्टिकायां विलिख्य वर्णा-श्चिह्नयति, स पट्टिकोपाध्यायः।¹⁸

3.2. However, it is indeed with a fine sense of implicit humor and nuance, when it is said in the example that 'fear is given to the enemy'. Normally it is thought that the enemy frightens, and incurs fear in the minds of the victims. But the great and the noble people create a feeling of fear in the mind of the cruel enemy without themselves being cruel or frightening; -- as it was demonstrated by the Buddha to the Māra and his aggressive army. Again, anything in the act of giving leads to the *sampradāna kāraka*. Puruṣottamadeva does not take the *vārttika* क्रियया यमभिप्रैति सोऽपि संप्रदानम् The BhV says, क्रियापि कर्म भवति, i.e., even an act may be an accusative or *karmakāraka*.

Some more examples of the BhV reveal sense of humor, social values, tolerance and refined sense of respect to all sects or creed. A few illustrating sentences from the BhV may be recollected here. Most of these show clarity in expression, depict reality, and are self-illuminating. The numbers of the *sūtras* for which they are cited are given here within brackets.

नारदाय रोचते कलहः। (1-4-33)। धनाय स्पृहयति। (1-4-36)। होत्रे-ऽनुगृणाति। पोत्रे प्रतिगृणाति। तं शंसन्तं शब्देनानुगच्छति। प्रोत्साहयतीत्यर्थः। (1-4-41)। संयोगं जनयति। वेदमधीते। (1-4-49)। ओदनं बुभुक्षु-र्विषं भक्षयति। (1-4-50)। पित्रा गमयितव्यः पुत्रो ग्रामम्। बोध्यते शिष्यो धर्मम्। भोज्यते विप्रो भक्तम्। पाठयते पुत्रः सूत्रम्। (1-4-51)। बुद्ध्यर्थे - बोधयति शिष्यं शास्त्रम्। ज्ञापयति नृपं हिताहितम्। शब्दकर्म-- अध्यापयति बटुं वेदम्। पाठयति पुत्रं सूत्रम्। श्रावयति शिष्यं शब्दम्। पाचयत्योदनं सहायेन। (1-4-52)।

4.1. Sṛṣṭidhara-śarman openly states that Puruṣottamadeva largely drew upon the *Nyāsa* commentary on *Kāśikāvṛtti* of Vāmana and Jayāditya. How his commentary BhVV on Puruṣottamadeva's BhV begins is discussed above. Sṛṣṭidhara-śarman's commentary is quite elaborate. *Vivṛti* is a commentary that explains a text in all details, illustrating the word meaning, the intended meaning or significance together with referring to others' interpretations, and accepting or rejecting those. He penned the long commentary on the brief, *laghu* commentary, a *vṛtti* of Puruṣottamadeva. The earlier grammatical works and authors mentioned and/or quoted in the BhV are namely the following. *Bhāga-vṛtti* by Bhartrhari, *Kāśikā* by Vāmana and Jayāditya, several times Jayāditya alone, Candragomin, *Cāndravyākaraṇa*, *Nyāsa*, the author of *Nyāsa* as Nyāsa-kāra, *Vākyapadīya* of Bhartrhari *Māthuri-vṛtti*, *Keśava-vṛtti*, and obviously *Amarakoṣa*.

The literary creative works referred to and quoted in the BhV are namely Vālmīki's *Rāmāyaṇa*, the *Vaiyāsika-Mahābhārata*, *Devīmāhātmya* or *Durgāsaptasatī*, Puṣpadanta's *Mahimnastava*, *Sūryasataka*, *Bhartrhari-sataka*, Bhavabhūti's *Mālatīmādhava*, Māgha's *Śiśupālavadha*, Bhaṭṭanārāyaṇa's *Veṇisamhāra*, Pāṇini's *Jāmbavatīvijaya-kāvya*, *kāvya* works of Kālidāsa, Bhāravi, Māgha.

4.2. The BhVV of Sṛṣṭidhara-śarman or Sṛṣṭidharācārya mentions and/or quotes from the following grammatical and lexical works and authors and literary or *kāvya* works, - *Medinikoṣa*, *Sarasvatī-kaṇṭhābharaṇa*, *Maitreyarakṣita*, *Keśava*, *Keśava-vṛtti*, *Kātantra-pariśiṣṭa*, *Rūpāvatāra*, *Upādhyāya-sarvasva*, *Kaiyaṭa*, *Mahābhāṣya-ṭikā* *Bhāṣyapradīpa*, *Kavirahasya*, *Murāri's Anargharāghava*, *Kālidāsa*, *Bhāravi*, *Bhaṭṭi*, *Māgha*, *Srīharṣa's Naiśadhīyacarita*, *Kramadīśvara*, *Padmanābha*, and one *Mañjūṣā* which is not identified beyond doubt¹⁹.

5. In fine it is regretted that even though the text of Puruṣottamadeva's *Bhāṣā-vṛtti* was at least once printed, Sṛṣṭidhara-śarman's commentary *Bhāṣāvṛttyartha-vivṛti* has not yet been even partially published. At present the *editio princeps* of the BhV together with *Dhātupāṭha*, *Gaṇapāṭha*, *Liṅgānuśāsana* and *Paribhāṣāvṛtti* published more than one hundred years ago remains the only dependable source material for any type of serious study about this commentary of a great Bengali Buddhist lexicographer and interpreter of Pāṇini's grammatical work. Till the exhaustive commentary BhVV of Sṛṣṭidharācārya, another Bengali who in all probability lived in the 17th cent. CE, and composed the BhVV around the year 1650 CE²⁰ is available, any critical study or a holistic evaluation of Puruṣottamadeva and his grammar would remain incomplete. Sṛṣṭidhara-śarman was not a Buddhist, but that created no hindrance to interpret and comment upon the Buddhist grammarian's work which is a great contribution in the history of Sanskrit grammatical literature.

Notes & References

1. *Grammatical Literature*, p.165.
2. Loc. cit. Cf. also K.C. Chatterji, *Cāndravyākaraṇa*, preface.
3. Cf. *infra*, select bibliography.
4. Cf., BhV, ed, S.C. Chakravarti, introduction, p. 10.
5. S.C. Banerji, *A Companion to Sanskrit Literature*, p.226; cf. also H.P. Shastri, *A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Govt. Collection of The Asiatic Society*, Vol.5, Introduction, p.69f.
6. *Indian Lexicography*, p. 332.
7. Loc. cit.
8. Cf., BhV, ed, S.C. Chakravarti, introduction, p. 5.
9. Cf., Kalijiban Debsharma, *Śabdaśāstrera Itihāsa*, p.548.
10. Cf., BhV, ed, S.C. Chakravarti, introduction, p. 5.
11. *Op. cit.*, p. 174.
12. Cf., BhV, ed, S.C. Chakravarti, introduction, p. 128.
13. *Ibid.*, p. 1.
14. *Ibid.*, introduction, p. 11.
15. Loc. cit.
16. *Ekākṣarakoṣa* 1a, - अकारः वासुदेवः स्यात्। Variant reading, अकारः केशवः प्रोक्तः।
17. Variant reading, विपदि जिनः पातु वः।
18. Cf. BhV, ed, S.C. Chakravarti, p. 48, fn.
19. Cf. also *ibid.*, introduction, p. 2f., 9f.
20. Cf. also *ibid.*, introduction, p. 10.

Select Bibliography

Amarasimha. *Nāmaliṅgānuśāsana*. Ed. Gurunatha Vidyanidhi. *Amarakoṣa bā Amarārthacandrikā*. With Beng. trans. and annotations, together with the lexica *Ekākṣara-koṣa*, *Dvirūpa-koṣa*, *Samkhyā-koṣa*, *Navagraha-koṣa*, *Rāśi-koṣa*, *Nakṣatra-koṣa*, *Sārasvatābhidhāna*, and *Nānārthadhvani-mañjarī*. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 1417 BY. (Rpt.; 1st. 1395 BY.)

- Abhyankar, Kashinath Vasudev and J.M. Shukla. *A Dictionary of Sanskrit Grammar*. Baroda (Vadodara): Oriental Institute, 1986.
- Bandyopadhyay, Suresh Chandra. *Samskrita Sāhitye Bañālīra Dāna*. Kalikata (=Kolkata): Sanskrit Pustak Bhandar, 1369 BY.
- Banerji, Suresh Chandra. *A Companion to Sanskrit Literature*. Delhi Varanasi Patna,: MLBD, 1889. (2nd ed.; 1st ed. 1971).
- Basu, Nagendranath (ed. and comp.). *Biśvakoṣa (=Bangla Biśvakoṣa)*. *Encyclopaedia Indica*. Vol. 11. New Delhi: BR Publishing Corporation, 1988.(Rpt.; 1st ed. 1886-1911)
- Belvalkar, S.K. *An Account of the Different Existing Systems of Sanskrit Grammar*. Poona (now Pune), 1915.
- Bhaṭṭojidīkṣita. *Vaiyākaraṇasiddhāntakaumudī*. Ed. Vāsudev Lakshman Shastri Panashikar. With Jñānendra-sarasvatī's Sans. comm. *Tattvabodhinī* and Jayakṛṣṇa's *Subodhinī*. Delhi, 1985. (Rpt.; 1st ed. 1820 Shaka year).
- .— With Sans. comm. *Bālamānoramā* of Vāsudeva-dīkṣita, and *Tattvabodhinī* of Jñānendra-sarasvatī. Vols. 1-4. Ed. Giridhara Sharma and Parameshvarananda Sharma. Delhi /Varanasi/ Patna: MLBD. 1964. (oft reprinted).
- Candragomin. *Cāndravyākaraṇa*. Ed. Kshitish Chandra Chatterji. Com. in 2 vols. Part 1 and 2. Poona (now Pune): Deccan College, 1953, 1961. (Sources of Indo-Aryan Lexicography 13).
- Cardona, George. *Pāṇini : A Survey of Research*. Delhi, Varanasi, Patna: MLBD, 1976.
- *Pāṇini, his Work and its Traditions*. Vol. 1. *Background and Introduction*. Delhi: MLBD, 1988.
- Devsharma, Kalijiban. *Śabdaśāstrera Itihāsa*. Kolkata: RMIC, 1995.
- Goldstücker, Theodor. *Pāṇini, his Place in Sanskrit Literature*. London, 1861. (Rpt. Osnabrueck 1966).
- Haldar, Gurupada. *Vyākaraṇa Darśanera Itihāsa*. Kolkata: Sanskrit Book Depot, 2006. (Rpt., 1st ed. 1350 BY).
- Katre, S.M. *Pāṇinian Studies*. Vols. 1-3. Poona (now Pune): Deccan College Postgraduate and Research Institute, 1967-1969.
- Pāṇini. *Aṣṭādhyāyī*. Ed. Otto Böhtlingk. *Pāṇini's Grammatik. Herausgegeben, übersetzt, erläutert und mit verschiedenen Indices versehen*. (With German translation of Pāṇini's *sūtras* and several Indices). Hildesheim: Georg Olm's Verlag, 1977. (Rpt. of Leipzig ed. 1887.)
- .---.Ed. Sankararama Sastri. *Aṣṭādhyāyī Sūtrapāṭha*. Intro. and *Sūtra-index* Ratna Basu. Delhi: Sharada Publishing House, 1994. Sankararama Sastri's original 1st ed. 1937).
- .— Ed. Devendra Kumar Vidyaratna. (Intro. Satyaranjan Bandyopadhyay). Kolkata: Balaram Prakashani, 2003. (Rpt., 1st ed. 1909).
- .— Ed. S. C. Vasu. *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*. Allahabad, 1987. (Rpt. Delhi 1962).
- Puroṣottamadeva. *Bhāṣāvṛtti*. Ed. Srish Chandra Chakravarti Bhattacharya. *The Bhāṣā-vṛtti : A Commentary on Pāṇini's Grammatical Aphorisms excepting those which exclusively pertain to the Vedas*. Rajshahi: The Varendra Research Society, 1918.
- Scharfe, Hartmut. *Pāṇini's Metalanguage*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1971.
- .— *Grammatical Literature*. In: *A History of Indian Literature*. Ed. Jan Gonda. Vol. 5. Fasc. 2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1977.
- Thieme, Paul. *Pāṇini and the Veda*. Allahabad: Globe Press, 1935.

- Vāmana and Jayāditya. *Kāśikā*. (= *Kāśikāvṛtti*). Ed. Swami Dwarikadasa Shastri and Kalikaprasad Shukla. Com. In 6 vols., with Jinendrabuddhi's comm. *Kāśikā-vivaraṇārtha-pañcikā* (*°pañjikā*) alias *Nyāsa* and Haradatta's comm. Padamañjarī. Varanasi: Sudhi Prakashan, 1983-1985. (Rpt.)
- Vogel, Claus. *Indian Lexicography*. In: A History of Indian Literature. Ed. Jan Gonda. Vol. 5, Fasc. 4. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979.

THE AGE OF GROWING CONSCIOUSNESS: THE CONCEPT OF HEALTH, HYGIENE AND EPIDEMICS AS REFLECTED IN THE DHARMAŚĀSTRAS AND THE ARTHAŚĀSTRA

Tapati Mukherjee

Abstract

At present we are passing through a crisis of unprecedented magnitude, thrust on us by a severe pandemic. Almost half of the world was in isolation, countless number of people had lost their lives all over the world, millions of people have lost their jobs and livelihood. Though vaccines had been discovered, yet the danger is not yet over. We are aware of the pandemic of plague that struck Europe between 1347 and 1351 and also known as the Black Death in Europe. Spanish Flu of 1918 also brought devastation and peril along with its path in entire Europe starting with Spain.

This utter helplessness triggers an urge to look back at our heritage, our ancient Indian culture, enshrined in our scriptural texts, starting from the Vedas, the Dharmaśāstras, the Medicinal texts and finally Classical Literature, covering thereby a vast period of time.

Now the question is: what do we expect from these ancient texts? Were our seers and ancestors aware of the disastrous impact of pandemic? Was there any health awareness in that hoary past? Was it possible for the ancient Indian people – initially nomadic in the first phase, to take care of the hygiene?

In this article, there will be a humble attempt to show how our predecessors, even though unaware of present day antibiotics could identify the causes of several diseases which endangered human lives and also worked upon the ways to contain them through rigorous practice of certain prohibitive principles, pertaining to hygiene. It is indeed amazing that ancient Indians were extremely health-conscious from the beginning and with passage of time, there emerged certain prohibitive principles to maintain good health in the Dharmaśāstra era, i.e. 1st century BC. We are not sure whether the concept of epidemic was familiar to the Dharmaśāstra writers despite their frequent reference to several diseases and remedies. However, Kauṭilya's *Arthaśāstra* was aware of the epidemic.

At this critical juncture when the entire world was reeling under the grip of a pandemic, let us look back at our predecessors to find out whether they have any advice, any solace for us, embedded in their wisdom and prudence.

In a pandemic–sick global scenario when we are trying desperately to get rid of this disaster, we feel inclined to look back at our past to explore whether our predecessors – the ancient Indian mind left some recommendations, embedded in their texts for sound health, good hygiene and measures – both preventive and remedial to combat epidemic. Since the inception of Indian civilization, our ancestors – the Vedic seers had prayed for the lease of a hundred years of life –

paśyema śāradaḥ śatam jīvema śāradaḥ śatam. (*Rgveda* 7/66/16)

(Let us see hundred autumns, let us live hundreds of autumns) –signifying thereby their zeal for long life. But life can be blessed only when it is free from physical ailments, diseases and mental agony. With passage of time the Vedic Indians came in contact with various types of diseases and the last of the four Vedas i.e. the *Atharvaveda* was replete with descriptions of various types of diseases like fever, tuberculosis, insanity and many others. The remedies for these diseases in the form of application of medicinal herbs etc. had also been mentioned. It is indeed queer that in *Atharvaveda* (5/22/7) *takman* or fever has been addressed to go and affect the *Mujavantas* or *Balhikas* or a *Śūdrā* woman –

takman bhūjavato gaccha balhikān vā parastarām/
śūdrāmiccha prapharvyaṃ takman vīvadhūnuhi//

O fever, go to the Bhujavatas, or to the Balhikas, further off, seek the wanton Śūdrā woman, o fever, do thou shake up a bit. (translated by Whitney)

In the concluding verse of the same *Anuvāka*, several other clans or inhabitants of various places were mentioned and a prayer made to afflict them with fever had also been recorded

gandhārivyo mūjavadbhyo'ṅgebhyo magadhebhyo/
praiṣyan janamiva śevadhīm takmānaṃ paridambhasi// (5/22/14)

(To the Gandhars, the Mujavants, the Angas the Magadhas, like one sending a person or treasure, do we commit the fever.)

It appears that fever as a disease was considered dangerous and was therefore transferred to some tribes or people outside the periphery of mainstream Vedic Indians. Whether the fever took the shape of an epidemic causing much anxiety to the Vedic people, inducing them to pray for transfer of disease to the indigenous people is now a matter of conjecture.

With the progress of civilization, emerged the Dharmaśāstras or Smṛtis, modeled on the Vedic texts. Here we come across growing consciousness about health and hygiene which underlines the holistic development of an individual. The Dharmaśāstra writers were so particular about good health that they did not hesitate to recommend health first then comes observance of religion.

Accordingly, *Parāśara Saṃhitā* states – (7/41, 42) *rakṣetdeva svadehādi paścāddharmaṃ samācāret*// and in case of calamity or disaster physical wellbeing is to be given top priority

āpatkāle tu samprāpte śaucācāraṃ na cintayet/
svayaṃ samuddharet paścāt svastho dharmaṃ samācāret//

A scrutiny of the Dharmaśāstra texts reveals that almost all Dharmaśāstra writers were very particular about quality food as a precondition for good health. Manu, the foremost of the Dharmaśāstra writers was thoroughly averse about eating meat and categorically stated that since meat cannot be obtained without perpetrating violence against the animals, eating animal meat is prohibited.

nākṛtvā prāṇināṃ hiṃsāṃ māṃsamutpadyate kvacit/
na ca prāṇivadhāḥ svargyastasmāt māṃsaṃ vivarjayet// (Manu 5/48)

Eating meat may lead to disease – this also has been stated by Manu –

na bhakṣayati yo māṃsaṃ vidhiṃ hitvā piśācavat/
sa loke priyatām yāti vyādhibhiṣca na piḍyate// (Manu 5/50)

Presumably eating meat was popular at that time and realizing that complete prohibition may not be palatable to masses, Manu had to concede that there is a common tendency to eat meat, however, avoidance of meat-eating practice creates benefit.

na māṃsabhakṣaṇe doṣo/
...pravṛttireṣo bhūtānāṃ nirvṛttistu mahāphalā// (Manu 5/51)

A note of caution was also uttered by Manu against eating spoiled food and overeating.

nocchiṣṭaṃ kasyacid dadyānnādyāccaiva tathāntarā (Manu 2/56)
anārogyamanāyusyumasvargyaṃ cātibhojanam// (Manu 2/57)

Curd and other foodstuff made of curd are appreciated. Even a minor smṛti text *Atrisamhitā* emphasized avoidance of bad food for good health *abhakṣyaparihāraśca* (verse 35) and stated emphatically that overstrain is not good for health.

śarīraṃ pīḍyate yena śubhena tvaśubhena vā/
ātyantaṃ tanna kurvīta anāyāsaḥ sa uccate// (Atri 37)

Atri preferred non-acid food (*akṣāralavanaṃ*) (Atri verse 60)).

So particular was Vishnu, another prominent Dharmaśāstra writer that he recommended expiation *cāndrāyaṇa* for eating certain types of prohibited food –

malānāṃ madyānāṃ cānyatamasya prāśane cāndrāyaṇaṃ kuryāt/ laśuna palāṇḍu grñjanaitatgandhi
biḍvarāha grāmyakukkuta vānara gomamśa bhakṣane ca// (Vishnu Ch 51)

The logic behind these prescriptions is quite simple – whatever irritates the digestive system and causes uneasiness to the entire physique should be discarded at once.

It is indeed amazing that even in that hoary past hygienic principles had been accorded due credence. Bathing daily had been regarded as a must for hygienic purposes. Accordingly Vishnu says — *evaṃ nityasnāyī syāt*. (Ch 64)

In the same token, Vishnu stated that unwashed and previously worn dress one should not wear – an important hygienic principle which is maintained with due importance even today –

nāprakṣāliṭaṃ pūrvadhṛtaṃ vasanaṃ vibhṛyāt/ (Vishnu Ch 64)

One has been directed to complete his physical activities like urination etc. at dawn but at the same time, he has been cautioned by Vishnu not to spoil certain places through his activities.

nāpracchādītāyāṃ bhūmau/ na phālakṛṣṭāyam/ na parāśucau/ nodyāne/ nodyānodakasamīpayoḥ//
(Vishnu Ch 60)

In this context, a definition of pure hygiene had been enunciated by Atri –

abhyakṣya parihāraśca saṃsargaścāpyaninditaiḥ/
ācāreṣu vyavasthānaṃ śaucamityabhidhīyate// (Atri 35 verse)

Almost all the Dharmaśāstra writers unequivocally emphasized protection of environment. Manu categorically stated that one should not spoil river, water body or hilltop.–

na nadītīramāsādya na ca parvatamastake/ (Manu 4/47)

A minor Smṛti writer Daksha went to the extent of declaring that without observance of cleanliness, all other well-performed activities of an individual become futile.

śaucācāravihīnasya samastaniṣphalaḥ kriyāḥ// (5/2)

In this context, Daksha has categorized two-fold cleanliness – internal and external. External cleanliness is achieved through application of clay and water, while internal cleanliness depends on mental deliberation.

mṛdjalābhyāṃ smṛtaṃ vāhyaṃ bhāvaśuddhistathāntaram/ (5/3)

Regular brushing of teeth, cleanliness, conservation of environment – all these hygienic aspects had been duly emphasized as preconditions of good health. Manu categorically cautioned a person eating nails –

nakhakhādi ca yo naraḥ/
sa vināśaṃ vrajatyāśu sūcavo'śucireva ca// (4/71)

Daksha had made a novel recommendation for sound health through the practice of Yoga. He also enunciated six forms of yoga –

prāṇāyāmastathā dhyānaṃ pratyāhāraṣṭu dhāraṇā/

tarkaścaiva samādhiśca ṣaḍaṅgo yoga ucyate// (7/2)

Despite these methods, yoga succeeds only when one maintains an identical attitude to all.

sarvabhūtasamatvena yogaḥ siddhyati nānyathā/ (7/7)

Despite this consciousness about health and hygiene and several recommendations about hygienic principles, there appeared to be a flurry of diseases which impelled Manu to issue a note of caution against setting up a new colony in a place, struck with sickening diseases

nādhārmike vased grāme na vyādhivahule bhṛṣam/ (4/60)

In the context of sins following from previous birth and their effects in the present form, Vishnu had enumerated several kinds of diseases –

kuṣṭhī, atipātakī/ brahmahā yakṣhī/
gurutalpago duścarmā, vastrāpahāraḥ śvitri/
gurupratikūla'pasmāri// (Vishnu Ch 5)

Another minor Dharmaśāstra writer Sambarta had prescribed measures for cure of diseases like medicines, care, good food etc. –

auśadhaṃ snehamāhāraṃ rogināṃ rogaśāntaye/
datvā syāt rogarahitaḥ sukhī dīrghāyureva ca// (1/59)

Śātatapa had narrated a list of several diseases, emerging as a result of various sins incurred in the previous birth – *kuṣṭhaśca rājayakṣhmā ca prameho grahanī tathā*// (Śātatapa 1/6) and many others.

In the Dharmaśāstra era, various types of diseases and maintenance of good hygiene as a preventive measure had drawn attention of the śāstra writers. But for remedial measures, meditation, benevolence etc. had been recommended along with medicines, charity etc.

Despite the repeated reference to diseases (*Vyādhi*) it is not clear whether the concept of epidemic which tends to affect a disproportionately huge number of people within a population at a given point of time was prevalent in the Dharmaśāstra era. However, a particular verse in *Yājñavalkyasmṛti*, considered second in importance in comparison with *Manusmṛti*, narrates a few special circumstances when a husband is empowered to grab wife's property (*strīdhana*) despite the general rule that *strīdhana* cannot be touched by anybody. Among these special circumstances famine, religious rites, disease, state anarchy had been mentioned.

durbhikṣe dharmakārye ca vyādhau sampratirodhake/
grhītaṃ strīdhanam bhartrā na strīyai dātumarhati// (2/1/47)

Since disease (*Vyādhi*) has been described as an impediment to normal functioning of an individual, it might include a disease affecting many others like an epidemic. However, this is a conjecture and not supported by textual evidence.

However, the *Arthaśāstra* of Kauṭilya is both elaborate and specific in its treatment of epidemic. In the chapter titled *Kaṇṭakaśodhan* under the subheading *upanipāta pratīkāraḥ* Kauṭilya had mentioned eight providence induced disasters –

dyaunyaṣṭau mahābhayāni – agnirudakaṃ vyādhidurbhikṣaṃ mūṣikā, vyālāḥ sarpā rakṣāmsīti//

– fire, water, disease, famine, rats, animals, snake and demons. The king had been directed to save the concentration from them – *tebhyo janapadaṃ rakṣet*.

Kauṭilya is quite specific in eradication of this disease – thorough medicines by doctors and secondly through religious rites like observing vows and fasting –

vyādhībhayamopaniṣadīkaiḥ pratīkāryaiḥ pratikuryuḥ/
auśadhaīścikitsakāḥ, śāntiprayaścittervā siddhatāpasāḥ//

This sort of disease was branded by Kauṭilya as *maraka* which may be treated as synonym of modern epidemic – *tena marako vyākhyātaḥ*.

Remedial measures to contain this epidemic had also been mentioned – holy bath in places of pilgrimage, worship of sea, milking of cows in a crematorium, burning of effigy, worship of an idol followed by keeping awake at night –

tīrthābhiṣecanaṃ mahākacchavardhanaṃ gavāṃ śmaśānāvadohanaṃ kavandhadahanaṃ devaratrim
ca kārayet//

In case of an epidemic affecting animals, the Gods of those particular animals are to be worshiped.

But the most significant part of Kauṭilya's statement involves royal administration for maintenance of the epidemic-stricken people. In the very first chapter *Janapadaniveśaḥ* of the second section, Kauṭilya made it clear that administration cannot remain indifferent to the plight of the destitute –

bālavṛddhavyādhitavyasanyathāṃśca rājā vibhṛyād//

In the concluding portion of the same chapter, the king has been advised to take care of a settlement reeling under the influence of a dreaded disease and famine Kauṭilya made it abundantly clear that it is the duty of the administration to provide necessary assistance to the epidemic-struck people so that they can survive the cruelest calamity.

It is therefore quite evident that ancient Indian mind was fully aware of the importance of sound health and the use of hygienic principles for their own survival. They were equally conscious about the numerous diseases and worked on preventive measures to resist them. They were aware that good food and appropriate medicine were the two requisites for quick recovery from disease. Gradually there developed the idea of epidemic affecting a huge number of people of a particular population at a given point of time. To take care of this epidemic-sick community was regarded as a duty of the monarchy of a welfare state. Good governance underlines the sympathetic attitude of the ruler towards the ruled when disaster strikes – a concept which has not lost its relevance even in contemporary perspective.

[*This article is the revised version of a paper presented at The Asiatic Society, 2020]

Select Bibliography

Acharya, Narayan Ram ed. *Yājñavalkya Smṛti*. ed. 5th. Mumbai: Nirnay Sagar Press, 1975.

Goswami, Bijan Bihari ed. *Atharvaveda*, Kolkata: Haraph Prakasani, 1978.

Ṛgveda Samhitā, Kolkata: Haraph Prakasani, 1976.

Shastri, T. Ganapati ed. *The Arthasāstra of Kautilya*. vol. 1 & 2. Delhi: Bharatiya Siksha Prakasan. Rpt. Ed., 1990.

Smṛti Sandarbha, vol. 1 & 2, Delhi: Nag Prakashan, 1966.

THE WARFARE AND WEAPONS IN THE VEDIC PERIOD

Didhiti Biswas

Abstract

The Vedas record the evidence of unrest, turmoil and war on several occasions mostly in the initial stage. Vedic gods, especially Indra have been depicted as glorious warriors having subdued the non-believers, and other enemies of the worshippers. The Vedic people had to often remain engaged in battle with their enemies on various issues. With a feeling of insecurity and uncertainty of life they prayed to the gods for favourable protection. An attempt has been made in this article to give a brief account of the warfare and weapons of the Vedic age from the materials available in the principal Vedic texts.

Introduction

The Vedic people had to fight from the very beginning with the adverse nature, hostile animals, and deadly diseases and also with their rival people. Struggle or fighting was a very common incident in their life. They, at first, deified the different natural elements and surrendered to them for their protection and security. They invoked the gods with chants and tried to appease them by offering oblation, which originated and developed the enormous ritualistic system gradually. The people were divided into a number of small clans led by their respective chieftains and often got involved in tussle with each other on different issues. There was initially no systematic or organised governance and there prevailed a kind of *mātsyanyāya* all over the society. Finding no other alternative, they had to take resort to the gods and to invoke them with prayer for their safety from the natural calamities and from the social evils as well. A feeling of insecurity led the people to depend more and more on the compassion and benevolence of the gods.

There is a number of *mantras* where the worries, anxiety and panic of the Vedic people have been reflected. Their great concern for the wellbeing of their progeny, other members of their family including their cattle and pets has also been expressed in the *mantras*. They prayed to the gods to remain favourable with them, not to get angry with them and with their own people, or not to injure or kill them¹. Their helplessness is sometimes revealed when they appealed the gods fervently not to go away from them leaving them among the enemies². They pleaded also let the gods favour only them and not their enemies³, and to stay only with them and not with their contenders⁴. The entire Vedic literature abounds in such prayer and appeal. So, there is no reason to assume that Vedic age was very unruffled and serene and the people there were peacefully engaged in ritual practices or engrossed in philosophical discourses only. An attempt has been made in this article to present a brief idea of the warfare in the Vedic age and the weapons used by the then people.

Warfare

The Vedic *mantras*, as we observe, often indicate the existence of conflict, hostilities and ultimate battle in the society. The people chose a role model of leader warrior among the gods and identified Indra, the god of rain, as the god of war also. Indra was attributed with many heroic feats. The physical description of this god is awe-inspiring. His hair and beard are tawny and the entire body bears the same colour also. His beard shakes vehemently when he moves. Indra's weapon is *vajra*, made by *Tvaṣṭṛ*. He is often mentioned as wielding *vajra*, and hence he is frequently called *vajrapāni*, *vajrabāhu*, *vajrahasta* and so on. Having seated on a car swifter than the thought, he moves here and there, *yaste ratho manaso javīyānendra tena somapeyāya yāhi*⁵. Intoxicated by *soma* he appears in the fierce battle with the demons. He shatters *Vṛtra* with *vajra*, *vi vṛṣcad vajreṇa vṛtramindrah*⁶, strikes his

face with a pointed weapon, *ni tvamindra patyānaṃ jagantha* ⁷(1.52.15). Vṛtra took possession of the water and encompassed it creating draught and so Indra killed him⁸. This fierce battle had shaken the heaven and earth⁹. By killing Vṛtra Indra was adorned with the epithet *vṛtrahan*. The other gods who allied with Indra in this battle were Agni, Soma, Viṣṇu and Maruts. According to the Nirukta school, Vṛtra was not a demon rather the cloud was allegorically called Vṛtra and Indra pierced him with his *vajra* i.e, lightning and let the water pour on the earth in form of rain. However, Indra is also attributed to the achievement of slaying demons like Ahi, Uraṇa and others. He killed Viśvarūpa, who defiled the gods. He crushed ninety forts and hence came to be known as Purandara¹⁰. Indra pierced Vala's ridge and restored the cows taken away by the Paṇis¹¹. The gods in general assisted Indra by placing him in the car of the battle¹² and infusing might and valour into him¹³. The swift and imposing movement of Indra in the battle was so glorious that the poets invoked him as *nṛtu* (dancing in the battle)¹⁴, and also as *nartayitr* (making the enemies dance)¹⁵.

Apart from Indra, other gods like Asvins, Agni, Maruts, Varuṇa etc, were also depicted as warriors. Agni, for example, is described as driving away the *dasyus* from the house,¹⁶ as chasing the *paṇis* who were bereft of faith, belief and sacrifice to the far west, *paṇīraśraddhān avṛdhan ayajñān*¹⁷, as winning over the thousands, (*sahasrajit*),¹⁸ as destroying the fortresses (*purandara*)¹⁹ etc. The gods are sometimes described as involved in conflict with the black-skinned *dasyu*, *hatvī dasyūn prāryaṃ varṇamāvat*²⁰, dispersed the black-race and confiscated their citadels²¹, subjugated the *dasyus* to the Aryans²². The dark-skin colour of the Dāsas indicates the existence of a racial blending but with a striking ethnic contrast between the two, Ārya and the Dāsa-Dasyu. Dasa women were, probably more warlike than the Aryan women. The RV, V.30.9 informs us that 'the Dāsa made women his weapons', *striyo hi dāsa āyudhāni cakre*. On the other hand, the same text mentions only one-woman warrior named Viṣpalā who lost her leg in a battle.

However, the scholars differ in opinions regarding the true identity of *dāsa* or *dasyu*. The identity of the *asura*, another very renowned and illustrious enemy of the gods is also not very clear, particularly in the early Vedic literature. The word *asura*, linguistically corresponds the Avestan term *āhura* and initially carried the sense of God used to glorify Varuṇa, Rudra, Maruts, Mitra-Varuna, Ādityas and others in the Vedas. *Asuras* were depicted as the offspring of Prajāpati like the *devas* and *manuṣyas* but were engaged in eternal rivalry and conflict with them. Nevertheless, they were almost at par with the Gods in strength, heroism and skill of war and became distinguished as the strong enemies of the gods. The Brāhmaṇa texts contain innumerable references to the conflict and battle between the gods and the *asuras*.

Indra represented the divine warrior and the mortal people, being inspired by Indra's spirit and gallantry were engaged in war with their enemies and they used to seek Indra's help in battle. Indra, on the other hand, was very compassionate to the worshippers and readily helped them. Now the question comes up that, who these enemies really were. The scholars differ in their opinions widely regarding their true characteristics. It is in general believed that these enemies were mostly non-Vedic people who did not follow the Vedic injunction and were variously described as the *brahmadviṭ*, *devanid* etc. The feeling of hatred of the Vedic people to these non-believers was so strong that a lady *ṛṣi* Āmbhṛṇī takes pride by declaring that she handed over the bow to Rudra for killing the *brahmadviṭ*, - *ahaṃ rudrāya dhanurātanomi brahmadviṣe śarave hantavā* *u*²³. The conflict also took place when someone would forcibly take away other's belongings. *Ṛṣi* Mudgala with his wife Mudgalāni riding on chariot chased the cattle-lifters who were taking away their cattle²⁴. Indra attacked the *paṇis* to get back the cattle of Brhaspati, as they were taken away by them. Cattle was considered to be a coveted possession at that time and so to get ownership

of more and more cattle it was often driven away by the rival groups. Battles were also fought to achieve supremacy in the society. The Vedic literature records many evidences of wars, e.g., the wars between the Kurus and Pāñcālas, the Bharatas and the ten kings, and later among the kings desiring sovereignty during Aśvamedha. So, wars were fought for variant reasons, i.e., for self-protection, for taking revenge, for punishing the non-believers, for achieving supremacy and sovereignty among the fellow people. So, the war was not necessarily fought between the Vedic and non-Vedic people but also among the groups of the same race as well.

From all these accounts we can guess the turbulence, and also the intensity of the confrontation prevailed since the initial stage of the Vedic society. These conflicts probably most of the times were confined in small regions and among limited parties. But we find often the reminiscence of a remarkable battle in the Ṛgveda²⁵. That battle took place between the king Sudās, the son of Divodāsa Paijavana and ten kings and is often referred to by the historians as the Battle of Ten Kings. The Vedas often recalled these confrontations and conflicts but did not record any description of them like the later epics. So, we are not sure about the extensiveness of these battles.

The army mainly consisted of chariot-fighters (*rathins*) and infantry (*patti*). The term *patti* indicates the soldiers who fight on foot in the AV²⁶ and Rudra is invoked as *patīnām pati* in the VS²⁷. Cavalry also certainly formed a part of the army. The Vedic people had a long acquaintance and association with the horse. *Nighaṅṭu* records different nomenclatures of horses of different gods like Agni, Indra, Āditya, Aśvins, Puṣan, Maruts and others. Dadhikras, a divine warhorse has been celebrated in four hymns²⁸. It moves like a hawk (*śyena*), runs with the chariot like wind, roars like thunder and seeing this horse the enemies being frightened cry out in the battlefield. The horses and the chariot driven by the horses became royal symbol and the chariot race was an important event in Vājapeya and other sacrifices associated with the royal ceremonies. It is interesting to observe that *dundubhi* i.e., drums were very much associated with the war. Probably there was a practice of playing drums during the war. So, the playing of drums formed a part of ritual in the aforesaid sacrifices also. The king was entrusted with the duty of protection of the people which requires fighting against the enemies.

The strategy of war or the rules of arrangement of the soldiers in the battlefield, if there was any, is not found in the Vedic texts. Brhaspati is once invoked to kill the enemies who are attacking from the secret place²⁹. We can assume this strategy of attacking from a secret shelter was in practice as a strategy. The Aśvins are described as *rudravartmanī*³⁰ which means that they used to camp on the way and by sudden attack made the enemies cry. Sāyaṇa explained, *rudrāṇām śatruodanakāriṇām vartanirmārgo ghāṭrūpo yayostau. Yathā śūra ghāṭīmukhena śatyrūn rodanti tadvadetavityarthaḥ*. So, it can be assumed that this was also a practice of attack prevalent at that time.

However, from the accounts presented above an overview of the warfare in the Vedic age can be assumed. Now an attempt will be made here to form an idea of the weapons used by the early Vedic people in the warfare.

Weapons

From the accounts available in the Vedic texts, we can gather some idea of the weapons used by the people at that period. The gods and warrior kings were generally admired more for their physical strength than their skill of using weapons. The exception was Indra who is both admired for his physical strength and also specially noted for his weapon *vajra*. Among other weapons used at that time the bows and arrows were frequently mentioned.

The arrows are variously called *iṣu*, *bāṇa*, *śarya*, *śaryā* and *śāri*. The word *tejana* in the sense of an arrow with one shaft is found in the AV³¹. The arrows were decorated with bird's feathers. AV³² describes an arrow as having *śṛṅga* (point), *śalya* (shaft), *parṇadhi* (feather socket) and *kulmala* (fixing point of the shaft). AB³³ names these four parts as *anīka*, *śalya*, *parṇāni* and *tejana*. The other Vedic texts identify the parts of an arrow in more or less in the same way³⁴. The quiver is commonly called *iṣudhi*. The word *nisangin* is also found meaning one having a quiver. The arrows may be with poisoned edge (*alaktā*, *digdhā*), *ruru-śīrṣṇī* (having a head of horn) *ayomukham* (having the point made of iron, copper or bronze). The bow (*dhanus*) was an indispensable part for throwing the arrow. It is also called *iṣvasana* which means from where the arrows are thrown. The bow string is called *vyā* and the two ends of the bow to which the string is bound are called *ārtni*. Placing the bow close to the ear the arrow is to be shot and so the arrow is called *karṇa-yoni*³⁵.

The *asi* (sword) was not so popular weapon in the Vedic period and usually, it meant a knife to be used in the sacrifices. Occasionally it was described to be used in the war³⁶. The words *vavri*³⁷, *asidhara*³⁸ are used to denote the sheath. The word *kośa* in the same sense is frequently used in the *Upaniṣads*. MS³⁹ mentions once that the sheath was attached with *vala* i.e., a belt.

Indra's weapon *vajra*, *adri*, *asani* are mythical. *Vajra*, literally means lightning probably indicates a kind of fiery dreadful missile. The identity of other two is uncertain. Maruts are depicted as holding *ṛṣṭī*⁴⁰ as weapon and it is occasionally described as bright or shining. The weapon of Varuna was *pāśsa* with which he used to bind the sinners.

The warriors used to wear *varman* i.e., corselet, or body armour or coat of mail as a protection from injury. The *varman* has been glorified in a verse by Pāyū Bhāradvāja, *anāvīddhayā tanvā jaya tvam sa tvā varmaṇo mahimā pipartu*⁴¹. As a breastplate *kavaca* has been mentioned in the Brāhmaṇa texts⁴² also. AV and VS refers to the persons wearing *kavaca* as *kavacin*⁴³. Vedic people knew the use of *hastaghna* i.e., the arm-guard or handguard for the protection of the arms and hands⁴⁴. In the *sūtra* period it was called *hastatra*⁴⁵.

We do not get any codified war principles in the Vedas. It was the *Dharmasūtras* only, which record some rules of warfare. Killing or injuring the enemy in the open war was not considered as incurring sin in the *Dharmasūtras*⁴⁶. Boudhāyana prohibited the use of poisonous and curbed weapons in the battle⁴⁷ but those were used in the Vedic time. The *Dharmasūtras* furnish a long list of persons who are exempted of slaying in the battlefield. The old men, women, children, brahmins, insane, intoxicated should not be killed. Moreover, the soldiers who are terrified, who lost their horses, arms or chariots, who are sitting on the ground, who have laid their arms, or who have surrendered by joining hands and such other persons are to be exempted⁴⁸.

Concluding Remarks

Vedic texts presuppose the Vedāṅgas and the warfare as found in the early texts seems to be not so developed rather remained a bit unsophisticated. The arms were either primitive or mythical except the conventional bows and arrows. The armours were made of leather and not of any metal. The most important point is that, the accounts of the gods vanquishing the enemies do not contain the full story of the war because the description of how the enemies fought back is missing. Only the boasting of the *paṇis* is found in a single verse⁴⁹, where they said proudly, 'who will lose the cattle without a fight because we also possess sharp-pointed warlike weapons.' Another hymn records the recapture of the cows by Indra breaking the ridge of the demon Vala, the leader of the *paṇis*. Unfortunately, the Vedic poets

were reluctant to depict the opponents' skill of war or expose their heroism. Vedic gods are attributed with so many victories over the *asuras* and others, but the absence of any account of the retaliation from the part of the vanquished ones leaves us to rethink whether all of them were heroic fight or mere killing of the weak by the strong. However, the concept of warfare developed with the days and various rules for wars emerged gradually. *Dharmasutras* were the first to set some standard rules of war-ethics which led the people to distinguish between the just and unjust in the war.

List of Abbreviations

AB-Aitareya Brāhmaṇa, Ap.DSh.S.- Āpastamba Dharma Sūtra, AV- Atharvaveda, Bou. Dh.S – Boudhāyana Dharma Sūtra, Gau.Dh.S.- Gautama Dharma Sūtra, JUB –Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa, KS- Kāṭhaka Saṃhitā, LSS – Lātyāyana Śrauta Sūtra, MS- Maitrāyaṇī Saṃhitā, RV – Ṛgveda, SB- Śatapatha Brāhmaṇa, TS –Taittirīya Saṃhitā

Notes and References

1. RV 1.162.1; 8.67.9; 1.114.7 etc
2. RV 6.44.11; 8.21.15; 97.7; 1.84.20; 7.94.8 etc.
3. RV 4.3.13
4. RV 8.21.16.
5. RV 10.112.2
6. RV 1.61.10
7. RV 1.52.15
8. RV 2.11.5
9. RV 1.80.11, 2.11.9, 6.11.9
10. RV 2.20.7; 3.54.15; 8.1.8 etc.
11. RV 10.108; 6.29
12. RV 1.55.3, 6.17.8
13. RV 1.80.15; 6.202; 10.48.3 etc.
14. RV 8.24.9; 57.7; 71.3
15. RV 2.22.4; 8.24.9; 12
16. RV 7.5.6
17. RV 7.6.3
18. RV 1.188.1; 5.26.6
19. RV 6.16, 14
20. RV 3.34.9
21. RV 4.16.13
22. RV 4.26.2
23. RV 10.125.6
24. RV 10.102
25. RV 7.18; 20.2; 25.3 etc.
26. AV 7.62.1
27. VS 16.19

28. RV 4.38-40; 7.44
29. RV 2.20.9
30. RV 1.3.2
31. AV 6.57.1
32. AV 4.6.7; 5.18.8
33. AB 1.25
34. KS 25.1; MS 3.8.1; TS 6.3.3.1
35. RV 6.75.3; 2.24.8
36. AV 11.9.1
37. KS 15.4
38. JUB 3.139
39. MS 2.6.5
40. RV 1.37.1; 54.11; 8.20.11 etc.
41. RV 6.75.1
42. SB 132.2.7; AB 7.19.2 etc.
43. AV 11.10.22, VS 16.45
44. RV 6.75.14; TS 4.6.6.5; MS 3.16.3 etc.
45. LSS 3.10.7
46. Gau.Dh.S. 10.16
47. Bou. Dh. S1.10.18.10
48. Gau.Dh.S. 10.17; Ap.Dh.S 2.5.10.11
49. RV 10.108.5

Select Bibliography

Agrawal, Ashvini (ed.). *In Search of Vedic Harappan Relationship*. New Delhi: Aryan Book International, 2005.

Das, A.C. *Ṛgvedic Culture*, New Delhi: 2002 (Reprint).

Keith, A.B. & Macdonell, A.A. *Vedic Index of Names and Subjects* (Vol I & II). Delhi: MLBD, 1982 [1912].

Macdonell, A.A. *Vedic Mythology*. Delhi: MLBD, 1971 [1897].

NANDSA YŪPA INSCRIPTION OF KṚTA YEAR 282: A BRIEF LITERARY ANALYSIS

Debarchana Sarkar

Text¹

siddham. kṛtaylor dvayor vvarṣasatayor dvyaśūtyadhikayoḥ 200 80 2
 caittrapūrnamāsyām asyām pūrvvāyām mahatā svaśaktiguṇaguruṇo pauraṣeṇa
 prathamacandradarśanamiva mālavagaṇaviṣayam avatārayitvaikaṣaṣṭirātram
 atisatram aparimitadharmmamātram samuddhṛtya pitṛpaitāmahūn dhuram āvṛtya
 suvipulam dyāvāpṛthivyor antaram anuttamena yaśasā svakarmasampadaya vipulam
 samupagatām ṛddhim ātmasiddhim vitatya māyām iva sattrabhūmau
 sarvvakāmaughadhārām vasor ddhārām iva brāhmanāgnivaiśvānareṣu hutvā
 brahmendraprajāpatimaharṣiviṣṇusthāneṣu kṛtāvakāśasya pāpaniravakāśasya
 sitasabhāvasathataḍākakūpadevāyatanayajñādānasatya-prajāvipulapālanaprasaṅgaḥ
 purānarājarsidharmmapaddhatisatatakṛtasamanugamananiścayasya
 svaguṇātiśayavistarair manunirviśeṣam iva bhuvī manuṣyabhāvaṃ yāthārthyam
 anubhavata ikṣvākuprathitarājarsivamśe mālavavamśe prasūtasya
 jayanartanaprabhāvavarddhanapauttrasya jayasomaputtrasya soginetuḥ
 śrīsomasayānekaśatagosahasradakṣiṇā| vṛṣapramattaśṛṅgavipraghṛṣṭa-
 cityavṛkṣayūpasamkātāṭire puṣkarapratilambhabhūte svadharmasetau mahātaḍāke
 yūpapraṭiṣṭhā kṛtā||

Epigraphical literature as a source for the reconstruction of the history of development of Indian literature and literary criticism is generally not given much attention in researches on Sanskrit issues. As inscriptions do not belong to any accepted or established traditional branch of study relating to ancient India, orthodox authorities of Sanskrit do not encourage the study of this genre of literature and are sometimes fiercely averse to the epigraphic evidences which challenge their age-old traditional views. But there have been Indian as well as foreign scholars who with true sense of history and correct intellectual faculty of interpreting source materials opened up new vistas for research in ancient Indian history. On innumerable occasions epigraphic literature became their most dependable tool for substantiating a proposition. No unbiased researcher can ever deny the unique role of epigraphic documents in any study relating to early, early medieval and medieval India sometimes as sole and sometimes as an important corroborative evidence for filling up the gaps in the jigsaw puzzle called ancient Indian history. A false common belief is there that inscriptions are good sources for knowing only the political history of ancient India whereas the fact is that they contain materials (often in the form of incidental references) for lighting up every aspect of ancient Indian civilization through ages— its geography, social and economic condition, religious scenario and very significantly its literary and linguistic history.

Inscriptions help us reconstruct the history of Indian literature in two ways: first through direct references to literary celebrities, famous works, citations from well-known pieces, mention of technical terms of poetics and so on; secondly through being commendable literary pieces themselves (predominantly the *prāśasti*-s) reflecting the contemporary trend and style of poetic composition.² Every student of Sanskrit literature now knows that the long cherished barren theory regarding Indian creative writings propounded by Max Müller had to be rejected on the basis of the discovery of an epigraphic evidence of the 2nd century CE (72 Śaka Era i.e., 150 CE) called the Junagadh inscription of Rudradāman I. The writing under scanner in this paper belongs to a period and place not very far removed from Rudradāman's inscription. The record mentioning 282 *Kṛta abda* i.e., 226 CE, is inscribed

on a stone pillar in a lake in Nandsa in Udaipur district, Rajasthan. The language is Sanskrit and the issuer is the Mālava king (Śrī?) Soma.³ The script may be termed Middle Brāhmī and resembles that of Rudradāman I's Junagadh inscription very closely which is but natural in view of the fact that Nandsa remained under Śaka control for a considerable period.⁴

The Nandsa stone pillar with the inscription does not strictly conform to the octagonal shape of a *yūpa* as per the prescription of vedic scriptures, but it declares itself as a *yūpa* as it was erected on the occasion of the performance of a long sacrifice called *Ekaśaṣṭirātra* stretching over a period of sixty one days constituting of a number of smaller sacrifices of different durations. Normally *yūpa* inscriptions record short sacrifices and this inscription is unique by being the first one to mention such a long sacrificial session.⁵ Another interesting aspect of the record is that there are actually two inscriptions on the same pillar, one inscribed vertically [Inscription A in Altekar's article in *Epigraphia Indica* (EI), Vol. XXVII] and the other horizontally (Inscription B in the same article) both being identical in their content.⁶ The record, the earliest one mentioning the *Kṛta* i.e., *Vikrama* Era,⁷ exhibits some orthographic and grammatical peculiarities which are discussed by Altekar in details in his article mentioned above (pp. 254-55). A summary of the discussion may be presented here with bullets:

- Use of *upadhmānīya* and *visarga* in the same place in two inscriptions (after the long-compounded word *sitasabhā ...vipulapālanaprasaṅga*)
- Representation of *anusvāra* surmounted by a concave semicircle before *va, śa, ra*
- Use of *ktvā* in place of *lyap* (*avatārayitvā* for *avatārya*)
- Absence of subject in the series of absolute clauses in the beginning which are not followed by any principal clause either.

Also to be noted are incorrect reduplication of consonants in some places (eg. *sattya, vitattya* etc.), retaining of *ma* ignoring the rule *mo 'nusvāraḥ* in *asyām pūrvvāyām*, opting for *vargapañcama* in *pitṛpaitāmahīn dhuram*. The scribe seems to be careless to some extent to have omitted letters, placed redundant *anusvāra* or some other unnecessary signs.

However, the present paper is not concerned about the grammar and orthography of the record. It attempts a literary analysis of the inscription with reference to some matters related to Sanskrit poetics. Altekar in his article in EI XXVII has made general comments on the language and style of the composition.⁸ However, the present author may humbly differ on a point or two with Altekar regarding the analysis and interpretation of certain expressions. If the text is placed under a literary and aesthetic microscope it is found that this eulogy, like that of Rudradāman I, is a spontaneous product of a long literary tradition and is very important for the reconstruction of the history of poetic compositions, especially prose writing in early India. It cannot be denied that versified compositions were much more preferred in ancient Indian mnemonic tradition and prose literatures were rarely created even by great poets of Sanskrit and other ancient Indian languages. It was believed that prose is the touchstone of poetic genius (*gadyam kavīnām nikaṣam vadanti*). Early Indian epigraphic writings, both in Prakrit and Sanskrit, show prose as the principal bearer of the themes. Aśokan inscriptions as well as post-Aśokan pre-Gupta Prakrit and Sanskrit inscriptions are composed mainly in prose and some of them exhibit excellent poetic beauty. The lucid and effortless Prakrit prose used in Aśokan epigraphs (3rd century BCE) and Hathigumpha inscription of Khāravēla (1st century BCE) conforms to the style of poetry later called *Vairdabha mārga* in Daṇḍin's *Kāvyaadarśa* (c. 7th century CE). Nasik *praśasti* (eulogizing Gautamīputra Śātakarṇi) issued by Vāsiṣṭhīputra Puḷumāvi (19th regnal year, 2nd century CE) is brilliant in the use of ornate Prakrit prose which seems to closely follow the

path shown by Sanskrit rhetoricians though no such work on Sanskrit poetics belonging to this time or prior to it is available to us. And of course the Rudradāman *praśasti* is there as the crest jewel of early Indian epigraphs held with esteem for their poetic merit. It is impossible to be indifferent to the fact that the three pieces of highly embellished writings in Sanskrit and Prakrit prose mentioned above which were composed in the 2nd and 3rd centuries CE (no comparable prose writing in creative literature, previous or contemporary, is available and the famous trio of prose-poets, viz. Daṇḍin-Subandhu-Bāṇa is to appear on the scene after hundreds of years) belong to western India (Gujarat, Maharashtra and Rajasthan). It should not be lost sight of too that the Sātavāhana king Gautamīputra Śātakarṇi wrested western Deccan including Nasik from the control of the Śaka Kṣatrapa power⁹ and the Nandsa region was under Śaka power for a long time. One may be tempted to suggest that the rulers of Iranian origin may have patronized good poets in their court and encouraged them to create excellent pieces of poetry as a part of their policy to assimilate the culture of the land and win over the Indian elite class.¹⁰ It may also be pointed out that Mālava region continued to produce memorable pieces of epigraphic poetry in later times too.

The Nandsa inscription is composed in a sonorous alliterative prose pleasing to the ear. The poet maintains a balance in using short and long compounds. As noted by Altekar long compounds are found in line 4 of Inscription A (*sita-sabhāvasatha-taḍāka-kūpa-devāyatana-yajña-dāna-satya-prajā-vipula-pālana-prasaṅgaḥ* (sign of *upadhmanīya* used) and also *purāṇa-rājarṣi-dharmma-paddhati-satata-kṛta-samanugamana-niścayasya*; Inscription B ll. 9-12: *sita- sabhāvasatha-taḍāka-kūpa-devāyatana-yajña-dāna-satya-prajā-vipula-pālana-prasaṅgaiḥ* and also *purāṇa-rājarṣi-dharmma-paddhati-satata-kṛta-samanugamana-niścayasya*). The compounded expression describes the pious character and benevolent activities of the Mālava king. It may be seen that in the first expression there is a *Dvandva* compound followed by *Tatpuruṣa* (Inscription B) or *Tatpuruṣa* with a resultant *Bahuvrīhi* (Inscription A). In any case the compounds are not too difficult to follow, as *Dvandva* compounds by nature may comprise of many components which if mentioned as separate *pada*-s (words with *vibhakti*-s appended to each) may create disturbance in the enjoyment of reading. Comparable instances of long compounds grouping together homogeneous words may be cited from Rudradāman I's inscription: *pūrvā- 'parā- 'karā- 'vanty-anūpa-nīvr̥d-ānarta-surāṣṭra-śvabhra-maru-kaccha-sindhu-sauvīra-kukurā- 'parānta-niśādādnām* (grouping the names of countries conquered by Rudradāman I); *sphuṭa-laghu-madhura-citra-kānta-śabdasaṁmayo-dārālaṁkṛta-gadya-padya-kāvya-vidhāna-pravīṇena* (grouping the qualities of poetry composed by Rudradāman I).¹¹ The Nasik inscription eulogizing Gautamīputra Śātakarṇi's exploits in Prakrit language uses surprisingly similar compounding of words: *asika-asaka-mulaka-surathā-kukur-āparamta-anupa-vidabha-ākar-āvamti-rājasa* (names of countries ruled by Gautamīputra Śātakarṇi combined in one compound) and *vijha-chavata-paricāta-sahya-kaṅhagiri-maca-siriṭana-malaya-mahida-seṭagiri-cakorapavata-patisa* (names of mountains controlled by Gautamīputra Śātakarṇi compounded).¹² These examples leave no doubt about the considerably long prehistory of ornate prose composition in India, though we are unfortunate not to have received any such prose writing in mainstream creative Sanskrit or Prakrit literary compositions belonging to that period.

The sacrificial *yūpa* was erected in a tank probably excavated by the Mālava king Śrī-Soma. The composer of the *praśasti* adds admirable sound effect to the description of the tank with the use of appropriate letters: *vṛṣa-pramatta-śṛṅga-vipraghṛṣṭa-citya-vṛkṣa-yūpa-saṅkaṭa-tīre puṣkara-ppratilambhabhūte svadharmā-setau mahātaḍāke yūpa-pratiṣṭhā kṛtā*: (“a landmark of Dharma, which is (*as it were*) a censure (i.e., *a rival*) of Pushkara (*lake*) and

the bank of which is full of *yūpa*-s of holy trees against which bulls with full youthful vigour scratch their horns”).¹³ The prominence of sibilants in the compound *vṛṣa*...etc. unmistakably brings in the effect of rough scrubbing sound of the horns to the readers’ mind. The expression *puṣkarappratilambhabhūte* meaning which challenges Puṣkara (the famous lake near Ajmer) creates the figure of speech *Upamā* through the mention of rivalry, a much favourite poetic technique, profusely used by poets and recognized by rhetoricians.¹⁴ Junagadh Inscription of Rudradāman I uses a very similar expression to compare the reconstructed dam of lake Sudarśana with the firm foot of a mountain: *parvvatapādappratisparddhisuśliṣṭabandham*.¹⁵ The same type of reduplication of *pa* occurs in both expressions. Again, the short but alliterative adjective *svaśaktiguṇaguruṇā* applied to the hero of the Nandsa inscription bears a close resemblance with Rudradāman I’s description as *svayamadhigatamahākṣatrapanāmnā*.¹⁶ The expression *anekaśatagosahasradakṣiṇā* does not fail to remind us of Samudragupta’s description as *anekagośatasahasrapradāyinaḥ* in the Allahabad *praśasti*¹⁷ composed in the 3rd quarter of the 4th century CE, regarded as one of the finest pieces of epigraphic poetry. An example of *Upamā* blended with *Śleṣa* can be noticed in the description *māyām iva satrabhūmau sarvvakāmaughadhārām vasor ddhārām iva brāhmaṇāgnivaiśvānareṣu hutvā* which means: at the sacrificial ground, having offered to the Brahmins and in the *Agnivaiśvānara* fires, the stream of all desires, which is like a magical show, like the rain of wealth as well as the *Vasordhārā* oblation series. As the term *iva* which is an expressive of similarity is used after *māyām* and *vasor dhārām* it indicates that *māyā* and *vasor dhārā* are the *upamāna*-s here and *sarvvakāmaughadhārām* is the *upameya* i.e., the matter in hand. Here the double *entendre* lies with the expression *vasorddhārā* which means the oblation series of that name as well as a stream of wealth. The first meaning should be construed with *agnivaiśvānara* and the second with *brāhmaṇa*. The king satisfied the Brahmins with donation of immense wealth and the sacrificial fire with the oblation series called *Vasorddhārā*, thus satiating all desires of both. Again, the part *brāhmaṇāgni* (*agni*, fire, in the form of *brāhmaṇa*-s) if extracted separately, leaving *vaiśvānara* alone to stand for the *Agnivaiśvānara* sacrifice (or allowing the word *agni* a two-way connection with *brāhmaṇa* and *vaiśvānara*) may additionally suggest a metaphor or *Rūpaka alamkāra* which justifies the verb *hutvā*. This kind of *śliṣṭa Upamā* and other types of mixed figures of speech became the forte of poets like Bāṇabhaṭṭa in later ages.

Though the king mentioned in the epigraph (conjecturally restored as Śrī-soma by scholars) was not as famous and powerful a ruler as Rudradāman I or Gautamīputra Śātakarṇi, his court poet did not hesitate to delineate his patron’s achievements with considerable creative power. The inscription clearly mirrors the court culture prevalent in western India during the early Christian centuries which is amply corroborated by the records issued by Rudradāman I and Vasisthīputra Puṣumāvi. To conclude a stray verse seems temptingly worth quoting:

mahīpateḥ santi yasya na pārśve kavīśvarās tasya kuto yaśāmsi|
bhūpāḥ kiyanto na babhūvur urvyām nāmāpi jānāti na ko ’pi
teṣām||¹⁸

Notes and References

1. Transcribed with a few grammatical emendations from reconstructed Devanagari version given by K.G. Krishnan in *Uṭṭāṅkita Sanskrit Vidyā Aranya Epigraphs*, II, p. 357-58.
2. Richard Salomon, *Indian Epigraphy*, pp. 232-38.
3. S. Altekar, “Nandsa Yūpa Inscriptions”, *Epigraphia Indica*, Vol. XXVII, pp. 252-53.

4. *Ibid.* p. 254.
5. *Ibid.* p. 255.
6. *Ibid.* p. 252.
7. *Ibid.* p. 253; Rudradāman I's record uses Śaka era (72) believed to have been founded by Kuṣāṇa king Kaniṣka I while this record issued by a king of Mālava dynasty gives the date in *Kṛta* era, (also known as *Mālava* era and in later times most popularly as *Vikrama* era) which owes its origin to the Scythian ruler Azes I. For detailed discussion Cf. [https://www.scribd.com/document/B.N.Mukherjee, "A Note on the Vikrama and Saka Eras", \(Received 23 October 1996\), Indian Journal of History of Sciences, 32\(1\), 1997, pp.87-92.](https://www.scribd.com/document/B.N.Mukherjee/A-Note-on-the-Vikrama-and-Saka-Eras)
8. *Ibid.* p. 255: "The author of the record adopts the ornate style of Sanskrit prose. There are several similes and metaphors; *anuprāsa* is not forgotten (B, l. 9), compounds are frequent and some of them are very long (A, l. 4). The record is a *praśasti*, and it must be acknowledged that the language used is appropriate for the occasion. It gives a vivid idea of the fame and exploits of the hero it commemorates."
9. C. Raychaudhuri, *Political History of Ancient India*, p. 434.
10. Cf. Richard Salomon, *cit.* p.86: "the Sanskritizing trend was accelerated by the influence of the Scythian and Kuṣāṇa rulers of northern and western India in the period concerned. As foreigners, they were evidently inclined to patronize the elite language in an effort to legitimize their rule and emphasize their own Indianization."
11. C. Sircar, *Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilization*, Vol. I, pp. 178-79.
12. *Ibid.* pp. 203-04.
13. Altekar, *op. cit.* p. 266.
14. Daṇḍin, *Kāvyādarśa*, I.57-65, pp.273-74, ed. Chinmoyee Chattopadhyay, Kolkata: West Bengal State Book Board, 1995.
15. C. Sircar, *op.cit.* p. 176.
16. *Ibid.* p. 179.
17. *Ibid.* p. 266.
18. Manabendu Bandyopadhyay (ed.), *Udbhaṭa-śloka-saṃgrahaḥ*, 186 (verse 432). Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 2002. The simple meaning of the verse is that the fame of any king depends on his court poet without whose compositions many rulers have gone into oblivion.

Select Bibliography

- Altekar, R.S. "Nandsa Yupa Inscriptions", *Epigraphia Indica*, Vol.XXVII (1947-48). Eds. B.Ch. Chhabra and Lakshminarayan Rao. Delhi: Manager of Publications, 1956.
- Krishnan, K.G. *Uṭṭāṅkita Sanskrit Vidyā Aranya Epigraphs*. Vol.II. Chennai: Uṭṭāṅkita Vidyā Aranya Trust, 2006 (rpt.of 1st ed. 1989).
- Raychaudhuri, Hemchandra. *Political History of Ancient India from the Accession of Parikshit to the Extinction of the Gupta Dynasty* (with a commentary by B.N. Mukherjee). New Delhi: Oxford University Press, 1996. (1st published Calcutta (now Kolkata): University of Calcutta, 1923.
- Sircar, Dinesh Chandra. *Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilization*. Vol.I., 2nd ed. Calcutta (now Kolkata): University of Calcutta, 1965. (1st ed. 1942).
- Salomon, Richard. *Indian Epigraphy: A Guide to the Study of Inscriptions in Sanskrit, Prakrit, and Other Indo-Aryan Languages*. New Delhi: Munshiram Manohar Publishers Pvt. Ltd., 1998.

SRIMADBHAGAVADGITA: PERENNIAL SOURCE OF LIGHT AND WISDOM

Sarbani Ganguli

Abstract

Srimadbhagavadgita or *Gita* occupies a prominent position in Indian thought and culture. It was considered as invaluable in the past, is considered invaluable in the present and will be considered invaluable is perhaps a foregone conclusion. Its popularity is ever increasing and not diminishing in the least. Not that it has only a few formal excellences, it has moreover to provide us with specific messages beneficent to mankind and universally true. Naturally, in this paper, brief as it is, we cannot exhaustively deal with its concepts and prescriptions. We shall have to be selective. However, we shall sincerely try to present to the readers the points of excellence as far as practicable.

That the *Srimadbhagavadgita* or *Gita* occupies a prominent position in Indian thought and culture is an accredited fact. That it was considered invaluable in the past, is considered invaluable in the present and will be considered invaluable is perhaps a foregone conclusion. Its popularity is ever increasing and not diminishing in the least. Not that it has only a few formal excellences, it has moreover to provide us with specific messages beneficent to mankind and universally true. Naturally, in this paper, brief as it is, we cannot exhaustively deal with its concepts and prescriptions. We shall have to be selective. However, we shall sincerely try to present to the readers the points of excellence as far as practicable.

As it has been pointed out by one scholar, the work breaths throughout a spirit of toleration which is an outstanding characteristic of Hindu thought.¹ However, in the interest of truth, it may be pointed out that this divine poem containing the words of Lord Krishna is dear to not only the Hindu, but also to the devotees of any other creed or religion. In fact, even today, it is reverentially recited in the morning by many people at their homes.

Before we enter into the metaphysical teachings of this great work, we should not forget to take into account the situation that led Krishna to impart valuable advice to his friend and disciple, Arjuna, the great Pandava warrior. The great war was going to start. The armies of both the Pandavas and the Kauravas stood confronting each other and were ready to attack the adversary. Naturally, Arjuna too was present there with Krishna as his charioteer. But as Arjuna looks at his adversaries, melancholy descends upon him. He became overwhelmed by supreme compassion for all his relatives and said to Krishna sorrowfully that it was impossible for him to fight against the relatives and friends. In fact, his limbs had become languid and his mouth completely dry. The great bow, the *Gandiva*, sleep from the hand and he was not able to stand firmly.²

Arjuna was convinced that war was not a commendable alternative. War is a purposeless and cruel exercise which was to be avoided at any cost. What would he achieve by engaging in war? He did not hanker after victory nor even a kingdom, nor pleasures. He was the last person to kill anybody. He would rather be himself killed by the adversary. Moreover, the effects of war were fraught with a lot of disasters.³ Indeed, war destroyed the very family which sustained us through pain and suffering. From the ruin of the family are totally destroyed the traditional rights and duties of the family. When rights and duties are destroyed, vice overpowers the entire family also, when vice predominates the women of the family become corrupt, when women become corrupted, it results in the intermingling of castes. This intermingling in the family leads the destroyers of the family verily into hell.⁴ It was a pity that they had resolved to commit a great sine by being eager to kill their own

kith and kin out of greed for the pleasures of a kingdom. Having said all this, Arjuna, with a mind afflicted by sorrow, sat down on the chariot in the midst of the battle, casting aside the bow along with the arrows.⁵

We shall presently see how Krishna encounters Arjuna's apathy to war with subtle metaphysical and logical theories and finally compels him to participate in the war. However, we should not forget to evaluate Arjuna's speech for what it is worth without any preconceived idea. Arjuna's contention is simple and straightforward. He is not interested in confusing dialectics. He simply wants to emphasize that war does not lead to any benefit; rather it tends to destroy human values. Engagement in war destroys the whole fabric of the society. It generates all sorts of chaos in the life of the people at large. Human lives are wantonly destroyed. Women resort to corrupt practices as a result of which the family withers away. If we judge impartially, we cannot but feel that Arjuna is a serious and sincere well-wisher of mankind. This is to be appreciated because even today we find that mighty nations of the world try their best to avoid war and confrontation.

Krishna is not impressed by the merit of this inspiring speech of Arjuna. Throughout the length and breadth of the Gita he counters Arjuna's contention. He criticizes Arjuna in strong terms and says that all his grief is unjustified because the wise do not grieve for those who have departed and who have not departed. In fact, he speaks words that are not fit to be uttered by the wise. In fact, death or rebirth does not really matter because it is only a passing phase like boyhood, youth and decrepitude to any embodied being in the present body. Moreover, the physical body has little prominence, because the soul is the only reality. It is not born, it does not die, nor does it pass through the cycles of nonexistence and existence. It is without birth, eternal, without decay and ancient. It is not killed when the body is killed. As after rejecting worn out clothes a man takes up other new ones, likewise after rejecting worn out bodies the embodied one duly attends new ones. Weapons do not cut the soul, fire does not burn it, water does not moisten it and air does not dry it so Arjuna should not illogically mourn over the death of his dear and near ones.⁶ He should rather resolve to engage himself in war, for either way he will gain; if he is killed in the battle, he will attain residence in heaven and, on the other hand if he is victorious, he will enjoy the earth, unlimited power and position.⁷

According to the Indian tradition, there are different ways to achieve the highest aim of human existence. Some say that action (*karman*) is the most important means, others argue that wisdom (*jnana*) alone is so. Still, there are others who contend that both action and wisdom represent the ideal means. Arjuna is confused, he cannot decide which one would be the best means for attaining success in life. So, he entreats Krishna to point out to him the right path. Accordingly, Krishna emphasizes, in the first instance, the supreme role of action. Krishna says that not a single being can remain without being engaged in some action for even a moment. As a member of the society, a person has to discharge many kinds of duties. Of the various types of duties, there are some which are obligatory (*nitya*) which cannot be shunned under any circumstances. So, a person should remain idle, he must be active, because action is superior to inaction.

Krishna also points out the rationale behind constant engagement to action. He says, citing himself as an example, that in case he does not perform action these worlds will be ruined, intermingling of castes will follow resulting in the annihilation of all living beings. So one should be careful to perform one's own duties and should not try to perform actions for which one is not eligible. Death is better while engaged in one's own duty, but another's duty is fraught with fear and danger.⁸ However, one should be vigilant about the counter-active factors, such as attachment to pleasures, unjust anger towards others etc. Unless a

person wins over these adverse circumstances, he cannot hope to achieve the goal in spite of performing actions. Moreover, another important point to be noted in this context is that a person should not engage himself in actions expecting pleasures and benefits from them; he should strictly be without any attachment.⁹ In fact, if he cannot defeat the lust for enjoying the fruits of actions, the whole exercise will be futile. Instead of conferring freedom it actually binds him more to worldly existence which is full of pain and suffering. So finally Krishna advises Arjuna that by realizing that which is superior to the intellect, and by completely establishing the mind with the help of the intellect, he should kill the enemy in the form of desire, which is difficult to apprehend.¹⁰

It is not difficult to see the relevance of Krishna's advice. Indeed, no sensible person should dream of sitting idle and doing nothing. In the society, each and every person has a significant role to play. For example, a teacher has to teach, a king has to protect his subjects, a soldier has to defend the honor of his country and so on and so forth. Society flourishes only when each person diligently discharges his duties. No one is born high or low. Every man should be judged on how he discharges his respective duties. Each is great in his own place. A Brahmin is great when he teaches with the sole purpose of bringing enlightenment to the students. Even the sweeper who keeps the roads clean and free from harmful garbage is not to be despised, if he is sincere to his profession. This is true universally. Krishna emphasizes this point when he urges Arjuna to move into action.

Another point to be noted in this connection is that a person should devote himself to action without expecting a reward. If he does so, the whole purpose would be defeated. To enjoy the reward he will have to take recourse to further action and the process would continue without an end. A person who is allured by worldly pleasures cannot ever hope to achieve peace of mind or a tranquility that is calm and serene and all the more desirable. This advice also had great relevance in the present day. As our experience shows because of attachment to pleasures, people fight with one another and do not hesitate to perform crimes and misdeeds. If a person is convinced that the action itself is important and not the reward, he can lead a worthy and beautiful life. So we think it is admirable that these few words of an ancient text like the Gita can inspire and enrich our lives even today.

After explaining the role of action on human life, Krishna tries to show him how wisdom can be of great help in concurring evils and misconceptions. In fact, according to some, wisdom alone is the best means for attaining the highest goal of life. Krishna has an apprehension that Arjuna may have doubt about the efficacy of action and may not follow the path of action with confidence. So, with a view to allaying his fears Krishna proposes this alternative path of wisdom. Krishna says that as a blazing fire reduces pieces of wood to ashes, similarly the fire of wisdom reduces all actions to ashes.¹¹ So Arjuna should not be afraid of being lead astray from his supreme objective. There is no denying the fact that there is nothing purifying in this world comparable to wisdom. One need not debate much about the truth of this fact, because a person who has become perfected through a devoted practice of self-control (*yoga*) acquires this conviction by himself in his own heart.¹² A man who has faith, who is diligent and has control over the senses is blessed with the highest wisdom and then, attains supreme peace in no time. A man who is ignorant and faithless and has a doubt in mind perishes and a doubt in mind cannot have any peace of mind even for a moment. Therefore, the best thing for Arjuna to do would be that he should practice self-control and rise up, cutting asunder with the sword of wisdom the doubt residing in his heart and arising from ignorance. He must engage himself in the battle.¹³

Besides emphasizing the role of action and wisdom in achieving the highest goal, Krishna says that the path of devotion (*bhakti*) also has relevance in the matter. Let us see how Krishna propounds the theory of devotion to Arjuna.

Krishna says that those who, having dedicated all actions to him and being extremely devoted to him, meditate while thinking of him with single-minded concentration alone, for them who have their minds absorbed in him, he becomes, without delay, the agent of holding them up in Brahman, i.e., elevates such a person to the highest level of consciousness and fulfillment, above the sea of the world which is fraught with death. After having thus eulogized meditation, Krishna goes on to enjoin it with the words, ‘fix the mind on me alone, in me alone rest the intellect. There is no doubt that hereafter you will dwell in me alone. However, such meditation is a difficult thing and people may not be capable of doing the same. So, Krishna suggests an easier way for such an incapable person, namely, that he should seek to attain him with the repeated practice of the yoga.¹⁴

Krishna also mentions in detail the qualities that an aspiring person has to acquire. Thus, a person should be hateful towards any creature, he should be friendly and compassionate to all, he must not have any idea of mine (*mama*) or egoism (*ahamkara*). Moreover, he should remain calm both in sorrow and happiness, he should be forgiving and ever content and practice self-control and be guided by a firm conviction and dedicate his mind and intellect to Krishna.¹⁵ The aspirant should not do any such action that may cause anxiety to others and he should also be not disturbed by any other person. He must remain free from joy, jealousy, fear and anxiety.¹⁶ He should have no craving for pleasures; he should be pure, dexterous, impartial and free from pain and should renounce all actions, which yield results here or hereafter. Indeed, he has to tread on a very difficult path. He should not rejoice or fret or lament or hanker on falling to get something desirable, he should dissociate himself from actions good and bad and should be filled with devotion. Further, he should treat friends and foes equally, he should remain calm or undisturbed in honor and dishonor, in cold and heat and in happiness and sorrow. He should treat both denunciation and praise as the same, because they do not generate happiness or sorrow in him. He should be controlled in speech, content with whatever he gets, without any fixed dwelling, should steady-minded and practice devotion with the concentration of the mind.¹⁷

In the final chapter of the *Gita* entitled *Mokṣayoga* or the way to the realization of the final goal of human existence, Krishna, once again, emphasizes the role of action specially dwelling on *sannyasa* (the giving up of actions done with a desire for reward) and *tyaga* (the abandonment of the results of all works).¹⁸ There are some learned persons who say that as action is beset with evils, it should be given up. But there are others who contend that it is not proper to give up all actions and a person should never give up the actions like sacrifice (*yajna*), charity (*dana*) and austerity (*tapas*).¹⁹ Krishna says that the first view is erroneous and the second view is commendable, because sacrifice, charity and austerity are verily the means for purification of the mind and should not be abandoned at any cost. However, Krishna adds a note of caution. Actions have to be definitely undertaken, but not for the purpose of personal satisfaction, but with a view to renouncing attachment and the hankering for results. As the wise declare, there are different kinds of actions. Some actions are performed for the fulfillment of a specific purpose and they are called *kamyakarman*. Actions of this kind are not to be practiced, because they bind a person to misery and disaster. But there are also some obligatory duties (*nityakarman*) and they are to be performed sincerely lifelong. If they are abandoned there will be chaos in the society.²⁰ In other words a person should proceed by giving up attachment and the fruit and follow the path of renunciation that improves the quality of life. As when a mango tree is grown for

fruits, shed and fragrance follow as a natural consequence, thus when righteousness is practiced the desirable ends follow as a natural consequence.

What, then, are the benefits of renunciation? Krishna replies that a man of renunciation who has become fully imbued with purity, who is enlighten and who is freed from doubts does not hate unbefitting action, nor does he become attached to befitting activity.²¹ Thus, he can lead a peaceful and noble life. Krishna also describes the nature of actions. For example, that obligatory action which is performed, without egoism and without desire or enmity, by a person who does not hanker for reward is said to be born of purity and serenity of the heart. On the other hand, an action which is done by a person who is desirous of the results and is moreover egotistic and highly strenuous is said to be born of fickleness of the mind. Again, an action which is undertaken out of delusion, without consideration of its consequence, loss, harm and ability, is said to be born of darkness. The first alone is commendable and fit for being taken up, while the latter too are only sources of evils and are to be shunned at any cost.

In this context, Krishna also classifies the intellect (*buddhi*). Thus, there is the intellect born of fickleness of the mind which leads a person to form misconceptions about the nature of virtue and vice and also of what ought to be done and ought not to be done. Secondly there is the intellect which being covered by darkness considers vice as virtue and verily perceives all things as contrary to what they are. Finally, the persevering effort which is ever associated with meditation (*samadhi*) and with which a person restraints the functions of the mind, the vital forces and the organs, that fortitude (*dhrti*) is born of the purity of the heart. It goes without saying that an aspirant should not get involved with the two kinds of intellect which only cause misery; rather a person should sincerely practice fortitude which would confer on him freedom and peace of mind.²²

From the above brief exposition of the contents of the Gita, it is clear that this divine work is rightly given a place of high honor by one and all. This work has been eulogized as containing the epitome of practically all the noble ideas and precepts propagated by our ancient men of wisdom. The *Mahabharata* is not merely an account of the great battle waged by the Pandavas and the Kauravas against each other. The battle is there in the background, no doubt, but it does not in any way diminish the value of the Gita as a source-book social philosophy and ethics which are essential for the preservation of humanity. We have seen how Arjuna denounces the futility of a battle which only leads to malice, bloodshed and so many other evils. It is true that Krishna manages to overcome Arjuna with his logic and metaphysics, yet we cannot but feel a deep sympathy for Arjuna who is simple and bold enough to speak out his mind for the sake of saving the social order and the family consisting of dear and near ones.

The *Mahabharata* is generally admitted to be the source of the Gita. However, when we seriously make an appraisal of the contents of the Gita, we find that it is by itself almost an encyclopedia recording as it does exhaustively whatever is good and beneficial for mankind. There is ethics, there are rules for social laws, there are guidelines for noble social conduct and many other such things. So it is in the fitness of things that the Gita is read, discussed and debated through the ages by both the learned and the ordinary. Perhaps no other ancient work has so much been praised and honored for its uniqueness.

Let us now have a look at some of the doctrines preached in this noble work.

The first thing that strikes us here is the work's universality. Though theoretically, it is the creation of the Hindu, in practice, however, we find that its appeal is not confined to any particular caste, creed and religion. Whoever wishes to get enlightened and live peacefully,

free from all maladies, takes recourse to this testament of Krishna. It may be consulted with benefit equally by a Hindu, a Muslim, a Christian, A Bauddha or a Jaina. In fact, we find that Krishna himself does not believe in any kind of dogmatism. He clearly declares that for elevating oneself it is not necessary to worship any particular deity or have faith in any particular doctrine. One is free to go on his own way provided he treads on the right path. The main thing is practice and devotion. One should never consider oneself superior and others inferior. Each soul is potentially divine and all men are equal. This kind of tolerance or secularism is hardly available in other works.

It has been declared by almost all the savants that the most valuable message that the Gita conveys to us is adherence to the path of action. Idleness is a vice and it should be strictly avoided. Action is the sign of vitality and life. So no one should shirk actions or duties even for a single moment. It is through action that one attains immortality, peace of mind and the highest end of life. However, while proceeding on the path of action, one must be careful not to be enticed away for ordinary pleasures produced by the actions, because desire only torments a person and binds him to the ever-going cycles of birth and rebirth.

Krishna has also explained the efficacy of the path of wisdom (*jnana*). Of course, he has earlier instructed Arjuna upon the path of action and shown how it can lead to the highest objective of life. However, without in anyway minimizing the value of action, Krishna tries to show that in some respects the path of wisdom may be considered more desirable. This is because it is very difficult, if not impossible, to engage oneself into action totally annihilating the craving for enjoying the sweet fruits of action. If one cannot win over this craving, all his efforts will fail and one will not be able to achieve the desired end. On the other hand, the path of wisdom is not easier either, but it is more dependable in achieving the purpose surely, if followed with necessary seriousness and reverence. In the case of action, there is a chance that impressions may remain even in a latent form, and may generate evils in future. But, in the case of wisdom there is no possibility of such a calamity, because the fire of wisdom totally reduces action to ashes. In fact, when one acquires wisdom pure and uncontaminated, the residue of action can never touch or pollute one. Like the lotus-petals which remain in water, but are never moistened, a man who has acquired wisdom also remains aloof and untouched by any evils whatsoever. That is why the wise people purify themselves by the austerity of knowledge and become devoid of attachment, fear and anger. Therefore, Krishna advises Arjuna to practice yoga and rise up, cutting asunder his doubt with the sword of wisdom. He is a warrior and he must be true to his profession. He must engage himself in the battle.

Finally, Krishna reveals to Arjuna the path of devotion (*bhakti*). There is no good in arrogance, bragging, censuring others and such other bad practices. Submission is a great virtue that also enables one to attain the most noble and loftiest state. Thus, Krishna says that those who dedicate all actions to him, remain extremely devoted to him and meditate while thinking of him with single-minded concentration alone are, without delay, rescued from the sea of the world which is fraught with evils and decay. Arjuna should totally be absorbed in Krishna. He should fix his mind on him alone and in him alone should rest his intellect. If he can do so, he will be in a blessed situation. He will not rejoice, he will not fret, he will not lament, he will not hanker and he will be able to give up both good and bad. He will never distinguish between a friend and a foe, but will one and all with equal amity. He will be able to remain unperturbed in honor and dishonor. He will not be overjoyed by praise and will not be crushed with denunciation. He will acquire a rare tranquility of the mind and become a creature born of bliss (*ananda*), living in bliss and finally melting into bliss.

That this divine testament is held in high esteem by scholars renowned for their insight and sagacity is borne out by the fact that the stalwarts of Indian philosophy comment on the significance of the doctrines preached in the work with great devotion and enthusiasm. We shall be guilty of negligence if we do not mention here two names, namely Sankara and Madhusudana. Sankara's contribution to Indian thought and culture consists of his classic defense of the Advata. Yet he could hardly overlook the grandeur of the Gita. He wrote a commentary (*bhasya*) on the work. We should remember that Sankara had also written masterly commentaries on the principal Upanisads which are considered the repositories of the highest wisdom by men of wisdom almost all over the world. So it seems that, in Sankara's view the Gita was by no means inferior to Upanisads which, as scholars point out, contain the germs of philosophy at an ancient period. So this may also be cited as evidence for the glorification of the Gita by men of intellect and wisdom.

However, without in any way denying Sankara what is his view, we may humbly point out that Sankara's explanation is rather brief. But when we come to Madhusudana's great and profound commentary on the same work we are simply overwhelmed ideas and views profound and unique. We shall just quote a few words in which he informs us of the significance of the Gita in the introductory verses of his commentary. He wrote:

Performance of selfless work (*niskamakarma*) is declared to be the root cause of liberation, and the hindrances to it are the demoniacal sins such as sorrow etc. from which follow deviation from one's natural duty, recourse to what is prohibited, or action performed with selfish motive or egotism. Being thus ever under the influence of the demoniacal sins, a person becomes unfit for gaining the human goal and suffers a series of afflictions. Pain is naturally repulsive to all the living beings in this world. Therefore, sorrow, delusion etc. which are its causes should always be shunned. The Lord has uttered this most esteemed scripture with a view to enlightening a person who, being filled with this desire to know the means of eradicating sorrow, delusion etc. which are inherent in the ever-continuing chain of mundane existence, and which are the causes of affliction and difficult to be got rid of, has become eager to attain the highest human goal (*purusartha*).

These are just two examples of the appreciation of the Gita by two earlier savants of the Indian philosophical tradition. But there are also examples which show unmistakably that how even a few modern scholars of refuting show great respect to this incomparable testimony of prowess and concern for the well-being of mankind. We do not have the scope here to go into details. So we shall be content with just mentioning two names. One is Aurobinda who needs no introduction to the intellectual world and the other is Bal Gangadhar Tilak, the renowned educationist ever born in India.

Finally, we conclude with a few words of Swami Vivekananda, which speak for themselves. The great monk writes:

'This is the one cause of our misery: we are attached, we are being caught. Therefore, says the Gita, work constantly. Work but be not attached, be not caught. Reserve unto yourself the power of detaching yourself from everything, however beloved, however much the soul might yearn for it; however great the pangs of misery you feel if you are going to leave it, still, reserve the power of leaving it whenever you want.

Ay, if there is anything in the Gita that I like, it is the two verses, coming out strong as the very gist, the very essence, of Krishna's teaching: He who sees the supreme Lord dwelling alike in all beings, the imperishable in things that perish, he sees indeed. For, seeing the Lord as the same, everywhere present, he does not destroy the self by the self, and thus he goes to the highest goal.²³

Notes and References

1. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy*, p.116.

2. *Gita* I, 28f.

दृष्ट्वेमं स्वजनं कृष्ण युयुत्सुं समुपस्थितम्
सीदन्ति मम गात्राणि मुखं च परिशुष्यति ॥ 28॥
वेपथुश्च शरीरे मे रोमहर्षश्च जायते ।
गाण्डीवं संसते हस्तात्त्वक्चैव परिदह्यते ॥ 29 ॥

3. *Ibid.* 30f.

न च शक्नोम्यवस्थातुं भ्रमतीव च मे मनः ।
निमित्तानि च पश्यामि विपरीतानि केशव ॥ 30 ॥
न च श्रेयोऽनुपश्यामि हत्वा स्वजनमाहवे ॥ 31 ॥

4. *Ibid.* 39ff.

कुलक्षये प्रणश्यन्ति कुलधर्माः सनातनाः ।
धर्मे नष्टे कुलं कृत्स्नमधर्मोऽभिभवत्युत ॥ 39 ॥
अधर्माभिभवात्कृष्ण प्रदुष्यन्ति कुलस्त्रियः ।
स्त्रीषु दुष्टासु वार्ष्णेय जायते वर्णसङ्करः ॥ 40 ॥
सङ्करो नरकायैव कुलघ्नानां कुलस्य च ।
पतन्ति पितरो ह्येषां लुप्तपिण्डोदकक्रियाः ॥ 41 ॥

5. *Ibid.* 46.

एवमुक्त्वार्जुनः सङ्ख्ये रथोपस्थ उपाविशत् ।
विसृज्य सशरं चापं शोकसंविग्नमानसः ॥ 46 ॥

6. *Ibid.* 11, 13, 20, 22ff.

अयनेषु च सर्वेषु यथाभागमवस्थिता ।
भीष्ममेवाभिरक्षन्तु भवन्तः सर्व एव हि ॥11॥
ततः शङ्खाश्च भेर्यश्च पणवानकगोमुखाः ।
सहसैवाभ्यहन्यन्त स शब्दस्तुमुलोऽभवत् ॥13॥
अथ व्यवस्थितान् दृष्ट्वा धार्तराष्ट्रान् कपिध्वजः ।
प्रवृत्ते शस्त्रसम्पाते धनुरुद्यमा पाण्डवः ।
हृषीकेशं तदा वाक्यमिदमाह महीपते ॥20॥
यावदेतन्निरीक्षेऽहं योद्धुकामानवस्थितान् ।
कैर्मया सह योद्धव्यमस्मिन् रणसमुद्यमे ॥22॥

7. *Ibid.* II. 37.

हतो वा प्राप्स्यसि स्वर्गं जित्वा वा भोक्ष्यसे महीम् ।
तस्मादुत्तिष्ठ कौन्तेय युद्धाय कृतनिश्चयः ॥ 37 ॥

8. *Ibid.* III, 35.

श्रेयान्स्वधर्मो विगुणः परधर्मात्स्वनुष्ठितात् ।
स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः ॥ 35 ॥

9. *Ibid.* II. 47.

कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन ।
मा कर्मफलहेतुर्भूर्मा ते सङ्गोऽस्त्वकर्मणि ॥ 47 ॥

10. *Ibid.* III. 43

एवं बुद्धेः परं बुद्ध्वा संस्तभ्यात्मानमात्मना ।
जहि शत्रुं महाबाहो कामरूपं दुरासदम् ॥ 43 ॥

11. *Ibid.* IV. 37.

यथैधांसि समिद्धोऽग्निर्भस्मसात्कुरुतेऽर्जुन ।
ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते तथा ॥ 37 ॥

12. *Ibid.* 38.

न हि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते ।
तत्स्वयं योगसंसिद्धः कालेनात्मनि विन्दति ॥ 38 ॥

13. *Ibid.* 39 f.
 श्रद्धावान् लभते ज्ञानं तत्परः संयतेन्द्रियः ।
 ज्ञानं लब्ध्वा परां शान्तिमचिरेणाधिगच्छति ॥ 39 ॥
 अज्ञश्चाश्रद्धानश्च संशयात्मा विनश्यति ।
 नायं लोकोऽस्ति न परो न सुखं संशयात्मनः ॥ 40 ॥
14. *Ibid.* XII. 6ff.
 ये तु सर्वाणि कर्माणि मयि संन्यस्य मत्परः ।
 अनन्येनैव योगेन मां ध्यायन्त उपासते ॥ 6 ॥
 तेषामहं समुद्धर्ता मृत्युसंसारसागरात् ।
 भवामि नचिरात्पार्थ मय्यावेशितचेतसाम् ॥ 7 ॥
 मय्येव मन आधत्स्व मयि बुद्धिं निवेशय ।
 निवसिष्यसि मय्येव अत ऊर्ध्वं न संशयः ॥ 8 ॥
15. *Ibid.* 13 f.
 अद्वेषा सर्वभूतानां मैत्रः करुण एव च ।
 निर्ममो निरहङ्कारः समदुःखसुखः क्षमी ॥ 13 ॥
 सन्तुष्टः सततं योगी यतात्मा दृढनिश्चयः ।
 मय्यर्पितमनोबुद्धिर्यो मद्भक्तः स मे प्रियः ॥ 14 ॥
16. *Ibid.* 15.
 यस्मान्नोद्विजते लोको लोकान्नोद्विजते च यः ।
 हर्षामर्षभयोद्वेगैर्मुक्तो यः स च मे प्रियः ॥ 15 ॥
17. *Ibid.* 17 f.
 यो न हृष्यति न द्वेष्टि न शोचति न काङ्क्षति ।
 शुभाशुभपरित्यागी भक्तिमान्यः स मे प्रियः ॥ 17 ॥
 समः शत्रौ च मित्रे च तथा मानापमानयोः ।
 शीतोष्णसुखदुःखेषु समः सङ्गविवर्जितः ॥ 18 ॥
18. *Ibid.* XVIII.2.
 काम्यानां कर्मणां न्यासं सन्न्यासं कवयो विदुः ।
 सर्वकर्मफलत्यागं प्राहुस्त्यागं विचक्षणाः ॥ 2 ॥
19. *Ibid.* 3
 त्याज्यं दोषवदित्येके कर्म प्राहुर्मनीषिणः ।
 यज्ञदानतपःकर्म न त्याज्यमिति चापरे ॥ 3 ॥
20. *Ibid.* 7
 नियतस्य तु सन्न्यासः कर्मणो नोपपद्यते ॥
 मोहात्तस्य परित्यागस्तामसः परिकीर्तितः ॥ 7 ॥
21. *Ibid.* 10
 न द्वेष्ट्यकुशलं कर्म कुशले नानुषज्जते ।
 त्यागी सत्त्वसमाविष्टो मेधावी छिन्नसंशयः ॥ 10 ॥
22. *Ibid.* 29ff.
 बुद्धेर्भेदं धृतेश्चैव गुणतस्त्रिविधं शृणु ।
 प्रोच्यमानमशेषेण पृथक्त्वेन धनञ्जय ॥ 29 ॥
 प्रवृत्तिं च निवृत्तिं च कार्याकार्ये भयाभये ।
 बन्धं मोक्षं च या वेत्तिबुद्धिः सा पार्थ सात्त्विकी ॥ 30 ॥
 यया धर्ममधर्मं च कार्यं चाकार्यमेव च ।
 अथथावत्प्रजानाति बुद्धिः सा पार्थ राजसी ॥ 31 ॥
23. Quoted in *Bhagavad-Gita*, ed. Swami Gambhirananda.

Select Bibliography

Bhagavat-Gita, with Madhusudana Sarasvati's commentary, ed. Swami Gambhirananda, Calcutta 1998.

M. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy*, Bombay 1973.

M. Winternitz, *A History of Indian Literature*, Vol. I, University of Calcutta 1959.

Srimadbhagavadgita, Comm. Madhusudana Sarasvati, Trans (in Bengali) Bhutanatha Saptatirtha. Kolkata: 1986.

____, Trans (in Bengali) Swami Jagaidsvarananda. Kolkata: 2001.

____, with *Sankarabhāṣya* and Hindi Translation, Gorakhpur (Date of Publication not mentioned).

SOME SPECIAL FEATURES OF LATE-DATED UPANIṢADS OF THE *ATHARVAVEDA*

Tarak Nath Adhikari

Prologue

Over a few years, I have been contemplating to understand the reason behind the huge number of Upaniṣads and the intention of the composers of these Upaniṣads. Earlier Upaniṣads, which are more or less fourteen in number (*Ṛgveda*2, *Sāmaveda* 2, *White Yajurveda*2, *Black Yajurveda* 5 and *Atharvaveda*3) of which Ācārya Śāṅkara prepared commentary on eleven Upaniṣads (excepting *Kauṣītaki*, *Mahānārāyaṇa* and *Maitrāyaṇī*), to unfold the philosophical wisdom. Earlier Upaniṣads have dealt with the doctrines of Brahman and Ātman, the mutual relation between the two, the cause of origin and existence of this Universe or Multiverse, the aim of life so on and so forth. Hundreds of thousands books, commentaries, expositions, discussions have been cropped up down the ages. Then, my original question is still not answered. What is the purpose of composing such huge number of Upaniṣads in different ages? It is only to justify the different sects in Indian religious diversity? Is it to accept the systems of ‘Symbol’ to understand the abstract? Or does there exist a number of interwoven complex factors behind it? This small attempt is to search a few such questions. And now I am some-how satisfied to feel that ‘Understanding’ is a big philosophical investigation, what was once raised by philosopher of the last century, Ludwig Wiedgenstein, who showed that there is no easy elevator to understand *Understanding*, as there insufficient scope of right *understanding*, or *wrong understanding*, or *not understanding*, or *doubtful understanding*. And everyone knows, philosophy arises out of *doubtful understanding*. Let us begin from this doubtful point.

Number of Upaniṣads

Strictly speaking, if Upaniṣads are taken as the last part of the fourfold division of each *Veda*, then only six Upaniṣads are attached directly to the *Āraṇyakas*; they are *Aitareya*, *Kauṣītaki*, *Taittirīya*, *Bṛhadāraṇyaka*, *Chāndogya* and *Kena*. *Mahānārāyaṇa* is also attached to *Taittirīyāraṇyaka*. *Īśa* is directly attached to *saṃhitā* part of the *White Yajurveda* (WYV). *Kaṭha*, *Śvetāśvatara*, *Praśna* and *Muṇḍaka* are written in verse, while *Maitrāyaṇī* and *Māṇḍukya* are written in prose. All these are recognized as pure vedic earlier *Upaniṣads*. But now a days, we come across more than two hundred *Upaniṣads* and there are reasons to believe that a few more are lying in manuscript form.¹ We all know that *Muktikopaniṣad*, an Upaniṣad of WYV, gives a list of 108 upaniṣads, out of which 10 are of the *Ṛgveda* (RV), 19 of the WYV, 32 of the BYV, 16 of the *Sāmaveda* (SV) and 31 of the *Atharvaveda* (AV). Anirvanji rightly claims that authenticity of this claim is doubtful.² T. L. Shastri in his compilation records 188 Upaniṣads, while P. Deussen translate 60 Upaniṣads, Colebrooke 52³. Thus it seems that, there is no uniformity in number.

Now, before coming to the various traits of the late dated Upaniṣads of the AV, we shall have to make a quick look upon the late dated Upaniṣads of all the Vedas in general. First of all, we should be aware of the fact that the Upaniṣads, both earlier and later, are not only a store house of highest knowledge, i.e. *Brahmavidyā*, or a branch of wise sayings and parables, which influenced the life of old pupil of India, detached from the world, but a living foundation of *Divine wisdom* capable of quenching the thirst of ardent souls

hankering after peace, blissful existence and understanding of this world by knowledge, experience and intuition. I refer here the observation of Sri Radhakrishnan – *Indian philosophy is fundamentally a synthesis of both religion and philosophy, of knowledge and concept, reason and intuition, man and nature*⁴. Here we may get a clue of the variety of subjects in Upaniṣads. To find out the relation between the earlier and later Upaniṣads, a synthetic approach is noticed in the book of Mrinalini Manohar, where the scholar observes – *though later Upaniṣads glorified deities, all this divinities are considered as the manifestations of the Highest Reality*.⁵

Date

What could be the probable date of these Upaniṣads? P. Deussen has tried to ascertain the date of the earlier Upaniṣads in between 1000 to 300 B.C.⁶, while Ranade prefers to place them between 1200 to 600 B. C., putting them as pre-Buddhistic⁷. But regarding the date of the later Upaniṣads, no concrete evidence is available and it appears that they were developed in different ages. S. G. Desai in his book *A Critical Study of the Later Upaniṣads* has tried to fix dates of the late Vedic Upaniṣads.⁸ In our opinion, as in the later Vedic Upaniṣads, we find the systems of *Vedanta, Sāṃkhya, Yoga, Sannyāsa, Śaiva, Vaiṣṇava*, references of four orders of life, names of the deities or cults like *Rāma, Kṛṣṇa, Śiva, Durgā, Nṛisimha, Gaṇapati* even of *Tantra*, so we may assume that they were developed in different ages, different places in India. Even some of them were not as late-dated as they are thought of. These Upaniṣads might have been composed in between 500 B.C. to 1400 A.D. Swami Madhavananda in his book *Minor Upaniṣads* assumes that all later Upaniṣads may not be of very late-dated as they are assumed.⁹

According to S. G. Dasai, sectarian Upaniṣads, which interpret *Śiva, Visnu, Rāma, Kṛṣṇa* etc. as the personifications of *Saguṇabrahman*, might have been composed when these sects were prevalent in India and thus, they cover a very long period of 1200 years (A.D 200-1400), the latest one is *Allopaniṣad* In the 1300 A.D.¹⁰

Different traits of Atharvavedic-Upaniṣads

Now coming to the focal point of the theme, we shall make an investigation on the various characteristics of the later Vedic Atharvavedic Upaniṣads. There is no doubt that the three Upaniṣads belonging to the AV are known as earlier, viz, *Maṇḍūkya, Praśna* and *Māṇḍūkya*, of which first two are composed in verse and last one is though small, but composed in prose and a *kārikā* on it was written by Gauḍapāda, the teacher of Śāṅkara. These three chiefly deal with discourses on ‘*Brahman*’ and are recognized as pure Vedantic. But the later Upaniṣads manifest a number of different systems including *Vedantic, Yoga, Sannyāsa, Sāṃkhya, Nyāya, Śaiva, Vaiṣṇava* etc.

In principle, these systems, do not differ much from the original points or doctrines of the earlier Upaniṣads, yet the difference lies with the sectarian approach.

1. Pure Vedanta Upaniṣads

Vedantic doctrines are dealt with in a number of late-dated Upaniṣads. Following P. Deussen, we may name a few, but it should be kept in mind that more Upaniṣads on that subject can be found from the compilation of T. L. Shastri’s *Upaniṣad Saṃgraha*.

- a. Ātman
- b. Prānāgnihotra
- c. Piṇḍa
- d. Sarvopaniṣadsāra
- e. Brahmopaniṣad

All these Upaniṣads generally deal with discourses on *Brahmavīdyā* in a dialogue-format between the preceptor and the pupil. Language is simple and lucid, mixed with prose and verse and a question-answer format is used. This style of discourse is familiar in other systems too. Let us take a few examples only as case study. *Prānāgnihotropaniṣad* is divided into four small chapters (technically *khaṇḍas*), which begins with the mystery of *sūkṣmaśarīra* and the sacrifice (i.e. *Agnihotra*). In a *Āraṇyaka* style, it depicts, how without actual performance of *Agnihotra* or *Sāṃkhyayoga*, this body i.e. *sūkṣmaśarīra* can achieve salvation.¹¹ A lot of questions on *Prānāgnihotra* like sacrifice, his wife, oblation etc. are asked in chapter III, and the answers are given in the chapter IV.¹² The style resembles to *Āraṇyaka* literature.

In *Sarvopaniṣad*, we also find the same format and style of discourse. It begins with 23 questions like *katham bandhaḥ, kā vidyā, kā avidyā* et al.¹³

Brahmopaniṣad is very small, but it is important from another standpoint. It explains a number of terminologies like *kośa, śāksī, kūṣṭhā, satya, jñāna, ānanda, caitanya* etc. and a number verses like *satyaṃ jñānāmanantamānandaṃ brahma* are available as we find in earlier Upaniṣads.¹⁴ We may undertake it as an exposition of vedantic philosophy. All these Upaniṣads, in principle, do not differ much from earlier ones, but their deliberation are more concrete, transparent and intelligible to common readers.

2. Yoga- Upaniṣads

The word *yoga* comes from the root *yuj* means ‘to join’. In spiritual sense, it is a process by which a human being is united with *Divine Spirit*. It is stated in the *Maitrāyaṇī* UP that when an individual soul is merged with Highest Soul i.e. *paramāman*, that is called *yoga*.¹⁵ *Yogaśikhopaniṣad* explains *yoga* as detachment from all worldly matters.¹⁶ Patañjali explains it as *yogaścittavṛttinirodaḥ* (Yoga sutra). In the *Gītā*, *yogaḥ karmasu kauśalam* (2.50) or there it is mentioned that work without attachment and feeling of *samatā* both in *siddhi* and *asiddhi* is *yoga*. (*Gītā*, 2.48) *sidhyāsiddhyoḥ samo bhūtvā samatvaṃ yagau cyate*. In a sense, *yoga* is a methodical process to attaining perfection and so it is a complete control over body, mind, and soul. Among the *Yogopaniṣads*, we come across a number of *Bindu Upaniṣadas*. All belonging to the AV. There are five *Bindu Upaniṣadas*, namely *Amṛtabindu, Tejobindu, Nātabindu, Dhyānabindu* and *Brahmabindu*. All these texts are virtually same in content with slight alterations in deliberation here and there. *Amṛtabindu* is traditionally attached to the AV. It declares that mind is the cause of both bondage and renunciation. *mana eva manuṣyānaṃ kāraṇaṃ bandhamokṣayoḥ* (verse 2). It gives emphasis on *śabdabrahman* and *parabrahman*.¹⁷ The verse has a close similarity with *Muṇḍakopaniṣad* in expression (*dve vidye veditavye* etc., verse no. 17). The central theme of the *Bindu Upaniṣads* is that *jīva* and *Brahman* are ultimately one and all duality is a mere superimposition or illusion due to ignorance. The *Tejobindu* expresses *tejobinduḥ paraṃ dhyānaṃ viśvātitaṃ hr̥disthitaṃ-* (verse no 1). *Nātabindu* is related to the mystic explanation of the syllable ‘om’; and its each letter has a specific meaning. Verse no. 30 there expresses that the worship of *Nāda* (sound ‘om’) through yogic meditation achieves *Brahman*.¹⁸ *Dhyānabindu* is the meditation of *akṣara-brahma*, by which a yogin can achieve the highest goal.¹⁹ A few verses is a verbatim copy of the *Muṇḍakopaniṣad*. (*praṇavo dhanuḥ śaro hyātmā brahma tallakṣaṇamucyate*).²⁰ Thus all these *yogopaniṣads* i.e. *Bindu Upaniṣads* occupy a very important place in the *yoga* system of Indian philosophy. A few more *yoga Upaniṣads* are to be found in the later *Upaniṣads* like *yogaśikhā* etc. that deal with the meditation to achieve highest goal.

3. Sannyāsa Upaniṣads

Among the later Vedic Upaniṣads, *Sannyāsa Upaniṣads* may be treated as the most significant because they exhibit the duties, responsibilities, injunctions, variety of the *Sannyāsa*, different types of *Sannyāsins* etc. that influenced the later *sannyāsa* system in India. *Varnāśramadharmā* is a well-known feature in ancient Indian tradition. But at the early Vedic period, out of the four orders of life, viz., *Brahmacarya*, *Gārhsthya*, *Vānaprastha* and *Sannyāsa*, the first three orders of life are available. Even in the earlier Upaniṣads, we have little reference of *Sannyāsāśrama*. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (4.322) first makes a difference between penance and wandering sage (*parivrājaka*). The word ‘*Sannyāsa*’ probably appears first in the *Muṇḍakopaniṣad*.²¹ It has been stated that those who are well versed in the knowledge of Vedānta and become pure-hearted by practicing ‘*sannyāsa*’ achieve ‘*nirvāṇa*’ i.e. salvation. P.V. Kane observes that the reference of ‘*sannyāsa*’ distinctly appears first in *Jābālyupaniṣad*.²² In that Upaniṣad, it refers that an individual, after finishing *Brahmacarya*, enters family life, then forest life and finally *pravrajyā*.²³ And *Jābālyupaniṣad* belongs to the later Vedic Upaniṣads, we must remember.

Now if we search all the *sannyāsa Upaniṣads*, it will be a very big subject, because, there are a good number of Upaniṣads on it belonging to all the Vedas. T. R. Chintamani Dikshit has edited a book where he has collected 17 Upaniṣads on *sannyāsa*, out of which at least 7 or 8 Upaniṣads belong to the *Atharvaveda*. This list does not match with P. Deussen’s. A few of them are listed here.

1. *Āruṇeyopaniṣad*
2. *Jābālyupaniṣad*
3. *Nāradaparivarājakopaniṣad*
4. *Paropaniṣad*
5. *Brahmopaniṣad*
6. *Kaivalyopaniṣad*
7. *Paramahamṣaparivrājakopaniṣad* etc.

Without giving details, each of these Upaniṣads, we shall point a few characteristics of these Upaniṣads, primarily because not only AV-Upaniṣads, but all the Upaniṣads on *sannyāsa*, traditionally affiliated to four Vedas, preach more or less same content. Let us see the special traits of these Upaniṣads. *Sannyāsopaniṣad*, belongs to *Samaveda* gives a definition of *sannyāsa*.²⁴ According to this text, one who leaves accordingly the four orders of life one by one, becomes *Karmasannyāsin*. One interesting thing to be pointed here, is that the fourth order of life can be practiced, even after enjoying the *gārhsthya* order. That means marriage was not barred for a *sannyāsin* at that time, but when he takes the fourth order, he has to give up all other three orders; his sacred thread, sacred fire and when he becomes *paramahamṣa*, he should give up everything except Upaniṣads and *Āraṇyakas*.²⁵ (Aru. up.)

In later Vedic Upaniṣads four types of *Sannyās* as are prescribed.

- a. *Vairāgya*
- b. *Jñāna*
- c. *Jñānavairāgya* and
- d. *Karma*

Definitions of these types of *sannyāsins* are also to be found there.

- a. *Vairāgyasannyāsa* arises out of recluse, being disgusted with worldly pleasures.

b. *Jñānasannyāsa* is one, which is restored by a person who has studied various branches of knowledge, and being *sāadhanacatuṣṭayasampanna*, gives up everything, knowing worldly pleasures as meaningless.

c. When both *Jñāna* and *Vairāgya* are assimilated to a person, then he takes resort to *sannyāsa*, he becomes the highest king of *sannyāsin*.

d. A *Karmasannyāsin* takes resort of *sannyāsa* order after enjoying first three orders of life.

Again all these four types of *sannyāsins* go under six varieties according to their practice of *sannyāsa*-life. They are:

1. *Kuṭīcaka*
2. *Bahūdaka*
3. *Haṃsa*
4. *Paramahaṃsa*
5. *Turīyātīta*
6. *Avadhūta*.²⁶

Each of them has some special characteristics. Among the AV *sannyāsopaniṣads*, *Nārada-parivrājakoṇiṣad* stands tall, as it encompasses all details of the duties, initiation, *adhīkari*, *anadhīkari*, practices of the saints, characteristic features of various types of *sannyāsins*, the aim of *sannyāsa*, end fruit of *sannyāsa* etc. According to this text one who is blunt (*ṣaṇḍa*), uninitiated (*patita*) deformed with limbs (*aṅgavikala*), addicted to women/wife (*straiṇa*), deaf and dumb (*mūkavadhira*), ruthless (*pāṣaṇḍa*), complex minded (*cakrī*), teaches with remuneration (*vṛtādhyāpaka*), *śipiviṣṭa*, and without fire etc. cannot take the path of *sannyāsa*.²⁷ Among the qualities of a *sannyāsin*, giving up all kind of desire (i.e. *vitṛṣṇā*) is mandatory.²⁸ This Upaniṣad is rather large in size with nine chapters (*upadeśas*). *Nārada*, the wandering sage, being requested by *Rṣis*, gives advice to them on *sannyāsa*. Each chapter is devoted to a specific kind of subject on *sannyāsa*. The last chapter (IX) is on Brahman, a few verses, there have a close similarity with earlier Upaniṣads like *Īsa*, *Bṛhadā*, and the *Gītā* etc. Other AV Upaniṣads do not differ much from the central theme of the *Nāradoṇiṣad*.²⁹ Attaining kaivalya i.e. liberation is the highest goal of a *sannyāsin*.

tasmād evaṃ viditvaiam kaivalyaṃ phalamaśnute. kaivalyaṃ phalamaśnute” (kaiv. Up 2/2)

The importance of these Upaniṣads is enormous. Those who want to know about the system of *sannyāsa*, initiation, practice, variety, aim, end fruit of *sannyāsa*, they may get a clear picture from these Upaniṣads. From these texts we understand that there are different types of *sannyāsins* in Indian life and culture, their activities, physical appearances, habit, etc. These Upaniṣads have a perennial value to the *sannyāsis* in India.

Apart from these, there were sectarian Upaniṣads, like *Śaiva*, *Vaiṣṇava*, *Gāṇapatya*, *Rāma*, *Kṛṣṇa* etc. In these Upaniṣads, sometimes Śiva, sometimes Rāma, or Kṛṣṇa Pītāmbara, Vanadurgā etc preach doctrines of Vedānta philosophy. For *Vaiṣṇava Upaniṣads*, Viṣṇu is the representation of *Brahman*, for *śaiva*, Śiva is the incarnation of *Brahman*. Same is the case with all other sectarian Upaniṣads. There are also symbols for attaining *Brahman*. Mrinalini Manohar in her book has done a very good survey by detailing about these sectarian Upaniṣads. I may quote a part of her observations. Interested persons may go through her book.- *The later Upaniṣads adore various forms of Viṣṇu such as Hari, Nārāyaṇa, Vāsudeva, Veṅkaṭeśa, Rasikānanda and describe them in detail. Some of the later Upaniṣads are specially devoted to the Avatāras like Nṛṣiṃha,*

*Rāma, Kṛṣṇa, but rest of the incarnations are merely mentioned without giving any details about them.*³⁰

According to R. G. Bhandekar, these sectarian Upaniṣads flourish in India, when a particular sect gets popularity in parts of India. He thinks Rāma cult is fairly modern and came into existence after 11th century AD.³¹ Regarding symbols, P. Deussen makes an observation – *by symbol, in a wider sense, we understand all the representatives conceived with a view to the worship of Brahman, himself incapable of representation under someone of his phenomenal forms, such as Prāṇa, Vāyu, Ākāśa, Āditya and the symbol Om etc.*³²

Epilogue

To wind up our discussion, we may say with fair confidence that the later Vedic Upaniṣads have a twofold tradition; at one point, it takes essence from older Upaniṣads and preach the theory of Vedanta Philosophy in a more popular way and lucid language and technique; on the other hand, the sectarian and symbolic Upaniṣads exhibit various important traits of Indian Philosophy, culture and religion and finally they carry a storehouse of Indian intellectual unbroken tradition. I wish to submit here that we should take more care and attention to these so called late dated Upaniṣads to understand our Indian life, philosophy, culture and tradition without neglecting them just for their lateness in composition.

Notes & References

1. C. Kunhan Raja, Hon. Director of Adyer Library, Tamil Nadu gives an information in the preface to the book *sannyāsopaniṣad* that the library contains about 75 Upaniṣads and all of them till then are unpublished.
2. See Anirvan - *Veda Mīmāṃsā*, (vol I) P-101.
3. See Paul Deussen – *Sixty Upaniṣads*.
4. S. Radhakrishnan – *Indian Philosophy*. vol-I, P-12.
5. Mrinalini Vivek Manohar – *The earlier and later Upaniṣads*, P-141.
6. P. Deussen *Ibid.*, P-8-9.
7. R. D. Ranade – *A constructive Survey of Upanisadic Philosophy*, P-12.
8. S. G. Desai – *A Critical Study of the later Upaniṣads*, Intro P-XXXIV.
9. S. Madhavananda – *Minor Upaniṣads*, Intro P-IX.
10. S.D. Desai – *Ibid.*, P-8-9.
11. पुरुषशरीरे विनाप्यग्निहोत्रेण विनापि सांख्ययोगेन संसारविमुक्तिर्भवति-PrāṇāgniUp.1/2.
12. को यजमानः का पत्नी के ऋत्विजः... chapter III
13. कथं बन्धः, कथं मोक्षः, का विद्या, का अविद्या... 1/1
14. सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म सत्यमविनाशि नामदेशकालवस्तुनिमित्तेषु विनश्यत्सु यन्न विनश्यत्यविनाशि तत् सत्यम् ज्ञानमित्युत्पत्तिविनाशरहितं चैतन्यं ज्ञानमित्यविधीयते (Passage-3)
15. संयोगो योग इत्युक्तो जीवात्मापरमात्मनोः *Maīt. UP. 6.25*
16. सर्वभावपरित्यागो योग इत्यभिधीयते – *Yogaśikhā UP. 1.68&69*
17. *Amṛtabindu* Verse no. 2
18. ब्रह्म-प्रणवसन्धानं नादो ज्योतिर्मयः शिवः (Verse-30)

19. वीजाक्षरं परं बिन्दुं नादं तस्योपरिस्थितम्।
सशब्दं चाक्षरे क्षीणे निःशब्दं परमं पदम्॥
20. *Nādabindu Verse no-14*
21. सन्न्यासयोगाद् यतयः शुद्धसत्त्वाः
ते ब्रह्मलोकेषु परान्तकाले परामृताः परिमुच्यन्ति सर्वे॥ *Mulca-3.2.6*
22. P.V. Kane – *History of Dharmasastra (vol-II), p-422*
23. ब्रह्मचर्यं समाप्य गृही भवेद् गृही भूत्वा वनी भवेद् वनी भूत्वा प्रव्रजेत्। *Jābāla, UP. 2/23*
24. योऽनुक्रमेण संन्यस्यति स सन्न्यस्तो भवति –*SannyāsaUP.*
25. विसृजेद् दण्डांश्च लौकिकामिंश्च विसृजेद्.... वेदेष्वारण्यकमार्वतयेद् उपनिषदमावर्तयेत्। *ĀruṇeyiUP. Passage no. 2*
26. सन्न्यासः षड्विधो भवति कुटिचकबहूदकहंसपरमहंसतुरीयातीतावधूताश्चेति, *Sannyāsa. UP. 2/23*
27. षण्डः पतितोऽङ्गविकलः स्त्रैणो वधिमोऽर्भको मूकः पाषण्डश्चक्री लिङ्गी वैखानसहरद्विजौ भृताध्यापकः शिपिविष्टोऽग्निःको वैराग्यवन्तोऽपि तेन सन्न्यासार्हाः। *NārādaUP. 3.1.*
28. यदा मनसि सज्ञातं वैतृष्यं सर्वं वस्तुषु।
तदा सन्न्यासमिच्छन्ति पतितः स्याद्विपर्यये॥ (*Nārāda UP. 3.12*)
29. तत्र को मोहः कः शोक एकत्वमनुपश्यतः।
अणोरणीयान् महतो महीयान् etc. *Nārāda UP. Chap IX.*
30. Mrinalini Manohar- *The earlier and later Upaniṣads; A comparative Study.* P-108.
31. R. G. Bhandarkar in his book - *Vaiṣṇavisim, Śaivism and Minor Religious Systems, quoted by Mrinalini, op.cit.* P-112.
32. P. Deussen – *Philosophy of the Upaniṣads,* P-101.

Select Bibliography

- Sri Anirvan- *Veda Mīmāṃsā*, vol I, Sanskrit college, Kolkata, 3rd Ed, 1991.
- UpaniṣadGranthāvalī-* (3 vols) Swami Gambhirananda, Udbodhan, Kolkata, Rpt. 2009.
- P. Deussen- *Sixty Upaniṣads of the Veda* (Vol II), MLBD, Delhi, 1995.
- P. Deussen- *Philosophy of the Upaniṣads (trans)*, Dover publications; INC. New York, 1966.
- Mrinalini V. Manohar, - *The Earlier and later Upaniṣads; A Comparative Study*, Bharatiya Kala Prakashan, New Delhi-2011.
- T. R. Chintamani Dikshit- *The Sannyāsopaniṣad*, Adyar Library, Tamil Nadu, 1921.
- Swami Madhavananda - *Minor Upaniṣads*, AdvaitaAsram, Kolkata, Sixth Impression, 1988.
- Govindagopal Mukhopadhyay - *Studies in the Upaniṣads*, Sanskrit college, Kolkata, 1960.
- S. N. Dasgupta - *The History of Indian Philosophy* (Vol-I), Cambridge Univ. Press, London, 1922.
- S. Radhakrishnan - *Indian Philosophy* (2 vols), George Allen and Unwin Ltd, London, 1923 & 1927.
- R. D. Ranade - *A Constructive Survey of Upaniṣadic Philosophy*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay, 1986 (rpt.).
- S. G. Desai - *A Critical Study of the Later Upaniṣads*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay, 1986.
- T. L. Shastri - *Upaniṣadsaṃgraha*, MLBD, Delhi.
- Swami Jagadiswarananda - *Srīmad Bhagavad Gītā*, UdbodhanKaryalaya, Kolkata, 2012 (47th impression).

SEAT OF TRADITIONAL LEARNING SYSTEM OF BENGAL UPTO THIRTEEN CENTURY

Tamonash Chakraborty

Bengal earns its glory by its unparalleled contribution especially in the field of Navyanyāya, Navyasmṛti and non-Pāinian grammar. This scholarly tradition is clearly revealed to us after the Sena dynasty. It is a fact that this type of precious heritage must have had a previous legacy. In this paper, I would like to trace that concealed tradition.

Questions may arise as to why I have described the tradition as a concealed one. Insufficiency of proper documents till the 13th century, non-availability of the books on genealogy which are definitely a source of information in this respect, are the two main obstacles which one has to surmount in tracing the tradition of education in the 11th century Bengal. Even the very name “Bengal” remains non-existent till the reign of Lakṣmaṇasena in 1220 A.D. [though the name Banga was very much there from earlier times]. So, this essay is an attempt to draw a sketch of the tradition from sporadic reference to it in literary texts, archaeological evidence and later books on genealogy.

Bengal was treated as a non-Aryan land from the Vedic age. The Aryan culture spread only up to Magadha. Apart from pilgrims if any Aryan came to Bengal, he had to go through certain purification rites. This firm embargo is also reflected in the literature. *Aitareyarāṇyaka* says that the residents of Bengal are impure due to their food habits and manners. But this taboo did not sustain for a long time. After a few centuries, the Aryan culture spread to this part of India too and consequent to its intermingling with local cult and culture, it took a new dimension. The patronage of local kings played a key role in it. In absence of any direct evidence in our literature, it is difficult to ascertain the exact time during which the cultural blending took place.

Magadha was culturally rich before the Christian era. This cultural fragrance of Magadha spread to its neighbouring states after a few centuries. From various copper plates and inscriptions, we find that many Brahmins came here and established themselves. Through the various inscriptions, we have tried to build up the uninterrupted history of Bengal since the Gupta period.

Apart from the Aryan culture, the Buddhist religion and cult had exerted an enormous influence in the creation of the distinctive culture of Bengal. Buddhist religion and cult were very prominent in Bengal. Many kings patronized this tradition. They established many monasteries and *vihāras* like Vikramasīlā, Odantapurī, Mahāsthanagaḍa, Somapāla etc. The name of Atīsa-dīpankara is well known to us, but very few of us are aware of his teacher Jñānaśrī-mitra. He was associated with the Vikramasīlā Mahāvihāra, established by the king Dharmapāla [770AD to 810AD]. In the 11th century, Emperor Rāmapāla of the Pāla dynasty of Bengal established a Vihāra, which he named Jagaddalī. There were a good number of scholars in this Vihāra. Among them, Dānaśīla, Mokṣākaragupta, Sudhākara are worthy of special mention. Jagaddalī remained famous as an educational centre for about a hundred years after which the Muslim invaders destroyed it.

Buddhist literature and philosophy were the main subjects of study in those vihāras, but at the same time, the discussion of Vedic literature and philosophy was not neglected over there. A copper plate discovered from Sylhet says that the king Śrīcandra [10th century A.D.] founded eight Mathas in his kingdom. Four of them were for Brahmins and other four for the other religions. In the Brahmin Matha there were two teachers for Vedas and one for

Cāndra Vyākaraṇa and three for other subjects. We also get the information that the teachers were provided with land for their daily sustenance.

The Brahminical tradition of education was not institutionalized like the Buddhist one. It flourished under the tutelage of individual scholars in some areas of Bengal. In this connection name of some famous places of Bengal are Navadvīpa, Vikramapura, Kotālīpāra, Śāntipur etc. It is a fact that those places became famous after the holy birth of Śri Caitanya. Nevertheless, we must agree that this type of glorious tradition could not originate without any previous living legacy.

Some places became famous because of some great scholars. In this connection, we mention the name of Śrīdhārācārya of Bhūriśreṣṭha. In the colophon of his marvelous book *Nyāyakanadalī* he said that it was located in Daksina Radha. This village is now known as Bhurśhut situated on the bank of the river Rupanarayana at Howrah district. Remarkable work of Śrīdhara, the son of Baladeva was *Nyayakandali*, a ṭīkā type commentary of *Prasastapādabhāṣya*. His other works are *Advaya-siddhi* on Vedanta philosophy, *Tattvasamvādinī*, and *Tattvaprabodha* on Mīmāṃsā philosophy. His command on Sāṃkhya philosophy was also reflected in his works. Therefore, in his time that village became a very impotent centre for philosophical studies. In the drama 'Prabodhacandrodaya', a play by Śrīkṛṣṇa-miśra we find that the main character of this play Ahaṃkāra was a resident of Bhūriśreṣṭha, which was a center for cultivation of branches of Mīmāṃsā for a long time. Historians unequivocally say that the date of this work is the second half of the 11th century. In this drama, the poet makes fun of Ahaṃkāra, for being a resident of Bhūriśreṣṭha. Unfortunately, we do not know how long the glory of this village was untrammelled.

Rāmakelī is another reputed place of Gauda where that legacy had continued for a long time. This place is situated about 14 km south from Malda town. Jīva Goswāmī [1513-1598], an eminent philosopher and saint of the Gauḍīya Vaiṣṇava school of Vedanta was born here. Prior to Jīva Goswāmī, a renowned poet named Caturbhūja and his ancestors are worthy of mention in this regard. Svarṇadeva, the great grandfather of Caturbhūja was received the village rāmakelī from the king Dharmapāla as a gift. Svarṇadeva's son Nityānanda was a great poet as well as a scholar of Dharmasāstra. He wrote two books namely *kṛṣṇānanda-kāvya* and *smṛtikaumudī*. Nityānanda was the grandfather of Caturbhūja. Caturbhūja is well known for his epic type poem *Haricaritam*. The internal evidence of this epic indicates that the date of this work goes back to the first half of 14th century. Therefore, we can say that the village Rāmakelī can claim a significant position as a seat of learning in ancient Bengal.

It is a fact that before flourishing of Navyanyāya, the study of Mīmāṃsā was very popular in Bengal. In the drama *Latakamelaka* the poet Saṅkadhara said *rādhair-atiharsagadagadagalaiḥ prabhākaraḥ paṭhyate*. Śālikanāthamiśra was an ancient scholar of Mīmāṃsā philosophy who lived in Gauda. Great naiyāyika Jayantabhaṭṭa referred him as *Paudha-gaudha-mīmāṃsakaḥ*. Śālikanāthamiśra's remarkable work was *Prakaraṇapañcikā*, which presents a detailed account of the Prabhākara-mīmāṃsā system in all its aspects. He was also a commentator of Vaiśeṣika philosophy, which is unavailable now. Maithila Naiyāyika Udayana was a critic of Śālikanātha. Therefore, we may say that his fame had spread to Mithila as well.

Bhavadeva-bhaṭṭa of Siddhal village was a great scholar of Dharmasāstra. His eloquence in Ananta-vāsudeva temple in Bhuvanewar shows to what an extent his fame had spread. Jīmūtavāhana was another great scholar of Dharmasāstra, a resident of village Pāḍi or Pārihāla. That was a main branch of Rāḍha Brahmins, which was known as Pāḍi gāi, situated on the bank of the river Ajay.

Navadwip was the second capital of the king Ballāla sena and his son king Lakṣmaṇasena. Their royal court was full of scholars like Umāpati, Jayadeva, Dhoyi used to adorn. Among them, Halāyudha and his two brothers Īsana and Paśupati wrote many books which deal with Dharmaśāstra. King Ballāla himself was a great scholar of Dharmaśāstra, who wrote *Dānasāgara*, *Adbhutasāgara*. He also wrote other three books namely *Vratasāgara*, *Pratiśthāsāgara* and *Ācārasāgara*. Unfortunately, those three books have never been found. Those books are merely mentioned in *Dānasāgara*.

King Ballāla was the student of Guru Aniruddha-bhaṭṭa, a resident of *Vihārapātaka* village, which was located on the bank of the river Ganges. He was a specialist in Bhāṭṭa-mīmāṃsā, a branch of philosophy, founded by Kumārilabhaṭṭa. He was given the title Mahāmahopādhyāya his time.

Kotālīpādā, a group of villages in Faridpur district was also another place where this legacy had originated at least in the 11th century, and flowed continuously until the partition. According to Nalinikānta Bhaṭṭasālī, the curator of Dacca museum, the first center of civilization in East Bengal was Kotālīpādā, then Sāvar of Dacca and then Vikrampur of same district. A copper plate made by the king Samācāradeva, had been discovered in Gugrahati village of Kotālīpādā in 1908. Dr. Bhaṭṭasālī observed that this copper plate was made in the last part of the 6th century.

From various books of genealogy [*Kulaji*] we come to know that after the attack of sultan Mahmud a good number of Brahmins had left Kanyakubja. After a few years, Rāma-miśra of kāśyapagotra, Yasodharamiśra of Śunakagotro and Śāṅkhabhaṭṭa of Gautama Gotro came to Kotālīpādā and settled there. Rāma-miśra got nineteen villages from the king Harivarman. This family has gifted us many scholars, like Madhusūdana-saraswatī, Śāśadhara Tarkacuḍamani, Haridāsa-Siddhantavāgīśa, Kālīpada-tarkācārya and many others. These Brahmins settlers in Kotālīpādā, and established a tradition of cultivation of ancient learning. It is mainly due to their continuous effort that evolved a Kotālīpādā great centre of learning and was often compared with Varanasi. Each Brahmin family here could boast of a number of scholars. More surprisingly, we find two women poets on around 16th century, who were born here. Jayantī devī, the daughter of Śrīkrṣṇa- tarkalaṃkāra was one of them. She wrote *Ānandalatikā kāvya* in the year 1552. Priyamvadā devī was another great poet as well as a scholar of philosophy of this village. She wrote a philosophical commentary on Mokṣadharmā of the *Śāntiparvan* of the *Mahābhārata*. The presence of two women poets from the same area in 16th century certainly proves from ancient times this Kotālīpādā was a seat of scholars. Otherwise, it is not possible for medieval women to achieve such excellence in the field of literature. Jitāmiśra, Rāmamiśra, Yosadharamiśra. Who came to Kotālīpādā, around 11th century must have brought this tradition of scholarship, which went on uninterrupted still the 20th century.

It is true that Tols of Bengal were meticulously counted in the British period. No proper documents are available to us prior to this. In the year 1867 Professor E.B. Cowell, the former principal of Sanskrit College, Calcutta, presented a detailed report of the Tols of Nadia. Actually, he made this report in 1864. Before that, Professor Willson made a report in 1829.

After the age of Raghunāth Śīromani, Navadwip played the lead role in the field of Navyanyāya. We get an indistinct picture of cultivation of Navyanyāya from his time. The picture is not clear to us because students always referred to their teaches not by their name, but their title only, like Śīromoni, Siddhanta- vāgīśa etc. Our ancient Indian tradition does not allow uttering the name of our Gurus. Only if the Guru was himself famous can we trace the teacher with certainty. Family tree books [*Kulagi*] also help us to reconstruct this legacy.

This is not possible for the age, which is under our present discussion. Because the family books started after the age of king Lakṣmaṇasena.

The king Lakṣmaṇa was a great patron of learning. He assembled many scholars in his capital. For example, the great poet Jayadeva, the author of *Gītagovinda*, was born at Kendubilva. Being requested by the king he came to Campakahīti, which is very close to Navadwip.

It is true that the study of philosophy in Bengal has definitely come from 6th century. It is a fact that no works on Vaiśeṣika have been found in Mithilā before the age of Udayana. However, Śālikanāthamiśra wrote a *īkā* type commentary on *Prasastapādabhāṣya*, which is unavailable now. Udayana had, also referred another Gauḍa Naiyāyika Sanātānī. In *Vādivinoda*, Saṃkaramiśra also quoted the observations of sanātani repeatedly. Unfortunately, neither Udayana nor Saṃkaramiśra mentioned the name of his book. Therefore, we get only the name of those great scholars.

The development of Nyaya as a discipline was based on the conflict with Buddhist Philosophy. Dharmakīrti was firmly refuted by Vācaspatimiśra. He also quoted the verses from *Tattva-saṃgraha* of Śāntarakṣita. Udayana was a great critic of both Jñānaśrīmitra and Śāntarakṣita. Śāntarakṣita was born in Dacca in the first half of the 8th century in a Kṣatriya family. Atīśa-dīpankara also was born in Dacca Vikrampura.

Bengali Buddhist scholars used to go to Nālandā or Vikramśīlā to study their secret books. Mithilā is very close to those places. It has proven that those scholars used to meet each other to exchange their reciprocal views. Therefore, we are clearly able to say that the tradition of education in Bengal had started as early as the 8th century, but the teacher-student legacy at that time was not clearly revealed to us due to the unavailability of proper documents. The same problem arises regarding the Mithilā legacy too.

The cultivation of traditional scripture, therefore, went on uninterruptedly in Gauda Bengal from the 8th century onwards, [because main Buddhist *vihāras* were established by the Pala empires] through written records are available only after Śrī Caitanya. It is almost impossible to trace all the seats of learning where individual scholars imparted their knowledge to their students and thereby gave birth to a rich legacy. Many important books archaeological evidence which could have provided necessary information are lost due to the ravages of time. This essay, thus, is an attempt to find the missing link from the scantily available materials and sporadic references in literary texts.

Select Bibliography

- Bandyopadhyaya, Rakhaladas. *Bānlār Itihās*. Calcutta: Navabharat Publishers, 1971.
- Banerjee, S.C. *Smṛti Śāstre Bānlālī*. Kolkata: A Mukherjee & Co., 1960.
- Bhattacharya, Shamapada. *Pāścātya Vaidic Vaṃśāvalī*. Calcutta: Vaidic Sangha, 1370 BY.
- Bhattacharya, D.C. *Bānlālīr Sāraswata Avadān*. Part 1. Kolkata: Bangiya Sahitya Parisad, 2007 (2nd ed.).
- Gupta, Kamalakanta. *Copper plates of Sylhet*. Sylhet: 1967.
- Majumder, R.C. *The History of Bengal*. Vol.1. Dacca: Dacca University, 1943.
- Rarhi, Kantichandra. *Navadwip Mahima*. Ed. Jajneswar Chaudhuri. Nadia: Navadwip puratattva parisad, 2011 (3rd ed.).
- Roy, Anandanath. *Faridpurer Itihās*. Ed. Kamal Choudhuri. Kolkata: Dey's Publishing, 2006.
- Sircar, D.C. *Select Inscriptions*. Vol. 1 & II. Calcutta: University of Calcutta, 1942.

शाब्दबोधस्य विषयीभूतसंसर्गविषये विविधमतानि तन्निरासश्च

तपनशङ्कर-भट्टाचार्यः

सारसंक्षेपः

पदज्ञानकरणकं ज्ञानं शाब्दबोधः। वाक्यार्थज्ञानमेव शाब्दबोधः। पदाज्जायमानो बोधः शाब्दबोध इति फलितार्थः। शाब्दबोधे पदज्ञानं करणं भवति, पदजन्यपदार्थोपस्थितिव्यापारो भवति। फलं तु शाब्दबोधः। एकपदार्थे अपरपदार्थस्य सम्बन्धः आकाङ्क्षया भासते। *नीलो घटः* इत्यत्र अभेदसम्बन्धेन नीलविशिष्टोऽर्थः शाब्दबोधो भवति। समानविभक्तिकस्थले अभेदान्वयो भवति। सम्बन्धो द्विविधो भवति – अभेदलक्षणो भेदलक्षणश्च। भेदान्वयबोधः चतुर्विधो भवति। व्युत्पत्तिवादग्रन्थे उक्तम् – भेदान्वयबोधश्च प्रातिपदिकार्थ-धात्वर्थयोः प्रत्ययार्थेन क्वचिन्निपातार्थेन च सममेव जायते न त्वन्येना क्रमेणोदाहरणं यथा – तण्डुलं पचति, चन्द्र इव मुखम्, तण्डुलं पचति, न कलञ्जं भक्षयेत्। दार्शनिकानां मते शाब्दबोधविषये विविधानि मतानि सन्ति। अन्येषां मतानां निरासः अस्मिन् निबन्धे क्रियते। सिद्धान्तरूपेण न्यायमतम् उपस्थापितं भवति।

सूचकशब्दाः

शाब्दबोधः, संसर्गः, भेदसंसर्गः, अभेदसंसर्गः, धात्वर्थः, निपातार्थः, आख्यातार्थः, विशेष्यम्, विशेषणम्।

मूलप्रबन्धः

चार्वाकाः केवलं प्रत्यक्षं स्वीकुर्वन्ति। शब्दस्य प्रामाण्यं ते न स्वीकुर्वन्ति। बौद्धाः वैशेषिकाश्च शब्दस्य पृथक्प्रामाण्यं न स्वीकुर्वन्ति। अनुमानेनैव तत्सिद्धं भवति। शब्दस्य लक्षणं न्यायसूत्रकारेणोक्तम् – *आप्तोपदेशः शब्दः*।^१ नागेशेन लघुमञ्जूषायामुक्तम् – *आप्तोपदेशः शब्दः प्रमाणम्। आप्तो नाम वस्तुतत्त्वस्य कात्स्न्येन विद्वान्, रागादिवशादपि नान्यथावादी*।^२ आदौ विचार्यते शाब्दबोधशब्दस्य कोऽर्थः ? शब्दे भवः इति व्युत्पत्तिर्न भवितुमर्हति, तदा बहवः संशयाः उपस्थिताः भवन्ति। शब्दजन्यं ज्ञानं प्रत्यक्षज्ञानं भवति। तत्तु शब्दप्रत्यक्षम्। अत एव शब्दप्रत्यक्षं न शाब्दबोधः। कस्यचिद् एकस्य पदस्य अर्थज्ञानं न शाब्दबोधः। शब्दतत्त्वविचारे प्रकृतिप्रत्ययभेदेन भागद्वयं वर्तते, तत्र प्रकृत्यर्थस्य आलोचनं *शक्तिवादे* गदाधरभट्टाचार्येण कृतम्। प्रत्ययार्थस्य आलोचनं *व्युत्पत्तिवादग्रन्थे* गदाधरभट्टाचार्येण कृतम्। वाक्यलक्षणविषये विश्वनाथकविराजेन उक्तम् – *वाक्यं स्याद् योग्यताकाङ्क्षासत्तियुक्तः पदोच्चयः*।^३ आकाङ्क्षासत्तियोग्यता-मत्पदानि एव वाक्यम्। वाक्यार्थविषये बहूनि मतानि सन्ति। पदार्थसंसर्गविषयकं ज्ञानमेव वाक्यार्थः। शाब्दबोधस्तु वाक्यार्थबोध एव। अपरे वदन्ति पदार्थानां परस्परसंसर्गो वाह्य एव वाक्यार्थः। *अन्यव्यवच्छेदः एव वाक्यार्थः* – इति केऽपि वदन्ति। यथा शुक्लादिपदोच्चारणे कृष्णादिपदानां निवृत्तिर्भवति। एकस्मिन् वाक्ये कारकेण सह क्रियायाः सम्बन्धः एव वाक्यार्थः। क्रियाप्रधानवादिनः वैयाकरणाः। अत एव अस्मिन् मते कारकम् अप्रधानम्, क्रिया एव प्रधानं भवति। मीमांसकमते भावनायाः प्राधान्यं वर्तते। *स्वर्गकामो यजेत* इत्यादि स्थले *यागेन स्वर्गं भावयेत्* – एतादृशी या भावना सा एव वाक्यार्थः। शाब्दबोधे पदार्थानां सम्बन्धः विषयरूपेण भासितो भवति। शाब्दबोधे आकाङ्क्षाज्ञानं कारणं भवति। आकाङ्क्षाभास्यो नाम संसर्गमर्यादाभास्यः। पदार्थानां संसर्गः आकाङ्क्षाभास्यो भवति। भेदाभेदरूपतया सम्बन्धो द्विविधः। सम्बन्धः सम्बन्धिनम् अपेक्षते। किन्तु एकः पदार्थः अपरपदार्थं न आकाङ्क्षते। आकाङ्क्षा इच्छारूपा भवति। सा इच्छा खलु चेतनस्य धर्मः। अचेतनपदार्थे कथम् इच्छा वर्तते ?

ज्ञानस्य द्विक्षणस्थाधित्वात् तस्य ज्ञानस्य नष्टे जाते सम्बन्धज्ञानस्य उत्पत्तिर्न भवति। पदेन सम्बन्धस्य अनभिहितत्वात् पदार्थानां मध्ये कोऽपि सम्बन्धो न स्वीकृतो भवति। अभेदसम्बन्धस्य वाचकशब्दः कोऽपि नास्ति। यः पदार्थो न भवति स कथं वाक्यार्थो भवति ? संसर्गविशिष्टपदार्थः एव वाक्यार्थः। *नीलो घटः* – इत्यत्र नीलपदं लक्षणया नीलगुणविशिष्टार्थं बोधयति, घटपदं शक्यता घटरूपार्थं बोधयति। किन्तु आकाङ्क्षया घटपदार्थे नीलपदार्थस्य (विशेषणार्थस्य) अभेदान्वयो भवति। अत एव न्यायमते शाब्दबोधे विशेषणार्थस्य अभेदसम्बन्धः आकाङ्क्षाभास्यो भवति। अत एव *व्युत्पत्तिवादग्रन्थस्य* आदौ उक्तम् – *शाब्दबोधे चैकपदार्थेऽपरपदार्थस्य संसर्गः संसर्गमर्यादया भासते*।^४ शाब्दबोधे – इति सप्तम्यर्थो निरूपितत्वम्। *एकपदार्थे* इति सप्तम्यर्थोऽनुयोगित्वम्, *अपरपदार्थस्य* इति षष्ठ्यर्थः प्रतोयोगित्वम्, संसर्गः = अभेदादिसम्बन्धः, संसर्गमर्यादया = आकाङ्क्षया, तृतीयार्थश्च प्रयोज्यत्वम्, भास्वात्वर्थो विषयता, आत्मनेपदप्रत्ययार्थ आश्रयता। तेन शाब्दबोधे चैकपदार्थे..... इति

मूलोक्तवाक्यस्य शाब्दबोध एवं भवति – एकपदार्थानुयोगिकोऽपरपदार्थ-प्रतियोगिकोऽभेदादिसम्बन्धः शाब्दबोधनिरूपिताऽकाङ्क्षाप्रयोज्यविषयता-श्रयः। शाब्दबोधे पदार्थद्वयस्य संसर्गः आकाङ्क्षावलेन भासते इति न्यायमतम्। संसर्गविशिष्टवाक्यार्थे प्राधान्येन त्रिविधानि मतानि परिदृश्यन्ते – प्राभाकरस्वीकृतः अन्विताभिधानवादः, भाट्टमीमांसकस्वीकृतः अभिहितान्वयवादः, न्यायदर्शनस्वीकृतः संसर्गतावादः। न्यायमते आकाङ्क्षया एकपदार्थे अपरपदार्थस्य संसर्गो भासते। तात्पर्यज्ञानं वाक्यार्थज्ञानस्य सहकारिकारणम्। जगदीशतर्कालङ्कारमते तात्पर्यज्ञानं न सहकारिकारणम्। किन्तु प्रकरणाद् एव तत्संसर्गस्य ज्ञानं भवति। अत एव सैन्धवमानय इत्यादावपि लवणाणपरत्वधीर्न लवणाद्यन्वयबुद्धौ हेतुः, किन्तु तदर्जकत्वेनाभिमतं भोजनादिप्रकरणस्य प्रतिसन्धानमिति न्यायसिद्धान्तः^५ – इति शब्दशक्तिप्रकाशिकायामुक्तम्। नैयायिकाः कार्यान्वितार्थे शक्तिं न स्वीकुर्वन्ति। अन्वितपदार्थेऽपि शक्तिं ते न स्वीकुर्वन्ति। किन्तु घटपदस्य घटमात्रे शक्तिं स्वीकुर्वन्ति। अत एव मुक्तावलीटीकायामुक्तम् – इत्थञ्च लाघवादन्वितघटेऽपि शक्तिं त्यक्त्वा घटपदस्य घटमात्रे शक्तिमवधारयति।^६ प्रकारतावादिमते नीलो घट इति वाक्ये विशेषणपदोत्तरप्रत्ययार्थः अभेदः। किन्तु संसर्गतावादिमते पदसाधुत्वार्थकः। किन्तु अभेदस्तत्र आकाङ्क्षया एव भासते। प्रकारतावादिमते अभेदः वृत्तिभास्यो भवति।

समानविभक्तिकस्थले अभेदान्वयो भवति। सम्बन्धो द्विविधो भवति – अभेदलक्षणो भेदलक्षणश्च। अभेदलक्षणः एक एव। भेदलक्षणः अनेकविधः। आधाराधेयः, प्रतियोग्यनुयोगी, विषयविषयिभाव इत्यादयः। तथाचोक्तं व्युत्पत्तिवादे – स च क्वचिदभेदः क्वचिच्च तदरिक्त एवाधाराधेयप्रतियोग्यनुयोगिविषयविषयि- भावादिः।^७ शाब्दबोधे अभेदसम्बन्धः आकाङ्क्षाभास्यो भवति इति न्यायमतम्। अत एव गदाधरभट्टाचार्येण उक्तं व्युत्पत्तिवादग्रन्थे – अभेदश्च प्रातिपदिकार्थे स्वसमानविभक्तिकेन, स्वाव्यवहितपूर्ववर्तिना च पदेनोपस्थापितस्यैव संसर्गमर्यादया भासते। भेदान्वयबोधः चतुर्विधो भवति – १) प्रातिपदिकार्थस्य प्रत्ययार्थेन सह २) प्रातिपदिकार्थस्य क्वचिन्निपातार्थेन सह ३) धात्वर्थस्य प्रत्ययार्थेन सह ४) धात्वर्थस्य क्वचिन्निपातार्थेन सह च भवति।

क्रमेण उदाहरणं यथा – तण्डुलं पचति इत्यत्र प्रातिपदिकार्थतण्डुलस्य अम्-प्रत्ययार्थकर्मत्वे आधेयतालक्षणेन भेदसम्बन्धेन अन्वयो भवति, आधेयतासम्बन्धेन तण्डुलवती कर्मता इति बोधात्।

प्रातिपदिकार्थस्य निपातार्थेन सह भेदान्वयस्य उदाहरणं यथा – चन्द्र इव मुखम् । अत्र निरूपितत्वलक्षणेन भेदसम्बन्धेन प्रातिपदिकार्थस्य चन्द्रस्य इवनिपातार्थसादृश्येन सह भेदान्वयो भवति, सादृश्यस्य च आधारतासम्बन्धेन मुखेन सह अन्वयः, चन्द्रनिरूपितसादृश्यवन्मुखम् इति बोधात्।

धात्वर्थस्य प्रत्ययार्थेन सह भेदान्वयस्य उदाहरणं यथा – तण्डुलं पचति। अत्र धात्वर्थपाकस्य अनुकूलतासम्बन्धेन आख्यातार्थकृत्या सह अन्वयो भवति, पाकानुकूला कृतिः इति बोधात्।

धात्वर्थस्य निपातार्थेन सह भेदान्वयबोधस्य उदाहरणं यथा – न कलञ्जं भक्षयेत्। अत्र धात्वर्थभक्षणे विध्यर्थभूतं यद्वलवदनिष्ठाननुबन्धित्वविशिष्टेष्टसाधनत्वं तदभावस्य निपात-नञर्थस्य अनुयोगितासम्बन्धेन अन्वयो भवति।

पदार्थानां संसर्ग एव वाक्यार्थ इति मतं न समीचीनम्। यतः संसर्गः अपेक्षागर्भो भवति। अर्थात् सम्बन्धः सम्बन्धिनम् अपेक्षते। आकाङ्क्षा इच्छारूपा। सा इच्छा चेतनस्य धर्मः। नीलो घटः, नीलघटः – इत्यत्र समानविभक्तिकत्वाद् अभेदान्वयो भवति। नीलः घटः इत्यत्र अभेदान्वयविषये उक्तं वर्तते – अभेदश्च प्रातिपदिकार्थे स्वसमानविभक्तिकेन पदेन उपस्थापितस्यैव संसर्गमर्यादया भासते। समासस्थले नीलघटः इत्यत्र अभेदान्वयविषये उक्तं वर्तते – अभेदश्च प्रातिपदिकार्थे स्वाव्यवहितपूर्ववर्तिना पदेन उपस्थापितस्यैव संसर्गमर्यादया भासते। नीलस्य घटः – इत्यत्र विरुद्धविभक्तिमत्पदार्थस्य अभेदान्वयबोधो न भवति, सर्वानुभवविरुद्धत्वात्।

वेदाः प्रमाणम् इत्यत्र समानवचनकत्वाभावात् कथं अभेदान्वयबोधो भवति। यतः अनुशासनं वर्तते –

विशेष्यस्य हि यल्लिङ्गं विभक्तिवचने च ये।
तानि सर्वाणि योज्यानि विशेषणपदेष्वपि॥

अत्र स्वसमानविभक्तिकश्च स्वप्रकृतिकविभक्तिसजातीयविभक्तिकत्वम् इति बोध्यम्। तत्रापि साजात्यविषये उक्तम् – विभक्तिविभाजकप्रथमात्वादिना बोध्यम्। विशेष्यविशेषणवाचकपदयोरसति विशेषानुशासने समानवचनकत्व-नियमो भवति। तेन विंशत्याद्या सदैकत्वे इति अनुशासनात् शतं ब्राह्मणाः इत्यस्य साधुत्वसिद्धिर्भवति।

समानलिङ्गकस्थले समानवचनकत्वनियमः, असमानलिङ्गकस्थले सर्वत्र औत्सर्गिकम् एकवचनमेव। अत एव वेदाः प्रमाणम् इति वाक्यं सिद्धं भवति। किन्तु त्रयः समुदिताः हेतुः इति काव्यप्रकाशव्याख्यायाम् असङ्गतिर्दुर्वैवा। अत्र समानलिङ्गकस्थलेऽपि समानवचनं न दृश्यते। प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाः प्रमाणानि इत्यत्र पितरो देवताः इत्यत्र च असमानलिङ्गकस्थलेऽपि समानवचनं परिदृश्यते। अत एव अत्रापि नियमस्य असङ्गतिर्भवति। तत्र गदाधरेण नियमसङ्कोचः कृतः। तेन उक्तम् – यत्र विशेष्यवाचकपदोत्तरविभक्ति-तात्पर्यविषयसंख्याविरुद्धसंख्याया अविवक्षितत्वं तत्र विशेष्यविशेषणपदयोः समानवचनकत्वनियमः।^६

पदार्थः पदार्थेन सह अन्वेति न तु पदार्थैकदेशेन – इति व्युत्पत्तेरपि संकोचः करणीयः। असति बाधके पदार्थः पदार्थेन सह अन्वेति, सति बाधके एकदेशान्वयस्य अपि स्वीकारः करणीयः। सम्पन्नो व्रीहिः इत्यत्र सम्पन्नाभिन्नव्रीहिनिष्ठव्रीहित्ववत्तया सर्वे व्रीहयः सम्पन्ना इति। वेदाः प्रमाणम् इत्यत्र प्रमाणपदोत्तर-एकवचनविभक्तेरर्थः एकत्वम्, प्रमाणपदस्य अर्थः प्रमितिकरणम्, अत एव एकत्वं प्रमितिकरणत्वे अन्वेति। वेदरूपप्रमितिकरणे तु प्रमितिकरणत्वं वर्तते। प्रमितिकरणत्वावच्छिन्नसकलवेदेषु प्रमितिकरणत्वं वर्तते। अत एव नासङ्गतिः। सम्पन्नो व्रीहिः इत्यत्र सम्पन्नपदार्थः व्रीहित्वजात्यवच्छिन्नेषु सकलव्रीहिषु अन्वेति। अत एव स्वाश्रयप्रकृत्यर्थतावच्छेदकवत्त्वसम्बन्धेन प्रकृत्यर्थे एव एकत्वान्वयो भवति। पशुना रुद्रं यजेत इत्यादौ पशुनिष्ठतादृशैकत्वस्य विवक्षितत्वाद् अनेकपशुकरणकयागान्नादृष्टसिद्धिः।

संसर्गविषये मतद्वयं वर्तते। वृत्तिभास्यम् आकाङ्क्षाभास्यञ्च विशिष्टबुद्धौ विषयत्रयं भासते, विशेष्यं विशेषणं सम्बन्धश्च। घट इत्युक्ते घटत्वं विशेषणम्, घटः विशेष्यम्, सम्बन्धः समवायः। यतः घटत्वं समवायसम्बन्धेन घटे वर्तते। एतानि वृत्तिभास्यानि भवन्ति। शास्त्रे शक्तिः यथा वृत्तिभास्यं भवति, तथा लक्षणा अपि वृत्तिभास्यं भवति। एतद्विषये न्यायसूत्रं वर्तते – व्यक्त्याकृतिजातयस्तु पदार्थः।^१ तेन घटपदात् घटत्वजातिः, घटव्यक्तिः, एतयोः सम्बन्धः समवायोऽपि बोध्यो भवति। एतेन संसर्गोऽपि वृत्तिभास्यो भवति। किन्तु एकपदार्थस्य अपरपदार्थस्य च संसर्गः शाब्दबोधे आकाङ्क्षाभास्यो भवति। यथा – नीलो घटः। अत्र नीलाभिन्नो घटः एतादृशो शाब्दबोधो भवति। अत्र अभेदसम्बन्धः आकाङ्क्षाभास्यो भवति। संसर्गवादिमते अस्य अभेदरूपार्थस्य वाचकरूपेण कश्चन शब्दो नास्ति। अत एव अयमभेदसंसर्गः वृत्तिभास्यो न भवति। किन्तु शाब्दबोधे आकाङ्क्षाज्ञानं न कारणं भवति इति मीमांसकाः स्वीकुर्वन्ति। अर्थात् पदार्थद्वयस्य संसर्गः आकाङ्क्षाभास्यो न भवति। अन्विताभिधानवादी खलु प्रभाकरमिश्रः। एतन्मते घटः इत्यत्र सुविभक्तिः पदसाधुत्वमात्रम्, नापदं शास्त्रे प्रयुञ्जीत इति नियमात्। शाब्दबोधप्रकारतावादिमते गौरवं भवति। संसर्गतावादिमते लाघवं भवति।

उल्लेखपत्रिजः

१. न्यायसूत्रम् (१/१/७)।
२. लघुमञ्जूषा, पत्राङ्कः – ११।
३. साहित्यदर्पणः, पत्राङ्कः – २१।
४. व्युत्पत्तिवादः, पत्राङ्कः – १।
५. शब्दशक्तिप्रकाशिका, पत्राङ्कः – २७।
६. मुक्तावली, पत्राङ्कः – ३०७।
७. व्युत्पत्तिवादः, पत्राङ्कः – ३।
८. व्युत्पत्तिवादः, पत्राङ्कः – ७।
९. न्यायसूत्रम् (२/२/६६)।

परिशीलिता ग्रन्थानुक्रमणी

- अन्नभट्टः। *तर्कसंग्रहः*। सम्पा. नारायणचन्द्र-गोस्वामी। कलकाता: संस्कृत-पुस्तक-भाण्डार, १४१३ (वङ्गाब्दः)।
- गदाधरभट्टाचार्यः। *व्युत्पत्तिवादः*। सम्पा. उमेश-मिश्रः। जयदेवमिश्रविरचितया जयाख्यव्याख्यया सहितः। एलाहाबादः १९८८।
- गौतमः। *न्यायसूत्रम्*। सम्पा. फणिभूषण-तर्कवागीशः। *न्यायदर्शनम्* (प्रथमखण्डः)। *वात्स्यायनभाष्यसहितम्*। कलकाता: पश्चिमवङ्ग-राज्य-पुस्तक-पर्वत्, २०११ (चतुर्थप्रकाशः, १९८१ प्रथमप्रकाशः)।
- गौतमः। *न्यायसूत्रम्*। सम्पा. फणिभूषण-तर्कवागीशः। *न्यायदर्शनम्* (द्वितीयखण्डः)। *वात्स्यायनभाष्यसहितम्*। कलकाता: पश्चिमवङ्ग-राज्य-पुस्तक-पर्वत्, २०१५ (तृतीयमुद्रणम्, १९८४ प्रथमपर्वत्संस्करणम्)।
- जगदीशतर्कालंकारः। *शब्दशक्तिप्रकाशिका*। सम्पा. ढुण्डिराजशास्त्री। वाराणसी: चौखम्बा-संस्कृत-सीरिज-अफिस, १९७३ (द्वितीयसंस्करणम्)।
- जगदीशतर्कालंकारः। *शब्दशक्तिप्रकाशिका*। सम्पा. मधुसूदन-भट्टाचार्यः। कलकाता: संस्कृत-कलेज, १९८०।
- जैमिनिः। *मीमांसादर्शनम्*। सम्पा. महेशचन्द्रन्यायरत्नः। शावरस्वामिकृतेन भाष्येन सहितम्। कलकाता: वङ्गदेशीयासियाटिकसमाजः, १९२५।
- धर्मराजाध्वरीन्द्रः। *वेदान्तपरिभाषा*। सम्पा. पञ्चानन-भट्टाचार्यः। कलकाता, १३७७ (वङ्गाब्दः)।
- विश्वनाथः। *भाषापरिच्छेदः*। सम्पा. पञ्चानन-भट्टाचार्यः। कलकाता: महाबोधि-बुक-एजेन्सि, २०१६ (पुनर्मुद्रणम्, १९७० प्रथमप्रकाशः)।
- विश्वनाथकविराजः। *साहित्यदर्पणः*। सम्पा. विमलाकान्त-मुखोपाध्यायः। कलकाता: संस्कृत-पुस्तक-भाण्डार, २०१३ (द्वितीयसंस्करणम्)।

न्यायप्रस्थानदृष्ट्या कठोपनिषदि आत्मतत्त्वसमीक्षणम्

सत्यजिल्लायेकः

सारसंक्षेपः

कृष्णयजुर्वेदस्य तैत्तिरीय-शाखान्तर्गता कठोपनिषद् मुख्योपनिषत्सु अन्यतमा। अत्र आत्मविषयकं दुरुहतत्त्वं गुरुशिष्य-संवादमाध्यमेन प्रस्तूयते। उप-निषूर्वक-सद्-धातोरुत्तरं क्विप्-प्रत्ययेन निष्पन्नः शब्दोऽयम्। उपेत्यस्य अर्थः सामीप्यम्, नीत्यस्य अर्थः निश्चितरूपेण निःशेषेण वा। सद्भातार्थाः त्रयः विशरणम्, गतिरवसादनम् (ज्ञानविशरणगत्यवसादनेषु इति)। अत्र अवसादनमिति अर्थः समीचीनः। अर्थाद् उपनिषद्वाचा ब्रह्माणम् एव प्रापयति। अतः उपनिषदः अपरं नाम ब्रह्मविद्या (वेदान्तो नाम उपनिषद्प्रमाणम् - सदानन्दः योगीन्द्रः)। कुमारिलेन श्लोकवार्तिके उक्तम् –

सिद्ध्यर्थं ज्ञातसम्बन्धं श्रोतुं श्रोता प्रवर्तते।

शास्त्रादौ तेन वक्तव्यः सम्बन्धः सप्रयोजनः॥ (श्लोकवार्तिकम् १२/१७)

प्रतिपाद्यविषयेन सह शास्त्रस्य कीदृशः सम्बन्धः तद् अवश्यमेव निरूपणीयम्। कः वा अस्य अधिकारी? किं वा प्रयोजनम्? तदेव भट्टपादेन सुष्ठुतया उक्तम् – यावत् प्रयोजनं नोक्तं तत्तदा केन गृह्यते। अतः वेदान्तशास्त्रानुबन्धचतुष्टयस्य व्याख्यानम् अत्र संगतम् प्रासङ्गिकं च।

मुमुक्षुर्जनः अत्र अधिकारी। विषयः तावत् सर्वभूतस्य आत्मस्वरूपं परब्रह्म। प्रयोजनं तावत् आत्यन्तिकसंसार-बन्धनमोचनम्। प्रयोजनेन सह उपनिषदः प्रतिपाद्य-प्रतिपादकरूपः सम्बन्धः। यस्मिन् शास्त्रे अनुबन्धचतुष्टयस्य आलोचना नास्ति तत्पाठस्य उपयोगिता कूत्रापि नास्ति, अनर्थकं च। अतः भाष्यकारेण शङ्कराचार्येण भाष्यग्रन्थे प्रागेव अनुबन्धचतुष्टयम् आलोचितम्।

मूलप्रबन्धः

अथ ब्रह्मविद्यां विवक्षुणा श्रोतुः श्रद्धासमुत्पादाय आख्यायिकैका उल्लिखिता। तत्र आख्यायिका पराविद्यास्तुत्यर्था। पुरा वाजश्रवस इति ऋषिः विश्वजिद्-यागस्य अनुष्ठानं कृतवान्। वाजमिति शब्दस्य अर्थः अन्नम्। तद्दानादिनिमित्तं श्रवो यशो यस्य सः वाजश्रवाः। तस्यापत्यं वाजश्रवसः। विश्वजित् इति यागेन स सर्वस्वमुत्सृज्य परब्रह्मलोके गन्तुकामो धनं दत्तवान्। तदा गोसम्पद एव बहुमूल्यम् इति उद्धोषितं शास्त्रकारेण। तस्य नचिकेतोनामा पुत्र एक आसीत्। विश्वजिद् यागानन्तरं पित्रा जरा-जीर्णाः गावः ब्राह्मणेभ्यः दक्षिणार्थं दत्ताः। नचिकेताः तदा बालकः आसीत्। तस्य आस्तिक्यबुद्धिः तदा नासीत्। तथापि जिज्ञासुः सन् आत्मनं पृच्छति अनुपयुक्तगवादिपशून् किमर्थं ददाति पिता? ऋत्विग्भ्यः दक्षिणार्थं नीयमाना गाः परिलक्ष्य स आविष्टश्रद्धः पीतोदका, जग्धतृणा, निरिन्द्रियाः अर्थात् भोगशक्तिहीनाः गाः प्रयच्छन् कः यजमानः तावत् परमं धाम गन्तुम् शक्नोति इति विचिन्त्य पितरम् अपृच्छत् मां कस्मै दास्यसि। वारद्वयं नचिकेतसः पिता वाजश्रवसः न किञ्चित् उक्तवान्। तृतीयवारं पुनः पृष्ठे पिता क्रुद्धः सन् अवदत् मृत्युवे त्वा ददामीति। अर्थात् यमाय त्वां ददामि इत्यर्थः। वयं सर्वे जानीमः यमः खलु मृत्युनिर्धारकः। मरणादनन्तरं यमलोकं नराः गच्छन्ति न तत्पूर्वमेव इति हि व्यवस्था। परं तु पितृवाक्यं निष्फलं भवति इति मत्वा सः नचिकेताः यमलोकं गतः। तदा यमलोके मृत्युराजः नासीत्। कार्यान्तरे अन्यत्र गतवान् सः त्रिदिवसानन्तरं आगतवान्।

दिवसत्रयं नचिकेताः तत्र अभूक्तातिथिरूपेण अवस्थानमकरोत्। एतत् न कल्याणदायकं सामाजिकपरम्परानुसारेण। यमराजः हृष्टो भूत्वा वरत्रयं दातुं चेष्टितवान् नचिकेतसः प्रीत्यर्थम्। प्राथमिकतया मृत्युदेवता नावालकं नचिकेतसं दृष्ट्वा मनसि व्यचिन्तयत् यत् लौकिक-सुखादि एव तस्य काम्यम् इति निधाय प्रथमवरेण किमिच्छति तदेव पृष्ठवान्।

प्रथमवरेण सः प्रार्थितवान् पितृसन्तुष्टिविधानार्थं तस्य मानसिकप्रशान्तिं पुनर्वारं स्थापयतु। एवं मां दृष्ट्वा पूर्ववत् स्नेहेन सः आलिङ्गयतु इति मे आशा।

द्वितीयेण वरेण प्राप्तिसाधनभूतमग्निम् इच्छामि। यो नाग्निना चितेन स्वर्गलोकान् आकाङ्क्षमानाः यजमानाः अमरणां देवत्वं प्राप्नुवन्ति। तदेतदग्निविज्ञानं द्वितीयेन वरेण वृणो। अत्र अग्नि-शब्देन विराट्-पुरुष इत्याख्यायते।

स वै शरीरी प्रथमः स वै पुरुषः उच्यते।

आदिकर्ता स भूतानां ब्रह्माग्रे समवर्तत। (वायुपुराणम् ४/७७)

लोकानामादिः प्रथमशरीरित्वात्, अग्निः स प्रकृतः नचिकेतसा प्रार्थितः। या इष्टकाः चेतव्याः स्वरूपेण, यावत् वा संख्यया। यथा वा चीयते अग्निर्येन प्रकारेण सर्वमेतदुक्तवान् यमः। नचिकेताः तत् पुनरुच्चारितवान्। नचिकेतसः प्रत्युच्चारणेन हृष्टो भूत्वा एवं

शिष्ययोग्यतां दृष्ट्वा मृत्युदेवता वरत्रयव्यतिरेकेण अन्यमपि एकं वरं दत्तवान्। अग्निविषयकं यत् किमपि मया प्रोक्तं तत् सर्वं सम्यक्-तया त्वं ज्ञातवान्। अतः अद्य प्रभृति अयम् यज्ञाग्निः नाचिकेताग्निरूपेण विश्वतः ख्यातः स्यात्। अपि च विचित्ररूपा रत्नमयी एका सृष्टका मया दीयते। रत्नमयीं मालामिमां अनेकरूपां कर्मविज्ञानाद्यनेक फलहेतुत्वात् स्वीकुरु इत्यर्थः।

नचिकेताग्नेरध्ययन-विज्ञानानुष्ठानवान् पुरुषः हिरण्यगर्भजातं देवम् विदित्वा आत्मस्वरूपेण दृष्ट्वा शान्तिम् अतिशयेन प्राप्नोति। वारत्रयं नचिकेताग्निचयनेन सः त्रिणाचिकेतः भवति। त्रयः नचिकेता यस्यासौ त्रिणाचिकेतः। अधुना तृतीयं वरं स्मरति – नचिकेता तृतीयेन वरेण स्वर्गासाधनभूतम् अग्निं प्राप्नुमिच्छन्ति। प्राणिमात्रे संशयः अस्ति यत् मृत्योरनन्तरं प्रेतस्य का गतिः? स्वर्लोकं प्राप्नोति न वा। अतः पारलौकिकतत्त्वज्ञानं प्रार्थ्यते तत्-सकाशे। वराणां मध्ये एषः तृतीयः वरः। एतत्तु दुर्विज्ञेयम् इति यमेन उक्तः। परलोकतत्त्वभिन्नं वरं प्रार्थयस्वा। उपरोधम् मा कुरु। निःश्रेयससाधनात्मज्ञानार्हो न वा नचिकेताः तत् परीक्षार्थं यमः अवदत् देवैरपि एतस्मिन् वस्तुनि विचिकित्सितं पुरा। श्रुतमपि सूक्ष्मम् आत्मतत्त्वं न विज्ञायते सम्यक्-तया। अतः दुर्विज्ञेयं तत्त्वम् एतादृशं परित्यज्य असन्दिग्धफलजनकं वरं प्रार्थय।

मृत्युः नचिकेतस आत्मविद्याधिकारपरीक्षार्थं पुनरपि प्रबुद्धं करोति – शतायुषः पुत्रपौत्रान्, बहून् पशून्। हस्तिहिरण्यम्, अश्वान्, महदायतनविशिष्टा भूमिं वृणीष्व। स्वयमपि शतवर्षं जीवितुमिच्छसि यदि तर्हि शरीरं धारया विस्तीर्णे भूमिभागे त्वं राजा भव। अहं त्वां दिव्यानां मानुषाणां च कामभागिनम् करोमि। धरातले ये ये कामाः दुर्लभाः तान् सर्वान् कामान् स्वेच्छानुसारेण प्रार्थयस्वा।

मृत्युना एवं प्रलुब्धाः नचिकेताः सक्षोभमाह श्वः भविष्यति न वा न जाने अहम्। परन्तु सर्वेन्द्रियाणां तेजः पश्यन्ती ऐहिक-भोगेन। यत् खलु भोग्यवस्तूनां द्वारं विवेकिनः तत् सर्वं नश्चरम्। अतः अश्वरथाद्यैहिक वस्तुविवेकः मम अस्ति। अहं नेच्छामि। प्रभूतेन धनेन मनुष्यः कदापि न तर्पणीयो भवति। वित्तलाभ एव कदापि तृप्तिकरो न दृष्टः। अतः ईप्सितं वरं देहि तदेव आत्मविज्ञानम्। अतिदीर्घं जीविते विवेकी भूत्वा कोऽपि न रमते। ये खलु अविवेकिनः तेषां कृते एतानि सर्वाणि वस्तूनि परम सुखकारकानि मत्-कृते तु न। अतो अनित्यप्रलोभनम् विहाय यत् किमपि मया प्रार्थितम् तदेव देहि।

परलोकविषये या जिज्ञासा आसन् ताः सर्वाः निराकृताः। योऽयं प्रकृतात्मविषयो वरो गहनः, दुर्विज्ञेयः तस्मात् वरादन्यत् अविवेकिभिः प्रार्थनीयम्। यद्यपि अहमष्टमवर्षीयः तथापि अनित्यविषयरूपं वरं कदापि अहं न वृणोमि मनसापीति।

शिष्यसदृशं नचिकेतसं परीक्ष्यमानेन यमेनोक्तम् त्वं विद्यायोग्यताविषये मम सन्देहो नास्ति। त्वं प्रकृष्टः अधिकारी अहं मन्ये। तथापि दुर्विज्ञेयं तत्त्वं परित्यज्य अन्यत् श्रेयो प्रेयो वा किमपि अभीष्टं प्रार्थयस्वा। श्रेयसः लाभार्थं प्रेयः प्रार्थी अभ्युदयामृतत्वार्थी पुरुषः प्रवर्तते। अदूरदर्शी विमूढो वियुज्यते पारमार्थिकात् पुरुषार्थात्। अतः श्रेयः ब्रह्मज्ञानसूचकम्। प्रेयः प्रियतमकाम्यमानवस्तुसूचकम्। उभयोर्मध्ये श्रेयः अवश्यमेव वृणुते मुमुक्षुर्जनः। अतो हंस इवाम्भसः पयः, तौ श्रेयः प्रेयपदार्थौ सम्यक् मनसा आलोच्य पृथक् करोति धीमान्। यस्तु मन्दबुद्धिः सदसद्-विवेकासामार्थात् प्रेयः पशुपुत्रादिलक्षणं वृणीते।

अविद्या प्रेयो विषया, विद्या च श्रेयोविषया इति ज्ञात्वा पण्डितैः विद्यैव गृह्यते। विद्यार्थिनं नचिकेतसं त्वामहं मन्ये। अविद्वद्बुद्धिप्रलोभिनः कामाः अप्सरः प्रभृतयो त्वां न विच्छिन्नं कृतवन्तः श्रेयो मार्गात् आत्मोपभोगाभिवाञ्छासम्पादनेन। अतो विद्यार्थिनं श्रेयभाजनं त्वां मन्ये। ये खलु संसारिणः जनाः अविद्यायाम् घनीभूते तमसि इव वेष्ट्यमानाः सन्तः पुत्र-पौत्रादिकम् एव शाश्वतं विवेचयन्ति। अविवेकिनः दृष्टिविहीनेनैव नीयमानाः विषये पथि महान्तमनर्थमृच्छन्ति।

नास्ति परः अदृष्टो लोकः इति मत्वा अभिमानी जनः पुनः पुनः जनिन्त्वा मृत्योर्वशम् आपद्यते। सहस्रेषु कश्चन जनाः आत्मवेत्ता भवितुमर्हति। श्रोतुमपि यो न शक्यः आत्मा अनेकैः जनैः। किं च, अस्य वक्तापि अनेकेषु कश्चिदेव भवति। आश्चर्य्यो ज्ञाता अपि कश्चिदेव। न हि मनुष्येन अवरेण अप्राकृतबुद्धिना उक्तः एषः आत्मा। केवलेन तर्केण अणुपरिमाणे केनचित् स्थापिते आत्मनि ततोऽणुतरमन्योऽभ्युहति; ततोऽप्यन्योऽणुतममिति। तर्कस्य समाप्तिः क्वचिद् न भवति। तार्किको ह्यनागमज्ञः स्वबुद्धिपरिकल्पितं यत्-किञ्चिदेव कल्पयति। त्वं सत्यधृतिः। यां त्वं मतिं मद्-वरप्रदानेन प्राप्तवानसि। भवतु अन्यः शिष्यः प्रष्टा यादृक् त्वम् इति मम आशयः इति यमेनोक्तम् आसीत्। कर्मफललक्षणः निधिः अनित्यः। अनित्यैः नित्यः परमात्माख्यः शेवधिः न प्राप्यते। धैर्य्येन धीमान् सन् नचिकेतः परमेवाकाङ्क्षेण अतिगुणवान् असि। संसार भोग्यजातम् परित्यज्य अत्युत्तमगुणसम्पन्नोऽसि। एतदात्मानं लब्ध्वा मरणधर्माणः जनाः मोदन्ते सदा। मोक्षार्थं त्वां योग्यं मन्ये। एतत् श्रुत्वा नचिकेताः उक्तवान् यदि अहं योग्यं भगवन् मां प्रति प्रसन्नोऽसि। भूत्-भविष्यद् वर्तमानकालत्रयेण यन्न परिच्छिन्नम् ईदृशं सर्वव्यवहारागोचरं वस्तु तत् मह्यं वद।

मृत्युरुवाच सर्वेषु वेदेषु उपनिषद्सु च यत् प्रतिपादयति, तपांसि सर्वाणि च यत् वदन्ति तत् पदं ज्ञातुमिच्छसि। तदेतत् पदं यत् वुभुत्सितं त्वया तदेतत् ओम् शब्दवाच्यम्। एतद्व्येवाक्षरं ब्रह्म अपरम्। एतत् एव अक्षरमुपास्य यो यदिच्छति परमपरं वा तस्य

तद्भवति परं चेत् ज्ञातव्यम्, अपरं चेत् प्राप्तव्यम्। अतः एतदालम्बनं ज्ञात्वा ब्रह्मलोके महीयते। परस्मिन् ब्रह्मणि अपरस्मिन् च ब्रह्म भूत्वा ब्रह्मवदुपास्यो भवतीत्यर्थः। साम्प्रतम् ब्रह्मस्वरूपं व्याख्यायते शास्त्रकारेण –

न जायते न म्रियते...न हन्यते हन्यमाने शरीरे। (गीता)

अर्थात् नोत्पद्यते, न अनित्यस्वभावकः कदापि न हिंस्यते शास्त्रादिभिः शरीरे आकाशवदस्य अवस्थानम्। स एव आत्मा सूक्ष्मात् सूक्ष्मतरः महीयान् महतरः पृथिव्यादेः। मन इत्यादिकरणानां नैर्मल्यात्। आत्मनो महिमानं कर्मनिमित्तबुद्धिक्षयरहितं पश्यति वीतशोकः। धातुः प्रसादेन महिमानमात्मनः अयमहमस्मि इति साक्षात् विजानाति, ततो विगतशोकः भवति। नश्वरेषु प्राणिषु देहेषु स्वयं विकाररहितम् देशतः कालतः गुणतश्च अपरिच्छिन्नम् सर्वव्यापिनम् आत्मानं ज्ञात्वा धीर एव मुक्तो भवति।

दुर्विज्ञेयोऽयमात्मा प्रवचनेन न लभ्यः नापि मेधया। यमेव आत्मनम् साधको प्रार्थयते तेनैवात्मना स्वयमात्मा ज्ञायत-आत्मनैवात्मा लभ्यत इति तात्पर्यार्थः। अस्य आत्मकामस्य एष आत्मा प्रकाशयति पारमार्थिकं स्वकीयं शरीरम् उन्नोचयति। न हि अशान्तमनसो आत्मानं प्राप्नुवन्ति। प्रज्ञानेन ब्रह्मविज्ञानेन एवं प्रकृतः मात्रा नाप्नोति। यस्य आत्मनः ब्रह्म च क्षेत्रं च ब्रह्मक्षेत्रे सर्वधर्मविधारके अपि सर्वप्राणभूते उभे ओदनः अशनं भवतः। प्रकृतबुद्धिर्यथोक्तसाधनरहितः सन् तं विजानाति।

इदानीं प्राप्यप्रापकविवेकार्थः परमात्मजीवात्मनोः स्वरूपभेदः उच्यते शास्त्रकारेण – तन्निर्णयार्थं रथरूपककल्पना प्रतिपत्तिसौकर्यार्थम्। प्राप्तप्राप्यगन्तृगन्तव्यविवेकार्थं रथरूपकद्वारा द्वौ आत्मानौ उपन्यसेते। जीवात्मा कर्मफलं भुङ्क्ते। तथापि पातृसम्बन्धनात् पिबन्तौ इत्युच्यते छत्रिन्यायेन। सुकृतस्य कर्मणः ऋतमिति सम्बन्धः तौ च छायातपाविव विलक्षणौ संसारित्वासंसारित्वेनेति ब्रह्मविदो वदन्ति। न केवलमकर्मिण एव वदन्ति, यञ्चाग्रयनुष्ठातृगृहस्थाः, त्रिनाचिकेताः सर्वे कथयन्ति।

शरीरं रथः, रथवद्धि हयस्थानीयैः इन्द्रियैः आकृष्यते। बुद्धिं तु अध्यवसायलक्षणं सारथिं विद्धि, बुद्धिनेतृस्थानीय-शरीरस्य सर्वं देहगतं कार्यम्। मनः संकल्पविकल्पादिलक्षणं रशानां विद्धि। मनसा हि प्रगृहीतानि श्रोत्रादीनि करणानि प्रवर्तन्ते। एवं च रथ-कल्पनया वैष्णवस्य पदस्य आत्मतया प्रतिपत्तिरूपद्यते। अमनस्कः अप्रगृहीतमनस्कः वा सदैव अशुचिः। न स रथी तत् पूर्वोक्तमक्षरं परं पदम् आप्नोति। समनस्कः युक्तः मां सदा शुचिः। स च तत्पदमाप्नोति। यस्मादाप्तात् पदात् अप्रच्युतः सन् पुनः न जायते संसारे। परन्तु स सर्व-संसारबन्धनैः मुच्यते। महतोऽपि परं सूक्ष्मतरं प्रत्यगात्मभूतं सर्वमहतरम् अव्यक्तं च सर्वस्य जगतो वीजभूतम् अर्थात् सर्वकार्य-कारण-शक्ति-समाहाररूपम्। अत्र इन्द्रियेभ्यः आरभ्य सूक्ष्मत्वादि-परिसमाप्तम्। अतएव गन्तृणां संसारिणां सा परा गतिः यद् गत्वा न निवर्तते इति स्मृतेः। सूक्ष्मदर्शिभिः इन्द्रियेभ्यः पराऽर्थाः इत्यादि-प्रकारेण सूक्ष्मता पारम्पर्येण द्रष्टुं शक्यन्ते। तच्च महान्तमात्मानं यच्छेत् सर्वविशेष प्रत्यस्तमितरूपेऽविक्रिये सर्वान्तरे सर्वबुद्धिप्रत्ययसाक्षिणि आत्मनि। आत्मशब्दस्य तात्पर्यार्थस्तावत् –

यदाप्नोति यदादत्ते यच्चात्ति विषयानिह।

यच्चास्य सततं भावः तस्मादात्मेति कीर्त्यते।। (कठोपनिषद्, शङ्करभा.)

मुमुक्षुव्यक्तीनां कृते उपदिशति- हे जन्तवः! आत्मज्ञानाभिमुखा भवतः। जाग्रतः अज्ञाननिद्राया घोररूपायाः सर्वानर्थवीजभूतायाः क्षयं कुरुतः। नचिकेतसा श्रुतं मृत्युना च प्रोक्तम् इदम् उपाख्यानं सनातनम् उक्ता ब्राह्मणेभ्यः, श्रुत्वा च आचार्येभ्यः ब्रह्मलोके महीयते मुमुक्षुः। इमं परमं गुह्यतत्त्वं यदि ब्राह्मणसभायां, श्राद्धकाले वा श्रावयेत् तर्हि अनन्तफलोत्पत्तये कल्प्यते।

एष सर्वेषु भूतेषु गूढात्मा न प्रकाशते।

दृश्यते त्वग्रया बुद्ध्या इत्युक्तम्।

स्वयम्भूः यः परमेश्वरो स्वयमेव स्वतन्त्रो भवति सर्वदा न परतन्त्रः इति। महता प्रयासेन स्वभावप्रवृत्तिनिरोधं कृत्वा धीरप्रत्यगात्मानं पश्यतीति। उच्यते अमृतत्वम् अमरणधर्मत्वं नित्य-स्वभावविशिष्टानि आत्मनः। तदात्मदर्शनस्य प्रतिबन्धकारणमविद्या। तदेवम्भूतं, कूटस्थम्, अमृतत्वं विदित्वा अध्रुवेषु सर्वपदार्थेषु अनित्येषु निर्धार्यते ब्रह्मणा सह संसारेऽनर्थप्राये न प्रार्थयन्ते किञ्चिदपि, प्रत्यगात्मदर्शनप्रतिकूलत्वात्। येन विज्ञानस्वभावेन आत्मना रूपं रसं गन्धं शब्दान् स्पर्शान् च मैथुननिमित्तान् सुखप्रत्ययान् विजानाति सर्वो लोकः। यस्यात्मनोऽविज्ञेयं न किञ्चित् परिशिष्यते, स आत्मा सर्वज्ञः। यत् नचिकेतसा पृष्ठम्, देवादिभिरपि विचिकित्सितम्, धर्मादिभ्योऽन्यत् विष्णोः परमं पदम्। यस्मात् परं नास्ति।

महान्तं विभुम् आत्मनं मत्वा अवगम्य आत्मभावेन साक्षात् अहमस्मि परमात्मा इति धीरो न शोचति। यः कश्चित् इमं मध्वदं कर्मफलभुजं जीवं प्राणादिकलापस्य धारयितारम् आत्मानं विजानाति तदा समीपे प्रेरकं भूतभव्यस्य कालत्रयस्य ज्ञात्वा सन् न

गोपयितुमिच्छति अभयप्राप्तत्वात्। यः कश्चित् मुमुक्षुः तपोमयः ज्ञानादिलक्षणं हिरण्यगर्भं जानाति स एतदेव पश्यति यत् प्रकृतं ब्रह्म।

यदेवेह कार्यकारणोपाधिसमन्वितसंसारधर्मवत् अवभासमानं तदेव नित्यविज्ञानस्वभावं सर्वसंसारधर्मवर्जितं ब्रह्म। अत्र आत्मनः सर्वकालिकमेकत्वं प्रदर्शयति। उपाधिस्वभावक-भेददृष्टिलक्षणयाऽविद्यया मोहितः सन् सः इह ब्रह्मणि भिन्नमिव पश्यति। परन्तु विज्ञानैकरसः नैरन्तर्येण आकाशवत् परिपूर्णं ब्रह्मैवाहमस्मीति पश्येदिति। संस्कृतेन मनसैव इदं ब्रह्म ज्ञातव्यम्। अङ्गुष्ठपरिमाणो हृदयपुण्डरीकाख्यदेशे आत्मा तिष्ठति। तस्मात् मानं भूतभव्यस्य कतरिं विदित्वा न कोऽपि विजिगुप्सते। अङ्गुष्ठपरिमितः स पुरुषो ज्योतिरिवाधूमकाः। स एव भूत-भव्यस्य ईशानः, कूटस्थ लक्षणः प्राणिषु वर्तमानः श्वोऽपि वर्तिष्यते, नान्यस्तत्समोऽन्यश्च जनिष्यते। पुनरपि द्वितीयाध्यायस्य तृतीयवल्ल्यां दुर्विज्ञेयं ब्रह्मतत्त्वं वर्णयते, शरीरेण सह ब्रह्मतत्त्वमुपमीयतोऽशरीराख्यं पुरम् एकादशद्वारविशिष्टम्-चक्षुर्द्वयम्, कर्णद्वयं, नासिकारन्ध्रद्वयं, मुखम् एतानि शीर्षण्यानि सप्त, नाभिकेका, पायूपस्थे द्वे, ब्रह्मरन्ध्रमेकं इति आहत्य एकादशसंख्यकं द्वारम्। अजस्र-जन्मादिविक्रियारहितस्यात्मनो कश्चनः स्वामी अस्ति। यस्येदं पुरम् तं परमेश्वरं ज्ञात्वा सर्वेषणाविनिर्मुक्तः सन् समं ध्यात्वा कदापि न शोचति। स तु नैकपुरवर्त्ती आत्मा किन्तु सर्वपुरवर्त्ती।

आत्मविज्ञानसुखम् अनिर्देश्यं भूत्वा प्राकृतपुरुषवाङ्मनसयो अगोचरमपि सत् निवृत्तैषणा ये ब्राह्मणाः ते तदेतत् प्रत्यक्षमेवेति मन्यन्ते। प्रकाशात्मा तत् विभाति। न तत्र तस्मिन् स्वात्मभूते ब्रह्मणि सर्वावभासकोऽपि सूर्यो भाति, तद् ब्रह्म न प्रकाशयतीत्यर्थः। तथा न चन्द्रतारकं नेमा विद्युतो भान्ति, कुतोऽसमद् दृष्टिगोचरीभूतोऽग्निः। यथा जालोल्मुकादयः अग्निसंयोगादग्निं अनुभवति, न स्वतः तद्वत् तस्यैव भासासर्वमिदं विभाति।

इदानीं संसारमूलत्वेन ब्रह्म प्रस्तौति-तद्विष्णोः परमं पदमस्येति सोऽयम् अव्यक्तादिस्थावरान्तः संसारवृक्ष ऊर्ध्वमूलः। अविच्छिन्न-जन्म-जरा-मरण-शोकाद्यनेकार्थात्मकः प्रतिक्षणं अन्यथा स्वभावो माया-मरीच्युदक-गन्धर्व नगरादिवत् दृष्टनष्टस्वरूप-रूपेण प्रतिभाति। तस्मिन् ब्रह्मलोके परमार्थसत्ये आश्रिताः सन्तः उत्पत्तिस्थितिलयाः विराजन्ते। तद् ब्रह्म नातिवर्त्तते। मृदादिवत् घटादिककार्यरूपं विकारमात्रम्। यथा स्वामिन् दृष्ट्वा भृत्या नियमेन तच्छासने प्रवर्त्तन्ते तथेदं चन्द्रादित्यग्रहणक्षत्रतारकादिलक्षणं जगत्-शेखरं नियमेन क्षणमप्यविश्रान्तं वर्त्तते। ये एतं जानन्ति स्वात्मप्रवृत्तिसाक्षिभूतमेकं ब्रह्म अमृता भवन्ति।

पृथिव्यादयो लोका तेषु सर्गेषु लोकेषु शरीरत्वाय श्रीरामाय कल्पन्ते समर्थाः भवन्ति। अतः तस्माच्छरीरविसंसनात् प्रागात्माबोधाय यत्न आस्थेयः। यथा स्वप्ने अविक्तं जाग्रद्वासनोद्भूतम्, तथा पितृलोके अविक्तावयवमात् स्वरूपं परीव परिदृश्यते, तथा गन्धर्वलोकोऽपि अविक्तमेव दर्शनात् मनः। एवं च लोकान्तरेष्वपि शास्त्रप्रामाण्यादवगम्यते। छायातपयोरिव अत्यन्तविकृतः ब्रह्मलोके एकैकस्मिन्। स च दुष्प्रापः अत्यन्तविशिष्टकर्मज्ञान साध्यत्वात्। तस्मादात्मदर्शनाय इहैव यत्नः कर्तव्य इति हि सरलार्थः। उत्पत्तिप्रलयौ च जाग्रत्स्वापावस्थाप्रतिपत्त्या नात्मन इति मत्वा विवेकतः धीमान् न शोचति। आत्मनो नर्तयैकस्वभावत्वाव्याभिचाराच्छोकादिकारणवतानुपपत्तेः। तथा च श्रुत्यन्तरम्- तरति शोकमात्मवित् इति। पश्यति नोपलभते कोऽपि प्रकृतमात्मानम्। कथं तर्हि तं पश्येत्? इत्युच्यते हृदयस्थया बुद्ध्या। मनीषया मनसः संकल्पादिरूपेणैव, मनसा मननरूपेण सम्यग्दर्शनेन आत्मा ज्ञातुं शक्यते मुमुक्षुणा। एवं परमार्थदर्शिनो यदा सर्वे कामाः प्रमुच्यन्ते तदा मृत्योः विनाशात् अमृतो भवति। इहैव प्रदीपनिर्वाणवत् सर्वबन्धनोपशमात् ब्रह्म समुश्रुते। कदा पुनः कामानां मूलतो विनाशः भवति। यदा सर्वे भेदा अपयान्ति ग्रन्थिवदृढबन्धनरूपा अविद्या नश्यति। सुषुम्ना नाम पुरुषस्य हृदयाद् विनिस्तुता नाडी। तथा नाड्या उपरि गच्छन् आदित्यद्वारेण अमृतत्वमरणधर्मत्वमाप्नोति। भोगार्थलोकान्तरगमनार्थम् उत्क्रमणसाधनानि भवन्ति।

अङ्गुष्ठमात्रः पुरुष अन्तरात्मा सदा जनानां सम्बन्धिनि हृदये सन्निविष्टः। तमात्मीयात् उद्यच्छेत् मुञ्जामध्यस्थाम् इषीकामिव। नचिकेताः अथ वरप्रदानान्मृत्योः लब्धा मुक्तोऽभवत्। न केवलं नचिकेता एव अन्योऽपि य एवं नचिकेता इव अध्यात्मविद्यया स्वरूपं जानाति विरजाः सन् विमृत्युर्भवतीति ग्रन्थः समाप्नोति।

कठोपनिषदि अध्यायद्वयं षट्संख्यकाः वल्ल्यः सप्तविंशत्युत्तरसहस्रमन्त्राः वर्तन्ते इति शम्।

परिशीलिता ग्रन्थानुक्रमणी

Kaṭhapaniṣad. Śāṅkarbhāṣyasahita. Ed. & Trans. in Hindi by Puspa Gupta, Baranasi: Chowkhamba Surabharati Prakashan, 2013.

वैशेषिकदर्शने शब्दस्य प्रामाण्यम् – एकम् अध्ययनम्

चन्दन-भट्टाचार्यः

सारसंक्षेपः

वैशेषिकनये प्रत्यक्षानुमानम् इति केवलं प्रमाणद्वयमेव। तत्र शब्दस्य प्रामाण्यं स्वतन्त्ररूपेण वैशेषिकाः न स्वीकुर्वन्ति। तेषां मते अनुमानस्य प्रामाण्यप्रतिपादनेन एव शब्दस्य प्रामाण्यं स्वीकृतं भवति। तदर्थमेव महर्षिकणादेन तदीयसूत्रे – एतेन शाब्दं व्याख्यातम् इति प्रोक्तम्। भाष्यकारेण आचार्यप्रशस्तपादेनापि तत् प्रपञ्चितम् – शब्दादीनामप्यनुमानेऽन्तर्भावः समानविधित्वात् इति। एवं च किरणावलीकारेण अनुमानेनैव प्रमाणेन शब्दस्य प्रामाण्यम् अङ्गीकृतम्। तथा च न्यायकन्दलीकारेण शाब्दबोधस्यातिरिक्तप्रमात्वं खण्डितम्। शङ्करमिश्रेण च तदीयटीकायां तद् विस्तृतरूपेण व्याख्यातम् वैशेषिकमतम्। अत्र च पूर्वपक्षरूपेण मीमांसकानां मतानि वैशेषिकैः सूक्ष्मतया खण्डितानि इत्येतत् सर्वमत्र आलोचितं भवति।

मूलप्रबन्धः

न्याय-वैशेषिकदर्शनं समानतन्त्रमिति मतं भारतीयदर्शने प्रचलितम् अस्ति। तत्र बहुविषये न्याय-वैशेषिकयोर्मध्ये यथा मतसाम्यं विद्यते तथैव मतपार्थक्यमपि दृश्यते। यथा प्रत्यक्षादिप्रमाणस्य संख्याविषये नैयायिकानां मतं प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाः प्रमाणानि इति चतुष्टयं प्रमाणम्। किन्तु वैशेषिकनये प्रत्यक्षानुमानम् इति केवलं प्रमाणद्वयमेव। तत्र शब्दस्य प्रामाण्यं स्वतन्त्ररूपेण वैशेषिकाः न स्वीकुर्वन्ति। तेषां मते अनुमानस्य प्रामाण्य-प्रतिपादनेन एव शब्दस्य प्रामाण्यं स्वीकृतं भवति। तदर्थमेव महर्षिकणादेन तदीये सूत्रे – एतेन शाब्दं व्याख्यातम् इति प्रोक्तम्। भाष्यकारेण आचार्यप्रशस्तपादेनापि तत् प्रपञ्चितम् – शब्दादीनामप्यनुमानेऽन्तर्भावः समानविधित्वात् इति। एवं च किरणावलीकारेण अनुमानेनैव प्रमाणेन शब्दस्य प्रामाण्यम् अङ्गीकृतम्। तथा च न्यायकन्दलीकारेण शाब्दबोधस्यातिरिक्तप्रमात्वं खण्डितम्। शङ्करमिश्रेण च तदीयटीकायां तद् विस्तृतरूपेण व्याख्यातम् वैशेषिकमतम्। अत्र च पूर्वपक्षरूपेण मीमांसकानां मतानि वैशेषिकैः सूक्ष्मतया खण्डितानि इत्येतत् सर्वमत्र आलोचितं भवति।

आस्तिकषड्दर्शनेषु अन्यतमं खलु वैशेषिकदर्शनम्, काणाददर्शनं औलुक्यदर्शनं वा। इदं ख्रीष्टपूर्व-पञ्चमशतकीयजैमिनेः तथा ख्रीष्टपूर्वषष्ठशतकीयवादरायणस्य परवर्तिनि काले महर्षिकणादेन प्रवर्तितम् इति ऐतिहासिकाः वदन्ति। तन्मते वादरायणोक्तस्य परमाणुवादापत्तेः सिद्धान्तः यथा वैशेषिकसूत्रे अस्ति तथैव आत्मा केवलं श्रुतिगम्यम् इति वेदान्तसिद्धान्तस्यापत्तिरपि तत्र विद्यते। किन्तु एस्. एन्. दाशगुप्तमहाभागेन किञ्चित् भिन्नं मतं प्रदर्शितम्।^३ अपि च कुप्पुस्वामिशशिणा अस्मिन् विषये किञ्चित् विशिष्टं मतं प्रोक्तम्। पुनश्च महर्षिकणादस्य कालनिर्धारणे जार्मानदेशीयसमालोचकैः जेकविमहाभागैः प्रोक्तं यत् ख्रीष्टीयद्वितीयशतकात् पञ्चमशतकमध्ये वैशेषिकसूत्रं विरचितमासीदिति। पुनरपि कौटिलीयार्थशास्त्रे वैशेषिकाणाम् उल्लेखः प्राप्यते इति महामहोपाध्यायफणिभूषणतर्कवागीशस्य मतम्। तदुक्तं अर्थशास्त्रे –

सांख्यं योगो लोकायतं चेत्यान्वीक्षिकी - इत्यत्र योगशब्देन वैशेषिक एव परिगण्यते इति तन्मतम्। वैशेषिकसूत्रं चरकसंहितायाः तथा च भगवद्गुह्यस्य पूर्वकालीनं भवति इति च मतं दाशगुप्तवर्येण प्रदत्तम्।^४

तत्र वैशेषिकसूत्रस्य कालनिर्धारणविषये यथा बहूनि मतानि दृश्यन्ते तथैव अस्य ग्रन्थस्य सूत्रपाठविषयेऽपि काश्चन समस्याः विद्यन्ते। उपस्कारटीकाकृद्भिः श्रीमच्छङ्करमिश्रपादैः तत्र दशाध्यायात्मके अस्मिन् ग्रन्थे विंशतयः आह्निका वर्तन्ते इति उक्तम्। किन्तु अन्यत्र यथा सर्वदर्शनसंग्रहविवरणे तथा चन्द्रानन्दीयवृत्तौ उक्तम् अस्ति यत् सूत्रस्यान्तिमे अध्यायत्रये केवलं एकात्मकम् आह्निकम् अस्ति इति दृश्यते। तत्र वैशेषिकसूत्राणां संख्याविषयेऽपि बहुमतं दृश्यते। कुत्रापि सप्तत्यधिकं त्रिशतं (३७०), चतुर्विंशत्यधिकं त्रिशतं (३२४), अपि च चतुर्णवत्यधिकं त्रिशतं (३९४) वा संख्यकं सूत्रम् अस्ति।

महर्षिकणादविरचितस्य अस्य सूत्रग्रन्थस्य बहूणां भाष्य-टीका-वृत्तिग्रन्थाणां केवलं नामोल्लेखम् इदानीं प्राप्यते। यथा श्रायस्कृतव्याख्यानं रावणभाष्यं, कटन्दी, आत्रेयभाष्यम्, भारद्वाजवृत्तिरित्यादयः। अस्मिन् विषये महामहोपाध्याय-अनन्तलालठाकुरमहाभागप्रणीतो ग्रन्थः विशेषतया द्रष्टव्यः।^५ वस्तुतः वर्तमाने वैशेषिकसूत्रयोपरि व्याख्यात्मकं केवलं ग्रन्थद्वयं विद्यते – १) चन्द्रानन्दस्य वृत्तिः (द्वादशशतकात् पूर्वकालीना), २) शङ्करमिश्रविरचितः उपस्कारः (चतुर्दशशतकीयः)। अयं च श्रीमत्पञ्चाननतर्करत्नेन सम्पादितः वैशेषिकसूत्रम् इत्यभिधया प्राप्यते इदानीम्।

वैशेषिकसूत्रमवलम्ब्य सुप्रसिद्धः ग्रन्थः खलु प्रशस्तपादभाष्यम् पदार्थधर्मसंग्रहो वेति। पञ्चमशतकीयो मतान्तरे षष्ठशतकीयो अयम् भाष्यात्मको ग्रन्थः कथंचिद् विसदृशः। अतएवोक्तं एस्. एन्. दाशगुप्तमहाभागेन –

The peculiarity of Praśastapāda's bhāṣya is this that unlike other bhāṣyas (which first give brief explanations of the text of the sūtras and then continue to elaborate independent explanations by explaining the first brief comments), it does not follow the sūtras but is an independent dissertation based on their main contents.⁵

उपस्कारटीकायां तु प्रशस्तपादभाष्यं 'प्रकरण'मिति अनेन कथ्यते शङ्करमिश्रेण। प्रशस्तपादभाष्योपरि बहवः टीकाग्रन्थाः विरचिताः। तेषु उल्लेखयोग्यमत्र – व्योमशिवाचार्यकृता व्योमवती, श्रीधराचार्यकृता न्यायकन्दली, उदयनाचार्यकृता किरणावली, श्रीवत्साचार्यकृता लीलावती, जगदीशतर्कालङ्कारकृता भाष्यसूक्तिः, शङ्करमिश्रकृतं कणादरहस्यं, पद्मनाभमिश्रस्य सेतुः इत्यादयः। अत्र भाष्ये विस्तृतरूपेण सूत्राणां बहुविषयाः आलोचिताः। तेषु स्वतन्त्ररूपेण नूतनतया च कतिपयविषयाः दृष्टिपथम् आयान्ति। यथा- ईश्वरवादः, द्वित्वोत्पत्तिः, पाकजोत्पत्तिः, विभागजविभागः। अस्मिन् विषये च श्रूयते –

द्वित्वे च पाकजोत्पत्तौ विभागे च विभागजे।
यस्य न सखलिता बुद्धिः स वैशेषिकः ईडितः॥

शब्दस्य प्रमाणान्तरत्वास्वीकारे युक्तयः – वस्तुतः सूत्रकारादयः सर्वे वैशेषिकाः शब्दस्य प्रामाण्यं पृथक्तया स्वतन्त्रतया च न स्वीकुर्वन्ति। तदर्थमेव अस्येदं कार्यकारणसम्बन्धश्चावयवाद्भवति⁶ इति सूत्रादनन्तरमेव – एतेन शाब्दं व्याख्यातमिति सूत्रितम् कणादेना तत्र प्रशस्तपादश्च भाष्ये तत् समर्थयन् आह –

शब्दादीनामप्यनुमानेऽन्तर्भावः समानविधित्वात्। यथा प्रसिद्धसमयस्यासन्दिग्धलिङ्गदर्शनप्रसिद्ध्यनुस्मरणाभ्या-मतीन्द्रियेऽर्थे भवत्यनुमानमेवं शब्दादिभ्योऽपीति।⁶

अत्र शब्दादीनाम् इति पदेन शब्द-उपमान-अर्थापत्ति-अभावादीनां प्रमाणान्तराणां स्वातन्त्र्यं न स्वीकृतम्। वस्तुगत्या तत्र भाष्ये बुद्धिप्रकरणे प्रत्यक्षलैङ्गिकयोः आलोचनानन्तरं अपरापरसम्प्रदायसिद्धानि शब्दादीनि नातिरिक्तप्रमाणानि इति स्थिरीकृतम्। तानि च अनुमानान्तर्गतानि एव भवन्ति इति भाष्यार्थः। अत्र समानविधिः इति पदेन अनुमान-शब्दयोः तुल्यविधिर्भवति इति उक्तम्। तत्र तयोः कोऽपि भेदो नास्ति। यथा – अनुमाने आदौ व्याप्तिग्रहं ततः लिङ्गदर्शनं अतःपरं व्याप्तिस्मृतिस्ततः अनुमितिरूपद्यते। शब्दे च तथाविधः पूर्व शक्तिग्रहं ततः वाक्यश्रवणमनन्तरं पदार्थस्मृतिस्ततश्च वाक्यार्थबोधः इति। यथा अनुमाने अप्रत्यक्षविषयस्य अनुमितिर्जायते तथैव शब्देऽपि अप्रत्यक्षविषयस्य शाब्दबोधो भवति इत्यत्र उभयोः तुल्यता। तदुक्तम् उदयनाचार्येण –

अनैकान्तः परिच्छेदे सम्भवे च न निर्णयः।
आकाङ्क्षा सत्तया हेतुर्योग्यासत्तिरबन्धना॥⁶

अत्र व्याख्यायाम् हरिदासेन प्रोक्तम् – शब्दस्तु नेश्वरे बाधकत्वेन शङ्कनीयः। अनुमानानतिरेकादिति वैशेषिकाः। अत्र शब्दस्य अनुमितिविषये किरणावलीकारेण आचार्योदयेनेन प्रामाण्यस्वरूपं द्विबिधम् अनुमानं प्रयुक्तम्। यथा प्रथमम् – एते पदार्थाः मिथः संसर्गवन्तः आकाङ्क्षादिमद्भिः पदैः स्मारितत्वात् गामभ्याज इति पदार्थवत् इति। अपरं च – एतानि पदानि स्मारितार्थसंसर्गज्ञानपूर्वकानि आकाङ्क्षादिमत्त्वे सति तत्स्मारकत्वात् गामभ्याज इति पदकदम्बवत् इति। अत्र प्रथमस्थले पदार्थमुखे गामभ्याज इति दृष्टान्तेन पदार्थानां परस्परं संसर्गवत्त्वं सिध्यति आकाङ्क्षादिमत्पदैः स्मारितत्वम् इति हेतुना। द्वितीयस्थले च पदमुखे पदानां पक्षे तेनैव दृष्टान्तेन स्मारितार्थसंसर्गज्ञानपूर्वकत्वं सिध्यति। वस्तुत आसन्नानां पदरूपवाक्यप्रयोगकाले पदानि भवन्ति आकाङ्क्षा-योग्यता-आसत्तिविशिष्टानि।

अत्र च न्यायकन्दलीकारेण श्रीधरभट्टेन शाब्दबोधस्य प्रमाणान्तरत्वं खण्डनपूर्वकं तस्य अनुमितित्वमेव व्यवस्थापितम् –

शब्दादीन्यपि प्रमाणान्तराणि सङ्गिरन्ते वादिनः, तानि कस्मादिह नोक्तानीति पर्यनुयोगमाशङ्क्य तेषाम् अत्रैवान्तर्भावान् पृथग्भिधानमित्याह शब्दादीनामपीति।

अनुमान-शब्दयोः समानविधिविषये पूर्वपक्षीणाम् आशङ्का - अनुमाने यथा धूमवहन्योः अव्यभिचारसम्बन्ध अस्ति तथैव शब्दप्रमाणे तादृशः अव्यभिचारसम्बन्धः विद्यते - इति न युक्तम्। यतो हि तत्र दैशिकः कालिकः चेति द्विबिधः व्यभिचारो वर्तते। दैशिकं यथा चौर इति शब्देन दाक्षिणात्यप्रदेशे अन्नम् आर्यावर्ते च तस्करः इति बोध्यते। कालिकश्च व्यभिचारो यथा – वर्तमाने कलिकाले धर्मराजो युधिष्ठिरः इत्यर्थे अविद्यमानेऽपि युधिष्ठिरः इति शब्दस्य व्यवहारो दरीदृश्यते। तत्रोत्तरे श्रीधराचार्येणोच्यते – शब्देन संकेतेन च अव्यभिचारितार्थस्य बोधः सम्भवति। यथा संकेतेन क्रयविक्रयस्थले दशाङ्गुलीप्रदर्शनेन

दशसंख्यायाः ज्ञानं जायते। अथवा गोशब्दस्य प्रथमोच्चारणेन सास्नादिमान् गौ इति अर्थस्य विवक्षा ततश्च अर्थस्य अनुमितिर्जायते।

पुनश्च मीमांसकानां आशङ्का - लौकिकं वाक्यं वक्तृप्रामाण्यापेक्षं भवति। तस्मात् च वाक्यात् अर्थबोधो जायते। किन्तु अपौरुषेयत्वात् नित्यत्वाच्च वैदिकं वाक्यं तादृशं न भवति, स तु स्वतःसिद्ध एव। तत्र च समाधाने प्रशस्तपादेनोक्तम् – श्रुतिस्मृतिलक्षणोऽप्याम्नायो वक्तृप्रामाण्यापेक्षः।^{१०} राग-द्वेष-भ्रम-प्रमाद-विप्रलिप्सा-इन्द्रियपाटवशून्यमेव प्रामाणिको जनः। तथा च वक्तृप्रामाण्याद् वाक्यस्य प्रामाण्यं भवति। अपरं च वक्तृदोषात् वाक्यस्य दोषो जायते, शब्दस्य कोऽपि दोषो कदापि भवितुं न शक्यते इति वैशेषिकसिद्धान्तः।

पुनश्च मीमांसकानाम् आपत्तिः – वक्तृनिर्भरः शब्दः, ततश्च वक्तृदोषात् वेदोऽपि अप्रामाण्यं स्यात्। तत्र भाष्यकारेण प्रशस्तपादेन सूत्रमुद्धार्य्य समर्थ्यते – तद्वचनादाम्नायस्य प्रामाण्यमथा लिङ्गाच्चानित्यो शब्दः।^{११} अस्य च व्याख्यायां उपस्कारटीकायामुक्तम् – अनित्यत्वे हेत्वन्तरं समुच्चिनोति-लिङ्गाच्चेति। वर्णात्मकः शब्दः अनित्यः जातिमत्त्वे सति श्रोत्रमात्रग्राह्यत्वाद् वीणादिध्वनिवदित्यर्थः। एतेनैव मीमांसकानां मतम् अपास्तम्। अपरं च सूत्रद्वयेन वैशेषिकास्तत् सिद्धान्तयन्ति – बुद्धिपूर्वा वाक्यकृतिर्वेदे, बुद्धिपूर्वो ददाति^{१२} इति। प्रथमसूत्रस्य व्याख्यायाम् शङ्करमिश्रेणोक्तम् टीकायाम् – वाक्यकृतिर्वाक्यरचना सा बुद्धिपूर्वा वक्तृयथार्थवाक्यार्थज्ञानपूर्वा वाक्यरचनात्वात् इति। लौकिकवाक्यरचनायां यथा वाक्यरचनायाः ज्ञानमावश्यकं तथा वेदवाक्यरचनायामपि तादृशं ज्ञानमावश्यकमित्युक्तम्। यथा लौकिकवाक्ये नदीतीरे पञ्चफलानि सन्तीति अस्मदादिवाक्यरचनावत् वेदस्यापि वाक्यस्य विरचनं कर्तृपूर्वकम् इति प्रशस्तपादेनोक्तम्। अपरं च द्वितीयसूत्रे दाता यस्य कस्यापि दानस्य ज्ञानानन्तरमेव ददाति इति। यथा – स्वर्गकामो गां दद्यात् इति वैदिको प्रयोगः, अपरं च ब्राह्मणाय सुवर्णं दद्यात् इति लौकिकोऽपि प्रयोगः अस्ति।

अत्र च वेदः अपौरुषेयः इति मीमांसकानां सिद्धान्तः अनुमानप्रमाणेनैव स्थिरीभवति – वेदाः अपौरुषेया अध्ययनपारम्पर्याविच्छेदेऽपि अस्मर्यमानकर्तृकत्वात् इति। तच्च खण्डयति न्यायकन्दलीकारः श्रीधराचार्यः – अयं च अध्ययनपारम्पर्याविच्छेदेऽपि अस्मर्यमानकर्तृकत्वादिति हेतुरसिद्धः। यतो हि तत्र श्रुतिरेव प्रमाणम् – प्रजापतिर्वा इदमेव आसीत्, नाहरासीत्, न रात्रिरासीत्। स तपोऽतप्यत तस्मात् तपसश्चत्वारो वेदा अजायन्त। अत्र कर्तुः स्मरणं जायते। अत्र च व्यभिचारी-जीर्णकूपं सर्वे प्रत्यक्षं कुर्वन्ति। किन्तु केन कदा तत् खननं कृतं तत् कस्यापि न स्मरणं जायते इति विशदार्थः।

अतएव अनया विधया वैशेषिकोक्तं शब्दस्य प्रामाण्यं तत्र बहुभिः आलोचितम्। अत्रेदमपि अवधेयम् यत्- भाषापरिच्छेदग्रन्थे महामतिविश्वनाथेन न्यायवैशेषिकसम्मतं शाब्दबोधप्रकारञ्चालोचितम् –

पदज्ञानन्तु करणं द्वारं तत्र पदार्थधीः।

शाब्दबोधः फलं तत्र शक्तिधीः सहकारिणी।।^{१३}

एतेन शाब्दबोधप्रकारः न्यायवैशेषिकमते तुल्यः। परन्तु शब्दस्य प्रामाण्यम् अनुमानेनैव ग्राह्यं भवति। अतएव अनुमानमेव शब्द इति वैशेषिकाणाम् अभिमतम्।

उल्लेखपञ्जिः

१. न्यायसूत्रम्- १/१/३।

२. वैशेषिकसूत्रम्- १/२/३।

३. Bodas points out that Bādarayaṇa's sūtras make allusions to the Vaiśeṣika doctrines and not to Nyāya. On this ground he thinks that Vaiśeṣika sūtras were written before Bādarayaṇa's Brahma-sūtras, whereas the Nyāya sūtras were written later. Candrakānta Tarkālamkara also contends in this edition of Vaiśeṣika that the Vaiśeṣika sūtras were earlier than the Nyāya. *A History of Indian Philosophy (Vol.I)*, pp -279-80.

४. It seems to me to be perfectly certain that the Vaiśeṣika sūtra were written before Caraka(80 A.D.); for he not only quotes on of the Vaiśeṣika sūtras (Caraksūtra,39), but the whole foundation of his medical physics is based on the Vaiśeṣika physics... supposing that the Vaiśeṣika sūtras are probably pre-Buddhistic. *ibid.* p - 280.

५. *Origin and Development of the Vaiśeṣika System*, Anantalal Thakur, ICPR, New Delhi, 2003
६. *A History of Indian Philosophy (Vol. I)*, p – 306.
७. वैशेषिकसूत्रम्- ९/२/२।
८. प्रशस्तपादभाष्यम्- गुणप्रकरणम् (विद्यायाम् अनुमानप्रकरणम्), दण्डीस्वामी दामोदराश्रमः कलकाता, पृ. ३५७।
९. न्यायकुसुमाञ्जलिः, कारिका – ३/१।
१०. वैशेषिकसूत्रम् – १/१/३।
११. तदेव – २/२/३२।
१२. तदेव – ६/१/१, ६/१/३।
१३. भाषापरिच्छेदः, कारिका – ८१।

परिशीलिता ग्रन्थानुक्रमणी

न्यायदर्शने शाब्दबोधे सम्पा. रघुनाथ घोषा कलकाता: लिभ्यान्ट पाब्लिशर्स, २०१८।

प्रशस्तपादभाष्यम् (द्रव्यग्रन्थपर्यन्तया-सूक्ति-सेतु-व्योमवतीटीकासहितम्)। सम्पा. गोपीनाथ कविराज, दुण्डिराजशास्त्री वाराणसी: चौखाम्बा अमरभारती प्रकाशन, १९८६ (चौखाम्बा संस्कृतग्रन्थमाला - ६१)।

प्रशस्तपादभाष्यम् (भाष्यानुवादविवृति-न्यायकन्दली तदनुवादसहितम्) द्वितीयभागः। सम्पा. दामोदराश्रमः। कलिकाता: आद्यापीठः वालकाश्रमः, २०००।

प्रशस्तपादभाष्यम् (हिन्दी वैशेषिकदर्शनम्) सम्पा. दुण्डिराजशास्त्री। वाराणसी: चौखाम्बा संस्कृतसंस्थानम्, २००७(पुनर्मुद्रणम्)।

भाषापरिच्छेदः (सिद्धान्तमुक्तावलीसहितः)। सम्पा. अनामिका रायचौधुरी। कलिकाता: संस्कृत पुस्तक भाण्डार, २००९ (द्वितीयसंस्करणम्)।

वैशेषिकदर्शनम् (शंकरमिश्रकृत-वैशेषिकसूत्रोपस्कारसहितम्) वाक्रे इत्युपाह्व गङ्गाधरभट्टसुतमहादेवशर्मणा संशोधितम् जयपुर: राष्ट्रीय-संस्कृतसाहित्यकेन्द्रः, २००४।

वैशेषिकसूत्रोपस्कारः (प्रथमः अध्यायः) (पञ्चाननतर्करत्नकृत परिस्कारटीकासहितः)। सम्पा. सेख साविर आलि। कलकाता: संस्कृत बुक डिपो, २०१३।

शब्दलक्षणप्रामाण्यविमर्शः। सम्पा. एन्. एस्. रामानुजताताचार्य। नतुन दिल्ली: राष्ट्रीय संस्कृतसंस्थानम्, १९९५ (रजतजयन्तीग्रन्थमाला-६)।

शब्दार्थसम्बन्धसमीक्षा सम्पा. गङ्गाधरकर न्यायाचार्य। कलकाता: सेन्टार अफ अयाडभान्सड् स्टाडि इन फिलोसफि, जे.इउ. एण्ड महाबोधि बुक एजेन्सि, (परिमार्जित तथा परिवर्धित संस्करणम्, २०१५)।

शाब्दबोधे व्युत्पत्तिवादप्रसङ्गः सम्पा. नीलिमा मण्डला कलकाता: शरत् बुक डिस्ट्रिब्यूटर्स, २००३।

Bhaduri, Sadananda. *Studies in Nyāya-Vaiśeṣika Metaphysics*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1947 & Delhi 1968.

Dasgupta, S. N. *A History of Indian Philosophy (Vol. I)* Delhi: MLBD, 2010 (6th reprint).

Thakur, Anantalal. *Origin and Development of the Vaiśeṣika System*. New Delhi: ICPR, 2003.

संस्कृतालंकारशास्त्रे प्रेयो-रसवदलंकारयो-विवर्तनम्

शुभ्रजित्-सेनः

सारसंक्षेपः

भामहादयश्चिरन्तनालंकारिकाः रसाङ्गभूतत्वे रसवदलंकारं स्वीचक्रुः। सप्तमशताब्द्या आलंकारिकेण भामहेन रसवत्, प्रेयः, उर्जस्वि चेत्यलंकारत्रितयप्रसङ्गे अलंकारमध्ये रसस्य परिगणनं विहितम्। विषयेऽस्मिन् अलंकारिकाणां मध्ये मतानैक्यं विद्यते। कुन्तकेन तु प्राचीनानां मतमिदं नैव स्व्यकारि। वस्तुतः, रसः सदैव अलंकार्य इति कृत्वा स कथमप्यलंकारो भवितुं नार्हति। प्रसङ्गेऽस्मिन् कुन्तकाचार्यस्य नयो व्यतिक्रमीति निश्चप्रचं शक्यवचम्। प्रबन्धेऽस्मिन् मया रसमूलकयोः प्रेयस्-रसवदलंकारयोः आलंकारिकाणां नये वैविध्योपेतं विवर्तनं प्रदर्शयितुमिष्टे।

प्रबन्धे अस्मिन् मूलतः भामह-दण्डि-वामन-उद्धट-रुद्रट-ध्वनिकृत्-भोज-कुन्तक-भोजराज-मम्मट-विश्वनाथादीनाम् आलंकारिकाणाम् अलंकारशास्त्रीयराद्धान्तानुसारं द्वयोः रसप्रधानयोः प्रेयस्-रसवदलंकारयोः विवर्तनमेवमूलमिति कुन्तकस्य व्यतिक्रमि तथा स्वतन्त्रमार्गावगाहि च व्याख्यानं प्रबन्धस्यास्य प्रधानं प्रतिपाद्यमिति संक्षेपः।

अलङ्कारविषयकं शास्त्रं निगद्यते अलंकारशास्त्रमिति। परन्तु कोऽयमलङ्कारो नामेति चेदुच्यते अलङ्कारो काव्यस्य सौन्दर्यं वर्धयति। अलङ्क्रियतेऽनेनेति करणसाधनोऽयं शब्दः शब्दार्थालंकारमभिधत्ते। साहित्यशास्त्राभिधानोऽलङ्कारशब्दस्तु तावद्भावसाधनः। अलङ्करणमलङ्कार इति। अतएव सौन्दर्यमलंकारः इति वामनाचार्यः। किन्तु अस्यालंकारस्य स्वरूपप्रसङ्गे आलङ्कारिकेषु यथा मतानैक्यं विद्यते, तथैव अलंकारविभाजनप्रसङ्गेऽपि। भामहादिभिः सनातनैरालङ्कारिकैः शब्दगतार्थगतत्वभेदेनालङ्काराणां द्वैविध्यमङ्गीकृतम्। परवर्तिकाले पुनः शब्दार्थोभयगतत्वेन रसगतत्वेन च तेषामन्यदपि भेदद्वयं क्रोडीकृतम्। अतश्चतुर्धा दृश्यते भेदोऽलङ्कारेषु—

- शब्दालंकारः
- अर्थालंकारः
- शब्दार्थोभयालंकारः
- रसालङ्कारश्चेति।

कवेर्नवनोन्मेषशालिन्या प्रतिभया अलंकाराः सृज्यन्ते। अतएव अलंकाराणां संख्यानिर्धारणं तथा समुपचितं वर्गीकरणं प्रायो न सम्भवति। दण्ड्यचार्येण यथार्थमेव कथितम् ते चाद्यापि विकल्प्यन्ते कस्तान् कार्तस्येन वक्ष्यति। आनन्दोवर्धनाचार्योऽप्युवाच सहस्रशो हि महात्मभिरन्यैरलङ्कारप्रकाराः प्रकाशिताः प्रकाश्यन्ते च। दण्डिनः परम् आचार्यो भोजराजो वाङ्मयस्य वर्गत्रयं दर्शितवान्— वक्रोक्तिः, स्वभावोक्तिः रसोक्तिश्चेति। परन्तु सः अलंकाराणामालोचनासन्दर्भे गुणान् रसांश्चालंकारेष्वन्तर्भावयति। रुय्यकेण गूढार्थपरताविच्छिन्तिमूलकेष्वलंकारेषु चित्तवृत्त्याश्रिताः रसवत्-प्रेयस्-उर्जस्वि-समाहित-भावोदय-भावसन्धि-भावशावलताघलंकाराः मुख्या अङ्गीकृताः।

स्वभाव-रसप्रधानस्वरूपभेदात् पदार्थस्वरूपं द्वैविध्यं धत्ते। पदार्थस्य स्वभावप्रधानस्वरूपस्य अलंकार्यत्वात् अलंकारत्वं नैव भवति। रसप्रधाने स्वरूपे अलंकारत्वं नास्त्येवेति कुन्तकाचार्यस्य राद्धान्तः। भामहादयश्चिरन्तनालंकारिकाः रसाङ्गभूतत्वे रसवदलंकारं स्वीचक्रुः। सप्तमशताब्द्या आलंकारिकेण भामहेन रसवत्, प्रेयः, उर्जस्वि चेत्यलंकारत्रितयप्रसङ्गे अलंकारमध्ये रसस्य परिगणनं विहितम्। विषयेऽस्मिन् अलंकारिकाणां मध्ये मतानैक्यं विद्यते। कुन्तकेन तु प्राचीनानां मतमिदं नैव स्व्यकारि। वस्तुतः, रसः सदैव अलंकार्य इति कृत्वा स कथमप्यलंकारो भवितुं नार्हति। प्रसङ्गेऽस्मिन् कुन्तकाचार्यस्य नयो व्यतिक्रमीति निश्चप्रचं शक्यवचम्। प्रबन्धेऽस्मिन् मया रसमूलकयोः प्रेयस्-रसवदलंकारयोः आलंकारिकाणां नये वैविध्योपेतं विवर्तनं प्रदर्शयितुमिष्टे।

अलंकारालंकार्योर्भेदो भामह-दण्ड्यादिभिराचार्यैर्नाङ्गीकृतः। काव्यसौन्दर्यम् अलंकारे एवान्तर्भवतीति तेषाम् अभिमतम्। तत्र सौन्दर्यम् अलंकार इति काव्यालंकारसूत्रवृत्तिकृत्। काव्यशोभाकरान् धर्मान् अलंकारान् प्रचक्षते इति दण्डी। अर्थात् काव्यसोभायाः हेतुरेवालंकार इति तन्नयः। वस्तुतः, चमत्काररहिता रचना वातैव — गतोऽस्तमर्को भातीन्दुः याति वासाय

पक्षिणः इत्येवमादि किं काव्यम् ? ... वातामिनां प्रचक्षते इति काव्यालंकारे (2.86) भामहः। वस्तुतः, शब्दार्थयोः स्वरूपद्वितयं वरीवर्ति प्रकृतालंकृतभेदात्। प्रथमं खल्वकाव्यं द्वितीयञ्च काव्यमिति। अस्मिन् काव्ये अलंकारालंकार्योर्भेदो विद्यत इति। किन्तु आनन्दवर्धनमते रसप्राधान्येन अलंकार्यस्य विवक्षा परम् अङ्गित्वेन अलंकारविवक्षा नोचिता। रसस्तु अङ्गित्वाद् अलंकार्यः। रसस्य उत्कर्षविधाने अलंकारस्य महत्त्वम्। अत्र अलंकारालंकार्योर्भिन्नत्वं संसूचितम्। मम्मटेनाप्युक्तं यत् शब्दार्थरूपेण अङ्गेन अलंकाराः अङ्गिनो रसस्य उपकारकाः भवन्ति। अर्थात् तन्मते उपमादयस्तावद् अलंकाराः परं रसोऽलंकार्य एव।

प्रेयः –

प्रेयोऽलङ्कारस्य लक्षणं नोल्लिख्य केवलमुदाहरणमुखेनैव भामहाचार्येण प्रयोऽलङ्कारस्वरूपं प्रकटितम्। तेनोच्यते —

अद्य या मम गोविन्द जाता त्वयि गृहागते।
कालेनैषा भवेत् प्रीतिस्तवैवागमनात् पुनः॥¹ इति

अर्थात् स्वगेहे समुपस्थिताय श्रीकृष्णाय विदुरो यद्यदुवाच, तदेव प्रेय इति। हे गोविन्द ! अद्य मम भवनम् आगमनेन यदानन्दमवाप्तं मया, तदेवानन्दं भवतः पुनरागमनाय भविष्यति। वस्तुतः, प्रेयसो दृष्टान्ते देवविषयकप्रीतिरूपमस्फुटितमेव। कारणत्वेन वक्तुमलं यत् काव्ये वर्णितभाववृद्धिं प्रति भामहस्य मनसि नासीत् तथा श्रद्धा, यावती आसीत् शब्दार्थयोर्वक्रोक्तिं प्रति। भामहेनोक्तम्—
सैषा सर्वैव वक्रोक्तिरनयार्थो विभाव्यते (काव्यालंकारः, 2.85)।

दण्डिना तु प्रेयसोऽलङ्कारस्य लक्षणं लक्षितम्— प्रेयः प्रियतराख्यानम्² इति। अर्थात् प्रीतिसूचकमाख्यानम् अथवा प्रीतिजनकवाक्यार्थो हि प्रयोऽलङ्कारः। प्रयोऽलङ्कारस्योदाहरणरूपेण भामहदण्ड्याचार्ययोर्मतमनुरूपमेव। काव्यादर्शकृता दण्डिनोक्तम्—

अद्य या मम गोविन्द जाता त्वयि गृहागते।
कालेनैषा भवेत् प्रीतिस्तवैवागमनात् पुनः॥³ इति

अत्र प्रीतिसूचकवाक्यार्थो हि प्रयोऽलंकारः इति ध्वनिपूर्ववर्तिनाम् आलंकारिकाणां मतम्। लोचनटीकायामुक्तं— भामहेन तु गुरुदेव-नृपति-पुत्रविषयप्रीतिवर्णनं प्रयोऽलंकार इत्युक्तम्। तत्र प्रेयानलंकारो यत्र स प्रयोऽलंकार अलंकरणीय इहोक्तिः। न त्वलंकारस्य वाक्यार्थत्वं युक्तम्⁴

उद्भटाचार्येण भामहदण्ड्याचार्यवत् प्रेयः, रसवत्, उर्जस्विन् चेत्यलंकारत्रितयेन समं समाहिताख्योऽतिरिक्तोऽलंकारः स्व्यकारि। विभावानुभावाभ्यां स्थायि-व्यभिचारि-सात्त्विकभावानां सूचनं खलु प्रयोऽलङ्कारः इति प्राचाम् आलंकारिकाणाम् अन्यतमेन भट्टोद्भटेन राद्धान्तितम् —

रत्यादिकानां भावानामनुभावादिसूचनैः।
यत् काव्यं वध्यते सद्भिः तत्प्रेयस्तदुदाहृतम् ॥⁵

अर्थात् सत्कवयिता रत्यादिभावैः अनुभावादिकं संसूच्य यत्काव्यविश्वं निर्माति, तदेव प्रेयस्वदित्यलंकारनाम्ना प्रख्यातम्।

रसवत्

रसो विद्यते तिष्ठति यस्येति विग्रहे रसशब्दात् मतुप्प्रत्ययेन रसवदिति पदस्य सिद्धिः। रसवदलंकार इति पदस्य विग्रहद्वयं भवितुमर्हः। रसवतः अलंकार इत्यत्र षष्ठीतत्पुरुषः, रसवान् चासौ अलंकारश्चेत्यत्र कर्मधारयः। काव्यातिरिक्तस्य रसातिरिक्तस्य वेति रसवत्पदार्थान्तरस्य दर्शनाभावात् रसवतः अलंकारः इत्यस्यार्थसङ्गतिर्न भवति। रसवतोऽलंकारत्वे सिद्धे उपमादिषु सर्वेष्वलंकारेषु रसवतः संयोगात् शुद्धरूपेण उपमादीनामुपस्थितिर्न भवति। कर्मधारयपक्षेऽलंकार्यस्य रसवतोऽलंकारविशेषणं न सिध्यम्।

रसवदलङ्कारप्रसङ्गे आलङ्कारिकाणां मध्ये मतभेदाः दरीदृश्यन्ते। रसवदलङ्कारस्य लक्षणं निरूपयन्नाह भामहाचार्यः रसवद् दर्शितस्पष्टशृङ्गारादिरसं यथा⁶ अर्थात् शृङ्गारादिरसस्यास्वादनं सम्यग्रूपेण यस्यां रचनायां वर्तते तद्रसवदालङ्कारस्य विषयः। अस्यालङ्कारस्य लक्षणनिर्देशप्रसङ्गे दण्ड्याचार्येणोक्तम्— रसवद्रसपेशलम्⁷ अर्थात् रसपेशलं रससमुज्ज्वलमाख्यानं वा

आख्यानस्य रसवत्ता खलु रसवदलङ्कारः। अपि च, भट्टोज्झोटीयस्य रसवदलंकारस्वरूपं भामह-दण्ड्याचार्ययोः मताभ्यां समर्थितम्।
भट्टोज्झोटीय उदितम्—

रसवद् दर्शितस्पष्टशृङ्गारादिरसोद्भवम् । स्वशब्दस्थायि-
सञ्चारिविभावाभिनयास्पदम्।⁸

वामनाचार्यो रसवदलंकारं न स्वीचकार। काव्यवाङ्मये रसस्योज्ज्वलत्वं स्वीकार्यं तस्य कान्तिरिति गुणरूपेणान्तर्भावः स्व्यकारि
वामनेन— दीप्तिरसत्वं कान्तिः।⁹ रुद्रटाचार्यो रसस्वरूपमाश्रित्य यद्यपि आलोचितवान् तथापि रसवदलंकारविषये स तूष्णीं
बभूव। दण्डिभामहोद्भटादीनां ग्रन्थेषु रसवदलंकारस्य कल्पनयैतत्प्रमाणीभवति यत् भामहादीनां ग्रन्थेषु यद्यपि रसस्य महिमा न
सम्यक्तया कीर्तितस्तथापि आसीन्नैष उपेक्षितः। प्रसङ्गेऽस्मिन् सुशीलकुमारदे कथयति—

The special poetic figures like रसवत् etc. Constituted the back-gate, as it were, for the admission
of the idea of Rasa in the alamkāra systems.¹⁰

काव्यालंकारसारसंग्रहस्य चतुर्थेऽध्याये उद्भटेन रसवदलंकारस्य यल्लक्षणमकारि तस्य पूर्वाशेन भामहप्रदत्तस्य लक्षणस्य सायुज्यं
वरीवर्ति। तल्लक्षणस्योत्तरभागोऽयमेव हि— स्वशब्दस्थायिसञ्चारिविभावाभिनयास्पदम् । स्वशब्दस्थायिसञ्चारिविभावादौ
स्थितस्य रसस्य स्पष्टतया दर्शनं रसवदलंकारेण सम्भवति। कुन्तकनये तत्र स्वशब्दास्पदत्वं रसानामपरिगतपूर्वमस्माकम्। रसस्य
स्वशब्दनिष्ठता न सम्भवति। रसस्य स्वशब्दनिष्ठत्वे सति रसशब्देनैव तस्यास्वादनं भविष्यति। शृङ्गारादिशब्दस्य श्रवणमात्रेणैव
शृङ्गाररसस्यास्वादनं भविष्यति। रसश्चेत् स्वशब्दवाच्यो न भवेत्तर्हि तदास्पदत्वं (रसादिशब्दनिष्ठत्वम्) न सम्भवतीति भावः।

आचार्यैर्भोजराजैः ‘रसवदि’त्यस्य व्युत्पत्तिः कृता वर्तते—

अथ रसवदिति किं मत्वर्थीय उत वतिः ? किष्णातः ? यदि मत्वर्थीयो मत्वर्थानुपपत्तेस्तदभावः। रसा हि सुखदुःखावस्थारूपाः। ते
च शरीरिणां चैतन्यवतां न काव्यस्य तस्य शब्दार्थरूपतया अचेतनत्वेन भूमनिन्दादीनामभावात्। अथ वतिः रत्यर्थानुपपत्तेस्तदभावात्
तेन तुल्यं क्रिया चेद्वतिः। तत्र तस्यैवा न च रसैस्तुल्यं वर्तते इति रसवत्। नापि रस इवात्र रसस्यैवास्य किञ्चिदस्तीति यथेच्छसि
तथास्तु। अस्तु तावन् मत्वर्थीयः। ननु चोक्तं मत्वर्थाभावात्तदनुपपत्तिः रसवतो रामादेर्यद्वचनं तद्रसमूलत्वाद्रसवद्
अभेदसामर्थ्यारोपचच कविना अनुक्रियमानस्य तस्यानुकरणमिति रसवत्। अथवा पुनरस्तु वतिः। ननु
चोक्तं मत्वर्थाभावात्तदनुपपत्तिः रसवतो रामादेर्यद्वचनं तद्रसमूलत्वाद्रसवद् अभेदसामर्थ्यारोपचच कविना अनुक्रियमानस्य
तस्यानुकरणमिति रसवत्। अथवा पुनरस्तु वतिः। ननु चोक्तं वत्यर्थानुपपत्तेर्न वतिः भवतीति अत्रापि नानुपपत्तिः तर्दहमिति
वचनाद्भतिर्भविष्यति। रसान् प्रतिपादयितुं यदहंति तद्रसवत्। अहंति च रसावद्रामादिवचननमुक्रियमाणमभेदसमर्थ्यारोपाद्रसान्
प्रतिपादयितुमिति रसवद्भवति।¹¹

काव्ये रसस्य गुरुत्वं सम्यग्रूपेण पर्यालोच्य भामहदण्डिनौ रसं वाच्यार्थस्य शोभावर्धकोपमादिपर्यायवाचकालंकाररूपेण
गृहीतवन्तौ। परं यस्मिन् काव्ये रसः चारुत्वोत्कर्षवशात् प्राधान्यं लभमानो ध्वनेर्विषयो भवति, सः अलंकार्यतया मतः,
परमुपमादिना स शोभमानश्च भवतीति ध्वनिवादिनश्च रसवादिनः। परन्तु अपरोऽर्थो वाच्यचारुत्वस्य व्यङ्ग्यचारुत्वस्य वा
उत्कर्षहेतोः प्राधान्यं भजमानस्तिष्ठति, तत्र रसोऽप्रधानतया प्रयुक्तश्चेदलंकारस्य क्षेत्रं भवति। प्रसङ्गेनानेन आनन्दवर्धनस्य मतमत्र
संस्मरणीयम्—

प्रधाने अन्यत्र वाक्यार्थे यत्राङ्गं तु रसादयः। काव्ये तस्मिन्नलङ्कारो रसादिरिति मे मतिः। तस्माद्यत्र रसादयो वाक्यार्थीभूताः स
सर्वो न रसादेरलंकारस्य विषयः, स ध्वनेः प्रभेदः तस्योपमादयो अलंकाराः। यत्र तु प्राधान्येनार्थान्तरस्य वाक्यार्थीभावे
रसादिभिश्चारुत्वनिष्पत्तिः क्रियते स रसादेरलंकारताया विषयः।¹²

अस्मिन् प्रसङ्गे आनन्दवर्धनाचार्यः प्राचीनमतमुल्लिख्य तस्य खण्डनञ्चकार। प्राचीनमतेन चेतनं वस्तु यदि वाक्यार्थीभूतं
भवेत्तर्हि तद्रसवदलंकारस्य विषयो भवति। अचेतनं वस्तु चेद्वाक्यार्थीभूतं भवति तत्रोपमादीनां प्रसङ्गः। आनन्दवर्धनेनैतन्मतस्य
खण्डनपूर्वकं प्राचीनानां मतं स्वीक्रियते चेत्तदोपमाद्यलंकाराः प्रविरला भवेयुरित्युक्तम्। यतः साहित्येषु अचेतने चेतनस्य धर्मः
समारोप्यते चेदचेतनोऽपि चेतनवदाचरेदिति। यथोक्तं तेन—

यदि तु चेतनानां वाक्यार्थीभावो रसाद्यलंकारस्य विषय इत्युच्यते तर्ह्युपमादीनां प्रविरलविषयता निर्विषयतावाभिहिता स्यात्।
यस्मादचेतनवस्तुवृत्तेः वाक्यार्थीभूते पुनश्चेतनवस्तुवृत्तान्तयोजनया यथा कथञ्चिद् भवितव्यम्। अथ सत्यामपि तस्यां यत्राचेतनानां
वाक्यार्थीभावो नासौ रसवदलंकारस्य विषय इत्युच्यते। तन्महतः काव्यप्रबन्धस्य रसनिधानभूतस्य नीरसत्वमभिहितं स्यात्।¹³

रसवत्त्वमेव काव्यत्वमिति कुन्तकः। अतो रसवतः काव्यस्यालंकारो रसवदलंकार इति षष्ठीतत्पुरुषसमासेन निष्पन्नार्थे रूपकादीनां सर्वेषामलंकाराणां रसवदलंकारत्वं सिद्धम्। परं कर्मधारयसमासेन निष्पन्नार्थः स्वीक्रियते चेत् रसवत्काव्ये प्रयुक्तात् सर्वेऽलंकाराः रसवन्तो भवन्तीति कृत्वा तेषाम् रसवदलंकारत्वं सिध्यति। अतः, षष्ठीसमासे विशेषणसमासे वा रसवति काव्ये प्रयुक्तत्वात् सर्वेषाम् अलंकाराणां रसवदलंकारत्वं सिद्धम्। भामहोद्भटादिभिरालंकारिकैः प्रयुक्तं रसवदिति पदं मतुप्रत्ययनिष्पन्नम्। कुन्तकमते, रसवदलंकारस्य रस इव आह्लादकत्वम् अस्तीति। अर्थात् यथा रसः काव्यस्य रसवत्तां तद्विधाह्लादकञ्च विदधातीत्येवम् उपमादिरप्युभयं निष्पादयन् भिन्नो रसवदलंकारः सम्पद्यते।

रसवदलंकारः शुद्धसङ्कीर्णभेदेन द्विविधः। रसवदलंकारविषये विश्वनाथेन स्वकृतौ साहित्यदर्पणे भिन्नभिन्नमतानि उल्लिखितानि— इह केचिदाहुः वाच्यवाचकरूपालंकरणमुखेन रसाद्युपकारका एवालंकाराः। रसादयस्तु वाच्यवाचकाभ्यामुपकार्य्या एवेति न तेषामलंकारता भवितुं युक्ता इति। अन्ये तु रसाद्युपकारमात्रेणोहालङ्कृतव्यपदेशो भाक्तश्चिरन्तनप्रसिद्धयङ्गीकार्य्य एव इति। अपरे तु रसाद्युपकारमात्रेणालङ्कारत्वं मुख्यतो रूपकादौ तु वाच्याद्युपधानमजागलस्तनन्यायेन इति। अभियुक्तास्तु स्वव्यञ्जकवाच्यवाचकाद्युपकृतैरङ्गभूतैरसादिभिरङ्गिनो रसादेर्वाच्यवाचकोपस्कारद्वारेणोपकुर्व्वाद्भिरलङ्कृतव्यपदेशो लभ्यते। समासक्तौ तु नायिकादिव्यवहारमात्रस्यैवालङ्कृता, न त्वास्वादस्य, तस्योत्करीतिविरहात् इति मन्यन्ते। अत एव ध्वनिकारेणोक्तम्— प्रधाने अन्यत्र वाक्यार्थे यत्राङ्गं तु रसादयः। काव्ये तस्मिन्लङ्कारो रसादिति मे मतिः॥ यदि च रसाद्युपकारमात्रेणालंकारत्वं तदा वाचकादिस्वपि तथा प्रसज्येत एवं च यच्च कैश्चिदुक्तम्— रसादीनामङ्गिगते रसवदाद्यलंकारः। अङ्गत्वे तु द्वितीयाद्युदात्तालङ्कारः तदपि परास्तम्।¹⁴

मम्मटाचार्यो रसवदलंकारं तथा प्रेयोऽलंकारं गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्येऽन्तर्भावितवान्— एते च रसवदाद्यलंकाराः। यद्यपि भावोदय-भावसन्धि-भावशवलत्वानि नालंकारतया उक्तानि तथापि कश्चिद् व्रूयात् इत्येवमुक्तम्।¹⁵

भामहोद्भटाभ्यां स्वीकृते लक्षणद्वितये अलंकारालंकार्ययोर्विभागो यथा न दृश्यते तथैव रसवदलंकारस्यालंकारत्वमपि न सिद्धमिति कुन्तकस्याभिमतम्। कुन्तकेनोक्तम्, अत्र दर्शिताः स्पष्टा स्पष्टं वा शृङ्गारादयो यत्रेति व्याख्याने काव्यव्यतिरिक्तो न कश्चिदन्यः समासार्थभूतः संलक्ष्यते¹⁶

अपि च, रसवदलंकार एव काव्यमित्युक्ते तस्य सौन्दर्यसमन्वयो न स्पष्टो भवति। यतः काव्यमेवालंकार एवमुपसंहारे कृते उपक्रमोपसंहारवैषम्यदोषः उपपद्यते। दर्शिताः स्पष्टं शृङ्गारादयो येन ईदृशे विग्रहवाक्ये येनेति पदेन स्पष्टार्थो न सूच्यते। प्रतिपादनवैचित्र्यमेवेति चेत् तदपि न सम्यक् समर्थनार्हम्। यस्मात् प्रतिपद्यमानादन्यदेव तदुपशोभानिबन्धनं प्रतिपादनवैचित्र्यं, न पुनः प्रतिपाद्यमेव¹⁷ इति कुन्तकस्याभिमतम्। अपि च, स्पष्टतया दर्शितं रसानां प्रतिपादनवैचित्र्यमेव दर्शितस्पष्टशृङ्गारादीदृशायां व्याख्यायां तस्य प्रतिपादनमपि न सुष्टु भवति। शृङ्गारादीनां स्पष्टदर्शने तस्य स्वरूपस्यैव सिद्धिर्भवति, अतिरिक्तयोरलंकार्यालंकारयोः सिद्धिर्न भवति।

रसवतः काव्यस्यालंकारो हि रसवदलंकारः इत्येवंविधेऽर्थे कृते रसवदलंकारेण काव्यं रसवद्भवति इत्यर्थ आयाति। अनेन रसवदेव अलंकार इत्यर्थो गम्यते। तथा सति रसवत्काव्यमपि रसवदलंकारो भविष्यति तन्माहात्म्यात् काव्यमपि रसवत् सम्पद्यते। अतः रसवदिति पदस्य एवंविधा व्याख्यानं न हि समीचिनमिति प्रतिभाति।

अपि च, यस्मिन् रसो विद्यते तदेव रसवत्, रसवता युक्तोऽलंकारो हि रसवदलंकारः। अर्थात् काव्ये अलंकारे वेति रसोऽस्ति, नान्यत् तृतीयं कञ्चिदस्ति। रसवतः अलंकारत्वे सिद्धे अलंकार्यतया पदार्थान्तरस्य स्वीकरणम्, पुनरलंकार्यत्वे सिद्धे अलंकारतया पदार्थान्तरस्य स्वीकरणं कर्तव्यम्। तत्तु पूर्ववन्न युक्तिसहं मनुते। रसवदलंकारस्योदाहरणरूपेण दण्डिनोक्तम्—

मृतेति प्रेत्य सङ्गन्तुं यथा मे मरणं स्मृतम्।
सैवावन्ती मया लब्धा कथमत्रैव जन्मनि।¹⁸

कुन्तकस्य अस्मिन् प्रसङ्गे अभिमतमेतद् यत् रसवतोऽलंकारत्वं न युक्तम्। अत्र वर्णनीयस्य शरीरभूताया रतिपोषकरूपायाः चित्तवृत्तेरतिरिक्तम् अलंकाररूपं वस्तु न प्रतीयते। तथाहि वक्रोक्तिजीवितकृता आभाणि—

अत्र या रतिपोषरूपा चित्तवृत्तिः प्रतीता सा वर्णनीयपदार्थस्य शरीरस्थानीया, अतएव तस्यालंकार्यत्वमेव युक्तिसङ्गतम्। अत्र रतिपरिपोषलक्षणवर्णनीयशरीरभूतायाश्चित्तवृत्तेरतिरिक्तमन्यद्विभक्तं वस्तु न किञ्चिद्विभाव्यते। तस्मादलंकार्यता एव युक्तिमती।¹⁹

आनन्दवर्धनकृतं रसवतो लक्षणं कुन्तको नाङ्गीचकार। ध्वन्यालोककारेण रसवतो लक्षणमेवम् अकारि —

प्रधानेऽन्यत्र वाक्यार्थे यत्राङ्गान्तु रसादयः।
काव्ये तस्मिन्नालंकारो रसादिरिति मे मतिः॥²⁰

तस्मिन् काव्ये रसाद्यलंकारो भवति यत्र वाक्यस्य प्रधानोऽर्थोऽन्यत्र विद्यते, रसादयश्च यत्राङ्गरूपेण विद्यन्ते। यतोऽङ्गभूतस्यैव अलंकारपदवाच्यत्वम्। यत्र आनन्दस्वादेनैव सहृदयस्य तन्मयत्वम्, यत्र अलंकारशब्दार्थगुणादीनां काव्यतत्त्वानां चानन्दस्योपकरणत्वेनावस्थानं तत्रैव रसध्वनिरिति। रसस्य प्राधान्ये तस्यालंकार्यत्वम्, वाक्यार्थस्य प्राधान्ये रसस्यालंकारत्वम्। यस्मिन् काव्ये प्रधानतया अन्योऽर्थो वाक्यार्थो भूतस्तस्य चाङ्गीभूता ये रसादयस्ते रसादेरलंकारस्य विषय इति मामकीनः पक्षः।
21

रसवत्त्वविधानात् सहृदयाह्लादकोऽलंकारो यदा रसपर्यायको भवति, तदैव तस्य रसवदलंकारत्वम्। रस इव आह्लादजनकत्वादस्य रसवदिति संज्ञा— यथा ब्राह्मणवत् क्षत्रियस्तथैव स रसवदलंकारः। कुन्तकस्य रसवदलंकारभावनायां रसवदलंकारो न कश्चित् स्वतन्त्रोऽलंकारः। कुन्तकस्य राद्धान्तः न खलु रसवदलंकारस्य स्थापनम्, परं काव्यस्य रसवत्तायाः स्थापनमिति शिवम्।

उल्लेखपञ्जिः

1. Vishnupada Bhattacharya (ed.), *Kāvyaḷaṃkāra*, 3.5.
2. Cinmayee Chattopadhyay (ed.), *Kāvyaḷadarśa*, 2.275.
3. *Ibid.*, 2.276.
4. Vimalakanta Mukhopadhyay (ed.), *Dhvanyāloka*, 1.5.
5. Cinmayee Chattopadhyay (ed.), *op. cit.*, p. 463.
6. Vishnupada Bhattacharya (ed.), *op. cit.*, 3.6.
7. Cinmayee Chattopadhyay (ed.), *op. cit.*, 2.275.
8. Nāraāyanadāsavānahatī (ed.), *Kāvyaḷaṃkārasārasaṃgraha*, 4th varga.
9. Anilchandra Basu (ed.), *Kāvyaḷaṃkārasūtravṛtti*, vṛtti 3.2.14.
10. S. K. Dey, *History of Sanskrit Poetics*, vol. II, p.192.
11. V. Raghavan (ed.), *Śṛṅgāraprakāśaḥ*, 11th prakāśa, p. 427.
12. Vimalakanta Mukhopadhyay (ed.), *op. cit.*, vṛtti 2.5.
13. *Ibid.*, vṛtti, 2.5.
14. *Sāhityadarpaṇaḥ*, vṛtti, 97.10.
15. *Kāvyaḷaparakāśa*, pañcamollāsa, *Bālabodhinī*.
16. *Vakroktiḷivita*, vṛtti 3.11.
17. Loc.cit.
18. *Kāvyaḷadarśa*, 2.80.
19. *Vakroktiḷivita*, vṛtti 3.11.
20. *Dhvanyāloka*, 2.5.
21. Loc.cit.

परिशीलिता ग्रन्थानुक्रमणी

(1) Primary Sources:

Ānandabardhana. *Dhvanyāloka*. Ed. Bimalakanta Mukhopadhyay. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 2008. (Rpt.).

—.—. Ed. K. Krishnamoorthy. Delhi: MLBD, 1982.

- .—. Ed. TVR Diksitra. Delhi: MLBD, 1982.
- Bhāmaha. *Kāvyaśāstra*. Ed. Batuknath Sarma. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Sansthan, 1981.
- .—. Ed. Satyadev Chowdhury. Delhi: Primal Prakasana, 1990.
- Bharata. *Nāṭyaśāstra*. Ed. R.S. Nagar. Vol. I. Delhi: Parimal Publications, 1981.
- Daṇḍin. *Kāvyaadarśa*. Ed. Chinmoyi Chattapadhyay. Kolkata: Pascimbanga Rajya Pustaka Parst, 1994.
- Jagannātha. *Rasagaṅgādhara*. First Ānana. Ed. Chinmayi Chatterjee with Commentary of Marmaprakāśa by Nāgesa Bhaṭṭa as also Bengali and English Translations. Vol. 5. Kolkata: The Asiatic Society, 1992.
- Kuntaka. *Vakroktijīvitam*. Prathama-dvītīya Unmeṣa: Hindī Vyākhyā, Anuvāda, Tathā Samīkṣātmaka Bhūmikā Sahita. Ed. Śāṅkha Ghosha. Vāraṇasī: Viśvavidyālaya Prakāśana in Vāraṇasī, 1977.
- Mammaṭa. *Kāvyaaprakāśa*. Ed. Nārāyaṇa with commentary of Jālkīkara. Delhi: Parimal Publications. (Rpt. 2008).
- Sāgarandin. *Nāṭakalakṣaṇaratnakośa*. Ed. Myles Dellon. Oxford University Press: Humphrey Milford, 1937.
- Viśvanātha. *Sāhityadarpaṇa*. Ed. GurunāthaVidyānidhy and Janakinath Kāvyaīrtha. Calcutta (now Kolkata): Brothers Chhatra Pustakalaya, 1927.
- .—. Ed. P.V. Kane. Delhi: MLBD, 1974. (Ed. VI).
- (2) Secondary Sources in English
- Abasthi, Brahmamishra. *Alaṃkāraśāstra*. Vol. 2. Delhi: Hindu Prakashan, 1989.
- Bhattacharya, Bishnupada . *New trends in Sanskrit poetics*. Karnatak University, Dharwad: Prasaranga, 1987.
- Chattopadhyay, Jayashee. *Alaṃkārsāhityer Samṛddha Itihāsa*. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 1413. (2nd ed.).
- De, S.K. *History of Sanskrit Poetics*. Calcutta: Firma K L M Pvt. Ltd., 1988. (2nd rev. ed.).
- De, Sushil Kumar. *Some problems of Sanskrit poetics*. Kolkata: Firma KLM, 1981.
- Kane, P.V. *History of Sanskrit Poetics*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2015. (5th rpt.).
- Kaur, Amarjit. *Influence of Indian Philosophy in Sanskrit Poetics*. Delhi: Bharatiya Vidya Bhavan, 1979.
- Krishnamoorthy, K. *Studies in Indian Aesthetics and Criticism*. Mysore: Kavyalaya, 1979.
- Mukherjee, Ramaranjan. *Imagery in Poetry: An Indian Approach*. Calcutta: Sanskrit Pustak Bhandar, 1972.

‘বেদস্ত সার্বকালিকঃ’ – আলোচনা

বিশ্বনাথ মুখার্জী

ভারতবর্ষের ইতিহাসের নির্ভুল দলিল হিসাবে ঋগ্বেদের গুরুত্ব অনস্বীকার্য বলে স্বতঃই প্রমাণিত হয়। ভারতবর্ষে রাজ-রাজড়ার কাহিনী নয়, এখানকার বৃহত্তর জনগণের কাহিনী, তাদের সমাজের বিভিন্ন দিক, তাদের ভাব-ভাবনা, তাদের আশা-আকাঙ্ক্ষা, তাদের বাস্তব জীবন ও আধ্যাত্মিক এষণা - সব মিলিয়ে তাদের অখণ্ড জীবনচিত্রকে যদি ভারতবর্ষের সত্যকার ইতিহাস বলি, তবে সেই ইতিহাসের জীবন্ত রূপ হল ঋগ্বেদ। এখনও পর্যন্ত ঋগ্বেদ-ই হল ভারতীয় সাহিত্যের প্রাচীনতম মহৎ কীর্তি। সমস্ত গ্রন্থের মধ্যে শ্রেষ্ঠ গ্রন্থ এই ঋগ্বেদ। এর মধ্যে ভারতবর্ষের রাজনৈতিক, আধ্যাত্মিক ও ধর্মীয় বিবর্তনের ধারার চরম উৎসটি পর্যন্ত ইতিহাস সম্বন্ধে গবেষণার সুযোগ আছে। ভাষা ও ধর্ম সম্পর্কে যারা গবেষণা করেন তাদের কাছে এই গ্রন্থের গুরুত্ব আজও নষ্ট হয়নি। আর ভাষাতত্ত্ববিদদের কাছে এই বিষয়ে গবেষণার গুরুত্ব আগেও যেমন ছিল আজও তেমনি আছে।

সাহিত্য সমাজজীবনের বৃহত্তর ক্ষেত্র থেকে উপাদান আহরণ করে, তাই সমাজজীবনের বিশেষ প্রকৃতি শিল্পলোকে ছায়া ফেলে যায়। বৈদিকযুগে আর্য় জীবনধারার প্রতিফলন ঘটেছে বৈদিক সাহিত্যের প্রত্যেকটি শাখায়-প্রশাখায়। বেদকে ভারতের ধর্ম-দর্শনের যে মূল উৎস বলা হয়, তার কারণ এই যে, ভারতের হিন্দুধর্মের ও দর্শনের পরবর্তীকালে যতগুলি মত ও পথ প্রতিষ্ঠা লাভ করেছে তাদের প্রায় সবগুলিরই বীজ পাওয়া যায় ঋগ্বেদে। পরবর্তীকালের অধিকাংশ মনীষী ঋগ্বেদ থেকে তাদের মতবাদের সমর্থন গ্রহণ করেছেন। বুদ্ধ প্রভৃতি ধর্মনেতারা, যাঁরা বৈদিক যজ্ঞের বাহ্য ক্রিয়ার সমর্থন করেননি, তাঁরাও বলিষ্ঠভাবে বেদের অন্ততঃ বিরোধিতা করেছেন; কিন্তু কেউই বেদ সম্পর্কে উদাসীন থাকতে পারেননি। এ থেকে বোঝা যায় যে, ভারতের গণজীবনে বেদের প্রভাব কত ব্যাপক ও গভীর। তাছাড়া, বুদ্ধ প্রভৃতি ধর্মনেতারা বেদের যজ্ঞানুষ্ঠানের বাহ্য ক্রিয়ারই বিরোধিতা করেছিলেন, কিন্তু বেদের দার্শনিক তত্ত্বের সব কিছু তাঁরা খণ্ডন করতে পারেননি। তাঁদের নিজেদের দর্শনেরও অনেক সূত্রের উৎস ঋগ্বেদেই পাওয়া যায়। বস্তুতঃ ঋগ্বেদের ধর্ম ও দর্শন কোনো সংকীর্ণ মতবাদ নয়, এ এক উদার-ব্যাপক জীবনদর্শন যার মধ্যে জীবনের প্রায় সবকিছু ভাব-ভাবনার সম্মিলন ঘটেছে। তাই বুদ্ধকেও পরবর্তীকালে হিন্দুরাই অবতার বলে নিজেদের মধ্যে গ্রহণ করেছেন।

ঋগ্বেদের যুগ ছিল ভারতে আর্য়দের আগমনের প্রথম যুগ। তখনো আর্য়দের সমাজে খুব পরিকল্পিত বিন্যাস ও দৃঢ়তা আসেনি। পরিবারের আশ্রয়ে সমাজজীবন গড়ে উঠলেও পারিবারিক বন্ধন তখনো সুদৃঢ় হয়নি। উত্তরকালে সাম, যজুঃ ও অথর্ববেদের যুগে এই বন্ধন অনেকটা দৃঢ় হয়, তখন পরিবার অর্থে ‘কুল’ কথাটির প্রচলন হয়। ঋগ্বেদের যুগে উদার বর্ণবিন্যাস ক্রমে এই যুগে জাতিভেদ ও বর্ণভেদ রূপে কঠিন হতে থাকে। বিবাহনীতিতেও ক্রমে জটিলতা সৃষ্টি হতে থাকে। তবুও বিধবার পুনর্বিবাহ ও স্ত্রীপুরুষের বহুবিবাহ প্রথা প্রচলিত ছিল। নর-নারীর তির্যক প্রণয়ের ইঙ্গিত রয়েছে এই সব সংহিতায়। জীবনযাত্রা এই যুগে খানিকটা স্থিতিশীল হওয়ায় কলাবিদ্যা ও আনন্দ-উপভোগে আর্য়রা অধিকতর মনোনিবেশ করেন। সঙ্গীত ও নৃত্য এযুগে আর্য়দের আনন্দ-উপভোগের মাধ্যমরূপে অধিকতর প্রাধান্য লাভ করে। বাঁশী, বীণা, শঙ্খ, জয়ঢাক প্রভৃতি আর্য়দের প্রধান বাদ্যযন্ত্র ছিল। এযুগে অভিনয়েরও উল্লেখ পাওয়া যায়। রথপ্রতিযোগিতা রাজাদের মধ্যে প্রিয় ক্রীড়া ছিল। খাদ্যদ্রব্যের মধ্যে অপুপ (ঘৃতমিশ্রিত পিঠা), ওদন প্রভৃতির

উল্লেখ আছে। মাংসাহার ব্যাপকভাবে প্রচলিত ছিল। সুরা ও সোমরস পান এযুগে অপ্রতিহত ছিল। নিবিবাস, অধিবাস প্রভৃতি পোষাকের মধ্যে প্রধান ছিল।

ঋগ্বেদের যুগের সামাজিক কাঠামোকে অনেকখানি নিয়ন্ত্রিত করেছে তখনকার অর্থনৈতিক বিধিব্যবস্থা। আর্ষদের অর্থনৈতিক জীবনের মূল ভিত্তি ও জীবিকার মূল আশ্রয় ছিল প্রধানতঃ শিকার ও কৃষিকর্ম। শিকারনির্ভর হলে জনগোষ্ঠী খানিকটা যাযাবর হতে বাধ্য হত, আবার কৃষিনির্ভর হলে জীবনযাত্রা স্থিতিশীল হয়। ভারতীয় আর্ষদের জীবনযাত্রা প্রথমদিকে শিকারনির্ভর ছিল, পরে ক্রমশঃ কৃষিনির্ভর হয়ে ওঠে। কৃষিনির্ভর গ্রামীণ অর্থনীতি ভারতীয় জীবনে মূল কাঠামো ছিল। কৃষি ও পশুপালন আর্ষদের মধ্যে ভদ্রজনের সম্মানিত জীবিকা বলে বিবেচিত হতো। একথার প্রমাণ পাওয়া যায় ঋগ্বেদের অক্ষসূক্তে-

অক্ষের্মা দীব্যঃ কৃষিমিৎ কৃষস্ব বিত্তে রমস্ব বহ্মন্যমানঃ।

তত্র গাবঃ কিতব তত্র জায়া তন্মে বি চষ্টে সবিতাযমর্ষঃ।। (ঋ.সং - ১০/৩৪/১৩)

কৃষিকার্যের কারণে বাণিজ্যের প্রয়োজনীয়তা দেখা যায় কারণ যেখানে যে বস্তু চাষ হয় না সেখানে অন্য স্থান থেকে সেই বস্তু আমদানি করতে হয়; তেমনি যেখানে যে বস্তু অধিক চাষ হয় সেখান থেকে সে বস্তু অন্যত্র রপ্তানি করতে হয়। তাই উত্তরকালের সংহিতাগুলিতে ব্যবসা-বাণিজ্যের উল্লেখ পাওয়া যায়। বৈশ্য ও শ্রেষ্ঠীদের উল্লেখ এযুগের সাহিত্যে খুব বেশী দেখা যায়। মোটামুটিভাবে বলা যায়, ঋগ্বেদের পরবর্তীকালে সমাজ গঠন, কৃষি-বাণিজ্য প্রভৃতি দিকে আর্ষদের মধ্যে অধিকতর সুবিন্যাস সাচ্ছল্য এসেছিল। পার্থিব জীবনে সাচ্ছল্য পেয়েই আর্ষরা উচ্চাঙ্গের শিল্প-সঙ্গীতের সাধনায় মনোনিবেশ করেন।

অনেকের ধারণা বৈদিকযুগের ঋষিগণ বৈজ্ঞানিক তথ্য সম্পর্কে অনভিজ্ঞ ছিলেন। কিন্তু ঋগ্বেদের মধ্যে এমন কিছু সূক্তের সন্ধান পাওয়া যাচ্ছে যেগুলি থেকে ঋষিদের বৈজ্ঞানিক ধ্যান-ধারণার পরিচয় স্পষ্ট হয়ে উঠেছে। প্রথম মণ্ডলের চুরাশি সূক্তের পঞ্চদশ মন্ত্রের অনুবাদ এই - *এরূপে আদিত্য রশ্মি এ গমনশীল চন্দ্রমণ্ডলের অন্তর্গত তৃষ্টতেজ পেয়েছিল।* এখানে তৃষ্টতেজ অর্থে সূর্যলোক। অর্থাৎ সূর্যের আলোক চন্দ্রে প্রতিফলিত হলে চন্দ্র আলোকিত হয় এ তথ্য ঋগ্বেদের ঋষিদের অজানা ছিল না।

অত্রাহ গোরমস্বত নাম তৃষ্টুরপীচ্যম্

ইথা চন্দ্রমসো গৃহে।। (ঋ.সং ১/৮৪/১৫)

আবার, সৌরবছর ও চান্দ্রবছরের মধ্যে পার্থক্যও দৃষ্ট হয় -

বেদা মাসো ধৃতব্রতো দ্বাদশ প্রজাবতঃ।

বেদা য উপজায়তে।। (ঋ.সং ১/২৫/৮)

যিনি ধৃতব্রত হয়ে স্ব স্ব ফলোৎপাদী-দ্বাদশমাস জানেন এবং যে ত্রয়োদশমাস উৎপন্ন হয় তাও জানেন। সূর্যের চতুর্দিকে পৃথিবীর গতিদ্বারা যে বছর গণনা করা যায়, দ্বাদশ অমাবস্যা গণনা করলে তা অপেক্ষা কয়েকদিন কম হয়ে পড়ে; এজন্য সৌরবৎসর ও চান্দ্রবৎসরের মধ্যে ঐক্যবিধান করবার জন্য চান্দ্রবৎসরের প্রতি তৃতীয় বৎসরে একটি অধিক মাস (মলিমুচ বা মলমাস) ধরতে হয়। সহজ করে বলা যায় - সৌরবৎসর ৩৬৫ দিনে এবং চান্দ্রবৎসর ৩৫৫ দিনে হয় অর্থাৎ প্রতি বছরে চান্দ্র অপেক্ষা সৌর বছর ১০ দিন বেশী। সুতরাং প্রতি তিনবছরে চান্দ্রবছর ৩০ দিন বা ১ মাস বেশী হয়ে পড়ে অর্থাৎ ১২ মাসের বদলে ১৩ মাস হয়। এই ত্রয়োদশ মাসটিকে মলিমুচ বা মলমাস বলে। সুতরাং এ ঋক্ থেকে বোঝা যায়, বৈদিক যুগের ঋষিগণ সৌরবছর ও চান্দ্রবছরের পার্থক্য জানতেন। কেবল তাই নয় প্রতি তিনবছরে উৎপন্ন

ত্রয়োদশ মাসটিকে মলমাস ধরে কেমন করে উভয় বছরের মধ্যে সামঞ্জস্য বিধান করতে হয় তাও তাঁরা জানতেন। বর্তমানকালেও এ হিসাব প্রচলিত।

জ্যোতির্বিদ্যা সম্পর্কে তারা গভীর জ্ঞানের অধিকারী ছিলেন।

পঞ্চপাদং পিতরং দ্বাদশাকৃতিং দিব আলুঃ পরে অর্ধে পুরীষিণম্।

অথেমে অন্যে উপরে বিচক্ষণং সপ্তচক্রে ষড়র আলুর্পিতম্।। (ঋ.সং ১/১৬৪/১২)

এই ঋক্ থেকে সূর্যের সপ্তরশ্মি এবং উত্তরায়ণ ও দক্ষিণায়নের উল্লেখ পাই। ছয় ঋতু, দ্বাদশ মাস এমন কি ভুলোকের দুই অর্ধের পরিচয়ও এ ঋকে সুন্দররূপে ধরা পড়েছে।

আধুনিক চিকিৎসাবিজ্ঞান সম্পর্কে তাঁদের জ্ঞান বিশেষরূপে লক্ষ্য করার মত। খেলের স্ত্রী বিশ্‌পলার একটি পা, পক্ষীর একটি পাখার ন্যায় যুদ্ধে ছিন্ন হয়েছিল; হে অশ্বিদয়! তোমরা রাত্রিযোগে সদ্যই বিশ্‌পলাকে গমনের জন্য এবং শত্রু ন্যস্ত ধন লাভার্থে লৌহময় জঙ্ঘা পরিয়ে দিয়েছিলে (১/১১৬/১৫)।

চরিত্রং হি বেরিবাচ্ছেদি পর্ণমাজা খেলস্য পরিতজ্যায়াম্।

সদ্যো জঙ্ঘামায়সীং বিশ্‌পলায়ৈ ধনে হিতে সর্তবে প্রত্যধত্তম্।।

এ ঋকে প্রাচীন হিন্দুগণের শল্য চিকিৎসায় পারদর্শিতার পরিচয় পাই। অঙ্গহীনকে অঙ্গযুক্ত করার পদ্ধতি তাঁরা জানতেন। সে যুগেও কর্তিত পায়ে স্থলে লৌহময় পায়ে সৃষ্টি ও সংযুক্তিকরণ সম্ভব হয়েছিল।

আধুনিক সমাজবাদের প্রসিদ্ধ মতবাদগুলি ধনবৈষম্য ও তার সমতাকে কেন্দ্র করেই গড়ে উঠেছে। ঋগ্বেদের অন্ততঃ একটি ঋকে ধনবন্টনের সমতার প্রতি আকুতি লক্ষ্য করা গেছে। সে ঋকে ইন্দ্রের নিকট ঋষির প্রার্থনা ‘হে ইন্দ্র আমাদের ধন বিভাগ করে দাও। কারণ, তোমার অপরিমেয় ধন, যাতে আমি তার একাংশ প্রাপ্ত হতে পারি’।

ইন্দ্রো অস্মভ্যং শিক্ষিতু বি ভজা ভূরি তে বসু ভক্ষীয় তব রাধসঃ (১/৮১/৬)

তৎকালীন সামাজিক পরিবেশ, আচার-অনুষ্ঠান প্রভৃতির যে চিত্র ঋগ্বেদে পাই তা দুর্লভ ঐতিহাসিক দলিলের সামিল। যেমন- জাতিভেদ প্রথা, গোধন রক্ষা, ব্যবসা-বাণিজ্য, সমুদ্রযাত্রা, কৃষিকাজ, শিক্ষা, পাশাখেলা, দত্তক পুত্র, যক্ষারোগ, স্ত্রীজাতি, বহুবিবাহ, উদারতা, স্বার্থচেতনা, একেশ্বর ভাবনা প্রভৃতি।

সূর্য, চন্দ্র ও পৃথিবীকে ঘিরে প্রতি ঋতুতে ঋতুতে যে বিচিত্র পরিবর্তন সংঘটিত হয় এবং যা বারবার একই ভাবে আবর্তিত হতে থাকে তাকে লক্ষ্য করেই প্রতি ঋতুতে ভারতীয় জনজীবনে নানা উৎসব সংঘটিত হয়ে চলেছে। এই উৎসবগুলি বিশ্বের সঙ্গে একাত্মভাবে অবস্থানের স্মারকমাত্র। ঋতুতে ঋতুতে, কালে কালে সূর্যের ব্রতকর্মানুষ্ঠানেরই অনুকরণ বৈদিক যজ্ঞভূমিতে। রথ যাত্রা সূর্যের উত্তরায়ণ শেষে পুনরায় দক্ষিণায়ন যাত্রার অনুকরণে রচিত উৎসব। আষাঢ় মাসে অম্বু বা বারিবর্ষের সূচনাতে যখন পৃথিবী বীজধারণযোগ্য হন, তখন হয় অম্বুবাচী উৎসব। বর্ষশেষে বিশ্বকর্মা ও শারদীয় উৎসব। দক্ষিণায়নে বর্ষকালে দেবরশ্মিগণ যখন পিতারূপে জগৎপালনের জন্য বর্ষকর্মে নিযুক্ত থাকেন তখন পিতৃযজ্ঞ উৎসব। সূর্য পুরুষ বা আত্মা এবং সূর্যকিরণরাশি স্ত্রী বা পালিকা শক্তি। তাই সূর্যের এক নাম গোপা, আর কিরণরাশি গোপিগণ। এই সূর্যকে মণ্ডলাকারে ঘিরে কিরণরাশির নিত্যই রাসলীলা। আর যে হেতু রাসলীলা আহ্লাদজনক তাই পূর্ণিমার স্নিগ্ধ জ্যোৎস্নায় রাস উৎসব। প্রতি সংক্রান্তিতে, সৌর ও চন্দ্রমাসে, পূর্ণিমা ও অমাবস্যায় এবং বিশেষ বিশেষ তিথিতে ভারতীয় জনজীবনে বিভিন্ন সমাজে যে সকল উৎসব তা সকলই সূর্য ও চন্দ্রকে ঘিরে। ভারতীয় সমাজ, ধর্ম, দর্শন, সাহিত্য, পুরাণ, স্মৃতিশাস্ত্র সকলই বেদের প্রভাবে প্রতিভাস্বিত। ভারতীয় বিবাহ

পদ্ধতি, আচার-ব্যবহার, রীতি-নীতি, গার্হস্থ্য ধর্ম, বিজ্ঞান, চিকিৎসাশাস্ত্র, সঙ্গীতশাস্ত্র প্রভৃতি সকলই এই চার বেদের দ্বারা প্রভাবান্বিত যে বেদের প্রধান আলোচ্য বিষয় আত্মা ও সূর্য। বৈদিক দেবতা অপুরুষবিধ হলেও বিচিত্র লীলাকারী বলে নানা মূর্তি পরিগ্রহও করতে পারেন, কিন্তু তাই বলে মূর্তরূপেই তাঁর পূজা করতে হবে বা তাঁকে ভাবনা করতে হবে এমন কথা বেদে কোথাও বলা হয়নি। বেদে এমন কথাও বলা হয়নি যে, বেদবিদ্যা বিশেষ শ্রেণীর কুক্ষিগত। বরং বলা হয়েছে যে, বেদে সকলেরই অধিকার। যে যেমন গুণের অধিকারী সে সেরূপ কর্ম করে সৎভাবে জীবন যাপন করবে, কৃপণের মতো ধন সঞ্চয় করবে না। মেঘ যেমন জলদান না করে অন্ধকার সৃষ্টি করে কৃপণের মত জলসম্পদ নিরুদ্ধ করে রাখে এবং ইন্দ্ররূপী সূর্য বজ্রের আঘাতে সে অন্ধকার নাশ করে জলধারা সকলের জন্য দান করেন, এই দৃষ্টান্তকে অবলম্বন করে ঋষি বলেছেন, মনুষ্য সমাজে যে কৃপণের মত ধন সঞ্চয় করে মনুষ্য সমাজের গতি নিরুদ্ধ করে মনুষ্যজীবনে অন্ধকার হতাশা সৃষ্টি করে, তাকে ইন্দ্রের মত বলযুক্ত হয়ে আঘাত করে সকলের জীবনের গতির জন্য বারিরাশির মত ধনবন্টন করে দিতে হবে। গুণ অনুসারে কর্ম করার জন্যই চতুর্বর্ণের সৃষ্টি। ব্রাহ্মণের পুত্র ব্রহ্মবিদ্যার অধিকারী না হলে সে সেই অধিকার হতে স্বাভাবিকভাবে বঞ্চিত হয়। যিনি ব্রহ্মতত্ত্ব জেনে অগ্নির মত সমাজকে সুপথে নিয়ে চলেন তিনি যথার্থ ব্রাহ্মণ। যিনি শাসকরূপে অধিষ্ঠিত থেকে সমাজকে ক্ষত বা আঘাত থেকে রক্ষা করেন তিনি যথার্থ ক্ষত্রিয়। যিনি বিশেষ বিশেষ অর্থাৎ প্রতি জনের সঙ্গে সম্বন্ধ রেখে প্রতি জনের প্রয়োজনীয় দ্রব্যাদি বন্টনের ব্যবস্থা করে নিজ প্রয়োজন মেটাবার জন্য পারিশ্রমিকরূপে সামান্যলাভে সন্তুষ্ট থাকেন তিনি যথার্থ বৈশ্য। যিনি কায়িক পরিশ্রমের দ্বারা ও সেবামূলক কাজের দ্বারা নিজ অল্প সংস্থান করে সন্তুষ্ট থাকেন তিনি যথার্থ শূদ্র।

জাতি ধর্ম নির্বিশেষে এ ব্যবস্থা সর্বত্রই বর্তমান, যদি না এই ব্যবস্থার বিকৃতি সাধনের দ্বারা সমাজকে বিস্মৃত করা হয়। ঋষিও তাই বলেছেন - ওহে সোম, আমার মেয়ে যব ভাঙে, আমার ভাই বাণিজ্য কর্ম করে, আর আমি স্তোত্র পাঠ করি, সুতরাং তুমিও তোমার কর্ম কর; ইন্দ্রের জন্য জলরূপে ক্ষরিত হও। এইভাবে বেদের বিষয়কে জেনে ঋক্, যজুঃ, সাম, অথর্ববেদকে যিনি জানেন, যিনি নিয়মিত অভ্যাস করেন, তিনি ক্রমমুক্তির পথের সন্ধান পান, যা তাঁকে আনন্দ দান করে, যা তাঁকে পাপ মুক্ত করে।

আমরা সকলেই এই ভারতবর্ষের অধিবাসী। আমাদের বাসস্থান একরূপ নয়, কথ্যভাষা এক নয়, আচার-ব্যবহার সবই ভিন্ন ভিন্ন। তবুও আমাদের সকলেরই জননীস্বরূপা এই ভারতবর্ষ। বিভিন্নতা থাকলেও আমাদের সংস্কৃতি কিন্তু একই। এই সংস্কৃতি ভারতীয় সংস্কৃতি। আর এই সংস্কৃতির মূল উৎস হল বেদ।

এখন একবিংশ শতাব্দীর আরম্ভকাল। দিন দিন বিজ্ঞানের জয়যাত্রা উদ্দ্যোত। দুল্যোক ও চন্দ্রলোক খুব দূরে নয়। যে সময়ে মানুষ বিশ্ববিজয়ী স্বীকৃতি পাচ্ছে, সেই সময়ে পাঁচ হাজার বছর (আনুমানিক) পূর্বে বিরচিত বেদের প্রাসঙ্গিকতা আছে কিনা - এরূপ সংশয় জন্মায়। এই সংশয়ের খন্ডনের জন্য বহু যুক্তি দেখানো যেতে পারে। *তৈত্তিরীয় উপনিষদে উক্ত - মাতৃদেবো ভব, পিতৃদেবো ভব, অতিথিদেবো ভব* - এরূপ বাণী বৈদিকযুগে যেমন ছিল বর্তমান যুগেও একই আছে দেখা যায়। *সত্যং বদ, ধর্মং চর, কুশলায় প্রমদিতব্যম্* - এ সমস্ত আচরণ শিক্ষামূলক বাক্য ও বাক্যার্থ বৈদিক যুগে যেমন ছিল আজকের সমাজে তা একই ভাবে অনুসরণ করা হয়। গ্রহ - উপগ্রহ থেকে যুদ্ধের বিভীষিকাও আণবিক অস্ত্রসমূহের ভয়ে কম্পমান মানুষ, এরূপ পরিস্থিতিতে *দ্যৌঃ শান্তিঃ পৃথিবী শান্তিঃ, আপঃ শান্তিঃ, বনস্পত্যঃ শান্তিঃ, বিশ্বে দেবাঃ শান্তিঃ* - ইত্যাদি শান্তিবাক্য প্রয়োগের মাধ্যমে বৈদিক ঋষিগণ মানবসমাজের রক্ষার উদ্দেশ্যে যে প্রার্থনা করেছেন তাই আমাদের বর্তমানেও এরূপ আন্তরিক প্রার্থনা - এখানেই বেদের যথার্থ্য।

বৈদিক শিক্ষাপদ্ধতিও ছিল উদার। জীবনের প্রভাবলগ্নে ব্রহ্মচর্যব্রত ধারণ করে চিত্তবৃত্তির সুস্থ জাগরণ ও উর্ধ্বায়ণ সাধন করাই বৈদিক শিক্ষার লক্ষ্য। নারী সমাজের সর্বত্র সম্মানের সাথে অবস্থান করতেন। শিক্ষা, গৃহকার্য ও বিভিন্ন ব্যবসায়িক বৃত্তিতে এমন কি যুদ্ধাদিতেও নারীর সম অধিকার ছিল। বৈদিক নারী অতি বিদুষী ছিলেন। বেদের কোথাও নারীদের নূন্যতা পরিলক্ষিত হয়নি। বৃত্তিরও বিভিন্নতা ছিল। জাতিভেদ ছিল না।

এই পরিদৃশ্যমান বিশাল বিশ্ব সম্পর্কে মানুষের কৌতূহল চিরকালীন। সৃষ্টির পূর্বে এই বিশ্বের অবস্থা কিরূপ ছিল, এই বিশ্বের সৃষ্টি কিভাবে হল, এই বিশ্বের স্রষ্টার স্বরূপটি বা কিরূপ, এই বিশ্বের অনন্ত কোটি পদার্থের মধ্যে একক কোন সত্তা আছে কিনা - এই সকল প্রশ্ন বৈদিক ঋষিদের মনে জেগেছিল। তাঁরা উত্তরেরও সন্ধান দিতে সচেষ্ট হয়েছেন। তাঁদের এরূপ ভাবনা আত্মপ্রকাশ করেছে ঋগ্বেদের কিছু কিছু সূক্তে। এগুলি দার্শনিকসূক্ত নামে পরিচিত। ঋগ্বেদের দশমমন্ডলের পুরুষসূক্ত অন্যতম। এই সূক্তে এক বিরাট পুরুষ কল্পিত হয়েছেন। তাঁর সহস্র মস্তক, সহস্র নয়ন ও সহস্র চরণ। তিনি ব্রহ্মাণ্ডদেহ। তিনি বিশ্বব্যাপী হয়েও বিশ্বাতিরিক্ত। তিনি ব্রহ্মাণ্ডকে অতিক্রম করে দশ অঙ্গুলি পরিমাণ অতিরিক্ত আছেন। তিনিই আদি স্রষ্টা প্রজাপতি, হিরণ্যগর্ভ বা বিশ্বকর্মা। সৃষ্টির আদিতে তিনিই ছিলেন। তাঁর মুখ থেকে ব্রাহ্মণ, বাহু থেকে রাজন্য, উরু থেকে বৈশ্য এবং চরণ থেকে শূদ্র হল। তাঁর মন থেকে চন্দ্র, চক্ষু থেকে সূর্য, মুখ থেকে ইন্দ্র ও অগ্নি, প্রাণ থেকে বায়ু - এভাবে দেবতাদের উৎপত্তি হল। তাঁর নাভি থেকে অন্তরীক্ষ, মস্তক থেকে স্বর্গ, চরণ থেকে ভূমি এবং কর্ণ থেকে দিক্ ও ভুবন সমূহের সৃষ্টি হল। এভাবে সর্বব্যাপী একক সত্তা বিশ্বসত্তারূপে কল্পিত হয়েছেন এই সূক্তে।

একং সদ বিপ্রা বহুধা বদন্তি (ঋ.সং ১/১৬৪/৪৬) - এই মন্ত্রে 'এক সৎ' - এর বহু দেবতারূপে প্রকাশের কথা বলা হলেও পুরুষসূক্তে এক বিরাট পুরুষের বিশ্বচরাচররূপে প্রকাশের কথা বলা হয়েছে। অন্য কথায়, বহুর মধ্যে এক অদ্বিতীয় সত্তার উপলব্ধির কথা আছে এই সূক্তে। তাই এখানেই আছে উপনিষদ ব্রহ্মতত্ত্বের বীজ।

এই পুরুষসূক্তের তাৎপর্য বিশ্লেষণ প্রসঙ্গে বিশ্বসৃষ্টি বিষয়ক Big Bang Theory, Grand unified theory প্রভৃতি আধুনিক বিজ্ঞানতত্ত্বের সাদৃশ্য ব্যাখ্যা করা চলে।

আধুনিক বিজ্ঞানীরা বিশ্ব সৃষ্টির রহস্য উদ্ঘাটনে বিগ্ ব্যাঙ্গ বা মহাবিস্ফোরণ তত্ত্ব, গ্র্যান্ড ইউনিফায়েড তত্ত্ব ও কোয়ান্টাম মহাকর্ষ তত্ত্বের অবতারণা করেছেন। বিগ্ ব্যাঙ্গ তত্ত্বে বলা হয় এক ক্ষুদ্র অসীম শক্তির একটি বিন্দু থেকে মহাবিস্ফোরণের ফলে আমাদের এই বিশ্ব সৃষ্টি হয়েছে। বিন্দু অবস্থায় বিশ্বের তাপমাত্রা ছিল অসম্ভব রকমের বেশী এবং ঐ তাপমাত্রায় বিশ্বের মধ্যে কিছু কণা (ইলেকট্রন, প্রোটন, নিউট্রন, ফটোন, নিউট্রিনো এবং এদের বিপরীত কণিকা) অতি দ্রুত গতিশীল অবস্থায় অবস্থান করছিল। এই উত্তপ্ত অবস্থায় কণাগুলি এত দ্রুতগতিতে চলা ফেরা করে যে পারমাণবিক কিংবা বিদ্যুৎ চুম্বকীয় বল থেকে তারা মুক্ত থাকে। বিশ্বের এই আদি মুহূর্তের অবস্থা ব্যাখ্যা করা যায় গ্র্যান্ড ইউনিফায়েড তত্ত্ব ও কোয়ান্টাম মহাকর্ষ তত্ত্ব দ্বারা। বলা হয় যে, ঐ অবস্থায় আলাদা করে চারটি বলের (মহাকর্ষ বল, দুর্বল বল, বিদ্যুৎ চুম্বকীয় বল ও নিউক্লীয় বল) প্রভাব বোঝা সম্ভব ছিল না। এরপর মহাবিশ্ব অতি দ্রুত বিস্তারিত হতে থাকে এবং শীতলতর হলে এক সময় মহাবিশ্বের কিছু কিছু স্থানে কণাগুলি দলবদ্ধ হয়ে পরমাণু থেকে অনু ও ধীরে ধীরে তারকাপুঞ্জ, সৌরজগৎ হয়ে আমাদের এই বর্তমান বিশ্বের সৃষ্টি হয়েছে।

বৈদিক সৃষ্টিতত্ত্বে বলা হয়েছে এক অদ্বিতীয় সৎ থেকে বহুর সৃষ্টি ঘটেছে। এতে সমস্ত ব্রহ্মাণ্ড স্থিতি লাভ করে। এককে কেন্দ্র করে সমস্ত ভুবন আশ্রিত ছিল। আর্য ঋষিরা এক থেকে বহুর উদ্ভব এবং এক - এর মধ্যে সৃষ্টি, স্থিতি ও প্রলয়ের ইঙ্গিত ব্যক্ত করেছেন। এ বিষয়ের মূলে অণু ও পরমাণুর ধারণা নিশ্চিত হয়। পরবর্তীযুগে মহর্ষি কণাদ তাঁর বৈশেষিক দর্শনে পরমাণুতত্ত্বের বিশদ ব্যাখ্যা করেছেন।

আধুনিক গ্র্যান্ড ইউনিফায়েড তত্ত্বে বিগ্ ব্যাঙ্ বা মহাবিক্ষোভ জনিত বিস্ফোরণের ফলে বর্তমান বিশ্বে ব্রহ্মাণ্ড সৃষ্টির আরম্ভ হয়েছে বলে ধারণা করা হয়। সমস্ত দেশকে ব্যাঙ্ করে যুগপৎ একই মুহূর্তে এই বিস্ফোরণের সূচনা হয়। এই অবস্থায় দেশ ও কালের সম্প্রসারণের সঙ্গে সমস্ত কণা পরস্পরের নিকট থেকে দূরে বিক্ষিপ্ত হয়ে পড়ে। প্রচলিত তাপমাত্রায় ঐ সময়ে অনু - পরমাণুগুলি পরস্পর বিচ্ছিন্ন হয়ে যায়। ঋগ্বেদের পুরুষসূক্তে এই বিষয়টি ব্যক্ত হয়েছে। এটিই জগৎ সৃষ্টির মূল। এতে অসৎ বা অজ্ঞানরূপ কারণ থেকে সৎ বা কার্যরূপ পদার্থের অবস্থান লক্ষ্য করা যায়। নাম ও রূপ বর্জিত এক ও অদ্বিতীয় অবস্থাই নাম ও রূপবিশিষ্ট জাগতিক সত্তার কারণ। এখানে রূপ, রস, গন্ধ, স্পর্শ প্রভৃতি জাগতিক বিকার লক্ষিত হয়। এটিই সদ্বিকাররূপে পরিগণিত হয়। অসৎ বলতে অব্যাকৃত কার্য-কারণ সংঘাতকে বোঝানো হয়। ধর্ম শব্দে অবস্থা ও প্রকৃতির গুণকে বোঝানো হয়। ধারণক্রিয়ার প্রতিভুরূপে ধর্ম স্বীকৃত হয়। অগ্নিসদৃশ জ্ঞানরাশি সমস্ত অজ্ঞান, কুসংস্কার ও ভেদবুদ্ধির নিরসন করে শুভবুদ্ধির উন্মেষ ঘটায়। এই জ্ঞানরাশিকে কর্মের মধ্য দিয়ে সাধারণের মধ্যে ছড়িয়ে দিতে পারলেই মনের বিকার ধরা পড়ে। জগদ্ রূপবিকারের কর্মসমূহকে ধারণ করে মানবজাতিকে যথার্থ পথে পরিচালন করে যে, তাই ধর্ম। বিরাটপুরুষের উপাসনার জন্যই ধর্ম শ্রেষ্ঠ।

সৃষ্টিতত্ত্ববিষয়ক সূক্ত (Cosmogonic hymns) গুলির মধ্যে পুরুষসূক্ত যেমন তেমনই নাসদীয়সূক্তও বিশেষ উল্লেখযোগ্য। পুরুষসূক্তে বিশ্বভুবনব্যাপী অথচ বিশ্বাতিরিক্ত এক বিরাটপুরুষের কল্পনা আছে। তিনি বিশ্বব্রহ্মাণ্ডের সমস্ত বস্তুতে বিরাজমান। কিন্তু নাসদীয়সূক্তে কল্পিত হয়েছেন এক পরম সত্তা। তিনিই জগতের নিমিত্ত কারণ, আবার উপাদান কারণও। তিনি উপাদানকারণরূপে সমগ্র বিশ্বের আধার; তিনি সর্বত্র অনুসূত। এই সত্তা অপুরুষ এবং অনির্বচনীয়। সুতরাং পুরুষসূক্তে আছে সগুণব্রহ্মের এবং নাসদীয়সূক্তে আছে নিগুণব্রহ্মের ধারণার বীজ। এ বিষয়েও আধুনিক বৈজ্ঞানিক চিন্তাধারারও সাদৃশ্য স্বাক্ষর করা যেতে পারে।

প্রতিটি উৎপত্তির অন্তরালে পদার্থ পরিবর্তনের নিয়মক্রম অনুসৃত হয়ে থাকে। পদার্থান্তরের রূপায়ণের মাধ্যমে বস্তুসমূহের আকৃতিধর্ম পরিগৃহীত হয়। ঋগ্বেদের এই নাসদীয়সূক্তে (১০/১২৯) অসদ্বিকারকে বৈজ্ঞানিক ধারণায় স্ফূরণতত্ত্বের উপর প্রতিষ্ঠিত করা হয়। সৃষ্টির প্রারম্ভে কোন কিছুই ছিল না। কেবল বিন্দু বা dot এর প্রভাব ছিল। আণবিক শক্তির আশ্রয়ে এই বিন্দু ধীরে ধীরে সংক্রামিত হতে থাকে। এর থেকে সমগ্র বিশ্বের উদ্ভব ঘটে। সর্ববেদান্ত প্রতিপাদ্য পরমাণুই ব্রহ্মাণ্ডরূপে জগতের বিকারের কারণ ঘটিয়ে জৈবদেহে পরিব্যপ্ত হয়ে বিশ্বাত্মায় পর্যবসিত হন। সমগ্র বিশ্বের মূলে আণবিক শক্তি নিহিত আছে। প্রাণী ও নক্ষত্রপুঞ্জ বিশ্বের উদ্ভবের মূল লক্ষিত হয়। দিনকে উৎস ও রাত্রিকে বিনাশরূপে গণ্য করা হয়। এই অবস্থাই দিন ও রাত্রির ব্যবধানের মধ্য দিয়ে কার্য ও কারণের সংঘাতরূপে সূচিত হয়। অনাদি কারণরূপে বিশ্বের সূক্ষ্মতায় উৎপত্তির মূল ধরা পড়ে। সৃষ্টির মূলে নামরূপবর্জিত বেদান্তপ্রতিপাদ্য অব্যাক্ত পরমাণু থেকে নামরূপবিশিষ্ট জাগতিক জীবাত্তারূপ সদ্বস্তুর বিকার লক্ষিত হওয়ায় *অসতঃ সদজায়ত* (ঋ.সং ১০/৯২/২,৩) এই শ্রুতির তাৎপর্য অনুমিত হয়।

বেদশাস্ত্রকে নীতিশাস্ত্র বা ব্যবহারশাস্ত্রও বলা হয়। নীতিশাস্ত্র সত্য, হিতকর ও সুখকর। নীতিশাস্ত্রের মাধ্যমেই যথার্থ বিষয়ের কর্তব্য ও অকর্তব্যের জ্ঞান হয়। নৈতিক জীবন লক্ষ্য মানবতার কল্যাণ সাধন। এই কল্যাণ কেবল লৌকিক নয়, আধ্যাত্মিকও। যে শিক্ষা মানুষের চরিত্রগঠনে সক্ষম সেই শিক্ষাই নৈতিকতত্ত্ব সম্বলিত। অন্তরকে নির্মল করে যে শিক্ষা মানুষের চরিত্রগঠন করে, সমাজের বিভিন্ন জাতি - ধর্ম - সম্প্রদায়ের মধ্যে সামঞ্জস্য স্থাপন করতে সমর্থ। সেই হিতকর শিক্ষার আধার হল বেদ। সাংসারিক নৈতিক নিয়মসমূহ ক্ষণভঙ্গুর, আর বৈদিক নিয়মসমূহ চিরস্থায়ী। ঋগ্বেদের নীতিতত্ত্ব সমূহ মানুষকে সৎকর্মে প্রণোদিত করে, নিকৃষ্টকার্য থেকে পরিত্রাণও করে। বৈদিক তত্ত্বগুলি পশুকে মানবে পরিণত করে ও মানবকে দেবত্বে উন্নীত করে - এটাই বেদের প্রাসঙ্গিকতা।

বেদকে ভারতের ধর্মদর্শনের যে মূল উৎস বলা হয়, তার কারণ এই যে, ভারতের হিন্দুধর্মের ও দর্শনের পরবর্তীকালে যতগুলি মত ও পথ প্রতিষ্ঠা লাভ করেছে, তাদের প্রায় সবগুলিরই বীজ পাওয়া যায় ঋগ্বেদে। এ থেকে বোঝা যায় যে, ভারতের গণজীবনে বেদের প্রভাব কত ব্যাপক ও গভীর।

বেদ পুরাতন হলেও সদা সর্বদা নতুনরূপে উদ্ভাসিত। তাই বেদের অধ্যয়ন, মনন, চিন্তন ও আচরণ করা উচিত। এর ফলে সমগ্র সমাজ মধুময় হয়, নিখিল বিশ্ব সৌন্দর্যময় হয়, যেহেতু বেদের দৃষ্টিতে সবকিছুই মধুময়। *যজুর্বেদে* বলা হয়েছে - *মধুবাতা ঋতায়তে মধু ক্ষরন্তি সিদ্ধবঃ। মাধ্বীর্ন সন্তোষধীঃ।* (য.সং ১/৯০/৬) - ইত্যাদি। যাঁরা বেদ পাঠ করেন তাঁরা ধন্য। বেদজ্ঞগণ সকলের প্রণম্য। *বেদঃ সর্বজ্ঞানময়ঃ* - একথা আচার্য মনু বলেছেন। বেদজ্ঞানের যথার্থ্য সর্বকালেও সর্বস্থানে বিদ্যমান। তাই বলা হয় - *বেদস্ত সার্বকালিকঃ*।

পরিশেষে বলা যায় যে, বেদের বাণী চিরন্তন ও শাস্ত্রত। ভারতবর্ষ এই চিরন্তন ও শাস্ত্রত বাণীকেই যুগ যুগ ধরে বহন করে চলেছে। যুগের পর যুগ অতিবাহিত হচ্ছে, কিন্তু সেই সনাতন ও অনাদিরূপ আজকের সমাজেও চির অম্লানরূপে বিরাজমান। আজ দিকে দিকে, কালে কালে বেদের অমৃতময় বাণীর কার্যকরী ভূমিকায় মানুষের অজ্ঞানতা, অন্ধকার ও হিংসাদেষ্টি দূরীভূত হলে সমগ্র মানব সমাজ মঙ্গলময় আদর্শে প্রতিষ্ঠিত হতে পারবে।

ভূতার্থবাদ : ভাট্ট ও অদ্বৈতীর পরিপ্রশ্ন- একটি সমীক্ষা

লোকনাথ চক্রবর্তী

সারসংক্ষেপ

মীমাংসা সম্প্রদায়ে প্রকারান্তরে অর্থবাদের তিনটি রূপ স্বীকার করা হয়েছে- ১. অনুবাদ ২. গুণবাদ ও ৩. বিদ্যমানবাদ বা ভূতার্থবাদ। এখন এই অর্থবাদবাক্যের যেটি নিজস্ব অর্থ বা যথার্থত্ব সেটি যদি অন্য প্রমাণের বিষয় হয় তবে সেই অর্থবাদকে অনুবাদ বলে ধরা হয়। আর যদি এই যথার্থত্ব অন্য প্রমাণের বিরুদ্ধ হয়, তবে সেই অর্থবাদকে গুণবাদ বলে গ্রহণ করতে হবে, তা না হলে তা অপ্রমাণ হয়ে যায়। এবং যে অর্থবাদবাক্যের নিজস্ব অর্থ বা যথার্থত্ব অন্য প্রমাণের দ্বারা জানাও যায় না আবার অন্য প্রমাণের বিরুদ্ধ এমন কথাও বলা যায় না, তাকেই ভূতার্থবাদ বলা হয়ে থাকে। এখানে ভূতার্থ কথটির অর্থ হল সিদ্ধ বা প্রসিদ্ধ অর্থ। যেমন- *বায়ুর্বে ক্ষেপিষ্ঠা দেবতা*। এই বাক্যের মাধ্যমে বায়ুদেবতার ক্ষিপ্ততম গমনশীলতার কথা বা দ্রুত গমনাগমন শক্তিবিশিষ্ট বায়ুদেবতারূপ সিদ্ধ অর্থ বা ভূতার্থ প্রকাশ পাচ্ছে। কারণ বায়ু যে ক্ষিপ্ততম গমনশালী দেবতা তা আমাদের প্রত্যক্ষ প্রভৃতি লৌকিক প্রমাণের দ্বারা সচরাচর জানতে পারা যায় না। তাই এখানে এই অর্থবাদবাক্য আর অনুবাদ হল না। ভারতীতীর্থ মুনিও তাঁর *বৈয়াসিকন্যায়মালা* গ্রন্থে *বায়ুর্বে ক্ষেপিষ্ঠা দেবতা*-এই অর্থবাদবাক্যের উল্লেখ করেছেন কিন্তু সেখানে এই বাক্যের অনুবাদত্বই ঘোষিত হয়েছে। অমলানন্দও তাঁর *শাস্ত্রদর্পণে* এমনটাই বলেছেন, কিন্তু এই বায়ুদেবতা কীভাবে অন্য প্রমাণের মাধ্যমে সিদ্ধ হয় সেটা ঠিক বোঝা যায় না। তবে *দেবতাদিকরণভাষ্যে* শংকরাচার্য এই *বায়ুর্বে...* বাক্যকে ভূতার্থবাদ বলেই স্বীকার করেছেন। কেননা, বায়ুদেবতার ক্ষিপ্তগতিতে প্রমাণান্তরবিরোধ না থাকায় এই বাক্য গুণবাদ হতে পারে না। তাই বলা যায় যে, প্রমাণান্তরসংবাদ এবং প্রমাণান্তরবিসংবাদ- এই উভয়ই যদি কোনো অর্থবাদবাক্যে না থাকে তাহলে সেটি ভূতার্থবাদ বলে গৃহীত হয়। এ ব্যাপারে অদ্বৈতীর প্রিয় দৃষ্টান্ত হচ্ছে - *ইন্দ্রঃ বৃত্রায় বজ্রমুদযচ্ছত*। অর্থাৎ ইন্দ্র বৃত্রকে বধ করার জন্য বজ্র উত্তোলন করেছিলেন। বলা বাহুল্য, বৃত্রাসুরের নিধনের জন্য ইন্দ্রের এই বজ্র উত্তোলন প্রমাণান্তরগম্যও নয়, আবার প্রমাণান্তরবিরুদ্ধও নয়। আর সুরেশ্বরাচার্যও তাঁর *সম্বন্ধবার্ত্তিকে* অর্থবাদের তিনটি ভেদ দেওয়ার পরেও *দেবতাদিকরণভাষ্যে* ভূতার্থবাদকেই অনুসরণ করেছেন। ফলতঃ বর্তমান প্রবন্ধে আমরা এই বিদ্যমানবাদ বা ভূতার্থবাদকে অদ্বৈতবেদান্ত সম্প্রদায় কেন ও কীভাবে গ্রহণ করেছেন; তার যৎসামান্য পরিচয় সূত্রাকারে ও সংশয় স্থাপন ও তার সমাধানের মাধ্যমে উপস্থাপন করতে প্রয়াসী হয়েছি। যেহেতু অর্থবাদবাক্যের মূল ভিত্তি প্রধানতঃ শ্রুতিবাক্য হয়ে থাকে সে কারণে সেই সকল শ্রুতিবাক্য বিচারের জন্য প্রসঙ্গক্রমে মীমাংসাশাস্ত্রের পদ, বাক্য ও অর্থবিচারের কিছু প্রসঙ্গ এসে উপস্থিত হয়েছে। এবং আরো একটি উল্লেখযোগ্য বিষয় যে, এখানে অদ্বৈতসিদ্ধান্ত স্থাপন করতে গিয়ে অধিকাংশ স্থলেই ভাট্টমীমাংসক মতকে খণ্ডন করা হয়েছে যদিও অদ্বৈতবেদান্তের বিবরণপ্রস্থানের অধিকাংশ ক্ষেত্রেই *ব্যবহারে ভাট্টনয়ঃ* সমাদৃত।

১.০. ভূতার্থবাদ কি ও কেন ?

মীমাংসা সম্প্রদায়ে প্রকারান্তরে অর্থবাদের তিনটি রূপ স্বীকার করা হয়েছে-- ১. অনুবাদ ২. গুণবাদ ও ৩. বিদ্যমানবাদ বা ভূতার্থবাদ। এখন এই অর্থবাদবাক্যের যেটি নিজস্ব অর্থ বা যথার্থত্ব সেটি যদি অন্য প্রমাণের বিষয় হয় তবে সেই অর্থবাদকে *অনুবাদ* বলে ধরা হয়। আর যদি এই যথার্থত্ব অন্য প্রমাণের বিরুদ্ধ হয়, তবে সেই অর্থবাদকে গুণবাদ বলে গ্রহণ করতে হবে, তা না হলে তা অপ্রমাণ হয়ে যায়। এবং যে অর্থবাদবাক্যের নিজস্ব অর্থ বা যথার্থত্ব অন্য প্রমাণের দ্বারা জানাও যায় না আবার অন্য প্রমাণের বিরুদ্ধ এমন কথাও বলা যায় না, তাকেই ভূতার্থবাদ বলা হয়ে থাকে। এখানে *ভূতার্থ* কথটির অর্থ হল সিদ্ধ বা প্রসিদ্ধ অর্থ। যেমন- *বায়ুর্বে ক্ষেপিষ্ঠা দেবতা*। এই বাক্যের মাধ্যমে বায়ুদেবতার ক্ষিপ্ততম গমনশীলতার কথা বা দ্রুত গমনাগমন শক্তিবিশিষ্ট বায়ুদেবতারূপ সিদ্ধ অর্থ বা ভূতার্থ প্রকাশ পাচ্ছে। কারণ বায়ু যে ক্ষিপ্ততম গমনশালী দেবতা তা আমাদের প্রত্যক্ষ প্রভৃতি লৌকিক প্রমাণের দ্বারা সচরাচর জানতে পারা যায় না। তাই এখানে এই অর্থবাদবাক্য আর অনুবাদ হল না। ভারতীতীর্থ মুনিও তাঁর *বৈয়াসিকন্যায়মালা* গ্রন্থে *বায়ুর্বে ক্ষেপিষ্ঠা দেবতা*-এই অর্থবাদবাক্যের উল্লেখ করেছেন কিন্তু সেখানে এই বাক্যের অনুবাদত্বই ঘোষিত হয়েছে।^১

অমলানন্দও তাঁর *শাস্ত্রদর্পণে*^২ এমনটাই বলেছেন। কিন্তু এই বায়ুদেবতা কীভাবে অন্য প্রমাণের মাধ্যমে সিদ্ধ হয় সেটা ঠিক বোঝা যায় না। তবে দেবতাধিকরণভাষ্যে^৩ শংকরাচার্য এই *বায়ুর্বে...* বাক্যকে ভূতার্থবাদ বলেই স্বীকার করেছেন। কেননা, বায়ুদেবতার ক্ষিপ্রগতিতে প্রমাণান্তরবিরোধ না থাকায় এই বাক্য গুণবাদ হতে পারে না। তাই বলা যায় যে, প্রমাণান্তরসংবাদ এবং প্রমাণান্তরবিসংবাদ- এই উভয়ই যদি কোনো অর্থবাদবাক্যে না থাকে তাহলে সেটি ভূতার্থবাদ বলে গৃহীত হয়। এ ব্যাপারে অদ্বৈতীর প্রিয় দৃষ্টান্ত হচ্ছে - *ইন্দ্রঃ বৃত্রায় বজ্রমুদযচ্ছত*।^৪ অর্থাৎ ইন্দ্র বৃত্রকে বধ করার জন্য বজ্র উত্তোলন করেছিলেন। বলা বাহুল্য, বৃত্রাসুরের নিধনের জন্য ইন্দ্রের এই বজ্র উত্তোলন প্রমাণান্তরগম্যও নয়, আবার প্রমাণান্তরবিরুদ্ধও নয়। আর সুরেশ্বরাচার্যও তাঁর *সম্বন্ধবার্তিক*^৫ অর্থবাদের তিনটি ভেদ দেওয়ার পরেও *দেবতাধিকরণভাষ্যের* ভূতার্থবাদকেই অনুসরণ করেছেন।^৬ ফলতঃ বর্তমান প্রবন্ধে আমরা এই বিদ্যমানবাদ বা ভূতার্থবাদকে অদ্বৈতবেদান্ত সম্প্রদায় কেন ও কীভাবে গ্রহণ করেছেন; তার যৎসামান্য পরিচয় সূত্রাকারে ও সংশয় স্থাপন ও তার সমাধানের মাধ্যমে উপস্থাপন করতে প্রয়াসী হয়েছি। যেহেতু অর্থবাদবাক্যের মূল ভিত্তি প্রধানতঃ শ্রুতিবাক্য হয়ে থাকে সে কারণে সেই সকল শ্রুতিবাক্য বিচারের জন্য প্রসঙ্গক্রমে মীমাংসাশাস্ত্রের পদ, বাক্য ও অর্থবিচারের কিছু প্রসঙ্গ এসে উপস্থিত হয়েছে। এবং আরো একটি উল্লেখযোগ্য বিষয় যে, এখানে অদ্বৈতসিদ্ধান্ত স্থাপন করতে গিয়ে অধিকাংশ স্থলেই ভাট্টমীমাংসক মতকে খণ্ডন করা হয়েছে যদিও অদ্বৈতবেদান্তের বিবরণপ্রস্থানের অধিকাংশ ক্ষেত্রেই *ব্যবহারে ভাট্টনয়ঃ* সমাদৃত।

২.০. ভূতার্থবাক্যের অর্থ ও তাৎপর্যনির্ণয়

যখন একটি সামগ্রিক অর্থ প্রকাশ করে কোনো পদ বা পদসমষ্টি একটি প্রয়োজন নিষ্পন্ন করে একটি বুদ্ধির বিষয় হয় তখন তাকে একবাক্যতা বলে। এই একবাক্যতা আবার দুই রকমের - ১. পদৈকবাক্যতা ও ২. বাক্যৈকবাক্যতা। আচার্য শংকর এই পদৈকবাক্যতা বোঝাতে গিয়ে *ব্রহ্মসূত্রের* ভাষ্যে^৭ *ন সুরাং পিবেৎ* এরকম একটি বৈদিক নিষেধবাক্যের উদ্ধৃতি দিয়েছেন। বলার তাৎপর্য এই যে, এই নিষেধবাক্যে যে তিনটি পদ রয়েছে সেগুলির সবকয়টি মিলিত হয়েই এই সুরাপাননিষেধরূপ যে অর্থ তা প্রকাশ করে। এবং এটিই পদবাক্যতা। আর লোকব্যবহারে তো দেখা যায়, যখন কেউ কোনও বিশেষ অর্থ প্রকাশ করতে চায় তখনই পদসমূহ প্রয়োগ করে থাকে; বিশিষ্ট কোন অর্থ ছাড়া শুধুমাত্র সেই পদার্থকে মনে করার জন্য কখনই কেউ সেই পদগুলির প্রয়োগ করে না। আবার অন্য দিক থেকে দেখলে এটাও বলা যায় যে, পদগুলিও পদার্থের স্মরণ না ঘটিয়ে কখনও সাক্ষাৎভাবে বাক্যার্থের প্রতীতি উৎপন্ন করতে পারে না। ফলতঃ বাক্যের অর্থ প্রতিপন্ন করতে পদের নিজের অর্থের স্মরণই পদসমূহের মধ্যবর্তী ব্যাপার বা দ্বার। সুতরাং শুধুমাত্র নিজের অর্থ বোঝানোর জন্য প্রত্যেকটি পদের আবার পৃথক প্রয়োগের কোনও প্রয়োজন হয় না। যেমন শুধুমাত্র কাঠ দিয়ে রান্না না হলেও যদি আগুন থাকে তাহলে তার সংযোগে কাঠ দিয়ে রান্না হয়, ঠিক তেমনি পদের ক্ষেত্রেও এরকমটা বুঝতে হবে। অর্থাৎ কাঠের মতো পদ, আগুনের মতো পদার্থস্মরণ আর পাকক্রিয়া বা রান্নার মতো বাক্যার্থবোধকে বুঝতে হবে। এবং এই তাৎপর্য-ই *সাক্ষাদ্ যদ্যপি কুবর্তি*^৮ ইত্যাদি ক্ষেত্রে বুঝতে হবে। সুতরাং, এই যে *ন সুরাং পিবেৎ* - এই নঞ যুক্ত বাক্য থেকে যদি শেষ দু'টি পদ পৃথক করে শুধুমাত্র *সুরাং পিবেৎ* এরকম সম্বন্ধ করে সুরাপানের বিধি কিন্তু পাওয়া যাবে না। কারণ, তাতে শ্রীত এই *ন* পদটি তাহলে অনর্থক হয়ে যায়। এবং শুধু তাই নয়, ঐরকমভাবে অবান্তর বাক্যের অর্থ স্বীকার করলে নিষেধবাক্যমাত্রই বিকল্পবিধিতে অধ্যবসানপ্রসঙ্গ অনিবার্যভাবে এসে পড়ে। যেমন- *নেক্ষেতোদ্যন্তমাদিত্যম্*^৯ থেকে *ঙ্ক্ষেতোদ্যন্তমাদিত্যম্, নানৃতং বদেত*^{১০} থেকে *অনৃতং বদেত* ইত্যাদি এরকম অনেক বৈকল্পিক বিধিবাক্য সম্ভব। কিন্তু শ্রুতি কখনও সমান তাৎপর্যে উদীয়মান সূর্যকে দেখবে না এবং উদীয়মান সূর্যকে দেখবে, মিথ্যা

কথা বলবে না এবং মিথ্যা কথা বলবে- এরকম পরস্পরবিরুদ্ধ নিষেধ ও বিধির উপদেশ করতে পারেন না। তাই দেখা যাচ্ছে, যে একটি অর্থ-ই প্রতিপাদন করছে এমন যে বাক্য (ন সুরাং পিবেত্) থেকে অবান্তর বাক্য (সুরাং পিবেত্) গ্রহণ করে তা থেকে একটি পৃথক অর্থ স্থাপন করা যায় না। প্রত্যক্ষ প্রভৃতি প্রমাণ থেকে শব্দ প্রমাণের বৈশিষ্ট্য হল যে, অন্যপর শব্দ কখনও অন্য বিষয়ে প্রমাণ হতে পারে না। ফলে বেদে সুরাপাননিষেধেই এই বাক্যের তাৎপর্য; সুরাপানবিধিরূপ অবান্তরবাক্যার্থের জ্ঞান সেখানে কখনই সম্ভব নয়। সুতরাং পদৈকবাক্যতার জায়গায় বিশিষ্ট অর্থবোধের জন্য প্রযুক্ত পদসমূহের অন্যত্র পর্যবসান না হওয়ায় অবান্তর-বাক্যার্থজ্ঞানরূপ অর্থান্তরের বোধ হবে না। এটিই শাকী গতি। প্রত্যক্ষের গতি এরকম নয়; কারণ জল সংগ্রহ করার জন্য কেউ যদি ঘট খোঁজে তাহলে তার জন্য তাকে চোখটা তো খোলা রাখতেই হয়। এবং সেই ব্যক্তি সেখানে থাকা ঘট ও পট অথবা কেবল পট দেখে না- এটা হয় না। ফলতঃ প্রত্যক্ষ তাৎপর্যের অধীন নয়।^{১১} এখানে একটু বিবরণ সম্প্রদায়ের কথা প্রাসঙ্গিক হয়ে পড়ে। কারণ বিবরণমতে তাৎপর্যলক্ষণ হল- *তৎপ্রতীতিজননযোগ্যত্বে সতি তদিতরপ্রতীতীচ্ছ্যানুচ্ছরিতত্বম্*। কিন্তু বিবরণাচার্যের সিদ্ধান্তে তাৎপর্যজ্ঞান বাক্যের অর্থ বোঝার ক্ষেত্রে নিয়তপূর্ববৃত্ত নয় বলে কারণ নয়, যেহেতু এরকম সর্বজনীন অনুভব থাকে যে - *এই বাক্য শুনে আমার দু'টি অর্থের বোধ হচ্ছে ; কিন্তু কোন্ বিষয়ে এই বাক্যের তাৎপর্য; তা জানি না।* এছাড়া অন্যান্যশয় প্রভৃতি দোষও রয়েছে।

এইসকল যুক্তি অবলম্বন করে ভাট্ট মীমাংসকরা এরকমটা বলে থাকেন যে, অর্থবাদবাক্য মানেই যেহেতু তাতে স্তুতি অথবা নিন্দা থাকতে হবে সেকারণে সেই অর্থবাদবাক্য থেকে অন্য অর্থ বা অর্থান্তর গ্রহণ করে দেবতার বিগ্রহ প্রভৃতি কিন্তু সিদ্ধান্ত করা যায় না। এবং অনুবাদ ও গুণবাদের জায়গায় যে অবান্তর-বাক্যার্থ গ্রহণ করা যাবে না, তা স্পষ্টই প্রতীত হয়। কারণ, যে অর্থবাদের বিষয় শ্রুতি ছাড়াও অন্য প্রমাণের বিষয় হয়, তা অদৃষ্ট অলৌকিক দেহধারী দেবতা প্রমুখকে প্রতিপন্ন করে বললে স্ববিরোধই হয়ে পড়ে। কারণ অন্য সম্প্রদায়ের সিদ্ধান্ত হল- বিগ্রহধারী দেবতাগণ প্রভৃতি বিষয়ে কেবলমাত্র শ্রুতিমাধ্যমেই জানা যায়। আবার যে অর্থবাদের বিষয় অন্য প্রমাণের বিরুদ্ধ, তা যে কোনও অর্থ-ই প্রতিপাদন করতে পারে না, এটিও সুনিশ্চিত। আবার ভূতার্থবাদ বিগ্রহধারী দেবতা প্রভৃতি প্রতিষ্ঠিত করুক, সেটাও বলা যায় না। কারণ, *বায়ুর্বে...* বাক্যের তাৎপর্য বাক্যে থাকা বিধেয়ের স্তুতি এবং এর প্রশস্ত অর্থ থাকায় পুরো বাক্যটিই পদস্থানীয়। সুতরাং পদস্থানীয় অর্থবাদমাত্রের প্রাসঙ্গ্য বা অপ্রাসঙ্গ্য অর্থ হওয়ায় অর্থবাদবাক্যের সঙ্গে বিধিবাক্যের একবাক্যতাই হল পদৈকবাক্যতা। এটি পদৈকবাক্যতার দ্বিতীয় এবং গৌণ অর্থ। কারণ এখানে অর্থবাদ পদস্থানীয় হলেও বিধিবাক্য বাক্যই থাকে। এবং তা অর্থবাদবাক্য থেকে আলাদা। এই পদৈকবাক্যতা আকাঙ্ক্ষায়ুক্ত পদগুলির মধ্যে থাকে। আর অর্থবাদ- বিধিবাক্যের পদৈকবাক্যতা আকাঙ্ক্ষায়ুক্ত একাধিক বাক্যের মধ্যে থাকে। একারণে কেউ কেউ আবার পদৈকবাক্যতাকে পদবাক্যৈকবাক্যতাও বলে থাকেন। কেবলমাত্র যাগ প্রভৃতি ক্রিয়াসম্বন্ধ অর্থবাদ বাক্যের ক্ষেত্রেই যে এরকম বুঝতে হবে তা নয়; *তত্ত্বমসি* ইত্যাদি মহাবাক্যের সম্বন্ধেও ভাট্টসম্প্রদায় এরকম ন্যায় স্বীকার করে থাকেন। যেমন আশুন সত্যসত্য-ই কাঁদেন না, প্রজাপতি যেমন নিজের বপা (দেহস্থিত বা অল্প বা হৃদয়ে অবস্থিত মেদ) উৎপাটন করেন না, সেরকম *তত্ত্বমসি* বাক্যও প্রকৃতপক্ষে জীব ও ব্রহ্মের অভিন্নতা উপদেশ করেন না; কিন্তু মুমুক্শু পুরুষকে এরকম মিথ্যা ঐক্যের ভাবনা বা উপাসনা করতে উপদেশ দিচ্ছেন। যেমন- *শালগ্রামশিলা হরি না হলেও ঐ শালগ্রামে হরির উপাসনা যথার্থ-ই ফল দেয়।* তাই নিকৃষ্ট পদার্থে উৎকৃষ্ট পদার্থের ধ্যান, অসত্যবিষয়ক উপাসনা যে সত্যফল প্রদান করে থাকে তা সকল সম্প্রদায়গণই স্বীকার করে থাকেন। *মনঃ ব্রহ্মেতি উপাসীত*^{১২} ইত্যাদি শ্রুতিতে ও *ব্রহ্মসূত্রের* তৃতীয় অধ্যায়ে এর অনেক দৃষ্টান্ত রয়েছে। আত্মবিজ্ঞান যে কর্মের অঙ্গ, *তরতি শোকমাত্মবিৎ*^{১৩}, *যঃ আত্মা অপহতপাপা*^{১৪}

ইত্যাদি শ্রুতিতে উপদিষ্ট আত্মবিদের শোকতরণ, অপহতপাপী প্রভৃতি আত্মবিষয়ক উপনিষদ্বাক্যগুলি যে *যস্য পৰ্ণময়ী জুহুর্ভবতি ন স পাপং শোকং শৃণোতি, যদাঙক্তে চক্ষুরেব দ্রাতৃব্যস্য বৃঙক্তে* ইত্যাদির ফলশ্রুতির মতো অর্থবাদবাক্য এবং তা পুরুষার্থাধিকরণের^{১৮} দ্বিতীয় থেকে সপ্তম সূত্র পর্যন্ত ভাষ্যে এরকম জৈমিনিসিদ্ধান্তই^{১৯} স্থান পেয়েছে। তবে পরবর্তী সূত্রগুলিতে বাদরায়ণ স্বশিষ্য জৈমিনির মত খণ্ডনও করেছেন।^{১৯}

এরকম জৈমিনির সিদ্ধান্ত প্রকাশ করার জন্য কুমারিল ভট্ট^{২০} বলছেন- *ইত্যাং নাস্তিক্যানিরাকরিসুঃস্বাত্মাংস্তিতাং ভাষ্যকৃদত্র যুক্ত্যা। দৃঢ়ত্বমেতদ্বিষয়শ্চ বোধঃ প্রযাতি বেদান্তনিষেবণেন।* বলবার বিষয় এই যে, ভূতার্থবাদ অর্থবাদেদেরই অন্তর্গত বলে স্তুতি নিন্দা প্রভৃতি পরায়ণ হওয়ায় বিধিবাক্য অর্থবাদবাক্যের জায়গায় পদৈকবাক্যতা বা পদৈকবাক্যবাক্যতাই সম্ভব। তাই *যৎপরঃ শব্দঃ সঃ শব্দার্থঃ* এই ন্যায় অনুসারে *বায়ুর্বে ক্ষেপিষ্ঠা* ইত্যাদি বাক্যে ভূতার্থবাদেদের মতো নিয়মে দেবতার বিগ্রহ প্রভৃতির ব্যবস্থাপন করা যাবে না। আর জীব ও ব্রহ্মের ঐক্য প্রভৃতি ভূতার্থ বা সিদ্ধ অর্থ হওয়ায় ঐ সমস্ত বিষয়ক শ্রুতিও ভূতার্থবাদ বলে *বায়ুর্বে* ইত্যাদি কর্মকাণ্ড প্রসিদ্ধ ভূতার্থবাদেদের মধ্যেই পড়বে।

শ্লোকবার্ত্তিকে পূর্বে উল্লিখিত এই শ্লোকের তাৎপর্য বলতে গিয়ে বলা হয়েছে যে, যিনি দেহ, ইন্দ্রিয় প্রভৃতির অতিরিক্ত আত্মা স্বীকার করেন না, তিনি বৈদিক যাগ প্রভৃতি কাজেও প্রবৃত্ত হবেন না। কারণ স্বর্গ ইত্যাদি ফল তো পরলোকের পাওয়ার বিষয়। সুতরাং বৈদিক কর্মে প্রবৃত্ত পুরুষকে বিশ্বাস করতে হবে যে, দেহ, ইন্দ্রিয় প্রভৃতির অতিরিক্ত স্থির পরলোকগামী নিত্য আত্মা বিদ্যমান। এজন্য আচার্য শবরস্বামী চার্বাক, বৌদ্ধ প্রভৃতি নাস্তিক সম্প্রদায়ের নৈরাশ্র্যবাদ খণ্ডনের ওপর যত্ন করেছেন। *শ্লোকবার্ত্তিকের* আত্মবাদপ্রকরণে অবশ্য এ বিষয়ে বিস্তৃত বিচার রয়েছে।

দেহ, ইন্দ্রিয় প্রভৃতির অতিরিক্তরূপে আত্মতত্ত্ব মীমাংসাসাশাস্ত্রে প্রতিপাদিত হলেও জীবের চিত্তে তা প্রতিষ্ঠিত থাকে না, কারণ প্রত্যেকের কাছেই *অহং স্কুলঃ, অহং গচ্ছামি* এরকম অনুভব তো বেশ ভালোভাবেই থাকে। ফলতঃ প্রকৃত আত্মবোধ তাহলে জীবের চিত্ত দৃঢ় বা নিশ্চল হবে কি করে? এর সমাধানে বলা যায় যে, শরীর প্রভৃতি ছাড়া নিত্য আত্মসত্ত্বামাত্র স্বীকার করলে বেদের প্রামাণ্য সিদ্ধ হওয়ায় মীমাংসা দর্শনে কেবলমাত্র এটিই প্রতিপাদিত হয়েছে, কারণ শ্রুতি ও যুক্তি দিয়ে নিত্য আত্মার পরোক্ষ নিশ্চয় হলে তবেই স্বর্গ প্রভৃতি অলৌকিক বৈদিক যাগ-যজ্ঞ প্রভৃতি কর্মে শাস্ত্রবিশ্বাসী মানুষের প্রবৃত্তি হবে। এবং একারণে *শাবরভাষ্যে* আবার নাস্তিক্যবুদ্ধি নিরাকরণের প্রসঙ্গ দেখা যায়। কিন্তু কেউ যদি এই আত্মবোধকে দৃঢ়ভাবে চিত্তে প্রতিষ্ঠিত করতে চান, তবে তাঁকে অবশ্যই বেদান্ত বা উপনিষদ্বিহিত শ্রবণ-মনন-নিদিধ্যাসনে যত্নশীল হতে হবে।

প্রসঙ্গতঃ উল্লেখযোগ্য যে, *সিদ্ধান্তবিন্দুর* *ন্যায়রত্নাবলী* টীকায় গৌড় ব্রহ্মানন্দ *শ্লোকবার্ত্তিকের* শ্লোক উদ্ধৃত করে দেখিয়েছেন যে, আত্মা নিষ্প্রপঞ্চ ব্রহ্মই। আর এটিই মীমাংসাদর্শনের গূঢ় সিদ্ধান্ত। কিন্তু কর্মপ্রসঙ্গে ঐরকম আত্মস্বরূপ বলা উচিত নয়; কারণ তাতে শুধুমাত্র কর্মে অধিকার আছে যাদের, তাদের বুদ্ধিভ্রংশ হতে পারে এবং বৈদিক কর্মে অনাস্থা আসাও স্বাভাবিক।^{২০}

এখানে বলার কথা এই যে, অদ্বৈতদর্শনের শ্রেষ্ঠত্ব প্রতিপাদনে তৎপরতার কারণেই *ন্যায়রত্নাবলী* কার মীমাংসাদর্শনের এরকম তাৎপর্য খোঁজার চেষ্টা করেছেন। তবে অদ্বৈততত্ত্বেই যে সমস্ত দর্শনের পর্যবসান তা কখনই প্রাচীনাচার্যগণ মানেননি। বরং *ব্রহ্মসূত্রের* অনেক জায়গাতেই^{২০} কণ্ঠতঃ জৈমিনিসিদ্ধান্ত খণ্ডিত হয়েছে। তবে এই মীমাংসার মতখণ্ডন বোঝা গেলেও সবক্ষেত্রে নিষ্প্রপঞ্চরূপ ব্রহ্মানুসন্ধান কিছুটা নাগালের বাইরেই থেকে যায়। যেমন আমরা দেখি, *বৃহদারণ্যক উপনিষদের* তৃতীয় অধ্যায়ের চতুর্থ ও পঞ্চম ব্রাহ্মণে যথাক্রমে

উষন্ত ও কহোল মহর্ষি যাজ্ঞবল্ক্যকে এই একই আত্মবিষয়ে প্রশ্ন করেছেন কিনা তা বিচার করতে গিয়ে আচার্য শংকরের ভাষ্যে দেখা যায় - উষন্তের প্রশ্নের উত্তরে যাজ্ঞবল্ক্য দেহ প্রভৃতির অতিরিক্ত আত্মার সম্বন্ধেই সংসারবন্ধন ও তার প্রয়োজক কর্মের কথা বলেছেন; কিন্তু কহোলের প্রশ্নের উত্তরে যাজ্ঞবল্ক্য বলেছেন যে, উষন্তের জিজ্ঞাসিত আত্মাই ক্ষুৎ-পিপাসা প্রভৃতি সংসারধর্মের অতীত, নিত্য, শুদ্ধ ইত্যাদি। এবং এইরূপে আত্মার বিশেষাংশের জ্ঞান হলে জীব সন্ন্যাসসহিত হয়ে ঐ বিশেষ জ্ঞানের সাহায্যে সংসারবন্ধন থেকে মুক্ত হয়।^{২১}

সুতরাং দেখা যাচ্ছে যে, ভাষ্যকার শ্রুতি ও যুক্তিবলে যেমন আত্মার সংসারিরূপের মিথ্যা ত্ব ও অসংসারিরূপের সত্যত্ব স্থাপন করেছেন তেমনি কর্মত্যাগরূপ সন্ন্যাসেরও বিধান দিয়েছেন। ফলতঃ মীমাংসাসিদ্ধান্তের সঙ্গে সর্বতোভাবে বিরোধই হচ্ছে এখানে। কারণ, অশনায়ী-পিপাসার অতীতরূপে আত্মজ্ঞান হলে তারপর নৈষ্কর্ম্যসিদ্ধিই হয়, কর্ম হয় না।

৩.০. ভূতার্থবাদ : ভাট্টমতখণ্ডন

অত্রোচ্যতে বিষমঃ উপন্যাসঃ^{২২} ইত্যাদি সন্দর্ভে আচার্য শংকর মীমাংসা সম্প্রদায়ের এই ভূতার্থবাদবিষয়ক যে সিদ্ধান্ত তার খণ্ডন করেছেন। প্রকৃতপক্ষে, *ন সুরাং পিবেত্* এইরূপ একটি বাক্যের স্থল থেকে বিধিবাক্য-ভূতার্থবাদরূপ একাধিক বাক্যের স্থল অত্যন্ত ভিন্ন। আর সুরাপানের প্রতিষেধের জায়গায় পদগুলির অন্বেষণে মাধ্যমে যে একত্বপ্রাপ্তি ঘটে, তা সুরাপানবিধিরূপ অবাস্তুর বাক্য অন্য অর্থ প্রতিপাদনে অক্ষম এটি ঠিকই। কিন্তু যেখানে বিধিবাক্যরূপ একটি স্বতন্ত্র বাক্যের সঙ্গে ভূতার্থবাদরূপে আরেকটি স্বতন্ত্র বাক্যের পুনরায় আকাঙ্ক্ষাবশতঃ অন্বেষণ হয়, সেখানে ভূতার্থবাদ নিজস্ব যথার্থ স্থাপন না করে কখনও বিধেয়ের স্তাবকতা করতে পারে না। তাৎপর্য এই যে, *বায়ব্যং শ্বেতমালভেত ভূতিকাং* - এখানে বিধির সঙ্গে বিধিবাক্যের মধ্যে শ্রুত^{২৩} *বায়ব্যম্* প্রভৃতি পদগুলির সম্বন্ধ বা অন্বেষণ হয়ে থাকে; কিন্তু ঐরূপ বিধির সঙ্গে *বায়ুর্বা...* ইত্যাদি অর্থবাদবাক্যে অবস্থিত পদগুলির সঙ্গে যুক্ত হবার ক্ষমতা না থাকায় এদের মধ্যে সাক্ষাৎ সম্বন্ধ হতেই পারে না। এইজন্য *বায়ুর্বা আলভেত, ক্ষেপিষ্ঠা দেবতা আলভেত* এরকম বাক্যও তৈরী হয় না। তাহলে প্রশ্ন হবে, বিধির সঙ্গে এই অর্থবাদবাক্যে অবস্থিত পদগুলির অন্বেষণ কীভাবে সম্ভব? উত্তর হল এই যে, অর্থবাদবাক্য বায়ুদেবতার খুব তাড়াতাড়ি ফল-প্রদানরূপ স্বভাবের মহিমা কীর্তন করে স্বতন্ত্র একটি অবাস্তুর অর্থ বুঝিয়ে *শ্বেতপশুর আলভনরূপ কর্ম এই স্বভববিশিষ্ট দেবতাসম্বন্ধী* এরকমভাবে বিধেয়ের স্তুতি করে এবং এই প্রকার স্তুতির দ্বারাই বিধিবাক্যের সঙ্গে অর্থবাদের বাবৈক্যবাক্যতা সম্পন্ন হয়। যেমন- লৌকিক ক্ষেত্রে দেখা যায় যে, *দেবদত্তস্য গৌঃ ক্রেতব্য্য বহুক্ষীরী* এরকম বাক্য প্রয়োগ করলে বহুক্ষীরত্বের মাধ্যমেই গোত্রয়ে এরকম বাক্যের তাৎপর্য বোঝা যায়। ফলতঃ দেখা যাচ্ছে যে, পদবৈক্যবাক্যতা ও বাবৈক্যবাক্যতার মধ্যে পার্থক্য হল- পদবৈক্যবাক্যতার ক্ষেত্রে অবাস্তুর অর্থ গৃহীত হয় না কিন্তু বাবৈক্যবাক্যতার ক্ষেত্রে একমাত্র মহাতাৎপর্যার্থ ছাড়া অবাস্তুর অর্থ স্বীকার করা হয়। *ন সুরাং পিবেত্* এই স্থলে সুরাপান-বিধিরূপ অর্থ সুরাপান নিষেধরূপ অর্থস্থাপনে দ্বার বা অবাস্তুর ব্যাপার হতে পারে না। অনুবাদ ও গুণবাদরূপ অর্থবাদের ক্ষেত্রে এরকম পদবৈক্যবাক্যতা বা পদবাবৈক্যবাক্যতা হয়ে থাকে; কারণ এই দুই ধরনের অর্থবাদের অবাস্তুর অর্থ গৃহীত হয় না। কিন্তু ভূতার্থবাদের ক্ষেত্রে অবাস্তুর অর্থের উপস্থিতি ছাড়া মহাতাৎপর্য উপস্থিত না হওয়ায় ভূতার্থবাদের অবাস্তুর অর্থ ভাট্টসম্প্রদায়ের অভিপ্রেত নয়। কিন্তু তা অভিপ্রেত না হলেও স্বীকার করতে হবে, কারণ; যদি ভূতার্থবাদের অবাস্তুর তাৎপর্যার্থ স্বীকৃত না হয়, তবে ভাট্টসম্প্রদায়ের রাত্রিসত্রন্যায়ের ব্যাখ্যা করাই কঠিন হয়ে পড়ে। প্রতিষ্ঠারূপ অর্থবাদের ফল শুনেই *প্রতিষ্ঠাকামো রাত্রিসত্রং কুর্যাত্* এরকম বিধির কল্পনা করা হয়ে

থাকে- এটাই ভাটসিদ্ধান্ত।^{২৪} আর অর্থবাদবাক্য প্রতিষ্ঠারূপ ফল না বুঝিয়ে কখনও বিধির প্রক্ষেপ করতে পারে না। অন্যথা রাত্রিসত্র স্বর্গফলক হয়ে যেতে পারে।

তাই প্রকৃত প্রস্তাবে ভূতার্থবাদের স্বার্থে প্রামাণ্য লৌকিক বাক্য অনুসারেই স্বীকার করতে হবে। *গঙ্গায়াং ঘোষঃ* - এই জায়গায় *গঙ্গা* পদ নিজের অর্থ উপস্থাপন না করে স্বার্থসম্বন্ধ তীরকে লক্ষণার সাহায্যে কখনও বোঝাতে পারে না। আর স্বার্থের উপস্থিতি স্বীকার না করলে সমুদ্রতীরই বা কেন *গঙ্গা* পদের লক্ষ্যার্থ হবে না? ঠিক একইরকম ভাবে বুঝতে হবে যে *সমিধো যজতি* ইত্যাদি অঙ্গযাগবোধক বাক্যগুলি সমিধ যাগ প্রভৃতির কর্তব্যতারূপ স্বার্থ উপস্থাপন করেই *দর্শপূর্ণমাসাত্যাং স্বর্গকামো যজেত* এই প্রধান বিধিবাক্যের সঙ্গে পুনরায় আকাঙ্ক্ষাবশে একবাক্যতা লাভ করে থাকে। সেরকমভাবেই বিধিবাক্য ও ভূতার্থবাদবাক্যের মধ্যে বাক্যিকবাক্যতার ক্ষেত্রগুলিতে ভূতার্থবাদস্থিত পদগুলি বৃত্তান্ত বা ভূতার্থবিষয়ক পৃথক্ অস্বয়ই প্রথমে প্রতিপাদন করে থাকে। তারপর অন্য প্রয়োজনের আকাঙ্ক্ষা থাকলে *বায়ুর্বেই* ইত্যাদি স্থলে আর ভূতার্থবাদের কী প্রয়োজন? যেহেতু স্বাধ্যায়-অধ্যয়ন প্রভৃতি বিধির সাহায্যে জানা যায় যে, বেদের একটি অক্ষরও অনর্থক নয়। এবং এই অর্থবাদের বিধেয়স্তাবকত্বরূপ পরম প্রয়োজনটি প্রতিপাদিত হয়ে থাকে। তাই ভাট-মীমাংসকদের অভিপ্রেত না হলেও ভূতার্থবাদের স্বার্থে স্বতঃপ্রামাণ্য অবশ্যই স্বীকার করতে হয়। আর তা না হলে তাঁদেরই অভিপ্রেত ভূতার্থবাদের গৌণ প্রয়োগ কখনই সম্ভব হবে না। কারণ, অভিধেয়ের অবিনাভাব সম্বন্ধ না থাকলে লক্ষণা হবে না আর লক্ষণা না হলে লক্ষণার অবিনাভূত গৌণ প্রয়োগও সম্ভব নয়।^{২৫} ভামতীকার একেই লক্ষিত-লক্ষণা বলেছেন।^{২৬} এবং এই তাৎপর্যেই আচার্য শংকর *দেবতাধিকরণভাষ্যে* বলছেন-

যুক্তং যত্ সুরাপানপ্রতিষেধে পদান্বয়সৈকত্বাদ্ অবান্তরবাক্যার্থস্যাগ্রহণম্। বিদ্যুদ্দেশার্থবাদযোস্তু
অর্থবাদস্থানি পদানি পৃথগস্বয়ং বৃত্তান্তবিষয়ং প্রতিপদ্যানন্তরং কৈমর্থ্যবশেন কামং বিধেঃ স্তাবকত্বং
প্রতিপদ্যন্তে।^{২৭}

৩.১.০. অদ্বৈতীর বিরুদ্ধে আপত্তি

৩.১.১. প্রথম আপত্তি

এক্ষেত্রে অদ্বৈতীর বিরুদ্ধে দুটি আপত্তি ওঠে। অদ্বৈতসিদ্ধান্তে অদ্বৈততত্ত্ব প্রতিপাদক ‘তত্ত্বমসি’ প্রভৃতি উপনিষদ বাক্যগুলির সঙ্গে বিরোধের কারণে প্রপঞ্চবিষয়ক প্রত্যক্ষ প্রভৃতি প্রমাণসমূহ বাধিত হয়ে পড়ে। সুতরাং শ্রুতিবিরোধে প্রমাণান্তর যদি বাধিত হয়, তবে *আদিত্যো যূপঃ* ইত্যাদি অর্থবাদশ্রুতিবিরোধে প্রত্যক্ষ প্রভৃতি প্রমাণান্তরই তাহলে বাধিত হোক, ঐরকম অর্থবাদবাক্য কেন গুণবাদরূপে গ্রহণ করতে হবে?

৩.১.২. দ্বিতীয় আপত্তি

আর দ্বিতীয় আপত্তি হল, প্রমাণান্তরবিরোধে *আদিত্যো যূপঃ* ইত্যাদি অর্থবাদবাক্যকে যদি গুণবাদরূপেই গ্রহণ করতে হয়, তাহলে দ্বৈতপ্রতিপাদক প্রত্যক্ষ প্রভৃতি প্রমাণান্তরবিরোধে *তত্ত্বমসি* ইত্যাদি অদ্বৈতপ্রতিপাদক বেদান্তবাক্যগুলিকেও গুণবাদরূপে গ্রহণ করতে হবে। আর এই প্রমাণান্তরবিরোধকে সাম্যবশতঃ হয় উভয়স্থলেই যথাস্থার্থ অথবা উভয়ক্ষেত্রেই গুণবাদ হতে হয়। একজায়গায় গুণবাদ আর অপরজায়গায় যথাস্থার্থ গ্রহণ করে প্রমাণান্তরেরই ত্যাগ এরকমটাও যুক্তিসঙ্গত হয় না। ভামতীতে তাই বলা হয়েছে-

নস্বেবং মানান্তরবিরোধেপি কস্মাদ্ গুণবাদো ভবতি? যাবতা শব্দবিরোধে মানান্তরমেব কস্মান্ন বাধ্যতে, বেদান্তৈরিবাবৈতবিষয়েঃ প্রত্যক্ষাদয়ঃ প্রপঞ্চগোচরাঃ, কস্মাদ্বা অর্থবাদবত্ বেদান্তা অপি গুণবাদেন ন নীয়ন্তে?²৮

৩.২. আপত্তির উত্তর

৩.২.১. প্রথম আপত্তির উত্তর

লৌকিক প্রয়োগ অনুসারেই শব্দের দুই রকমের বিষয় স্বীকৃত হয়ে থাকে - প্রথমটি হল দ্বার বা অবান্তর তাৎপর্য আর দ্বিতীয়টি হল তাৎপর্য বা মহাতাৎপর্য। যেমন, একটি বাক্যে প্রযুক্ত পদগুলি দ্বারতঃ পদার্থগুলিকে বিষয় করে এবং সেই পদগুলিই তাৎপর্যতঃ বাক্যার্থকে বিষয় করে থাকে। পদগুলি সর্বদা বাক্যার্থ প্রতিপাদনের জন্যই প্রযুক্ত হয়ে থাকে, পদার্থমাত্র প্রতিপাদনের জন্য নয়। কিন্তু পদার্থসমূহ প্রতিপাদন না করে পদসমূহ বাক্যার্থ প্রতিপাদনে অক্ষম হওয়ায় পদার্থ প্রতিপাদন হল বাক্যার্থ প্রতিপাদনে দ্বার বা অবান্তর ব্যাপার। একইরকমভাবে দুইটি বাক্যের মধ্যে একবাক্যতাতেও^{২৯} দ্বারতঃ ও তাৎপর্যতঃ বলে দুইটি বিষয় থাকে। যেমন- লৌকিক প্রয়োগে *ইযং দেবদত্তীয়া গোঃ ক্রেতব্যঃ* এটি একটি বাক্য এবং *এষা বহুক্ষীরা* অপর একটি বাক্য। এবং এই দুইটি বাক্যই স্বতন্ত্রভাবে যথাশ্রুতার্থ প্রতিপাদন করে থাকে। তারপর আবার তাদের প্রয়োজনাকাজ্ঞা হয়। যেমন - *ইযং দেবদত্তীয়া গোঃ ক্রেতব্যঃ* - এরূপ বাক্য একটি স্বতন্ত্র অর্থকে উপস্থাপন করলেও প্রয়োজনাকাজ্ঞা হয় যে - কোন্ প্রয়োজনে দেবদত্তের গরুটিকেই কেনা উচিত? অনুরূপভাবে, *এষা বহুক্ষীরা* - এরকম একটি আলাদা বাক্য শুনেও প্রয়োজনাকাজ্ঞা হয় যে - দেবদত্তের গরু যদি বেশি দুধ দেয় দিক; তাতে আমার প্রয়োজনটা কি? এইরকম পরস্পর আকাজ্ঞাবশে উভয়বাক্য মিলিত হয়ে একটি মহাবাক্যে পরিণত হয় অর্থাৎ একার্থপ্রতিপাদকরূপে একবাক্যতা লাভ করে। অর্থাৎ যেহেতু দেবদত্তের গরুটি অনেক দুধ দেয় তাই তা কেনার যোগ্য অথবা বহুক্ষীরবিশিষ্ট দেবদত্তের এই গরুটি ক্রয় কর।^{৩০} এরকম মহাবাক্যে উভয়বাক্যের দুটি অর্থ-ই থাকে। কিন্তু কেনার যোগ্যতাতেই অর্থাৎ ক্রেতব্যেই এই বাক্যের তাৎপর্য বা মহাতাৎপর্য বিদ্যমান। কারণ, ক্রেতাকে গরু ক্রয় করানোই বিক্রেতার প্রধান উদ্দেশ্য। এবং এই তাৎপর্য প্রকাশে দেবদত্তীয় গো-এর বহুক্ষীরত্ব-প্রতিপাদন দ্বার বা অবান্তর ব্যাপার হওয়ায় ঐ মহাবাক্য বহুক্ষীরত্ব প্রতিপাদনের মাধ্যমে গোক্রয়ের বিধানটি দিচ্ছে। বলা বাহুল্য, এই অবান্তর তাৎপর্য-প্রতিপাদন ছাড়া এই মহাবাক্য কিন্তু নিজের পরম তাৎপর্যপ্রকাশে অসমর্থ। এখন যেখানে দ্বারতঃ প্রকাশ্য অর্থ বলবত্তর প্রমাণের বিরুদ্ধ হয়, সেখানে অবান্তর বাক্যকে অন্যপররূপে ব্যাখ্যা করতে হয়। যেমন- *বিষং ভুঙ্ক্ষু ইত্যাদি* জহংলক্ষণস্থলে বাক্য নিজের যথাশ্রুতার্থ সম্পূর্ণরূপে পরিত্যাগ করে বাক্যের অন্য অর্থ প্রকাশ করে থাকে। কারণ বিষভোজনরূপ যথাশ্রুতার্থ বক্তার তাৎপর্য নয়, শত্রুগৃহে ভোজননিবৃত্তিই তার তাৎপর্য।^{৩১} অতএব যে বাক্যের যে বিষয়ে তাৎপর্য, সেই বিষয়ে প্রমাণান্তরবিরোধে সেই বাক্য পৌরুষেয় হয়ে পড়ে এবং অপ্রমাণ হয়ে যায়। এই কারণেই *আদিত্যো যুপঃ* বাক্যকে আদিত্যের যুপত্বপ্রতিপাদনপররূপে গ্রহণ করা হয় না। তাকে যুপস্ততিপররূপে ব্যাখ্যা কর হয়ে থাকে। কারণ, ভাট্ট ও অদ্বৈতমতে প্রমাণমাত্রের প্রামাণ্য স্বতঃ হলেও প্রমাণ নিজের প্রামাণ্য রক্ষার জন্য অন্যান্য প্রমাণের সঙ্গে অবিরোধকে অবশ্যই অপেক্ষা করে থাকে।^{৩২} অতএব প্রমাণান্তরবিরোধে বাক্যের দ্বারভূত বিষয় গুণবাদরূপেই গ্রহণীয়।^{৩৩} কিন্তু যে বাক্যে প্রমাণান্তরবিরোধ নেই এবং প্রমাণান্তরসংবাদও নেই, সেই স্থলে বাক্য দ্বারতঃ নিজের অর্থ বা স্বার্থ প্রতিপাদন করে থাকে। যদি প্রশ্ন ওঠে এরকম স্থলে বাক্য গুণবাদরূপে গৃহীত হয় না কেন? তাহলে তার উত্তর হবে এই যে, মুখ্যার্থ বা যথাশ্রুতার্থ সম্ভব হলে অমুখ্য বা গৌণ অর্থের গ্রহণ অন্যায্য। তা না হলে অতিপ্রসঙ্গ অতি অবশ্যই এসে পড়ে। কারণ, *গঙ্গায়াং মতস্যঃ* এই বাক্যেও তাহলে *গঙ্গা* পদে *গঙ্গা*তীরে লক্ষণা স্বীকার করতে হয়। এই

কারণেই *বায়ুর্বে, ইন্দ্রো বৃত্রায়* ইত্যাদি ভূতার্থবাদ দেবতাবিগ্রহ প্রভৃতিকে দ্বারতঃও বিষয় করে থাকে। এরকম দেবতাদিকরণন্যায় অদ্বৈতবেদান্তের একটি মৌলিক সিদ্ধান্ত। কারণ, অদ্বৈতমতে *সদেব সোম্যেদমগ্র আসীত*^{৪৪} ইত্যাদি অদ্বৈততত্ত্বপ্রতিপাদক শ্রুতিসমূহ দ্বৈত-মিথ্যাভেদের সিদ্ধি ঘটিয়েই দ্বৈতের অভাব-উপলক্ষিত নির্বিকল্পক চৈতন্য প্রতিপাদন করে বলে দ্বৈতের মিথ্যাভেদ সিদ্ধিতে এই বাক্যগুলির অবান্তর তাৎপর্য অবশ্যই স্বীকার করা উচিত। তা না হলে ঐ শ্রুতিসমূহের চৈতন্যস্বরূপমাত্রে তাৎপর্য স্বীকার করলে তারা স্বতঃসিদ্ধ স্বরূপচৈতন্যের বলে অনুবাদ হয়ে অপ্রমাণ হয়ে যাবে এবং স্বরূপ চৈতন্য দ্বৈতভ্রমের সাধক বলে বাধক না হওয়ায় ঐ শ্রুতিসমূহও অনর্থনিবৃত্তিরূপ পুরুষার্থের অনুপযোগী হয়ে পড়ে।^{৪৫} *সংক্ষেপশারীরককার* ও *বিবরণাচার্যের* এব্যাপারে মতামতগুলি *লঘুচন্দ্রিকায়* স্পষ্ট উল্লেখ করা হয়েছে।^{৪৬} ফলতঃ দেখা যাচ্ছে যে, গুণবাদ ও ভূতার্থবাদের মধ্যে সুস্পষ্ট ভেদ রয়েছে। *আদিত্যো যুপঃ* ইত্যাদি বাক্যের যথার্থার্থ প্রমাণান্তরের বিরুদ্ধ হওয়ায় তা অতঃপর অর্থাৎ যথার্থার্থপরক নয়। আর তা নয় বলে আবার সাবকাশ। ফলে সমগ্র বাক্যে প্রাশস্ত্যে লক্ষণা করে তাকে একটি পদরূপে গ্রহণ করা হয়ে থাকে। সুতরাং তার অবান্তর তাৎপর্য গ্রহণযোগ্য নয়। আর অনুবাদও অপ্রমাণ হওয়ার কারণে ঐ একই ব্যবস্থা গ্রহণ করতে হবে; কারণ অবাধিত, অনধিগত ও অর্থবিষয়ক জ্ঞানের জনকই হল প্রমাণ। এবং এটিই পদৈকবাক্যতা বা পদবাক্যৈকবাক্যতার স্থল। কিন্তু যে অর্থবাদ অজ্ঞাতজ্ঞাপক এবং প্রমাণান্তরের অবিরুদ্ধ, সেই অর্থবাদ বিধিবাক্যের সঙ্গে যুক্ত হয়ে মহাবাক্যের অন্তর্ভূত হয়ে যায় এবং বিধেয়ের প্রাশস্ত্যের বোধ জন্মায়। সেই অর্থবাদবাক্যই স্বরূপে অবান্তরবাক্যরূপে দেবতার বিগ্রহ প্রভৃতি প্রতিপাদন করে থাকে। এরকম ক্ষেত্রে তখন পদৈকবাক্যতা হয় না; কিন্তু অঙ্গযাগবিধিবাক্য ও প্রধানযাগবিধিবাক্যের মতো বাক্যৈকবাক্যতাই হয়ে থাকে। আর বাক্যৈকবাক্যতা স্থলে অবান্তরবাক্য কখনই পদস্থানীয় হয় না; তা বাক্যই থাকে। তাই এই অবান্তর বাক্যজন্য জ্ঞান সহকৃত হয়ে মহাবাক্যার্থের জ্ঞান উৎপন্ন করে। সুতরাং মীমাংসা সম্প্রদায়ের কাছে অর্থবাদমাত্র পদস্থানীয় হয়ে পদৈকবাক্যতা লাভ করলেও অদ্বৈতীর কাছে তা কেবল অনুবাদ ও গুণবাদের স্থানেই প্রযুক্ত হয়ে থাকে; কারণ ভূতার্থবাদের স্থলে অবশ্যই বাক্যৈকবাক্যতা স্বীকার করতে হবে। এই প্রেক্ষিতে *বেদান্তপরিভাষায়* আগম পরিচ্ছেদের *এবঞ্চ বিধ্যপেক্ষিতপ্রাশস্ত্যরূপপদার্থপ্রত্যায়কতয়া..... ইতি অর্থবাদবাক্যানাং পদৈকবাক্যতা* অংশটি ভাষ্য-টীকা-বিবরণ প্রভৃতির বিরুদ্ধ হয়ে দাঁড়ায় এবং তাতে অদ্বৈতীর মৌলিক সিদ্ধান্তও ভঙ্গ হয়। ভূতার্থবাদের ক্ষেত্রে বিধির অপেক্ষিত অর্থবাদ প্রাশস্ত্যরূপ অর্থের প্রতিপাদক হয়েও অর্থবাদ-পদসমূহ পদস্থানীয় না হওয়ায় পদৈকবাক্যতা সেখানে থাকে না।^{৪৭}

এখানে আবার আপত্তি উঠতে পারে যে, ভূতার্থবাদ যদি বিধেয়ের স্তিরূপ অর্থ ছাড়াই দেবতার বিগ্রহ প্রভৃতি অনধিগত, অবাধিত অর্থেরও প্রতিপাদন করে, তবে শ্রুতির মধ্যে বাক্যভেদ দোষ অবশ্যই আসবে। কিন্তু অপৌরুষেয় শ্রুতি তো আর পৌরুষেয় আবৃত্তি অনুমোদন করবে না ! এর উত্তর হল- বিধিবাক্য ভূতার্থবাদ স্থলে বাক্যৈকবাক্যতা হওয়ায় তারা ভিন্ন বাক্য। সুতরাং এখানে বাক্যভেদগত দোষপ্রসঙ্গ আসে না। আরো আশঙ্কা হতে পারে যে, তাহলে তাদের পরম তাৎপর্যও ভিন্ন হয়ে যাক। তার উত্তরও এই যে, দেবতার বিগ্রহ প্রভৃতি যদি দ্বারতঃ জানা যায়, তাহলে ভূতার্থবাদের মহাতাৎপর্যান্তর কল্পনা করা অনুচিত।^{৪৮} প্রকৃত প্রস্তাবে, যে বাক্যের যে বিষয়ে চরম তাৎপর্য নেই, সেই বাক্য যে সে বিষয়ে অপ্রমাণ - একথা বলা যায় না। কারণ, এই নিয়ম স্বীকার করলে বিশিষ্টপর বাক্যের বিশেষণে তাৎপর্য না থাকায় সেই বাক্য যদি বিশেষণে অপ্রমাণ হয়, তবে ঐ বাক্য বিশিষ্টপরও হতে পারে না, যেহেতু যে বুদ্ধি বিশেষণকে গ্রহণ করে না, সেই বুদ্ধি বিশিষ্টকেও গ্রহণ করতে পারে না।^{৪৯} এবং এরকম শব্দ-ন্যায় ভাটসম্প্রদায় স্বীকার করেন।

৩.২.২. দ্বিতীয় আপত্তির উত্তর

অদ্বৈতীর বিরুদ্ধে দ্বিতীয় আপত্তি ছিল যে, দ্বৈতপ্রতিপাদক প্রবলতর প্রত্যক্ষাদি প্রমাণান্তরবিরোধে অদ্বৈতশ্রুতিসকলই বা কেন গুণবাদরূপে গৃহীত হবে না। এবিষয়ে সংক্ষেপে মূলসূত্রগুলির ওপর আলোকপাত করা হল।

প্রথমতঃ, অদ্বৈতপ্রতিপাদক শ্রুতিসকল অনারম্ভাধীত অর্থাৎ কোন যাগ প্রভৃতি বিশেষ কর্ম অথবা শাণ্ডিল্য প্রভৃতি বিদ্যাবিশেষকে^{৪০} অবলম্বন করে শ্রুতিমধ্যে পঠিত হয়নি, যাতে ব্রহ্মবিদ্যা কর্মের বা উপাসনার অঙ্গ হতে পারে। ফলতঃ ব্রহ্মবিদ্যার মুক্তিরূপ স্বতন্ত্র ফল রয়েছে।

দ্বিতীয়তঃ নির্বিশেষ ব্রহ্মই উপনিষদসমূহের একমাত্র প্রতিপাদ্য বিষয় এবং সবিশেষ ব্রহ্ম উপাসনার জন্য শ্রুতিমধ্যেই উপদিষ্ট হয়েছে। এবং এটি ব্রহ্মসূত্রের উভয়লিঙ্গাধিকরণ^{৪১} থেকে সেই অধ্যায়ের শেষ পাদ পর্যন্ত প্রতিপাদিত হয়েছে।

তৃতীয়তঃ, অথাৎ আদেশঃ নেতি নেতি^{৪২} ইত্যাদি শ্রুতি নির্বিশেষ ব্রহ্মই পর্যবসিত এবং তা ব্রহ্মসূত্রের প্রকৃত্তৈতাবত্বাধিকরণে^{৪৩} প্রতিষ্ঠিত।

চতুর্থতঃ, স্বপ্রকরণে পঠিত নির্বিশেষ ব্রহ্মবিষয়ক বাক্যই প্রবলতম- এই ন্যায় অনুসারে পরাধিকরণে^{৪৪} দ্বৈতপ্রপঞ্চের মিথ্যাভূত্বই সিদ্ধান্তীপক্ষরূপে প্রতিষ্ঠা পেয়েছে আর সেই কারণে দ্বৈতপ্রপঞ্চের অভাবে তৎপ্রতিপাদক প্রত্যক্ষ প্রভৃতি প্রমাণের তত্ত্বাবেদকত্বও খণ্ডিত হয়।

পঞ্চমতঃ, তত্ত্বমসি প্রভৃতি চারটি মহাবাক্যে অদ্বৈততত্ত্বেই যে ছয়টি তাৎপর্যগ্রাহকলিঙ্গ রয়েছে তা থেকে অদ্বৈততত্ত্বেই যে সমস্ত শ্রুতির তাৎপর্য, তার উপলব্ধি হয়। সর্বে বেদাঃ যৎ পদমামনতি^{৪৫} ইত্যাদি শ্রুতির বেদৈশ সর্বৈরহমেব বেদাঃ^{৪৬} ইত্যাদি স্মৃতির এবং তত্ত্ব সমম্বযাত^{৪৭} ও গতিসামান্যাত^{৪৮} ইত্যাদি ব্রহ্মসূত্রের এটিই পরম তাৎপর্য।

ষষ্ঠতঃ, সৃষ্টি প্রভৃতি প্রতিপাদক শ্রুতিসমূহ সাবকাশ, নির্গুণ ব্রহ্মপ্রতিপাদক শ্রুতিসমূহ নিরবকাশ-- এটি উপনিষদভাষ্য প্রভৃতিতে এবং ব্রহ্মসূত্রের আরম্ভগাধিকরণ^{৪৯}, কৃৎস্নপ্রসজ্জাধিকরণ^{৫০}, ন প্রয়োজনবত্বাধিকরণ^{৫১}, কার্যাধিকরণ^{৫২} ইত্যাদি অধিকরণের ভাষ্য প্রভৃতিতে শ্রুতি ও যুক্তির মাধ্যমে প্রতিপাদিত হয়েছে। সাবকাশ ও নিরবকাশের বিরোধে নিরবকাশই বলবান।

সপ্তমতঃ, দ্বৈতপ্রপঞ্চ প্রত্যক্ষ প্রভৃতি প্রমাণসিদ্ধ হওয়ায় সেই সকলবিষয়ক শ্রুতিসমূহ অনুবাদ ও অদ্বৈততত্ত্ব-প্রতিপাদক শ্রুতিসমূহ অনধিগত, অবাধিত ও অর্থবিষয়ক হওয়ায় যথাশ্রুতার্থে প্রমাণ। বস্তুতঃ দ্বৈতপ্রপঞ্চের সাধক প্রত্যক্ষ প্রভৃতির সাংব্যাবহারিক প্রামাণ্যের সঙ্গে অদ্বৈততত্ত্ব প্রতিপাদক শ্রুতির তত্ত্বাবেদকত্বরূপ প্রামাণ্যের বিরোধ না থাকায় অদ্বৈতশ্রুতিসকলের অন্য অর্থ কল্পনার কোন প্রসঙ্গই নেই।^{৫৩}

প্রশ্ন হয় যে, তত্ত্বমসি ইত্যাদি শ্রুতি ভূতার্থবাদ হলে বাযুর্বে... ভূতার্থবাদের মতো কোন্ বিধেয়ের স্তুতিপর বা নিন্দাপর হবে? এবং তা যদি স্তুতি বা নিন্দার অন্যতরপর না হয়, তবে ভূতার্থবাদও হতে পারবে না। এবং শুধু তাই নয়, প্রাচীন অদ্বৈতচার্য্য সুরেশ্বর তাঁর সম্বন্ধবার্তিক গ্রন্থে অদ্বৈততত্ত্ব প্রতিপাদক তত্ত্বমসি ইত্যাদি উপনিষদবাক্যগুলির অদ্বৈতবিধিও স্বীকার করেছেন।^{৫৪} বিধির অঙ্গ হয়েও যদি ভূতার্থবাদ স্বার্থ প্রতিষ্ঠা করতে পারে, তবে অদ্বৈতপর বাক্য বিধি হয়েও স্বার্থে প্রমাণ হবে না- একথা একেবারেই যুক্তিহীন। তাই প্রশ্ন ওঠে, তত্ত্বমসি প্রভৃতি মহাবাক্যকে অদ্বৈতী কীভাবে বিধি বা ভূতার্থবাদ বলতে পারেন? এখানে বলা যায় যে,

বিধিশেষোহপি যদ্যর্থমর্থবাদঃ সমর্পয়েত।

অদ্বৈতবিধিনাহক্ষিণ্ডা বেদান্তা নেতি কা মিতিঃ।।

সম্বন্ধবর্তিকের এই শ্লোকে অদ্বৈতবিধিনা পদের অন্তর্গত বিধি শব্দ প্রবর্তক অর্থে প্রযুক্ত হয়নি। বিধি যেমন অজ্ঞাতের জ্ঞাপন করায়, তেমন তত্ত্বমসি প্রভৃতি শ্রুতিও প্রমাণান্তরের অগম্য জীব-ব্রহ্মের ঐক্যরূপ অজ্ঞাত অর্থের জ্ঞাপক হওয়ায় অজ্ঞাতজ্ঞাপকত্বের সাম্যবশতঃ ঐরূপ শ্রুতিসমূহকে বিধি পদের মাধ্যমে বোঝানো হয়েছে। আরো কথা এই যে, সিদ্ধ অর্থবিষয়ক হয়েও ভূতার্থবাদ যেমন স্বার্থে প্রমাণ, সেরকম তত্ত্বমসি প্রভৃতি বাক্যও সন্নিহিত বিধিবাক্য ছাড়া অনারভ্যাধীত হয়েও স্বার্থে প্রমাণ হওয়ায় প্রমাণবাক্যত্ব সাম্যের কারণে ঐ শ্রুতিসমূহকে ভূতার্থবাদ বলা হয়ে থাকে। যেমন, ন্যায়মতে ঈশ্বরীয় জ্ঞানে গুণজন্যত্ব ও অদ্বৈতমতে অজ্ঞাতজ্ঞাপকত্ব না থাকায় তা প্রমাণ নয় দোষজন্যত্ব ও বাধিতবিষয়কত্ব না থাকায় তা আবার অপ্রমাণ নয়; তবুও উভয় সম্প্রদায়ই ঈশ্বরীয় জ্ঞানে যেমন প্রমাণ পদ ব্যবহার করে থাকেন, এখানেও ঠিক তেমনি বুঝতে হবে। তাই এক্ষেত্রে কোনরূপ অনুপপত্তি হয় না।^{৫৫}

৪.০. নির্ণয়

বায়ুর্বে... ইত্যাদি অর্থবাদ থেকে তত্ত্বমসি ইত্যাদি অদ্বৈতশ্রুতিসমূহের একটি মৌলিক পার্থক্য রয়েছে। উভয়প্রকার বাক্যই সিদ্ধ অর্থ প্রতিপাদন করে থাকে এবং প্রয়োজনবৎ অর্থ-প্রতিপাদক হলেও বায়ুর্বে... বাক্য স্বতঃ অর্থাৎ বিধিবাক্যের সঙ্গে একবাক্যতা ছাড়াই প্রয়োজনবৎ অর্থের অর্থাৎ পুরুষকর্তৃক অভিলষিত স্বর্গ প্রভৃতি সংসৃষ্ট অর্থের প্রতিপাদক হতে পারে না। বস্তুতঃ স্বাধ্যায়োহধ্যোতব্যঃ - এরকম অধ্যয়ন বিধির বৈয়র্থ্যভয়ে বায়ুর্বে... ইত্যাদি সিদ্ধ অর্থপর বাক্যের প্রয়োজনবৎ অর্থপরত্ব কল্পনা করা যায় বলে এই বাক্য শব্দভাবনার ইতিকর্তব্যতা-অংশ সাকাজ্জ বিধির সম্প্রদানভূত অর্থাৎ ত্যাগের সময়ে উচ্চার্যমাণ চতুর্থান্ত পদার্থরূপ দেবতাগণের স্ততির মাধ্যমে অর্থাৎ প্রাশস্ত্যজ্ঞানজননের মাধ্যমে বিধির ইতিকর্তব্যতা-অংশের পূরক হওয়ায় তা সার্থক। এবং এটি মীমাংসা দর্শনের অর্থবাদাধিকরণ অবলম্বনে বিস্তৃত হয়েছে। কিন্তু তত্ত্বমসি, তরতি শোকমাঅবিত্ত^{৫৬} ইত্যাদি বেদান্তবাক্যজন্য চরম সাক্ষাৎকার সাক্ষাৎভাবে পরমানন্দপ্রাপ্তি ও নিঃশেষদুঃখনিবৃত্তিরূপ পরম পুরুষার্থের সাধক হওয়ায় এরা নিরাকাজ্জ। ফলে অদ্বৈতশ্রুতির সঙ্গে কোন বিধিবাক্যের একবাক্যতা না থাকায় তারা কারও অঙ্গ হয় না। বরং বিধিগুলিই অন্তঃকরণের শুদ্ধির মাধ্যমে তত্ত্বজ্ঞান উৎপত্তির উপকারক হওয়ায় অদ্বৈতপর বাক্যগুলির অঙ্গ। কারণ, তমেতৎ বেদানুবচনেন ব্রাহ্মণাঃ বিবিদিষন্তি যজ্ঞেন^{৫৭} ইত্যাদি শ্রুতির মাধ্যমে জানা যায় যে, যদি কেউ কর্মকাণ্ডে উক্ত স্বর্গ প্রভৃতি ফলের কামনা না করে বিবিদিষা কামনায় অর্থাৎ বুদ্ধির প্রত্যক্‌প্রবণতার কামনায়^{৫৮} অথবা অন্তঃকরণের শুদ্ধির মাধ্যমে ব্রহ্মজ্ঞানের কামনায়^{৫৯} কাম্যকর্মের অনুষ্ঠান করেন, তবে মীমাংসাদর্শনের সংযোগপৃথকত্ব ন্যায়^{৬০} অনুসারে সেই ব্যক্তি ঠিক তেমনি ফল পেয়ে থাকেন। অতএব স্বতঃ প্রয়োজনবৎ অবাধিত অজ্ঞাতজ্ঞাপক বেদান্তবাক্যসমূহ ব্রহ্মবিষয়ে স্বতঃপ্রমাণ হওয়ায় মীমাংসামত সবদিক থেকেই অসিদ্ধ হয়।^{৬১} পুষ্পদন্তকৃত শিবমহিমস্তোত্রের সপ্তম শ্লোকের টীকাতেও আচার্য মধুসূদন সরস্বতী বলেছেন—

...তচ্চ (বেদান্তবাক্যং) ক্চিদজ্ঞাতজ্ঞাপকত্বমাত্রেন বিধিঃ ইতি ব্যপাদিশ্যতে; বিধিপদরহিতমপি প্রমাণবাক্যত্বেন চ ক্চিৎ ‘ভূতার্থবাদঃ’ ইতি ব্যবহ্রিয়তে ইতি ন দোষঃ।

উল্লেখপঞ্জি

১. “বায়ুর্বে ক্ষেপিষ্ঠা দেবতা” ইত্যাদিস্থ মানান্তরসিদ্ধার্থানুবাদিত্বাদনুবাদত্বম্ ।”-- বৈয়াসিকন্যায়মালা, ১. ৩. ৯, অধিকরণ, পৃ. ৩৭ ।
২. তদেব, পৃ. ৬৫ ।
৩. ব্রহ্মসূত্র, ১. ৩. ৩৩, শাংকরভাষ্য, পৃ. ৩৪২ ।

৪. কাতায়ন সংহিতা, ১২. ৩. ৮ ও তৈত্তিরীয় ব্রাহ্মণ, ১. ৭. ৬. ৬ ।
৫. বিরোধে গুণবাদঃ স্যাদনুবাদোহবধারিতে ।
ভূতার্থবাদস্তদানাদর্থবাদস্ত্রিধা মতঃ ।। -- স্বস্বকবার্তিক, ৫৬৭ ।
৬. ব্রহ্মসূত্র, ১. ৩. ৩৩, শাংকরভাষ্য ।
৭. তদেব, তদেব ।
৮. শ্লোকবার্তিক, ১. ১. ৭ম অধিকরণ, শ্লোক-৩৪২, ৩৪৩ ।
৯. মনুসংহিতা, ৪. ৩৭ ।
১০. তৈত্তিরীয় সংহিতা, ২. ৫. ৫. ৬ ।
১১. লোকে বিশিষ্টার্থপ্রত্যাযনায পদানি... নোপলভ্যতে ।
১২. ছান্দোগ্য উপনিষদ্, ৩. ১৮. ১ ।
১৩. তদেব, ৭. ১. ৩ ।
১৪. তদেব, ৮. ৭. ১ ।
১৫. ব্রহ্মসূত্র, ৩. ৪. ১-১৭ ।
১৬. “শেষত্বাত্ পুরুষার্থবাদো যথাহন্যেষ্টিতি জৈমিনিঃ”-- তদেব, ৩. ৪. ২ ।
১৭. তদেব, ৩. ৪. ২, শাংকরভাষ্য ও ভামতী দ্রষ্টব্য ।
১৮. শ্লোকবার্তিক, ১. ১. ৫, আত্মবাদপ্রকরণ, শ্লোক- ১৪৮ ।
১৯. ... ইতি তর্কচরণীয়ভট্টকারিকয়া বেদান্তদর্শনপুরস্কারাত্ । আত্মা নিস্পৃহঃশ্ৰেয়ঃ; তথাপি কর্মপ্রসঙ্গে ন তথা বাচ্যম্ । উক্তং হি কৃষ্ণেণ ভগবতা-‘ন বুদ্ধিভেদং জনয়েদজ্ঞানাং কর্মসঙ্গিনাম্’ ইতি প্রাভাকরগ্রন্থগতোক্তেঃ ।-- ন্যায়রত্নাবলী, ১. ৩৫ ।
২০. ব্রহ্মসূত্র, ১. ৩. ৩১, ৩. ২. ৪০, ৩. ৪. ২, ৩. ৪. ১৮, ৪. ৩. ১২, ৪. ৪. ৫, ৪. ৪. ১১ ।
২১. কিমুযস্ত-কহোলাভ্যাম্ এক আত্মা পৃষ্ঠঃ ? কিংবা ভিন্নৌ আত্মানৌ তুল্যলক্ষণৌ ইতি ?
২২. ব্রহ্মসূত্র, ১. ৩. ৩, শাংকরভাষ্য ।
২৩. বিধি-উদ্দেশবর্তী ।
২৪. মীমাংসা সূত্র, ৪. ৩. ১৭-১৯ ।
২৫. “লক্ষ্মিতেন যল্লক্ষ্যং তদপ্যভিধেযেনাবিনাভূতমেব, তদবিনাভূতং প্রতি অবিনাভূতত্বাত্ ।”-- ব্রহ্মসূত্র, ১. ৩. ৩৩, কল্পতরু ।
২৬. তদেব, ১. ৩. ৩৩, ভামতী ।
২৭. তদেব, শাংকরভাষ্য ।
২৮. তদেব, ভামতী ।
২৯. অর্থাৎ একার্থ প্রতিপাদক মহাবাক্যেও ।
৩০. তন্ত্রবার্তিক, ১. ৪. ২৪ ।
৩১. পিতা পুত্রকে শত্রুগৃহে ভোজন করতে যেতে দেখে ক্রুদ্ধ হয়ে বলেন, ‘বিষং ভুঙ্ক্ষু’ অর্থাৎ বিষ খাও । বক্তা ও শ্রোতা দুজনেই বোঝেন যে, ঐ বাক্য যথার্থার্থে প্রযুক্ত হয়নি । সুতরাং এই বাক্য নিজ অর্থ পরিত্যাগ করে জহংলক্ষণার মাধ্যমে শত্রুগৃহে ভোজননিষেধরূপ বাক্যান্তরার্থ প্রতিপাদন করে থাকে । পুত্র বোঝে যে ঐ বাক্যের অর্থ ‘শত্রুগৃহে ভোজনং মা কাষী’ । বলা বাহুল্য, অদ্বৈতসিদ্ধান্তে এটি বাক্য, কারণ ঐরূপ অর্থপ্রকাশক পদের অভাবে এই বাক্যের কোনও একটি পদ, স্থূল-লক্ষণা- । এমনকি পুরো বাক্য ও লক্ষণা ছাড়া এই অর্থ প্রকাশ করতে পারে না

৩২. অদ্বৈতসিদ্ধি, প্রথম পরিচ্ছেদ ।
৩৩. ব্রহ্মসূত্র, ১. ৩. ৩৩, ভামতী ।
৩৪. ছান্দোগ্য উপনিষদ্, ৬. ২. ১ ।
৩৫. অদ্বৈতসিদ্ধি, প্রথম পরিচ্ছেদ, প্রথম পংক্তি ।
৩৬. তদেব, মিথ্যাভ্রুশ্চতু্যপপত্তি প্রকরণ ।
৩৭. শাস্ত্রদর্পণ, ১. ৩. ৯ম অধিকরণ ।
৩৮. ব্রহ্মসূত্র, ১. ৩. ৩, ভামতী ।
৩৯. শাস্ত্রদর্পণ, ১. ৩. ৯ম অধিকরণ ।
৪০. সগুণপরব্রহ্মবিদ্যা, ছান্দোগ্য উপনিষদ্ । ব্রহ্মসূত্র, ১. ২. ১, শাংকরভাষ্য ।
৪১. ব্রহ্মসূত্র, ৩. ২. ১১-২১ ।
৪২. বৃহদারণ্যক উপনিষদ্, ২. ৫. ৬ ।
৪৩. ব্রহ্মসূত্র, ৩. ২. ২২-৩০ ।
৪৪. তদেব, ৩. ২. ৩১-৩৭ ।
৪৫. কঠ উপনিষদ্, ১. ২. ১৫ ।
৪৬. শ্রীমদ্ভগবদগীতা, ১৫. ১৫ ।
৪৭. ব্রহ্মসূত্র, ১. ১. ৪ ।
৪৮. তদেব, ১. ১. ১০ ।
৪৯. তদেব, ২. ১. ১৪-২০ ।
৫০. তদেব, ২. ১. ২৬-২৯ ।
৫১. তদেব, ২. ১. ৩২-৩৩ ।
৫২. তদেব, ৪. ৩. ৭-১৪ ।
৫৩. বেদান্তান্ত পৌর্বাপর্যালোচনয়া নিরন্তসমস্তভেদপ্রপঞ্চব্রহ্মপ্রতিপাদনপরা অপৌরুষেযতয়া স্বতঃসিদ্ধতাত্ত্বিকপ্রমাণাভাবাঃ সন্তঃ
তাত্ত্বিকপ্রমাণাভাবাত্ প্রত্যক্ষাদীন প্রচ্যাব্য সাংব্যাবহারিকে তস্মিন্ ব্যবস্থাপযন্তি ।-- ব্রহ্মসূত্র, ১. ৩. ৩৩, ভামতী ।
৫৪. সম্বন্ধবার্তিক, ৫৬৮ ।
৫৫. সম্বন্ধবার্তিকের শ্লোকের শাস্ত্রপ্রকাশিকা টীকায় আনন্দগিরি 'অদ্বৈতবিধি' পদের তত্ত্বাববোধ অর্থ এবং ন্যায়কল্পলতিকায়
আনন্দপূর্ণ বিদ্যাসাগর 'তত্ত্বম্' প্রভৃতি অদ্বৈতবোধক বাক্যার্থ গ্রহণ করেছেন ।
৫৬. ছান্দোগ্য উপনিষদ্, ৭. ১. ৩ ।
৫৭. বৃহদারণ্যক উপনিষদ্, ৪. ৪. ২২ ।
৫৮. ভামতী সিদ্ধান্ত অনুসারে ।
৫৯. বিবরণ সিদ্ধান্ত অনুসারে ।
৬০. মীমাংসাসূত্র, ৪. ৩. ৫-৭ ।
৬১. সিদ্ধান্তবিন্দু, শ্লোক-৪, কণ্ডিকা- ৩-৭ ।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

অমলানন্দ। *শাস্ত্রদর্পণ*। শ্রীরঙ্গম: শ্রীবাণীবিলাস প্রেস, ১৯১৩।

আনন্দপূর্ণ। *ন্যায়কল্পলতিকা*। সম্পা. সুব্রহ্মণ্য শাস্ত্রী। তিরুপতি : কেন্দ্রীয় সংস্কৃত বিদ্যাপীঠ, ১৯৭১, ১৯৭৫।

উপনিষৎ-সংগ্রহ। সম্পা. অনন্তকৃষ্ণ শাস্ত্রী। দিল্লী : মোতীলাল বনারসীদাস, ১৯৭০।

কুমারিলভট্ট। *শ্লোকবার্তিক*। সম্পা. তৈলঙ্গরাম শাস্ত্রী। বারাণসী, ১৮৯৮।

___। *তন্ত্রবার্তিক*। সম্পা. বাসুদেব শাস্ত্রী অভ্যঙ্কর। পুণা : আনন্দাশ্রম, ১৯৭০-৮৪।

জৈমিনি। *মীমাংসা সূত্র*। সম্পা. জীবানন্দ বিদ্যাসাগর। কলিকাতা, ১৮৮৩।

পুষ্পদত্ত। *মহিমন্তোত্রম্*। সম্পা. দীননাথ ত্রিপাঠী। তারকেশ্বর : তারকেশ্বর মঠ, ১৩৭৯ বঙ্গাব্দ।

বাদরায়ণ। *ব্রহ্মসূত্র*। সম্পা. মহাদেব শাস্ত্রী বাক্রে। বম্বে : নির্ণয়সাগর, ১৯৩৪।

ভারতীতীর্থ। *বৈয়াক-ন্যায়মালা*। সম্পা. শিবদত্ত। পুণা : আনন্দাশ্রম, ১৯৬৬।

মধুসূদন-সরস্বতী। *অদ্বৈতসিদ্ধি*। সম্পা. অনন্তকৃষ্ণ শাস্ত্রী। বম্বে : নির্ণয়সাগর, ১৯৩৭।

___। *বেদান্তকল্পলতিকা*। সম্পা. আর. ডি. কারমারকার। পুণা : ভাণ্ডারকর ওরিয়েন্টাল রিসার্চ ইনস্টিটিউট, ১৯৬২।

মনুসংহিতা। সম্পা. উপেন্দ্রনাথ মুখোপাধ্যায়। কলিকাতা : বসুমতী সাহিত্য মন্দির, প্রকাশকাল অজ্ঞাত।

শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা। সম্পা. বাসুদেব লক্ষণ শাস্ত্রী। বম্বে : নির্ণয়সাগর, ১৯৩৬।

সুরেশ্বর। *সম্বন্ধবার্তিক*। সম্পা. কাশীনাথ মিশ্র। পুণা : আনন্দাশ্রম, ১৯৩৭।

কতিপয় আধি-ব্যাদি: নীতিসাহিত্য ভিত্তিক একটি সমীক্ষা

দেবদাস মণ্ডল

সম্প্রতি করোনা ভাইরাসের ভয়াবহ প্রকোপ কিছুটা থিতু হতে না হতেই করোনার নতুন ধরণ- ওমিক্রনের আগমন বার্তায় সারা পৃথিবীতে সকলে বেশ জড়-সড় হয়ে উদ্বেগ আর উৎকণ্ঠায় দিন কাটাচ্ছেন। সরকারি তরফ থেকে জারি হয়েছে আধা লকডাউনের নিয়মকানুন। এমত পরিস্থিতিতে প্রতিদিন ঘুম থেকে উঠেই আমাদের মনে হচ্ছে, এক মহাভয় উপস্থিত; - কে, কখন, কোন মরণ-ব্যাদি-শোকের মধ্যে যে আমরা পড়ব তা কে জানে!'

সত্যি কথা, চারিদিকে এক অজানা মারণভয় উপস্থিত, সমস্ত সাবধানীর বাঁধ ভেঙে, সকলের অজান্তেই বা অদৃশ্য ভাবে আক্রমণ করায় করোনার ভয়ে সবাই ভীত, সন্ত্রস্ত। বাজারি মিডিয়ার দৌরাণ্যে সত্য-মিথ্যা নানা খবরে আজ আমরা সত্যি আতঙ্কিত ও বিভ্রান্তও বটে। আর এই আতঙ্কের পরিস্থিতির কথা মাথায় রেখে বর্তমান এই নিবন্ধের ভাবনা। তবে একথা আগেই বলে নেওয়া ভাল যে, আলোচ্য বিষয় ব্যাদি হলেও বর্তমানে করোনা-ব্যাদি ও তার প্রতিকার নিয়ে জোরদার কোনও কথা এই আলোচনায় প্রায় একেবারেই নেই। আসলে যে কয়টি নীতিশাস্ত্র অন্বেষণ করা হয়েছে, তার মধ্যে করোনা-ব্যাদি সম্পর্কিত তেমন কোন কথা সেভাবে পাওয়া যায় নি। তবে ভেষজ প্রয়োগে ব্যাদি নিরাময়ের একটা অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ নির্দেশ *নীতিশাস্ত্রে* আছে, যেখানে বলা হয়েছে, যে রোগের চিকিৎসা এখনও পর্যন্ত নির্ণয় হয়নি, বিভিন্ন ভেষজ প্রয়োগের দ্বারা সেই রোগের উপশম হয়।^১ উল্লেখ্য, কীরূপ ভেষজ প্রয়োগে কোন ব্যাদি বা রোগের নিরাময় হয়, তার সুস্পষ্ট কোনও নির্দেশ সেখানে নেই। কোনও ব্যাদি বিশেষজ্ঞ না হয়ে নিছক কৌতূহলবশত কিছু আধি-ব্যাদি বিষয়ক নীতিশাস্ত্রের ভাবনাগুলি পাঠকদের সামনে তুলে ধরার এই প্রয়াস। তাই অনেকের কাছে এই নিবন্ধ একেবারে অপাজ্জ্জয় মনে হতে পারে। যাই হোক, এটা খুবই আশ্চর্যের বিষয় যে, আধি-ব্যাদির প্রসঙ্গ বারংবার নীতিশাস্ত্রে ঘুরে ফিরে এসেছে বিভিন্ন বিষয় বর্ণনার সূত্রে। আসলে নীতিশাস্ত্র বা নীতিসাহিত্য হল এমন একটি বিষয়, যেখানে সমাজ, রাষ্ট্র তথা সাধারণ মানুষের জীবন-জীবিকার প্রতিটা দিকের অনুপুঞ্জ বর্ণনা অবশ্যম্ভাবিকরূপে এসে যায়। এ কথা অনস্বীকার্য যে, পৃথিবীতে যতদিন শরীর বা শরীরধারী জীব থাকবে ততদিন অসংখ্য ব্যাদি ছিল, আছে ও থাকবে। তাই জীবনে সুস্থ থাকার জন্য হয়ত বা জনমানসে সচেতনতা বৃদ্ধির জন্য কিংবা সমসাময়িক সময়ে সমাজে প্রচলিত ব্যাদির প্রকোপ থেকে রক্ষা পাবার জন্য এইসব ব্যাদির প্রসঙ্গ বারবার বর্ণিত হয়েছে। ভারতের প্রাচীন শাস্ত্রসমূহে রোগকে সারিয়ে তোলার চেয়ে যাতে সেইসব রোগ না হয়, তার জন্য বহু উপদেশ দেওয়া হয়েছে বা সচেতন করা হয়েছে(Prevention is a better than cure)। যাতে সেইসব উপদেশগুলি লোকে মাথায় রাখে, সেই বিধি-নিষেধগুলি যদি সকলে মেনে চলে, তাহলে শুধু করোনা নয়, বহু রোগের প্রতিরোধ করা সম্ভব। প্রসঙ্গত, একটা কথা অনস্বীকার্য, শুধু এই করোনা নয়, যে কোনও রোগ-ব্যাদি নিয়েই প্রত্যেকের সচেতন হওয়া দরকার। কিন্তু কোনও রোগ নিয়ে বৃথা প্যানিক করা বা মিথ্যা আতঙ্কিত হওয়া কোনও ভাবেই উচিত নয়। *হিতোপদেশ* থেকে তো সেই উপদেশই পাওয়া যায়, - প্রতিদিন সহস্র সহস্র শোকের কারণ এবং শতশত ভয়ের কারণ বর্তমান, তাতে মুর্খরা-ই বেশি অভিভূত হন পণ্ডিতেরা নন।^২

শরীর হল ব্যাদির মন্দির। অর্থাৎ ব্যাদির জন্ম, বৃদ্ধি ও আশ্রয় ও ক্ষতির স্থান সবই হল শরীর। তবে ব্যাদিই যে শুধু শরীরকে আশ্রয় করে তা নয়। ব্যাদি শরীর ও মন এই দুইটিকেই আশ্রয় করে।^৩ আয়ুর্বেদ শাস্ত্রের

মতে ব্যাধি দুই প্রকার- ১. শারীরিক ব্যাধি, অন্যটি হল- ২. মানসিক ব্যাধি।^৬ এখানে শারীরিক ব্যাধি ও মানসিক ব্যাধি পৃথকভাবে উল্লেখের অর্থ এই নয় যে, মানসিক (-মন) বলতে মস্তিষ্ক বা দেহ থেকে তা সম্পূর্ণভাবে আলাদা বোঝাবে। বায়ু, পিত্ত, কফকে শরীর দোষ থেকে শারীরিক ব্যাধির উৎপন্ন হয়। আর রজঃ ও তমঃ দোষ থেকে মানসিক রোগ উৎপন্ন হয়।^৭ যে-ব্যাধি শরীরকে অবলম্বন করে, বা শারীরিক পীড়ার কারণ, বা যা যে-কোনও ভাবে দৃশ্যমান তাই শারীরিক ব্যাধি। আর যে-ব্যাধি মনে বা মানসিক পীড়ার কারণ, কিন্তু মনের গভীরে যার অবস্থান, অদৃশ্যমান, তা হল মানসিক ব্যাধি। উল্লেখ্য, মানসিক ব্যাধিকে অনেক সময় উপেক্ষা করা হলেও শারীরিক ব্যাধি অপেক্ষা মানসিক ব্যাধি বেশি ক্ষতিকর বলে মনে হয়। কারণ, শারীরিক ব্যাধি বা শরীরের কোনও অঙ্গপ্রত্যঙ্গের ব্যথা-বেদনা হলে অনেক সময় মনের জোরে তা জয় সম্ভব যায়। অর্থাৎ মানসিক ব্যাধি না থাকলে মানসিক সুস্থতার জোরে শারীরিক সুস্থতা ফিরে আসতে পারে, কিন্তু মানসিক ব্যাধিগ্রস্ত ব্যক্তিকে শারীরিক পরিচর্যায় সম্পূর্ণভাবে সুস্থ করা সম্ভব নয়। দেহে রোগবৃদ্ধি হলে মণি, মন্ত্র, যোগ, ঔষধ ও পরিচর্যার দ্বারা সুস্থ হয়ে ওঠে। কিন্তু মনস্তত্ত্ব না জানলে মানসিক ব্যাধি নিরাময় করা অসম্ভব। শারীরিক ব্যাধি নিরসনের বা নিয়ন্ত্রণের ক্ষেত্রে আয়ুর্বেদ-শাস্ত্রের প্রাসঙ্গিকতা অনস্বীকার্য। আর মানসিক ব্যাধি নিরসনের ক্ষেত্রে মনোবিদ্যা বা তার পাশাপাশি মানসিক সুখ-দুঃখের হেতুভূত নীতিশাস্ত্র অন্বেষণ করা একান্ত আবশ্যিক। মনস্তাত্ত্বিক দৃষ্টিতে বা নীতিসাহিত্যের আলোকে মানসিক আধি-ব্যাধির উৎস বা মূল কারণ যদি জানা সম্ভব হয়, তার নিরোধের উপায়গুলি যদি জানা যায়, তাহলে নিজেদের সুরক্ষিত রাখা, সমাজকে সুরক্ষিত রাখা, রাষ্ট্রকে সুরক্ষিত রাখা সহজসাধ্য হতে পারে। আর, এই করোনা-ব্যাধির প্রকোপ তো চৌদ্দ দিনের হিসেব নিকেশের ব্যাপার, আর এতে কত লোকই বা আক্রান্ত হয়েছে বা হচ্ছে? তার চেয়ে কোটি কোটি লোক দীর্ঘ সময় ধরে যে-রোগে আক্রান্ত, তা হল মানসিক ব্যাধি। আসলে এই মানসিক ব্যাধিই হল অধিকাংশ ব্যাধির মূল। তাই মনটাকে যদি ঠিক রাখা যায়, মানসিক দৃঢ়তা যদি অটুট রাখা যায় তাহলে কোনও ব্যাধিই আর পরাভূত করতে পারবে না।

আর অকস্মাৎ কোনও ব্যাধি যখন, ব্যক্তি-স্তরকে অতিক্রম করে পরিবার থেকে সামাজিক স্তরে প্রসার লাভ করে বা ব্যক্তি-স্তর থেকে গোষ্ঠীতে সংক্রামিত হয় তখন তা রাষ্ট্রের বিষয় বা আন্তর্জাতিক আলোচনার প্রসঙ্গ হয়ে পড়ে। রাষ্ট্রীয় ব্যাধি দূর করার সুপারামর্শ পাওয়া যায় অর্থশাস্ত্রে। ধর্মশাস্ত্রে আছে সামাজিক ব্যাধি নিরোধের বিধি-বিধান। এই ধর্মশাস্ত্র আর অর্থশাস্ত্রের সারোৎসার হল- নীতিশাস্ত্র। নীতিশাস্ত্র হল সাধারণ লোকশাস্ত্র। অতএব এই নীতিশাস্ত্রের পর্যালোচনার দ্বারা একেবারে ব্যক্তি-স্তর থেকে সামাজিক বা রাষ্ট্রীয় স্তর পর্যন্ত সর্বস্তরের সাধারণ মানুষের কতিপয় ব্যাধির মূলানুসন্ধান করাই হল এই বক্তব্যের উদ্দেশ্য।

প্রসঙ্গত একটি কথা বলা যায়। ব্যাধি মানুষের শরীরকে অবলম্বন করে উৎপত্তি ও বিকাশ লাভ করলেও সেই ব্যাধি শুধু ব্যক্তিমানসে বা ব্যক্তির শরীরেই সীমাবদ্ধ থাকে, এমন নয়। কারণ, মানুষ একক কোন জীব নয়। মানুষ সমাজবদ্ধ, সামাজিক জীব, তাই মানুষের কোনও ব্যাধি হলে সেই ব্যাধি পরিবারে ছড়াবে, সমাজে ছড়াবে, সমাজ থেকে রাষ্ট্রে ছড়াবে-এটাই স্বাভাবিক। এই করোনার আবহে এসে একটা শব্দ সবচেয়ে বেশি প্রচলিত হয়ে গেছে; তা হল সামাজিক দূরত্ব (social distancing)। আসলে এটাকে সামাজিক দূরত্ব না বলে বলা ভালো 'শারীরিক দূরত্ব' (physical distancing), মানসিক দূরত্ব নয়, বরং দরকার আরও বেশি মানসিক নৈকট্য, মানসিক সহায়তা বা মেন্টাল সাপোর্ট, যা বর্তমান পরিস্থিতিতে সকলের সচেতনতা বৃদ্ধি ও আতঙ্ক কাটানোর জন্য খুব জরুরি। যাই হোক, এই সামাজিক দূরত্ব বা সোশাল ডিস্ট্যান্সিং-এর ধারণাটাও আজ নতুন কিছু নয়। বহুকাল আগে ভারতের স্মৃতিশাস্ত্র-কারেরা এই বিধান দিয়েছিলেন, সামাজিক আচার আচরণ পালনের মাধ্যমে। বিশেষত এই এই সামাজিক দূরত্ব-র পরিপূরক শব্দটাই স্মৃতিশাস্ত্রে

'অস্পৃশ্যতা'-র দ্বারাই নির্দেশ করা হয়েছে। করোনার জন্য এই যে চৌদ্দ দিনের সোশাল ডিসট্যান্সিং-এর বিধান, শৌচ-অশৌচ বিধিতেও ১৪ দিনের বা ২১ দিনের সামাজিক দূরত্বের কথা পাওয়া যায়। এখন, আমরা সত্যিই ভাবিত হই যে, বহুকাল আগে এই সমাজ সংস্কারক স্মৃতিশাস্ত্রকারেরা কত বিজ্ঞানমনস্ক ও আয়ুর্বেদ বিশেষজ্ঞ ছিলেন। সেই প্রাচীন ঐতিহ্যের কাছে আরেকবার শ্রদ্ধায় মাথা নত হয়ে আসে। আজ, আবার করে উপলব্ধি হয়, সেইসব সাধু, সন্ত, ঋষিদের দূরদর্শিতার কথা! অবশ্য, এইসব কথা বললে বা শুনলে অনেকে আবার ক্রুকুণ্ণ শুরু করতে পারেন।

সমগ্র সংস্কৃত সাহিত্যকে ব্যাপ্ত করে নীতিশাস্ত্রের বিষয় ইতস্তত বা বিক্ষিপ্তভাবে ছড়িয়ে ছিটিয়ে আছে। তবে বক্তব্যের নির্দিষ্ট পরিসরের কথা মাথায় রেখে আকরগ্রন্থ হিসেবে *চাণক্যনীতি*, *চাণক্যসূত্র*, *কৌটিলীয়ার্থশাস্ত্র*, *নীতিসার*, *কামন্দকীয়নীতিসার*, *শুক্ৰনীতিসার*, *বিদুরনীতি*, *নীতিনিধি*, *পঞ্চতন্ত্র*, *হিতোপদেশ* এবং একটি তামিল নীতিগ্রন্থ *কুরল* বা *তামিলকুরল* প্রভৃতিকে নির্বাচন করা হয়েছে।

'ব্যাধি'- শব্দটা নতুন কিছু নয়, [সং. বি + আ + √ ধা + কি]। ব্যাধি বলতে গদ, বিপত্তি, রোগ, অসুখ, পীড়া; দৈহিক অপুটতা প্রভৃতিকে বোঝায় (তু. আধি)। ব্যাধি বা রোগের স্থান বা আশ্রয় হল শরীর। শরীর ছাড়া ব্যাধি অন্যত্র নিষ্ক্রিয়। ধাতুর বিকার বা বৈষম্যই থেকেই ব্যাধির উৎপত্তি। বাত-পিত্ত-কফ এই ত্রিবিধ হল ধাতু। যে-কোন ব্যাধিই ক্ষতিকর, তাই রোগ-ব্যাধি থেকে সর্বদা পরিহার করা ও সচেতন থাকা উচিত। *শুক্ৰনীতি*তে ব্যাধি বলতে শারীরিক পীড়া এবং 'আধি' বলতে মানসিক পীড়াকে বোঝানো হয়েছে।^১ আধি-ব্যাধিহীন ব্যক্তিই সর্বদা সুখে স্বাচ্ছন্দে থাকতে পারেন।

ব্যাধি যে শরীরকে আশ্রয় করে বৃদ্ধি পায়, যে শরীরে অবস্থান করে, সেই শরীরকেই সে ক্ষীণ, দুর্বল বা কৃশ করে বিনাশ করে দেয়। তাই ব্যাধিকে নীতিশাস্ত্রে শরীরের মহাশত্রুর সঙ্গে তুলনা করা হয়েছে। শত্রু যেমন ক্ষতিকর, জীবনের উদ্দেশ্যের প্রতিবন্ধক, দুঃখজনক, পীড়াদায়ক, তেমনি এই ব্যাধি হল অতি ক্ষতিকর, দুঃখজনক ও পীড়াদায়ক শত্রু। তাই নীতিশাস্ত্রে শত্রুকে যেমন সমূলে বিনাশ করার পরামর্শ দেওয়া হয়েছে, তেমনি ব্যাধিকেও অবশিষ্ট না রেখে তাকে সমূলে নির্মূল করার পরামর্শ দেওয়া হয়েছে। *চাণক্যনীতি*তে বলা হয়েছে- "অগ্নিশেষং ব্যাধিশেষং শত্রুশেষং তথৈব চ।"^২ উল্লেখ্য, এখানে মনে হয়, ক্ষতির প্রখরতা বা তীব্রতা বুঝে প্রথমে অগ্নি, অগ্নির পর ব্যাধি, তারপর শত্রু এই ক্রমে নির্দেশ করা হয়েছে। আগুন সবচেয়ে বেশি ক্ষতিকর ও আতঙ্কের। যেহেতু, উপেক্ষিত আগুন মুহূর্তের মধ্যে সব জ্বালিয়ে পুড়িয়ে একেবারে শেষ করে দেয়। ফলে আগুনের ভয়াবহতা সবার আগে। আর আগুনের পর অনিষ্টকারী হিসেবে ব্যাধির উল্লেখ করা হয়েছে। তাই ব্যাধিকে উপেক্ষা করা ঠিক নয়। কারণ, অগ্নিকে উপেক্ষা করলে সেই অগ্নি ক্রমশই ভয়ানক আকার ধারণ করে, যে কোনও ব্যক্তি সহ সমগ্র ধনসম্পদ সবকিছুকে বিনাশ করে দেয়। তেমনি ব্যাধিকেও উপেক্ষা করলে ধীরে ধীরে অর্থ-বৃত্তসহ সমগ্র শরীরকেই বিনাশ করে দেয়। এই কারণে অগ্নি বা ব্যাধি বা শত্রু - এদের কাউকেই উপেক্ষা করা উচিত নয়। *চাণক্যসূত্রে* বলা হয়েছে, "শরীরে বর্ধমানো ব্যাধি-নোপেক্ষ্যেত।"^৩ মহাজনের কাছ থেকে ঋণ করা অর্থ যেমন পরিশোধ না করলে ক্রমশ বর্ধিত হয়, তেমনি যে কোনও ব্যাধি শরীর, মন ও ইন্দ্রিয়ের ক্রিয়া ক্ষয় করে থাকে। এমন কী, অবহেলিত ব্যাধিতে রোগীর মৃত্যুও হতে পারে। তাই শরীরে রোগ-ব্যাধিকে উপেক্ষা করা বা তার অবশিষ্ট রাখা একেবারেই উচিত নয়।

উপেক্ষিত ব্যাধি যেহেতু জীবন-হানিকর, তাই সাধারণ শত্রু অপেক্ষা ব্যাধিকে শরীরস্থ মহারিপু বলে উল্লেখ করা হয়েছে। শত্রু বাইরে থেকে ধনরত্নাদির ক্ষতি করে, কিন্তু ব্যাধি শরীরস্থ হয়ে শরীরের সঙ্গে প্রাণকেও বিনষ্ট করে। তাই ব্যাধি খুব-ই ক্ষতিকর এবং আতঙ্কের হয়। কারণ, শত্রুকে দেখে বা শত্রুর স্বরূপ বা ধরন

বুঝলে সামর্থ্য অনুসারে শত্রুর সঙ্গে মোকাবিলা করা সম্ভব; অথবা পরিস্থিতি বুঝে উপযুক্ত উপায় অথবা নীতি অবলম্বন করে শত্রুকে প্রতিরোধ করা সম্ভব হয়। কিন্তু কোনও ব্যাধির প্রকোপ প্রাথমিক অবস্থায় অনেক সময় বুঝতে না পারায় সেই ব্যাধিকে প্রতিরোধ করা সম্ভব হয় না। এমন কি, অনেক পরীক্ষা নিরীক্ষার পর যখন তার স্বরূপ জানা যায়, তখন শেষাবধি এমন এক পরিস্থিতি তৈরি হয় যে, হাজার প্রচেষ্টার বা প্রতিরোধের দ্বারাও তার নিরাময় করা কোনও ভাবেই যেন সম্ভব হয় না। তাই *চাণক্যসূত্রে* বলা হয়েছে, শত্রু অপেক্ষা ব্যাধি অধিকতর অনিষ্টজনক।^{১০}

এখানে যে *চাণক্যনীতি* বা *চাণক্যসূত্রের* কথা বলা হল, এই চাণক্যই কৌটিল্য বা বিষ্ণুগুপ্ত নামে পরিচিত, যিনি স্বয়ং অর্থশাস্ত্রের প্রণেতা। কামন্দক তাঁর *নীতিসার* গ্রন্থের শুরুতেই বিষ্ণুগুপ্তের স্তুতি করেছেন।^{১১} এবার দেখা যাক, সেই *কামন্দকীয়-নীতিসার*-এ ব্যাধি নিয়ে কী বলা হয়েছে? *কামন্দকীয়-নীতিসারে* ব্যাধিকে পঞ্চবিধ দৈব বিপর্যের অন্তর্ভুক্ত করা হয়েছে। সেখানে অগ্নিপীড়া, জলপীড়া (বন্যা), ব্যাধি, দুর্ভিক্ষ ও মহামারী এই পাঁচটিকে দৈব ব্যসন বা দৈব বিপর্যয় রূপে একত্র বর্ণনা করা হয়েছে।^{১২} এখানেও অগ্নিদাহ এবং বন্যার পরেই ব্যাধির উল্লেখ করা হয়েছে। কারণ, কোনও ব্যাধি কোনও ব্যক্তিগত স্তরে সীমাবদ্ধ না থেকে যখন চরম আকার ধারণ করে, তখন তা ব্যক্তি থেকে গোষ্ঠী, সমাজ বা রাষ্ট্রকে বিপর্যস্ত করে ক্রমশ মহামারির আকার ধারণ করে। *কামন্দকীয়নীতি*-তে ব্যাধি-সহ অন্যান্য ব্যসনের সর্ববিধ কারণ-সমূহ অত্যন্ত সচেতন ভাবে বর্জন করতে বলা হয়েছে। অনুরূপ ভাবে *চাণক্যসূত্রেও* বলা হয়েছে, “ব্যসনং তথা বাধ্যতে।”^{১৩} এখানে ব্যসন হল- বিচ্যুতি, বিপর্যয় বা দুঃখ, রোগ। ব্যসন দৈবকৃত হোক বা মনুষ্যকৃত, যে কোনও প্রকার ব্যসন হোক না কেন, তা অতি ক্লেশদায়ক। ক্ষুদ্র কণ্টকও যেমন পীড়ার কারণ হয়, তেমনি ব্যসন অল্প হলেও ব্যক্তির পীড়ার কারণ হয়। যা শ্রেয়কে ধ্বংস করে, তাই হল ব্যসন।

*কামন্দকীয়নীতি*তে উপলব্ধ পাঁচ প্রকার ব্যসনের মধ্যে যে মনুষ্য-ব্যসনের উল্লেখ আছে, সম্ভবত মহামতি মনু সেই মনুষ্য-ব্যসনকে কামজ ও ক্রোধজ-রূপে দুই ভাগে ভাগ করেছেন। কামজ ব্যসন সংখ্যায় ১০টি।^{১৪} মৃগয়া, অক্ষক্রীড়া, দিবানিদ্রা, পরনিন্দা, পরস্প্রী-সন্তোষ, মদ্যপানজনিত মত্ততা, নৃত্য-গীত-বাদ্য, বৃথাভ্রমণ। ক্রোধজ ব্যসনগুলি হল - পৈশুণ্য, দ্রোহ, ঈর্ষ্যা, অসূয়া, অর্থদূষণ, বাস্পারুণ্য, এবং দণ্ডপারুণ্য। এই অষ্টাদশ ব্যসনের মধ্যে মৃগয়া, পাশাখেলা, নারীতে আসক্তি ও মদ্যপান এবং বাস্পারুণ্য ও দণ্ডপারুণ্য - এই সাতটিকে অতিশয় অনিষ্টজনক ব্যসন বলে বর্ণনা করা হয়েছে।^{১৫} ব্যসনাসক্তি হল একপ্রকার সামাজিক ব্যাধি। যে-কোনও প্রকার ব্যসন আপাত-রম্য হলেও পরিণামে তা দুঃখ দায়ক বা দুঃখজনক। মনুর মতে কামজ ব্যসন হোক বা ক্রোধজ ব্যসন, যাবতীয় ব্যসনের মূল হল লোভ।^{১৬} বস্তুত, দুর্নিবার লোভ হল একপ্রকার মানসিক ব্যাধি, যা সর্বপ্রকার ব্যাধির মূল। লোভ থেকে কাম, লোভ থেকে ক্রোধ, লোভ থেকে মোহ জন্মায়, লোভ থেকে বিনাশ, লোভ-ই হল পাপের কারণ।^{১৭} আসলে লোভ থেকে কামের উৎপত্তি, কামনার অতৃপ্তি বা কামনার প্রতিবন্ধকতায় হয় ক্রোধ। অতএব কাম-ক্রোধের মূল লোভকে সংবরণ করা গেলে বহু অনিষ্ট থেকে নিজেকে সুরক্ষিত রাখা যায়। *মহাভারতের বিদুরনীতি*তেও বারংবার এই লোভকে সংবরণ করতে বলা হয়েছে। সেখানে কাম, ক্রোধ ও লোভকে নরকের দ্বার এবং নিজের বিনাশের কারণ বলে মনে করা হয়েছে।^{১৮} মহামতি মনুর ন্যায় *বিদুরনীতি*তেও সপ্তব্যসন পরিহার করে রাজাকে সুখী-সুস্থ থাকারও নির্দেশ দেওয়া হয়েছে-“পঞ্চ জিত্বা ষড়্ভিদ্ভি সপ্ত হিত্বা সুখী ভব।”^{১৯} এখানে সপ্তব্যসন সংখ্যার ব্যাখ্যায় *ভারতকৌমুদীটীকায়* মৃগয়া, পাশাখেলা, পরস্প্রীসন্তোষ, মদ্যপান, বাস্পারুণ্য, অর্থদূষণ, দণ্ডপারুণ্য এই সাতটি ব্যসন সর্বদা পরিহারের কথা বলা হয়েছে।^{২০} বস্তুত, বিদুর নির্দেশিত, বা *ভারতকৌমুদীটীকায়* উক্ত এই সপ্তপ্রকার ব্যসন, আসলে মনুপদিষ্ট

অতিশয় ক্ষতিকারক বা কষ্টদায়ক সপ্তব্যসনসমূহেরই দৃষ্টান্ত। ক্ষতিকর ব্যসনগুলি কিভাবে ব্যাধির কারণ হতে পারে তার বর্ণনা ব্যসনসমূহ পর্যালোচনা করেলেই উপলব্ধি হবে।

ক. মদ্যপান: মদ্যপানাসক্তি আজ ব্যক্তি তথা সমাজের অতি মারাত্মক এক ব্যাধি। শুধু ভারতবর্ষ নয়, সমগ্রপৃথিবীতে প্রায় অর্ধেকের বেশি মানুষ মদ্যপানাদি বিভিন্ন নেশায় আক্রান্ত। মদ্যপানের শুধু মদ্য নয়, যাবতীয় মাদকদ্রব্য সেবনও মদ্যপানের অন্তর্ভুক্ত। মদ্যপানাসক্ত ব্যক্তির মানসিক ব্যাধি- অবসাদ বা উদ্বেগাদি বেড়ে যায়। শুধু তাই নয়, অতিরিক্ত মদ্যপানে লিভার ক্যান্সারাদি শারীরিক নানা ব্যাধিরও সৃষ্টি হয়; এমনকি চেতনাসক্তিশূন্য কিংবা অনায়াসে মৃত্যুও হতে পারে।^{২১} অবশ্য এখন, অত্যন্ত সীমিত মূল্যে মদ্য ক্রয় এবং এই মদ্যপানাদি ব্যসনাসক্ত মৃত ব্যক্তিকে প্রশাসনের পক্ষ থেকে দুলক্ষ করে টাকা ক্ষতিপূরণের ব্যবস্থা থাকায় মদ্যপানে আসক্ত ব্যক্তির সংখ্যাও উত্তরোত্তর বৃদ্ধি পাচ্ছে বলে মনে হয়।

খ. পাশাখেলা: পাশাখেলায় একপক্ষের সাময়িক ধনপ্রাপ্তি হলেও অন্যপক্ষের পরাজয়ে শত্রুতার উদ্ভব হয়। এছাড়া পাশাখেলায় অত্যন্ত ব্যাপ্ত থাকায় আসক্ত ব্যক্তির মলমূত্রাদির বেগ নিরুদ্ধ হয়, ফলে তা থেকে নানা মারাত্মক ব্যাধির সৃষ্টি হয়। মদ্যপান অপেক্ষা পাশাখেলা কম ক্ষতিকর, কিন্তু স্ত্রীসম্বোগ অপেক্ষা বেশি দোষদুষ্ট বলে মনে করা হয়েছে।

গ. স্ত্রীসম্বোগ: পরস্ত্রীসম্বোগ একপ্রকার ব্যসন। মাত্রাতিরিক্ত স্ত্রীসম্বোগে বা অবাধ মৈথুনকর্মে লিপ্ত থাকায় অধিক রেতঃ বা শুক্রক্ষরণাদিতে শারীরিক দুর্বলতা, এইডস প্রভৃতি- নানা প্রকার দুরারোগ্য ব্যাধি, যা থেকে মৃত্যু পর্যন্ত হতে পারে।^{২২} তাছাড়া পরস্ত্রীসম্বোগে তাতে রাজার বা যেকোন ব্যক্তির কর্তব্যে শৈথিল্য, অর্থব্যয়, যশ নাশ বা বদনাম, পারিবারিক অশান্তি প্রভৃতিও হয়ে থাকে। বর্ণসংকরাদি উৎপত্তিতে পরস্ত্রীসম্বোগ এটি একটি সামাজিক ব্যাধি হিসেবে পরিগণিত, তাই ব্যাধির কারণ হিসেবে ব্যসনকে মান্যতা দিয়ে যে-কোন সাধারণব্যক্তির এইসব ব্যসন থেকে সর্বদা সতর্ক থাকা আবশ্যিক। ব্যসনের ক্ষতিকর দিকের কথা বিবেচনা করে মনু সর্বপ্রকারে ব্যসনগুলি পরিহারের নির্দেশ দিয়েছেন।

কামন্দকের মতে ব্যসনের অনেক প্রকার দোষ দেখা যায়। সেগুলি সবই প্রাণহানিকর।^{২৩} কামন্দক বলেন- বাস্পারুণ্য ও দণ্ডপারুণ্য, অর্থদূষণ, মদ্যপান, পরস্ত্রী সম্বোগ, মৃগয়া এবং দ্যূত হল রাজার ব্যসন (কাম, ১৪.৬১)। আলস্য, দর্প, প্রমাদ, বৈরিতা প্রভৃতি হল মন্ত্রীর ব্যসন। অতিবৃষ্টি, অনাবৃষ্টি, মূষক, শলভ (পঙ্গপাল), অসৎকর (অতিরিক্ত কর), অন্যায় দণ্ড, শত্রুসৈন্যে কর্তৃক পীড়া, চোর-দস্যুদের উৎপাত, মড়ক, ব্যাধি, দুষ্টলোকের অত্যাচার, পশুদের রোগ এবং মৃত্যু, রাজার প্রিয়ব্যক্তিদের কে নিয়ন্ত্রণে রাখতে না পারা, দুষ্ট লোকের অত্যাচার প্রভৃতি হল রাষ্ট্রের ব্যসন।^{২৪} উল্লেখ্য, এখানে ব্যাধিকে রাষ্ট্রের ব্যসন হিসেবে মান্যতা দেওয়া হয়েছে। যাই হোক, দণ্ড, প্রাকার, পরিখার প্রভৃতির জীর্ণতা, হীনশত্রুতা প্রভৃতি হল দুর্গের ব্যসন। অসংভাবে ব্যয়িত, অনাদায়ীভাবে থাকা, অসঞ্চিত, মুষিত (আটবিকগণকর্তৃক অপহৃত) পরিষ্কিণ্ড, বেশি পরিমাণ ব্যয়িত প্রভৃতি হল কোষের ব্যসন। উপরুদ্ধ, ব্যাধিত, অপমানিত, অবভূত প্রভৃতি হল সৈন্যের ব্যসন।

রাজার অমাত্যরা যদি ব্যসনাসক্ত হন তাহলে রাজা ছিন্নপক্ষ পক্ষীর মত অভিযানে অসমর্থ হন। বিশেষত, তাঁরা যদি আর্থিক দোষে দুষ্ট হন রাজকোষ শূন্য হয়ে যায়। আবার প্রজারা যদি ব্যসনাসক্ত হন তাহলে তাঁদের কাছ থেকে রাজা হিরণ্য, ধান্যাদি লাভ করতে পারেন না। আর দুর্গস্থব্যক্তির ব্যসনাসক্ত হলে রাজার সমস্ত পরিকল্পনা ব্যর্থ হয়। অর্থ-ই কোষের মূল। তাই কোষের ব্যসন উপস্থিত হলে রাজার ভূতাপোষণ, দান, যান, বাহন প্রভৃতি সবই বিনষ্ট হয়। দণ্ডের ব্যসন দেখাদিলে রাজার মিত্র, অমিত্র, হিরণ্য, লক্ষবস্তুর রক্ষা প্রভৃতির ক্ষয় হয়। ব্যসনাসক্ত রাজার হিতাহিত জ্ঞান থাকে না। উন্মত্ত হস্তীর মত দিগ্বিদিক জ্ঞানশূন্য হয়ে রাজা উশ্জ্বল

আচরণ করেন। রাজা ব্যসনাসক্ত হলে সমগ্র রাষ্ট্র বিনষ্ট হয়। এককথায় ব্যসনরূপব্যাধি থেকে রাষ্ট্রশরীরকে সুরক্ষার জন্য রাজার নীতিশাস্ত্রজ্ঞান থাকা আবশ্যিক। নীতিশাস্ত্রজ্ঞান যে রাজা নিজেকে নিজের অমাত্যসমূহকে, প্রজাসমূহকে, দুর্গকে, কোষকে সৈন্যসমূহকে এবং মিত্রবর্গকে ব্যসন থেকে উদ্ধার করতে সমর্থ হন, তিনি দ্রিবর্গ লাভ করতে পারেন। যে রাজার নীতিশাস্ত্ররূপ জ্ঞানচক্ষু নেই তিনি অন্ধ বলে অভিহিত হন। অন্ধও বরং ভালো কিন্তু যিনি মদগর্বে সৎপথ পরিত্যাগ করেছেন – এমন চক্ষুশ্মান রাজাও ভালো নন। কারণ চক্ষুশ্মান মদান্ন রাজা পথভ্রষ্ট হয়ে নিজেই নিজের বিনাশ ডেকে আনেন।^{২৫}

ব্যসনরূপ ব্যাধি কিভাবে রাজা বা রাষ্ট্রশরীরকে ক্ষয় বা বিনষ্ট করে তা বোঝা গেল। এবার মনুষ্যশরীরে ব্যসনের কুপ্রভাবের আলোচনায়া আসা যাক। যেকোন প্রকার ব্যসনের মূল হল লোভ। লোভ একপ্রকার মানসিক ব্যাধি। লোভ থেকেই ব্যসনের জন্ম। তাই যদি লোভকে জয় করা যায় তাহলে এই ব্যসনরূপ ব্যাধিকেও জয় করা সম্ভব হয়। বস্তুত, ব্যসনরূপ ব্যাধিই যে শুধু ব্যক্তি বিশেষ মনুষ্যশরীরকে ক্ষয় বা কলুষিত করে তা নয়, ব্যক্তিস্তর অতিক্রম করে তা সমাজ তথা সমগ্র রাষ্ট্রশরীরকে বিনাশ করে থাকে। ব্যসনাসক্ত নৃপতি সহজেই শত্রুর পদানত হয়। যে-কোন একটি ব্যসনাসক্ত হলে ব্যসনী ব্যক্তি তাঁর কর্তব্যভ্রষ্ট হয় এবং লক্ষ্যচ্যুত হয়। ব্যসন ইন্দ্রিয়সমূহকে লালসায় পটুতর করে তোলে, শাস্ত্রজ্ঞান বিনাশ করে, শ্রেষ্ঠত্ব নষ্ট করে, নেতৃত্ব ও অতুল ঐশ্বর্য হরণ করে। তাই রাজা কোন প্রকার ব্যসনকে উপেক্ষা, তুচ্ছ ও অবহেলা করবেন না। দৈব বা মনুষ্য উভয়প্রকার ব্যসন প্রতিকারের জন্য যত্ন নেবেন। *কামন্দকীয়-নীতিসারে* বলা হয়েছে-পুরুষকার ও শান্তিস্বস্ত্যয়ন দ্বারা দৈবব্যসন নাশ করবেন আর উৎসাহ ও সামনীতি প্রয়োগের দ্বারা মনুষ্যব্যসন নিবারণ করবেন। কাম, ক্রোধ, লোভ, মান, মদ, হর্ষ –এই অরিষড়-বর্গের প্রভাব বৃদ্ধি তথা মনুষ্যব্যসনের মূল কারণ হল ইন্দ্রিয় অসংযম। ইন্দ্রিয়সমূহকে আপদের দ্বার বলা হয়েছে। পঞ্চেন্দ্রিয় জয়ী তার সৎপথ যারা অনুসরণ করেন বা আশ্রয় নেন তাঁরাই জগতে বহুদিন সুস্থ ও স্বাভাবিক ভাবে জীবিত থাকেন।^{২৬} শুধু রাজা নন, যে কোন ব্যক্তি যে কোন সময় ইন্দ্রিয় অসংযমের ফলে বিনষ্ট হয়। অতএব ব্যসন থেকে সর্বদা সতর্ক থাকা একান্ত আবশ্যিক।

চিকিৎসাবিজ্ঞানের চারটি স্তম্ভকে বিশেষ গুরুত্ব দেওয়া হয়েছে- ১. রোগী, ২. চিকিৎসক, ৩. ঔষধ ও ৪. ঔষধ প্রস্তুতপূর্বক বিতরণকারী চিকিৎসাবিজ্ঞান। চিকিৎসাবিজ্ঞানের চারটি অংশের কথা একত্র উল্লেখ পাওয়া যায় তামিল গ্রন্থ *তিরুক্কুরল-এ*।^{২৭} সেখানে বলা হয়েছে অভিজ্ঞ চিকিৎসক রোগীর অবস্থা, রোগের প্রকৃতি ও সময় নির্ধারণ করে তাঁর চিকিৎসা করবেন। চিকিৎসক অতি বিশ্বস্তভাবে রোগের কারণ ও নিরাময়ের উপায় অনুসন্ধান করে রোগীকে চিকিৎসা করবেন।

১. রোগ ও রোগের কারণ

নীতিশাস্ত্র থেকে জানা যায়- মানুষের অধিকাংশ ব্যাধি সৃষ্টি হয় কু-আচরণ বা কু-অভ্যাস থেকে। বিভিন্ন প্রকার রোগের কারণ প্রসঙ্গে *তিরুক্কুরলে* বলা হয়েছে যে, যিনি অপরিমিতভাবে এবং স্বাস্থ্যবিধি সম্পর্কে অজ্ঞ হয়ে বিপুল ভোজন করে সেই ব্যক্তি অসংখ্য ব্যাধিতে আক্রান্ত হয়। পেটফাঁপা (বায়ু), পিত্তাধিক্য ও শ্লেষ্মা এই তিনটি উপসর্গকে রোগের কারণ হিসেবে নির্দেশ করা হয়েছে। জ্বর থেকেই সকল রোগের উৎপত্তি, মন্দাগ্নি হল- জ্বরের জনক। মন্দাগ্নির জনক হল- বায়ু, পিত্ত, কফ, এই তিনের বিকার হলেই মানুষের জ্বর ও নানা ব্যাধির উৎপত্তি হয়। *কুরলে* প্রাপ্ত এই ত্রিদোষের কথা আছে *আয়ুর্বেদে*।^{২৮} আয়ু হল জীবনের কাল বা হিতাহিত-সুখ-দুঃখই হল আয়ু। “আয়ুঃ জীবন কালঃ।” চরকঃ, “তদেব যুক্তং ভৈষজ্যং যদারোগ্যায় কল্পতে।” নীতিশাস্ত্রে নীরোগ ব্যক্তিকেই জগতে সবচেয়ে সুখী বলে মনে করা হয়েছে।

১.১. রোগনিরাময়ে ভক্ষ্যাভক্ষ্য-বিধি: আমরা ভোজন রসিক। নানা সুস্বাদু ভোজন গ্রহণের ক্ষেত্রে আমরা অনেক সময় লোভ সামলাতে পারি না, লোভের বশবর্তী হয়ে অনেক ভোজন করে ফেলি, তার পরিমাণ বিচার করি না। কিন্তু ভোজন করা খাওয়ার যদি হজম না হয় তাহলে তা থেকে নানা প্রকার ব্যাধির সৃষ্টি হয়। অজীর্ণ আহারকে বিষের ন্যায় (ক্ষতিকারক) বলা হয়েছে “অজীর্ণে ভোজনং বিষমম।”^{১৬} অপরিপাক অবস্থায় পুনরায় আহার করলে সেই ভুক্তদ্রব্য রোগের কারণ হয়। অনুরূপ কথা *তিরঙ্কুরলে* বলা হয়েছে রুচিকর পরিমিত আহার গ্রহণ করলে কারো জীবনে কোন ব্যাধি বা বিপর্যয় আসে না। পূর্বের ভুক্ত আহার্য পরিপাক হয়ে গেছে তা সুনিশ্চিত হয়ে যিনি পরিমিত ভোজন গ্রহণ করেন তাঁর জন্য কোন ওষুধের প্রয়োজন হয় না। পরিমিত আহারে আয়ু দীর্ঘায়িত হয়। অত্যন্ত ক্ষুধার্ত হলেও রুচিকর আহার্য গ্রহণ করা উচিত। পরিমিত ও রুচিকর আহার গ্রহণ করলে কারো জীবনে বিপর্যয় আসে না। যাঁরা পরিমিত আহার করেন সুখ তাঁদের সঙ্গে থাকে, পরিমিত আহার মানুষের স্বাস্থ্যবর্ধক। যথেষ্ট আহারই রোগের কারণ। তাই যাঁরা বিপুলভাবে ভোজন করেন, ব্যাধি সেই পেটকের নিকটই বাস করে।^{১৭}

অতএব নিষিদ্ধ আহার, অনাহার, অল্পাহার, অসময়ে অপরিমিতাহার, বিষমাহার, ঘৃণিত আহার প্রভৃতি দেহের হানি কারক এবং রোগজনক। যে আহার হিত, মেধ্য, বিহিত ভোজন যোগ্য, তাই শরীর ও মনের অনুকূল। চিকিৎসাসাশ্ত্রে উক্ত ভক্ষ্যদ্রব্য প্রশস্ত, সামিষ ও নিরামিষ আহারের মধ্যে নিরামিষ আহারকেই রোগশূন্য বলে মনে করা হয়েছে। প্রাণীজ আহারে যে রূপ রোগের সম্ভাবনা আছে শাকশজিতে সেই সম্ভাবনা নেই। আমাদের শরীরের ভালোমন্দ, রোগব্যাধি অনেকটাই আহারের উপর নির্ভরশীল। অল্পে আয়ু, কিন্তু কদম্ব বা কুভোজ্য আহারে শরীরে রোগ সৃষ্টি হয় বা শরীরকে পীড়া দেয়। যেমন বাসি, বা পোড়া, পচা খাওয়ার, শরীরে ব্যাধির কারণ। তবে উপদেয় খাদ্যও শরীরের অবস্থা বুঝে খাওয়া দরকার। দুগ্ধ অতি উপদেয় হলেও তা উদারময়ে নিষিদ্ধ, সেরূপ উপদেয় দ্রব্য প্রচুর আহার করাও নিষিদ্ধ। হজম না হলে ঔদারিকের ভুক্তদ্রব্যও অপথ্য বলে বিবেচিত হয়। এই ভক্ষ্যাভক্ষ্যের বিধান বিশেষভাবে পাওয়া যায় আয়ুর্বেদ শাস্ত্রে ও স্মৃতিশাস্ত্রের মধ্যে। প্রতিষিদ্ধ আহার, বিরুদ্ধ আহার ভোজন করা উচিত নয়। যেমন-মাংসে দুধ, বা দুধে লবণ, তার সংগে অল্প, খাওয়ার উপরে খাওয়া এগুলি নিষিদ্ধ। আহার যোগ্য দ্রব্যও ব্যক্তি বিশেষে যদি অপথ্য হয় তাহলে তা তাঁর খাওয়া অনুচিত।^{১৮} আহারণীয় দ্রব্য পেলেই তা খেতে হবে তা ঠিক নয়। পাকাশয়ের অবস্থা ও শারীরিক অবস্থা বুঝেই আহার করা উচিত। আমরা জানি জল-ই জীবন, জল ছাড়া বেঁচে থাকা অসম্ভব, কিন্তু দূষিত জল কখনোই পান করা উচিত নয়। সর্বদা পরিমিত ও পরিশ্রুত(বস্ত্রপুত) জল পান করতে বলা হয়েছে।^{১৯} যে নদীর জল নষ্ট, দূষিত, সেই নদী বা জলাশয়ের জল পরিহার করে কূপের জল পান করা উচিত।^{২০} পরিশ্রুত পানীয় জল কূপের মত অন্য কোথাও পাওয়া যায় না। শীতকালে উষ্ণ জল ও গ্রীষ্মকালে শীতল জল শরীরের পক্ষে উপদেয়- “শীতকালে ভবেদুষ্ণং গ্রীষ্মকালে চ শীতলম।”

*চাণক্যনীতি*তে পাওয়া যায়- শুষ্কমাংস (নীরস, বাসী) আহার, বৃদ্ধ স্ত্রীসেবা, প্রাতঃকালের (প্রথম) উদিত সূর্যকিরণ, বা আশ্বিন মাসের সূর্যের উত্তাপ/ কোথাও বলা হয়েছে শরৎকালের সূর্যের উত্তাপ, অপক্ক বা অসার দধি, কিংবা পাঁচদিনের পর্য্যাসিত দধি, প্রভাতে মৈথুন, এবং নিদ্রা যাওয়া এই ছয়টি কাজের দ্বারা সহজে রোগ জন্মায়।^{২১} সন্ধ্যাকালীন সূর্য, যজ্ঞের ধোঁয়া, তরুণী স্ত্রী, পরিশ্রুত জল, রাত্রে পায়ের খেলে আয়ুঃ বৃদ্ধি হয়।^{২২} আয়ুর্বেদ মতে-আরোগ্যই শ্রেষ্ঠবল ও আয়ুবর্ধক। আর রোগ দেহ ও আয়ু (জীবনী শক্তি)র নাশক। শারীরিক অনাচার বা ভোজন নিয়ম লঙ্ঘনে রোগ হয়। রোগ দ্বারা আয়ু হ্রাস হয় বা তাৎক্ষণিক প্রাণহানি ঘটে। নবোদিত সূর্য, শশানের ধোঁয়া, বৃদ্ধ স্ত্রী ভোগ, রাত্রে দধি আহার, রাত্রে ভ্রমণ -এগুলি স্বাস্থ্যের হানিকর।^{২৩} বৈদ্যকেরা মনে করেন-শরৎকালীন রৌদ্র, শীতল বায়ু, বাতপিত্ত বিনাশের কারণ। নতুন বা বাসি নয় এমন বা সদ্য

কর্তিত নির্দোষ টাটকা মাংস, গরমভাত বা ইষদুষ্ক পক্কান্ন, পুরাতন চালের ভাত, নীরোগ, নির্দোষ যুবতী স্ত্রী, গোদুগ্ধপান, গব্যঘৃত, উষ্ণজল সত্য-ই প্রাণশক্তি, জীবনশক্তিবর্ধক। অতএব এই ছয়টি দ্রব্য বৈধভাবে সেবিত হলে স্বাস্থ্যের উপকার ছাড়া অপকার হবে না।^{৭৭}

১.২. বিভিন্ন প্রকার আধি ব্যাধি

১.২.১. উদ্ভিন্নতা: উদ্বেগ একপ্রকার মানসিক ব্যাধি। উদ্বেগহীন মানুষ সংসারে বিরল। উদ্বেগ বা দুশ্চিন্তা, ভয় স্বাভাবিক কার্যক্রমের পরিপন্থী। মনের ধরণ এবং ব্যক্তিত্বের কারণ অনুসারে মানুষের উদ্বেগ ভিন্ন ভিন্ন হতে পারে। উদ্বেগরূপ ব্যাধিকে আমরা প্রায়শই মনের অজান্তে লালিত, বর্ধিত কিংবা উপেক্ষা করি। মহাভারতের উদ্যোগপর্বেবিদুরনীতিতে আমরা দেখতে পাই- পুত্রস্নেহে অন্ধ ধৃতরাষ্ট্র সর্বদা উদ্ভিন্নতার মধ্যে কাল কাটাচ্ছেন, তার রাত্রিতে ঘুম হচ্ছে না। তিনি অতিশয় উদ্ভিন্ন ও অস্থিরতায় ভুগছেন। এমতাবস্থায় তিনি বিদুরকে ডেকে বলছেন- ‘হে বিদুর ! বুদ্ধিমান সঞ্জয় (পাণ্ডবদের নিকট থেকে)এসে আমাকে তিরস্কার করে চলে গেছে। আগামীকাল সে সভার মধ্যে অজাতশত্রুর (যুধিষ্ঠিরের) কথা বলবে। সে যে কি কথা বলবে তা আমি জানি না, তাই আমার চরম অস্বস্তি হচ্ছে। সেই চিন্তা আমার সমস্ত শরীরকে দগ্ধ করছে এবং (এখনও) জাগিয়ে রেখেছে।’^{৭৮} এখানে ধৃতরাষ্ট্রের এই উদ্বেগ বা অনিদ্রা তো একপ্রকার রোগই। আর এই রোগের মূল কারণ হল অন্যায়ে বা অকর্ম করণে মানসিক দুশ্চিন্তা। গভীর উদ্বেগ বা নিরন্তর অনিদ্রা থেকে নানা প্রকার ব্যাধির সৃষ্টি হয়, ধীরে ধীরে শরীর কৃশ থেকে কৃশতর হয়, বা তার বিরুদ্ধ অবস্থাও হতে পারে। কৃশতার কারণ প্রসঙ্গে বলা হয়েছে- যে ব্যক্তি ধনহীন হয়ে সুখভোগ কামনা করে, শক্তিহীন হয়ে পরের উপর রাগ করে, তারা নিজেদের শরীরের শোষণকারী সুতীক্ষ্ণকণ্টকস্বরূপ রূপে বিবেচিত হন- “দ্বাবিমৌ কণ্টকৌ তীক্ষ্ণৌ শরীরপরিশোষণৌ।”

মানুষ মাত্রই কিছু না কিছু উদ্বেগ থাকবেই। কিন্তু অতিশয় উদ্বেগ বশত হৃদরোগে আক্রান্ত হয়ে মৃত্যুর সম্ভাবনা থাকে। যাই হোক, এখানে সঞ্জয় পাণ্ডবদের নিকট থেকে ফিরে আসার পর থেকে ধৃতরাষ্ট্রের মনে কোন শান্তি নেই। সমস্ত ইন্দ্রিয় যেন বিকল হয়ে যাচ্ছে। তাঁর মনে নিদারুণ চিন্তা। তিনি মানসিক যন্ত্রণার শিকার হয়ে বিদুরের শরণাপন্ন হয়েছেন। আর বিদুর যেন এখানে একজন সাইকোথ্রাফিস্ট এর ভূমিকা পালন করেছেন। আসলে, এখানে ধৃতরাষ্ট্রের দুশ্চিন্তা ও বিদুরের বক্তব্য খুব ভালো ভাবে পর্যবেক্ষণ করলে একজন মানসিকভাবে ভারাক্রান্ত ব্যক্তির প্রতি একজন মনস্তত্ত্ববিদের পরামর্শ বলেই ধরা যায়। মানসিক অসুস্থরোগীকে যেমন একজন মনস্তত্ত্ববিদ নানাভাবে তার অসুখের কারণ পর্যবেক্ষণ করেন, এখানে তেমনি অতিশয় উদ্ভিন্ন ধৃতরাষ্ট্রকেও নানা প্রশ্নের মাধ্যমে মহামতি বিদুর তাঁর মনের অসুখের মূল কারণগুলি অনুসন্ধান করেছেন। অনিদ্রায় অস্থির, কিংকর্তব্যবিমূঢ় ধৃতরাষ্ট্রও জানিয়েছেন তার মনের অবস্থা,^{৭৯} এবং তিনি নিজ কর্তব্য-কর্মের পরামর্শ চেয়েছেন।

কৌটিলীয়-অর্থশাস্ত্রের আত্মরক্ষিতক এই অধ্যায়ে বিষপ্রদানকারীর বিভিন্ন মানসিক অস্থিরতার যেসব লক্ষণ পাওয়া যায়, সেগুলি যে শুধু বিষপ্রদানকারীর লক্ষণ তা নয়, ঐ লক্ষণগুলি যেকোন অপরাধী ব্যক্তির ক্ষেত্রে সমানভাবে প্রযোজ্য। আলোচ্য ক্ষেত্রে মহামতি বিদুরেরও বুঝতে বাকি নেই যে, পাণ্ডবদের প্রতি অন্যায়ে আচরণের প্রবৃত্তি বশত ধৃতরাষ্ট্রের এভাবে মানসিকভাবে উদ্ভিন্ন হচ্ছেন। এখানে একজন রাজনৈতিক পরামর্শদাতা, রাজার মনস্তত্ত্ববিদ বিদুরের মতে- বলবানের দ্বারা আক্রান্ত সহায়শূন্য দুর্বল ব্যক্তি, যাঁর সব কিছু অপহৃত হয়েছে, কামীব্যক্তি এবং রাত্রিতে চোর –এঁদেরই অনিদ্রা হয়ে থাকে।^{৮০} ‘হে নরাধিপ! আপনিও এইসব মহাদোষসমূহে লিপ্ত হন নি তো? অন্যের ধনে লুপ্ত হয়ে কষ্ট পাচ্ছেন না তো?’- ধৃতরাষ্ট্রের উদ্দেশ্যে বিদুরের

এইসব নানা প্রশ্ন, নীতিমূলক উপদেশ, পণ্ডিত ও মূর্খব্যক্তির কর্ম বিষয়ক বিভিন্ন বক্তব্য- যা থেকে ধৃতরাষ্ট্র বা আমাদের মানসিকব্যাধি কিংবা দুশ্চিন্তার মূল কারণটি উপলব্ধি করতে কারো অসুবিধা হয় না। বস্তুত, ধৃতরাষ্ট্রের প্রতি ধর্ম ও অর্থনীতিকুশল বিদুরের উপদেশসমূহ শুধু মানসিক বিষাদগ্রস্ত রাজা নন, যেকোন ব্যক্তির মানসিক অস্থিরতা কাটিয়ে ওঠার ক্ষেত্রে একান্ত উপযোগী। উদ্যোগপর্ব তো শুধু কুরুক্ষেত্রের যুদ্ধের জন্য উদ্যোগ নয়, এই যুদ্ধ ধর্মক্ষেত্রে দাঁড়িয়ে প্রতিটি মানুষের জীবন-জীবিকার আত্মরক্ষার যুদ্ধ। এই যুদ্ধ হাজার প্রতিবন্ধকতায় নিজেকে সামলে রাখার যুদ্ধ। সেখানে মহাত্মা বিদুর মানুষের নিজের পরিমাণজ্ঞানের প্রতি সতর্ক হতে বলেছেন, দুর্লভবস্তু পেতে নিষেধ করেছেন, নিজের ক্রোধ, লোভ, অহংকারকে সংযত রাখার এবং বিনষ্টবস্তুর জন্য শোক পরিহার করার ও বিপদে মুহ্যমান না হওয়ার পরামর্শ দিয়েছেন।⁸⁵ এই পরামর্শগুলি আমাদের প্রত্যেকের জীবনপথের পাথেয়স্বরূপ।

১.২.২. অবসাদ: অবসাদ একপ্রকার মানসিকব্যাধি। নিজের সমার্থ্য অপেক্ষা কার্যের অতিভার, পরিবারিক, পারিপার্শ্বিক যে-কোন ভাবেই হোক মাত্রাতিরিক্ত চাপ থেকে কিংবা সামর্থের বাইরে গিয়ে নিরন্তর কোন কাজ করা থেকে এই অবসাদ আসতে পারে। অবসাদের কারণ *চাণক্যসূত্রে* বলা হয়েছে- কার্যের অতিশয় চাপ থেকে ব্যক্তির (কার্যে)অবসাদ তৈরি হয়।⁸² অতএব নিজের সামর্থ্য বুঝে কার্যে নিয়োজিত হওয়া উচিত- “স্বশক্তিং জ্ঞাত্বা কার্যমারভেত।”⁸⁰ অবসাদ আরেক ভাবে আসতে পারে বলে *চাণক্যসূত্রে* বলা হয়েছে- “একান্দোষঃ পুরুষমবসাদয়তি।”⁸⁰ অর্থাৎ অঙ্গে একটি দোষ থাকলেও সেই দোষ থেকে পুরুষের অবসাদ আসতে পারে। সর্বাঙ্গসুন্দর হলেও দেহের একস্থানে দোষ (রোগ, চিহ্ন, অঙ্গ বিকলাদি) থাকলে পুরুষকে সৌন্দর্য ও গৌরবশূন্য করে।

ধর্মক্ষেত্রে কুরুক্ষেত্রে দাঁড়িয়ে যুদ্ধের পূর্বে অর্জুনের কী অবস্থা প্রাপ্ত হয়েছিল তা আমাদের সকলেরই জানা- ‘অর্জুনবিষাদযোগঃ।’ অর্জুন বিষাদগ্রস্ত অবস্থা প্রাপ্ত হয়েছেন- অর্থাৎ অর্জুনের ভয়, উত্তেজনা, দুশ্চিন্তা, বেদনা, মর্মপীড়া সবটাই হয়েছে। ডাক্তারি পরিভাষায় এই রোগের নাম প্যানিক, মানসিক অবসাদ। অর্জুন শ্রীকৃষ্ণকে বলছেন- “হে কৃষ্ণ, আমার শরীরে কম্পন হচ্ছে। যুযুৎসু সকল স্বজন কে সম্মুখে উপস্থিত দেখে আমার শরীর অবসন্ন হচ্ছে। আমার মুখ শুষ্ক হয়ে যাচ্ছে। আমার শরীরে কম্পন ও রোমাঞ্চ উৎপন্ন হচ্ছে। আমার হাত থেকে গাণ্ডীব খসে পড়ছে, চর্মে জ্বালা ধরছে। হে কেশব, আমি আর স্থির থাকতে পারছি না। আমার মন বা মাথা যেন ঘুরছে এবং নানান কুলক্ষণ দেখছি।”⁸⁸ এখানে ভগবান শ্রীকৃষ্ণ হলেন অর্জুনের জীবনযুদ্ধের পরামর্শ দাতা, তিনি অর্জুনকে বোঝালেন যে, এই সংকট সময়ে অনার্যজনোচিত, অকীর্তিকর এই মোহ তাঁর কোথা থেকে আসলো? এইরূপ পৌরুষহীনতা তাঁর একদম শোভাপায় না। শ্রীকৃষ্ণ অর্জুনের নিজের তুচ্ছ হৃদয়ের দুর্বলতা ত্যাগ করে যুদ্ধের জন্য উত্তিত হওয়ার উৎসাহ দিয়েছেন।⁸⁹ এই উৎসাহ আসলে কোনকিছুর ভয়ে ভীত না হয়ে সংসাহস বা আত্মবিশ্বাস নিয়ে কর্তব্যকর্মে দাঁড়িয়ে থাকার পরামর্শ।

এখানে অর্জুন শ্রীকৃষ্ণ উপলক্ষ্য মাত্র। আমাদের এখন সবার সামনে এক জীবন যুদ্ধ উপস্থিত। তাই এই যুদ্ধে আমরাও যেন কেউ মরার আগে না মরে যাই। মানসিকভাবে দুর্বল না হয়ে পড়ি। আমাদের মানসিক দৃঢ়তা যেন বজায় থাকে। তামসিক ভাবাপেক্ষা আমাদের অন্তরে যেন রাজসিক বা সাত্ত্বিক ভাবের উদয় হয়। মানসিক অবসাদ থেকে আত্মহত্যার প্রবণতা আসে। আজ, চারিদিকে যে এত আত্মহত্যার কথা শোনা যায় তার মূলেও রয়েছে এই মানসিক অবসাদ। মানুষের কাম-ক্রোধাদি অরিষড়্গের কুপ্রভাবের কথা সকলের-ই জানা। ক্ষুদ্রচিত্ত ব্যক্তির ক্রোধের বশীভূত হয়ে নিজের ধৈর্য হারিয়ে ফেলে আত্মনাশের পথ বেছে নেন।

চাণক্যনীতিসূত্রে পাওয়া যায় অনীতিজ্ঞ পুরুষ স্বীয় ক্রোধ দ্বারা আত্মাকেও বিনাশ করে।^{৪৬} কিন্তু যারা প্রশান্ত মনা তাঁরা নিজেদের সর্বাবস্থার জন্য প্রস্তুত রাখেন।

১.২.৩. স্মৃতি-দৌর্বল্য: স্মৃতিশক্তির দুর্বলতাও একপ্রকার ব্যাধি, এই রোগে আক্রান্ত ব্যক্তির বুদ্ধি, স্মৃতি ও ব্যক্তিত্ব ক্রমান্বয়ে লোপ পেতে থাকে; দর্শন ও চিন্তাশক্তি ধীরে ধীরে লোপ পায়, কথা বলতে কষ্ট হয়। স্মৃতির দুর্বলতা বশত যেকোন সাধারণ বিষয়- (যেমন- 'কোথায় রেখেছি' 'কাকে যেন দিয়েছিলাম' 'ওনার নামটা যেন কী) মনে পড়ে না। ছোটোখাটো ব্যাপার ভুলে যাই আমরা, পরিস্থিতি বিশেষে যেটা সত্যিই যন্ত্রণার। কারা অল্পেতে ভুলে যান? চাণক্যসূত্রে বলা হয়েছে- যাঁরা সর্বদা কোন না কোন বিষয়ের প্রতি আসক্ত থাকেন তাঁরাই সর্বদা ভুলে যান এবং কিছুই মনে রাখতে পারেন না-“যদ্বা কার্যপ্রবেশেন তৎকার্যং বিস্মরতি।” ব্যসনে আসক্ত ব্যক্তি সেই কার্যে মনোনিবেশ করতে অক্ষম হন। তাই তাঁরা অল্পেতে সব ভুলে যান। দুর্বাসার অভিষাপের এই বক্তব্যের প্রমাণ মেলে-“স্মরিত্যতি ত্বাং ন স বোধিতো’পি সন্ / কথং প্রমত্তঃ প্রথমং কৃতামিব //” মানুষের স্মৃতিশক্তি মস্তিষ্কের স্বাস্থ্য এবং জীবনীশক্তিকে নিয়ন্ত্রণ করে। দুর্বল স্মৃতিশক্তির জন্য প্রতিদিনের কাজে আমাদের বিভিন্ন সমস্যায় পড়তে হয় শুধু তাই নয়; এই স্মৃতির বিভ্রাট থেকে আমাদের মৃত্যুও হতে পারে। প্রসঙ্গত, শ্রীমদ্ভগবদ্গীতার কথাটা আমাদের মাথায় রাখতে হবে- ভোগযোগ্য কোনও বিষয়ের চিন্তা করতে করতে তাতে কাম বা আসক্তি জন্মায়। আসক্তি হতে কামনা, (বিষয়লাভের আভিলাষ জন্মে) কামনা প্রতিহত হলে প্রতিরোধকের প্রতি ক্রোধ জন্মে, ক্রোধ থেকে মোহ, মোহ থেকে স্মৃতিভ্রংশ, স্মৃতিভ্রংশ থেকে বুদ্ধি নাশ এবং বুদ্ধিনাশ হতে বিনাশ সুনিশ্চিত।^{৪৭} স্মৃতিশক্তির দুর্বলতাদি এই সকল রোগ থেকে মুক্তির নিদান দেওয়া হয়েছে- “ধৃত্যা জয়তি রোগান্” অর্থাৎ, ধৃতি, ধৈর্যশক্তি রোগসমূহকে জয় করে। যাঁর ধৈর্যশক্তি প্রবল তিনি দেহস্থ রোগ সমূহ কে দূরীভূত করতে পারেন। ধৈর্য দ্বারা সর্বদা ক্রোধ ও হিংসাকে জয় করা যায়। ধ্যানে সর্বপ্রকার রোগ, শোক থেকে মুক্ত হয়ে মন প্রশান্ত হয়।

১.২.৪ জ্বর : জ্বর বিভিন্ন কারণে হতে পারে। জ্বরে শারীরিক উত্তাপ বৃদ্ধি হয়। জ্বরের উত্তাপে শরীর জীর্ণ শীর্ণ, কৃশ হয়ে যায়। বহু অনিয়ম জনিত কারণে জ্বর হয়। তবে দুশ্চিন্তায় মানুষ বিনা জ্বরেও সতত জর্জরিত হয়। অতি প্রখর সূর্যের তাপে বস্ত্রের অংশ শ্লথ হয়ে জীর্ণ হয়, নারীর পতির প্রতি বিদ্রোহ অপ্রিয়তা জ্বর বলে মনে করা হয়। চাণক্যনীতিতে বলা হয়েছে- মানুষের চিন্তা জ্বালাই হল জ্বর। সূর্যের প্রখর উত্তাপে বস্ত্রের জ্বর, অসৌভাগ্য (পতির অপ্রিয়তা) নারীর জ্বর, মৈথুন কার্যে অশ্বের জ্বর (জীর্ণতার হেতু)^{৪৮} লক্ষণীয়, এখানে জ্বর শুধু মানুষদের নয়, মনুষ্য ব্যতিরিক্ত বিভিন্ন প্রাণীর এমন কী দ্রব্যের জ্বরের কথা আছে যা অন্যত্র দুর্লভ। অর্থাৎ জ্বরের প্রসঙ্গ শুধু শারীরিক নয়, তা মানসিক, সামাজিকও হতে পারে। তবে মনে হয় অশ্বের কামনার উদাহরণের দ্বারা মানুষও যদি ঐরূপ পাশবিক কামে লিপ্ত হয়ে পড়েন তা সর্বদা ব্যাধির কারণ হয়ে থাকে। এছাড়া অতিশয় কামাতুর হলে কাম্যবাস্তু না পাওয়া গেলে সেটাও জ্বরের কারণ হয়। (যেমন, অভিঞ্জান-শকুন্তলে (৩য় অঙ্কে শকুন্তলার), কুমারসম্ভব-এর (৫ম সর্গে পার্বতীর জ্বর)। জ্বর যে প্রকার-ই হোক না কেন, প্রত্যেক প্রকার জ্বর শরীরের ক্ষতি করে, অল্পকে দক্ষ করে।

২. চিকিৎসক: এই করোনা মহামারীতে চিকিৎসকদের মত পরম বন্ধু দ্বিতীয়টি আর কেউ আছে বলে তো মনে হয় না। নিজের জীবনকে বাজি রেখে তাঁরা যেভাবে রোগীদের সেবা করে চলেছেন তাঁদের প্রতি জানাই হাজার কুর্গিশ। কৌটিলীয়ার্থশাস্ত্রে রাজার চিকিৎসক হিসেবে ভিষণ বা বিষবৈদ্যের ভূমিকা জানা যায়। চিকিৎসকের গুণাবলী কেমন হবে তা বলা হয়েছে চাণক্যনীতিতে। চাণক্যের মতে- বৈদ্য আয়ুর্দাতা নন, আয়ুর্বেদে জ্ঞাতা, যথার্থ চিকিৎসাশাস্ত্রজ্ঞ, ধর্মনিষ্ঠ, দয়ালু ব্যক্তিকেই বৈদ্য বলা হয়েছে।^{৪৯} সমস্ত চিকিৎসাশাস্ত্রে

পারদর্শী, সম্যক শিক্ষিত, সদগুণযুক্ত, লোকের নিকটে সৌম্য দর্শন বা সুদর্শন, পরম সুশীল, সদ্ভাবযুক্ত, সদশয় বা দাক্ষিণ্যাদি সদগুণযুক্ত, সচ্চরিত্র, যে ব্যক্তি, রাজা তাঁকে চিকিৎসা কার্যে নিয়োগ করবেন।^{৫০}

নিজের জীবনের ঝাঁকি নিয়ে যে চিকিৎসক মৃত্যুর পথ থেকে রোগীকে নবজীবন দান করেন, সুস্থ হয়ে ওঠার পর রোগী তাঁর রোগের কথা ভুলে যান এবং চিকিৎসকের প্রতি চরম অবজ্ঞা করেন, সেই কথাও আছে বিদুরনীতিতে।^{৫১} পূর্ব উপকারী চিকিৎসকের প্রতি রোগীর অবজ্ঞার ধরণ প্রসঙ্গে বিদুরনীতির বক্তব্য হল- শিক্ষিত শিষ্য যেমন আচার্যকে, বিবাহিত পুত্রেরা যেমন মাতাকে, কামনা পরিত্যপ্ত হলে পুরুষ যেমন নারীকে, কৃতকার্য ব্যক্তির যেমন প্রয়োজক বা কার্যসাধককে, দুর্গমপথ অতিক্রমকারী ব্যক্তির যেমন নৌকাকে অবজ্ঞা করেন তেমনি আরোগ্যপ্রাপ্ত ব্যক্তির চিকিৎসকদের প্রতি অবজ্ঞা প্রদর্শন করেন।

প্রসঙ্গত উল্লেখ্য, এই করোনার ব্যাধির সময় কোন কোন চিকিৎসালয়ে অত্যধিক বিল বৃদ্ধি বা ডাক্তারদের সততা বা সেবামূলক মনোভাব সম্পর্কে খুব কম হলেও যেমন কিছু কিছু ক্ষেত্রে প্রশ্ন ওঠে তৎকালীন যুগেও বোধ হয় এর কোন ব্যতিক্রম ছিল না। সমাজের ভালোমন্দ উভয় দিক থাকাটাই স্বাভাবিক। নীতিশাস্ত্রের ভালোমন্দ উক্তিগুলি থেকে সমাসাময়িক সমাজের চালচিত্র প্রকাশ পায়। ডাক্তারের রোগী নির্ভরশীলতা বা লোলুপতার চিত্রটি বিদুরনীতি-র একটি ছোট্ট ব্যঙ্গাত্মক উক্তি থেকে কিছুটা হলেও উপলব্ধি হয়। বিদুরের মতে- চিকিৎসকেরা রোগীদের উপরে নির্ভরশীল হয়ে জীবিকা অর্জন করেন, চোরেরা অসতর্ক গৃহস্থের উপর নির্ভর করে জীবিকা নির্বাহ করেন, কামিনীরা কামুকদের উপর নির্ভর করে, যাজকা যজমান-দের উপর নির্ভর করে জীবিকা নির্বাহ করেন, রাজা বিবাদমানব্যক্তি (বিচারার্থী) উপর নির্ভর করে এবং পণ্ডিতেরা মূর্খদের উপর নির্ভর জীবিকা নির্ভর করেন। চিকিৎসকেরা ব্যাধিত রোগগ্রস্তদের উপর নির্ভর করে জীবিকা অর্জন করেন।^{৫২} তাহলে কী তৎকালীন সমাজে চিকিৎসকেরা চিকিৎসার নামে রোগীদের শোষণ করে জীবিকা নির্বাহ করতেন? আজকে চিকিৎসকেরা দেবতার ভূমিকায় অবতীর্ণ হলেও চিকিৎসকদের প্রতি সম্মান জানিয়েই বলা যায়, আজকাল হসপিটাল বা নার্সিংহোমগুলিতে যেমন রোগের নামে প্রচুর অর্থের লেনদেন চলছে। সেসময়েও কী এমন অপ্রত্যাশিত কিছু কিছু কর্ম চলত? সেই প্রশ্ন থেকেই যায়।

অর্থশাস্ত্রে *আত্মরক্ষিতক* অধ্যায়ে বলা হয়েছে- খাদ্যে যাতে বিষ মেশানো না হয় তার তদারকির দায়িত্বে থাকতেন-জাঙ্গলীবিদ, বিষবেদ্য, অর্থাৎ বিষচিকিৎসক (বিশেষজ্ঞ), আর একজনের কথা বলা হয়েছে যিনি বিষভিন্ন অন্যান্য রোগপ্রশমনের জন্য অভিজ্ঞ বৈদ্য বা কবিরাজ তিনি হলেন- ভিষগ। ভৈষ্যগার বা ঔষধালয়ও ছিল। তবে সেখানে ভেষজ ঔষুধগুলির কথাই বিশেষ ভাবে পাওয়া যায়। ঔষধের বিষক্রিয়া থাকত কিনা তা জানারও উপায় ছিল। চিকিৎসকদের সমাজে সাদর আপায়ন করা হত তা *নীতিসার* থেকে জানা যায়।^{৫৩}

সুখী ও সুস্থ থাকার নিদান: মানুষের শরীরে ও মনের নানা ব্যাধি ও তার নানাপ্রকার চিকিৎসার নিদান পাওয়া যায় নীতিশাস্ত্রে। রোগ-শোকাদি হল মানুষের দুঃখের কারণ। নীতিশাস্ত্র থেকে উপলব্ধি হয়- রোগশূন্য হতে হলে যথাকালে স্নান, স্বাদু জল পান, স্বাস্থ্যকর স্থানে বসবাস ও উপযুক্ত ও পবিত্র আহার এবং ইন্দ্রিয়সংযম একান্ত প্রয়োজন। অসংযম ও অনিয়মিত পানাহারে দেহে রোগ প্রবেশ করে, নিয়মিত পরিশ্রম ও স্বাস্থ্যবর্ধক। নীতিশাস্ত্রে নীরোগ ব্যক্তিকেই একমাত্র সুখী বলে মনে করা হয়েছে। বিদুরের মতে- আরোগ্য, ঋণগ্রস্ত না হওয়া, অবিপ্রবাস, সজ্জনের সংগে সঙ্গতি, স্বাধীনজীবিকা, নির্ভয়ে বাস জীবলোকের এই ছয় প্রকার সুখের মধ্যে আরোগ্যই হল সবচেয়ে বড় সুখ, সেইজন্য আরোগ্যকে সবার আগে স্থান দেওয়া হয়েছে। অর্থাৎ যিনি নীরোগ অবস্থায় বাস করেন তিনিই জগতে সবচেয়ে সুখী মানুষ।^{৫৪} অনুরূপ কথা *চাণক্যনীতি*তেও বলা হয়েছে- যার দেহে রোগ নেই তিনি “আনন্দময়-নিত্যং সুখমরোগিনি।” (চাণক্য, ২৮) সাধ্য বা সামর্থের বাইরে কিছুতে

যেমন লোভ করা উচিত নয়, তেমনি সামর্থ্যের বাইরে কোন কাজে অযথা ঝুঁকি না নেওয়া বিদূরনীতির এই পরামর্শ সর্বদা মেনে চলা উচিত। কারণ, (অপরিমিত ভোগ) তৃষ্ণার সমান ব্যাধি আর কিছুই নেই।^{৫৫}

কথায় আছে-Early to bed, early to rise, makes a man healthy wealthy and wise। যে ব্যক্তি রাতে তাড়াতাড়ি ঘুমাতে যান এবং সকালেই ঘুম থেকে তাড়াতাড়ি ওঠেন তিনি স্বাস্থ্যবান, বৃত্তবান এবং জ্ঞানী বলে বিবেচিত হন। সর্বজন বিদিত এই নিয়ম আধুনিকচিকিৎসাবিজ্ঞানেও প্রমাণিত। মধুমেহাদি বিভিন্ন রোগের নিরাময়ের জন্য সকালে ঘুম থেকে উঠে মনিং ওয়ার্ক খুব উপকারী- এটা আজ নতুন কোন তথ্য নয়, বহুকাল আগে এই পরামর্শ আমরা *চাণক্যনীতি* থেকেও পাই। সেখানে চাণক্য সকালে ঘুম থেকে উঠতে এবং উদ্যমের সঙ্গে কাজে মনোযোগ দেওয়ার পরামর্শ দিয়েছেন এবং সেই শিক্ষা তিনি মোরগের নিকট থেকে শিখে নিতে বলেছেন। ৭২.১.৫. শান্তিশতক, কাজের উদ্যোগ ক্ষীণ হয়ে পড়লে শরীর জ্বরা ব্যাধিতে আক্রান্ত হয়। নিয়মিত শীল বা সদাচারের দ্বারা আয়ু বৃদ্ধি পায়। আয়ুর্বেদশাস্ত্রে ব্যাধি নিয়ে আলোচনার অন্ত নেই। তবে নীতিসাহিত্যে ব্যাধির যে প্রসঙ্গ তা মূলত জনস্বাস্থ্য থেকে গণস্বাস্থ্যের প্রতি সাধারণ মানুষকে বিশেষভাবে সচেতন করা, মানুষের বিবেকবোধ জাগ্রত করা হয়েছে। কারণ নীতিসাহিত্যে ব্যাধি শুধু মানুষের শরীর ও মনকে ক্ষয় করে না, যে-কোন শরীর, সমাজ ও রাষ্ট্রকেও বিনষ্ট করে। এখানে যে কয়েকটি ব্যাধি নিয়ে যৎসামান্য আলোচনা করা হয়েছে, সেগুলি নেহাৎ সামান্য বলে উপেক্ষা করা উচিত নয়, কারণ ব্যাধি যেসকল হোক না কেন, উপেক্ষণীয় ব্যাধি যেকোন সময় ভয়ঙ্কর হতে পারে। তাই সর্বদাই সতর্ক থাকা উচিত। তবে শেষ কথা হল- মানুষের কামক্রোধাদি ও ব্যাধির আশ্রয় এই শরীর বা আয়ু কিছুই চিরস্থায়ী নয়। মৃত্যু যেন সর্বদা আমাদের কেশ ধরে টানছে। এমতাবস্থায় সর্বপ্রকার মোহমুক্ত হয়ে নির্মলচিত্তে সদা ধর্মপথ অবলম্বন করে ভগবানের শরণ নেওয়া উচিত।

রোগা হরন্তি সততং প্রবলাঃ শরীরং
কামাদযো 'প্যনুদিনং প্রদহন্তি চিত্তম্।
মৃত্যুশ্চ নৃত্যন্তি সদা কলযন্ দিনানি।
তস্মাত্তমদ্য শরণং মম দীনবন্ধো।। (ভগবচ্ছরণস্তোত্র)

উল্লেখপঞ্জি

১. উথাযোথায বোদ্ধব্যং মহদভয়মুপস্থিতম্। মরণব্যাধিশোকানাং কিমদ্য নিপতিষ্যতি।। (হিত. ১.৪)
২. ব্যাধিঃ ভেষজসংগ্রহেঃ চ বিবিধৈঃ মন্ত্রপ্রয়োগৈঃ বিষম। (নীতি. ১১ শ্লোক)
৩. শোকস্থানসহস্রাণি ভয়স্থানশতানি চ। দিবসে দিবসে মূচমাবিশন্তি ন পণ্ডিতম্।। (হিত. ১.৩)
৪. শরীরং সত্ত্বসংগ্ৰহঃ ব্যাধিনামাশ্রয়োমতঃ। (চরক, ১ম অধ্যায়, পৃ.৮)
৫. শরীরং সত্ত্বসংগ্ৰহঃ ব্যাধিনামাশ্রয়োমতঃ। (তত্রৈব)
৬. বায়ুঃ পিত্তং কফশ্চোক্তঃ শারীরো দোষসংগ্রহঃ। মানসঃ পুনুদ্ভিষ্টো রজশ্চ তম এব চ।। (তত্রৈব)
৭. ...আধিব্যাধিনিপীড়িতঃ। (আধিনা মানস্যা ব্যথয়া ব্যাধিনা রোগেন চ নিপীড়িতঃ)। (শুক্ৰনী., ৩.১৫৭)
৮. অগ্নিশেষং ব্যাধিশেষং শক্রশেষং তথৈব চ। (চাণক্যনী.) তুল. ঋণশেষো'গ্নিশেষশ্চ ব্যাধিশেষস্তথৈবচ। পুনশ্চ বর্ধতে যস্মান্তস্মাচ্ছেষং হি কারয়েত্। (চাণক্যনীতি, ৩৮)
৯. শরীরে বর্দ্ধমানো ব্যাধিনোপেক্ষ্যত।। (চা.সূত্র. ৩.১১)

১০. শত্রোরপি বিশিষ্যতে ব্যাধিঃ। (চাণক্য, সূ. ৩.১২)
১১. নীতিশাস্ত্রামৃতং ধীমানর্থশাস্ত্রমহোদধেঃ। সমুদ্গ্ৰে নমতস্মৈ বিষুঃগুণায় বেধসে। (কা.নী.১.৬)
১২. হুতাশনো জলং ব্যাধির্দুভিক্ষা মরকস্তথা। ইতি পধগবিধং দৈবং ব্যসনং মানুষং পরম্।। (কা.নী.১৪.২০)
১৩. চা.সূ. ৩. ৪৬।
১৪. মুগযাক্ষো দিবাস্বপ্নঃ পরিবাদঃ স্ত্রিয়ো মদঃ। তৌর্যত্রিকং বৃথাট্য চ কামজো দশকো গণঃ।। (মনু.৭.৪৭)
১৫. সপ্তকস্যস্য বর্গস্য সর্বত্রৈবানুষঙ্গিণঃ। পূর্বং পূর্বং গুরুতরং বিদ্যাং ব্যসনমাত্মবান্।। (মনু.৭.৫২)
১৬. দ্বয়োরপ্যত্যযোর্মূলং যং সর্বে কবযো বিদুঃ। তং যত্নেন জয়েল্লোভং তজ্জাবেতাবুভৌ গণৌ।। (মনু. ৭.৪৬)
১৭. লোভাৎ ক্রোধঃ প্রভবতি লোভাৎ কামঃ প্রজায়তে। লোভান্নোহশ্চ নাশশ্চ লোভঃ পাপস্য কারণম্।। (হিত. ১.২৭)
১৮. ত্রিবিধং নরকস্যোদং দ্বারং নাশনমাত্মনঃ। কামঃ ক্রোধস্তথা লোভস্তস্মাদেতত্রয়ং ত্যজেৎ। (উদ্যোগ, বিদুর, ৩৩.৭২)
১৯. তদেব, ৩৩.৫০।
২০. সপ্ত-“মুগযাক্ষাঃ স্ত্রিয়ঃ পানং বাকপারুক্ষ্যার্থদৃষণে। দণ্ডপারুক্ষ্যমিত্যেতদ্ব্যয়ং ব্যসনসপ্তকম্।।” (ভারতকৌমুদীটীকা, ৯৬)
তুল. সপ্তকস্য বর্গস্য সর্বত্রৈবানুষঙ্গিণঃ। পূর্বং পূর্বং গুরুতরং বিদ্যাং ব্যসনমাত্মবান্।। (মনু. ৭.৫২)
২১. মন্তস্য সংজ্ঞারহিততয়া বিষপানাদিনা মরণাদ্যপত্তেবর্হকালীন-নরকাপত্তিশ্চেতি। (মনুভাষ্য, মনু.৭.৫০)
২২. মৈথুল্লিমিত্তরেতঃক্ষরণবেগাধারণাদ্ ব্যাধুৎপত্ত্য মরণোৎপত্তিঃ। (তত্রৈব)
২৩. কা.নী. ১৫.২৬।
২৪. তদেব ১৪.৬৩-৬৫।
২৫. তদেব, ১৫.৫ কা.নী., ১৫.৫।
২৬. কুরল, ৬।
২৭. তদেব, ৯৫.৯৫০ সংখ্যক সূত্রে।
২৮. বায়ুঃ পিত্তং কফশ্চোক্তঃ শারীরো দোষসংগ্রহঃ। (চরক. ১ম অধ্যায়, পৃ.৮)
২৯. দূরধীত বিষং বিদ্যা অজীর্ণে ভোজনং বিষম্। বিষং গোষ্ঠী দরিদ্রস্য বৃদ্ধস্য তরুণী বিষম্। (চাণক্যনীতি)
অজীর্ণে ভুক্তস্য অন্নস্য অপরিপাকে ভোজনমশনং বিষম্। রাগজনকত্বেন জীবনহানিকরত্বাদিতি যাবৎ।
৩০. স্বাস্থ্য- হিতমিতভোজনং স্বাস্থ্যম্।। (চা. সূ. ৩.৭)
৩১. ভক্ষ্যমপ্যপথ্যং নাস্থীয়াৎ। (চা.সূ. ৩.৮)
৩২. কুদেশঞ্চ কুবৃন্তিঞ্চ কুভার্যাং কুনদীস্তথা। কুদ্রব্যঞ্চ কুভোজ্যঞ্চ বর্জয়েদ বিচক্ষণঃ। (চাণক্যনীতি, ৩৭)
৩৩. কূপোদকং বটচ্ছায়া শ্যামা স্ত্রী চেষ্টকালম্। (তদেব, ৯৪)
৩৪. শুক্লং মাসং স্ত্রিয়ো বৃদ্ধা বালার্কং স্তরণং দধি। প্রভাতে মৈথুন নিদ্রা সদ্য প্রাণহরাণি ষট্।। (তদেব, ৬২)
৩৫. বৃদ্ধাকৌ হোমধূমশ্চ বালস্ত্রী নির্মলোদকম্। রাত্রৌ ক্ষীরান্নভুক্তিঞ্চ আয়ুর্বর্দ্ধনমুত্তমম্।। (নীতিসার, ৩৯)
৩৬. বালার্ক প্রেতধূমশ্চ বৃদ্ধস্ত্রী পল্ললোদকম্। রাত্রৌ দধ্যন্নভুক্তিঞ্চ রোগবৃদ্ধি দিনে দিনে।। (তদেব. ৩৮)
শরদ্রৌদ্রং নগৃহীযান্নগৃহীয়াচ্ছরদ্ধিম্। বাতপিত্তবিনাশায় গৃহীযান্নার্গপৌষযোঃ।।
৩৭. সদ্যোমাসং নবান্নঞ্চ বালান্ত্রী ক্ষীরভোজনম্। ঘৃতমুষ্ণেগদকঞ্চৈব সদ্যঃ প্রাণকরাণি ষট্।। (চাণক্যনীতি, ৬৩)
৩৮. তন্মে দহতি গাত্রাণি তদকার্ষীৎ প্রজাগরম্। (উদ্যোগ, বিদুর.১.১০)

- জাগ্রতো দহমানস্য শ্রেয়ো যদনুপশ্যসি । তদ্বুহি ত্বং হি নস্তাত! ধর্মার্থকুশলো হ্যসি ॥ (তদেব.১.১১)
৩৯. যতঃ প্রাণঃ সঞ্জয়ঃ পাণ্ডবেভ্যো ন মে যথাবন্মনসঃ প্রশান্তিঃ ।
সর্বেন্দ্ৰিয়াণ্যপ্রকৃতিং গতানি কিং বন্ধতীত্যেব মেহদ্য প্রচিন্তা ॥ (তদেব.১.১২)
৪০. অভিযুক্তং বলবতা দুর্বলং হীনসাধনম্ । হ্রতস্ত্বং কামিনং চৌরমাবিশন্তি প্রজাগরাঃ ॥ (তদেব.১.১৪)
কশ্চিচ্চ পরবিভেষু গৃধ্যন্ন পরিতপ্যসে ॥ (তদেব.১.১৫)
৪১. নাপ্রাপ্যমভিবাঞ্ছন্তি নষ্টং নেচ্ছন্তি শোচিতুম্ । আপৎসু চ ন মুহ্যন্তি নরাঃ পণ্ডিতবুদ্ধয়ঃ ॥ (তদেব.১.২৮)
৪২. অতিভারঃ পুরুষমবসাদযতি । (চা. সূ. ২.৪৬)
৪৩. স্বশক্তিং জ্ঞাত্বা কার্যমারভেত । (চা.সূ. ২.৩৫)
৪৪. দৃষ্টেহ্মান্ স্বজনান্ কৃষঃ যুযৎসূন্ সমবস্থিতান্ । সীদন্তি মম গাত্রাণি মুখঞ্চ পরিশুশ্রুতি ॥
বেপথুশ্চ শরীরে মে রোমহর্ষশ্চ জায়তে । গাণ্ডীবং স্রংসতে হস্তাৎ ত্বক্ চৈব পরিদহ্যতে ॥
ন শক্লোম্যবস্থাতুং ভ্রমতীব চ মে মনঃ । নিমিত্তানি চ পশ্যামি বিপরীতানি কেশব ॥ (শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা, ১.২৮-৩০)
৪৫. ক্লেব্যং মাস্ম গমঃ পার্থ নৈতৎ তযুপপদ্যতে । ক্ষুদ্রহৃদয়দৌর্বল্যং ত্যক্তোত্তিষ্ঠ পরন্তপ ॥ (তদেব, ২.৩)
৪৬. আত্মানমেবপীডযত্যান্নবতাংকোপঃ । (চা.সূ. ২.৪৮)
৪৭. ধ্যায়তো বিয়যান পুংসঃ সঙ্গস্তেষুপজায়তে । সঙ্গাৎ সংজায়তে কামঃ কামাৎ ক্রোধোভিজায়তে ।
ক্রোধাৎ ভবতি সংমোহঃ, সংমোহাৎ স্মৃতিবিভ্রমঃ । স্মৃতিভ্রংশাৎ বুদ্ধিনাশঃ, বুদ্ধিনাশাৎ প্রনশ্যতি ॥ (শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা ২.৬৩)
৪৮. চিন্তা জুরো মনুষ্যাণাং বস্ত্রাণামাতপো জুরঃ । অসৌভাগ্যং জুরঃ স্ত্রীণামশ্বানাং মৈথুনে জুর ॥
৪৯. আয়ুর্বেদে কৃতাত্যাসঃ সর্বেষাং প্রিয়দর্শনঃ । আর্য্যশীলো গুণোপেত এষ বৈদ্যো বিধীয়তে । (চাণক্যনীতি ১০১)
৫০. বৈদ্যের সাধারণ লক্ষণ- তত্ত্বাধিগত শাস্ত্রার্থো দৃষ্টকর্মা স্বয়ং কৃতো । লঘু হস্তঃ শুচিঃ শূরঃ স্বচ্ছোপস্করভেষজঃ । প্রত্যুৎপন্নমতিঃ
ধীমান ব্যবসায়ৌ প্রিয়ংবদঃ সত্যধর্মপরোযশ্চ বৈদ্য ইদৃক্ প্রশস্যতে ॥ (চাণক্য-শ্লোকশতক, ১০৩)
৫১. নারীং বিগতকামাশ্চ কৃতার্থাশ্চ প্রযোজকম্ ।
নাবং নিস্তীর্ণকান্তারা আতুরাশ্চ চিকিৎসকম্ ॥ (উদ্যোগ বিদুর. ১.৯৩)
৫২. চৌরাঃ প্রমত্তে জীবন্তি ব্যাধিতেষু চিকিৎসকাঃ । (তদেব. ১.৮৯)
৫৩. চিকিৎসককজ্যোতিষমন্ত্রবাদিনাং গৃহে গৃহে ভোজনমাদরেণ । (নীতিসার, ৯২)
৫৪. ষড়্জীবলোকস্য সুখানি রাজন । (বিদুর, ১.৯৪)
৫৫. ন তৃষণয়াঃ সম ব্যাধি চ ধর্মো দয়া সমঃ । (চাণক্য, ৬০)

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

- ঘোষ, যুথিকা. শতকত্রয়. পশ্চিমবঙ্গ রাজ্যপুস্তক পর্ষদ, ১৯৯১।
- চক্রবর্তী, সত্যনারায়ণ. হিতোপদেশ. সংস্কৃত পুস্তক পর্ষদ, ১৯৯৩।
- ___ চাণক্যনীতি-শাস্ত্র-সমীক্ষা. সংস্কৃত পুস্তক পর্ষদ, ১৯৯৫।
- ___ শান্তিশতক. সংস্কৃত পুস্তক পর্ষদ, ১৯৯৬।
- চৌধুরী, গুঞ্জেশ্বর. বিদুরনীতি. চৌখম্বা সুরভারতী প্রকাশন, ২০০৩ (পু.মু)।
- ___ চাণক্যনীতিদর্পণ, চৌখম্বা সুরভারতী প্রকাশন, ২০০৫।

নাগ, ব্রজেন্দ্র. চরকসংহিতা.(১ম খণ্ড), নবপত্র প্রকাশন, ১৯৮৪।

বন্দ্যোপাধ্যায়, মানবেন্দ্র. মনুসংহিতা. সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪১০ বঙ্গাব্দ।

---. কামন্দকীয়নীতিসার. সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৯৯৯।

মালবীয়, রামচন্দ্র. নীতিবাক্যমৃত. ১৯৭২।

মিশ্র, জগদীশ. শুক্রনীতি. চৌখম্ব সুরভারতী প্রকাশন, ২০০৯।

মেনন, কে.পি.এ., নীতিসার. নিউ ভারতীয় বুক করপোরেশন, ১৯৯৯।

রামানুজ দাশ, নৃসিংহ. তিরুক্কুরল. বলরাম প্রকাশনী, ১৯৯৩।

শর্মা-শাস্ত্রী, শ্রী ঈশ্বরচন্দ্র. সটীক-চাণক্য-শ্লোক-শতক. শ্রী দেবেন্দ্র নাথ আয়ুর্বেদ শাস্ত্রী, কর্তৃক প্রকাশিত, ১৯৩৫

---চাণক্য-সূত্রম্. সদেশ, ১৪১৩ বঙ্গাব্দ।

SECTION B

CONTEMPORARY SANSKRIT DRAMA INFLUENCED BY SELECTED SHORT STORIES OF RABINDRANATH

Abhishek Das

Abstract

In literature, Sanskrit is one of the languages which accommodates literature from other ethnic languages for decades. Interpretation and transcription of Rabindranath Tagore's work in Bengali literature are overt. Short stories of Tagore were constructed in Sanskrit, which was also retitled accordingly. Among them, a few of the short stories are- *Khokābābur Pratyāvarttan(a)* was transliterated into 'Putrapratyāvarttanam', *Postmaster* was converted into 'Vārtāgṛhādhyakṣavacaḥ', *Rāsamanir chele* into 'Rāsamaṇiputram', 'Śrinalinaparābhavam' arrived from *Phel*, *Putrayajña* as 'Putrayajñam', *Guptadhana* expressed as 'Guptadhanam' etc.

Late Pandit Nityananda Mukhopadhyaya who was a renowned person in contemporary Sanskrit literature has adopted a few of Tagore's short stories and retitled them into Sanskrit drama. His contribution towards the adopted drama retained the unchanged storyline along with the conclusion including tragedy and pathos. Tradition and modernity went parallel and confluence in his work. Considering the drama of the retitled work it seems to be compassionate and embracing. His creation also shows dramatic excitements and clashes among the characters. His works expressed meaning, with short and witty dialogues.

Rabindranath's short story was influenced by mother nature. Nature was depicted elaborately by him. But Nityananda's retitled drama shows the absence of such perspective. Pandit Mukhopadhyaya's effort was quite praiseworthy to make the Sanskrit language familiar among common people.

Drama is an old form of *Kāvya* which has a prolonged history and rich heritage. But novel, short story, essay is not as old as drama. Drama consists of acting, dancing, singing and such cultural activities. From the dawn of civilization, chiefly from the Stone Age, cultural activities have been treated as one of the major mediums of entertainment. During ancient times the cave-dwellers used to get entertained by the performances like dance, after returning home from hunting.¹ This is how they used to relax from any mental fatigue. Back then and in the present time too, entertainment is considered as one of the most sorted mode of leisure and rejuvenation. To entertain people from all cultures, the method of entertainment is translated or transcribed into different languages and scripts all over the world.

This ultimately, helped people from all genres take the flavor of different types of entertainment and become joyful. Among these, some of the works of Bengali literature, by Rabindranath Tagore, was interpreted and deciphered. Based on the short stories of Tagore, dramas were constructed and retitled in Sanskrit. Such as-*Khokābābur Pratyāvarttan* was transliterated into *Putrapratyāvarttanam*, *Postmaster* was converted into *Vārtāgṛhādhyakṣavacaḥ*, *Rāsamanir chele* into *Rāsamaṇiputram*, *Śrinalinaparābhavam* arrived from *Phel*, *Putrayajña* as *Putrayajñam*, *Guptadhan* expressed as *Guptadhanam*, *Sampattisamarpaṇ* as *Sampattisamarpaṇam*, *Ghāṭerkathā* was translated into *Sopānavacanam*, *Mukūṭam* derived from *Mukūṭa*, *Vyavadhān* into *Vyavadhānam*, *RogīrBandhu* as *Rogībāndhavam*, *Rahamatkhānavittāntam* arrived from *Kābuliwālā* etc.²

We can observe that Dhyanesha Narayan Cakravarty, Kali Kumar Dutta Sastri, V. Raghavan etc. were a few renowned Sanskrit scholars who translated Rabindranath's literary creations from Bengali to Sanskrit.³ Nityananda Mukhopadhyaya⁴ was one of the bhm. He has done it so beautifully that it can surely help us to enter into the world of sentiments.

Kāvya can be divided into two realms – *Drśya* and *Śravya*. There are ten divisions of *Drśyakāvya*. *Drśyakāvya* can be split into two types—*Rūpaka* and *Uparūpaka*. Furthermore, *rūpaka* can be subdivided into ten types and *uparūpaka* into eighteen. *Nāṭaka* is the first part of *rūpaka*. *Śravya* has three divisions—*Gadya*(Prose), *Padya*(Poetry), *Miśra*(Campū). *Anuvāda-Kāvya* or translation work is one section of *Padya*. *Rabīndrasāhityaanuvādaḥ* or translation work from Rabindranath's creation has been incorporated in *anuvāda-kāvya*.⁵

Rabindranath Tagore wrote almost a hundred short stories in his entire life. He selected themes of his short stories from real life as well as everyday life. Whatever he saw in his surroundings he briefed it in his writings. Magnanimous readers can feel the flavor of his creations. Since his writings mainly expressed the following features— curious subject, eternal truth of life, unparalleled presentation, skilled words election and theoretical expression; it gained much popularity among the world of reciters as well. Nityananda felt his pulse and took the same plot and constructed it according to his own wish. He modified some of them efficiently with his profound literary knowledge and established some dialogues on those dramatic characters. Thus, the characters turned alive and lively. He tried to connect to his readers with the transcribed versions of Tagore's writing.

Tagore's creation also enriches the field of contemporary Sanskrit literature. Nityananda introduced new characters with names, in the drama which remained unexplored in Tagore's short stories. In *Putrapratyāvartanam*, Syamali, sister of Raicarana has been inserted. Mohona, the master's son of Raicarana is renamed by Nityananda.⁶ Common people are the lead characters in Nityananda's drama, in spite of deities, kings as seen in *kāvya-Śāstras*. These are *adivya* in category.⁷ He emphasized the secondary or tertiary relationship in his short stories like *Kabuliwala* and *Mini*, *Postmaster* and *Ratan* etc. When Nityananda portrayed these relations, he maintained the storyline same with full enthusiasm. So, these connections are justified.⁸

Rabindranath created great depth into his characters. Nityananda reembraced the characters of the drama with compassion and designed it with innate psychological analysis and made it more genuine and contemporary. Anukula's son died due to Raicarana's negligence, Raicarana was afraid and bound to leave the house after his child was born, he treated his own son as his master's (Anukula's) son and pampered the kid a lot. He also believed that unknowingly committing an offense he would be in an awful condition. Due to some attitude problem, Raicarana murmured and was unmindful. Syamali could not make out about her elder brother's abnormal behavior. Which describes an innate psychological condition of Raicarana.⁹

raicaraṇa- bhagini! tvaṃ na jānāsi kiṃ mayā kṛtam! pāpiṣṭhasya mamakā gatir bhūyāt/
syamali- agraja! cirameva tvaṃ sthira-matiḥ/ kadāpi evam asthiratā tvayinaiva dṛṣṭā/
kathamadya evaṃ bhavasi? sthiro bhava!¹⁰

He introduced some dramatic excitements and clashes among the characters. In *Putrayajñam*, Binodini, first wife of Vaidyanatha was exiled from the house over a false accusation. Nobody suspected her pregnancy, a few days later she delivered a boy named Manoranjana. The boy did not meet with his biological father Vaidyanatha when alive. Knowing he was childless Vaidyanatha arranged a sacrifice in his house to please the Gods. After Manoranjana's death, Vaidyanatha was informed about this bitter truth. Then he loudly lamented a lot. Binodini laughed at her husband's tears.¹¹

Some of his drama, based on Rabindranath's short story was concluded in a tragedy and pathos, except *Rogibāndhavam*, which is a funny modern Sanskrit Drama based on Tagore's

Hāsya-kautuka.¹² Societal activities of both pernicious, as well as favorable situations, had been delineated by Tagore. Nityananda replicated Gurudev's ideas and reflected it unamended. Rich people wanted to safeguard their treasure by burying it down under the earth and protecting it from rivals and foes which is skillfully highlighted in the drama, *Guptadhanam*. The tradition of making *Yaksha*¹³ of boys and the loathing ritual behind it, is seen in *Sampattisamarpaṇam*. In *Rahamatkhānvittantam* universal fatherhood was depicted skillfully and educating the women in the society is also illustrated. In the drama *Rāsamañiputram*, inherited dispute properties and ragging are perceived eminently.

According to *kāvyaśāstra*, Sanskrit language was used by Sanskrit scholars and aristocrats.¹⁴ Common people were not permitted to pronounce or communicate in Sanskrit. They were not allowed to utilize this language. In the era of classical Sanskrit literature, Sanskrit *Rūpakās*¹⁵ were written in two languages, i.e. Sanskrit and Prākṛt.¹⁶ In contemporary times, most of the Sanskrit dramas are composed in simple Sanskrit. Prākṛt is used rarely, that means Śāstric traditions are simplified than in the earlier times. Nityananda abided by these traditions and followed them.

Use of *nāndī*¹⁷ and *bharatavākya*¹⁸ is the tradition of Sanskrit Drama. Nityananda inserted *nāndī* or eulogistic songs and *bharatavākya* in every drama efficiently. In *Śrinalinaparābhavam* and *Sampattisamarpaṇam*, Rabindranath Tagore was praised in the *nāndī*. Here is an example from *Śrinalinaparābhavam*-

jayati jayati dhīmān viśvabandyo rabīndrḥ
kuruta iha subijñāḥ grantharāśīn mamojñān
bhuri paritanute yo baṅgakīrti mahārḥā-
bhavatu guṇagaṇairvo dhvāntarāśīm - vināśyaḥ

Bharatavākya delivers the essence of the drama to the audience. An appropriate example:

sampattisamarpaṇamnānāduḥkhasamākīrṇā/
svārthaparatayānvitā/kipanatvādidoṣeṇa/muktābhūmirbhavatvasau.¹⁹

It's an example where tradition meets contemporary concentrically.

Poet Nityananda introduced himself at the prior parts of his creations-

rāmagopālputreṇa nityānandenaśarmaṇā ḥ
prayojyatetadevādya śri-nalina-parābhavamḥ²⁰

Ancient poets did not express their genealogy or family name in any parts of their writings but contemporary writers like Nityananda did so. It is a deviation from the age-old tradition. Poet Nityananda has used specially *samavṛtta*²¹ metres, like *upajāti*, *vasantatilakā*, *mālinī*, *mandākrāntā* etc. *andanuṣṭupa-vṛtta*²² in various verses in his dramas. We can find *malinīvitta* in *nāndī* of *Śrinalinaparābhavam* and *anuṣṭupa* in *bharatavākya* in *Sampattisamarpaṇam* and also in *Śloka-4* of *Śrinalinaparābhavam*.

Rabindranath created a rhyme or cluster that is a puzzle in nature and a key of hidden treasures, put it in the drama *Guptadhanam*.

pāyedharesādhā/rānāhideyrādhāśeṣedilarā/pāgolchāḍopā/tētulbaṭerkole/dakṣiṇeyaoch
ale/īśān-koṇeīśānī/kahedilāmnīśānī²³

Nityananda translated it as a verse in simple Sanskrit,

sarvvatastu samārādhyo rādhā-dhā-rahitaḥ kila lrāyutaḥ pāvihīnaṣtu pāgolo'nvīṣyatām
kṣītauḥ

tintirīvaṭavikṣasya kroḍato yāmyayādiśā līśāna-koṇato diśyeśānīti samprakīrtitamḥ²⁴

The age-old tradition of dividing the play into *Aṅka* is substituted by *Dr̥śya* or Scenes. In *Sampattisamarpaṇam*, one act is divided into eleven scenes. In *Putrayajñam*, first to fourth act is divided into two scenes and fifth act is itself divided into four scenes.

Nityananda created many verses with various *alaṅkāras*²⁵ (*Śabdālaṅkāras* and *Arthālaṅkāras*) like *Anuprāsa*, *Śleṣa*, *Upamā*, *Rūpaka*, *Utprekṣa* etc. As an example, one verse is taken from *Sampattisamarpaṇam*.

kumbhād jale gihite hi kumbhaḥ śunyo bhaved yathā sampado'pi tathā yānti vināsaṁ
kevalaṁ vyaye.²⁶

We can say that it is an example of *Śrautī Purnoupamā* alaṅkāra. Here, *upameya* is *sampad*, *upamāna* is *kumbhaḥ*, *sāmānya dharma* is indigent and *aupamyabācīśabda* is *yathā*.

Nityananda created some incidental narrative episodes in his dramas. According to technical terminology, those are familiar as *Patākā*²⁷. In *Guptadhanam*, Sankaras' episode is considered as *Patākā* and he is treated as *Patākā-nāyaka*. The episode of the unknown sage is *Prakarī*.²⁸

Guptadhanam means hidden treasure. Here, dramatist's idea was to attain salvation at the end of greed. Mritynjaya left his claim when he gained a huge treasure. Sankara suggested him to leave all his hopes on treasure because life is simple and short. Unlimited or unexplored wealth can create obstacles to reach the goal (salvation). Mritynjaya departed his desires by Sankara's advice.

Sankara helped Mritynjaya to achieve the moral of the story. Thus, Sankara acted as *Patākā-nāyaka*. His episode is familiar as *Paṭākā*.

Drama is a dialogue-based performance. Characters exposed their motely feelings through dialogues and actions. Here, dialogues are short and witty (*Vārtāgihādhyakṣavacaḥ*, *Rogibāndhavam*) and in some place's dialogues are extended and broad (*Sampattisamarpaṇam*,

Putrapratyāvartanam, *Rāsamaniputram*). But it expressed deep meaning several times.

Nature has played a vital role in Rabindranath's short story. But its presence is shown briefly in Nityananda's drama (like *Vārtāgihādhyakṣavacaḥ*).

Tagore's poetry, sound and its object are of equal weightage. His poetic excellence enhances the beauty of his poetry. Denotative sound or *vācakaśabda*'s charms, expressed meaning or *vācyārtha*'s loveliness equally had been debuted together. It had increased the grace of each other; Thus, his literary works had reached epitome.

Since childhood, these short stories are a part of everyone's life. With these translations of Nityananda, we have an opportunity to visualize these characters of the short stories which are quite familiar to us. Our feelings stretch out and progress, making this effort commendable and praiseworthy.

Nityananda's creation is the convergence of contemporary history, rituals, customs, societal practices and lifestyles. He expressed his thoughts, sentiments, styles through his entire writings in a lucid manner. *Bhāratīvyṭti* was observed in his literary volume. Pandit Mukhopadhyay also tried to make the Sanskrit language familiar among common people. His effort is quite applaudable in this context.

Notes and References

1. 20th Century Sanskrit Literature, pp. 254-255.

2. *20th Century Sanskrit Literature*, pp. 253-254.
3. Nityananda Mukhopadhyaya was born in 1923 in the *Jessore* district now in *Bangladesh*. (*20th Century Sanskrit Literature*, 307).
4. *Modern Sanskrit Literature in India: A Bird's Eye View*. P. 24.
5. *Putrapratyāvartanam, Śmṣkitamoulīkarabīndranāṭakasṃkalanam*, 1.
6. *prakhyātabamśo rājarṣidhīrodāttaḥ pratāpavān| divyo 'tha divyādivyo vā guṇavān nāyako mataḥ||*(6/6, page-262, *Sāhityadarpaṇaḥ*).
7. *Rahamatkhānavittāntam*, 28.
8. *Putrapratyāvartanam, Śmṣkitamoulīkarabīndranāṭakasṃkalanam*, 1.
9. *Putrayajñam, Śmṣkitamoulīkarabīndranāṭakasṃkalanam*. 70.
10. *Putrapratyāvartanam* page-12-13.
11. *Hāsya-kautuka-* Riddle plays.
12. Yakṣa who are generally mischievous in nature, murderous spirits who become the custodians of the treasure trove that are hidden inside the earth or below the tree.
13. *puruṣāṅgānācānām saṃskṛtaṃ syāt kṛtātmanām.*(śloka-162,sixth *paricchedaḥ*, 316, *Sāhityadarpaṇa*).
14. *Rūpakās-* Synonym of *Diśyakāvya*. The characters are imposed on the actor or actresses (nāṭaornatī), Thus it is called *rūpakās*. (śloka-2, sixth *paricchedaḥ*, p. 261, *Sāhityadarpaṇa*). It has ten divisions. Nāṭaka is one of them.
15. *saṃskṛtaṃ prākṛtaṃ caiva yatra pāthyam prayujyate*(śloka-25, eighteenth chapter, p. 195, second part, *Nāṭyaśāstra*).
16. *Nāndī* In the beginning of the drama, a prayer or eulogy or hymn is sung where praising or blessings are required. Main object of nāndī is to bring tranquility from the obstacles of drama- '*vighnopaśāntaye*' (śloka-10, sixth *paricchedaḥ*, p. 266, *Sāhityadarpaṇa*).
17. *Bharatavākya-* At the end of the drama, a verse is added where good wishes , to acquire *moksha* are described.
18. *Sampattisamarpaṇam* śloka-21, p. 26.
19. *Śrīnalīnāparābhavam*, śloka-4, p. 60.
20. *Samavṛtta-* There are four *pādas* or *carāṇas* in a verse with equal numbers of alphabets. Thus, it is called *samavṛtta*.
21. *Anuṣṭupa-vṛtta-* Each *carāṇa* has eight syllables. First four syllables may be short (*laghu*) or long (*guru*). The sixth syllable should be long and the fifth one short. Seventh syllable in even *carāṇas* should be short, while in the odd ones, it should be long.
22. *Guptadhana*, 3rdpart, *GalpaGuccha*, 39.
23. *Guptadhanam, Rabīndra:cintāsṃkalanam*. 74.
24. *Alaṅkāra-* Figure of speech.
25. *Sampattisamarpaṇam*, 9.
26. *Patākā-* incidental narrative (page7, *20th Century Sanskrit Literature*).
27. *Prakarī-* the short incident (page7, *20th Century Sanskrit Literature*).
28. *Bhāratīvṛtti-* Vṛtti means style of performance. *Bhāratī vṛtti* characterized expressive dramatic speech.

Select Bibliography

Bharata. *Nāṭyaśāstra*. Ed. Suresh Chandra Bandyopadhyaya. *Bharatanāṭyaśāstra*. Kolkata: Navapatra Prakashan, 2014 (6th rpt of 1st ed. 1980) (vol.1)

- Bisi, Pramathanath. *Rabīndranātherchoṭogalpa* (Bengali). Kolkata: Mitra o Ghosh publishers private limited, 1404BY (10th publish,1st ed. 1361 BY).
- Chattopadhyaya, Rita. *20th Century Sanskrit Literature – A glimpse into Traditionand Innovation*. Kolkata: Sanskrit Sahitya Parishat and Sanskrit Pustak Bhandar, 2008.
- _____. *Ādhunika Saṃskṛta Sāhitya (1910-2010): choṭogalpa o nāṭaka* (Bengali). Kolkata: Progressive Publishers, 2012.
- _____. *Ādhunika Saṃskṛta kāvya: Bāñālī Manīṣā*(Bengali).Kolkata:Sanskrit Pustak Bhandar, 2018.
- Mukhopadhyaya, Nityananda. *Nāṭaksamgrahaḥ*. Howrah: Howrah Samskrita Sahitya Samaja,1414 BY.
- _____. *Diśyakāvyaśmṛkalanam*. Howrah: Howrah SamskritaSahityaSamaja,1415BY.

Web links

https://en.m.wikipedia.org/wiki/Bhimbetka_rock_shelters

<https://www.worldcat.org/title/riddle-plays-hasykautukbengali-byrabindranath-tagore/oclc/552962990>

<https://www.britannica.com/topic/yaksha>

DEFINITION AND POSITION OF DALIT IN ANCIENT INDIA AND DR. B.R. AMBEDKAR'S MOVEMENT ON DALIT UPLIFTMENT

Bhutnath Jana

Abstract

In the Vedic age, the Vedas offered an ideal structure of an ideal society based upon the rules of *Caturvarṇa*. But in this period this *Caturvarṇa* society is binding as well as unquestionable. There was no social equality among these four classes or *Caturvarṇas*. They always governed by the rule of graded society. At the top of all will be the Brāhmins, at the next level will be the Kṣatriyas, followed by the Vaiśyas and lowest of all will be the Śūdras. This rule of graded inequality will also govern the rights and privileges of each class. The classes will be claiming only the rights and privileges given to them in the Śāstras. It will be an offence to claim a privilege of a higher class by the lower class. Actually, this *Caturvarṇa* was the division of occupation. The occupation of the Brāhmins was learning and teaching and also performing the religious observance. The occupation of Kṣatriyas was fighting. The occupation of Vaiśyas was to trade. The occupation of Śūdras was to serve the three upper classes. In the ideal society based upon the *Caturvarṇa* both Śūdras and women were fully denied these human rights such as the rights of education and arms, the ultimate means of achieving freedom etc. Śūdras has no special occupation only to serve the three upper classes. Today Dalits are belonging to Śūdravarṇa. Dr. B.R. Ambedkar is called the Father of our Constitution. He was a 'Dalit' and himself made ample provisions for the 'Dalits' of India in our Constitution. His goal in life was to protect the rights of the Śūdravarṇa or Dalits at all cost. Dr. Ambedkar adopted various means to protect and safeguard to Dalit Human rights in India. Dr. B. R. Ambedkar starts the movement against Dalit discrimination. So, in this research paper, I want to show the meaning and position of Dalit in ancient India and how Dr. B.R. Ambedkar did the movement and struggle for Indian Dalit upliftment.

Introduction

Varṇa and caste system is a very unique feature of Hindu religion in Indian Society. In ancient Indian literature *varṇa* is used definitely in the sense of caste without any reference to colour. In the Vedic age, the Vedas offered an ideal structure of an ideal society based upon the rules of *Caturvarṇa*. Here most important point is that Vedas according to Brāhmin philosophy is infallible and their authority is without question. Therefore, the structure of society offered by the *Caturvarṇa* is also binding as well as unquestionable. According to Dr. Ambedkar this structure of society was based on the following five rules¹:

The first rule was that the society should be divided into four classes: 1. Brāhmins 2. Kṣatriyas 3. Vaiśyas and 4. Śūdras who are said to have come respectively from the mouth, the arms, the thighs and the feet of the Creator:

ब्राह्मणोऽस्य मुखमासीत् वाहुराजन्य कृतः ।

ऊरू तदस्य यद्वैश्यः पद्भ्यां शूद्रो अजायतः ॥²

The particular limbs associated with these divisions and the order in which they mentioned probably indicate their status in the society of the time; so naturally the Śūdras were the labouring class and the down trodden in the society. The concept of impurity communicable to a higher caste contact with a lower one underlies the concept of untouchability of the so-called Śūdra who quite erroneously is almost identified as *pañcamavarṇa* or one outside the framework of *Caturvarṇa*.

The second rule was that there should not be social inequality among these four classes. They always governed by the rule of graded society. At the top of all will be the Brāhmins at the next level will be the Kṣatriyas, followed by the Vaiśyas and lowest of all will be the Śūdras. This rule of graded inequality will also govern the rights and privileges of each

class. The classes will be claiming only the rights and privileges given to them in the *Śāstras*. It will be an offence to claim a privilege of a higher class by the lower class.

The third rule of the ideal society based upon *Caturvarṇa* was the division of occupation. The occupation of the Brāhmins was learning and teaching and also performing the religious observance. The occupation of Kṣatriyas was fighting. The occupation of Vaiśyas was to trade. The occupation of Śūdras was to serve the three upper classes. So, *Arthaśāstrakāra* Kautilya quotes in his *Arthaśāstra*:

स्वधर्मो ब्राह्मणस्याध्ययनमध्यापनं यजनं याजनं दानं प्रतिग्रहश्चेति । क्षत्रियस्याध्यायनं यजनं दानं शस्त्राजीवो भूतरक्षणं च ।
वैश्यस्याध्यायनं यजनं दानं कृषिपाशुपाल्ये वणिज्या च । शूद्रस्य द्विजाति शुश्रूषा वार्ता कारुकुशीलवकर्म च ।³

These occupations were fixed and classes could not trespass upon the occupation of the other without being punished.

The fourth rule of the *Caturvarṇa* based society was related to the right to education which was given only to the men of the first three classes. The Śūdras and women belonging to all the classes were denied from this right.

The fifth rule of this society was related to the four stages of human life. The first stage was *Brahmacarya*, in which men were to learn and receive education. The second stage was *Gṛhasthāśrama* in which one had to live a married life. The third stage was *Vāṇaprastha*, i.e. experience the life of a hermit without deserting one's home and last stage was *Sannyāsa* in which one had to go in search of God and seek union with him. So, Kautilya says in his *Arthaśāstra*:

गृहस्थस्य स्वकर्माजीवः तुल्यैरसमानर्षिभिः वैवाह्यमृत्युगामित्वं, देवपित्रतिथिपूजा, भृत्येषु त्यागः, शेषभोजनं च ।
ब्रह्मचारिणः स्वाध्यायोऽग्निकार्याभिषेकौ भैक्षव्रतित्वम्, आचार्ये प्राणान्तिकी वृत्तिस्तदभावे गुरुपुत्रे सन्नहचारिणि वा ।
वानप्रस्थस्य ब्रह्मचर्यं भूमौ शय्या जटाऽजिनधारणमग्निहोत्राभिषेकौ देवपित्रतिथिपूजा वन्यश्चाहारः ।
परिव्राजकस्य संयतेन्द्रियत्वमनारम्भो निष्किञ्चनत्वं सङ्गत्यागो भैक्षव्रतमनेकत्रारण्यवासो वाह्यमाभ्यन्तरं च शौचम् ।⁴

These stages of life were only open to the male members of the first three classes.

In the ideal society based upon the *Caturvarṇa* both *Śūdras* and women were fully denied these human rights such as the rights of education and arms, the ultimate means of achieving freedom etc. Today Dalits are belonging to *Śūdravarnā*. The term 'Dalit' is of recent origin. The word 'Dalit' is derived from the root Dal, meaning to burst, split and hence 'broken, torn asunder', according to M. Monier -Williams.⁵ This is also the view of V.S. Apte.⁶ The word 'Dalit' is not traceable in ancient Indian literature in the sense of Depressed Classes. This does not mean that there had been no depressed classes in those days. The expression depressed classes is of recent coinage. It is a term itself identified. In Indian Constitution also we do not find the term Dalit but 'Schedule Castes' and 'Schedule Tribes' seem to be 'Dalits' to our eyes. The literal meaning of the term is down trodden. So, it refers to a condition where a section of society seems to be oppressed by the other section. Dr. B. R. Ambedkar is called the Father of our Constitution. He was a Dalit and himself made ample provisions for the Dalits of India in our Constitution. Dr. B.R. Ambedkar's goal in life was to protect the rights of the Dalits at all cost. He was also clear that their rights cannot be fully protected as long as clubbed with a larger community of Hindus. According to B.R. Ambedkar, Dalit are the distinct and separate from the Hindus, a separate element in the national life of India. Therefore, according to Dr. Ambedkar, as a separate and distinct element it is entitled to constitutional safeguards.⁷

Dr. B.R. Ambedkar's struggle for Dalit's Rights

Dr. Ambedkar adopted various means to protect and safeguard to Dalit Human rights in India. Dr. B.R. Ambedkar starts the movement against Dalit discrimination by creating public opinion through his writings in several periodicals such as Mook Nayak, Bahishkrit Bharat and Equality for peoples, which he started for the protection of Dalit rights. Dr. B. R. Ambedkar organized the Dalit rally to assert their legal rights to take water from the chowder tank. The chowder tank of Mahad was made a public tank in 1869. In 1923 the Bombay legislative council passed a resolution to the effect that the Dalit's be allowed to use all public watering places. The Mahad municipality passed a resolution on 5th January 1927 to effect that the municipality had no objection to allowing the Dalit's to use the tank. Baba sahib Bhim Rao Ambedkar fought for the right of workers and peasants. In the late 1920 and especially in the 1930s when he had formed his independent labour party, he took up the cause of tenants (from both the Dalit Mahars and the caste Hindu Kunbis) in the Konkan region of Maharashtra. With the supports of radicals then in the congress Socialist Party, the independent labour party organised a huge march of 20,000 peasants to Mumbai in 1938, the largest pre independence peasant mobilization in the region. In the same year, Dr. B. R. Ambedkar joined with the communists to organise a strike for Mumbai textile workers in protest against a bill about to be introduced by the British government to curbe labour strikes. Dr. Ambedkar took the lead in condemning the bill in the assembly and argued that the right to strike was simply another name for the right to freedom of assembly.

Baba Sahib Ambedkar's Movement for Dalit's Protection in British Period

Baba sahib demand for safeguards and protection of Dalit's has a long history dating the Montague-Chelmsford reform in during of 1919 of the British period. Dr. Ambedkar had been closely involved in the struggle to give Scheduled Caste and Scheduled Tribe people solid statutory safeguard. He was a delegate at the round table conference in London, where he asked for separate electorate for the Dalits. It is not a surprise that subsequently Ambedkar show to it that the welfare and development of Scheduled Caste & Scheduled Tribes were guaranteed in the 1949 constitution of India in the form of reservation in various fields such as legislative, employment and education etc. Dr. B.R. Ambedkar was a great champion of the Dalit because he succeeded in turning the depressed class movement into a revolutionary movement throughout India. But today has witnessed the oppressed classes walking on the streets of cities and villages with confidence and poise of course many despicable acts of discrimination and violence against the Dalits still occurring.

Status of Dalit's in Independence India

Dr. Ambedkar had a real visionary towards the development and upliftment of Indian Dalits and depressed caste peoples. His main aim was to uproot the evil of deep-rooted caste system, uplift the status of down trodden society, and create honour amongst so called higher castes and to transform of the country from uncivilized state to civilized state. By fighting against English rulers and including articles in the constitution he tried his best to enable Dalits and women were very grim. But today we find over all development of disadvantaged groups in country. Untouchability has reduced their socio-economic and political conditions have improved. In present Dalits have become a powerful political force in India and enjoy greater access to education and economy than ever before time. They are exercising their voting rights. Their political consciousness and awareness about various political activities and participation in these activities have increased very much. Due to these facts now a days the government is also making various decisions relating to their rights and privileges. Efforts are still going on to remove different discriminatory practices against Dalits. Now votes of Dalits have become of the major deciding factors for winning of a candidate in elections. The honours for Dalits in forward society have also increased.

Today we do not ask the person seating besides us which caste he belongs to? Today at least in rural and towns both Dalits and non-Dalits enjoy the same tea stall, hotel, schools, petrol pumps and cinema hall but usually nobody bothers about knowing the caste identity of a person. This is all due to the untried and intelligent efforts of Baba Sahib Ambedkar. But in present time does not mean that the untouchability has totally abolished still it is maintained in offices, colleges, ceremonies etc. Today tragedy is that the rulers of our nation do not want the effective implementation of constitution. Dr. Ambedkar introduced caste annihilation system in India. Indian Hindu orthodoxy stood by Manu. Dr. Ambedkar stood for Dalits and women development in India.

Conclusion

Actually, Baba Sahib Dr. B.R. Ambedkar was a great human rights leader, who I believe must be considered the greatest Indian of the millennium, was a fighter for human rights not only for the most oppressed section of Dalits but also all the Indian caste opposed groups for workers and farmers and for women. Dr. Ambedkar is India's foremost human rights activist in 20th century. He is an emancipator, scholar, extraordinary social reformer a true champion of human rights. Dr. Ambedkar provides equal rights for all citizen in Indian constitution. But the caste discrimination and untouchability somehow and others are still playing negative roles from different parts of the society. Untouchability is a crime against humanity, the constitution of India is designed in such a way that all citizens are equal before it. Our nation facing different sorts of socio economic, educational and political evils in the society and only the effective implementation of the constitution in its real spirit can overcome them. The Dalits also will have to come forward and to labour hard in all social, economic, educational, political area to complete with the other members of the society.

Notes and References:

1. R. Ambedkar, 'The Buddha and His Dharma,' in *Dr. Baba Sahib Ambedkar's Writings and Speeches*, Vol.11, Bombay: Education Department, Government of Maharashtra, Introduction.
2. *Ṛgveda Puruṣasūkta -X*.
3. *Arthaśāstra of Kautilya, Vinayādhikārikam*, p. 63.
4. *Ibid.*, p. 64.
5. *A Sanskrit English Dictionary*, 1899, p. 471.
6. *The Students Sanskrit English Dictionary*, 1979, p. 247.
7. B.R. Ambedkar. "The Real Issue – Aren't the Untouchables a Separate Element?," in *Dr. B.R. Ambedkar Writings and Speeches* edited by Vasant Moon, Vol-9, Education Department, Government of Maharashtra, 1991. pp.182-200.

Select Bibliography

- Ambedkar, B.R. *Writings and Speeches*, Vol -5. Bombay: Government of Maharashtra, 1990.
- Bandhyopadhyay, Manabendu (ed). *Kautiliyam Arthaśāstram*. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 2010.
- Dasgupta, S. N. *A History of Sanskrit Literature*. Calcutta: University of Calcutta, 1997.
- Keer, Dhananjay. *Dr. Babasaheb Ambedkar: life and mission*. Bombay: popular publication 1962.
- Macdonell, A.A. *A History of Sanskrit Literature*. Delhi: MLBD, 1965.
- _____. *The Vedic Mythology*. Baranasi: Strassbury Publisher, 1963 (Reprint).

Mahapatra, A.K. *Bharater Samajik Samasya*. Kolkata: Suhid Publication, 2006.

Massey, James. *Dr. B.R. Ambedkar: A Study in Just Society*. New Delhi: Manohar Publisher, 2003.

Michael, S.M. *Dalits in Modern India: Vision and Values*. New Delhi: Sage publication, 2007.

Omvedt, Gail. *Dalits and Democratic Revolution: Dr. Ambedkar and Dalit Movement in Colonial India*. New Delhi: Sage publication, 1988.

आयुर्वेदशास्त्रे कुष्ठनिदानम्

तापस-वर्मनः

संक्षिप्तसारः

आयुर्वेदस्यास्याधारग्रन्थो वेदः। वैदिकसाहित्येऽस्मिन् मान्त्रिकप्रक्रियाया उपलम्भेऽपि केवलभेषजप्रक्रियाया वर्णना न तु अल्पा न वा साधारणाः, अपि तु असाधारणा बहुशो विषया दृश्यन्ते। वेदे शारीरकाणि, ओषधयः, शास्त्रवैद्यकविषया रोगनिर्देशा रोगनिदानानीत्येतादृशा भेषज्यविषया ओताः प्रोताश्चेति वर्णिताः सन्ति। षष्ट्यधिकत्रिंशत्तस्थानं ज्ञानं शतसहस्रसिराधमनीनां पौर्वकालिकं ज्ञानं मन्त्रलिङ्गादपि स्फुटीभवति। वैदिक्यां यागप्रक्रियायां पाशुकविभागे न केवलं पशूनाम्, मनुष्याणामपि मेधेषु तत्तदवयवानां पृथक्करणं विनियोजनं च दृश्यमानं तद्विषयकं विज्ञानविशेषं च व्यनक्ति। ऋग्वेदे सोमस्यौषधिराजत्वेन वर्णनमुपलभ्यते। सौमिकी याज्ञिकप्रक्रिया यदा प्रवृत्तासीत्तदा तथा साकं कुष्ठज्ञानमपि लभ्यते। अथर्वण्यपि कुष्ठरोगौषधवर्णनसूक्ते कुष्ठरोगात् त्राणोपायो लभ्यते। अतो वेदमन्त्रः सहस्रश ओषधीनां शतशो भेषजां च तादात्मिकीं प्रजृप्तिमुद्दिशति। अस्मिन् वैदिकविज्ञानब्यूहे यदायुर्वेदीयं कुष्ठविज्ञानं दृश्यते तदत्रालोच्यते।

लोकानां श्रेयःसाधनताया हितावहेषु विविधेषु ज्ञानविज्ञानप्रभेदेषु सर्वोपजीव्यं यद्विज्ञानरत्नं तदेवायुर्वेदविज्ञानमुच्यते। आयुरनेन विद्यते ज्ञायते विचार्यते वेति आयुर्वेदः। आयुरस्मिन् विन्दति प्राप्नोति वैति आयुर्वेदः। एतदीयं विज्ञानं न केवलं स्वस्यैकव्यक्तिमात्रस्य वोपकृतये, अपि तु कुटुम्बस्य समाजस्य देशस्यापि उपकृतये समुन्नतये च विज्ञेयम्। आयुषः स्वरूपम्, तत्र हिताहिते, पथ्यापथ्ये, तत्फलीभूते सुखदुःखे, आयुषः तत्तदवस्थारूपाणि लक्षणानि च यो वेदयति ज्ञापयतीति स आयुर्वेदः। तदुच्यते सुश्रुतसंहितायाम्- “आयुरस्मिन् विद्यतेऽनेन वायुर्विन्दतीत्यायुर्वेदः”^१ इति। चरकसंहितायामप्युच्यते- “हिताहितं सुखं दुःखमायुस्तस्य हिताहितम्। मानं च तच्च यत्रोक्तमायुर्वेदः स उच्यते।”^२ इति। अत आत्मनो भोगायतनस्य पञ्चभूतविकारात्मकस्य शरीरस्य, भोगसाधनानां चक्षुरादीन्द्रियानाम्, मनसोऽन्तकरणस्य, ज्ञानप्रतिसन्धातुः आत्मनश्चेत्येषामदृष्टविशेषनिष्पन्नः संयोग एवायुःपदस्यार्थः।

निर्दिश्यते व्याधिरनेनेति निदानम्। निश्चित्य दीयते प्रतिपाद्यते व्याधिरनेन वेति निदानम्। नानाविधरोगाणां कारणं लक्षणञ्च यस्मिन् स्थाने समुपलभ्यते तन्निदानस्थानमित्युच्यते। अतो निदानशब्दस्य द्वौ अर्थौ स्तः, तद्यथा रोगोत्पत्तेः हेतुः, रोगस्वरूपस्य ज्ञानञ्चेति। तस्मादुक्तं सुश्रुतेन- “हेतुर्लक्षणनिर्देशान्निदानानीति।”^३ इति। आयुर्वेददीपिकायां चक्रपाणिदत्तेनापि एवमुक्तम्- “निदानं कारणमिहोच्यते, तच्चेह व्याधिजनकं व्याधिबोधकं च सामान्येनोच्यते। तत्र व्याधिजनकं निदानं हेतुः, व्याधिबोधकं च कारणं निदानपूर्वरूपरूपशयसंप्राप्तिरूपम्। तत्र हेतुरूपं निदानं जनकं च भवति। व्याधिबोधकं च भवति।”^४ इति।

मानवशरीरमेव व्याधीनां मन्दिरवदाश्रयस्थलम्। तस्मिन् मन्दिरे कुष्ठरोगः त्वग्रोगो विशेषः। कुष्णाति अङ्गमिति कुष्ठम्। कुत्सितं तिष्ठतीति कुष्ठम्वा। कुष्ठरोगेणानेन प्राणिनः कुत्सिताङ्गिनो भवन्ति। विभिन्नैः कारणैः कुष्ठमिदं शरीरे संजायते। तेषु मिथ्याहारविहारः, अजीर्णभोजनम्, विरुद्धखाद्यग्रहणम्, गरिष्ठासात्म्यभोज्यम्, घृततैलादीनामतिसेवनम्, वमनादनन्तरं व्यायामं मैथुनञ्च, दुग्धेन समं ग्राम्यान्पूजलीयानां प्राणिनां मांसभक्षणम्, आपतेऽतिभ्रमणम्, अकस्मात् शीतलजलपानम्, वमनरोधनम्, मलमूत्रयोः वेगधारणञ्चेत्यादिभिः कारणैः शरीरस्थो वातधातुः प्रकुपितो भवति। प्रकुपितोऽयं वातस्तु पित्तश्लेष्माणौ प्रकुप्यतिर्यग्गामिन्यां सिरायां प्रविश्य रक्तलसीकात्वङ्गांसादीन् प्रदुष्य च त्वचि कुत्सितं चिह्नमुत्पादयति। कुत्सितमिदं चिह्नमायुर्वेदचिकित्साशास्त्रे कुष्ठनाम्नाभिधीयते। विशेषेण यत्र यत्र धातुदोषो विक्षिपन् निःसरति तत्र तत्रैव कुष्ठमण्डलानि प्रादुर्भवन्ति। एवं समुत्पन्नो दोषः त्वचि परिवृद्धिं प्राप्य शरीराभ्यन्तरेऽपि प्रसरति। तोदपीडा, शरीरगौरवम्, शरीरदाहः, शोथरोगः, मुहुर्मुहो विसर्पः, शरीरछिद्रेषु मलोपदेहः, विस्फोटोऽतिवेदना, शीरोदाहश्चेति विकारः कुष्ठोत्पत्तेः पूर्वं शरीरे उत्पद्यते। तथा चोक्तं चरकसंहितायाम्- “सप्त द्रव्याणि कुष्ठानां प्रकृतिर्विकृतिमापन्नानि भवन्ति। तद्यथात्रयो दोषा वातपित्तश्लेष्माणः प्रकोपण विकृताः, दूष्याश्च शरीरधातवस्त्वङ्गांसशोणितलसीकाश्चतुर्धा दोषोपघातविकृता इति। एतत् सप्तानां सप्तधातुकमेवाङ्गतमाजनं कुष्ठानाम्, अतः प्रभवाण्यभिनिर्वर्तमानानि केवलं शरीरमुपतपन्ति।.....अस्वेदनमतिस्वेदनं पारुष्यमतिश्लक्ष्णता वैवर्णं कण्डूनिस्तोदः सुप्तता परिदाहः परिहर्षो लोमहर्षः खरत्वमूष्मायणं गौरवं श्वयथुवीसर्पागमनमभीक्षणञ्च काये कायच्छिद्रेषूपदेहः पक्वदग्धदुष्टभनक्षतो-पस्खलितेष्वतिमात्रं वेदना, स्वल्पानामपि च व्रणानां दुष्टिरसंरोहणञ्चेति।”^५ इति। सुश्रुतमतेनापि भोज्याभ्यासपरिवर्तनम्, अतिशीतोष्णसेवनम्, अजीर्णभोजनम्, विपरीतक्रमेण मधुमत्स्यमूलादीनां खादनम्, भोजनादनन्तरं मैथुनं व्यायामञ्च, तीव्रातपसेवनम्, भयः, श्रमः, अत्युष्णावस्थायां शीतलजलपानम्, विदग्धाहाराणां वमनादृतेऽन्नभोजनम्, वमनवेगस्यावरोधनम्,

अतिस्नेहपानञ्चेत्यादिभिः कारणैः प्रकोपका वातपित्तकफाः त्वचि कुष्ठमुत्पादयन्ति। विशेषेण यत्र यत्र च दोषो विक्षिप्तो निःसरति तत्र तत्र मण्डलानि प्रादुर्भवन्ति। सुश्रुतमतेनापि कुष्ठरोगोत्पत्तेः प्राक् शरीरे नानाविधानि पूर्वलक्षणानि समुपलक्ष्यन्ते। तेषु परिदाहः, परिहर्षः, अतिश्लक्ष्णता, वैवर्ण्यम्, गौरवम्, ऊष्मायणम्, पक्वदग्धदष्टभग्नक्षतस्थानेऽतिवेदना, त्वक्पारुष्यम्, रोमहर्षः, शरीरे कण्डूत्पत्तिः, अतिस्वेदः, अल्पस्वेदवा, अङ्गशैथिल्यम्, शरीरदाहश्चेति विकारो विशेषेण शरीरे संजायते। तस्मादुक्तमस्ति सुश्रुतसंहितायाम्- "मिथ्याहाराचारस्य विशेषाद् गुरुविरुद्धासात्म्याजीर्णाहिताशिनः स्नेहपीतस्य वान्तस्य वा व्यायामग्राम्यधर्मसेविनो ग्राम्यानूपौदकमांसानि वा पयसाभीक्षणमश्रतो यो वा मज्जत्यप्सूष्माभितप्तः सहसा छर्दिर्वा प्रतिहन्ति, तस्य पित्तश्लेष्माणौ प्रकुपितौ परिगृह्यानिः प्रवृद्धस्तिर्यगाः सिराः सम्प्रतिपद्य समुद्भूय बाह्यं मार्गं प्रति समन्ताद्विक्षिपति यत्र यत्र च दोषो विक्षिप्तो निःसरति तत्र तत्र मण्डलानि प्रादुर्भवन्ति, एवं समुत्पन्नस्त्वचि दोषस्तत्र तत्र च परिवृद्धिं प्राप्याप्रतिक्रियमाणोऽभ्यन्तरं प्रतिपद्य धातूनभिदूषयति।.....त्वक्पारुष्यमकस्माद्रोमहर्षः कण्डूः स्वेदबाहुल्यम् अस्वेदनम्वाङ्गप्रदेशानां स्वापः क्षतविसर्पणमसृजः कृष्णता चेति।"^६ इति।

सुश्रुताचार्यः सप्त महाकुष्ठानि, एकादश क्षुद्रकुष्ठानि स्वीकरोति। एवं साकल्येनात्र अष्टादश कुष्ठानि प्राप्यन्ते। सप्तसु महाकुष्ठेषु अरुणकुष्ठम्, औदुम्बरकुष्ठम्, ऋष्यजिह्वकुष्ठम्, कपालकुष्ठम्, काकणककुष्ठम्, पुण्डरीककुष्ठम्, दद्रुकुष्ठञ्चेति वर्तते। एकादशसु क्षुद्रकुष्ठेषु स्थूलारुष्कम्, महाकुष्ठम्, एककुष्ठम्, चर्मदलम्, विसर्पः, परिसर्पः, सिध्मम्, विचर्चिका, किटिभम्, पामा, रकसा चेति वर्तते। तथा चोक्तं सुश्रुतसंहितायाम्- "तत्र सप्त महाकुष्ठानि, एकादश क्षुद्रकुष्ठानि; एवमष्टादश कुष्ठानि भवन्ति। तत्र महाकुष्ठान्यरुणौदुम्बरर्ष्यजिह्वकपालकाकणकपुण्डरीकदद्रुकुष्ठानीति। क्षुद्रकुष्ठान्यपि स्थूलारुष्कं महाकुष्ठमेककुष्ठं चर्मदलं विसर्पः परिसर्पः सिध्मं विचर्चिका किटिभं पामा रकसा चेति।"^७ इति। चरकाचार्येण तु कुष्ठानां सप्त अष्टादश असंख्यविधाश्च प्रकाराः स्वीक्रियन्ते। तन्मते सप्तसु महाकुष्ठेषु कपालकुष्ठम्, औदुम्बरकुष्ठम्, मण्डलकुष्ठम्, ऋष्यजिह्वकुष्ठम्, पुण्डरीककुष्ठम्, सिध्मकुष्ठम्, काकणककुष्ठञ्चेति वर्तते। चिकित्सास्थाने तु तेन कपालोदुम्बरमण्डलर्ष्यजिह्वपुण्डरीकसिध्मकाकणकैककुष्ठ-चर्माख्यकिटिमविपादिकालसकदद्रुचर्मदलपामाविस्फोटकशतारुर्विचर्चिकाश्चेति अष्टादश प्रकाराः कुष्ठरोगाः स्वीकृताः। तदुक्तं चरकेण- "अष्टादशानां कुष्ठानां कपालोदुम्बरमण्डलर्ष्यजिह्वपुण्डरीकसिध्मकाकणकैककुष्ठचर्माख्यकिटिमविपादि-कालसकदद्रुचर्मदलपामाविस्फोटकशतारुर्विचर्चिकानां लक्षणान्युपदेक्ष्यामः।"^८ इति।

कपालकुष्ठम् :- कुष्ठेषु यत् कपालवत् कृष्णवर्णविशिष्टं पित्तप्रधानञ्चेति तत् कपालकुष्ठनाम्नाभिधीयते। कुष्ठमिदं रूक्षमरुणम्, पारुष्यम्, विषमविसृतम्, खरपर्यन्तम्, सुप्तम्, स्पर्शज्ञानरहितम्, हृषितम्, लोमाचितम्, तोदपीडायुक्तम्, अल्पकण्डूयुक्तम्, पूयलसीकाविशिष्टम्, शीघ्रोत्पन्नम्, आशुविदीर्णमयम्, जन्ममत्, वृहनञ्चेति लक्षणविशिष्टम्। तस्मादुक्तं चरकसंहितायाम्- "कृष्णारुणकपालभं यद्रूक्षं परुषं तनु। कपालं तोदबहुलं तत्कुष्ठं विषमं स्मृतम्।"^९ इति। सुश्रुतेनाप्युक्तम्- "कृष्णकपालिकाप्रकाशानिकपालकुष्ठानि"^{१०} इति।



औदुम्बरकुष्ठम् :- आयुर्वेदचिकित्साशास्त्रे कुष्ठेषु यत्पित्तलं पक्वौदुम्बरफलवदाकृतिविशिष्टञ्चेति तदौदुम्बरकुष्ठनाम्ना परिचीयते। कुष्ठमिदं ताम्रवद् रक्तमम्, खरस्पर्शज्ञानयुक्तम्, लोमशम्, रक्तपूयलसीकबाहुल्यम्, अतिगाढम्, कण्डूमयम्, क्लेदकम्, आशुगतियुक्तम्, पक्वम्, दाहयुक्तम्, पक्वोदुम्बरफलवर्णवञ्चेति लक्षणयुक्तम्। कुष्ठमिदं झटिति आत्मानं भिनत्ति। कुष्ठेऽस्मिन् बहूनि क्रिमीणि संजायन्ते। तथा चोक्तं सुश्रुतेन- "पित्तेन पक्वोदुम्बरफलाकृतिवर्णान्यौदुम्बराणि।"^{११} इति। चरकेणाप्युक्तम्- "दाहकण्डूरुजारागपरीतं लोमपिञ्जरम्। उदुम्बरफलाभासं कुष्ठमौदुम्बरं विदुः।"^{१२} इति।



ऋष्यजिह्वकुष्ठम् :- खरस्पर्शयुक्तं पित्तप्रधानं कुष्ठम् ऋष्यनाम्नो हरिणस्य जिह्वाकृतिवद्भवति। तेन चिकित्साशास्त्रे कुष्ठमिदम् ऋष्यजिह्वकुष्ठनाम्ना कथ्यते। ऋष्यजिह्वकुष्ठं पारुष्यम्, रूक्षवर्णयुक्तम्, बहिरन्तःश्यावम्, नीलपीतताम्रवर्णविशिष्टम्, आशुगतिसम्पन्नम्, स्वल्पकण्डूविशिष्टम्, क्लेदमयम्, तीव्रवेदनामयम्, कृमिकुलचितम्, तोदपीडायुक्तम्, दाहबहुलम्, कर्कशपिण्डकम्, लघुतनुपर्यन्तम्, उत्सन्नमध्यम्, दीर्घम्, मण्डलाकृतिविशिष्टञ्चेति लक्षणयुक्तं भवति। तथा चोक्तं सुश्रुतसंहितायाम्- "ऋष्यजिह्वाप्रकाशानि खराणि ऋष्यजिह्वानि"^{१३} इति। चरकसंहितायामपीत्येवं लक्षणं प्राप्यते- "कर्कशं रक्तपर्यन्तमन्तःश्यावं सवेदनम्। यदृष्यजिह्वासंस्थानमृष्यजिह्वं तदुच्यते॥"^{१४} इति।



पुण्डरीककुष्ठम् :- कुष्ठेषु यत् पुण्डरीकपत्रवदाकृतिविशिष्टं तत् पुण्डरीककुष्ठमिति। कुष्ठमिदं शुक्लरक्तकान्तियुक्तम्, रक्तराजीसिराव्याप्तम्, रक्तपर्यन्तम्, अतिगाढपूययुक्तम्, लसीकाक्लीन्नम्, कृमिकुलचितम्, कण्डूबहुलम्, पक्वम्, आशुविस्तारगतिसम्पन्नम्, द्रुतस्फुटयुक्तम्, रक्तकमलवदाकारञ्चेति लक्षणविशिष्टं भवति। विशेषेण कुष्ठमिदं कफदोषेण शरीरे उत्पद्यते। तदुच्यते सुश्रुतसंहितायाम्- "पुण्डरीकपत्रप्रकाशानि पौण्डरीकाणि श्लेष्मणा"^{१५} इति। चरकसंहितायामप्युक्तमस्ति- "सश्वेतं रक्तपर्यन्तं पुण्डरीकदलोपमम्। सोत्सेधं च सदाहं च पुण्डरीकं तदुच्यते॥"^{१६} इति।



काकणककुष्ठम् :- कुष्ठेषु यत् पित्तदोषप्रधानं काकणन्तिकाफलविशिष्टं रक्तवर्णितं कदाचित् कृष्णवर्णितं वेति तत् कुष्ठं काकणककुष्ठमिति। कुष्ठेऽस्मिन् धूमायनम्, परिदाहः, शीघ्रपाकः, क्षिप्रोत्थानम्, विदारणम्, कृमिजन्म चेति विकारः संलक्ष्यते। तदुक्तं सुश्रुतसंहितायाम्- "काकणन्तिकाफलसदृशान्यतीवरक्तकृष्णाणि काकणकानि.....ओषचोषपरिदाहधूमायनानि क्षिप्रोत्थानप्रपाकभेदित्वानि क्रिमिजन्म च सामान्यानि लिङ्गानि॥"^{१७} इति। चरकमतेनापक्वे कुष्ठेऽस्मिन् तीव्रवेदना भवति। कुष्ठस्यास्य मध्यस्थानं प्रधानतया कृष्णवर्णविशिष्टमन्तांशं रक्तिमञ्चेति भवति। कदाचित् कुष्ठमिदं सर्वेषां कुष्ठानां लक्षणयुक्तं भवति। सर्वलक्षणयुक्तत्वादिसं बहुवर्णविशिष्टमपि भवति। कुष्ठमिदं वैद्याचार्याणां कृतेऽसाध्यम्। असाध्यकुष्ठेनानेन विशेषेण पूयप्रस्रवणम्, तृष्णा, ज्वरः, अतीसारः, शरीरदाहः, भोजनेऽरुचिः, दौर्बल्यम्, भुक्तस्यापकः, अङ्गवेदनञ्चेति विकारः उत्पद्यते। तदुक्तं चरकसंहितायाम्- "यत् काकणन्तिकावर्णमपाकं तीव्रवेदनम्। त्रिदोषलिङ्गं तत् कुष्ठं काकणं नैव सिद्धति॥.....प्रस्रवणमङ्गभेदः पतनान्यङ्गावयवानां तृष्णाज्वरातीसारदाहदौर्बल्यारोचकाविपाकाश्च"^{१८} इति। सुश्रुतसंहितायां

कुष्ठमिदं वैद्यसाध्यम्, चरकसंहितायान्तु कुष्ठमिदं वैद्यासाध्यम्। चरकसंहितायां काकणककुष्ठं सर्वकुष्ठलक्षणयुक्तम्, सुश्रुतसंहितायान्तु कुष्ठमिदं स्वतन्त्रलक्षणयुक्तम्।



मण्डलकुष्ठम् :- कुष्ठमिदं श्वेतं रक्तिमञ्चेति भवति। स्निग्धम्, गौरवम्, समुन्नतम्, श्वेतलोमशम्, अतिगाढलसीकायुक्तम्, क्लेदबहुलम्, कण्डूपूर्णम्, कृमिकुलचितम्, धीरविस्तारगतिमयम्, स्थानभेदकम्, श्लक्ष्णञ्चेति विकारो मण्डलकुष्ठरोगिणां शरीरे समुपलभ्यते। मण्डलाकृतित्वादस्य नाम मण्डलकुण्डम्। कुष्ठमिदं वैद्याचार्याणां साध्यम्। तदुक्तं चरकसंहितायाम्- "स्निग्धानि गुरुण्युत्सेधवन्ति श्लक्ष्णस्थिरपीतपर्यन्तानि शुक्लरक्तावभासानि शुक्लरोमराजीसन्तानानि बहुबहुलशुक्लपिच्छलस्रावीणि बहुक्लेदकण्डूक्रिमीणि सक्तगतिसमुत्थानभेदीनि परिमण्डलानि मण्डलकुष्ठानि विद्यात्॥"^{१९} इति।



दद्रुकुष्ठम् :- कुष्ठेषु दद्रुकुष्ठमिदं कफदोषप्रधानं महाकुष्ठम्। दद्रुकुष्ठं मण्डलाकृतिविशिष्टमतसीपुष्पवत् ताम्रवर्णञ्चेति भवति। दद्रुकुष्ठेनानेन रोगी धीरगतिसम्पन्नः भवति। तदुक्तं सुश्रुतसंहितायाम्- "अतसीपुष्पवर्णानि ताम्राणि वा विसर्पीणि पिडकावन्ति च दद्रुकुष्ठानि"^{२०} इति। कण्डूलबहुलमिदं कुष्ठं सितासितभेदेन द्विविधम्। असितस्य कुष्ठस्य महोपक्रमसाध्यत्वाद् अनुबन्धित्वप्रकर्षाच्च महाकुष्ठेषु दद्रुकुष्ठमन्तर्भावयति सुश्रुताचार्यः। चरकाचार्यस्तु सितदद्रुकुष्ठस्य सुखसाध्यत्वात् क्षुद्रकुष्ठेषु कुष्ठमिदं वर्णयति। कुष्ठेऽस्मिन् प्रधानतया कण्डूरोगः रक्तिमपिण्डश्चेति दृश्यते। तदुक्तं चरकसंहितायामपि- "सकण्डूरागपिडकं दद्रुमण्डलमुद्गतम्"^{२१} इति।



अरुणकुष्ठम् :- सुश्रुतस्वीकृतेषु अष्टादशसु कुष्ठेषु महाकुष्ठमरुणकुष्ठमेकमिति। कुष्ठमिदं वातदोषप्रधानम्। वातप्रधानत्वादस्य वर्णः रक्तिमो भवति। कुष्ठेऽस्मिन् तोदपीडा, भेदनम्, स्पर्शज्ञानहीनता, परिदाहः, शीघ्रोत्पत्तिः, शीघ्रपाकः, धूमायनम्, विदारणम्, कृमिक्लीन्नञ्चेति विकारः संजायते। तथा चोक्तं सुश्रुतसंहितायाम्- "तत्र वातेनारुणम्। वातेनारुणाभानि तनूनि विसर्पीणि तोदभेदस्वापयुक्तान्यरुणानि। ओषचोषपरिदाहधूमायनानि क्षिप्रोत्थानप्रपाकभेदित्वानि क्रिमिजन्म च सामान्यानि लिङ्गानि॥"^{२२} इति। चरकसंहितायामस्य कुष्ठस्य वर्णनं कुत्रापि नास्ति।



सिध्मकुष्ठम् :- चरकस्वीकृतेषु सप्तसु महाकुष्ठेषु सिध्मकुष्ठमेकं महाकुष्ठमिति। कुष्ठस्यास्य तनु श्वेतं ताम्रम्वा भवति। कुष्ठमिदं आलाबुपुष्पवतद्वर्णविशिष्टं भवति। प्रधानतया सिध्मकुष्ठं शरीरस्य ऊर्ध्वभागे उत्पद्यते। अल्पवेदनम्, पूययुक्तम्, लसीकाबहुलम्, स्वल्पकण्डूमयम्, कठिनम्, स्निग्धम्, रक्तमपर्यन्तम्, दाहयुक्तम्, सस्फोटञ्चेति लक्षणविशिष्टं कुष्ठं सिध्मनाम्नाभिधीयते। तथा चोक्तं चरकसंहितायाम्- "परुषारुणानि विशीर्णबहिस्तनून्यन्तःस्निग्धानि शुक्लरक्तावभासानि बहुन्यल्पवेदनान्यल्पकण्डूदाहपूयलसीकानि लघुसमुत्थानान्यल्पभेदक्रिमीण्यलाबुपुष्पसङ्काशानि सिध्मकुष्ठानीति विद्यात्।"^{२३} इति। चरकसंहितायां कुष्ठमिदं महाकुष्ठेषु, सुश्रुतसंहितायाञ्चेति क्षुद्रकुष्ठेषु स्वीकृतम्। सुश्रुतेनास्य लक्षणं कृतम्- "कण्ड्वन्वितं श्वेतमपायि सिध्म विद्यात्तनु प्रायश ऊर्ध्वकाये।"^{२४} इति।



स्थूलारूक्षकुष्ठम् :- चिकित्साशास्त्रे एकादश विधानि क्षुद्रकुष्ठानि स्वीकृतानि सन्ति। तेषु स्थूलाकृतिविशिष्टं रूक्षं कठिनञ्चेति कुष्ठं स्थूलारूक्षकुष्ठनाम्ना परिचीयते। कुष्ठमिदं प्रधानतया हस्तपादयोः सन्धिस्थले उत्पद्यते। तथा चोक्तं सुश्रुतसंहितायाम्- "स्थूलानि सन्धिष्वतिदारुणानि स्थूलारूषि स्युः कठिनान्यरूषि।"^{२५} इति। चरकसंहितायान्तु स्थूलारूक्षस्य वर्णना नोपलभ्यते।



महाकुष्ठम् :- एकादशसु क्षुद्रकुष्ठेषु यस्मिन् कुष्ठे त्वक्सङ्कोचनम्, भेदनम्, त्वक्शैथिल्यमङ्गलानिश्चेति संलक्ष्यते तन्महाकुष्ठनाम्नायुर्वेदे परिचीयते। तदुक्तं सुश्रुतेन- "त्वक्कोचभेदस्वपनाङ्गसादाः कुष्ठे महत्पूर्वयुते भवन्ति।"^{२६} इति। चरकसंहितायान्तु महाकुष्ठनामकं किमपि कुष्ठं नोपलभ्यते।



एककुष्ठम् :- एकादशसु क्षुद्रकुष्ठेषु एककुष्ठमप्यस्ति। येन शरीरे कृष्णः अरुणवर्णश्चेति संजायते। तथा चोक्तं सुश्रुतसंहितायाम्- "कृष्णारुणं येन भवेच्छरीरं तदेककुष्ठं प्रवदन्ति कुष्ठम्।"^{२७} इति। चरकमतेन तु स्वेदहीनं कुष्ठमिदं प्रशस्तस्थानं व्याप्य हस्तिचर्मवत् क्षरं भवति। तदुक्तं चरकाचार्येणापि- "तदेककुष्ठं चर्माख्यं बहुलं हस्तिचर्मवत्"^{२८} इति। सुश्रुतमतेन कुष्ठस्यास्य वर्णः कृष्णोऽरुणश्चेति भवितुमर्हति। चरकमतेन तु वर्णो हस्तिचर्मवत् कृष्णो भवति।



चर्मदलकुष्ठम् :- एकादशसु क्षुद्रकुष्ठेषु चर्मदलकुष्ठमप्यस्ति। येन कुष्ठेन शरीरे वेदना, देहदाहः, हस्ततले पादतले च कण्डूरोगः, शूलः, सस्फोटञ्चेति उत्पद्यते तच्चर्मदलकुष्ठनाम्ना आयुर्वेदचिकित्सायां परिचीयते। कुष्ठमिदं रक्तिमवर्णविशिष्टं स्पर्शासहञ्चेति भवति। तथा चोक्तं सुश्रुतेन- "स्युर्येन कण्डूव्यथनौषचोषास्तलेषु तच्चर्मदलं वदन्ति।"^{२९} इति। चरकेणाप्युक्तम्- "तच्चर्मदलमाख्यातं संस्पर्शासहमुच्यते"^{३०} इति।



विसर्पकुष्ठम् :- एकादशसु क्षुद्रकुष्ठेषु यत् शोणितत्वङ्गंसादीन् प्रदुष्य शरारे मूर्च्छां दाहं तोदपीडां पाकञ्चेति उत्पादयति तद्विसर्पकुष्ठमिति। तथा चोक्तं सुश्रुतसंहितायाम्- "विसर्पवत् सर्पति सर्वतो यस्त्वग्रक्तमांसान्यभिभूय शीघ्रम् मूर्च्छाविदाहारतितोदपाकान् कृत्वा विसर्पः स भवेद्विकारः।"^{३१} इति। चरकसंहितायामस्य कृष्णस्य वर्णनं नास्ति।



परिसर्पकुष्ठम् :- एकादशसु क्षुद्रकुष्ठेषु परिसर्पकुष्ठमेकमस्ति। कुष्ठमिदं पिण्डाकृतिवद्भवति। परिसर्पकुष्ठं शनैः शनैः स्रावः प्रसृज्य पूर्णं शरीरं विस्तृणाति। तथा चोक्तं सुश्रुतसंहितायाम्- "शनैः शरीरे पिडकाः स्रवत्यः सर्पन्ति यास्तं परिसर्पमाहुः।"^{३२} इति। चरकसंहितायां नास्त्यस्य वर्णना।



विचर्चिकाकुष्ठम् :- एकादशसु क्षुद्रकुष्ठेषु विचर्चिकाकुष्ठमेकमस्ति। कुष्ठेनानेन शरीरावयवेषु स्फोटरेखा, अतिवेदना, अतिरूक्षता, अतिकण्डूता चेति उत्पद्यते। तदुक्तं सुश्रुतेन- "राज्योऽतिकण्ड्वर्तिरुजः सरूक्षा भवन्ति गात्रेषु विचर्चिकायाम्"^{३३} इति। श्यामवर्णविशिष्टमिदं कुष्ठं पिण्डाकृतिवद् व्रणयुक्तं भवति। कुष्ठमिदमतिस्त्रावः निर्गमयति। चरकसंहितायामप्युक्तम्- "सकण्डूः पिडका श्यावा बहुस्रावा विचर्चिका।"^{३४} इति।



विपादिकाकुष्ठम् :- एकादशसु क्षुद्रकुष्ठेषु विपादिकाकुष्ठमेकमस्ति। यस्मिन् कुष्ठे कण्डूः, दाहः, पीडा, तीव्रवेदना पाणिपादयोः स्फुटनञ्चेति उत्पद्यते। तथा चोक्तं चरकसंहितायाम्- "वैपादिकं पाणिपादस्फुटनं तीव्रवेदनम्"^{३५} इति। सुश्रुतसंहितायामपि प्रायशः कुष्ठस्यास्य चरकवल्लक्षणमुक्तम्- "कण्डूमती दाहरुजोपपन्ना विपादिका पादगतेयमेव"^{३६} इति।



किटिभकुष्ठम् :- एकादशसु क्षुद्रकुष्ठेषु किटिभकुष्ठमेकमस्ति। कुष्ठमिदं तीव्रकण्डूयुक्तम्, स्निग्धम्, कृष्णवर्णविशिष्टम्, मण्डलम्, अतिगाढम्, कठिनञ्चेति लक्षणयुक्तं भवति। तथा चोक्तं सुश्रुतसंहितायाम्- "यत् स्रावि वृत्तं घनमुग्रकण्डू तत् स्निग्धकृष्णं किटिभं वदन्ति।"^{३७} इति। चरकसंहितायामस्य कुष्ठस्य नाम किटिमकुष्ठम्। तदुक्तं चरकाचार्येणापि- "श्यावं किणखरस्पर्शं परुषं किटिमं स्मृतम्।"^{३८} इति। चरकमते कुष्ठमिदं कर्कशं सुश्रुतमते तु स्निग्धम्।



पामाकुष्ठम् :- एकादशसु क्षुद्रकुष्ठेषु पामाकुष्ठमेकमन्यतमम्। कुष्ठेऽस्मिन् स्रावः, कण्डूः, दाहः, क्षुद्रपिडकश्चेति संजायते। तथा चोक्तं सुश्रुतसंहितायाम्- "सा स्रावकण्डूपरिदाहकाभिः पामाणुकाभिः पिडकाभिरुह्या"^{३९} इति। पामाकुष्ठे श्वेतपिडकः, कृष्णपिडकः,

श्यावपिडकश्चेति परिलक्ष्यते। तथा चोक्तं चरकसंहितायामपि- "पामा श्वेतारुणश्यावाः कण्डूलाः पिडका भृशम्"^{४०} इति। आधुनिकचिकित्साविज्ञाने पामाकुष्ठं ECZEMA नाम्ना परिचीयते।



कच्छूकुष्ठम् :- एकादशसु क्षुद्रकुष्ठेषु कच्छूकुष्ठमेकमन्यतमम्। पामाकुष्ठवत् कच्छूकुष्ठेऽपि स्रावः, कण्डूः, दाहः, क्षुद्रपिडकश्चेति संजायते। विशेषेण कुष्ठमिदं हस्तपादयोः दाहोत्पादकं विस्फोटमुत्पादयति। तथा चोक्तं सुश्रुतसंहितायाम्- "स्फोटेः सदाहैरति सैव कच्छूः स्फिक्पाणिपादप्रभवैर्निरूप्या"^{४१} इति।



रकसाकुष्ठम् :- एकादशसु क्षुद्रकुष्ठेषु रकसाकुष्ठमेकमस्ति। सर्वस्मिन् शरीरे कुष्ठमिदमुत्पद्यते। रकसाकुष्ठं स्रावरहितं कण्डूयुक्तञ्चेति भवति। तथा चोक्तं सुश्रुतसंहितायाम्- "कण्डूवन्विता या पिडका शरीरे संस्रावहीना रकसोच्यते सा"^{४२} इति। आधुनिकचिकित्साविज्ञाने रकसाकुष्ठञ्च DRY ECZEMA नाम्ना परिचीयते। चरकसंहितायान्तु रकसाकुष्ठस्य वर्णना नोपलभ्यते।



चर्मकुष्ठम् :- एकादशसु क्षुद्रकुष्ठेषु चर्मकुष्ठमेकमस्ति। कुष्ठेनानेन प्राणिनां त्वग्ं हस्तिचर्मवद् दृढं भवति। तथा चोक्तं चरकसंहितायाम्- "चर्माख्यं बहुलं हस्तिचर्मवत्"^{४३} इति। चर्मकुष्ठस्य वर्णना सुश्रुतसंहितायां नोपलभ्यते।



अलसककुष्ठम् :- एकादशसु क्षुद्रकुष्ठेषु अलसककुष्ठमेकमस्ति। कुष्ठमिदं रक्तवर्णविशिष्टं विस्फोटयुक्तञ्चेति भवति। तथा चोक्तं चरकेण- "कण्डूमद्भिः सरागैश्च गण्डेरलसकं चितम्"^{४४} इति। सुश्रुतेऽस्य कथनं न भवति।



विस्फोटकुष्ठम् :- एकादशसु क्षुद्रकुष्ठेषु विस्फोटकुष्ठमन्यतमम्। कुष्ठमिदं कदाचित् श्वेतवर्णविशिष्टं कदाचिदरुणवर्णविशिष्टञ्चेति भवति। कुष्ठस्यास्य चर्म लघु भवति। तथा चोक्तं चरकसंहितायाम्- "स्फोटाः श्वेतारुणभासो विस्फोटाः स्युस्तनुत्वचः"^{४५} इति। कुष्ठस्यास्य कथनं सुश्रुतसंहितायां नास्ति।



शतारुकुष्ठम् :- एकादशसु क्षुद्रकुष्ठेषु शतारुकुष्ठमेकमस्ति। शतारुकुष्ठमिदं कदाचिद्रक्तवर्णयुक्तं कदाचित् श्यामवर्णयुक्तञ्चेति व्रणमुत्पादयति। कुष्ठेऽस्मिन् अतिदाहः अतिवेदनञ्च भवति। तथा चोक्तं चरकसंहितायाम्- "रक्तं श्यावं सदाहार्ति शतारुः स्याद्बहुव्रणम्"^{४६} इति।



उल्लेखपञ्जिः

१. सुश्रुतसंहिता, सूत्रस्थानम्, वेदोत्पत्त्यध्यायः - १५
२. चरकसंहिता, सूत्रस्थानम्, दीर्घजीवितीयाध्यायः - १५
३. सुश्रुतसंहिता, सूत्रस्थानम्, अध्ययनसम्प्रदानीयाध्यायः - १४
४. आयुर्वेददीपिका, अध्यायः - ३०
५. चरकसंहिता, निदानस्थानम्, कुष्ठनिदानम् - २
६. सुश्रुतसंहिता, निदानस्थानम्, कुष्ठनिदानम् - ३
७. तदेव - ५
८. चरकसंहिता, चिकित्सास्थानम्, कुष्ठचिकित्सिताध्यायः - ५
९. तदेव - ६

१०. सुश्रुतसंहिता, निदानस्थानम्, कुष्ठनिदानम् - ८
११. तदेव - ९
१२. चरकसंहिता, चिकित्सास्थानम्, कुष्ठचिकित्सिताध्यायः - ७
१३. सुश्रुतसंहिता, निदानस्थानम्, कुष्ठनिदानम् - ८
१४. चरकसंहिता, चिकित्सास्थानम्, कुष्ठचिकित्सिताध्यायः - ८
१५. सुश्रुतसंहिता, निदानस्थानम्, कुष्ठनिदानम् - ८
१६. चरकसंहिता, चिकित्सास्थानम्, कुष्ठचिकित्सिताध्यायः - ९
१७. सुश्रुतसंहिता, निदानस्थानम्, कुष्ठनिदानम् - ८
१८. चरकसंहिता, चिकित्सास्थानम्, कुष्ठचिकित्सिताध्यायः - १०
१९. तदेव - ११
२०. सुश्रुतसंहिता, निदानस्थानम्, कुष्ठनिदानम् - ८
२१. चरकसंहिता, चिकित्सास्थानम्, कुष्ठचिकित्सिताध्यायः - १२
२२. सुश्रुतसंहिता, निदानस्थानम्, कुष्ठनिदानम् - ८
२३. चरकसंहिता, चिकित्सास्थानम्, कुष्ठचिकित्सिताध्यायः - १४
२४. सुश्रुतसंहिता, निदानस्थानम्, कुष्ठनिदानम् - १२
२५. तदेव - ८
२६. तदेव - ९
२७. तदेव - १०
२८. चरकसंहिता, चिकित्सास्थानम्, कुष्ठचिकित्सिताध्यायः - १५
२९. सुश्रुतसंहिता, निदानस्थानम्, कुष्ठनिदानम् - १०
३०. चरकसंहिता, चिकित्सास्थानम्, कुष्ठचिकित्सिताध्यायः - १६
३१. सुश्रुतसंहिता, निदानस्थानम्, कुष्ठनिदानम् - ११
३२. तदेव - १२
३३. तदेव - १३
३४. चरकसंहिता, चिकित्सास्थानम्, कुष्ठचिकित्सिताध्यायः - १७
३५. तदेव - १८

३६. सुश्रुतसंहिता, निदानस्थानम्, कुष्ठनिदानम् - १३
 ३७. तदेव - १४
 ३८. चरकसंहिता, चिकित्सास्थानम्, कुष्ठचिकित्सिताध्यायः - १९
 ३९. सुश्रुतसंहिता, निदानस्थानम्, कुष्ठनिदानम् - १४
 ४०. चरकसंहिता, चिकित्सास्थानम्, कुष्ठचिकित्सिताध्यायः - २०
 ४१. सुश्रुतसंहिता, निदानस्थानम्, कुष्ठनिदानम् - १४
 ४२. तदेव - १५
 ४३. चरकसंहिता, चिकित्सास्थानम्, कुष्ठचिकित्सिताध्यायः - २१
 ४४. तदेव - २२
 ४५. तदेव - २३
 ४६. तदेव - २४

परिशीलिता ग्रन्थानुक्रमणी

- काश्यपसंहिता, हेमराजशर्मा (सम्पादक), वाराणसी : चौखाम्भा संस्कृत संस्थान, २००८.
 गुप्त, शङ्करप्रसाद, नवरूपे कायचिकित्सा, कोलकाता : श्रीमती वीना गुप्त प्रकाशन, १९८४.
 गुप्ता, हरीशचन्द्र, व्यवहारायुर्वेद या विधि आयुर्वेद, वाराणसी : चौखाम्भा संस्कृत भारती, २००१.
 गौड, बनवारीलाल, संस्कृतायुर्वेदसुधा, वाराणसी : चौखाम्भा ओरियण्टलिया, २०१३.
 चरकसंहिता, श्रीगङ्गाधरकविराज (सम्पादक), दिल्ली : चौखाम्भा ओरियण्टलिया, २०११.
 ____, गङ्गासहायपाण्डेय (सम्पादक), वाराणसी : चौखाम्भा संस्कृत संस्थान, २०१२.
 ____, काशीनाथ-शास्त्री (सम्पादक), वाराणसी : चौखाम्भा संस्कृत संस्थान, २०१३.
 ____, गङ्गासहायपाण्डेय (सम्पादक), वाराणसी : चौखाम्भा प्रकाशन, २०१३.
 सुश्रुतसंहिता, श्रीहाराणचन्द्रचक्रवर्ती (सम्पादक), वाराणसी : चौखाम्भा संस्कृत संस्थान, २०००.
 ____, अम्बिकादत्तशास्त्री (सम्पादक), वाराणसी : चौखाम्भा संस्कृत संस्थान, २०१४.
 ____, यादवशर्मा (सम्पादक), वाराणसी : चौखाम्भा संस्कृत संस्थान, २०१४.
 ____, श्रीगयदासाचार्य (सम्पादक), वाराणसी : चौखाम्भा संस्कृत संस्थान, २०१४.
 ____, यादवत्रिक्रम (सम्पादक), वाराणसी : चौखाम्भा संस्कृत संस्थान, २००८.
 सोढल, गदनिग्रहः, गङ्गासहाय-पाण्डेय, (सम्पादक), वाराणसी : चौखाम्भा संस्कृत संस्थान, २००५.

आचार्य-वामन-मतानुसारं रीतितत्त्व-विमर्शः

अञ्जन-दासः

सारसंक्षेपः

संस्कृतकाव्यशास्त्रे नैके सम्प्रदाया विद्यन्ते, तेषु रीतिसम्प्रदायोऽन्यतमः। सम्प्रदायस्यास्य प्रवक्ता खलु आचार्य-वामनः। तन्मते काव्यस्यात्मा वर्तते, येन काव्यं सहृदयहृदयानामुपादेयं भवति। स आत्मा हि रीतिः। सा रीतिस्त्रिधा त्रिधा वैदर्भी गौडिया पाञ्चाली चेति। तत्र रीतिः कथमात्मा भवेदिति काव्यस्य, रीतिशब्देन किंबुध्यते, रीतिषु का श्रेष्ठा रीतिविषये मतभेद आलंकारिकेषु इत्येतेषां विषयाः सविचारमालोचिताः।

संस्कृतालंकारशास्त्रे काव्यमीमांसकानां मध्ये काव्यशरीरेण सह काव्यस्यात्मनः सम्बन्धमधिकृत्य सुप्राचीकालादारभ्याधुनापि मतभेदो वर्तते। तत्र काव्यस्यात्मा को भवति इत्यस्मिन् विषये आलंकारिकाः स्वस्वमतमुपस्थापितवन्तः। ततश्च तेषामाचार्याणां मतमवलम्ब्य नैके सम्प्रदायाः सृष्टाः। अतः दृश्यते— आलंकारिकपरम्परायां सन्ति केचन रसवादिनः, केचन अलंकारवादिनः, केचन ध्वनिवादिनः, केचन वक्रोक्तिवादिनः, केचन हि औचित्यवादिनः, केचन च रीतिवादिनः। अत्र आचार्यवामनः खलु रीतिसम्प्रदायस्य प्रवक्ता। तस्य ग्रन्थो हि *काव्यालंकारसूत्रवृत्तिः*। तत्र ग्रन्थस्य वृत्तौ तेन काव्यस्य लक्षणमादौ कृतम्- *काव्यशब्दोऽयं गुणालंकारसंस्कृतयोः शब्दार्थयोर्वर्तते। भक्त्या तु शब्दार्थमात्रवचनोऽत्र गृह्यते*^१ इति। अत्र विशेषो हि एतयोः शब्दार्थयोर्मध्ये चमत्कारकता अपेक्षिता। यावत्कालं शब्दार्थयोर्मध्ये कापि आकर्षकता न भवेत् तावत्कालं कोऽपि सहृदः काव्यं श्रोतुमभिमुखो न भवेत्। ततश्च शब्दार्थयोर्मध्ये कापि चमत्कारोत्पादनार्थं गुणालंकारौ संयोजनीयौ। शब्दार्थयोर्दोषाश्च दूरीकरणीयाः। तदुक्तं वामनेन तदीये सूत्रे— *सौन्दर्यमलंकारः (१/१/२), स दोषगुणालंकारहानादानाभ्याम् (१/१/३)* इति। अर्थात् दोषाणां हानेन गुणालंकाराणां चादानेन सोऽलंकारः अर्थात् सौन्दर्यं भवति। ततश्च दोषहीनौ गुणालंकारसंस्कृतौ शब्दार्थौ काव्यमिति वक्तुं शक्यते। अत्रेदं स्मरणीयं यत् काव्यलक्षणविषये आलंकारिकशिरोमणेर्ममटाचार्यस्य मतमपि अनुरूपमेव। किन्तु एतन्मते अलंकाराणां नित्यं वर्तमानता नावश्यिकी। यदि कुत्रचित् अलंकाराः स्पष्टं न प्रतीयन्, तत्रापि काव्यत्वस्य हानिर्न भवति। अत एव मम्मटसम्मतं काव्यलक्षणं हि— *तददोषौ शब्दार्थौ सगुणावनलंकृती पुनः क्वापि*^२ इति। अर्थात् दोषरहितौ गुणसहितौ प्रायः सालंकारौ, कुत्रचित् अस्पष्टालंकारावपि शब्दार्थौ काव्यं भवतः। अत्र मम्मटस्य तात्पर्यमिदं हि सहृदयानामाकर्षणार्थं शब्दार्थयोर्मध्ये कश्चिच्चमत्कार आवश्यकः ततश्च यत्र अलंकारः स्पष्टं न प्रतीयते, यथा *यः कौमारहरः स एव हि वरः* अत्र स्पष्टो न कश्चिदलंकारः। किन्तु विप्रलम्भशृङ्गारस्य स्फुटत्वात् रसकृतश्चमत्कारः सहृदयानामाकर्षणीयस्य काव्यत्वे न काचिद् बाधेति। इदानीं अस्माकं मनसि एवं प्रसङ्ग आयाति— चेतनमये जीवशरीरे यथा आत्मा तिष्ठति तथैव शब्दार्थमये काव्यशरीरेऽपि एक आत्मा वर्तते। वामननये स आत्मा हि रीतिः। तथोक्तमाचार्यवामनेन— *रीतिरात्मा काव्यस्य (१/२/६)* इति। सूत्रस्यास्य वृत्तिस्तावत्— *रीतिर्नामियमात्मा काव्यस्या शरीरस्यैवेति वाक्यशेषः*। अत्र *कामधेनुटीकाकारेण* आचार्यत्रिपुरहरेण रीतिशब्दस्य व्युत्पत्तिर्निरूपिता — *रीणान्ति गच्छन्ति अस्यां गुणा इति, रीयते क्षरति अस्यां वाङ्मधुरधारेति वा रीतिः। अधिकरणार्थं क्तिन्-प्रत्ययः* इति। अनेकार्थकोऽयं रीतिशब्दः। तत्र *रीतिः स्त्रियामारकूटः* इत्यमरोक्तेः रीतिशब्दार्थः पित्तलम् । प्रचार-स्यन्दयो रीतिरिति तत्रत्यवचनाच्च प्रचारः स्यन्दश्च रीतिशब्दार्थः। तत्र प्रचारो नाम लोकाचारः, स्यन्दो नाम प्रस्रवणम्। रीतिः प्रथा व्यवहारः इति अनर्थान्तरमिति *लक्ष्मीव्याख्याकृत्*। वस्तुतो रीतिशब्दोऽत्र पारिभाषिक इत्यग्रे वक्ष्यते।

अधुना रीतिशब्दस्य शब्दशास्त्रीया व्युत्पत्तिर्विचार्यते। रीतिशब्दोऽयं रीधातोः निष्पन्न इति वादोऽयं निर्विवादः। ननु कोऽयं रीधातुरिति चेदत्रोच्यते— *धातुपाठे* दिवादिगणे स्रवणार्थकः (क्षरणार्थक इति पाठान्तरम्) सकर्मकः अनिट् आत्मनेपदी रीड् इति धातुः पठ्यते। रीयते इत्यादि रूपं तत्र प्रसिद्धम्। अपरः क्र्यादिगणे गतिरेषयणोः अर्थयोः वर्तमानः सकर्मकः अनिट् परस्मैपदी रीधातुः पठ्यते। गतिरेषयणोः इत्यत्र रेषणं नाम हिंसा इति क्षीरतरङ्गिण्यां क्षीरस्वामी। यादवप्रकाशानुसारं रेषणं नाम वृकशब्दः। रिणाति इत्यादिरूपं तत्र धातुरूपविदां सुलभम्। तत्र *रीयते स्रवति क्षरति अस्यां वाङ्-मधुधारा* इति व्युत्पत्त्या *स्त्रियां क्तिन्* (३.३.९४) इति सूत्रेण अधिकरणे क्तिन्-प्रत्यये रीतिशब्दो निष्पन्नः। न च तेन सूत्रेण भावे क्तिनो विधानाद् कथमत्र अधिकरणे क्तिन् इति वाच्यम्, *अकर्तरी च कारके संज्ञायाम्* इत्यस्य तत्र अनुवृत्तिस्वीकारात्। तेन कर्तृभिन्ने अधिकरणे कारके क्तिन् अत्र निर्बाधा।

यदि तु क्रयादिगणीयात् रीधातोः उपर्युक्तसूत्रेण क्तिन् स्वीक्रियते तदा ऋत्वादिभ्यः क्तिन् निष्ठावद् वाच्यः इति वार्तिकेन ऋकारान्ताद् ल्वादिभ्यश्च परः क्तिन्-प्रत्ययः निष्ठाप्रत्ययवद् वाच्यः इत्यर्थकेन निष्ठाप्रत्ययस्य स्थाने यत् कार्यं तत् क्तिन्-प्रत्ययस्यापि भवतीति विज्ञानाद् ल्वादिषु रीधातोः प्रहणात् ल्वादिभ्यो धातुभ्यः परस्य निष्ठाकारस्य स्थाने नकारो भवति इत्यर्थकेन ल्वादिभ्यः (८.२.४४) इति सूत्रेण क्तिन्-तकारस्य नकारे रीनि इति स्थिते अट्-कु-प्वाङ्-नुम्-व्यवायेऽपि (८.४.२) इति सूत्रेण नस्य णत्वे रीणिशब्दः निष्पद्यते न तु रीतिशब्दः। तेन रिणन्ति गच्छन्ति अस्यां गुणा इति अधिकरणार्थे क्तिन्-प्रत्यये रीतिशब्दं निष्पादयतः काव्यालङ्कारसूत्रवृत्तेः कामधेनुटीकाकारस्य वचनं नैव युक्तियुक्तम्।

यदि अस्माद् धातोः रीतिशब्दव्युत्पादने इच्छा बलवती विद्यते तर्हि क्तिच्-प्रत्ययं स्वीकृत्य स निष्पाद्य इति केचिन्मन्यन्ते। परन्तु धातोः क्तिच्-क्तश्च स्याद् आशिषि संज्ञायाम् इत्यर्थके क्तिच्-क्तौ च संज्ञायाम् (३.३.१७४) इति सूत्रे क्तिज्विधायके आशिषि इत्यस्यानुवर्तनाद् तदर्थस्यात्र प्रतीत्यभावाद् तन्न युज्यते इति मे प्रतिभाति।

अत एव क्तिच्प्रत्यययोगेन रीतिशब्दं व्युत्पादयतः अमरकोषस्य सुधाव्याख्याकृतः वचनं चिन्त्यमेव। रयणम् इति व्युत्पत्त्या भावे क्तिना सुधाव्याख्याकृन्मतेन निष्पद्यतेऽयं रीतिशब्दः।

साहित्यदर्पणस्य लक्ष्मीव्याख्याकृता श्रीकृष्णमोहनशास्त्रिणा तु ये गत्यर्थास्ते ज्ञानार्था इति अभियुक्तवचनानुरोधात् रीयते ज्ञायते गुणविशेषोऽनया इति व्युत्पत्तिमङ्गीकृत्य रीङ् गतौ इति धातोः स्त्रियां क्तिन् इति करणे क्तिना रीतिशब्दनिष्पादनमूरीकृतम्।

आचार्यवामनेन रीतिलक्षणं कृतम्— विशिष्टपदरचना रीतिः (१/२/७) इति। वृत्तिस्तावत्— विशेषवती पदानां रचना रीतिः इति। ननु कोऽसौ विशेष इति चेदुच्यते— विशेषो गुणात्मा (१/२/८)। अतः काव्यस्यात्मा रीतिः, रीतेरात्मा गुणः— प्रकारान्तरेण गुण एव काव्यस्यात्मा इति ईप्सितम्। वस्तुतस्तु काव्यशोभायाः कर्तारो धर्मा गुणाः। गुणा हि काव्यस्य नित्यधर्माः। यमकादयोऽलंकारास्तु तदतिशयहेतवः इति वामनस्य मतम्, तथा ते अलंकाराः अनित्यधर्माः। आचार्यवामननये काव्ये यन्नित्यं न भवति तत्तु काव्यस्यात्मा भवितुं नार्हति। अत एव अलंकारस्तु केवलं सौन्दर्यवर्धकः न काव्यस्यात्मा। अतः ओजःप्रसादादिगुणानां समन्वयेन विशिष्टा पदरचना रीतिः। वामननये रीतिः काव्यस्यान्तरङ्गभूता काव्यस्वरूपोद्धटिका चा ननु काव्यस्यात्मा इत्येतत् कथमुत्पद्यते अशरीरभूतस्यात्मावच्छेदकत्वासम्भवाद् इत्याशङ्क्य वक्तुं शक्यते तत्र शब्दार्थयुगलं शरीरम्, तस्याधिष्ठाता रीतिर्नामात्मा इति। अत एव रीतेरात्मत्वमिव शब्दार्थयुगलं शरीरत्वमौपचारिकमिति अवगन्तव्यम्।

अत्र तु वामनात् प्राक् भामहः अलंकारस्य प्राधान्यं दत्त्वा आह— न कान्तमपि निर्भूषं विभाति वनिताननम् (प्रथमपरिच्छेदः-१३) इति। वामनस्योत्तरकाले साहित्यदर्पणकृता विश्वनाथकविराजेनापि वामनमतं न स्वीकृतम्। अपि च तेन स्पष्टतया वामनमाक्रम्य निगदितम्— यत्तु वामनोक्तं रीतिरात्मा काव्यस्य इति तन्न, रीतेः संघटना विशेषत्वात् इति। अत्रेदमवधेयं यत् आचार्यदण्डिना गुण एव प्रधानः काव्ये। तदुक्तम्— इति वैदर्भमार्गस्य प्राणाः दशगुणाः स्मृताः (प्रथमपरिच्छेदः-४२) इति।

परवर्तिनि काले आनन्दवर्धनादयः ध्वनिवादिनः वदन्ति काव्यस्यात्मा ध्वनिरिति। तेषां नये रीतिः काव्यस्य वाच्यवाचकचारुत्वहेतुः, काव्यस्य प्रसाधनमात्रमिति। ततश्च रीतिर्न काव्यस्यात्मा। यद्यपि वामनस्य काव्यस्य आत्मत्वेन रीतिर्न प्रतिष्ठिता तथापि वक्तुं शक्यते यत् आचार्यवामनेनैव काव्यस्य आत्मनोऽनुसन्धानं प्रथमे कृतम्। तत्रैव तस्य गुरुत्वम्। ध्वन्यालोके तदुक्तम् आनन्दवर्धनाचार्येण—

अस्फुटस्फुरितं काव्यतत्त्वमेतद् यथोदितम्।

अशक्नुवद्भिः व्याकर्तुं रीतयः सम्प्रवर्तिताः॥ (३/४६) इति।

रीतिविषये गवेषकेषु अन्यतमगवेषकेण हि Dr. P. C. Lahiri महाभागेन वामनस्य काव्यस्यात्मनोऽनुसन्धानविषये भणितं तदीये गवेषणाग्रन्थे—

But it was Vāmana, who first emphasised the importance of diction in poetry, which sharply separates literary works from philosophical or technical writings, and thereby suggested a line of enquiry into the essence of poetic charm. Some may be disposed to challenge the view that the beauty which Vāmana sets forth as the ultimate test of poetry, is capable of realisation by a carefully worked out diction. Nevertheless, due credit must be given to him as he was the first known theorist to emphasise the proper disposition of word and sense and enquire into the flaws and excellence of expression,

the fact of externalisation being, in his opinion, an important factor in every consideration of poetry. But since he conceived poetry from a decidedly formal point of view, his system and treatment had to go through the adverse criticism of the Dhvani and Postdhvani theorists, who analysed the 'Rīti' system and modified in it their more developed conception of poetry.³

(परन्तु आचार्यवामन एवासीत् प्रथमालंकारिकः, यः खलु काव्ये पदबन्धस्यात्यन्तं गुरुत्वं ख्यापयामास। एतदेव काव्यं तदितर-दार्शनिक-प्रयुक्तिगतप्रबन्धेभ्यः परिच्छिनत्ति। परामृशच्च काव्यगत-अनितरसाधारणवैशिष्ट्यान्वेषणाय। केचिदत्र एतदवक्तुं शक्नुवन्ति यद् वामनेन काव्यसौन्दर्योपलब्धये यः पन्थ समुद्भासितः, तेनोपायेन विशिष्टपदघटितचारुवाक्येन काव्यस्यालौकिकाननदाधारस्य सौन्दर्यं कथमपि नानुभूयते। तथापि सोऽवश्यमेव प्रशंसार्हः, यतः तेनैव प्रथमतया शब्दस्य तथा इन्द्रियस्य इत्थं सम्बन्धः आविष्कृतः, अभिव्यक्तेरुत्कर्ष-अपकर्षो अनुसंधयामास। तन्नये, बाह्यावरणं हि साहित्ये भृशं गुरुत्वावहम्। यतः तस्य काव्यविषयकः सिद्धान्तः एकदेशदर्शी, अतः ध्वनिवादिभिः तदुत्तरपक्षिभिश्च स सिद्धान्तः बहुधा समालोचितः। रीतेः समालोचनेन च साहित्ये ततोऽपि समुन्नता धारणा समायता।)

रीतिभेदः

आचार्यवामननये रीतिः त्रिधा वैदर्भी गौडीया पाञ्चाली चेति। ननु काव्यानां द्रव्यगुणोत्पत्तिः तथा उत्कर्षादिः किं देशविशेषव्यपदेशः; येन देशनामानुसारं रीतेर्नामकरणं भवतीति चेदुच्यते, नैवम्, तदुक्तं *विदर्भादिषु दृष्टत्वात् तत्समाख्या* इति। यथा लावण्यादयः पदार्थाः सिन्ध्वादिवशाद् विशिष्टगुणाः भवन्ति, तथा किं देशवशाद्विशिष्टाणि काव्यानीति शङ्कायामुच्यते- नैवम्, विदर्भादिपदैः उपचाराद् विदर्भादिदेशस्थाः कवयो लक्ष्यन्ते। अन्यथा क्षत्रियत्वेऽर्थासङ्गतिः इति। अत्रेदं स्मरणीयं यत् आचार्यरुद्रटेन अन्या एकापि रीतिः स्वीकृता, तस्या नाम हि लाटी। अग्निपुराणेऽपि दृश्यते रीतिः चतुर्विधा वैदर्भी-गौडीया-पाञ्चाली-लाटीभेदेन। आचार्यभोजेन एताभिः रीतिभिः सह अन्यं रीतिद्वयं स्वीकृतम् — मागधी आवन्तिका चेति। परन्तु आचार्यराजशेखरेण रीतिस्त्रिविधा स्वीकृता वामनवत्। वाग्भट्टेनापि अनुरूपत्वेन त्रिविधरीतिः अङ्गीकृता। अत्र तु वक्तव्यं यत् भामहेन भणितम् ये खलु आचार्या रीतिः विभाजिता ते तु मूर्खा एव —

गौडीयमिदमेतत्तु वैदर्भीमिति किं पृथक्।
गतानुगतिकन्यायान्नाखाख्येयममेधसाम्॥(१/३२)इति।

(१) वैदर्भी

आचार्यवामनैः वैदर्भीलक्षणं कृतम्— *समस्तगुणोपेता वैदर्भी* (१/२/११) इति। अस्यार्थो हि समग्रैः ओजःप्रसादप्रमुखैः गुणैः उपेता वैदर्भी नाम रीतिः। तत्र श्लोकमाध्यमेन वामनैः अस्य सरलार्थः प्रदत्तः—

अस्पृष्टदोषमात्राभिः समग्रगुणगुम्फिता।
विपञ्चीस्वरसौभग्या वैदर्भी रीतिरिष्यते॥^४ इति।

अस्याः उदाहरणं हि—

गाहन्तां महिषा निपानसलिलं शृङ्गैर्मुहुस्ताडितम्
छायाबद्धकदम्बकं मृगकुलं रोमन्थमभ्यस्यतु।
विस्रब्धं क्रियतां वराहततिभिर्मुस्ताक्षतिः पल्वले
विश्रान्तिं लभतामिदं च शिथिलज्याबद्धमस्मद्धनुः॥(२/६)

श्लोकोऽयं महाकविकालिदासस्य *अभिज्ञानशकुन्तलम्* इति नाटकादाहृतः। एषा हि शकुन्तला विलोकनोत्कलिकावशंवदहृदयस्य मृगया विहारद्विरिरंसतो दुष्यन्तस्योक्तिः। अत्र स्मरणीयं यत् कालिदासो हि वैदर्भीरीतेः कविः— *वैदर्भीरीतिसन्दर्भे कालिदासः प्रगल्भते* इति। अत्र श्लोके दशगुणाः (ओजःप्रसादश्लेषसमतासमाधिमाधुर्यसौकुमार्योदारतार्थव्यक्तिकान्तयो दशगुणाः) सन्ति। अत्र *छायाबद्धकदम्बकम् शिथिलज्याबन्धम्* इत्यत्र बन्धस्य गाढत्वादोजगुणः, *छायाबद्धकदम्बकं मृगकुलम्* इत्यत्र बन्धस्य गाढशैथिल्ययोः संप्लवात् प्रसादगुणः, *महिषा निपानसलिलम्* इत्यत्र मसृणत्वात् श्लेषः, *गाहन्ताम्* इत्यत्र भ्य येनैव मार्गेण प्रक्रमस्तेनैव मार्गेणोपसंहार इति मार्गभेदात् समता, *गाहन्ताम्* च इत्यत्रारोहः, *महिषा* इत्यत्र अवरोहः, एवमन्यत्राप्यारोहावरोहक्रमस्फुरणात् समाधिः, *शृङ्गैर्मुहुस्ताडितम्* इत्यत्र पृथक्पदत्वान्माधुर्यम्, *रोमन्थमभ्यस्यतु* इत्यादौ बन्धस्य विकटत्वादुदारता, पदानाञ्च उज्ज्वलत्वात्कान्तिः, अर्थाभिव्यक्तिहेतुत्वादर्थव्यक्तिरिति दिङ्मात्रप्रदर्शनमिति।

(२) गौडीया

अस्याः रीतेर्लक्षणं हि— ओजः कान्तिमती गौडीया (१/२/१२) इति। अस्यार्थो हि ओजः कान्तिश्च विद्यते यस्यां सा ओजः कान्तिमती। गौडीया नाम रीतिः। अत्र माधुर्यसौकुमार्ययोरभावात् समासबहुला उग्रपदयुक्ता च इयं रीतिः। तदुक्तं वृत्तौ—

समस्तात्युद्धटपदामोजःकान्तिगुणान्विताम्।
गौडीयामिति गायन्ति रीतिं रीतिविचक्षणाः।^५ इति।

अस्याः उदाहरणम् हि—

दोर्दण्डाञ्चितचन्द्रशेखरधनुर्दत्तावभङ्गोद्यत-
ष्टंकारध्वनिरार्यबाचरितप्रस्तावनाडिण्डमः।
द्राक्पर्यस्तकपालसम्पुटमितब्रह्माण्डभाण्डोदर-
भ्रामत्पिण्डतचण्डिमा कथमहो नाद्यापि विश्राम्यति॥

अत्र ओजःकान्तिगुणयोः प्राचुर्यप्रतिपादनानुकूल-उत्कटपदबाहुल्यद्वारा अन्येषां गुणानां निराकरणं क्रियते। अत्र तु प्रतिकूलयोः माधुर्यसौकुमार्ययोर्पवारणम्। अत एव दीर्घसमासत्वाद् अत्युद्धटपदत्वाच्च सूचितं गौडीयारीतेर्वैशिष्ट्यम्। अत्र एको विशेषो वर्तते— औचित्यात् अञ्चिधातुः अत्र आकर्षणार्थं व्यवहृतः, न तु पूजार्थे। परन्तु अत्र यदि आकर्षणार्थं अञ्चिधातुः व्यवहियते तर्हि नाञ्चे पूजायाम् इति सूत्रेण नलोपस्य निषेधः न सिध्यति। अपि च अञ्चे पूजायाम् इति सूत्रेण इडागमोऽपि न सिद्धः, अत्र तु एवं वक्तव्यम्। कारणं हि अत्र कार्य-कारणयोरभेदः उपचारात् इति स्वीकृतन्यायानुसारं पूजनार्थः प्रकाशितः इति कवेः विवक्षितः।

(३) पाञ्चाली

अस्या रीतेर्लक्षणम् हि— माधुर्यसौकुमार्योपपन्ना पाञ्चाली (१/२/१३) इति। अस्य सरलार्थो हि माधुर्येण सौकुमार्येण च गुणेनोपपन्ना पाञ्चाली नाम रीतिः। इयं रीतिः ओजःकान्त्यभावविशिष्टा गाढपदविहीना समासविरला चेति। तदुक्तं वृत्तौ—

आश्लिष्टश्लथभावान्तु पुराणच्छाययान्विताम्।
मधुरां सुकुमारां च पाञ्चालीं कवयो विदुः॥^६ इति।

अत्र उदाहरणं हि—

ग्रामेऽस्मिन् पथिकाय पान्थ! वसतिनैवाधुना दीयते
रात्रावत्र विहारमण्डपतले पान्थः प्रसुप्तो युवा।
तेनोत्थाय खलेन गर्जति घने स्मृत्वा प्रियां तत्कृतं
येनाद्यापि करङ्कदण्डपतनाशङ्की जनस्तिष्ठति॥

अस्मिन् पद्ये ओजःप्रसादादयो गुणाः परां प्रतिष्ठां लभन्ते।

आचार्यवामननये तिसृषु रीतिषु वैदर्भी एव श्रेष्ठा सकलगुणोपेतत्वादिति। तदुक्तं— तासां पूर्वा ग्राह्या, गुणसाकल्यात् (१/२/१४) इति। परन्तु इतरे गौडीयपाञ्चालौ न ग्राह्ये स्तोकगुणत्वात्। वस्तुतस्तु तस्यां वैदर्भ्याम् अर्थगुणसम्पदास्वाद्या भवति इति। वस्तुतस्तु रीतिद्वारेण काव्ये तुच्छमपि वस्तु सारभूतं सत् प्रमोदाय प्रभवति। वितथमपि च वस्तु सत्यस्वरूपं दधाति। अतो वैदर्भीरीतेर्माहात्म्यं प्रदर्शयता वामनेन सगद्गदं प्राचीनोक्तं समुद्धृतम्—

किन्त्वसि काचिदपरैव पदानुपूर्वी यस्यां न किञ्चिदपि किञ्चिदिवावभाति।
आनन्दयत्यथ च कर्णपथं प्रयाता चेतः सताममृतवृष्टिरिव प्रयाति॥
वचसि यमधिगम्य स्पन्दते वाचकश्रीः वितथमवितथत्वं यत्र वस्तु प्रयाति।
उदयति हि च तादृक् कापि वैदर्भीरीतौ सहृदयहृदयानां रञ्जकः कोऽपि पाकः॥^७

महाकविः श्रीहर्षोऽप्याह—

धन्यासि वैदर्भी! गुणैरुदारैर्यया समाकृष्यत नैषधोऽपि।
इतः स्तुतिः का खलु चन्द्रिकाया यदब्धिमप्युत्तरलीकरोति॥ (श्लोकः ११६)

इत्येवं वर्णयन् वैदर्भ्याः (रीतेः दमयन्त्याश्च) धन्यत्वं महत्त्वमेतदर्थमेव मनुते यत् सा स्वकीयैः औदार्यादिगुणैः नैषधचरितमहाकाव्यं नैषधं महाराजनलञ्च आकर्षति, अर्थात् वशीकरोति। यथा हि चन्द्रिकाया महासागरस्य उत्तरलीकरणे एव महत्त्वं, तथैव वैदर्भ्या नैषधस्य समाकर्षणे एव सौभाग्यमिति सूचयति।

इदानीमस्माकं विचारणीयो विषयो हि यदि रीतिषु वैदर्भी श्रेष्ठत्वेन प्रतिभाति तर्हि कथमन्यासां रीतीनामावश्यकं वर्तते? किञ्च, वामनेनापि मतमिदमङ्गीकृतं रीतिषु श्रेष्ठा हि वैदर्भी— तासां पूर्वा ग्राह्या, गुणसाकल्यात् (१/२/१४)। अर्थात् तासां नाम तिसृणां रीतीनां पूर्वा ग्राह्या, गुणानां साकल्यात्। अपि च तेनोक्तं— न पुनरितरे स्तोत्रगुणत्वात् (१/२/१५) इति। अर्थात् अत्र इतरे नाम गौडीयपाञ्चाल्यौ न ग्राह्ये अल्पगुणत्वादिति। अस्यां शङ्कायामुच्यते आचार्यवामनेन— तदारोहणार्थमितराभ्यास इत्येके (१/२/१६) इति। अर्थात् वैदर्भ्या एव आरोहणार्थमितरयोरपि रीत्योरभ्यास इत्येके मन्यन्ते। यथा वक्तुं शक्यते यत् वाहारोहाय बालस्य मेषारोहणानुशीलवद् वैदर्भीसन्दर्भलाभाय तदितराभ्यास इति। परन्तु वामनस्य मतं हि तच्च नातत्त्वशीलस्य तत्त्वानिष्पत्तेः (१/२/१७) इति। उदाहरणत्वेन तेनैव उक्तं— न शणसूत्रवानाभ्यासे त्रसरसूत्रवानवैचित्र्यलाभः (१/२/१८)। अत्र भामहाचार्यैः मतमिदं नाङ्गीकृतम्। कारणं तन्मते केवलं वैदर्भीरीतिद्वारा काव्यमुपादेयं न भवति। अपि च वैदर्भीरीत्या काव्ये विरचितेऽपि काव्यमुपादेयं सर्वदैव न भवति। तदुक्तं—

अलंकारवदग्राम्यमर्थं न्याय्यमनाकुलम्।

गौडीयमपि साधीयो वैदर्भीमिति नान्यथा॥ (१/३५) इति।

अत्रेदं स्मरणीयं यद्धि रीतिसिद्धान्तो भारतीयकाव्यशास्त्रे नैव मान्यतां प्राप्तः। अलंकारसंप्रदायः कथञ्चिदपि वर्तत एव। परन्तु वामनानन्तरं रीतिसिद्धान्तो लुप्तप्रायो जातः। रीतिं काव्यात्मा इति मन्यमानौ द्वावेव वामनानन्तरमभूताम्। तयोरेकः काव्यालंकारसूत्रवृत्तेष्टीकाकारः असवो रीतय इति भाषमाणः गोपेन्द्रतिप्पभूपालः, अपरश्च रुय्यकः रीतिरात्मात्र इति वदन् अमृतानन्दयोगी। देहस्य महत्त्वं निर्विवादं परन्तु स आत्मेति कथनमवश्यं वञ्चनामयम्।

रीतिवादे पदरचनाम् (शैलीम्) एव काव्यसर्वस्वं मन्यते, रसन्तु तदङ्गभूतः। अङ्गत्वेऽपि न तथाविधं महत्त्वं विद्यते रसस्य। तथाहि विंशत्यां गुणेषु कान्तिनामके गुणे रसो समावेशितो वामनेन। कान्तिश्च स्वयमपि नैव विशिष्टो गुणः यतो हि कान्तिरोजश्च गौडीयाया रीतेर्गुणः। गौडीया तु तन्नये अवश्यमप्रधाना रीतिः। तिसृषु च रीतिषु वैदर्भी एव प्रधाना ग्राह्या च यतो हि तस्यां सर्वेषां गुणानां समावेशो दृश्यते। गौडीपाञ्चाल्यौ तु स्तोत्रगुणत्वाद् न ग्राह्ये। वाहारोहाय बालस्य मेषारोहणानुशीलनवद् वैदर्भीसन्दर्भलाभाय गौडीपाञ्चाल्योः अभ्यासः करणीय इति वदन्ति कतिचित्। तच्च न अतत्त्वशीलस्य तत्त्वानिष्पत्तेः (१/२/१७) इति सूत्रस्य न हि अतत्त्वं शीलयतः तत्त्वं निष्पद्यते इत्यर्थानुरोधेन गौडीयायास्तिरस्करणेन एतत् स्पष्टं भवति यद् रीतिसिद्धान्ते कान्तेः तदाधारतत्त्वरसस्य च विशेषमहत्त्वं न विद्यते। एवं रसस्य तिरस्करणं रीतेः पतनस्य कारणं जातम्।

परन्तु रीतिवादो न निर्मूलः, तत्रापि काव्यस्य सर्वेषां मूलतत्त्वानां समावेशात्। अतः काव्यतत्त्व-विषयक-सूक्ष्मतत्त्वा-कूपारा-वगाहनाय रीतिसिद्धान्तोऽवश्यमध्येयः समेषामिति शम्।

उल्लेखपञ्जिः

१. अशोककुमारबन्धोपाध्यायः (संपा.), काव्यालंकारसूत्रवृत्तिः, पृ. १।
२. मधुसूदनशास्त्री (संपा.), काव्यप्रकाशः, पृ. २५।
३. P.C. Lahiri (ed.), *Concepts of Rīti and Guṇa in Sanskrit Poetics*, p. 111.
४. अशोककुमारबन्धोपाध्यायः (संपा.), पूर्वोक्तम्, पृ. २२।
५. तदेव, पृ. २५।
६. तदेव, पृ. २७।
७. तदेव, पृ. ३२।

परिशीलिता ग्रन्थानुक्रमणी

कालिदासः। *अभिज्ञानशकुन्तलम्*। संपा. सत्यनारायणचक्रवर्ती। कोलकाता: संस्कृत पुस्तक भाण्डार, २००१। (मुद्रितः)।

काव्यविच्छिन्तिमीमांसा। संपा. जयमन्तमिश्रः। दिल्ली: राष्ट्रियसंस्कृतसंस्थानम्, १९९८। (मुद्रितः)।

काव्यविचार। संपा. श्रीसुरेन्द्रनाथ दाशगुप्ता। कलिकाता: मित्र एण्ड घोष, १६०५ वङ्गाब्द।

पाणिनिः। *अष्टाध्यायी*। संपा. तपनशङ्करभट्टाचार्यः। कोलकाता: संस्कृत बुक् डिपो, २०००। (मुद्रितः)।

वामनः। *काव्यालंकारसूत्रवृत्तिः*। संपा. अशोककुमारबन्धोपाध्यायः। कोलकाता: सदेश, १४१५ वङ्गाब्दः। (मुद्रितः)।

—।—। संपा. अनिल चन्द्र वसु। कोलकाता: संस्कृत बुक् डिपो, २०१०। (मुद्रितः)।

विश्वनाथकविराजः। *साहित्यदर्पणः*। संपा. कुमुदरञ्जनरायः। कोलकाता: संस्कृतपुस्तकभाण्डार, १९५६।

मम्मटः। *काव्यप्रकाशः*। संपा. नारायणः। दिल्ली: परिमल पाब्लिकेशनस्, २००८। (पुनर्मुद्रितसंस्करणम्)।

—।—। संपा. मधुसुदनशास्त्री। वाराणसी: ठाकुरप्रसाद एण्ड बुक् सेलार्, १९७२। (मुद्रितः)।

Bharata. *Nāṭyaśāstra*. Ed. Manomohan Ghosh. Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1951. (Rpt.).

Bhāmaha. *Kāvyaḷaṃkāra*. Ed. K.P. Keswan. Delhi: Rashtriya Sanskrit Sansthan, 2010. (Rpt.).

Lahiri, P.C. Ed. *Concepts of Rīti and Guṇa in Sanskrit Poetics*. Dacca: The University of Dacca, 1937.

स्पन्दनात् सृष्टिरिति तत्त्वे अभिनवप्रणववादस्य दृष्टिः

सेविका-नागः

सारसंक्षेपः

‘चैवेति’^१ इति उपदेशानुसारेण गतिरेव जीवनम् । स्थितिरेव मृत्युः । सृष्टेरुल्लासेन आत्मप्रकाशस्य अदमनीयया इच्छया अयं प्रश्नोऽपि जायते यत् कुत्र अस्य जीवनस्य उत्सस्थानम् अन्त्यं वा? यत् उत्से प्रत्यावर्तनमेव मनुष्यस्य लक्ष्यम् । अपि च तदेव तस्य स्थितिः । वेदेऽपि समप्रश्नस्याकुतिरस्माभिर्दृश्यन्ते ।^२ वर्तमानप्रबन्धे वयं सृष्टितत्त्वमवलम्ब्य विशेषतः स्पन्दनतः अस्य जगतः सृष्टिरिति विषये तत्पराः । मतमिदं खलु विज्ञानसम्मतम् । प्राचीनभारतीयशास्त्रपरम्परायामपि अस्य चिन्तनस्य सम्प्रतिष्ठा दरीदृश्यते । तेषां सम्माननापूर्वकं तु एतत्प्रबन्धे अभिनवप्रणववादस्यालोकेन सृष्टिसमीक्षासाधनमिमं प्रारभ्यते ।

वेदान्तदर्शने प्राक्शांकरदर्शनादचिन्त्यभेदाभेदवादपर्यन्तं सुविस्तृता अस्माकं भारतीयदर्शनपरम्परा । अद्यावधि प्राचीना सा धारा प्रवहति । साम्प्रतिकदार्शनिकेषु विंशशतकीयानां श्रीओंकारनाथदेवानाम् प्रचारितं मतवादः अभिनवप्रणववाद इति प्रसिद्धः । वस्तुतः प्रणववादोऽयं चरमाद्वैतवादः एव । येषु ग्रन्थेषु तेषां प्रणवतत्त्वमिदं प्रतिष्ठितमस्ति ते (१) ब्रह्मसूत्रस्य ओंकारभाष्यं, (२) श्रीमद्भगवद्गीतायाः प्रणवप्रेमपीयूषभाष्यं, (३) श्रीचण्ड्याः प्रणवप्रेमामृतभाष्यं, (४) ब्रह्मानुसन्धानं, (५) महारसायनं, (६) श्रीश्रीनादलीलामृतं, (७) श्रीश्रीनामामृतलहरी इत्यादयः । अपि च प्रणवतत्त्वमिदं तेषां साधशताधिकेषु ग्रन्थेषु इतस्ततः विक्षिप्तरूपेण विधृतम् ।

अस्मिन् प्रबन्धे आदौ वेद-उपनिषदादि-वेदान्तदर्शनप्रतिपादिता सृष्टिप्रक्रिया आलोचिता । अनन्तरं अस्मिन् प्रसंगे अभिनवप्रणववादस्य दृष्टिः स्थापिता । प्रसंगक्रमेण तु पाश्चात्यमतानामपि उल्लेखः वर्तते । श्रीओंकारनाथदेवमते यः शब्दमयः निरतिशयः महान् स एव ब्रह्म । अस्मात् शब्दात् विश्व उत्पद्यते । शब्दं विना स्पन्दनं न भवति यतः स्पन्दनं शब्दसम्मिलितम् । यदा तु भावः शान्तो भवति अर्थात् यदि कुत्रापि चलनं स्पन्दनं भावनं न भवति तदा सृष्टिः न जायते । अतः सृष्टिविषये स्पन्दनं स्वीकरणीयमित्याशयः ।

उपनिषदि सृष्टितत्त्वम्

विज्ञानसम्मतं खलु उपनिषदि वेदान्तदर्शने च वर्णितं सृष्टितत्त्वम् । प्रकृतेः सर्वप्रथमं महत्तत्त्वमभिव्यक्तमिति सांख्याः । शङ्कराचार्येणापि महत्-तत्त्वमिदं स्वीक्रियते । अपि तु सः ब्रह्मसूत्रभाष्ये सांख्योक्तं महत्तत्त्वमवैदिकमिति आपत्तिमुत्थापयति । तस्य मूलमेतत् यत् सांख्योक्तं महत्तत्त्वं पुरुषचैतन्यात् स्वतन्त्रं स्वाधीनं वस्तु वा । शङ्कराचार्यमते तु महत्तत्त्वं ब्रह्मणः स्वतन्त्रं स्वाधीनं च न भवितुमर्हति । अस्मात् स्वाधीनताहेतुत्वादेव सांख्योक्तप्रकृतिमहत्तत्त्वादिशब्दग्रहणे शङ्करस्यापत्तिरिति अतस्तेन महानात्मा इति उच्यते । इदं तु प्राणः हिरण्यगर्भो वेति तस्य मतम् । श्रुतावपि अस्य प्राणस्य हिरण्यगर्भस्य वा उल्लेखः वर्तते । यथा— ‘अन्नात् प्राणः’, ‘एतस्मात् जायते प्राणः’, ‘स प्राणमसृजत्’, ‘प्राणाख्यं प्रथमजम्’ इत्यादयः । अयं प्राणः हिरण्यगर्भो वा अव्यक्तशक्तेः प्रथमो विकासः । *कठोपनिषद्*भाष्ये तेनोक्तम् — ‘अव्यक्ताद् यत् प्रथमं जातं हिरण्यगर्भतत्त्वं बोधाबोध्यात्मकं महानात्मा’ ।^३ *मुण्डकोपनिषद्*भाष्येऽपि^४ बीजाङ्कुरदृष्टान्तवदेतत् समर्थते ।^५ *ऐतरेयोपनिषदः*^६ *शाङ्करभाष्ये* जगतः बीजस्वरूपिणी-अव्यक्तशक्तेः प्रवर्तकं अयं बुद्ध्यात्मा (महदात्मा) इत्यभिधीयते ।^७ श्रुतावपि नानास्थले हिरण्यगर्भः सूत्रम् इति शब्देन निर्दिष्टः । सूत्रमिदं वायुरिति परिचितः ।^८ अतः समेन अर्थेन प्राणः, सूत्रम्, वायुश्च श्रुतावुक्ताः ।^९ श्रुतिकथितः वायुरयं न च स्थूलः वायुः यतः श्रुतौ प्राणबोधकः एव वायुशब्दः । *बृहदारण्यकोपनिषदि* वायोरस्य अमूर्त्ता सूक्ष्मता वा वयं पश्यामः । *छान्दोग्योपनिषदः* संवर्गविद्यायामेतदुक्तं यत् अग्निः वायुः सूर्यः प्रभृतयः पदार्थाः वायोरभिव्यक्ताः अन्ते च इमे सर्वे वायौ लीयन्ते । आनन्दगिरिरपि एतत् समर्थयति ।^{१०} अत एव अव्यक्तशक्तिः सर्वप्रथमे हिरण्यगर्भरूपेण सूत्ररूपेण वायुरूपेण अभिव्यक्ता । *तैत्तिरीयभाष्ये*ऽपि उक्तं यत् सूर्यचन्द्रादयः आधिदैविकाः पदार्थाः वायौ प्रलीयन्ते । वायुना ब्रह्मसर्वविधानां पदार्थानां संहर्ता । “परिप्रियन्तेऽस्मिन् देवा इति परिमरो वायुः । वायुराकाशेनानना इति आकाशं वाय्वात्मानमुपासीत्” ।^{११}

ऐतरेयारण्यकभाष्ये शङ्कराचार्येण ‘प्रसिद्ध आकाशः प्राणेन ... व्याप्तः’ ‘अस्मिन्नाकाशे प्राण उप्तः’ इत्यादयः कथितम् ।^{१२} अतः श्रुतौ ‘वायुरयं खम्’ इति उक्तम्, अर्थात् वायुविशिष्ट आकाश इति । वायुयुक्तरयमाकाश एव भूताकाश इति श्रुतौ उक्तम् । अपि च नित्यः य आकाशः स श्रुत्यनुसारेण ‘पुराणं खम्’ इत्युच्यते । *बृहदारण्यकभाष्ये* स्पष्टतयोच्यते शङ्करेण ‘वायोश्च प्राणस्य च परिस्पन्दात्मकत्वं ... आध्यात्मिकैराधिदैविकैश्च... अनुवर्त्यमानम् ।’ तत्रापि ‘न हि प्राणादन्यत्र चलनात्मकत्वोपपत्तिः’ दृश्यते । *ब्रह्मसूत्रस्य*^{१३} *शाङ्करभाष्ये* च परिदृश्यते — ‘परिस्पन्दलक्षणस्य च कर्मणः प्राणाश्रयत्वात् ।’ *छान्दोग्योपनिषदः* संवर्गविद्यायां *बृहदारण्यकोपनिषदश्च शाङ्करभाष्ये* इदमपि परिलक्ष्यते यत् देहस्थानि चक्षुर्कर्णादीनि इन्द्रियाणि (तेषां शक्तिः) सुषुप्त्यावस्थायां

प्राणे प्रलीयन्ते । जागरिते च पुनः प्राणादभिव्यक्तानि सन्ति । अत्रापि प्राणस्य परिस्पन्दात्मकत्वं स्पष्टतया उद्घोषितम् । श्रुतिषु यस्य वायोः प्राणस्य वा सूत्रस्य वा कथनं दृश्यते तदेव स्पन्दनमात्रमिति (Vibration) शङ्करमतम् । वस्तुतः स्पन्दनमेव हिरण्यगर्भः । अस्मात् स्पन्दनादेव सूर्यचन्द्रादयः अभिव्यक्ताः भवन्ति । प्रलयकाले च इमे सर्वे स्पन्दनाकारे एव प्रलीयन्ते ।

अतः गम्यते यद् अव्यक्तशक्तिरनन्तस्य आकाशस्यैकदेशे सर्वप्रथमे स्पन्दनरूपेणाभिव्यक्ता । स्पन्दनमिदं हिरण्यगर्भः । अनया स्पन्दनक्रियया आकाश एक एवेति श्रुतिसिद्धान्तानुसारेण आकाशोऽयं भूताकाश इति । वस्तुत आकाशः नित्यः अनन्तः उत्पत्तिरहितः । ‘ननु वाय्वादेरेव शब्दवत्वश्रवणात् किमाकाशेन अतिप्रसङ्गात् ... अतः श्रुतत्वात् वाय्वादिकारणत्वेन आकाशः अङ्गीकार्य’ इति रत्नप्रभाष्याम् ।^{१४} ‘वायुश्च आकाशेन ग्रस्त इति प्रसिद्धमेवेतत्’ इति च रामतीर्थः । आनन्दगिरिना माण्डूक्यकारिकाव्याख्यायामेतत् स्पष्टतयोच्यते । आकाशः क्रियाशक्त्या (motions) परिवृतः । अयमेव श्रुत्युक्तः भूताकाशः । अत एव जडम् । फलतः स्पन्दनमिदम् अव्यक्तशक्तेः प्रथमः सूक्ष्मविकाशः । इदमेव महत्त्वमिति मन्यन्ते सांख्याः ।

स्पन्दनात् सृष्टिप्रणाली

कठोपनिषदः^{१५} शाङ्करभाष्ये एतदुच्यते यत् हिरण्यगर्भः बोधात्मक अबोधात्मकश्च । अस्यार्थः हिरण्यगर्भः ज्ञानात्मकः क्रियात्मकश्च — बोधाबोधात्मकमिति ज्ञानक्रियाशक्तिमत्त्वमिति आनन्दगिरिः । वेदान्तमते न कोऽपि पदार्थः चैतन्यशून्यः । मुण्डकोपनिषदः^{१६} भाष्यटीकायाम् आनन्दगिरिणा एतत् स्पष्टीक्रियते । अस्मिन् जगति यावत्प्रकारं ज्ञानं क्रिया च प्रकाशिता, हिरण्यगर्भ एव तेषां समष्टि-बीजम् । स्वयं शङ्कराचार्योऽपि हिरण्यगर्भं ‘करणाधार’ इति निर्दिशति — ‘हिरण्यगर्भाख्यं सर्वप्राणिकरणाधारं असृजत्’ द्विविधानि तु प्राणिनां करणानि इन्द्रियाणि वा । कतिपयानि इन्द्रियाणि ज्ञानात्मकानि, कतिपयानि च क्रियात्मकानि । यतः इन्द्रियाणां बीजस्वरूपं हिरण्यगर्भं इत्युच्यते तर्हि हिरण्यगर्भोऽपि द्विविधः — ज्ञानात्मकः क्रियात्मकश्च ।

● क्रियात्मकस्य तात्पर्यम्

शङ्कराचार्यमते क्रियाविकाशपद्धतिः द्विविधा । प्रथमञ्च करणरूपेण, द्वितीयञ्च कार्यरूपेण प्रकाशते — ‘द्विरूपो हिकार्यमाधारःकरणञ्च आधेयम्’ । मधुब्राह्मणेऽपि तत्त्वमिदं वर्तते^{१७} यथा — ‘भूतानां शरीरारम्भकत्वेन उपकारः; तदन्तर्गतानां तेजोमयादीनां करणत्वेन उपकारः’ इति । ‘कार्यात्मके नामरूपे शरीरावस्थे, क्रियात्मकस्तु प्राणस्तयोरूपष्टम्भकः । अतः कार्यकरणानामात्मा प्राणः’ इति बृहदारण्यकीये शाङ्करभाष्ये । सर्व एव द्विप्रकारः । अन्तः प्राणः करणात्मकः उपष्टम्भकः प्रकाशकोऽमृतः, बाह्यश्च कार्यलक्षणः अप्रकाशकः उपजनापायधर्मकः’ इति । प्रश्नोपनिषदि एतत्त्वं वर्तते । ऐतरेयारण्यके भाष्येऽपि तत्त्वमिदं दृष्टम् । यथा — ‘अयं प्राणः बाह्यभूताभ्यां नामरूपाभ्यां छन्नः, तयोरुपष्टम्भकः’ इति ।

श्रुतेः परिभाषया एतद् वक्तुं शक्यते यत् क्रिया अन्नादश्च अन्नञ्च । यः यं पोषयति तमेव तस्यान्नम् अपि च यः तस्य अन्नस्य आश्रयेण पुष्टो भवति स तस्यान्नस्य अन्नाद इति । ऐतरेयारण्यके शाङ्करभाष्ये जगतः अन्नाद-अन्नरूपस्य वर्णना दृष्टा । यथा — ‘तदिदं जगत् अन्नमन्नादञ्च, उभयात्मको हि प्रजापतिः’^{१८} । इदमन्मेव कार्याशः (Matter) अन्नादश्चैव करणांशः (Motion)^{१९} । प्रसङ्गेऽस्मिन् पाश्चात्य-विचारणा वर्तते ।^{२०} इमौ द्वौ कस्यचनैकस्य विरहं न सहते यतः कोऽपि एकाकीरूपेण क्रियासाधने न समर्थो भवति । यस्मिन् क्षणे स्पन्दनं स्थूलाकारेण क्रियामारभते, तस्मिन् क्षणे एव तत्स्पन्दनं करणाकारेण कार्याकारेण च क्रियां साधयति । कार्याशस्याश्रयीभूते करणांशे क्रियासाधिते यथा तस्य कार्याशः घनीभूतो (concentrated) भवति; करणांशोऽपि तथा तत्क्षणादेव घनीभूतो (integrated) भवति ।^{२१} एवं बाह्यिककार्याशेन सह आन्तरकरणांशोऽपि घनीभूतो भवति । ‘उपकार्योपकारकत्वात् अत्ता (करणांशः) अन्नञ्च (कार्याशः) सर्वम् । एवं तदिदं जगत् अन्नमन्नादञ्च’^{२२} । बृहदारण्यकोपनिषदः मधुब्राह्मणेऽपि^{२३} उभयोः परस्परोपकाररूपता सम्यक्-तया वर्णिता । तद् यथा— ‘भूतानां शरीरारम्भकत्वेनोपकारः तदन्तर्गतायां तेजोमयादीनां करणत्वेनोपकारः ।’

● क्रियाविकाशप्रणाली

महाकाशस्यैकदेशे स्पन्दनमभिव्यक्तं सन् यदैव क्रियामकरोत्, तदैव तस्य करणांशः तेजोरूपेण समन्तात् विकीर्णोऽभवत् । समकाले तस्य कार्याशोऽपि संहतोऽभवत् । साधारणतया वायुरयमिति । वायुरयं अग्निजलादिना अनुगतभावेनैव अभिव्यक्तोऽभवत् । अतः छान्दोग्योपनिषदि सृष्टि-प्रक्रियायां वायुरुत्पत्तिप्रसङ्गः पृथक् तथा नोल्लिखितः । तेजसा तदेव बोद्धव्यमिति । शङ्कराचार्येणापि उक्तम् — ‘वायुना हि संयुक्तं ज्योतिर्दीप्यते दीप्तं हि ज्योतिरन्नमनुं समर्थं भवति ।’ उपदेशसाहस्री इति ग्रन्थस्य टीकायामपि

एतद् दृश्यते — ‘ज्वालारूपस्य च वह्नेर्वाय्वधीनप्रवृत्तिनिवृत्तिदर्शनात् ।’ ‘तेजः वायुना ग्रस्तं वायुश्च आकाशेन ग्रस्तः’ इति। महाभारतेऽपि तत्त्वमिदं वर्तते। यथा — “अग्निः पवन-संयुक्तः खं समाक्षिपते जलम्”^{२४} इति । पाश्चात्यः पण्डितः Paulsen-महोदयोऽपि सिद्धान्तमिमं समर्थयति ।^{२५} अतस्तेज एव क्रियायाः प्रथमा स्थूलाभिव्यक्तिः। अत एव गम्यते यत् स्पन्दनं यावत् क्रियाविकाशे रतं तावत् तेजः आलोकादिरूपेण विकीर्यते । अनेन च प्रकारेण सूर्यचन्द्राग्न्यादि-तेजोविशिष्टस्य सौरजगतः अभिव्यक्तिः सञ्जाता । श्रुत्यनुसारेण इयमेव आधिदैविकसृष्टिः। अतः वेदान्तदर्शने उच्यते — ‘सूत्रात्मकप्राणस्य विकाराः सूर्यादयः’^{२६} इति । काठकोपनिषदि अपि प्राणः हिरण्यगर्भो वा सर्वदेवतामय इति समाम्नातः।^{२७} प्रश्नोपनिषदः^{२८} टीकायामानन्दगिरिणोच्यते यत् प्राण एव बाह्यसूर्याग्नितेजोवाय्वादीन् धारयति ।

पूर्वे वयं पश्यामः यत् करणांशः तेजः आलोकाकारेण विकीर्णोभवत्। समकाले च तस्य कार्यांशोऽपि संहतोऽभवत् । अस्य घनीभवनस्य प्राचीनावस्था जलं (तरलं) अन्तिमावस्था च पृथिवी (कठिनम्) इति। अत एव तेजः जलं पृथिवी च क्रियायाः स्थूलावस्था। प्रसङ्गोऽयं शङ्कराचार्येण तस्य बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्ये वर्णितः।^{२९} अस्मिन् घनीभवने जलीयभाव एव समधिकं घनीभूत्वा पार्थिवाकारेण संहतो भवति। तत्त्वमिदमाचार्येण प्राञ्जलतया निर्दिश्यते — ‘तेजसा बाह्यान्तःपच्यमानः योऽपांशरः स समहन्यत , सा पृथिव्यभवत्’ इति। ऐतरेयारण्यकभाष्येऽपि उच्यते यथा— ‘दृश्यते हि अप् बाहुल्यं जगतः संहतत्वात्, संहतिश्च अप्-कार्या मृत्पिण्डादिषु दृष्टा’^{३०} इति । एवं जगति यावतीयाः पदार्थाः उत्पद्यन्ते। एवमाधिभौतिकसृष्टिः सम्पन्ना ।

प्राणिराज्येऽपि क्रियाविकाशप्रणाली एवंविधा। गर्भस्थे भ्रूणे सर्वप्रथमं प्राणशक्तेरभिव्यक्तिः दृश्यते इति श्रुतिसिद्धान्तः। अतः प्राणः ज्येष्ठः सर्वश्रेष्ठश्चेति। बृहदारण्यके उपनिषद्भाष्ये उच्यते – ‘गर्भस्थे हि पुरुषे प्राणस्य वृत्तिः...पूर्वं लब्धात्मिका भवति। यथा गर्भो विवर्धते, चक्षुरादि-स्थानावयव-निष्पत्तौ सत्यां पश्चात् वागादीनां वृत्ति-लाभः’, “भूतविषये अन्नान्नात्त्वमुक्तं भूतविकारे इदानीमुच्यते प्राणिजाते। पुरुषस्य यदुष्णं तत्ज्योतिरग्निर्देहे, यानि खानि सुषिराणि तान्याकाशः, यत्लोहितं श्रेष्मारेतस्ता आपः, यत् शरीरं काठिन्यात् सा पृथिवी। यः प्राणः स वायुः ; देहान्तः प्राणः सर्वक्रियाहेतुः। किञ्च, याश्च ताः सर्वज्ञानहेतुभूताः चक्षुः श्रोत्रं मनोवागित्येताः प्राणापानयोर्निविष्टा.....तदनुवृत्तयः इति । अत एव करणांशकार्यांशयोरुभयोः मिलितेन कार्येण प्राणिनां देहानि इन्द्रियाणि च निर्मितानि इति श्रुतिसिद्धान्तः। इयमेव प्राणशक्तिः रसरुधिरैः गर्भं पोषयति । समकाले कार्यांशे संहते क्रमशः इन्द्रियाणां गोलकाः स्थानानि (Organs) वा निर्मितानि भवन्ति। ततः करणांशोऽपि गोलकमाश्रित्य विविधानाम् इन्द्रियाणां शक्तिरूपेण (functions) अभिव्यक्तो भवति ।^{३१} अस्मात् कारणात् प्राणः देहश्च उभयौ ‘तूल्यप्रसव’ इति पदेन निर्दिष्टौ। शङ्कराचार्येणोक्तं यथा— ‘शरीरेण सयोनिः तूल्यप्रसव नित्यसहभूतत्वात्’^{३२} इति । अत्र ‘तूल्यप्रसव’ पदस्यार्थः एकत्राभिव्यक्तिः एकत्र क्रियासाधनता च। इत्थं प्राणिराज्ये देहरूपेण कार्यांशः इन्द्रियरूपेण च करणांश अभिव्यक्तो भवति । तत्रोच्यते आनन्दगिरिणा— ‘कार्यलक्षणाः शरीराकारेण परिणताः, करणलक्षणानि इन्द्रियाणि’^{३३} इयमेव आध्यात्मिकसृष्टिरिति उक्ता श्रुतौ ।

इतरे प्राणिनि देहेन्द्रियादिपरिणामप्रणाली समा एव किन्तु देहावयवगठनं न समुन्नतम्। मानवदेहे एव इन्द्रियादेः समधिकः विकाशः परिलक्ष्यते। हिरण्यगर्भो वा स्पन्दनं वा स्थूलाकारेण कार्यं साध्यतीति मन्यन्ते वैदेशिकैरपि ।^{३४} शङ्कराचार्यसिद्धान्तः अपि तु सम एव — ‘अन्ने देहाकारे परिणते प्राणस्तिष्ठति तदनुसारिणश्च वागादयः स्थिति-भाजः’ इति बृहदारण्यकोपनिषदः शङ्करभाष्यम्। दृश्यते चापि अन्यत्र — ‘मुखप्राणस्य वृत्तिभेदान् यथास्थानं अक्ष्यादिगोलकस्थाने सन्निधापयति इतरान् चक्षुरादीन्’^{३५} इति । ‘जठराग्नि-पाकजन्यान्रसबलेन दर्शनादीनां प्रवृत्तेः’ इति तत्रैव दृश्यते। सर्वदा सर्वत्र चैतन्यं समुपस्थितमिति कारणात् ऐतरेय-आरण्यकभाष्ये उक्तं यत् — ‘देहे प्राणप्रवेशादेवतात्मा प्रविष्ट इव पश्यन् शृण्वन्’ इत्यादिः। ‘प्राणेन केवलवाक्-संयुक्तमात्रेण ... वदनक्रियामनुभवति’^{३६} इति । चैतन्यमिदं प्राणस्य प्राणः। अपि च कस्मिन्नवस्थायां प्राणशक्तिः न चैतन्यवर्जिता ।

● ज्ञानात्मकस्य तात्पर्यम्

अयं हिरण्यगर्भोऽपि ज्ञानात्मकः। क्रमाभिव्यक्तिनियमात् हिरण्यगर्भः प्राणशक्तिर्वा विशेषतः मानवदेहे बुद्धिःमनः-इन्द्रियादिरूपेण अभिव्यक्त इति पूर्वं अपश्याम। एतान्येव इन्द्रियाणि ज्ञानस्याभिव्यञ्जकानि । देहे न विकशिते इन्द्रिये ज्ञानस्यापि विशेषाभिव्यक्तिः न सम्भवति । अत उच्यते — “अस्मिन् (देहे) हि करणानि अधिष्ठितानि प्रलब्धात्मकानि ‘उपलब्धिद्वारं’ भवन्ति उपसंहृतेषु करणेषु विज्ञानमयो नोपलभ्यते; शरीरदेशे व्युदेषु तु करणेषु विज्ञानमय उपलभ्यते”^{३७} इति । वैदेशिकैरपि एतत् स्वीक्रियते।^{३८} वृक्षेषु निम्नप्राणिवर्गेषु च इन्द्रियादेः विशेषः विकाशः न संघटते । अतस्तेषु ज्ञानस्यापि तद्रूपाभिव्यक्तिः न दृष्टा । केवलं मानवदेहे एतस्य सम्भावना विद्यते । शङ्कराचार्यैरपि एतन्मन्यते — ‘यस्मात् स्थावरत्वादारभ्य उपर्युपरितया अतृत्वं प्रस्तुतं, तत्पुरुषावपानमेवोक्तम्। ... प्रविश्याविरभवदात्मप्रकाशनाया तत्र स्थावराद्यारभ्य उपर्युपरि आविस्तरत्वमात्मनः। ...

ओषधिवनस्पतिषु रसो दृश्यते, यत्र च रसस्तत्र चित्तमनुमीयते। यत्र चित्तं यावन्मात्रं, तत्र तावदाविरात्मा ... अन्तःसंज्ञत्वेना चित्तं प्राणभृत्सु अधिकमाविस्तरहेतुः तस्मात् प्राणभृत्सु त्वेवाविस्तरमात्मा। प्राणभृततां सम्पन्नतमः' इत्यादयः। अस्मात् क्रमविकाशवादः द्योतितः सुतरां ज्ञानस्य विशेषं विकासमिममुद्दिश्य हिरण्यगर्भः ज्ञानस्याभिव्यक्तेः बीजस्वरूपमिति निर्देशः। हिरण्यगर्भः स्पन्दनं वा यदि मनुष्यदेहेन्द्रियादिरूपेण न परिणतो भवेत् तर्हि चेतनस्य (ज्ञानस्य) विशेषाभिव्यक्तेरपि प्रतीतिः नाभविष्यत् । अतः हिरण्यगर्भः बोधात्मकः ज्ञानात्मको वेति निर्दिशति शङ्कराचार्यः। आनन्दगिरिरपि उक्तवान् हिरण्यगर्भस्य क्रियाशक्त्युपाधौ लिङ्गात्मतया प्रसिद्धत्वात्, तस्य च मनसा सह अभेदावगमादिति । श्रीमद्-विज्ञानभिक्षुनापि तत्प्रणीते वेदान्तसूत्रभाष्ये उक्तवान्, स महान् क्रियाशक्त्या प्राणः, निश्चयशक्त्या च बुद्धिरिति । एतयोर्मध्ये प्रथमं प्राणवृत्तिरूपद्यते। कठभाष्येऽपि अधिकारिपुरुषाभिप्रायेण बोधात्मकत्वमुक्तमिति आनन्दगिरिः। Paulsen-महोदयः तस्य *Introduction to Philosophy* इति ग्रन्थे शङ्करसिद्धान्तानुरूपं निर्दिशति।^{३९}

हिरण्यगर्भः ज्ञानात्मक इति कथनस्य कारणान्तरमपि विद्यते । शङ्करसिद्धान्तानुसारं अव्यक्तशक्तिः ब्रह्मसत्तायाः न स्वतन्त्रा । सुतरामस्या अव्यक्तशक्तेः परिणामोऽपि वस्तुतः ब्रह्मसत्तायाः न भिन्नः। अतएव प्रथमा सूक्ष्मा अभिव्यक्तिः स्पन्दनं वा ब्रह्मसत्तायाः अभिन्नमिति ।

यदिदं सृष्टितत्त्वं व्याख्यातम्; मूलमस्य कुत्र ? ऋग्वेदस्य दशममण्डलान्तर्गते नासदीये सूक्ते प्रसन्नगम्भीरगिरा तद्रहस्यं व्याख्यातम् । सृष्टेः प्राक् नासीदसत्; सदपि नासीत् । तैत्तिरीयब्राह्मणेऽपि उक्तं यत् नामरूपरहितत्वेन 'असत्' शब्दवाच्यं 'सत्' एव अवस्थितं परमात्मतत्त्वम्^{४०} तदा मृत्युः नासीत् ; नासीदपि अमरत्वम् । किमपि नासीत् निशायाः दिवसस्य पृथक्करणाय। सर्वमेवासीत् चिह्नवर्जितम् । 'आनीदवातं स्वधया तदेकं, तस्माद्भान्यं न परं किञ्च नास' — तदा 'आनीत्' अर्थात् प्राणनक्रियामकरोत् । कथमेषा प्राणनक्रिया सम्पद्यते ? अवातमर्थाद् वातरहितम् । अधुना जिज्ञासा जायते वायौ च प्राणे च प्रभेदः कुत्र ? यतः वायुरेव गतिस्वरूपः स्पन्दनरूपश्च, प्राणोऽपि गतिस्वरूपः स्पन्दनस्वरूपश्च । वायोः प्राणस्य च परिस्पन्दात्मकत्वम् तर्हि प्रभेदः कुत्र ?

अस्योत्तररूपेणोच्यते यत् — प्राणनक्रियया सह चैतन्यसत्ता ओतप्रोतेन सम्बद्धा। अपि तु वायोः क्रिया जडीयेति । प्राणिमात्रस्यापि दैहिकी क्रिया प्राणनक्रियेति वक्तुम् अर्हति। अपि च उद्भिज्जराज्येऽपि रसपरिचालनादिक्रिया प्राणनक्रियेति उच्यते । यतः "यत्र रसस्तत्र चित्तमनुमीयते, यत्र चित्तं यावन्मात्रं तत्र तावदाविरात्मा....अन्तःसंज्ञत्वेन"^{४१} इति । सुतराम् 'आनीदवातम्' इत्यस्यार्थः तदा चैतन्यस्य परिस्पन्दात्मिका क्रिया भवति स्म। अतः प्रश्नो जायते कोऽर्थः परिस्पन्दात्मिका-क्रियायाः ? ऋषिणा दृष्टं – 'कामस्तदग्रे समवर्तताधि, मनसः रेतः प्रथमं यदासीत्'। कामना सङ्कल्पो वा सृष्टिविषयकालोचनेति शङ्कराचार्यश्च — 'नामरूपाकारेण आविर्भावमिति पर्यालोचनरूपम्'^{४२} इति वचनात् । कामनेयं मनसः उत्पत्तिबीजं प्रथमं कारणं वा । मानवराज्ये मनसः बुद्धेश्च उत्पत्ति-बीजभूता कामनेयम् । 'अधि' अर्थात् सर्वेषाम् आदौ । अर्थात् पूर्वोक्त-प्राणनक्रियायाः पूर्वं कामनायाः सङ्कल्पस्य वा आविर्भावोऽभवत् । फलतः एकस्य अद्वितीयस्य ज्ञानस्वरूपस्य परब्रह्मणः ज्ञाने सृष्टिविषयकः सङ्कल्पः अजायत, तत्क्षणादेव प्राणन-क्रियारूपेण स्पन्दनरूपेण च सः प्रकटितवान् । अत्र स्वधा पदस्यार्थः अन्नमिति । प्राणः स्वधया अन्नेन गृहीत इत्येतत्। अनेन हि दामस्थानीयेन बद्धः प्राणः। यः प्रथमं ज्ञानाकारेण विद्यते सः क्रियाकारेण बहिः प्रकाशयते । प्रकाशान्तरं ज्ञानं क्रिया च नाभिन्नमिति लब्धं ; केवलं ये तत्त्वदर्शितः त एव ज्ञानं क्रिया चाभिन्नमिति मन्यन्ते ।

पाश्चात्यपण्डितैर्मन्यन्ते Creation Ex Nihilo असदिति । अर्थात् अभावाद् भावसृष्टिरसम्भवा । अतः श्रीभगवता गीतं "नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः।"^{४३} सांख्याचार्यैरपि एतत् स्वीक्रियन्ते। अपि तु पाश्चात्ये एतादृशा धारणा बद्धमूला आसीत् यत् शून्यान् वस्तुनः आविर्भावो भवति शून्ये चैव तस्य तिरोभावो भवति ।^{४४} तदानीन्तने काले धर्मशास्त्राणामपि एषा शिक्षा वर्तते। आधुनिकस्य तु विज्ञानस्य; विशेषतः Quantitative Chemistry इत्यनेन विषयेन तद्भ्रान्ता धारणा निरस्ता। अधुना सर्वैरेतत् स्वीक्रियन्ते यत् वस्तुनः (सतः) उत्पत्तिर्नास्ति, विनाशोऽपि नास्ति ; केवलं रूपान्तरमात्रमस्ति ।^{४५} विश्वस्य यच्चरमुपादानं; प्रकृतिरिति कथ्यते प्राच्यैः, पाश्चात्यैश्च इत्युच्यते। तद् यथा— 'प्रकृतेः आद्योपादानता'^{४६}। तस्याः प्रकृतेः विविधाः विचित्राः रूपान्तराः निष्पद्यन्ते; तस्यास्तु जायमानस्य फलस्य कोऽपि हासः, काऽपि वृद्धिः न भवति ।

प्रकृततः प्रलये जगतः रूपमव्याकृतं भवति, न तु तिरोहितम् । प्रलये अव्याकृतस्य जगतः सृष्टौ पुनः आविर्भाव उदयो वा सम्भवति। अत उच्यते 'तद्धेदं तर्हि अव्याकृतम् आसीत्'। इयमेव सृष्टिः — अव्यक्तेः व्यक्तिभावः, अव्याकृतस्य व्याकृतिः, मग्नस्य पुनरुत्थानं, प्रलीनस्य पुनःप्रकाशः। तद् यथा — "अव्यक्तात् व्यक्तयः सर्वाः प्रभवन्ति"^{४७}। अतः विश्वस्य एतादृशाः तिरोभावः आविर्भावश्च पर्यायक्रमेण भवतः — सृष्टेरनन्तरं प्रलयः तत्पश्चात् पुनः सृष्टिः ; सर्वमेतत् चक्रवत् परिवर्तते। अतः अजा

प्रकृतिरियम् — “अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णां बह्वीः प्रजाः सृज्यमानां सरूपाः”^{५४} इति । *बृहदारण्यकभाष्ये* विस्तृतोऽयं प्रसङ्गः — ‘कार्यस्य हि सतो जायमानस्य कारणे सति उत्पत्तिदर्शनात्, असति चादर्शनात् । सर्वं हि कारणं कार्यमुत्पादयत्, पूर्वोत्पन्नस्य आत्मकार्यस्य तिरोधानं कुर्वत् कार्यान्तरम् उत्पादयति । अतः सिद्धः प्राक्-कार्योत्पत्तेः कारणसद्भावः । कार्यस्य च सद्भावः प्रागुत्पत्तेः सिद्धः । सृष्टेः लयस्य चायं व्यापारः श्वासक्रियया सह तुलनीयः । यथा, “आनीद् अवातं स्वधया तद् पकम्”^{५५} — अयं यो वातशून्यः प्राणः, तस्य प्राणनक्रियायां प्रश्वासकाले सृष्टिरजायत, निःश्वासकाले च प्रलयः ।

अव्यक्तस्य व्यक्तिरियं व्यक्तस्य चाव्यक्तिः धारावाहिकतया चिरं प्रतिष्ठिते । अत उक्तं —

भूतग्रामः स एवायं भूत्वा भूत्वा प्रलीयते ।
रात्र्यागमेऽवशः पार्थ ! प्रभवत्यहरागमे ॥^{५६}

अर्थात् प्रलयः ब्रह्मण्यदेवस्य रात्रिः सृष्टिश्च तस्य दिवसः । प्रलये सः सर्वभूतानि हरिः स्वपिति बालवत् । अतः सः नारायणः सार्थकनामा । कोऽयं नार इति ? ‘आपो नारा इति प्रोक्ताः’^{५७} अर्थात् नारस्यार्थः अप् कारणवारिर्वा । प्रलये तदप् नारायणे आहितो भवति — “तस्मिन् आपो मातरिश्वा दधाति”^{५८} इति ।

विष्णुपुराणेऽपि उक्तम् —

प्रकृतिर्या मया ख्याता व्यक्ताव्यक्तस्वरूपिणी ।
पुरुषश्चाप्युभावेतौ लीयेते परमात्मनि ॥^{५९}

प्रलये अवसिते रात्रौ, दिवागमे यदा नारायणः जागरितो भवति, तदा तस्मिन् निहितं तदप् पुनः व्यञ्जितं भवति । इयमेव सृष्टिः — - ‘अप एव ससर्जादौ’^{६०} इति । तदप् पुराणसाहित्ये कारणार्णव इति । तस्यार्णवस्य उत्सः नारायणः ; स एव “प्रभवाप्ययौ हि भूतानाम्”^{६१} इति । तदर्थमुद्दिश्य बादरायणोऽपि उल्लिखति — “योनिश्च हि गीयते”^{६२} अर्थात् स एव विश्वयोनिरिति । *मुण्डकोपनिषदि* समाप्ताः — “यद् भूतयोनिं परिपश्यन्ति धीराः”^{६३} इति । योऽयं कारणार्णवः प्रकृतिर्वा यां जगतः अमूलं मूलमिति मन्यन्ते सांख्याः — “मूले मूलाभावात् अमूलं मूलम्”^{६४} इति ; तदेव आधुनिकस्य विज्ञानस्य इति प्राणहीनं स्थावरं प्राणभृच्च जङ्गममिति जगत् । अस्य रहस्योद्घाटने प्राणितत्त्वविदः अध्यापकमहोदयस्य फ्रेजर-ह्यारिसस्य वर्णना सुविस्तृता^{६५}

रसायनशास्त्रोक्तानि नवति मौलिकानि उपादानानि वस्तुतः न मूलभूतानि; तानि इति परमभूतस्य विकाराणि । Protyle एव जगतः निर्विशेषमाद्युपादानं, अस्यैव संयोगेन संहननेन च विचित्रोऽयं विश्वः।^{६६} प्रसङ्गोऽस्मिन् अध्यापकद्वयस्योक्तिः प्रणिधानयोग्या ।^{६७} कल्याभाटस्कि अपि पूर्वं एव एतादृशं मन्तव्यमकरोत् ।^{६८} ऋग्वेदेऽपि अस्य निर्विशेषस्य निरन्तरस्य निस्तरङ्गस्य एकार्णवस्य सङ्केतः दृश्यते — ‘अप्रकेतं सलिलं सर्वमा इदम्’^{६९} इति । एकदा तस्मिन् निस्तरङ्गे एकार्णवे घूर्णिपाककारणात् अगण्याः वुद्बुदाः उत्थिताः । एतेषां वैज्ञानिकं नाम आइयन (Ion)^{७०} इति । संघातोऽयं जङ्गमसृष्टेः मूलः । सुपरिचितोऽयं विकाशक्रमः एतद्राज्ये, आदौ पादपाः ततः पशवः । जन्तूनां मध्ये मत्स्यान्, कूर्मान् (सरीसृपान्) कीटान्, पतङ्गान्, पक्षिणः, चतुष्पद्-द्विपद्-वानरान् इत्यतिक्रम्य मनुष्या एव जङ्गमसृष्टेः चरमो विकासः । वृहत्विष्णुपुराणे अस्योल्लेखः वर्तते — ततो मनुष्यतां प्राप्य ततः कर्माणि साधयेत् इति । आङ्गलसाहित्येऽपि अयमनुभवः परिदृश्यते।^{७१}

अभिनवप्रणववादे उन्मोचितं सृष्टितत्त्वम्

श्रीओङ्कारनाथदेवः तस्य ‘*ब्रह्मानुसन्धानम्*’ इति ग्रन्थे प्रतिपादयति यत् जगदिदं शब्दाज् जायते — वागेव विश्वा भुवनानि यज्ञे वाच इत् सर्वममृतं यज्ञे मर्त्यमिति ऋग्वर्णः । भर्तृहरिणाप्युक्तं — “शब्दस्य परिणामोऽयमित्याम्नायविदो विदुः”^{७२} इति । *शतपथब्राह्मणेऽपि* दृश्यते — ‘वाचो वा इदं सर्वं प्रभवति ।’ शब्दोऽयं न प्राकृतः, अपि तु अनाहतः शब्दः ; यतो हि अभिनवप्रणववादे ओङ्कार एव जगतः निमित्तमुपादानञ्च कारणम् । *ब्रह्मानुसन्धाने* इत्युक्तं यदादौ केवलं ब्रह्म परप्रणव आसीत् । तस्मादव्यक्त अक्षर अपरप्रणवः, ततः महत्, महतः अहङ्कारः, तस्मादहङ्कारात् पञ्चतन्मात्रम्, ततः भूतसमूहा उत्पद्यन्ते । एतैरावृतः अक्षरः ओङ्कारः । महत्तत्त्वमेव हिरण्यगर्भः पश्यन्ती नाम्नी शब्दावस्था च ।^{७३}

सृष्टिप्रसङ्गे श्रुतिभिर्दृष्टमिति यत् ‘ब्रह्म वा इदमग्र आसीत्’, ‘आत्मा वा इदमेकमग्र आसीत् नान्यत् किञ्चनमिषत्’, ‘स ईक्षत लोकान्नुसृजा’, ‘सदेव सोम्येदमग्रमासीदेकमेवाद्वितीयम्’, ‘तदैक्षत बहु स्यां प्रजायेयेति’ इत्यादयः । अत्र श्रुतिनिर्देशो भवति यदादौ जगदिदं ब्रह्मस्वरूपमित्यासीत् । सृष्टेः प्राक् जगदात्मस्वरूपे एव अतिष्ठत् ; निमेषादिः क्रियाशील अन्यत् किमपि नासीत् । ततः स आत्मा एवमैक्षत लोकसमूहस्य सृष्टिर्भवेदिति न वा । अनन्तरं स एतांल्लोकान् असृजत् । नामरूपेण प्रकाशात् पूर्वं जगदिदं एकमात्रं सद्बस्तु-ब्रह्मरूपेण अतिष्ठत् । यदा तदैक्षत बहु स्यामिति तदा सृष्टेः प्रथमं स्पन्दनं ध्वनितम् । अत्र ‘ईक्षण’-पदस्यार्थः

चलनमिति । एतदेव प्रथम-शब्दात्मक-स्पन्दनम् ओङ्कारः। अनन्तकालं यावद् विश्वब्रह्माण्डं समाश्रित्य शब्दात्मक-ओङ्कार-स्पन्दनमिदं ध्वनितं भवति । वेदादि-सर्वाणि शास्त्राण्यपि शब्दात्मकाद् ओङ्कारस्पन्दनाज् जातानि ।^{६८} ऋग्वेदसंहितायां समाप्नातः —

गौरीर्मियाय सलिलानि तक्षत्येकपदी द्विपदी सा चतुष्पदी ।
अष्टपदी नवपदी बभूवुषी सहस्राक्षरा परमे व्योमन्॥^{६९}

सृष्टिकाले परमे पदे परमाकाशे प्रतिष्ठिता गौरवर्णा वाग्देवी सलिलतरङ्गवद् वर्णं पदं वाक्यम् इत्यादीन् रचयन् शब्दं ससर्ज । प्रथमं सा प्रणवरूपेण एकपदी सन् व्योममयस्य पुरुषस्य हृदि आविर्भूताऽभवत् । ततः सा व्याहृतिरूपेण सावित्रीरूपेण च द्विपदी बभूव । अनन्तरं वेदचतुष्टयरूपेण चतुष्पदी, ततः षड्वेदाङ्गरूपेण पुराणरूपेण धर्मशास्त्ररूपेण चाष्टपदी अभवत् । तत्पश्चात् न्याय-सांख्य-योग-पाञ्चरात्र-पाशुपत-आयुर्वेद-धनुर्वेद-गन्धर्ववेदरूपैश्च नवपदी सन् आविर्बभूव । ततोऽनन्तवाक् सन्दर्भरूपेण इयं सर्ववर्णमयी सर्वध्वनिमयी सहस्राक्षरा वाग्देवी व्योमनः आविर्भूताऽभवत् । प्रसङ्गत उल्लेखनीयम् —

कार्यं यत्र विभाव्यते किमपि तत्स्पन्दने सव्यापकम्।
स्पन्दञ्चापि तथा जगत् सुविदितः शब्दान्वयी सर्वदा॥
सृष्टिश्चैव तथादिमाकृतिः विशेषस्तदभूत स्पन्दिनी।
शब्दश्चोद्भवत्तथा प्रणव इत्योङ्काररूपः शिवः॥^{७०}

अर्थात् यत्र किंप्रकारं कर्म साधितं तदा अवश्यमेव स्पन्दनं कम्पनं वा भवति ।^{७१} यत्र स्पन्दनं वर्तते, तत्र शब्द अवश्यम्भाविरूपेण वर्तते । अतः सृष्टिरूपे कार्यकाले गुणत्रयाणां साम्यावस्थामयि-प्रकृतिमध्ये यत् प्रथमं स्पन्दनं हिल्लोलध्वनिर्वा उत्थितो भवति, तदेव आर्यसाधने विज्ञाने अपूर्वशिवरूपि-नादाङ्गीभूतस्य बिन्दोः विश्लेषणरूप अ-उ-म इति ओङ्कारः।

दृष्टान्तमुखेन श्रीओङ्कारनाथदेवः सृष्टिप्रक्रियां प्रकाशयति । यथा जलं घनीभूत्वा शैलो भवति तथा केवलं प्रणवस्पन्दनाद् आधिभौतिकाः पदार्थाः, आध्यात्मिकाः चक्षुःकर्णादीन्द्रियसमुदायाः आधिदैविकाश्च सूर्यचन्द्रमाग्रहतारकादयः समुत्पन्नाः। तेन प्रणवनादेन सर्वे सञ्जीविताः भवन्ति । अपि चायं प्रणवनादः समग्रं ब्रह्माण्डं समाच्छादयति । अयं च शब्दं करोति कारयति च ।

अधुना यथाग्रन्थं तस्य विस्तारवर्णने तत्पराः वयम् । चतुर्दशकोटि-चतुर्दशलक्ष-सप्ततिसहस्रयोजनपरिमितः विस्तारः पाताललोकात् सत्यलोकपर्यन्तम् । चतुर्दशभुवनानां प्रत्येकस्य परिमाणं पञ्चाशत्कोटियोजनम् । ब्रह्माण्डमेकं क्रमेण दशगुणकं जल-तेजः-वायु-आकाश-अहंतत्त्व-महत्तत्त्व-प्रकृति इत्याकारेण सप्तावरणवेष्टितम् । एवमनन्तकोटिब्रह्माण्डेषु ओङ्कारनादः लीलां करोति^{७२} एतस्मिन् अनन्तकोटिब्रह्माण्डे अपरप्रणवः स्पन्दितो भवति । अपि च परप्रणवस्यैकपादे अनन्तकोटिब्रह्माण्डानि वर्तन्ते । अवशिष्टस्य त्रिपादस्य विवरणमविदितम् । एतस्मादपरप्रणवस्य बृहत्त्वं शब्दमयत्वञ्च सिद्धमिति ।

परप्रणवस्य बृहत्त्वमपि श्रीओङ्कारनाथदेवेन स्वीक्रियते । शब्दः यत्र लीयते तदेव परमव्योमिति। उपशान्ते विविधे शब्दजाते यच्छब्दसामान्यमवशिष्यते तदेव परमव्योमिति। अस्मिन् विषये सः ऋग्वेदमुद्धरति —

नासदासीन्नो सदासीत्तदानीं नासीद्रजो नो व्योमा परो यत् ।
किमावरीवः कुह कस्य शर्मन्मभः किमासीद् गहनं गभीरम् ॥^{७३}

श्रुत्यनुसारेण एतद्वक्तुं शक्यते यत् तदा अवान्तर-प्रलयकाले सदसदात्मिका माया नासीद्। पृथिव्यादिलोकसमूहाः, तस्योपरिस्थिताः लोकसमूहाः याश्च मायायाः उद्भूताः; काऽपि नासीद् । तदा एतेषां लोकानामावरकः नासीद्, अपि च नासीत्तस्य कोऽपि आधारः। तदा भोक्ता जीवः; यस्य सुखभोगाय संसारोऽयं संघटितः सोऽपि नासीत्। तदा दुर्गमं गम्भीरं जलमपि नासीत् ।^{७४}

अयं परमपदमोङ्कारः त्रिपादे सर्वदा शान्तः चलनरहितः निश्चलो वा परिपूर्णः। मात्रमेके पादे मायायां गमनागमनं करोति । तदविद्यापादे जगदिदं भासमानम् । सृष्टेः प्राक् यः स्वीये भावे स्थितः सः परब्रह्म । सृष्टेरनन्तरं स्वीयभावे स्थितेऽपि यः समष्टिरूपेण विश्वं परिव्याप्य वर्तते, सृष्टिविपर्यये यः पुनः मूर्तिरूपेण अवतीर्यते, यश्च व्यक्तिजगति जीवे जीवे आत्मारूपेण तिष्ठति स एव अपरब्रह्म । अवतार आत्मा च उपाधियोगेन अपरब्रह्म इति । अपि च परापरब्रह्म एव ओङ्कार इति ।^{७५}

यदा ब्रह्म अनुपहितं निष्क्रियं च वर्तते तदा परमब्रह्म तदेव । तदात्मकः प्रणवः तदा परप्रणव इत्यभिधीयते । अनुपहिते चैतन्ये तदा अपरप्रणवस्य सर्वाणि अङ्गानि प्राप्तानि लयम् । सुतरां तदा तदवश्यं अवाङ्मनसगोचरम्, तदवस्थायां परब्रह्मस्वरूपं तद्, अपि च तदात्मकः परप्रणव इति हेतुत्वात् जीवन्मुक्तस्य योगयुक्तस्य स्वरूपावस्थापन्नस्य वा महापुरुषस्य अनुभवनीयम् । यदा च ब्रह्म प्रकृत्यामुपहितं प्रकृतिस्वरूपं वा सृजति, तदा प्रकृतिः पुरुषः महत्तत्त्वम् अहङ्कारतत्त्वं ब्रह्मा विष्णुः महेश्वरः स्थूलं जगच्च

सर्वमेतत् सगुणं ब्रह्म इति । एतदात्मकः प्रणवः तदा अपरप्रणवः शब्दब्रह्म वा इत्यभिधीयते । परब्रह्मात्मक-परप्रणवस्य अर्थाद् अनुपहितचैतन्यस्य शब्दात्मक-अपरप्रणवस्य अर्थाद् उपहितचैतन्यस्य च समष्टिः महाप्रणव इति उक्तं शास्त्रेषु ।^{१६}

गीतायाः प्रणवप्रेमपीयूषभाष्ये श्रीओङ्कारनाथः ओङ्कारब्रह्मणः जगत्सृष्टिक्रमं निरूपयति । तत्रोच्यते एकाद्वितीयादोङ्कारब्रह्मणः अव्यक्त अक्षर ओमिति नादः समुत्पन्नः जातः। ततः महत्स्पन्दनं, महत्तत्त्वादहङ्कारः, अहङ्कारात् पञ्चतन्मात्राः— शब्दस्पर्शरूपरसगन्धाः। ततः क्षितिः, अप्, तेजः, मरुत्, व्योमिति । सात्त्विक-राजसिक-तामसिकभेदेनापि अहङ्कारः त्रिविधः। सात्त्विकादहङ्कारात् मनस इन्द्रियाणाञ्चाधिष्ठातृ-देवताः, राजस-अहङ्कारादशोन्द्रियाणि, तामस-अहङ्कारात् सूक्ष्मानि तन्मात्रानि, तस्मात् पञ्चभूतानि, पञ्चीकृत-पञ्चमहाभूताच्चतुर्दश-भुवनात्मकं ब्रह्माण्डम् — देव-तिर्यक्-नर-जरायुजाण्डजोद्भिज्ज-स्वेदजाः। एवमाकाशाद् वायुः, वायोरग्निः, अग्नेरापः, अद्भ्यः पृथिवी सञ्जाता । प्रणवस्पन्दनाज् जगतः सृष्टिरियम्। सर्वत्र सा परमा प्रकृतिः प्राणशक्तिरूपेण लीलां करोति ।^{१७}

महत्तत्त्वात् पञ्चीकृतपञ्चमहाभूतानि यावत् सर्वमेव प्रणवस्पन्दनादुत्पन्नमिति । आधिदैविकेषु आधिभौतिकेषु आध्यात्मिकेषु सर्वेषु पदार्थेषु प्राणस्पन्दनं स्थूलतया सूक्ष्मतया चावस्थितम्। सूक्ष्माकाशः ज्योतिश्च नादरूपेण स्थूलायां वृक्षलतायां मानवे सूर्यचन्द्रादिषु चक्षुर्गादिषु अवतिष्ठेते। मूलं तत्त्वमेकमेव; तदेव ओङ्कारब्रह्म इति श्रीओङ्कारनाथदेवस्य राज्ञान्तः।

प्रकृतिपरिणामजानि तत्त्वानि बहुविधानि । केचन प्रकृतिः पुरुषश्च द्विविधमिति मन्यन्ते । अन्ये च त्रिविधमिति — चिदचिदीश्वराश्च । सांख्यमते चतुर्विंशतितत्त्वम् — प्रकृतिः, महत्, अहङ्कारः, पञ्चतन्मात्रानि, मनः, श्रोत्रं, त्वक्, चक्षुः, जिह्वा, घ्राणं, वाक्, पाणिः, पादः, पायुः, उपस्थ चैतानि एकादशेन्द्रियाणि पञ्चभूतानि च । मतान्तरे तु, पञ्चज्ञानेन्द्रियाणि, पञ्चकर्मेन्द्रियाणि, पञ्चप्राणाः, पञ्चतन्मात्रानि, मनः, बुद्धिः, चित्तम्, अहङ्कारश्चेति । ये तत्त्ववादिनः षट्त्रिंशत्तत्त्वं स्वीकुर्वन्ति तेषां मते उपरोक्तेन चतुर्विंशतितत्त्वेन सह पञ्चीकृतानि पञ्चभूतानि, स्थूलशरीरं, सूक्ष्मशरीरं, कारणशरीरं, जाग्रदवस्था, स्वप्नावस्था, सुषुप्त्यवस्था, प्रकृतिश्च सम्मिलिताः। षण्णवतितत्त्ववादिनस्तु उपरोक्तेन षट्त्रिंशत्तत्त्वेन सह षड्भावविकाराः, अशाना पिपासा शोकः मोहः जरा मृत्युः— इमाः षडूर्मिः, त्वक्, शोणितः, मांसः, मेदः, मज्जा, अस्थिः— एते षड्कोशाः, कामक्रोधलोभमोहमदमात्सर्यादयः षड्रिपवः, विश्वतैजसप्राज्ञाश्च जीवत्रयं, सत्त्वरजस्तम इति गुणत्रयम्, प्रारब्धानागतार्जितेति कर्मत्रयं, वचनादानगमनविसर्गानन्दा इति कर्मपञ्चकम्, सङ्कल्पः, अध्यवसायः, अभिमानम्, अवधारणम्, मुदिता, करुणा, मैत्री, उपेक्षा, दिक्, वायुः, सूर्यः, प्रचेता, अश्विद्वयम्, अग्निः, इन्द्रः, उपेन्द्रः, मृत्युः, चन्द्रः, ब्रह्मा, रुद्रः, क्षेत्रज्ञः, ईश्वरश्चैतानि तत्त्वानि स्वीकुर्वन्ति। सर्वमेवोङ्कारादुत्पन्नम्। यदा तस्य लीलैषणा जागरिता भवति, तदा अनन्तान्नाकारान् धृत्वा एकः सः बहु भूत्वा लीलां करोति ।^{१८}

अपि च तेनोच्यते अस्य जगतः अस्तित्वं केवलं प्रणवस्पन्दनोपरि निर्भरशीलम् । जीवोऽपि तस्माद् महाकाशाद् ओङ्काराद् आगच्छति पुनश्च तस्मिन् प्रणवे ओङ्कारे वा प्रलीयते । जगति कियत्कालं स्थूलसूक्ष्मादिशरीरं धृत्वा केवलं क्रीडति जीवोऽयम् । छान्दोग्यश्रुतावेव दृश्यते-- ‘सर्वाणि ह वा इमानि भूतानि आकाशादेव समुत्पद्यन्ते आकाशं प्रत्यस्तं यान्ति आकाश ह एव एभ्यो ज्यायान् आकाशः परायणम् ।’ अत एव श्रेष्ठोऽयमाकाशः। स एव परमाश्रयः। ‘आकाशते आकासयति इति वा’ व्युत्पत्त्यनुसारेण अर्थो भवति सम्यक् रूपेण प्रकाशते सम्यक् रूपेण वा प्रकाशयतीति ।

प्रणवप्रेमपीयूषभाष्ये एतदुक्तं यदाकाशे स्पन्दिते वायौ (प्राणे) वायुना दीप्तो भूत्वा तेजो विकीर्यते। अस्मादेव तेज एव क्रियायाः प्रथमो प्रकाशः। एवम्प्रकारेण शक्त्यंशे अर्थात् सूक्ष्मांशे अन्नादांशे प्राणांशः तेजः आलोकाकारेण विकीर्णो भवति । समकाले तस्य कार्यांशे अर्थादन्नांशः (रयिः सोमो वा) घनीभूतो भवति । अस्य घनीभवनस्य प्रथमावस्था तरलम्, सम्पन्ने अधिकतरे घनीभवने कठिनावस्था सम्प्राप्ता । कठिनावस्थेयं पृथिवी । सृष्टिविषये आसक्तिरहितावस्थेति हेतुत्वात् श्रीभगवान् कर्ता सत्तेऽपि अकर्तेति ।

श्रीओङ्कारनाथदेवस्य मते प्रकृतिः, पुरुषः, महत्तत्त्वम्, अहङ्कारः, पञ्चतन्मात्रानि, एकादशेन्द्रियाणि, पञ्चमहाभूतानि, सत्त्वरजस्तम इति गुणत्रयम्— एतानि अष्टाविंशति तत्त्वानि ब्रह्मादिस्थावरान्तकार्यानि यज्ज्ञानेन उपलब्धानि, अपि च तत्त्वसकले परमात्म-तत्त्वानुगतं यज्ज्ञानं तदेव विज्ञानमिति—

एतदेव हि विज्ञानं न तथैकेन येन यत्।

स्थित्युत्पत्त्यपायान् पश्येद् भावानां त्रिगुणात्मनाम्॥^{१९}

सृष्टिरहस्यप्रकाशप्रसङ्गे श्रीओङ्कारनाथदेवेन दृष्टान्तमिदं दरीदृश्यते यत् गमक-गिट्कारी-मूर्च्छनादयः सङ्गीते अवतिष्ठन्ते, न तु गायके। अत्र गायकः तदोङ्कारब्रह्म, परप्रणवो वा; अपि च सङ्गीतं विश्वमिदम् । यथा तद्ब्रह्म सर्वेषां मध्ये च बहिश्च विराजितं

किन्तु विश्वब्रह्माण्डं तस्याभ्यन्तरे नास्ति तथैव गायकरूपः परप्रणवः यदा नीरवो भविष्यति, तदा गमक-गिट्कार्यादिना सह विश्वसङ्गीतमेव परमे व्योम्नि विलीनं भविष्यति । यथा आकाशादुत्पन्नः प्रतिनियत-असंश्लिष्टश्च वायुः आकाशे अवतिष्ठते, वस्तुतस्तु आकाशेन सह वायोः कोऽपि संश्लेषः नास्ति; तथैव परमव्योमसच्चिदानन्दधनज्योतिरोङ्कारादुत्पन्नः सः आकाशरूपेण भूतानां कारणरूपिणीमोङ्काररूपिणीञ्च महाशक्तिं धारयति, अपि तु स्पन्दात्मिका महाशक्तिः तस्मिन् संश्लिष्टा ।^{६०}

अपि चोच्यते क्षणं दिवा, रात्रिः पक्ष, मासः, ऋतुः, उत्तरायण-दक्षिणायन-इत्यादिरूपेण कालस्य या गणना वर्तते तदेव खण्डकालः। काल एव सर्गस्योत्पादकः, कालश्च पृथिव्या जनकः, काल एव भोक्तृ-भोग्यरूपेणावतिष्ठतीति *अथर्ववेदसंहितायां* समाप्ताः। भूतजाताः पदार्थाः सर्वे काले एव प्रतिष्ठिताः, चक्षुरादि-इन्द्रियसमूहाः कालाश्रिता, मनप्राणाः कालाधिष्ठिताः। सर्वेश्वरोऽयं कालः प्रजापतेः पिता । अस्मात् कालात् विश्वजगत् सृष्टिमिति निखिलभुवनस्य पोषणकर्ता धारणकर्ता चायं कालः। काल एव पितृरूपेण पुत्ररूपेण च वर्तते अर्थात् काल एव विश्वकारणं विश्वकार्यञ्चेति ।^{६१}

एका अखण्डिता सत्ता एव मायापरिच्छिन्नो भूत्वा बहुरूपेण प्रतीता भवति । अतः विश्वभुवनम् अखण्डस्य सच्चिदानन्दमयस्य परब्रह्मणः मात्राखण्डितां विशेषावस्थां विना अन्यं किमपि नास्ति । इदं परब्रह्म एव पूर्णकुम्भस्वरूपम्, अधिकालः तदेव अर्थात् खण्डितानां कालसमूहानामाधारः, प्रत्यङ्काल अर्थात् परव्योमपि तदेव ।

श्रीओङ्कारनाथदेवमते कालाद् विश्वस्य सृष्टिस्थितिलयाः भवन्ति । ‘अहमेवाक्षयः कालो धाताहं विश्वतोमुखः’^{६२}। भागवतेऽपि दृश्यते यत् — प्रकृतिः पुरुषः कालश्चैव ब्रह्मण एव रूपाणि; नापि स्वतन्त्राः ब्रह्मणः। प्रकृतिरेवाखण्डैकरसस्य परब्रह्मणः शक्तिः। अपि च पुरुषः कालश्च तस्या अवस्थाविशेषः।^{६३}

प्रकृतिहास्योपादानमाधारः पुरुषः परः।

सतोऽभिव्यञ्जकः कालो ब्रह्म तत्रितयं त्वहम् ॥^{६४}

उक्तं *विष्णुपुराणे* यत्काल अनादिरनन्तः। सत्त्वरजस्तमोगुणानां साम्यावस्थापन्ना प्रकृतिः पुरुषश्च महाप्रलये पृथक्तयावतिष्ठेते; तत्काले परस्परवियुक्तयोः प्रकृतिपुरुषयोर्धारणार्थं परब्रह्मणः कालाख्यं रूपं विद्यते । स्वभावः, ईश्वरः, कालः, नियतिः, प्रकृतिः स्वरूपतः एक एव । कालस्येच्छा एव विश्वजगत इच्छा । काल एव परमेष्ठिनं (सत्यलोके विद्यमानं ब्रह्माणम्) धारयति ।

तेनेषितं तेन जातं तदु तस्मिन् प्रतिष्ठितम् ।

कालो ह ब्रह्म भूत्वा विभर्ति परमेष्ठिनम् ॥^{६५}

अणु-परमाणुः, तापः, तडित्, पृथिवी, जलं, वायुः, आकाशः, नक्षत्रं, पक्षं, अयनः, सम्वत्सरः, प्राणः, मनः, बुद्धिः, अहङ्कारः, जीवः, देवता, देवयोनिः, भूतादयः सर्वे एव कालाख्यस्य परमात्मनः मायापरिच्छिन्ना विशेषा सत्तेति न संशयः।

सृष्टेरादितः सत्त्वरजस्तमोगुणपुञ्जेन ओङ्कारनादहिल्लोलेन बह्व्यः रागरागिण्यः रूपरसानाञ्च तरङ्गानि प्रवाहितानि अकस्मात् तदबाधां गतिं रुद्ध्वा महान् विराट् पुरुषः आविर्बभूव। विश्वरूपदर्शनयोगे तदोङ्काररूपिणी महाशक्तिरपि कीर्तिता ।^{६६}

ब्रह्मानुसन्धानमिति ग्रन्थे श्रीओङ्कारनाथदेवः गीतासाराज् जगतः सृष्टितत्त्वं प्रकाशयति । यथा पृथिव्यामग्निः, ऋग्वेदः, भूर्लोकः, पितामहः ब्रह्मा लयं प्राप्नुवन्ति प्रणवस्य प्रथमांशके अकारे । अन्तरीक्षे यजुर्वेदः, वायुः, भवः, सनातन विष्णुः लयमाप्नुवन्ति प्रणवस्य द्वितीयांशके उ-कारे । आकाशे सूर्यः, सामवेदः, स्वर्लोकः महेश्वरश्च लयं प्राप्नुवन्ति प्रणवस्य तृतीयांशके म-कारे । विलीने एतेषु केवलम् अ-उ-म इति मात्रमवशिष्यते । तन्मध्ये अ-कारो रक्तवर्णः स्यादुकारः कृष्ण उच्यते । म-कारः शुक्लवर्णाभस्त्रिवर्णः सिद्धिरुच्यते । कल्पान्तरे अकारः पीतवर्णश्च रजोगुणसमुद्भवः, उकारः सात्त्विकः शुक्लो मकारः कृष्णतामसः। अकार-उकार-मकार इत्येतत् त्रयाणां वर्णानां सम्मिलनं ज्योतीरूपकम् ओमिति । स एव वेदज्ञः पुरुषः येन जाग्रत्स्वप्नसुषुप्तिरिति स्थानत्रयं, अ-उ-म इति मात्रात्रयम्, ब्रह्माविष्णुमहेश्वर इति त्रिब्रह्म, अकार-उकार-मकार इति अक्षरत्रयं, बिन्दुः नादश्चावगम्यते । सकलानां मन्त्राणां योनिरेव ओङ्कारः। अयमेव महाबीजम्। एतेन मानवः निर्गुणे ब्रह्मणि स्थितिं लभते। सर्वमन्त्राणां जनकत्वहेतुत्वादस्य बीजत्वं बीजमन्त्रत्वमिति । विशेषतः ओङ्कारः त्रिमात्रः — अकार उकारो मकार इति। अपि च सः मन्यते अष्टमात्रोऽयमोङ्कारः — अकार-उकार-मकार-नाद-बिन्दु-कला-कलातीतेति । विश्व-तैजस-प्राज्ञ-तुरीयेति चतुर्द्वारमस्य । त्रिस्थानन्तु जागर-स्वप्न-सुषुप्तिरिति । ब्रह्मा-विष्णु-रुद्र-ईश्वर-शिवेति पञ्चदेवता । ओङ्कार एव विष्णुबीजमिति । विद्या च चिच्चेति अभिधीयते अयमोङ्कारः। अस्मादोङ्काराद् उदात्त-अनुदात्त-स्वरित्-षडज-ऋषभ-गान्धार- मध्यम-पञ्चम-धैवत- निषदादि स्वरस्मूहाः समुत्पन्नाः। अस्योङ्कारस्य पादमूले तलं, तस्योर्ध्वे वितलं, जङ्घादेशे सुतलं, गुल्फे रसातलं, ऊरुदेशे तलातलं, गुह्यदेशे महातलं,

सन्धिदेशे च पातालमिति । तस्य नाभिदेशे भूर्लोकं, कुक्षिदेशे भुवर्लोकं, हृदि स्वर्लोकं, उरसि महर्लोकं, कण्ठे जनलोकं, मुखे तपोलोकं, शिरसि च सत्यलोकमिति चतुर्दश-भुवनानि ओङ्कारे अवस्थितानि।^{८९}

श्रीमद्भगवद्गीतायां श्रीभगवता उक्तञ्च —

भूमिरापोऽनलो वायुः खं मनो बुद्धिरेव च ।
अहंकार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ॥^{९०}

अस्य श्लोकस्य प्रणवप्रमपीयूषमिति भाष्ये श्रीओङ्कारनाथदेवः बहुविध-शास्त्र-समन्वयेन ओङ्कार एव सर्वसृष्टेर्मूलम् इति उद्घोषयति । गीतोक्तस्य अष्टतत्त्वस्य मध्ये यथा चतुर्विंशति-तत्त्वं निहितमस्ति तथा गीतोक्तम् अष्टतत्त्वमिदमपि ओङ्कारे एव वर्तते । यथा — ओङ्कारात् मन्त्राष्टकं समजनि । शिवस्य अष्टमूर्तिरपि तदेव — १. सर्वः (क्षितिः) २. भवः (अप्) ३. रुद्रः (अग्निः) ४. उग्रः (वायुः) ५. भीमः (आकाशः) ६. पशुपतिः (यजमानः) ७. महादेवः (सोमः) ८. ईशानः (सूर्यः ज्ञानं बुद्धिर्वा) । महारसायनमिति ग्रन्थे श्रीओङ्कारनाथदेवेनोक्तं विश्वस्य आदिमं स्पन्दनं प्रणवः।^{९१} अपि च विचित्र-चिदचिद्विश्रसुखदुःखोपभोगः यस्मिन् सम्यक् रूपेणावस्थितः, यस्मिन् अस्य जगतः जन्म-स्थिति-लयाः भवन्ति तदेव ओङ्कार इति । तेषां मते सृष्टेरादौ परप्रणवः केवलमासीत् । तस्मादेव अव्यक्तः एकाक्षरः ओङ्कारः, तस्मादोङ्कारात् महत्तत्त्वं, ततः अहंकारतत्त्वं, ततः पञ्चतन्मात्राणि, ततो भूतानि जायन्ते । विहगावलोकनेन अयं सृष्टि-क्रमः सांख्यदर्शनसम्मत इति अवगम्यते। प्रकृततस्तु वेदान्तदर्शनसम्मतोऽयं सृष्टिक्रमः। यतो कठोपनिषदि वर्तते —

महतः परमव्यक्तमव्यक्तात् पुरुषः परः।
पुरुषान् परं किञ्चित् सा काष्ठा सा परा गतिः॥^{९२}

अन्यत्रापि उक्तक्रमस्योल्लेखः दृश्यते ।^{९३}

निर्णयः

सृष्टिवर्णनप्रसङ्गे श्रीओङ्कारनाथदेवेन परप्रणवस्य ओङ्कारस्य शब्दात्मकं रूपं स्वीक्रियते ।^{९३} स्पन्दनं विना यथा सृष्टिर्न भवति तथा शब्दं विना स्पन्दनसामर्थ्यमपि न जायते । ब्रह्मसूत्रस्य ओङ्कारभाष्ये एतत् निगदितं यत् — आदौ शब्दः, ततः स्पन्दनम् । स्पन्दनमिदं शब्दसम्मिलितम्। पदार्थविद्यायां (Physics) शब्दविज्ञानेऽपि (Acoustics) एतत्समर्थितम् । अयं परप्रणवः ओङ्कारो वा सर्वेषां बीजस्वरूपः। स्थावरजङ्गमात्मकं सर्वमेव अनेनाच्छादितम्। ओङ्कारोऽयं नादः प्राणाः जीवः घोषः इत्यादिभिः बहुबिधनामभिः व्यपदिश्यते । अयमोङ्कार एव प्राणिदेहमाश्रित्य भिन्नभिन्नवर्णरूपेण गद्यपद्यञ्चावलम्ब्य आविर्भवति । यतो हि सर्वासां भाषाणामुत्सथलम् ओङ्कारः। यस्माच्छब्दः प्रथमं प्रस्फुटितो भवति ; तदेव परब्रह्मा स एव ओङ्कारः। अतः भावः यदा शान्तो भवति तदा काऽपि सृष्टिर्न भवति । फलतः परमं शान्तं ब्रह्म निर्विकारं निष्क्रियमेव। यदा तु 'एकोऽहं बहुस्यां प्रजायेयम्' इति भावना स्पन्दिता तदा तस्मिन् स्थिरावस्थायां चलनप्रकारः सञ्जायते । परमपुरुषस्य एतादृशी इच्छा एव तदा निस्तरङ्गे परमे शान्ते परब्रह्मणि नादरूपेण परिणमते। तन्नाद एव प्रणवाकारेण छन्दतः चिदाकाशे प्रसारितो बभूव । आदौ प्रणवः सप्तछन्दसा प्रसारितः । ततः विकृतछन्दसोऽपि उत्पत्तिः अभवत् ।

जगदिदं प्रकृतिछन्दसः विकृतिछन्दसश्च समाहारम्। यत आदौ गायत्रीछन्दः प्रकाशितम् ; अपि च अस्य प्रथमद्रष्टा स्वयं ब्रह्मा तस्मात् प्रणवस्य ऋषिः ब्रह्मा गायत्री च छन्दोरूपेण प्रसिद्धः प्रणवोऽयम् । अतः पश्यामः वयं यत् प्रपञ्चसकलमिदं ओङ्कारस्य घनीभूता मूर्तिरिति। श्रीओङ्कारनाथदेवः समग्रायाः सृष्टेः कारणरूपेण युगपत् समकाले परप्रणवम् अपरप्रणवञ्च स्वीकृतवान् ।

उल्लेखपञ्जिः

१. ऐतरेय-ब्राह्मण, ३.३.३ ।
२. नासदीय-सूक्त, ६ ।
३. कठोपनिषद्, १.३.१०-१२ ।
४. मुण्डकोपनिषद्, १.१.८-९ ।

५. अव्याकृतात् व्याचिकीर्षितावस्थातोऽन्नात् प्राणो हिरण्यगर्भो ब्रह्मणो ज्ञानक्रियाशक्त्याधिष्ठितजगत्साधारणः...बीजांकुरः जगदात्माऽभिजायत ।
६. ऐतरेयोपनिषद्, ५.३, शांकरभाष्य ।
७. तदेव (अव्याकृत-जगद्बीजप्रवर्तकं) व्याकृत-जगद्बीजभूत-बुद्ध्यात्माभिलक्षणहिरण्यगर्भसंज्ञं भवति ।
८. 'अधिदैवतात्मानं सर्वात्मकमनिलममृतं सूत्रात्मानं' -- ई.उ., १७, शांकरभाष्य ।
'अधिदैवतञ्च यो वायुः सूत्रात्मा' -- मा.उ. आनन्दगिरिटीका द्रष्टव्या।
'प्राणाद्वा एष उदेति प्राणे अस्तमेतीति प्राणशब्दवाच्ये वायौ लय-श्रवणात्' -- रामतीर्थयति, उपदेशसाहस्री।
९. 'प्राणश्च सूत्रं यदाचक्षते' -- प्र.उ., ४.७, शांकरभाष्य ।
१०. 'वायुः सूत्रात्मा सोऽग्न्यादीन् आत्मनि संहरति इति संवर्गविद्यायां संहर्तृत्वं वायोरुक्तम्' -- मा. उ. आनन्दगिरिटीका द्रष्टव्या।
११. तैत्तिरीयोपनिषद्, ३.१०, शांकरभाष्य ।
१२. ऐतरेय-आरण्यक, २.२, शांकरभाष्य ।
१३. ब्रह्मसूत्र, १.४.१६ ।
१४. तदेव, रत्नप्रभाटीका द्रष्टव्या।
१५. कठोपनिषद्, १.३.१०, शांकरभाष्य ।
१६. मुण्डकोपनिषद्, १.१.८, आनन्दगिरिटीका द्रष्टव्या ।
१७. बृहदारण्यकोपनिषद्, ३.५.११, शांकरभाष्य ।
१८. ऐतरेय-आरण्यक, २.१, शांकरभाष्य ।
१९. तत्रैवा।
२०. The forms of our experience oblige us to distinguish between two modes of force;- the force by which 'matter' demonstrates itself to us as existing, and the force by which it demonstrates itself to us acting ; - the one not a worker of change and the other as a worker of change, actual or potential.
- Matter, in all its properties, is the unknown cause of all sensations it produces in us, of which the one which remains when all the others are absent is resistance to our efforts. In imagining a unit of matter we may not ignore this symbol, by which alone a unit of matter can be figured in thought as an existence; - by this it is distinguished from empty space..... The force by which matter exists in passive but independent, while the force by which it moves is active but dependent on its past and present relations to other atoms.
- The parts cannot become progressively integrated, either individually or as a combination, without their motions, individual or combined, becoming more integrated.
- *First Principles*, p. 382.
- "In proportion as an aggregate retains, for a considerable time, such a quantity of motion as permits secondary re-distribution of its component matter, there necessarily arises secondary re-distribution of its retained motion."
- *ibid.*
२१. ऐतरेय-आरण्यक, २.३, शांकरभाष्य ।
२२. तदेव, २.२, शांकरभाष्य ।

२३. बृहदारण्यकोपनिषद्, ४.५.१-१९, शांकरभाष्य ।
२४. महाभारत, १८० अध्याय, ६८, १८-२० श्लोक ।
२५. The current of air is the effect of the difference in the heat of different parts of the earth's surface.
— Paulsen.
२६. ब्रह्मसूत्र, १.४.१६।
२७. कठोपनिषद्, ४.७, शांकरभाष्य ।
२८. प्रश्नोपनिषद्, ३.८।
२९. बृहदारण्यकोपनिषद्, शांकरभाष्य ।
३०. ऐतरेय-आरण्यक, २.३, शांकरभाष्य ।
३१. In organisms, the advance towards a more integrated... distribution of the retained motion which accompanies the advance towards a more integrated...distribution of the component matter, is mainly what we understand as the development of functions.
— Herbert Spencer.
३२. ऐतरेय-आरण्यक, २.३, शांकरभाष्य ।
३३. प्रश्नोपनिषद्, आनन्दगिरिटीका द्रष्टव्या।
३४. Psychology tends more and more to consider will as the primary and the constitutive function, and intelligence as a secondary evolution. Gradually as, some organ and nervous system come into existence and as their inner side we assume sensation and perception.
— Paulsen.
३५. प्रश्नोपनिषद्, ३, शांकरभाष्य ।
३६. ऐतरेय आरण्यक, २.३, शांकरभाष्य ।
३७. बृहदारण्यकोपनिषद्, ४.२.१-४, शांकरभाष्य ।
३८. Every human being enters the world as a blind will without intellect. Soon intelligence unfolds itself, beginning with the exercise of the senses.
— Paulsen.
३९. "Will is that which appears in all physical process, in the vital processes of animals and plants, as well as in the movements of inorganic bodies, ... will in the broadest acceptation of the term, embracing under it blind impulse and striving devoid of ideas. Gradually in the progressive series of animal life, intelligence is grafted upon the will. The will appears here as saturated with intelligence;- a rational will has been evolved from animal impulses."
— *Introduction to Philosophy.*
४०. तैत्तिरीय-ब्राह्मण, २.१.९.१।
४१. तदेव, २.२, शांकरभाष्य ।
४२. माण्डूक्यकारिका, ४.५४, आनन्दगिरिटीका द्रष्टव्या।

४३. श्रीमद्भगवद्गीता, २.१५।

४४. There was once universally current a notion that things could vanish into absolute nothing.

— Herbert Spencer's *First Principles*.

Not indeed have dark ages and inferior minds alone betrayed this belief. The current theology, in its teaching respecting the beginning and end of the world, is clearly pervaded by it.

— *ibid.*

४५. Matter never either comes into existence as ceases to exist.

४६. सांख्यसूत्र, ६.३२।

४७. श्रीमद्भगवद्गीता, ८.१८।

४८. श्वेताश्वतरोपनिषद्, ४.५।

४९. ऋग्वेदसंहिता, १०.१२९.२।

५०. श्रीमद्भगवद्गीता, ८.१९।

५१. मन्त्रयोगसंहिता, १.१०।

५२. ईशोपनिषद्, ४।

५३. विष्णुपुराण, ६.४.३८।

५४. मन्त्रयोगसंहिता, १.८।

५५. माण्डूक्योपनिषद्, ६।

५६. ब्रह्मसूत्र, १.४.२७।

५७. मुण्डकोपनिषद्, १.१.६।

५८. सांख्यसूत्र, १.६७।

५९. "Between the living and the non-living, there is a great gulf fixed and no efforts of ours, however heroic, have as yet bridged it over."

"The view of forty years ago that life is no more than a particular illustration of mechanical laws is no longer maintained.... While life obeys the laws of physics and chemistry, these are not its creator but its instrument."

— Harmsworth's *Popular Science*, Vol. I, p. 537.

६०. "Crooke's chemistry admits that the primary constituents of all matter, of all atoms, are identical in their nature and issue from one single basis called Protyle,

— their difference of form and appearance, in molecules and compound bodies being only the result of a difference in distribution or position."

— Dr. Marque's *Scientific Corroboration*, p. 11.

६१. There was but one matter and all chemical elements were but modifications, aggregations of this one ultimate matter — "a complicated collection of units, themselves similar."

— Rucker.

It appears more than possible that all the elements — oxygen, hydrogen, copper, tin and iodine for example — are but allotrophic modifications of one kind of matter, the ‘Protyle’ of Professor Crookes.

— Sir William Ramsay.

६२. “There is only one fundamental element in the system. That one element undergoes numberless aggregations, dissociations and modifications, resulting in all the innumerable compound bodies.”

६३. ऋग्वेद, १०.१२९.३।

६४. It is the specialization or organization of specks of ether.

६५. What a piece of work is man! How noble in reason! How infinite in faculties! In form and moving how express and admirable! In action how like an angel! In apprehension how like a god! The beauty of the world, the paragon of animals!

— *Hamlet*, Act-II, ii.

६६. वाक्यपदीय, ब्रह्मकाण्ड, १२०।

६७. ब्रह्मानुसन्धान, १म खण्ड, पृ., २६।

६८. तदेव।

६९. ऋग्वेदसंहिता, २.३.१२.१६४।

७०. शिवसंहिता द्रष्टव्या।

७१. ब्रह्मानुसन्धान, १म खण्ड, पृ., २७।

७२. ब्रह्मानुसन्धान, १म खण्ड, पृ., २८।

७३. ऋग्वेदसंहिता, १०.१२८.१।

७४. ब्रह्मानुसन्धान, १म खण्ड, पृ., ३०।

७५. ब्रह्मानुसन्धाने उद्धृतः विचारचन्द्रोदय, पृ., ३५।

७६. ब्रह्मानुसन्धान, २य खण्ड, पृ., १२५ भा.।

७७. श्रीमद्भगवद्गीता, ३.२८, प्रणवप्रेमपीयूषभाष्य।

७८. तदेव, ३.२९, प्रणवप्रेमपीयूषभाष्य।

७९. श्रीमद्भागवत, ११.१९.१५।

८०. श्रीमद्भगवद्गीता, ९. ५-७, प्रणवप्रेमपीयूषभाष्य।

८१. तदेव, १०.३०, प्रणवप्रेमपीयूषभाष्य।

८२. तदेव, १०.३३।

८३. तदेव, प्रणवप्रेमपीयूषभाष्य।

८४. श्रीमद्भागवत, ११. २४.१९।

८५. अथर्ववेदसंहिता, १९.५३.९।

८६. श्रीमद्भगवद्गीता, ११.२१, प्रणवप्रेमपीयूषभाष्य ।
 ८७. ब्रह्मसूत्र, २य खण्ड, पृ., २२, २३ ।
 ८८. श्रीमद्भगवद्गीता, ७.४ ।
 ८९. श्रीओंकारनाथ-रचनावली, तृतीयखण्ड, त्रयोदशस्पन्दन , पृष्ठा- ५३ ।
 ९०. कठोपनिषद्, १. ३. ११ ।
 ९१. शङ्कराचार्यकृत-पञ्चीकरणम्, ३-८ ।
 ९२. ब्रह्मसूत्र, ओंकारभाष्य, १. १. २ ।

Select Bibliography

- Aitareya-brāhmaṇa*. Vol. I & II. Ed. S. Malaviya, Vārāṇasī: Tara Printing Works, 1980.
Aitareyopaniṣad. Trans. & Ed. Durgācaraṇa Sāṃkhyavedāntatīrtha, Kolkata: Lotus Library, 1328 BY.
Anirvāṇa. Upaniṣat-prasaṅga. Burdwan: Burdwan University, 2007.
Atharvavedasamhitā. Ed. Bijanbihari Goswami, Kolkata: 1988 (2nd ed.).
 —. Ed. Dipak Bhattayacharya, Kolkata: The Asiatic Society, 1997.
Bādarāyaṇa. Brahma-sūtra. with ‘Om̐kārabhāṣya’ Comm. of Sītārāmadāsa Om̐kāranātha, published by Raghunātha Kāvya-vyākaraṇatīrtha, Hooghly: ?, 1403 BY.
 —. *Brahmasūtram*. with the Comm. of Śaṃkara, Delhi: MLBD, 1990 (rpt.).
 —. *Mahābhāratam*. Kolkata: Āryasāstra Saṃskaraṇa, founded by Sītārāmadāsa Om̐kāranātha,
 —. *Vedāntadarśana*. Ed. Svāmī Cidghanānanda Purī & Śrī Ānanda Jhā, Kolkata: Udbodhana Kāryālaya, Vol. I- 2nd ed. 1395 BY, Vol. II- 3rd ed. 1402 BY, Vol. III & IV- 1404 BY.
Bhartṛhari. Mahābhāṣyadīpikā. (Āhnikā-II). Ed. G. B. Palsule, Poona: BORI, 1988.
 —. *Vākyapadīya*. (Kāṇḍa-I) with Vṛṣabhadeva’s *Paddhati* and *Vṛtti*. Ed. K. A. Subramania Iyer, Poona: Deccan College Monograph Series, 1966.
 —. —. (*Brahmakāṇḍa*). Ed. Viṣṇupada Bhaṭṭācārya, Kolkata: West Bengal State Book Board, 1985.
 —. —. Ed. Rāmagovinda Śukla, Varanasi: Chowkhamba, 1961.
 —. —. *Vākyapadīya*. (Kāṇḍa-II) with Puṇyarāja’s *Ṭīkā* and *Vṛtti*. Ed. K. A. Subramania Iyer, Delhi: MLBD, 1983.
 Bhattacharya, Abhedananda. *Advaitatattva-mīmāṃsā*. Delhi: Parimal Publications, 1st ed., 1994.
 Bhaattacharya, Amaranatha & Mridula Bhattacharya. *Gauḍapāda(er) Darśana*. Kolkata: West Bengal State Book Board, 2012.
 Bhattacharya, Kokileśvara. *Upaniṣadera Upadeśa*. Vol. II. 1315 BY.
 Bhattacharya, Srimohan. *Advaitamatasaṃkṣā*. Calcutta (now Kolkata): Sanskrit College, 1975.
 Bhaṭṭoji Dīkṣita. *Śabdakaustubha*. (Vol. I, II & III) Ed. Vindhyaśvarī Prasāda Dvivedī and Gaṇapati Śāstrī Mokāṭe, Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1991.
Bṛhadāraṇyakopaniṣad. Trans. & Ed. Durgācaraṇa Sāṃkhyavedāntatīrtha, Kolkata: Deva Sāhitya Kuṭīra, 1364 (BS).
 Chakrabarti, Sadānanda. *Mahājīvaner Ālekhyā*. Burdwan: Gourī Āśrama, Raniganj, 1397 BY.

- , —. *Nāmābhāsa*. Howrah: Kedāra Bhavana, Bally, 1961.
- , —. *Our Master—Sri Sri Sitaramdas Omkarnath*. Published by Raj Supe, 2013.
- , —. *Yogendranāther Sītārāma*. Howrah: Kedāra Bhavana, Bally, 1406 BY (rpt.)
- Chāndogyopaniṣad*. Trans. & Ed. Durgācaraṇa Sāṃkhyavedāntatīrtha, Kolkata: Lotus Library, 1333 (BS).
- Dobson, John. *Advaita Vedanta and Modern Science*. Chicago: Vivekananda Vedanta Society, Illinois, 2nd rpt. ed., 1983.
- Dutta, Hirendranath. *Vedānta o Vijñāna evaṃ Jagadgurur Āvirbhāva*. Hirendranath Dutta Rachanavali, Part-II, Kolkata: Hirendranath Dutta Foundation, Jadavpur University, 1980.
- G. S. Rekha. *The Concept of Pranava in Indian Philosophy*. New Delhi: Kaveri Books, 2018.
- , —. Ed. *Kāmākhyānātha Tarkavāgīśa*, Delhi: MLBD, 1974.
- Gauḍapāda. *Māṇḍūkya-kārikā*. Ed. Durgācaraṇa Sāṃkhyavedāntatīrtha, Kolkata: 1984.
- Gaurinath Śāstri. *The Philosophy of Word and Meaning*. Calcutta (now Kolkata): Calcutta Sanskrit College Research Series, Vol. V, 1983.
- Gītā-granthāvalī*. Ed. & Trans. Upendranātha Mukhopādhyāya, Kolkata: Vasumatī Sāhitya Mandira, 1994 (6th ed.).
- Gopātha-brāhmaṇa*. Trans. Taraknath Adhikary, Kolkata: Vedavidyakendra, Rabindrabharati University, 1999.
- Goswami, Sitanath. *Advaitavedāntera Sāra-kathā*. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 2016.
- , —. *Brahmasūtrera Adhyāsabhāṣya*. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 2012.
- Gotama. *Nyāyadarśana*. (Part-I). with *Nyāyabhāṣya* of Vātsyāyana, *Nyāyavārttika* of Uddyotakara, *Tātparyaṭīkā* of Vācaspati Miśra & *Tātparyapariśuddhi* of Udayanācārya. Ed. Anantalal Thakur, Dwarbhanga: Mithila Vidyapith (Mithila Institute Series, Ancient Text No. 20), 1967.
- Hindudarśana* (Part-II & III). Gopal Basu Mullick Fellowship Lectures. Ed. Durgācaraṇa Sāṃkhyavedāntatīrtha, Kolkata: Bhawanipore, 1332 BY.
- Īśādyāṣṭottaraśatopaniṣadaḥ*. Ed. Vāsudevaśarmaṇa, New Delhi : Rashtriya Sanskrit Sansthan,
- Īśopaniṣad*. Ed. & Trans. Svāmī Juṣṭānanda, Kolkata: Udbodhana Kāryālaya, 1399 BY.
- Jagadīśa Tarkālaṃkāra. *Śabdaśaktiprakāśikā* Vol. I. Ed. & Trans. Madhusūdana Bhaṭṭācārya, , Calcutta (now Kolkata): Calcutta Sanskrit College Research Series no. XXCVII, Sanskrit College, 1980.
- Jaimini. *Mīmāṃsā Darśana*. with Kumārila Bhaṭṭa's *Tantravārttika* and Śabara's commentary. Ed. K. V. Abhyānkara and Gaṇeśa Śāstrī Joṣī, Poona: Ānandāśrama, 1984.
- Kaṇāda. *Vaiśeṣikadarśanam*. with Rasāyana of Uttamur T. Vīrarāghavācārya. Madras (now Chennai): B.S.Venkataraḥavacharya, 1958.
- Kapila. *Sāṃkhyasūtra*. with the commentary of Vijñānabhikṣu, *Tattvasamāśasūtra* and *Sāṃkhyasāra*. Ed. Ramshankar Bhattacharya, Varanasi: Bharatiya Vidya Prakashan, 1966.
- Kaṭhōpaniṣad*. Ed. Viśuddhānanda Giri, Kolkata: Śrī Guru Library, 1373 BY (2nd ed.).
- Keith, Arthur Berriedale. *The Aitareya Āraṇyaka*. Delhi: Eastern Book Linkers, revised ed. , 1995.
- Kenopaniṣad*. Ed. & Trans. Durgācaraṇa Sāṃkhyavedāntatīrtha, Kolkata: published by Kṣīrodacandra Majumdar, 1331(BS).
- Matilal, B. K. *The Word and the World: India's Contribution to the Study of Language*. Oxford, 1990.

- Miśra, Maṇḍana. *Brahmasiddhi*. Ed. Kuppusvāmī Śāstrī, Madras (now Chennai), 1937.
- Nāgeśa-bhaṭṭa. *Sphoṭavāda*. Ed. with Subodhinī by V. Krishnamacharya, Madras (now Chennai): The Adyar Library and Research Centre, 1977.
- , —. Ed. V. Kṛṣṇamācārya, *Sphoṭavāda of Nāgeśabhaṭṭa*. with the commentary ‘Subodhinī’, Adyar: The Adyar Library & Research Centre, rpt. ed. , 1977.
- Om̐kāranātha, Sītārāmadāsa. *Brahmānusandhāna*. published by Padmalochan Mukhopadhyaya, Howrah, Jaiguru Karyalaya, Bally, 1368 (BS).
- , —. *Śrī Om̐kāranātha Racanāvalī* (Part-18). Publisher- Kinkar Samananda, Kolkata: Śrīguru Prakāśana, Mahāmilana Maṭha, 2018.
- , —. *Śrī Om̐kāranātha Racanāvalī*. (Vol. 18). Kolkata: Śrī Guru Prakāśana, 2018.
- , —. *Śrī Śrī Nādalīlāmṛta*. Kolkata: Śrī Guru Prakāśana, 1397 BY.
- , —. *Śrī Śrī Puruṣottama*. published by Rāmarañjana Kāvyaavyākaraṇatīrtha, Kolkata: Śrī Sītārāma Vaidika Mahāvidyālaya, 1369 BY.
- , —. *Śrī Śrī Puruṣottamalīlā*. published by Śyāmasaṃkara Vidyābhūṣaṇa, Kolkata: Śrī Satyadharmā Pracāra saṃgraha, 1368 BY.
- , —. *Śrīśrīmahāmantrakalpataru*. Kolkata: Mahamilan Math, 1383 (BS).
- , —. *Sudhār Dhārā*. Trans. in Sanskrit by Durgādāsa Gosvāmī, Śrī Sītārāma Vaidika Mahāvidyālaya, Kolkata, 1373 BY.
- Patañjali. *Mahābhāṣyam*. (4 vols.). Vārāṇasī: Vāṇīvilāsa Prakāśana, 1987.
- , —. with *Pradīpa* of Kaiyaṭa and *Uddyota* of Nāgeśa. Ed. Bhargav Shastri, Delhi: Chowkhamba Sanskrit Pratisthan, 1991.
- Praṇavakalpa*. Ed. Dhunḍhirāja Śāstrī, 1998.
- Puragra Parampanthi. *Advaita Vedanta and Modern Physics*. published by Jogiraj Basu, Assam: Dibrugarh, 1954.
- Ray, Praphulla Chandra. *A History of Hindu Chemistry*. Vol. II. Calcutta (now Kolkata) : The Bengal Chemical & Pharmaceutical Works Limited, 1909.
- Ṛgvedasamhitā*. Ed. Dāmodara Sātvalekara, Svādhyāya Maṇḍala, Gujrat: Pārdīnagara, 1989.
- , Ed. Sitanath Goswami, Kolkata, 1972.
- , Maṇḍala-I, II & III. Ed. Śivanātha Āhitāgni & Śaṃkaradatta Śāstrī, Delhi: Nag Publishers 1992.
- Śaṃkara. *Brahmasūtra-śāṅkarabhāṣya*. Ed. Anantakṛṣṇa Śāstrī Vāsudeva Lakṣmaṇa Śāstrī Parikara, New Delhi: Rashtriya Sanskrit Sansthan, rpt. ed. 2002.
- , *Upaniṣadbhāṣyam*. Vol. I. Ed. S. Subhramaṇya Śāstrī, Mahesh Research Institute, Vārāṇasī: Shri Dakshinamurti Math Prakāśana, 2004.
- , *Brahmasūtra-śāṅkarabhāṣyam*. with nine commentaries, Vol. I. Ed. Anantakrishna Sastri, Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratisthan, rpt. ed., 1995.
- Śatapathabrāhmaṇa*. Ed. Bidhushekhara Bhattacharya, Kolkata, 1316 (BS).
- Seal, Brajendranath. *The Positive Sciences of the Ancient Hindus*. London: Longmans Green and Co., 1915.
- Śeṣakṛṣṇa. *Sphoṭatattvanirūpaṇam*. Ed. Brahmananda Tripathi, Varanasi: Chowkhamba Surabharati Prakashan, 1994.
- Śrī śrī caṇḍī*. Ed. Pañcānana Tarkaratna, Kolkata : Ṛddhi India, 3rd ed. , 1390 (BS).
- Śrīmadbhagavadgītā*. Ed. Nalinikānta Brahma, Kolkata: Navabhārata Publishers, rpt. ed. , 2006.

- with the commentary ‘Prajavapremapīyūṣa’ of Sītārāmadāsa Oṃkāranātha, Kolkata : Śrī Guru Prakāśana, Vol. I- 1403 (BS) & Vol. II -1392 (BS).
- Śrīmadbhāgavatam. published by Sītārāmadāsa Oṃkāranātha, Kolkata: Sanskrit Śikṣā Saṃsad, Southern Avenue, Vaikuṅṭhadhāma, 1392 (BS).
- Sureśvara. *Bṛhadāraṇyaka-bhāṣya-vārttika*. Vol- I & II. with the commentary of Śrīmadānandagīryācārya, 1982.
- *Taittirīya-vārttikam*. Varanasi: Mahesh Research Institute, 1979.
- Sureśvarācārya. *Taittirīyavārttikam*. Varanasi : Mahesh Research Institute, 1979.
- Taittirīya-āraṇyaka*. Ed. A. M. Shastri & K. Rangacharya, Delhi : MLBD, 1985.
- Taittirīyasamhitā*. Ed. T. M. Narayana Shastri, Kumbhakoṇam: Śāradāvilāsamudrākṣaramālā, 1930-31.
- Taittirīyopaniṣad*. Ed. & Trans. Durgācaraṇa Sāṃkhyavedāntatīrtha, Kolkata: Deva Sāhitya Kuṭīra, 2008 (rpt.).
- Tripāthī, Rāmaśaraṇa. *Brahmasūtra-pramukha-bhāṣyapañcaka-samīkṣaṇam*. Vāranasi : Chowkhamba Sanskrit Series Office,, 1972.
- Upaniṣad Granthāvalī*. Ed. Satīśacandara Mukhopādhyāya, Kolkata : Vasumatī Corporation Limited, Vasumatī Sāhitya Mandira, Vol. I- 2nd ed. , 1996, Vol. II- 1st ed. , 1996, Vol. III- 1st ed. , 1996.
- Ed. Svāmī Gambhīrānanda, Kolkata: Udbodhana Kāryālaya, Vol. I- 7th ed. , 1962, Vol. II- 5th ed. , 1964, rpt. ed. , 2009.
- Upaniṣatsaṃgrahaḥ*. Ed. Jagadīśa Śāstrī, Delhi : MLBD, rpt. ed. , 2011.
- Vācaspati : *Bhāmatī* on Śaṃkara’s Brahmasūtrabhāṣya (*Catuhśūtrī*). Ed. & Trans. S. S. Suryanarayana Sastri & C. Kunhan Raja, Madras (now Chennai): The Adyar Library & Research Centre, rpt. ed. , 1992 (1st ed. 1933).
- Vedavyāsa. *Bhāgavata*. Gorakhpur: Gita Press, 2054 VS.
- —. Varanasi: Kashi Sanskrit Series No. 255, 1987.
- Vedavyāsa. *Vedānta darśana*. Trans. & Ed. Nalininath Roy & Satishchandra Mukhopadhyay, Kolkata : Vasumatī Sahitya Mandir, 1341 BY.
- Vidyāraṇya. *Pañcadaśī*. Ed. Narayanram Acharya, Bombay (now Mumbai): Nirnay Sagar Press, 1949.
- —. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series, 1918.
- Viṣṇupurāṇa*. Trans. Śrījīva Nyāyatīrtha, Kolkata: Āryaśāstra Saṃskaraṇa, 1372 (rpt.).

संस्कृत-साहित्ये स्त्रीकवि-परंपरा : मूल्याङ्कनमेकम्

मिठु-विश्वासः

सारसंक्षेपः

यद्धि संस्कृत-साहित्यस्य सीमानं समेधयति। वैदिककाले ऋषिकासु विशिष्टा-स्तावद् अपाला, घोषा, विश्ववारा, गार्गी, मैत्रेयी, लोपामुद्रा इत्यादयः। एता ऋषिकाः चतुर्वेद-मन्त्राणां दर्शनपूर्वकं स्वमतानि उदघोषयन्। परवर्ति-काले महाकाव्यानि चम्पू-काव्यान्यपि स्त्रीकविभि-र्ग्रथितानि। मानगतदिशा एतासां कवयित्रीणां मूल्यं न हि नूनमिति मन्मतम्। काश्चित् स्त्रीकवयः स्फुटगीति-कविता अपि विरचितवत्यः इत्याश्चर्यम्। सांप्रतिके कालेऽपि नार्यः प्राचीन-स्त्रीकव्यपेक्षया प्रायः अधिक-परिमाणेन काव्यानि मौलिकानि, उपन्यासाः, कथाः, चरितकाव्यानि च ग्रथयन्ति। मम प्रबन्धस्यास्य लक्ष्यं वैदिक कालिकानाम् ऋषीणां कृतिभिः आरब्धा कवयित्रीणां परंपरा अद्यावधि निरवच्छिन्नतया प्रहवतीति निश्चप्रचम्।

1.0. भूमिका

संस्कृत-साहित्यस्य श्री-संपादका आ वैदिक-कालाद् उपलभ्यमाना ग्रन्था अधिकाधिकतया पुरुष-कविभि रचिता सन्ति। यद्यपि स्त्रीकवि-प्रणीता भूयांसः संस्कृतग्रन्था नोपलभ्यन्ते, तथापि सूक्ष्म-विचारेण परिदृश्यते, पुरुष-कवीनामिव स्त्री-कवीनामपि अवदानं संस्कृत-साहित्ये संलक्ष्यते, यद्धि संस्कृत-साहित्यस्य सीमानं समेधयति। वैदिककाले ऋषिकासु विशिष्टा-स्तावद् अपाला, घोषा, विश्ववारा, गार्गी, मैत्रेयी, लोपामुद्रा इत्यादयः। एता ऋषिकाः चतुर्वेद-मन्त्राणां दर्शनपूर्वकं स्वमतानि उदघोषयन्। केवलमेतत्, अपि तु ब्राह्मण-ग्रन्थेषूपनिषत्सु च वर्णिता ब्रह्मजिज्ञासा-संबन्धिनी तत्त्वावली अद्यापि परमज्ञान-प्राप्तौ मार्गदर्शिकेति।

परवर्तिनि काले महाकाव्यानि चम्पू-काव्यान्यपि स्त्रीकविभि-र्ग्रथितानि। मानगतदिशा एतासां कवयित्रीणां मूल्यं न हि नूनमिति मन्मतम्। काश्चित् स्त्रीकवयः स्फुटगीति-कविता अपि विरचितवत्यः इत्याश्चर्यम्। सांप्रतिके कालेऽपि नार्यः प्राचीन-स्त्रीकव्यपेक्षया प्रायः अधिक-परिमाणेन काव्यानि मौलिकानि, उपन्यासाः, कथाः, चरितकाव्यानि च ग्रथयन्ति। मम प्रबन्धस्यास्य लक्ष्यं वैदिक कालिकानाम् ऋषीणां कृतिभिः आरब्धा कवयित्रीणां परंपरा अद्यावधि निरवच्छिन्नतया प्रहवतीति निश्चप्रचम्।

भावनि काले वैदिक-संस्कृतं पाणिनीय व्याकरणस्य प्रभावान्नूतनतया रूपायितमभूत्। वैदिक-कालस्य अन्तिमे चरणे राजनैतिक-स्थितेः परिवर्तनेन सामाजिक-स्थितेरपि महत्परिवर्तनं परिलक्षितमभूत्। वैदिककाले नारीणां विवाहो युवत्यवस्थायाम् अधिकतया भवति स्म। अनन्तरं तु सा रीतिः परिवर्तिता जाता। तदा बाल्यावस्थायां नारीणां विवाहस्य परंपरा समाख्या, या ह्यद्यापि एकविंशो शताब्देऽपि अपरिवर्तिता सती दरीदृश्यते। बालिकानां विवाहवशात् नारीणां शिक्षायामपि कुप्रभावो भवति। तेन अद्यतने समाजे शिक्षायां च नारीणामवदानं क्रमशः क्षीयमाणं वर्तते। ईदृगवस्थायां कस्याश्चन सामान्य-महिलायाः कृते साहित्य-रचनाया अवसरो नितरां अस्माभि-र्ज्ञायते साहित्य-सृष्टौ मुख्यमुपादानं प्रतिभेति। किन्तु प्रतिभाया भूत्यै शास्त्रीय-ज्ञानस्य तथा विद्याभ्यासस्य महत्प्रयोजनं वर्तते। तथाहि आचार्यो दण्डी आह -

नैसर्गिकी च प्रतिभा श्रुतं च बहुनिर्मलम्।

अमन्द-श्चाभियोगोऽस्याः कारणं काव्यसंपदः १॥इति।

वामनोऽपि काव्यालंकारसूत्रवृत्तौ आह 'लोकवृत्तं लोकः' इति। अस्यार्थस्तावद्, लौकिको व्यवहार एव लोकः। परं यत्र देशे नार्यो यवनिकान्तराले एव रक्षिता वर्तन्ते तासां शास्त्रीयं ज्ञानं कथं वा संभवेत्, कथं च लौकिकं ज्ञानं जायेत। समाजस्य ईदृशस्थित्यां तासां जन्मना सहैव प्रतिभाङ्कुरो विनष्टो भवति। तथापि यास्तावद् विद्याचर्चाया अवकाशं लभन्ते, तास्तु नार्यः स्वप्रतिभायाः उद्धोषं कुर्वन्ति। मन्ये, अस्मादेव कारणाद् यासां कवयित्रीणां साहित्य-कृतय उपलभ्यन्ते, ताः कवयित्रीः राज्ञाम् अर्थानुकूल्येन पृष्ठपोषकतया च काव्यानि कुवन्ति स्मेति।

2.0. विषयविश्लेषणम्

2.1. वैदिक-वाङ्मये ऋषिकाणां कृतयः

आधुनिकेऽस्मिन् काले राराज्यमाने समाजे विद्यमानानां नारीणाम् स्थिति-र्मर्यादा वा कियतीति विचारणीयम्। अद्यत्वे नगरस्था नार्यः पुरुषा इव विद्याभ्यासे लब्धावकाशा यद्यपि वा भवन्ति, ग्रामीणा नार्यस्तु शिक्षायाः प्राथमिक-स्तरमपि बहुत्र नातिक्रमन्ति। कन्याभ्रूण-हत्या-यौतकपरंपरा-धर्षण-स्त्रीयातनादीनि जुगुप्सित-कार्याणि इदानींतनं लोकजीवनं बहुधा पीडयति। समाजस्य

दुर्वस्थामिमां वीक्ष्य विदीर्ण-हृदया वयम्। अस्माकं मनसि संशयो जायते, -- अपि अस्माकं देशे नारीणां दशा चिरमेव एवमेवासीदिति? किं नासीत् कोऽपि एतादृशः कालो, यदा नार्यो नैवमुत्पीडिता आसन्? सर्वथा निष्पक्षता तासामपि कृते आसीदिति वा ? किं ता अपि कदाचन मान्यास्तथा स्वाधीन-चेतसो विरेजुरिति ? अपि स्व-विषयाणां निर्णये क्षमास्ता आसन्? इत्येतेषां विषयाणां ज्ञानाय भारतवर्षस्य सुप्राचीन-सभ्यताया इतिहासे अवधानं देयं, तथा वैदिक-साहित्ये चावगाहनं करणीयम्।

वैदिके काले भारतीय-समाजम् सर्वापेक्षया प्रगतिशील-मासीदिति। वैदिक-कालस्य मुख्यतः पर्यायद्वयं वर्तते। प्रथमः कालस्तावत् वेदानां प्रकाशकालः। द्वितीयस्तावत् ब्राह्मणोपनिषत्सूत्र-ग्रन्थानां रचनाकालः। परं समाजस्य परिवर्तनेन सह स्त्रीणां सामाजिकी स्थितिः अवनतिं गता। वैदिककालादारभ्य अद्यावधि सामाजिकी स्थितिः साहित्ये प्रतिबिम्बिता। साहित्ये समाजस्य प्रतिबिम्बनं स्त्रीपुरुषोः कवि-परम्परयोः रचनासु समरूपेण प्रासङ्गिकता-मभजता गच्छता कालेन सामाजिक-प्रतिकूलता-वशाद् वैदेशिकाना-मुपद्रवात् स्त्रीकविभिः रच्यमाना ग्रन्थाः अद्यत्वे दुष्प्राप्या जाताः। तेन हेतुना अद्य सामाजिकानां मनसि प्रश्नः संजायते, स्त्री-कवयः कदापि कमपि ग्रन्थं जग्रन्थु-र्नवेति। प्राचीनकाले स्त्रियः प्रतिभाशून्या बभूवुर्वा इति प्रश्नः सुतरां समुदेति। यद्यपि एते प्रश्नाः नितान्तम् असंबद्धा इति। आ बहोः कालात् स्त्री-कवीनां साहित्यस्य श्रीवृद्धौ योगदानं निरवच्छिन्नतया वर्तते। पुनश्च भगवत्प्रदत्तः नैसर्गिकगुणो नाम काव्य-प्रतिभा खलु स्त्रीपुरुष-निर्विशेषम् आश्रयते।

यद्यपि मन्त्रद्रष्टृणां विदुषीणां संख्या निःसंदेहतया न्यूना वर्तते, तथापि वैदिकवाङ्मये तासामपि अवदानं महत्त्वं च नातिन्यूनं वर्तते। ऋषिकाः खलु वैदिक-युगीयानां नारीणां प्रतिभूत्वेन कल्पयितुं शक्यन्ते। ताश्च विदुष्यः विद्यातपोभिः ब्रह्मवादिन्यः स्वात्मानं प्रकटयामासुः। प्रसङ्गतः, अत्र कथयितुं शक्यते गृह्यसूत्र-धर्मसूत्रादीनां पाठाद् ज्ञायते पुत्राणामिव पुत्रीणामपि उपनयन-संस्कारस्य शिक्षा-प्रदानस्य च सुव्यवस्था तदानीम् आसीदिति। शौनकरचिता बृहद्देवता (2.82-86) तथा अर्थानुक्रमणी (10.100-02) इत्यनयोः ग्रन्थयोः सप्तविंशतेः ऋषिकाणाम् उल्लेखो दृश्यते। ताश्च नाम 1. रोमाशा, 2. घोषा, 3. गोधा, 4. अपाला, 5. उपनिषद्, 6. ब्रह्मजाया, 7. अदितिः, 8. इन्द्राणी, 9. सरमा, 10. उर्वशी, 11. लोपामुद्रा, 12. यमी, 13. वाक्, 14. रात्री, 15. मेधा, 16. सूर्या, 17. विश्ववारा, 18. जुहूः, 19. इन्द्रमाता, 20. नद्यः, 21. अगस्त्यमुनेर्भगिनी, 22. सावित्री, 23. श्रीः, 24. लाक्षा, 25. श्रद्धा, 26. सार्षपाज्ञी, 27. शश्वती चेति। बृहद्देवतायाम् उक्तमेवम्

घोषा गोधा विश्ववारा अपालोपनिषन्निषत्।
ब्रह्मजाया जुहूर्नाम अगस्त्यस्य स्वसादितिः॥

इन्द्राणी चेन्द्रमाता च सरमा रोमशोर्वशी।
लोपामुद्रा च नद्यश्च यमी नारी च शश्वती॥

श्रीलाक्षा सार्षपाज्ञी वाक् श्रद्धा मेधा च दक्षिणा।
रात्री सूर्या च सावित्री ब्रह्मवादिन्य ईरिताः॥^३ इति।

अत्र वसुत्रपत्न्याः इन्द्रस्नुषाया उल्लेखो न विद्यते। वसुत्रपत्नी ऋग्वेदस्य दशममण्डले (10/28/1) सूक्तस्य ऋषिर्द्रष्टा। ऋग्वेदे अन्यत्र इतोऽपि ऋषिकाद्वयम् उल्लिखितम् सिकता निभाभरी चेति (9/86/11-20)^४। अत्रालोच्यते कासाचिद् ऋषिकाणां प्रसङ्गः।

2.1.1. लोपामुद्रा

बभूव ब्रह्मवादिनी लोपामुद्रा महर्षेः अगस्त्यस्य पत्नी। ब्रह्माण्ड-स्कन्दपुराणयोः महाभारतस्य वनपर्वणि च लोपामुद्रागस्त्ययोर्विवाहो वर्णितो वर्तते। ऋग्वेदे लोपामुद्रायाः द्वौ मन्त्रौ ^५ एव परिलक्ष्येते। यजुर्वेदे च पञ्च मन्त्राः^६ प्राप्यन्ते। ऋग्वेदस्य प्रथमे मण्डले एकस्मिन् मन्त्रे तथा दृढतयाम्नातम् यत् –

सत्योपलब्धये सम्पूर्णतया नैष्ठिकब्रह्मचर्यस्य पालनमेव न ह्यनिवार्यमिति। परमसत्योपलब्धिः केवलं पुरुषाः स्त्रियोऽपि गार्हस्थ्यजीवनस्थाखिलसुखभोगादनन्तरं सत्योपलब्धिं कर्तुं योग्या भवन्ति। तथा हि आम्नायते --

ये चिद्धि पूर्वे ऋतसाप आसन् त्साकं देवेभिरवदन्तानि।
ते चिदवासु-र्नह्यन्तमापुः समू नु पत्नीवृषभिजगम्युः ॥^७

मन्त्रेऽस्मिन् स्वाभिज्ञतायाः स्वमतं प्रतिष्ठापयितुं लोपामुद्रया ऋषिरगस्त्यः उक्तो यत् – हे पतिदेव, पूर्वं ये ऋषयः सत्योपलब्धिं चक्रुः, सत्यस्वरूपा बभूवुः, येषां संवादः दिव्यशक्त्या संपन्नो भवति स्म, ते जीवने कामं सुखंजन्म च अनुबभूवुः। ते

वैवाहिकसुखात् वञ्चिता न आसन्। तेषां दारा अपि तपोनिष्ठाः दाम्पत्यसुखम् अनुबभूवुः इति। ब्रह्मवादिनी लोपामुद्रा विवक्षति गृहस्थजीवने कामसुखं लब्ध्वापि पूर्णसत्योपलब्धिः कर्तुं शक्यते इति। श्रेष्ठजनानामपि तदनुकरणीयम्।

2.1.2. रोमाशा

ब्रह्मवादिन्याः रोमाशायाः विषये अधिकानि तथ्यानि नोपलभ्यन्ते। पुराणेषु महाभारते च रोमाशायाः नामोल्लेख्यो न प्राप्यते। बृहद्देवता इति ग्रन्ताज्जायते यत् रोमाशा अङ्गिरसपुत्री आसीदिति। सिन्धुराजेन स्वनय-भावयव्येन सह तस्य उद्वाहः सञ्जातः। ऋग्वेदस्य प्रथमाध्यायस्य षड्विंशत्युत्तरैकशततमे मण्डले रोमाशा-भावयव्ययोः परस्परः संवादो वर्णितः। (शौनकेन मन्त्रस्यास्य भाष्ये भाषितम् - संवादोऽयं राज्ञः भावयव्यस्य भार्यया लिखिता या हि बृहस्पति-पुत्री बभूव।)

पतिं प्रति परिहासन्ती रोमाशा वदति – हे भावयव्य, मत्सकाशं समागच्छ, मां स्पृश, मां प्रौढारूपेणविचिन्तय, मम विचारं गृहाण, नाहं त्वया उपेक्षणीया इति। एवं वचनेन तया स्वकामं, सुखदुःखे, आशादयश्च व्यक्तीकृताः।

2.1.3. अदितिः

सायणाचार्यः ऋग्वेदस्य दशमाध्यायस्य द्विसप्ततितमस्य सूक्तस्याद्यमन्त्रस्य भाष्ये भणति यत् ‘आदितिर्दाक्षायण्येन सूक्तेन स्वयं यथादित्यानजनयद् ब्रवीति’ इति। अर्थात् कथंकारम् आदित्यो जन्म जग्राह इति दाक्षायणी अदितिः अनेन सूक्तेन व्यक्तीचकार। बृहद्देवतायाः चतुर्थाध्यायगतं त्रिंशदधिकशतसंख्यकात् सूक्ताद् द्वित्रिंशदधिक-शतमित-सूक्तं यावद् उक्तम्, अदितिपुत्रः इन्द्रः सरलतया जन्म लब्धुमनस्वीचकार। विषयेऽस्मिन् उद्दिग्नादितिः इन्द्राय तत्कल्याणं विधातुमुपदिदेश। जन्मनः परं इन्द्रस्तत्क्षणमेव वामदेवं युद्धाय आहूतवान्। वामदेवोऽपि दशाभ्याम् अहर्निशाभ्यां युद्ध्वा इन्द्रं पराजयत्। सूक्तेऽस्मिन् एवंविधानि विविधान्युपाख्यानान्युपवर्णितानि।

2.1.4. विश्ववारा

ऋग्वेदस्य प्रथमे मण्डले विश्ववारादृष्टः षट् मन्त्राः उपलभ्यन्ते। यजुर्वेदे द्वे मन्त्रे उपलभ्येते। पूर्वतनीया अनेके आचार्याः 5.28 इति सूक्तस्य तां द्रष्टृत्वेन आमनन्ति। सर्वानुक्रमण्याः सूत्रकारः स्पष्टतया विश्ववाराखलु अत्रिदुहिता इत्याह। बृहद्देवतायां विश्ववाराविषये तावन्न किमप्युक्तम्। ऋग्वेदस्यैतेषु षट्सु मन्त्रेष्वग्निदेवतायाः स्तुति-र्विहिता।

2.1.5. घोषा

ऋषिकायाः घोषायाः जनकस्तावत् कक्षीवान् तथा पितामहः आसीत् ऋषिः दीर्घतमा। वायुपुराणे कक्षीवान् राजर्षिः इत्याख्यया विभूषित इति दृश्यते^१। ब्रह्माण्डपुराणे उक्तं यत् राजर्षिः कक्षीवान् तपोबलेन ब्रह्मर्षिः सञ्जातः^२। कक्षीवतो विवाहो राज्ञो भावयव्यस्य पुत्रस्य सनयस्य पुत्र्या सममजायता। अत एव भावयव्यस्य पौत्री तथा कक्षीवतः पुत्री ब्रह्मवादिनी घोषा बभूव। बृहद्देवतानुसारं^३ तथा सायणानुसारं घोषा ब्रह्मवादिनी आसीत्। घोषा कुष्ठरोगाक्रान्ता आसीदिति कृत्वा तस्या उद्वाहो नाभूत्। तस्माद्रोगाद्विमुक्तये अश्विनीकुमारयोः स्तुतिं चकार सा। अश्विनीकुमारौ सन्तुष्य घोषायै रूपं, सौभाग्यं, स्वास्थ्यं, पतिञ्च प्रदत्तुः। घोषा परवर्तिकाले ऋषिपुत्रम् सूते स्म^४।

घोषा सूक्तेऽस्मिन्तस्याः हृद्गता व्याकुलता सरलता चेतनिरवद्यतया सालंकृतभाषया चव्यक्तीचकार। आध्यात्मिकदिशा विचार्यते चेद्वक्तुमलं यत् रोगनिवारणस्य सिद्धिलाभस्य चोपायाश्चर्चिताः।

2.1.6. अपाला

ऋषेरत्रेः पुत्री अपाला ऋक्संहिताया अष्टम-मण्डलस्यैकपञ्चाशत्तम-सूक्तस्य द्रष्टेति। अपालाया आख्यानं शौनकस्य बृहद्देवतायां शाकटायनस्य ब्राह्मणे तथा सर्वानुक्रमण्याः टीकायां चाप्यते -

अपालात्रिसुता त्वासीत् कन्या त्वद्दीषिणी पुरा।

तामिन्द्रश्चकमे दृष्ट्वा विजने पितुराश्रमे।^{१२} इति।

शाङ्ख्यायनब्राह्मणानुसारम् आसीत् महर्षेः अत्रेः एका अपालानाम्नी पुत्री। अपाला चर्मव्याधिना पीडितेति हेतोस्तां पतिस्तत्याज। तस्मात् स्वपितुराश्रमं स्थित्वैव इन्द्राय रोगमुक्तिहेतुं प्रार्थयामास।

इत्थम् ऋग्वेदस्य मन्त्रद्रष्टृत्वेन कासाञ्चन ऋषिकाणां सूक्तान्युपलभ्यन्ते।

3.0. प्राचीन-संस्कृत-महाकाव्य-परंपरायां कवयत्रीणां सारस्वत-साधनम्

संस्कृतभाषायां महाकाव्यरचनायाः प्रारम्भस्तावत् महर्षिणा वाल्मीकिना रामायणेन कृतः। कालिदासेन विरचितं रघुवंशं कुमारसम्भवं वेति महाकाव्यपरम्परायाः प्रकृष्टोदाहरणत्वेन ग्रहीतुं शक्यम्। भाविनि काले आलंकारिकैः महाकाव्यानां लक्षणानि वैशिष्ट्यानि चाकलितानि। माघभारविनोः कृतिषु ते च नियमा नोल्लङ्घिताः। आचार्येण विश्वनाथेन साहित्यदर्पणग्रन्थे महाकाव्यस्य लक्षणप्रसङ्गे उक्तम् –

सर्गबन्धो महाकाव्यं तत्रैको नायकः सूरः।
सद्वंशः क्षत्रियो वापि धीरोदात्तगुणान्वितः॥
एकवंशभवा भूपाः कुलजा बहवोऽपि वा।
शृङ्गार-वीर-शान्तानामेकोऽङ्गी रस इष्यते।^{१३}

अर्थात् महाकाव्यं सर्गैः प्रविभक्तं स्यात्, नायकश्च धीरोदात्तगुणविशिष्टोऽथवा सद्वंशोद्भवः क्षत्रियोऽथवा एकवंशभवः कुलीनः राजा स्यात्। शृङ्गारशान्तयोरन्यतमोऽङ्गिरसः भवेत्। अन्ये च रसाः अङ्गरसत्वेन स्युः।

संस्कृतसाहित्यमहाकाव्यपरम्परायां केवलयोः द्वयोः कवयित्र्योः महाकाव्ये द्वे अद्यत्वेप्युपलभ्येते। ते द्वेऽपि कवयित्र्यौ दक्षिणभारतीये आस्ताम्। ते हि – गङ्गादेवी रामभद्राम्बा चेति।

3.1. मधुराविजयम् (ऐतिहासिकं महाकाव्यम्)

‘मधुराविजयम्’ इति महाकाव्यम् नवमसर्गात्मकम्। श्रीमत्या गङ्गादेव्या ग्रथितस्यास्य महाकाव्यस्य नामान्तरं हि वीरकम्परायचरितम् इति। इदं महाकाव्यम् New India Madras इत्याख्यायां पत्रिकायां प्रथमतया प्रकाशितमासीत्^{१४}। गङ्गादेवी चास्य महाकाव्यस्य नायकस्य अग्रमहिषी बभूव। राज्ञः कम्पनस्य वीरत्वं, पराक्रमः, कम्पराज्ञा चम्पराजस्य पराजयः, यवनराजवधः, विजयनगरदेशस्य तत्कालिकी सामाजिक-राजनैतिक-परिस्थितिश्चेत्यादीनां महाकाव्येऽस्मिन् वर्णनं विद्यते। राज्ञः कम्पनस्य कालस्तावत् 1377 ईशवीयाब्दात् 1404 ईशवीयाब्दं यावत्^{१५}। अत एव गङ्गादेवी चतुर्दशशतकीया बभूव इति ज्ञायते। इदं महाकाव्यं वीररसप्रधानं तथा वैदर्भीरीत्या ग्रथितम्। अत्र महाकाव्ये अनुष्टुप्-वसन्ततिलकोपजाति-वंशस्थविल-मालिनी-हरिणी-द्रुतविलम्बितादिच्छन्दसां प्रयोगः दरीदृश्यते। तत्रैकः श्लोकः अनुप्रासालंकारेण शोभितो यथा –

वरवधुपरिरम्भरसोल्लसितक्ललितकुटमलकष्टकितकृति।
कुरवकः कुसुमेषुमवेतनेष्वपि विशृङ्गलवृत्तिमसूचयत्॥^{१६}

3.2. रघुनाथाभ्युदयम् (ऐतिहासिकं महाकाव्यम्)

द्वादशेषु सर्गेषु रचितस्य रघुनाथाभ्युदयमिति महाकाव्यस्य रचयिता तावत् ताञ्जो-प्रदेशस्य राज्ञो रघुनाथस्य महिषी रामभद्राम्बेति। इयं विदुषी अष्टसु भाषासु तथा चतुर्भिः प्रकारैः काव्यरचनायां पटीयसी आसीत्। राजा रघुः 1614 ईशवीयाब्दात् 1634 ईशवीयाब्दं यावत् शासनञ्चकार इति ऐतिहासिकानामभिमतम्। अत एव षोडशे शतके काव्यमिदं विरचितमिति मन्यते^{१७}। किम्बदन्त्यनुसारम् एकदा राजा रघुनाथः राजसभायां ‘किन्ते सन्तान पादयन्ते’ इति पादपूरणार्थं अन्याः विदुषीः आह्वयत्। यत्र न कापि अस्य पूरणे समर्था आसन् परं रामभद्राम्बा स्वप्रतिभाबलेन तमपूरयत्। स च श्लोकः

कति कति नः क्षितिपतयः किं ते रघुनाथकायत्ते।
भुँडि बहवः किल तरवः किं ते सन्तान पादयन्ते॥^{१८}

राजा रघुनाथः शक्तिमान्, पराक्रमी, दिव्यगुणयुक्तः, ऐश्वर्यवान्, धार्मिकः दानशीलश्चासीत्। तस्य सभायां स्त्रीणां भूयसी मर्यादा आसीत्। राजसभायां विदुष्यः कलानृत्यसङ्गीतादिषु पारङ्गता आसन्। महाकाव्यमिदं वैदर्भीरीत्या विरचितं वीररसप्रधानञ्च वर्तते। महाकाव्ये एकादशे सर्गे शृङ्गाररसस्य प्राधान्यं वर्तते। अन्ये च रसाः अङ्गरससत्वेन राजन्ते। महाकाव्येऽस्मिन् यमकरूपकोपमाद्यलंकाराणां भूरिशः प्रयोगः दरीदृश्यते। तत्र दिङ्मात्रमुदाहरणम्

पद्मरागमकुटेन भास्वता भास्वता तुलितभाजुषा व्यभात्।
रत्नकूटरमणीयविग्रहो रत्नसानुरिव राजशेखरः॥^{१९}

श्लोकेऽस्मिन् उपमालंकारेण राज्ञः रघुनाथस्य वैभवशीलता अलंकृता वर्तते।

3.3. रामायणस्य छायानुवादः

मधुरावाणी इत्यभिधेया विदुषी राज्ञः रघुनाथस्य राजसभामलमकरोत्। व्याकरणशास्त्रे काव्यकृतौच आसीत्सा तीक्ष्णधीः। तामिलभाषायां राज्ञा रघुनाथेन विरचितं रामायणमहाकाव्यम् संस्कृतभाषया अनूदितवान्। परन्तु दौर्भाग्यवशात् अद्यत्वे ग्रन्थोऽयं नोपलभ्यते। 1980-ईशवीयाब्दे India Review इत्याख्ये ग्रन्थे तेलुगुभाषायां प्रकाशितं ग्रन्थमुपजीव्य ड.यतीन्द्रविमलचौधुरी स्वरचिते Contribution of Women of Sanskrit Literature (Vol. IV) इत्याख्ये ग्रन्थे मधुरवाण्याः उल्लेखः कृतः^{२१}।

रघुनाथस्य कालानुसारं काव्यमिदं सप्तदशशतकीयं वर्तते। सम्भवतः स मैसूरस्य राजा आसीत्। ग्रन्थमिमं विहायापि कुमारसम्भवस्य तथा नैषधीयचरितस्य छायानुवादोऽपि तया कृत इति विदुषां मतम्^{२२}। मधुरवाण्या अनूदिता रामायणमहाकाव्ये चतुर्दशसर्गाः तथा पञ्चशतोत्तरसहस्रं श्लोकाः सन्ति। मुख्यरामायणस्य द्वितीयकाण्डात् अयं छायानुवादः आरब्धोऽस्ति। अस्मिन् ग्रन्थे सम्पूर्णस्य रामायणस्य वृत्तान्तो न वर्णितोऽस्ति। हनुमतः सीतान्वेषणं सीतादर्शनं चेत्येतावत्पर्यन्तम् अत्र वर्णितमास्ते। बह्वीनां विदुषीणां स्तुतिरस्य महाकाव्यस्य प्रथमे सर्गे चित्रायिता वर्तते -

विपञ्चिकायां चतुराः प्रगल्भाः शस्त्रेऽतिदक्षाः सरसप्रबन्धे

समीपमेतस्य समेत्य सुभ्रूः जनाः स्वस्थकलाः व्यवृण्वन्॥^{२३}

उक्तश्लोकादनुमीयते यत् तस्मिन् काले दक्षिणभारतीयमहिलाः शिक्षिताः प्रभावशीलाः बभूवुः। एवञ्च तदा नारीणां गौरवस्तथा आदरः समाजे महान् आसीदित्यपि ज्ञायते।

4.0. रूपकसाहित्ये चम्पू-साहित्ये च स्त्रीकवीणां कृतित्वम् ।

न केवलं महाकाव्ये, चापि ध्रुपदीसंस्कृतसाहित्यविशेषेण चम्पूसाहित्ये रूपकसाहित्येऽपि स्त्रीकवीनां महती परम्परा वर्तते। अस्यां परम्परायां भट्टारिका, जयन्तीदेवी, तिरुमालाम्बा चोल्लेख्याः भवन्ति।

4.1. कौमुदीमहोत्सवः।

संस्कृतनाट्यकृत्सु अनन्या स्त्रीनाट्यकृत् विजया भट्टारिका। तया विरचितस्य नाटकस्य नाम कौमुदीमहोत्सवः इति। ऐतिहासिकानां मते, सप्तमशतकस्य मध्यभागे सा जनिं लेभे। अस्या नाम विजया विज्जिका वेति विषये मतिमतां मतानैक्यं वर्तते। द्वितीयपुलकेशिनो ज्येष्ठपुत्रस्य चन्द्रादित्यस्य महिषी विजया भट्टारिका आसीत्^{२३}। चन्द्रादित्ये दिवं गते पञ्चवर्षाणि यावदियं विदुषी राज्यं शशास इति ऐतिहासिकाः^{२४}।

नाटकमिदं पञ्चाङ्कात्मकम्। सुन्दरवर्मणः पुत्रः कल्याणवर्मा तथा मथुरेश्वरस्य कीर्तिसेनस्य पुत्री कीर्तिमती अस्मिन् नाटके नायकनायिके। कल्याणवर्म-कीर्तिमत्योः प्रणयगाथा तथा चण्डसेनेन अपहृतस्य कल्याणवर्मणो राज्यस्य पुनःप्राप्तिस्तथा तत्र अभिषेकस्य कथा अस्मिन् वर्णिता। कवयित्र्याः रचनारीतौ, वर्णविन्यासे तथा भावप्रकाशे कालिदासस्य प्रभावो दरीदृश्यते। दिङ्नात्रम् उदाहरणं तावत्

इदं किलाविष्कृतकान्तिविप्लवं तुषारवातातपदर्शनिष्वपि

शरीरमुधानश्रीरीषपेलवं तपोवनक्लेशसहं भविष्यति॥^{२५}

अभिज्ञानशाकुन्तलस्य -

इदं किलव्याजमनोहरं वपुः तपःक्षमं साधयितुं य इच्छति।

ध्रुवं स नीलोत्पलपत्रधारया शमीलतां छेतुमृषिर्व्यवस्यति॥^{२६}

इत्यस्य श्लोकस्य छायानुवादः विजयाकृते श्लोके दृश्यते। कौमुदीमहोत्सवरूपकस्योल्लेखो विश्वनाथकविराजेन साहित्यदर्पणे षष्ठे परिच्छेदे कृतः।

4.2. आनन्दललिता-चम्पूः।

आनन्दललिता इत्याख्यस्य चम्पूग्रन्थस्य कर्ता खलु श्रीकृष्णनाथचक्रवर्ती। तथापि ग्रन्थस्यास्य प्रस्तावनाभागं पठित्वा एतज्ज्ञायते यत् कविः स्वस्रियः जयन्तीदेव्याः साहाय्येन ग्रन्थस्यास्य रचना विहितेति 'श्रीदुर्गादासचक्रवर्तीतनयेन पत्नीसहायेन कृष्णनाथकविना विरचितमानन्दललितिकाग्रन्थमधीतवानस्मि...' ^{२७}।

जयन्ती आसीत् मुरारभट्टस्य पुत्री। तस्याः वैजयन्ती इत्यपि नामान्तरं विद्यते^{३५}। जयन्तीदेवी पितुरेव संस्कृतमध्यगात्। मीमांसादर्शने तस्याः ज्ञानं प्रशंसाहर्मासीत्^{३६}। ग्रन्थोऽयं कीदृश इति विषये विदुषां मतवैविध्यं वर्तते।

अस्मिन् ग्रन्थे पद्यस्यैव प्राधान्यात् काव्यम् इति वक्तुं शक्यते। ग्रन्थस्य प्रारम्भे एव नाटक इव आमूखसंलापात् इदं पद्यात्मकं नाटकम् इति विवेचका वदन्ति। History of Sanskrit Literature इत्याख्ये ग्रन्थे समालोचकेन श्रीकृष्णमाचारियर्-महाभागेन ग्रन्थोऽयं चम्पूकाव्यत्वेन स्वीकृतः। तत्र तेनैका पङ्क्तिरुद्धता – ‘आनन्दलतिकाचम्पूयोर्नाकारि स्त्रिया सह’^{३७}। *आनन्दललिता* चम्पूकाव्यम् श्रीकृष्णनाथस्य स्वकृतित्वं न, अपि तु भार्या जयन्ती सहायिकारूपेण आसीत्। ड.यतीन्द्रविमलचौधुरी अपि चम्पूकाव्यत्वेन ग्रन्थमिदं स्वीचकार^{३८}। ग्रन्थमिदं सप्तदशशतके विरचितमिति निस्सन्देहं वक्तुमलम्। ग्रन्थकृता स्वयं तस्यैवोल्लेखः कृतः^{३९}।

चैत्रमासस्य शुक्लपक्षस्य 1574-शकाब्दे अर्थात् 1652 ईशवीयाब्दे श्रीकृष्णनाथः आनन्दलतिकाख्यं काव्यं रचयामास। इदञ्च चम्पूकाव्यं पञ्चाङ्कात्मकम्। श्रीकृष्णनाथः आश्रयदातुः चिन्तामणेः मनोविनोदनार्थं ग्रन्थमिदं जग्रन्था। अस्मिन् चम्पूकाव्ये रेवायाः प्रणयो वर्णितः।

4.3. वरदाम्बिका-परिणय-चम्पूः।

वरदाम्बिकपरिणयचम्पूः इति काव्यस्य रचयित्री तिरुमलाम्बा। परिणयकथैव काव्यस्य उपजीव्यभूता। ग्रन्थोऽयं षोडशशतकस्य मध्यभागे ग्रथितः^{४०}। तिरुमलाम्बा विजयनगरस्य राज्ञः अच्युतरायराजसभायां सभाकविरासीदिति विदुषां मतम्। एतेन अनुमीयते यत्तत्काले महिलाकविभिः इतोऽपि अनेकानि काव्यानि रचितानि, परं तानि तु अद्यत्वे न लभ्यन्ते। तिरुमलाम्बायाः रूपगुणाभ्यां मोहितः राजा अच्युतरायः स्वस्य स्त्रियं तथा अग्रमहिषीरूपेण स्वीचकार। स्वगुणशोभिता कवयित्री सपत्नीषु ईर्ष्याद्विषादिरहितया वरदाम्बिकया राज्ञः अच्युतस्य प्रणयगाथां स्वकाव्ये निरूपयामास^{४१}।

5.0. प्राचीन-संस्कृत-गीतिसाहित्ये स्त्रीकवीनां कारयित्री प्रतिभा।

अष्टादशशतके अनेकानि लघुकाव्यानि कोषकाव्यानि च संडकलितानि प्राप्यन्ते। एतेषु सुभाषितरत्नभाण्डागाराख्यः कोषः आकारेण सर्वबृहदासीत्। अस्मिन् ग्रन्थे सप्तसु प्रकरणेषु सप्तसहस्रं श्लोकाः विषयविभागानुसारं विन्यस्ता वर्तन्ते। अस्मात् कोषकाव्यात् स्त्रीकवीनामवदानविषये विविधाः विषयाः ज्ञायन्ते।

संस्कृतकाव्यशास्त्रविदः तेषां ग्रन्थेषु काभिश्चन स्त्रीकविभि रचितानि पद्यानि उदाहरणत्वेन स्वीकृतानि। यथा – 1. चण्डालविद्या (गीतिकविः), 2. फल्गुहस्तिनी, 3. विकटनितम्बा, 4. विज्जका, 5. शीलाभट्टारिका, 6. सरस्वती, 7. सीता, 8. राजकन्या, 9. सुभद्रा, 10. भावदेवी, 11. जघनचपला चेति। शार्ङ्गधरपद्धतौ कवयित्रीणाम् उल्लेखः दृश्यते -

शीला विज्जा मारुला मौरिकाद्याः काव्यं कर्तुं सन्ति विज्ञाः स्त्रियोऽपि
विद्यां वेत्तुं वादिनो निर्विजेतुं विश्वं वक्तुं यः प्रवीणः स वन्द्यः॥^{४२}

5.1. चण्डालविद्या।

चण्डालविद्याकृतं पद्यमेकं विक्रमादित्येन तथा कालिदासेनापि सम्पूक्तं वर्तते^{४३}। कालिदासः चन्द्रगुप्तविक्रमादित्यस्य सभाकविः आसीदिति श्रूयते। चण्डालविद्या कालिदासकालीया चेत् तस्याः कालस्तावत् 357-ईशवीयाब्दात् 413-ईशवीयाब्दान्तर्वर्तीति। तथा रचितः श्लोकस्तावत्

क्षीरोदाम्भसि मज्जतीव दिवसव्यापारखिन्नं जगत्।
तत्क्षौभाज्जलबुदबुदा इव भवन्त्यालोहितास्तारकाः॥
चन्द्रः क्षीरमिव क्षरत्यविरतं धारासहस्रोत्के
रुद्रग्रीवैस्तृषितैरिवाद्या कुमुदैज्योत्सना – पयः पीयते॥^{४४}

5.2. फल्गुहस्तिनी

आलंकारिको वामनाचार्यः स्वकृते ग्रन्थे फल्गुहस्तिनीरचितं पद्यमेकं उज्जहार। अत एव फल्गुहस्तिनी अष्टमशतकात् पूर्वम् आसीदिति ज्ञायते। फल्गुहस्तिनीकृतानि त्रीनि स्फुटपद्यानि सुभाषितग्रन्थे लभ्यमानानि भवन्ति, तेषु वामनः पद्यमेकं स्वकृते काव्यालंकारसूत्रवृत्तिग्रन्थे उदहरत् –

त्रिनयन-जटा-वल्ली-पुष्पं निशावदनं स्मितम्
ग्रहकिसलयं सन्धानारी नितम्ब नखक्षतम्।
तिमिरभिदुरं व्योम्नः श्रङ्गं मनोभवकार्मुकं
प्रतिपदि नवस्योन्दोर्विम्बं सुखोदयमस्तुनः॥^{३८}

5.3. विकटनितम्बा

स्फुटपद्यरचनयाम् अन्यतमा तावत् कवयित्री खलु विकटनितम्बा। वामनकृते काव्यालंकारसूत्रवृत्तिग्रन्थे विकटनितम्बया विरचितं पद्यमेकं प्राप्यत इति कृत्वा तस्याः कालः अष्टमशतकात् पूर्वमिति ज्ञायते। सुभाषितरत्नभाण्डागारे तथा विरचिता एकादश श्लोकाः उपलभ्यन्ते। विविधैः काव्यशास्त्रविद्भिः तेषु पञ्च पद्यानि स्वस्वग्रन्थे उदाहरणतया स्वीकृतानि। तद्विरचित एकः श्लोको यथा –

धन्यासि या कथयसि प्रियसङ्गमेऽपि विस्रब्धचाटुकतानि रतान्तरेषु।
नीवीं प्रति प्रणिहिते तु करे प्रियेण संख्यः शपामि यदि किञ्चिदपि स्मरामि॥^{३९}

श्लोकस्यास्यार्थं स्वीकृत्यैव विज्जका वसन्ततिलकच्छन्दसा श्लोकान्तरं व्यरचयत्

धन्यासि य कथयसि प्रियसङ्गमेऽपि नामोक्तिचाटुकशतानि रतान्तरेषु।
नीवीं प्रति प्रणिहिते तुकरे प्रियेण संख्यः शपामि यदि किञ्चिदपि स्मरामि॥^{४०}

5.4. विज्जका

संस्कृतसाहित्ये काचन प्रसिद्धा कवयित्री विज्जका भवति। सुभाषितग्रन्थे पञ्चत्रिंशच्छ्लोकाः विज्जकाविरचिताः वर्तन्ते। विज्जा विज्जिका विज्जिका विजा भिज्जिका विजयाङ्का चेति नामान्तराणि तस्या विद्यन्ते। भाषायाः भिन्नताकारणात् तस्याः नामगतवैचित्र्यमिदमभजत। प्राकृतभाषायां विज्जा इति शब्दस्य संस्कृतभाषायां विद्या इत्यर्थो भवति। उच्चारणभेदादेव नाम्नि एवं भिन्नता सञ्जातेति विदुषां मतम्। द्वितीयपुलकेशिनः पुत्रवधूः आसीत् विज्जका। तेन तस्याः कालः सप्तमशताब्द्यासीदित्यनुमीयते। विज्जकया आत्मप्रशंसां कुर्वता अधोलिखितश्लोके उच्यते –

नीलोत्पलश्यामां विज्जकां मामजानता।
वृथैव दण्डिना प्रोक्ता सर्वशुक्ला सरस्वती॥^{४१}इति।

आचार्यो दण्डी काव्यादर्शाख्ये ग्रन्थे मङ्गलाचरणे देवीं सरस्वतीं तुष्टावा। तत्र सरस्वती सर्वशुक्ला इत्यभिधया विशेषिता। तच्छ्रुत्वा विज्जका प्राह यत् नीलपद्मसदृशीं माम् अज्ञात्वा दण्डिना सरस्वती सर्वशुक्ला इति यदुक्तं तदनुचितम्। श्लोके नीलोत्पलश्यामाम् इत्यत्र लुप्तोपमायाः प्रयोगो विद्यते। श्लोकोऽयं माधुर्यगुणयुतः वैदर्भीरित्या रचितः। निसर्गप्रिया विज्जका शृङ्गाररसभरितेन व्यङ्ग्यार्थकवाक्येन प्रकृतेः अनुपमं सौन्दर्यं स्वप्रतिभया प्रकाशयामास-

उन्निद्रकोकनद रेणुपिशङ्गिताङ्गा गायन्ति मञ्जुमधुपा गृहदीर्घिकासु।
एतच्चकास्ति व रवेर्नवबन्धुर्जीवपुष्पच्छदाभमुदयाचलचुम्बिबिम्बम्॥^{४२}इति।

अस्मिन् श्लोके सूर्योदयं रमणीयतया विज्जका अवर्णयत्। आचार्येण मम्मटेन अगूढगुणीभूतव्यङ्ग्यस्य उदाहरणत्वेन श्लोकोऽयं स्वीकृतः^{४३}। आचार्येण कुन्तकेन श्लोकोऽयं वर्णविन्यासवक्रतायाः प्रथमप्रकारोदाहरणत्वेन उद्धृतः^{४४}।

5.5. शीला भट्टारिका

शीला भट्टारिकाख्या कवयित्री कारयित्रीप्रतिभावलात् संस्कृतजगति ख्यातिं गता। शार्ङ्गधरपद्धतौ शीलाभट्टारिकाविरचिताः श्लोकाः भोजराजेन सह उल्लिखिताः प्राप्यन्ते। तेन अनुमीयते यत् इयं महानुभावा राज्ञः भोजस्य पत्नी आसीदिति। तेन तस्याः कालो नवमशतकम् इत्यपि अनुमातुं शक्यते। तथा विरचितः शृङ्गाररसाश्रितः कश्चन श्लोकस्तावत् –

यः कौमारहरः स एव हि वरस्ता एव चैत्रक्षपा-
स्ते चोन्मीलितमालतीसुरभयः प्रौढा कदम्बानिलाः।
सा चैवास्मि तथापि तत्र सुरतव्यापारलीलाविधौ
रेवारोधसि वेतसीतरुतले चेतः समुत्कण्ठते॥^{४५}इति।

मम्मटस्य काव्यप्रकाशे श्लोकोऽयं काव्यस्वरूपस्य क्वचित् उदाहरणत्वेन उपस्थापितः। अत्र न कश्चित् स्फुटालंकारः। मम्मटेनोक्तम् –‘रसस्य हि प्राधान्यान्नालंकारता’ इति। अस्याः काव्येषु शब्दार्थयोः सादृश्यपूर्ण व्यवहारं वीक्ष्य तथा पाञ्चालीरीतेः प्रयोगभूयिष्ठतां दृष्ट्वा बाणभट्टेन सह तुलना दृश्यते शास्त्रेषु -

शब्दार्थयोः समो गुम्फः पाञ्चाली रीतिरुच्यते।
शीलाभट्टारिकावाचि वाणोक्तिषु च सा यदि॥^{४६}इति।

5.6. सरस्वती

सरस्वत्या विरचितः कश्चन श्लोकः शार्ङ्गधरपद्धतौ उद्धृतोऽस्ति। तेन अस्याः कालः चतुर्दशशतकात् पूर्वम् इति ज्ञायते। सरस्वतीविरचितः कश्चन श्लोकः राजशेखरेण मम्मटेन तथा भोजदेवेन स्वग्रन्थे समुद्धृतम् -

देव त्वमेव पातालमाशानां त्वं निबन्धनम्।
त्वं चामरमरुद्भूमिको लोकत्रयात्मकः॥^{४७}इति।

5.6. सीता

कवयित्र्या सीतया रचितः कश्चन श्लोकः राजशेखरेण काव्यमीमांसायाम् उद्धृतः। अत एव इयं चतुर्दशशतकात् प्राक् आसीदिति वक्तुं शक्यते। अस्याः निवासः क आसीदिति विषये न किमपि तथ्यमुपलभ्यते। विविधेषु काव्यशास्त्रेषु सीतया विरचितः श्लोकः असकृत् उद्धृतो दृश्यते-

मा भै शशाङ्क मम सीधुनि नास्ति राहुः खे रोहिणी वसति कातरं किं विभेषि।
प्रायो विदग्ध वनितानवसङ्गमेषु पुंसां मनः प्रचलतीति किमत्र चित्रम्॥^{४८}इति।

श्लोकेऽस्मिन् समासोक्त्यर्थान्तरन्यासालंकारयोः प्रयोगो दृश्यते।

5.7. राजकन्या

सुभाषितग्रन्थे राजकन्यया विरचितं पद्यमाप्यते। तत्र विल्हनेन सह तस्याः संलापो वर्णितः। तेन इयमपि विल्हनकालिकी आसीदिति अनुमीयते। आसीत् विल्हनः एकादशशतकीयः। अत एव राजकन्यापि एकादशशतके स्थितवतीति मन्यते। तथा विरचितः श्लोको हि-

अङ्गणं तदितमुन्मदद्विपश्रेणिशोणितविहारिणो हरिः।
उल्लसत्तरुणं केलिपल्लवां शल्लकीं त्यजति किमतङ्गजः॥^{४९}इति।

अप्रस्तुतानां हरि-मतङ्गज-शल्लकीवृत्तानां प्रस्तुतेन नायक-नायिकावृत्तान्तेन च प्रतीतौ श्लोकोऽयमप्रस्तुतालंकारगर्भः। अपि चात्र पकार-तकार-लकाराणाम् आवृत्त्या अनुप्रास इति शब्दालंकारोऽपि वर्तते।

5.8. सुभद्रा

राजशेखरस्य काव्यमीमांसायां कवयित्र्याः सुभद्रायाः सुप्रशंसा प्राप्यते। तेन तस्याः कालः नवमशतकात् पूर्वमिति ज्ञायते। तस्याः प्रतिभा सहृदयहृदयमाह्लादयतीति काव्यमीमांसाकारेण उक्तम् -

पार्थस्य मनसि स्थानं लेभे खलु सुभद्रया।
कवीनां च वचोवृत्तिचानुर्येण सुभद्रया॥ इति।

5.9. भावदेवी

भावदेव्याः भावाकः भवाकश्चेति नामान्तरं सुप्रसिद्धं वर्तते। तथा रचिते पद्यत्रयमध्ये द्वे कवीन्द्रवचनसमुच्चये उपलभ्येते, याभ्यामनुमीयते यत् तस्याः कालः एकदशशतकात् पूर्वमिति। हेमचन्द्रस्य काव्यानुशासनग्रन्थे भावदेव्या विरचितः कश्चन श्लोकः प्राप्यते यत्र नायकनायिकयोः विरहः सरसं वर्णितः -

तथा भूदस्माकं प्रथममविभिन्ना तनुरियं
ततो नु त्वं प्रेयानहमपि हताशां प्रियतमा।
इदानीं नाथस्तं वयमपि कलत्रं किमपरं

मयासं प्राणानां कुलिशकठिनानां फलमिदम्।^{५१} इति।

हेमचन्द्रेण काव्यानुशासने प्रौढायाः धीरायाश्च नायिकायाः क्रोधवर्णनकाले श्लोकोऽयम् उद्धृतः^{५२}।

5.10. जघनचपला

जघनचपलायाः एकं पद्यं कवीन्द्रसमुच्चयाख्ये ग्रन्थे प्राप्यते। अत एव कवेः स्थितिकालः एकादशशतकात् पूर्वमिति मन्यते। तथा विरचितः कश्चन श्लोकस्तावत् –

द्विर्दिननिशीथपवने निःसञ्चरासु नगरवीथीषु।
पतौ विदेशयाते परं सुखं जघनचपलायाः॥^{५३} इति।

अत्र श्लोके जघनचपला इत्यस्य कुलटा असती वेत्यर्थः। पद्यस्यास्य वैशिष्ट्यं तावत् अत्र जघनचपला स्वनामोल्लेखं कृतवती। ड. यतीन्द्रविमलचौधुरी आमनति यत् श्लोकोऽयं जघनचपलाच्छन्दसा विरचितः^{५३}।

5.11. चिन्मया

चिन्मयेति नाम्नैव ज्ञायते यदियं दक्षिणभारतीयास्तीति। शार्ङ्गधरपद्धतौ अनया रचिता काचन शिवस्तुतिः प्राप्यते। शार्ङ्गधरपद्धतौ अस्याः कवयित्र्याः पद्यसत्त्वात् कालस्तावत् चतुर्दशशतकात् पूर्वमेवेति। काव्यशास्त्रविदो भोजराजस्य सरस्वतीकण्ठाभरणे अस्याः कश्चन भक्तिपरकः श्लोकः समुपलभ्यते

कल्पान्ते शमित त्रिविक्रममहाकङ्कालदण्डीस्फुरच्च-
छेषस्यूतनृसिंहपाणिनखर-प्रोतादिकोलामिषः।
विश्वैकार्णवता नितान्तमुदितौ तौ मत्स कूर्मावुभौ
कर्णन् धीवरतां गतोऽस्यतु महामोहं महाभैरवः॥^{५४}

अस्मिन् श्लोके महादेवो मायामोह-नाशाय कवयित्र्या प्रार्थितः।

6.0. उपसंहृतिः ।

वैदिककालिकानाम् ऋषीणां कृतिभिः आरब्धा कवयित्रीणां परम्परा अद्यावधि निरविच्छिन्नतया प्रहवतीति निश्चप्रचम्। परन्तु इदं सत्यं यत् कवयित्रीणां काव्यनिष्ठगुणविश्लेषणेन तथा संख्यागतदिशा समीक्षणेन वक्तुम् अलं यत् पुरुषकविवत् स्त्रीकवय एव स्वस्वकारयितृप्रतिभया नूतनं साहित्यविश्वं विरचितवत्यः। परमेतत् सत्यं यत् साम्प्रतिके काले संस्कृतकवयित्र्यः पूर्वापेक्षया बहूनि मौलिकानि काव्यानि विरचयन्तीति महदाशाव्यञ्जकमिति शम्।

उल्लेखपञ्जिः

१. काव्यादर्शः (सम्पा. चिन्मयी चट्टोपाध्यायः) श्लोक - 103
२. काव्यालंकारसूत्रवृत्ति(1.3.2)
३. बृहद्देवता (2.82-84)
४. Women seers of the R̥gveda, Mau Dasgupta, 2017 (1st Edition), P -1
५. ऋग्वेदः (1.17. 11-15)
६. यजुर्वेदः (17. 11-15)
७. ऋग्वेदः (1.179.2)
८. वायुपुराणम् (91.217)
९. ब्रह्माण्डपुराणम् (3.66.68)
१०. बृहद्देवता (6.99)
११. ऋग्वेदः (10.39.2-60)

१२. बृहदेवता (6.99)
१३. साहित्यदर्पणः (सम्पा. उदयचन्द्र बन्धोपाध्यायः) (6.302)
१४. संस्कृत साहित्य की कवयित्रियाँ, शिवानी मिश्रा, पृ. – 145 (*Historical Mahākāvya in Sanskrit*, P. 321)
१५. *History of South India*, Vol. II, P. - 34
१६. मधुराविजयम् (5.88)
१७. *The Gazetteer of India*, Ed. P.H. Chopra, Ministry of Education and Social Welfare, 1973, P. - 305
१८. *Raghunāthābhyudayam*, Ed. T. R Chintamani, P. (ii)
१९. *Raghunāthābhyudayam* (5.7)
२०. *Sanskrit Poetess*, Vol. IV, P. 39
२१. संस्कृत साहित्य की कवयित्रियाँ, शिवानी मिश्रा, (द्रष्टव्यम्, संस्कृत साहित्य का इतिहास, सम्पा. वाचस्पति गैरोला, पृ. 871)
२२. रामायणम् (1.78)
२३. संस्कृत साहित्य की कवयित्रियाँ, शिवानी मिश्रा, पृ.209
२४. तत्रैव (*A Comprehensive History of India*, Vol. III, Part – I, P. - 426)
२५. कौमुदीमहोत्सवः (1.23)
२६. अभिज्ञानशकुन्तलम् (1.17)
२७. आनन्दलतिका (1. पृ. 2)
२८. संस्कृत साहित्य की कवयित्रियाँ, शिवानी मिश्रा, पृ. – 234 (*Sanskrit Drama and Dramaturgy*. P. 276)
२९. तत्रैव (*History of Classical Sanskrit Literature*, P. 394)
३०. तत्रैव (पृ. 235)
३१. *Sanskrit Poetess*, Vol. II, Part – A, P. LVI
३२. शाके वेद मुनीषु चन्द्रगणिते पक्षे वृक्षे मधौ
श्रीमद्वन्द्यपदारविन्दयुगलं श्रीतर्कवागीश्वरम्
नत्वा श्रीद्विजकृष्णनाथवटुना काव्यं मया कल्पितम्
दोषावेशमपास्य साधुहृदयैरास्वाद्यमेतच्चिरम्॥
३३. *History of Classical Sanskrit Literature*, M.Krishnamachariar, (3rd Ed.) P. - 220
३४. *The Great Women of India*, Ed. Madhavananda, (2nd Ed.), P. - 334
३५. संस्कृत साहित्ये इतिवृत्त, गोपेन्दु मुखोपाध्याय, पृ. 690
३६. संस्कृत साहित्य की कवयित्रियाँ, शिवानी मिश्रा, पृ. 4 (सदुक्तिकर्णामृतम्, पृ. - 5)
३७. तत्रैव
३८. काव्यालंकारसूत्रवृत्तिः (5.2.38)
३९. संस्कृत साहित्य की कवयित्रियाँ, शिवानी मिश्रा, पृ. – 102
४०. सदुक्तिकर्णामृतम् (2.140.2), शार्ङ्गधरपद्धतिः (3746), सुभाषितावली (2.42)
४१. शार्ङ्गधरपद्धतिः (180), सुभाषितरत्नभाण्डागारः (54)
४२. तत्रैव (3736)
४३. काव्यप्रकाशः (पञ्चम उल्लासः)
४४. वक्रोक्तिजीवितम् (2.3)
४५. काव्यप्रकाशः (प्रथम उल्लासः)
४६. सुभाषितरत्नभाण्डागारः (4.91)

४७. संस्कृत साहित्य की कवयित्रियाँ, शिवानी मिश्रा, पृ. 122
 ४८. काव्यालंकारसूत्रम् (3.2.7)
 ४९. शार्ङ्गधरपद्धतिः (567), सुभाषितरत्नभाण्डागारः (6)
 ५०. सुभाषितसारसमुच्चयः (70)
 ५१. संस्कृत साहित्य की कवयित्रियाँ, शिवानी मिश्रा, पृ. 125
 ५२. कवीन्द्रसमुच्चयः (5.8)
 ५३. Sanskrit Poetesses, Part A, Vol. II, P. - 15
 ५४. सरस्वतीकण्ठाभरणम् (3), (सम्पा. भि. राघवन्) (पृ. 152)

परिशीलिता ग्रन्थानुक्रमणी

क. प्राथमिकस्रोतांसि (Primary Sources) –

- अथर्ववेद (भाग 4). (सम्पा.) विश्वबन्धु, विश्वेश्वरानन्द वैदिक रिसार्च इनस्टिट्यूट, होशियारपुर, 1960 (प्रथम प्रकाश)।
 ऋग्वेदसंहिता (भाग 4). (सम्पा.) एन्. एस्. सोनटाक्के एवं सिजि काशियार, वैदिक संशोधन मण्डल, पुना, 1946 (प्रथम प्रकाश)।
 काव्यादर्शः (दण्डी). (सम्पा.) चिन्मयी चट्टोपाध्याय, पश्चिमबङ्ग राज्य पुस्तक पर्षत्, कलकाता, 1995।
 काव्यानुशासनम् (हेमचन्द्र). निर्णय सागर प्रेस, बम्बई, 1934।
 संहिता अफ द बल्याक यजुर्वेद (भाग 6). (सम्पा.) माहेशचन्द्र, क्यालकाटा एशियाटिक सोसाइटी अफ वेङ्गल, क्यालकाटा, 1881।
 सदुक्तिकर्णामृतम् (श्रीधरदास). (सम्पा.) रामावतार, मोतीलाल बनारसीदास, लाहोर. 1933।
 साहित्यदर्पणः (श्रीविश्वनाथकविराजः). (सम्पा.) विद्यावाचस्पति-साहित्याचार्य-शालिग्राम शास्त्री, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, 2004।

ख. गौणस्रोतांसि (Secondary Sources)

बङ्गभाषायां लिखितानि गौणस्रोतांसि -

- भट्टाचार्य, सुकुमारी. प्राचीन भारत समाज ओ साहित्य, आनन्द पाब्लिशर्स प्राइभेट लिमिटेड, कलकाता, 1422 (बङ्गाब्द, नवम मुद्रण)।
 मुखोपाध्याय, गोपेन्दु. संस्कृत साहित्ये इतिवृत्त, इनाइटेड बुक एजेन्सि, कलकाता 1419 (प्रथम प्रकाश)।
 हिन्दीभाषायां लिखितानि गौणस्रोतांसि
 द्विवेदी, कपिलदेव. वैदिक साहित्य एवं संस्कृति, विश्वविद्यालय प्रकाशन, वाराणसी, 2000 (प्रथम संस्करण)।
 द्विवेदी, मीरा. आधुनिकसंस्कृत महिला नाट्यकार, परिमल पब्लिकेशन्स, दिल्ली, 2000 (द्वितीय संस्करण)।
 वैस, अरुणा कुमारी. अर्वाचीन संस्कृत साहित्य का काव्यशास्त्रीय अध्ययन, गुर्गा पब्लिकेशन्स, दिल्ली, 2011 (प्रथम संस्करण)।
 मिश्रा, शिवानी.
 I. वैदिक कालीन विदुषियां, परिमल पब्लिकेशन्स, दिल्ली, 2019 (प्रथम संस्करण)।
 II. संस्कृत साहित्य की कवयित्रियां, परिमल पब्लिकेशन्स, दिल्ली, 2020 (प्रथम संस्करण)।
 शुक्ल, दुर्गाचरण. ब्रह्मवादिनी-द्रष्ट मन्त्रभाष्य एवं अवदान, इस्टर्न् बुक लिंकर्स, दिल्ली, 2018 (प्रथम संस्करण)।

संस्कृतभाषायां लिखितानि गौणस्रोतांसि

बन्दोपाध्यायः, धीरेन्द्रनाथः. *संस्कृतवाङ्मयस्य इतिहासः*, संस्कृत पुस्तक भाण्डार, कलकाता, 2014 (प्रथमसंस्करणम्)।
सेन, शुभ्रजित्.

I. *भारतवर्षे आधुनिकसाहित्यम् : विहङ्गमदृष्ट्या परिशीलनम्*, संस्कृत-पुस्तक-भाण्डारः, कलकाता, 2019।

II. *साहित्यजिज्ञासा*, संस्कृत-पुस्तक-भाण्डारः, 2015।

आङ्ग्लभाषायां लिखितानि गौणस्रोतांसि –

Chopra, P.H. *The Gazetteer of India*, Ministry of Education and Social Welfare, New Delhi, 1973.

Choudhury, J.B. *Contribution of Women to Sanskrit Literature*, Volume I to VII, Calcutta, 1940.

Das, Gupta, Mou. *Women seers of the Rgveda*, D.K Print world(P)Ltd, 2017 (First Edition).

Kane, P.V. *History of Sanskrit Poetics*, Motilal Banarasidass, Delhi, 1971 (4th Edition).

Macdonell, A.A –

i) *A History of Sanskrit Literature*, London, 1900.

ii) *The Vedic Mythology*, Indological Book House, 1971.

आत्मस्वरूपविचारे आत्मतत्त्वविवेक-न्यायकुसुमाञ्जलिग्रन्थयोः तुलनात्मकसमीक्षा

देवश्री खाँडा

सारसंक्षेपः

उदयनाचार्यविरचितग्रन्थराजिष्वन्यतमावात्मतत्त्वविषयप्रतिपादकौ ग्रन्थौ वर्तते आत्मतत्त्वविवेको न्यायकुसुमाञ्जलिश्चेति। ग्रन्थद्वयस्यास्याऽऽत्मतत्त्वप्रतिपादनमेव मुख्यविषयो वर्तते। पृथग्रूपेण विद्यमानत्वाद् ग्रन्थद्वयस्य मध्येऽवश्यमेव सादृश्यमिव वैसादृश्यमपि दरीदृश्यते। आत्मतत्त्वविवेके जीवात्मविषयकमालोचनं वर्तते। परन्तु न्यायकुसुमाञ्जलौ प्राधान्येन परमात्मविषये अर्थाद् ईश्वरविषये आलोचनं विद्यते। अन्यत्राप्येश्वरविषयकालोचना तिष्ठति चेदप्यत्रेश्वरस्य मननात्मकोपासनं ग्रन्थस्य मुख्यविषयः। ग्रन्थद्वये आत्मस्वरूपं स्पष्टतया परिलक्ष्यते।

आत्मतत्त्वविवेकग्रन्थे आत्मस्वरूपविचारः

आत्मतत्त्वविवेकग्रन्थे पूर्वपक्षिबौद्धमतखण्डनेनात्मसत्त्वं प्रतिस्थापितम्, तेन साकमाऽऽत्मनः स्वरूपमपि सामान्येन पर्यालोचितमुदयनाचार्येण। तत्रात्मनो देहादिभिन्नत्वम्, बहुत्वम्, सगुणत्वञ्चेत्यादिवैशिष्ट्यानि सयुक्त्या प्रतिस्थापितानि। आत्मनो देहादिभिन्नत्वप्रतिपादनावसरे उच्यते देहस्य चैतन्यविशिष्टात्मत्वं कदापि न सम्भवति देहस्य मूर्तत्वादिहेतुवशात्। अनुमानञ्च प्रदर्शयते— देहो न चेतनः, मूर्तत्वात्, भूतत्वात्, रूपवत्त्वात्, रसवत्त्वात् पृथिव्यादिवत्। अनेनानुमानेन देहस्य चेतनत्वं न सिद्ध्यति।^६ देहनिष्ठभूतसमुदायेऽपि चैतन्यं स्वीकर्तुं न शक्यते, यतो हि देहनिष्ठभूतसमुदायः प्रतिदिनं परिवर्तते। तेन च स्मरणोत्पत्त्यभावप्रसङ्गः। अत एवोच्यते— ‘न च भूतानां समुदाये पर्यवसिते चैतन्यम्, प्रतिदिनं तस्यान्यत्वे पूर्वपूर्वदिवसानुभूतस्यास्मरणप्रसङ्गात्’।^७ देहगतावयवेऽपि चैतन्यं स्वीकर्तुं न शक्यते, यतो हि कदाचिद् देहादवयवविच्छेदे सति स्मरणानुपपत्तिर्न भवति।^८ एवञ्च जातशिशोः स्तन्यपानप्रवृत्तिः पूर्वाभ्यासादृते न सम्भवति। पूर्वाभ्यासः पूर्वजन्म विना न सम्भवति। एतेन देहस्य ध्वंसत्वसिद्धेऽपि चेतनात्मनश्च नित्यत्वं सिद्ध्यति।

इन्द्रियस्य चैतन्यात्मत्वमपि स्वीकर्तुं न शक्यते। इन्द्रियस्य चैतन्यत्वस्वीकारे प्रथमदर्शनं प्रथमस्पर्शनञ्चेत्यादौ सद्यजातशिशोर्या प्रवृत्तिः सा न सम्भवति। एवञ्च दर्शनस्पर्शनाभ्यामेकार्थग्रहणादिन्द्रियस्य चेतनत्वं नैव सिद्ध्यति। एवञ्च चक्षुषा दृष्टवस्तुनः त्वचा च स्पृष्टवस्तुनः प्रतिसन्धानादवश्यमिन्द्रियातिरिक्तस्थिरचेतनाऽऽत्माङ्गीकर्तव्यः। तथा चोच्यते—‘नेन्द्रियाणि चैतयन्ते, दर्शनस्पर्शनाभ्यामेकार्थग्रहणाच्च’।^९ सुखादीनां करणत्वेन मनसोऽनुमानवशादात्मापेक्षया मनसो भिन्नत्वमपि सिद्ध्यति। तथा चोच्यते— ‘न च मनस्तथा, तस्य करणत्वेनैवानुमादिति प्रतिबन्धसिद्धिः’।^{१०} एवंप्रकारेणात्मनो देहादिभिन्नत्वसिद्ध्या देहादीनामचैतन्यव्याप्तित्वमपि सिद्ध्यति। पूर्वजन्मानुभवं विना प्रथमप्रवृत्तेरुपपत्तिरपि न भवति, एतेन पूर्वजन्मस्थितपरलोक्यात्मनः सिद्धिर्भवति। तथा च दृश्यते— ‘परलोक्यात्मसिद्धिश्च’।^{११} रागशून्यजीवाभावाज्जन्मानन्तरं विषयं प्रति रागस्य पूर्वजन्मानुभवजनितत्वमवश्यमेव स्वीकरणीयम्, एवंप्रकारेण पूर्वजन्मरागः प्रपूर्वजन्मानुभवजन्य इत्यपि स्वीकर्तव्यः। एतेनात्मनोऽनादित्वमपि सिद्ध्यत्यर्थात्पूर्वपूर्वजन्मन्यात्मसत्तासिद्धत्वादात्मनोऽनादित्वमपि सिद्ध्यति।

भाववस्तुत्वेऽप्यनादित्वाद् आत्मनोऽनन्तत्वं सिद्ध्यति। ज्ञानादेः समवायिकारणत्वादात्मनो द्रव्यत्वं सिद्ध्यति। नित्यद्रव्यत्वेऽप्यमूर्तत्वादात्मनो विभुत्वं सिद्ध्यति। क्रियारहितत्वादात्मनोऽमूर्तत्वं सिद्ध्यति। नित्यत्वेऽपि प्रत्यक्षत्वात्प्रत्यक्षधर्मस्याश्रयत्वाच्चात्मनो निष्क्रियत्वं सिद्ध्यति। तथा चास्मिन्प्रसङ्गे आत्मतत्त्वविवेके दृश्यते— ‘अनन्तश्च सतोऽनादित्वात्। द्रव्यं च समवायिकारणत्वात्। विभुश्च नित्यद्रव्यत्वे सत्यमूर्तत्वात्। अमूर्तश्च निष्क्रियत्वात्। निष्क्रियश्च नित्यत्वे सति अस्मदादिप्रत्यक्षत्वात्, प्रत्यक्षधर्माश्रयत्वाच्चेति’।^{१२}

न्यायकुसुमाञ्जलिग्रन्थे आत्मस्वरूपविचारः

न्यायकुसुमाञ्जलिग्रन्थे प्रथमस्तवकेऽलौकिकं परलोकसाधनमस्तीत्यस्यैव प्रतिपादनमकरोदुदयनाचार्यः। तत्र ग्रन्थकारस्य प्रधानोद्देश्यं पूर्वपक्षमतखण्डनपुरःसरं शुभाशुभकर्मणोः फलदातृरूपेणादृष्टसिद्धिः। यथा वृक्षच्छेदनरूपकार्यसिद्ध्यर्थं कस्यचन चैतन्यवतश्छेदकस्य प्रयोजनं भवति, तद्वदचेतनस्याऽदृष्टस्य कार्यपरिचालनाय कस्यचित्सचेतनस्य कर्तुरपेक्षावश्यं वर्तते। यतो हि कार्यसिद्ध्यर्थमवश्यमेव चैतन्यविशिष्टकर्तुः प्रयोजनमस्ति। एवञ्चादृष्टाधिष्ठातृरूपेणैश्वरसिद्धिर्भवति। प्रसङ्गेऽस्मिन् हरिदासीटीकायामुच्यते— ‘धर्माधर्मात्मकालौकिकपरलोकसाधने विप्रतिपन्नं प्रति तत्साधनं, सिद्धे च तस्मिन् तदधिष्ठातृतया ईश्वरसिद्धिः, अचेतनस्य कारणस्य सचेतनाधिष्ठानेनैव कार्यजनकत्वात्’।^{१३} अतो न्यायकुसुमाञ्जलिग्रन्थे उच्यते—

सापेक्षत्वादानादित्वाद्द्वैचित्र्याद्विश्ववृत्तितः।
प्रत्यात्मनियमान्दुक्तेरस्ति हेतुरलौकिकः॥^{१४}

वस्तुन उत्पत्तेः प्राक्कारणस्यापेक्षा सदैव वर्तते। कार्यं सर्वदा कारणसापेक्षम्। 'सापेक्षत्वात्' इति पदघटितसापेक्षशब्दस्यार्थो भवति 'कादाचित्कः'। कदाचित्कस्य भावः कादाचित्कत्वम्। कादाचित्को नाम यत्कदाचिद्विद्यते, कदाचिच्च न विद्यते। प्रसङ्गेऽस्मिन् प्रकाशटीकायां दृश्यते- 'सापेक्षत्वात्= सहापेक्षया वर्तमानत्वात् कादाचित्कत्वादित्यर्थः। तच्च किञ्चित्कालासम्बन्धित्वे सति किञ्चित्कालसम्बन्धरूपम्'।^{१५} यथा नित्यवस्तु तथैवालीकवस्त्वपि सर्वदाविद्यमानत्वात् कादाचित्कं भवितुं नार्हति। कार्यवस्तु केवलं कालविशेषे विद्यते, कालविशेषे च न विद्यते इति। अतः कार्यवस्तुमात्रं कादाचित्कत्वम्। कादाचित्कत्वात्कार्यं सर्वदा सहेतुकम्। अस्मिन् सन्दर्भे हरिदासीटीकायामुच्यते- 'कार्यं सहेतुकं कादाचित्कत्वाद्भोजनजन्यतृप्तिवत्'।^{१६} अर्थात् कादाचित्कत्वात् कार्यं सहेतुकम्। भोजनजन्यतृप्तिः कादाचित्का भवति। यतो हि भोजनजन्यतृप्तिरस्ति चेदपि परिपाकवशात् पुनः क्षुधापि भवति। अर्थात्तृप्तिर्यथा कादाचित्का तथाऽपरपक्षे सहेतुका भवति। एवमेव कार्यमपि कादाचित्कत्वात्सहेतुकम्। यत्र यत्र कादाचित्कत्वं तत्र तत्र सहेतुकत्वमिति व्याप्तिनिश्चयात् कादाचित्कत्वहेतुना कार्यस्य सहेतुकत्वसिद्धिर्भवति। अतो 'स्वर्गकामो यजेत'- इत्यनेन श्रुतिवाक्येनावश्यं स्वीकर्तव्यं स्वर्गादिकर्मविनाशोत्तरावान्तरव्यापार उत्पद्यते येन कालान्तरीयस्वर्गादिफलं जन्यते। स्वर्गादिलाभो यागादिक्रियाविशेषत्वादवश्यं क्षणस्थायी। क्षणिकत्वाद् यागादिकर्म कदापि कालान्तरीयस्वर्गादिफलस्य कारणं भवितुं नार्हति। अतो यागादिकर्म स्वर्गस्याव्यवहितपूर्वं न भवति चेदपि स्वजन्यव्यापारवत्तासम्बन्धेनैव स्वर्गादिफलस्य कारणं भवति। एतेनादृष्टस्य सिद्धिर्भवति। प्रसङ्गेऽस्मिन् प्रकाशटीकायामुच्यते- 'परलोकार्थितया यागादौ प्रवृत्तिः प्रेक्षावत्प्रवृत्तित्वेन सफलता, फलसाधनत्वञ्च यागादिराशुविनाशित्वेन न स्यादिति तज्जन्यफलानुकूलमदृष्टं कल्प्यते'।^{१७} संसारेऽस्मिन्नादृष्टकारणादेव सुखी, दुःखी, धनी, दरिद्रश्चेत्यादिकार्यवैचित्र्यं दरीदृश्यते। एवञ्च संसारेऽस्मिन्नेतेषां कार्यवैचित्र्याणां लौकिककारणं न दृश्यते, अतो धर्माधर्मरूपादृष्टकारणमत्र नियामकमिति स्वीकर्तव्यम्। एवञ्चादृष्टाधिष्ठातृरूपेणैवेश्वरसिद्धिर्भवति। न्यायदृष्ट्या वाक्यस्य याथार्थ्यं वक्तुरपर्याश्रितं भवति। भ्रमादिदोषरहितवक्त्रोच्चारितं वाक्यं विश्वासयोग्यरूपेण ग्रहणयोग्यं भवति। साधारणाल्पज्ञाल्पशक्तिसम्पन्नव्यक्तीनां वेदप्रतिपादितसकलविषयानां ज्ञानं स्थातुं न शक्यते। अतो वेदे प्रतिपादितसमस्तविषयाणां यथार्थज्ञानं पूर्णज्ञानसम्पन्नव्यक्तेरेव भवितुमर्हति। सर्वज्ञसर्वशक्तिसम्पन्नेश्वरं विना तादृशो वक्ता कश्चन भवितुं नार्हति। अतो वेदस्य वैधताविषये प्रामाण्यविषये वा सन्देहस्यावकाशो नास्ति। किन्तु मीमांसकानामापत्तिर्वर्तते वेदस्याऽपौरुषेयत्वाभावाद् वेदो व्यक्तिस्पर्कितो न भवति। यतो हि व्यक्तिस्पर्कितयुक्तेवैधताऽवैधताविषये प्रश्नो भवितुमर्हति। यदि कश्चन व्यक्तिर्दुष्टस्यात्, तेनोच्चारितं वाक्यं प्रमात्वेन ग्रहीतुं न शक्यते। किन्तु वेदविषये एतादृशस्य सन्देहस्यावकाश एव नास्ति, वेदस्याऽन्यपुरुषनिरपेक्षत्वात् स्वतःसिद्धत्वाच्च। किञ्च स्वसम्मतविषयस्य सुदृढतया प्रतिपादनाय तार्किकशिरोमण्युदयनाचार्येणोक्तम्-

प्रमायाः परतन्त्रत्वात् सर्गप्रलयसम्भवात्।
तदन्यस्मिन्निश्चिन्नासां विधान्तरसम्भवः॥^{१८}

सृष्टिर्भवति चेद्ध्वंसोऽप्यवश्यं भवतीति शास्त्रसिद्धम्। श्रीमद्भगवद्गीतायामप्युच्यते-

जातस्य हि ध्रुवो मृत्युर्ध्रुवं जन्म मृतस्य च।^{१९}

यत् किमपि जन्म वर्ततेऽथवोत्पद्यते तस्य नाशोऽवश्यम्भावी। वेदविषयेऽपि व्यतिक्रमो नास्ति। वेदस्थितवर्णोऽनित्यः, तज्जन्यपदमनित्यम्, पदनिर्मितवाक्यञ्चानित्यं भवति। 'सृष्टिः प्रलयविशिष्टा' इति नियमानुसारेण सृष्टवेदस्य प्रलयवशाद् ध्वंसकार्यादनन्तरं परवर्तिवेद उत्पद्यते। सृष्टवेदप्रामाण्यसिद्ध्यर्थमवश्यमीश्वरस्य स्वीकारः कर्तव्यः। यतो हि सृष्टेः प्रारम्भे महाजनपरिग्रहाभावाद्देवप्रामाण्यविषये संशय आगच्छत्येव। अतोऽसर्वज्ञोऽल्पमतिस्मिन्ः कश्चन वेदस्य कर्ता भवितुं नार्हति। ईश्वरं व्यतिरिच्य अपरः कश्चन यागादीनामनुष्ठानं कर्तुं न शक्नोति। अतो वेदस्य कर्तृरूपेणावश्यमीश्वरस्य स्वीकारः कर्तव्यः। तेन सृष्टेः प्रारम्भे वेदस्य प्रामाण्यसिद्धौ संशयो न तिष्ठति। प्रसङ्गेऽस्मिन् व्याख्याविवृतिटीकायामुच्यते- 'तथा च वेदजन्या शाब्दी प्रमाणगुणजन्या प्रमात्वात् चाक्षुषप्रमावदिति सामान्यतोऽनुमानेन इतरबाधसहकारात् वक्तृयथार्थधीरूपगुणजन्यत्वे सिद्धे ...इतरबाधसहकारादीश्वरसिद्धिरिति भावः'।^{२०}

मीमांसकैः पुनराक्षिप्यते सृष्टेः प्रलयस्य च स्वीकारेऽपि वर्णः, तज्जन्यपदं, पदजन्यवाक्यं तु नित्यमेव वर्तते, अतो वर्णादीनां नित्यत्वाद्देवस्य विनाशो न सम्भवति। अस्याक्षेपस्य समाधानत्वेनोच्यते उत्पन्नकारो विनष्टकारश्चेत्यादिज्ञानायावश्यं वर्णस्य सृष्टिर्विनाशश्च स्वीकरणीयः। अत एव वेदस्य रचयितृरूपेणावश्यमीश्वरसत्ता स्वीकर्तव्या। मीमांसकानां खण्डनावसरे

सांख्यकर्तृकोत्थापितमतस्यापि समालोचनमभवत्। सांख्यमते वेदोऽपौरुषेयो नास्ति, किञ्चैश्वरीयवाक्यमपि नास्ति। कपिलकणादप्रमुखपुरुषाः स्वकर्मणा योगमाध्यमेन वाऽतुल्यसामर्थ्यमर्जितवन्तः, तेन सामर्थ्येनैव वेदानां रचनाऽभवत्^{२१} वेदः कदाप्यपौरुषेयो भवितुं नार्हति। यतो हि वेदे यद्यप्येतादृशानि कानिचन श्रुतिव्याक्यानि वर्तन्ते येषां प्रवक्ता सामान्यपुरुषो भवितुं नार्हति। तथापि तादृशप्रवक्ता कदापीश्वरोऽपि न भवतीश्वरसत्तायाः प्रमाणाभावात्। वेदे चैतादृशं किञ्चनासाधारणत्वज्ञापनं वर्तते यत् साधारणपुरुषविधानायोग्यमस्ति। अतः शक्तिसम्पन्नकपिलादिमुनीनां वेदकर्तृरूपेण स्वीकारे सर्वज्ञरूपेश्वरग्रहणस्यावश्यकमेव नास्ति।

सांख्यकर्तृकोत्थापितापत्तेर्युक्तिपूर्वकं खण्डनं विहितम्। कपिलप्रमुखमुनयः सिद्धपुरुषाः सन्तोऽपि सर्वज्ञा न। एवमसर्वज्ञपुरुषा विश्वासयोग्या भवितुं नार्हन्ति। अतो वेदप्रवक्तृरूपेणैतादृशस्य सर्वज्ञस्य सर्वशक्तिसम्पन्नस्य ग्रहणीयं यस्मिन् वेदनिर्माणस्य सर्वज्ञानं विद्यते। एतादृशः कश्चन ईश्वर एव भवितुमर्हतीश्वरं विना नान्यः। सांख्यमतस्वीकारे च गौरवदोषोऽप्यापतेत्। यतो हि कपिलादिसदृशा बहवः सिद्धपुरुषा वर्तन्ते, अतो लाघववशादेकस्य सर्वज्ञसर्वशक्तिसम्पन्नस्येश्वरस्य स्वीकार एव श्रेयः। किञ्च कपिलादिमुनीनामीश्वरसदृशसर्वज्ञत्वाभावात्तद्रचितवाक्यानां तादृशविश्वासयोग्याभावाद्देदस्य लोपः स्यात्। अतो वेदस्य कर्तृरूपेश्वरस्वीकारः कर्तव्य एव। अतो प्रकाशटीकायामुच्यते— ‘न च कपिलादिद्वारा सम्प्रदायसिद्धिः, ततः परमेश्वरादन्यस्मिन् कपिलादौ प्रमाणत्वेन विश्रामाभावात्। न हि योगबलप्रभाविता भावना प्रमात्मकमेव साक्षात्कारं करोतीति नियमः, ततो नित्यसर्वज्ञसिद्धिरिति’।^{२२}

आत्मतत्त्वविवेकग्रन्थे ‘आत्मनः स्वरूपम्’ इत्युक्ते जीवात्मनो लाक्षणिकवैशिष्ट्यं गृहीतम्। तथा च न्यायकुसुमाञ्जलिग्रन्थे ‘आत्मनः स्वरूपम्’ इत्यनेन परमात्मनः परिचायकधर्माणां ग्रहणं दरीदृश्यते। न्यायदर्शनेऽवश्यमेव जीवात्मना सार्धं परमात्मनः सम्बन्धः सुस्पष्टरूपेण परिलक्ष्यते। अस्मिन् प्रसङ्गे न्यायभाष्यकारेणोच्यते— पित्रा साकं पुत्रस्य यादृक्सम्बन्धस्तथा समस्तप्राणिवर्गेण सह परमात्मनः सम्बन्धः पितृभूतोऽर्थात्पितृतुल्यम्।^{२३}

उल्लेखपञ्जिः

१. न्यायदर्शनम् (प्रथमः खण्डः), सम्पा. फणिभूषणतर्कवागीशः, पृ.— २९।
२. तदेव, पृ.— ६०।
३. आत्मतत्त्वविवेकः (प्रथमः खण्डः), सम्पा. दीननाथत्रिपाठी, पृ.— ८।
४. श्रुतो हि भगवान् बहुशः श्रुतिस्मृतीतिहासपुराणादिषु, इदानीं मन्तव्यो भवति।— न्यायकुसुमाञ्जलिः, सम्पा. चन्दनभट्टाचार्यः, पृ.— १३।
५. तत्रैव।
६. न चासिद्धमिदं विशेषणं देहस्यैव चेतनत्वात्। मैवम्। देहत्वमूर्तत्वभूतत्वरूपादिमत्त्वादिभ्यः।— आत्मतत्त्वविवेकः, सम्पा. विन्ध्येश्वरीप्रसादद्विवेदी लक्षणशास्त्रिद्राविडश्च, पृ.— ८०८।
७. तत्रैव।
८. नापि प्रत्येकपर्यवसितम्। करचरणाद्यवयवविशेषे तदनुभूतस्य स्मरणायोगात्।— तत्रैव।
९. तदेव, पृ.— ८०९।
१०. तत्रैव।
११. तत्रैव।
१२. तत्रैव।
१३. हरिदासीटीका, न्यायकुसुमाञ्जलिः, सम्पा. चन्दनभट्टाचार्यः, पृ.— २२।
१४. न्यायकुसुमाञ्जलिः, सम्पा. पद्मप्रसादोपाध्यायः दुर्गिराजशास्त्री च, १/४, पृ.— ४१।

१५. तदेव, प्रकाशटीका, पृ.- ४२।
१६. हरिदासीटीका, न्यायकुसुमाञ्जलिः, सम्पा. चन्दनभट्टाचार्यः, पृ.- २२।
१७. प्रकाशटीका, न्यायकुसुमाञ्जलिः, सम्पा. पद्मप्रसादोपाध्यायः दुण्डिराजशास्त्री च, पृ.- ४१।
१८. न्यायकुसुमाञ्जलिः, सम्पा. चन्दनभट्टाचार्यः, २/१, पृ.- ८६।
१९. श्रीमद्भगवद्गीता, गीताप्रेस, पृ.- २४।
२०. व्याख्याविवृतिटीका, न्यायकुसुमाञ्जलिः, सम्पा. चन्दनभट्टाचार्यः, पृ.- ८९।
२१. तथा च सर्वज्ञाः कपिलादय एव वेदकर्तारः अदृष्टाधिष्ठातारश्चेति न नित्यसर्वज्ञसिद्धिरिति भावः।- तत्रैवा
२२. न्यायकुसुमाञ्जलिः, सम्पा. पादपद्मोपाध्यायः दुण्डिराजशास्त्री च, पृ.- २१०।
२३. आप्तकल्पशायम् यथा पिताऽपत्यानां तथा पितृभूत ईश्वरो भूतानाम्।-न्यायदर्शनम्(चतुर्थः खण्डः), सम्पा. फणिभूषणतर्कवागीशः, ४/१/२१, पृ.- ७४।

परिशीलिता ग्रन्थानुक्रमणी

- उदयनाचार्यः। आत्मतत्त्वविवेकः। सम्पा. केदारनाथत्रिपाठी। वाराणसी : चौखम्बा-संस्कृत-सीरीज-अफिस, १९९७।
- ___।___ सम्पा. दुण्डिराज-शास्त्री। वाराणसी : चौखम्बा-संस्कृत-सीरीज-अफिस, १९९७।
- ___।___ सम्पा. विन्ध्येश्वरी-प्रसाद-द्विवेदी लक्षण-शास्त्री-द्राविडश्च। कलिकाता : द्य रयाल एसियाटिक् सोसाइटी अफ् वेड्गल, १९३९।
- ___।___ (प्रथमः खण्डः)। सम्पा. दीननाथ-त्रिपाठी। कलिकाता: संस्कृत-कलेज, १९८४।
- ___। न्यायकुसुमाञ्जलिः। सम्पा. चन्दन-भट्टाचार्यः। कलिकाता: महाबोधि-बुक-एजेन्सी, २०१४।
- ___।___ सम्पा. पद्मप्रसादोपाध्यायः दुण्डिराजशास्त्री च। वाराणसी : चौखम्बा-संस्कृत-सीरीज, १९५७।
- ___।___ सम्पा. श्रीमोहन-भट्टाचार्यः। कलिकाता: पश्चिमवङ्ग-राज्य-पुस्तक-पर्षद्, १९९५।
- ___।___ सम्पा. श्यामापद-मिश्रः। कलिकाता : पश्चिमवङ्ग-राज्य-पुस्तक-पर्षद्, १३९०(वङ्गाब्दः)।
- ___। लक्षणावली। सम्पा. विन्ध्येश्वरी-प्रसाद-द्विवेदी। वेनारस : राज-राजेश्वरी, १८९७।
- गौतमः। न्यायसूत्रम्। सम्पा. फणिभूषण-तर्कवागीशः। न्यायदर्शनम्(प्रथमः खण्डः)। कलिकाता : पश्चिमवङ्ग-राज्य-पुस्तक-पर्षद्, २०११(प्रथमं संस्करणम् १९८१)।
- ___।___ सम्पा. फणिभूषण-तर्कवागीशः। न्यायदर्शनम्(तृतीयः खण्डः)। कलिकाता : पश्चिमवङ्ग-राज्य-पुस्तक-पर्षद्, २०००(प्रथमं संस्करणम् १९८२)।
- ___।___ सम्पा. फणिभूषण-तर्कवागीशः। न्यायदर्शनम्(चतुर्थः खण्डः)। कलिकाता : पश्चिमवङ्ग-राज्य-पुस्तक-पर्षद्, १९८८।
- श्रीमद्भगवद्गीता। सम्पा. नीलकान्तः गोस्वामी । १३४२(वङ्गाब्दः)।
- ___। गोरक्षपुरः : गीताप्रेस, २०१४(अष्टादशसंस्करणम्)।

Dasgupta, S.N. *A History of Indian Philosophy* (vol.1). Delhi: Motilal Banarsidass, 1988.

Hiriyanna, M. *Outline of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2009(rpt.) (1993 1st Ed.).

प्रमेयव्याख्याने न्यायभाष्य-न्यायसूत्रवृत्त्योर्वैलक्षण्यसमीक्षणम्

दीपक-गराडः

सारसंक्षेपः

न्यायसूत्राणि व्याख्यातुकामो महर्षिवात्स्यायनो भाष्यरूपेण न्यायसूत्राणि व्याख्यापयामास। परं भाष्यमिदं नैकानां स्वल्पधीमतां पाठकानां सकाशे दुर्बोध्यमासीत्। अत एतद्भाष्योपरि उद्योतकरेण व्याख्या कृता न्यायवार्तिकरूपेण। एवं न्यायवार्तिकोपरि वाचस्पतिमिश्रेण व्याख्या कृता न्यायवार्तिकतात्पर्यटीकारूपेण, अस्याः टीकायाः टीका तु महानैयायिकेनोदयनाचार्येण रचिता न्यायवार्तिकतात्पर्यपरिशुद्धिनाम्ना। किञ्च, न्यायसूत्रमाधारीकृत्य आचार्यविश्वनाथन्यायपञ्चननेन न्यायसूत्रवृत्तिः रचिता। यद्यपि न्यायसूत्रोपरिरचितटीकानां भाष्य-वार्तिक-तात्पर्य-वृत्तिप्रभृतीनां व्याख्या अनेकत्र दृश्यते, परं टीकानामेकत्र विचारमूलकं निबन्धं न दृश्यते। अत्र निबन्धे मया विशेषतः प्रमाणपदार्थावबोधने व्याख्यां कुर्वद्भ्यां न्यायभाष्यकारन्यायसूत्रवृत्तिकाराभ्यां यत्सारल्यं प्रदर्शितं तथा कुत्र कुत्र स्वकीयमतमुपस्थापितं तथा कुत्र कुत्र अधिकतया विचारः कृत इत्येवं तयोः टीकयोः वैलक्षण्यतात्पर्यं वितन्यते। किञ्च, स्थलविशेषे प्रसङ्गात् वार्तिक-वार्तिकतात्पर्यादिटीकानामपि वैलक्षण्यं पर्यालोचयिष्यते। अपि च, न्यायमञ्जरीकारस्याचार्यजयन्तभट्टस्यापि मतं स्थानविशेषे पर्यालोचयिष्यते।

न्यायभाष्यविषये तथा न्यायसूत्रवृत्तिविषये बहवो ग्रन्थाः समुपलभ्यन्ते तर्हि कथं पुनः अनयोर्व्याख्याने प्रवृत्तिरिति पृष्टस्य पेषणं मृतस्य मरणं यथा इति चेन्न, तत्र उभयोः टीकयोः पृथक् पृथक् पर्यालोचनं दृश्यते किन्तु उभयोर्वैलक्षण्यविषये कोऽपि ग्रन्थो नोपलभ्यते। अतः टीकयोरुभयोः वैलक्षण्यं विस्तरशः प्रतिपादयितुं ममैष प्रयासः। किञ्च, भविष्यति गवेषकाणां कृतेऽपि मद्गवेषणापत्रं सहायकं भवेदिति मन्ये।

तथाहि आत्मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धिमनःप्रवृत्तिदोषप्रेत्यभावफलदुःखा-पवर्गास्तु प्रमेयम् इति न्यायदर्शनस्य नवमसूत्रे प्रमेयपदार्थाः उल्लिखिताः। स्वरूपलक्षणं तु भाष्यादिटीकाग्रन्थे वर्णितम्। लक्षणपरीक्षा तु महर्षिगौतमेन पृथक् सूत्रेणोपवर्णिता।

अत्र आत्मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धिमनःप्रवृत्तिदोषप्रेत्यभावफलदुःखापवर्गास्तु प्रमेयम् इति सूत्रस्य व्याख्यानवेलायां तु-पदस्य किं तात्पर्यमिति विषये भाष्ये तु तथा न किमपि चर्चितम्। भाष्ये तु केवलं सूत्रस्य सामान्यार्थस्तथा प्रत्येकप्रमेयपदार्थस्य स्वरूपविषये उक्तम्, न हि तु-पदादीनां विशेषतात्पर्यं तत्र पर्यवेसितं दृश्यते।

किन्तु विषयेऽस्मिन् वृत्तिकारेण आचार्यविश्वनाथेन विशेषवर्णनं कृतम्। तथाहि प्रमाणादिपदार्थाः प्रमितिविषयत्वेन प्रमेयाः। अतः आत्मादिपदार्थानां प्रमेयत्वं तु अविस्वादितमेव। तथापि अत्र आत्मादिपदार्थानां पुनः प्रमेयत्वरूपेणोल्लेखो विहितः। अत एव आचार्यविश्वनाथेन तु-पदं पुनरर्थं प्रयुक्तम्। तदुक्तं तेन - अत्र तुशब्दः पुनरर्थः। तथा चैतेषां पुनः प्रमेयत्वम् न तु प्रमाविषयत्वेन संयोगादीनामपि इति।

मूलप्रबन्धः

न्यायशास्त्रमिदं महर्षिगौतमैरुपसृष्टं, तच्च अष्टविंशत्युत्तरपञ्चशतसूत्रैरुपनिबद्धम्। सूत्रञ्च –

अल्पाक्षरमसन्दिग्धं सारवद् विश्वतोमुखम्।

अस्तोभमनवद्यञ्च सूत्रं सूत्रविदो विदुः॥ इति।

अतः सूत्रोपनिबद्धन्यायशास्त्रावबोधने अस्मदीयानां स्वल्पमतीनां सकाशे दुष्करमेव। तेन एतच्च शास्त्रमस्माकं समीपे मरुतुल्यम्। तेन अर्थज्ञानरूपजलाभावात् पिपासूनां पाठकानां शास्त्रस्यास्याध्ययनेऽपि स्वरसो न दृश्यते। अत एतद् दूरहममूल्यञ्च शास्त्रमधिगन्तुं केनापि सहायकेन प्रयोजनमस्ति। यद्द्वारा अस्माकं ग्रन्थार्थोऽवगतो भविष्यति तथा ग्रन्थेषु अस्माकमनायासेनैव प्रवेशः स्यात्। तद्धि टीका एव। टीकया एवास्माकं ग्रन्थार्थोऽवगतो भवति, अपि च ग्रन्थेषु प्रवेशोऽपि सुलभो भवत्यस्माकम्। अत उक्तं टीकास्वरूपविषये शब्दकल्पद्रुमे – टीक्यते गम्यते प्रविश्यते ज्ञायते वानया इति। उक्तञ्च वाचस्पत्ये – टीक्यते गम्यते ग्रन्थार्थोऽनया इति। किन्तु टीकाकारैस्तु अत्र मरुतुल्यं शास्त्रमिदं स्वप्रतिभावेदुष्येण अर्थज्ञानरूपजलं निष्काष्य पाठकानां स्वरसः सम्भावितः।

तत्र प्रथमतो न्यायसूत्राणि व्याख्यातुकामो महर्षिवात्स्यायनो भाष्यरूपेण न्यायसूत्राणि व्याख्यापयामास। परं भाष्यमिदं नैकानां स्वल्पधीमतां पाठकानां सकाशे दुर्बोध्यमासीत्। अत एतद्भाष्योपरि उद्योतकरेण व्याख्या कृता न्यायवार्तिकरूपेण। एवं न्यायवार्तिकोपरि वाचस्पतिमिश्रेण व्याख्या कृता न्यायवार्तिकतात्पर्यटीकारूपेण, अस्याः टीकायाः टीका तु महानैयायिकेनोदयनाचार्येण रचिता न्यायवार्तिकतात्पर्यपरिशुद्धिनाम्ना। किञ्च, न्यायसूत्रमाधारीकृत्य आचार्यविश्वनाथन्यायपञ्चननेन न्यायसूत्रवृत्तिः रचिता। यद्यपि न्यायसूत्रोपरिरचितटीकानां भाष्य-वार्तिक-तात्पर्य-वृत्तिप्रभृतीनां

व्याख्या अनेकत्र दृश्यते, परं टीकानामेकत्र विचारमूलकं निबन्धं न दृश्यते। अत्र निबन्धे मया विशेषतः न्यायसूत्राणामर्थावबोधने व्याख्यां कुर्वद्भ्यां न्यायभाष्यकारन्यायसूत्रवृत्तिकाराभ्यां यत्सारल्यं प्रदर्शितं तथा कुत्र कुत्र स्वकीयमतमुपस्थापितं तथा कुत्र कुत्र अधिकतया विचारः कृत इत्येवं तयोः टीकयोः वैलक्षण्यतात्पर्यं वितन्यते। किञ्च, स्थलविशेषे प्रसङ्गात् वार्तिक-वार्तिकतात्पर्यादिटीकानामपि वैलक्षण्यं पर्यालोकयिष्यते। अपि च, न्यायमञ्जरीकारस्याचार्य-जयन्तभट्टस्यापि मतं स्थानविशेषे पर्यालोचयिष्यते।

ननु यद्युच्यते न्यायभाष्यविषये तथा न्यायसूत्रवृत्तिविषये बहवो ग्रन्थाः समुपलभ्यन्ते तर्हि कथं पुनः अनयोर्व्याख्याने प्रवृत्तिरिति पृष्टस्य पेषणं मृतस्य मरणं यथा इति चेन्न, तत्र उभयोः टीकयोः पृथक् पृथक् पर्यालोचनं दृश्यते किन्तु उभयोर्वैलक्षण्यविषये कोऽपि ग्रन्थो नोपलभ्यते। अतः टीकयोरुभयोः वैलक्षण्यं विस्तरशः प्रतिपादयितुं ममैष प्रयासः। किञ्च, भविष्यति गवेषकाणां कृतेऽपि मद्गवेषणापत्रं सहायकं भवेदिति मन्ये।

आत्मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धिमनःप्रवृत्तिदोषप्रेत्यभावफलदुःखापवर्गास्तु प्रमेयम् इति न्यायदर्शनस्य नवमसूत्रे प्रमेयपदार्थाः उल्लिखिताः। स्वरूपलक्षणं तु भाष्यादिटीकाग्रन्थे वर्णितम्। लक्षणपरीक्षा तु महर्षिगौतमेन पृथक् सूत्रेणोपवर्णिता।

अत्र आत्मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धिमनःप्रवृत्तिदोषप्रेत्यभावफलदुःखापवर्गास्तु प्रमेयम् इति सूत्रस्य व्याख्यानवेलायां तु-पदस्य किं तात्पर्यमिति विषये भाष्ये तु तथा न किमपि चर्चितम्। भाष्ये तु केवलं सूत्रस्य सामान्यार्थस्तथा प्रत्येकप्रमेयपदार्थस्य स्वरूपविषये उक्तम्, न हि तु-पदादीनां विशेषतात्पर्यं तत्र पर्यवेसितं दृश्यते।

किन्तु विषयेऽस्मिन् वृत्तिकारेण आचार्यविश्वनाथेन विशेषवर्णनं कृतम्। तथाहि प्रमाणादिपदार्थाः प्रमितिविषयत्वेन प्रमेयाः। अतः आत्मादिपदार्थानां प्रमेयत्वं तु अविसंवादितमेव। तथापि अत्र आत्मादिपदार्थानां पुनः प्रमेयत्वरूपेणोल्लेखो विहितः। अत एव आचार्यविश्वनाथेन तु-पदं पुनरर्थे प्रयुक्तम्। तदुक्तं तेन – अत्र तुशब्दः पुनरर्थो तथा चैतेषां पुनः प्रमेयत्वम् न तु प्रमाविषयत्वेन संयोगादीनामपि इति।

प्रस्तुतसूत्रस्य वर्णनाकाले भाष्यकारेण आत्मा सर्वस्य द्रष्टा, सर्वस्य भोक्ता इत्यादिरूपेण वर्णितम्। अत्र सर्वपदस्य कोऽर्थः इति विषयेऽस्मिन् वृत्तिकारेण तु न तथा चर्चितम्। अपि च, वृत्तिकारेण आचार्यविश्वनाथेन प्रमेयपदार्थरूपेण आत्मनः एवं वर्णना न कृता। तथाहि प्रमेयपदार्थेषु प्रथमपदार्थस्तावत् आत्मा जीवात्मा वा। भाष्यकारस्तमात्मानमेव सर्वद्रष्टा, सर्वभोक्ता, सर्वज्ञः सर्वानुभावी चेति एवं प्रकारेण वर्णितवान्। अत्र सर्व इति पदेन भाष्यकारेण सर्वाणि सुखदुःखसाधनानि सर्वाणि सुखदुःखानि चैव गृहीतानि। अत एव तात्पर्यकारेण निगदितं –

सर्वस्य सुखदुःखसाधनस्य द्रष्टा, सर्वस्य सुखदुःखस्य भोक्ता, यतः सुखदुःखसाधनं सर्वं सर्वज्ञञ्च सुखदुःखं जानाति, अतः सर्वज्ञः, न चाप्राप्तान्येतानि जानातीत्यत आह सर्वानुभावी अनुभवः प्राप्तिः^३ इति।

अत्रायं प्रश्नः उदेति यत् प्रस्तुतसूत्रेऽस्मिन् महर्षिगौतमेन सुखस्य उल्लेखं न कृत्वा केवलं दुःखस्योल्लेखः कृतं कथम्? तर्हि महर्षिणा सुखनामकपदार्थः प्रमेयरूपेण न स्वीकृतः? विषयेऽस्मिन् वृत्तिकारेण किमपि नालोचितं परं भाष्यकारेण दिग्दर्शनम् अकारि। भाष्यकारनये सुखं सर्वजीवानाम् अनुकूलतया अनुभवसिद्धम्। महर्षिणा प्रमेयेषु दुःखमुल्लिख्य तत्समपदार्थस्यापलापो न कृतः। किन्तु सुखं तथा सुखसाधनं जन्मादि सर्वमेव दुःखम् इत्येवं विचिन्त्य निर्वेदस्तथा वैराग्यं घटते जीवानाम्। एवञ्च सन्तप्तजीवस्यैव तत्त्वज्ञानेन मोक्षलाभो भवति। अतो मुमुक्षुः सुखमपि दुःखतया चिन्तयेत् इत्येवमुपदेशाभिप्रायेण महर्षिः प्रमेयपदार्थेषु सुखस्योल्लेखं न कृत्वा दुःखस्योल्लेखं कृतवान्^४ किञ्च, ततश्च चतुर्थाध्याये दुःखपरीक्षाप्रकरणे तेन स्वयमेव विचारपूर्वकं तत्त्वमिदं व्याख्यापितम्। भाष्यकारेणापि महर्षेः उद्देश्यं तथा सिद्धान्तञ्च सुष्ठुतया विश्लेषितम्। तदुक्तं तेन –

दुःखमिति नेदमनुकूलवेदनीयस्य सुखस्य प्रतीतेः प्रत्याख्यानम् किं तर्हि? जन्मन एवेदं ससुखसाधनस्य दुःखानुषङ्गाद्दुःखेनाविप्रयोगाद्विधबाधनायोगाद्दुःखमिति समाधिभवनमुपदिष्यते। समाहोति भावयति, भावयन् निर्विद्यते, निर्विण्णस्य वैराग्यं, विरक्तस्यापवर्ग इति। जन्ममरणप्रबन्धोच्छेदः सर्वदुःखप्रहाणमपवर्ग इति^५ इति।

प्रसङ्गात् अत्रैदमुल्लेखनीयं यत् जैनदार्शनिकेन हरिभद्रसुरिणा षड्दर्शनसमुच्चयः इति ग्रन्थस्य न्यायदर्शनांशे गौतमोक्तप्रमेयपदार्थानाम् वर्णने सुखपदार्थस्यापि उल्लेखः कृतः – एतत्सर्वं दृष्ट्वा केनापि ऐतिहासिकेन अभिमन्यते यत् प्राचीनकाले गौतमस्य प्रमेयविभागसूत्रे सुख-शब्दः एवासीत्, दुःख-शब्दो नासीत्। ततश्च सुख-शब्दस्य स्थाने दुःख-शब्दो निविष्टोऽभूत्। किन्तु वक्तव्यमिदं न हि युक्तिनिर्भरम्। यतो हि तथा सति तर्हि चतुर्थाध्याये दुःखपरीक्षाप्रकरणम् अपि कपोलकल्पितं

स्यात् अपि च प्रस्तुतसूत्रे यदि सुखस्योल्लेखे सति तस्य लक्षणवचनं तथा परीक्षणमपि कर्तव्यं स्यात्। किन्तु न्यायसूत्रे तु तन्न दृश्यते^६

प्रस्तुतसूत्रस्य प्रमेयशब्दस्य व्याख्यानं तु भाष्यकारेण तथा वृत्तिकारेण उभयेनैव कृतम्। परं वृत्तिकारस्य व्याख्यानात् विषयपरिष्करणमधिकं जातम्। तथाहि भाष्यकारेण प्रमेयशब्दस्य व्याख्याकाले प्रमेयशब्दस्य परिचयं प्रदाय निगदितं –

एतद्भिन्नं द्रव्यं, गुणः, कर्म, सामान्यं, विशेषः, समवायः तेषाञ्च असंख्यभेदे असंख्यप्रमेयाः सन्ति। किन्तु प्रागुक्तात्मादिद्वादशप्रमेयपदार्थविषये विविधमिथ्याज्ञानवशात् जीवात्मनः संसारो भवति। तेषामात्मानां तत्त्वज्ञानात् मुक्तिर्घटते। अतः प्रागुक्तात्मादिद्वादशप्रमेया एव विशेषतः उपदिष्टाः। इति।

अत्र भाष्यकारस्य तात्पर्यं तावत् महर्षेः प्रथमसूत्रोक्तप्रमेयशब्दः आत्मादिद्वादशपदार्थार्थे पारिभाषिकः। अतो महर्षिणा तदात्मादिद्वादशप्रमेयपदार्थाः एव प्रस्तुतसूत्रेऽस्मिन् उल्लिखिताः। एतेषां तत्त्वज्ञानात् मोक्षलाभो भवति। अतः एते द्वादशप्रमेयपदार्थाः एव मोक्षलाभे साक्षात्कारणं भवति। अत एव महर्षिणा विशेषतः उक्तात्मादिद्वादशपदार्थाः प्रमेयपदार्थरूपेणोपवर्णिताः। तदुक्तं वात्स्यायनेन –

अस्त्यन्यदपि द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमायाः प्रमेयं तद्भेदेन चापरिसंख्येयम्। अस्य तु तत्त्वज्ञानादपवर्गो मिथ्याज्ञानात् संसारः इत्यत एतदुपदिष्टः विशेषेणेति^७ इति।

किन्तु यत्प्रमाणसिद्धं तत्प्रमेयमित्यर्थे तु सर्वे पदार्थाः एव प्रमेयाः। महर्षिगौतमेनापि तदर्थं तत्सम्मतसमस्तपदार्थाः प्रमेयाः इत्युक्तम्। वार्त्तिककारेण उद्द्योतकरेणापि वक्तव्यमिदं समर्थयता द्वितीयाध्यायस्य प्रथमाह्निकस्य प्रमेया च तुलाप्रामाण्यवत्^८ इति सूत्रमुल्लिख्य निगदितं यत् महर्षिगौतमः उक्तसूत्रे तुलादण्डमपि प्रमेयरूपेण परिगणितवान् तद्दृष्टान्ते च प्रमाणपदार्थस्यापि प्रमेयत्वं समर्थितमिति। अत्र तात्पर्यं तु प्रस्तुतप्रमेयविशेषव्यचिरिक्ताः अनेके प्रमेयपदार्थाः सन्ति ये हि महर्षिगौतमेनापि सम्मताः। भाष्यकारेण तदेव प्रकाशयितुं महर्षिकणादोक्ताः द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायाः इति षट् पदार्थाः उल्लिखिताः। किञ्च, भाष्यकारस्य मतानुसारमेव सिद्धान्तमुक्तावल्याम् आचार्यविश्वनाथेन निगदितं – एते च पदार्था वैशेषिकप्रसिद्धा नैयायिकानामप्यविरुद्धाः प्रतिपादितञ्चैवमेव भाष्ये^९।

किन्तु वृत्तिकारेण प्रमेयशब्दस्य व्याख्यानं कृत्वापि तेन स्पष्टं निगदितं यत् अत्र के के पदार्थाः प्रमेयाः के के चाप्रमेयाः। तद्धि अस्माभिः तु-शब्दस्य आलोचनावेलायां दृष्टं यत् तत्प्रस्तुतसूत्रे प्रमेयपदस्यार्थो न हि प्रमितिविषयः। अत एवात्मादिपदार्थानामेव प्रमेयत्वम्। संयोगादीनां प्रमितिविषयत्वरूपेण प्रमेयत्वं सदपि प्रस्तुतसूत्रे उल्लिखितं प्रमेयपदवाच्यत्वं नास्ति। अतो वृत्तिकारेण उच्यते – एतेषां पुनः प्रमेयत्वम्, न तु प्रमाविषयत्वेन संयोगादीनामपि^{१०} इति।

वस्तुतः प्रमेयपदं हि वादादिशब्दवत् पारिभाषिकः। यथा वादः इति शब्दस्य नानार्थसत्त्वेऽपि विजिगीषाशून्यं वादिप्रतिवादिनोः तत्त्वनिर्णयरूपोद्देश्येन प्रवृत्ता कथा इत्यर्थे पारिभाषिकः। तथैव तदर्थे प्रमेयशब्दोऽपि पारिभाषिकः। अत एव वृत्तिकारेण निगदितं – प्रमेयशब्दो हि वादादिशब्दवत् पारिभाषाविशेषेण द्वादशसु प्रवर्तते^{११} इति।

अत्र वादादिशब्दवत् इति स्थले आदिपदेन कथादिपदं ग्रहितुं शक्यते। तथा च, प्रमाविषयत्वरूपेण द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायाभावादयः पदार्थाः बोध्याः।

अत्रायं प्रश्नः समुदेति यत् प्रमितिविषयत्वरूपपदस्यार्थः सर्वैः ज्ञातः तर्हि तत्र प्रस्तुतसूत्रे पारिभाषिकप्रमेयपदस्यार्थः किम्? प्रश्नस्यास्य समाधानरूपेण महामनीषिणा वृत्तिकारेण विश्वनाथेन यौगिकार्थः रूढार्थश्च प्रदर्शितौ।

किन्तु तथापि एका शङ्का तिष्ठत्येव यत् प्रथमन्यायसूत्रे षोडशपदार्थानां तत्त्वज्ञानात् निःश्रेयसलाभो भवति इति निगदितम्। तर्हि न केवलं प्रमाणादिपदार्थानां प्रमितिविषयत्वरूपेण, मोक्षहेतुधीविषयत्वरूपेणापि तेषां प्रमेयत्वसिद्धत्वात् तेऽपि प्रमेयपदार्थाः स्युः? अत्रैदमुत्तरम् – आत्मादिद्वादशपदार्थानां तत्त्वज्ञानमेव मोक्षलाभस्य साक्षात्कारणम्। प्रमाणादिपञ्चदशपदार्थानां तत्त्वज्ञानं तत्प्रमेयतत्त्वज्ञानस्य सम्पादकत्वात्तथा रक्षकत्वात् तन्मोक्षलाभस्य परम्परया कारणं प्रयोजकं वा। अत एव मोक्षहेतुधीविषयत्वम् अत्र हेतुपदस्य साक्षाद् हेतुः इत्यर्थ एव ग्राह्यः।

वृत्तिकारविश्वनाथेन प्रमेयपदस्य अर्थं प्रदर्शयता निगदितं – रूढ्या च तावदन्यान्यत्वमर्थः^{१२} इति। अत एव आत्मादि-अन्योन्यत्वं हि प्रमेयत्वम्। प्रमेयपदमपि आत्मादौ एव रूढः।

महर्षिगौतमेन प्रस्तुतसूत्रे प्रमेयविभागपूर्वकं तस्य लक्षणमपि कृतमिति प्रकाशयितुमेव आचार्यविश्वनाथः प्राह – लक्षणमपि तदेवं^३ इति। अर्थात् आत्माद्यन्यान्यत्वं प्रमेयत्वम् इति प्रमेयपदार्थस्य लक्षणम्। तथा च, तेन यत् व्युत्पत्तिगतः अर्थः प्रदत्तः तदपि लक्षणं स्यात्। अत एव प्रमेयपदार्थस्य लक्षणं स्यात् – संसारहेतुमिथ्याज्ञानविषयत्वं प्रमेयत्वम्, मोक्षहेतुधीविषयत्वं प्रमेयत्वम् वेति।

प्रस्तुतसूत्रे ... अपवर्गास्तु प्रमेयम् इति स्थले अन्वयसाधनं किम्? प्रमेयम् इत्यत्र एकवचनस्य तात्पर्यं किम्? इत्यादिप्रश्नस्य समाधानं तु भाष्ये न प्रदत्तं परं वृत्तिकारेण विषयेऽस्मिन् सुष्ठुतया चर्चितम्। तथाहि अपवर्गाः प्रमेयम् इति स्थले अपवर्गशब्दोत्तरं बहुवचनं तथा प्रमेयशब्दोत्तरमेकवचनं सदपि नानन्वयः वेदाः प्रमाणम् इतिवत्। अन्यथा आत्मसूत्रे (१/१/१०) असामञ्जस्यं स्यात्। किञ्च, तत्र सूत्रे आत्मा प्रमेयम्, शरीरं प्रमेयम्, इन्द्रियं प्रमेयम् इत्यन्वयः इष्टः। तात्पर्यं तु आत्मादिप्रत्येकपदार्थस्य प्रमेयत्वमस्तीति प्रतिपादनाय इतीति शिवम्।

एवं प्रमेयपदार्थव्याख्याने बहुत्रैव वैलक्षण्यं दरीदृश्यते। तत्सर्वं मूलगवेषणापत्रे विशदतया आलोचयिष्यते।

उल्लेखपञ्जिः

१. न्या.सू.-१/१/९।
२. न्यायसूत्रवृत्तिः, सूत्रसंख्या-९, पृष्ठा-९८।
३. तात्पर्यटीका, न्या.सू.- १/१/९।
४. फणि.न्या.द., पृष्ठा-१९९।
५. वात्स्यायनभाष्यम्, फणि.न्या.द., पृष्ठा-१९६।
६. फणि.न्या.द., पृष्ठा-१९९-२००।
७. वात्स्यायनभाष्यम्, न्या.द., पृष्ठा-१९७।
८. न्या.सू.-२/१/१६।
९. भा.परि.न्याय.मुक्तावली., पृष्ठा-२१।
१०. न्या.सू.वृ., पृष्ठा-९८।
११. न्या.सू.वृ., पृष्ठा-९८।
१२. न्या.सू.वृ., पृष्ठा-९८।
१३. न्या.सू.वृ., पृष्ठा-९८।

परिशीलिता ग्रन्थानुक्रमणी

उद्घोतकरः। न्यायभाष्यवार्तिकम्। सम्पा. अनन्तलालठाकुरः। नवदेहलीः इण्डियन्-काउनसिल्-आफ्-फिलोसफिकाल्-रिसर्च्, १९९७।

गङ्गेशोपाध्यायः। तत्त्वचिन्तामणिः। सम्पा. विश्वबन्धु भट्टाचार्य। कोलकाताः रामकृष्ण मिशन इन्स्टिट्यूट् अव कालचार, २०००।

– । – । सम्पा. राजेन्द्रनाथ घोष। कलकाताः पश्चिमवङ्ग राज्य पुस्तक पर्षत्, २०११ (द्वितीयमुद्रणम्)।

– । – । व्यासिपञ्चकम्। सम्पा. शैलजापति मुखोपाध्याया। कलकाताः संस्कृत पुस्तक भण्डार, १४१४ बङ्गाब्दः (द्वितीयसंस्करणम्)।

- गौतमः। *न्यायसूत्रम्* वात्स्यायनभाष्यसहितम्, उद्योतकरवार्तिकसहितम्। सम्पा. गङ्गानाथझा। दिल्ली: मोतीलालबनारसीदासः, १९८४ (पुनर्मुद्रणम्)।
- । *न्यायदर्शनम्* वात्स्यायनभाष्यसहितम्, उद्योतकरवार्तिकसहितम्, विश्वनाथवृत्तिसहितञ्च। सम्पा. तारानाथन्यायतर्कतीर्थः, अमरेन्द्रमोहनतर्कतीर्थ। नवदेहली: मुन्सीराममनोहरलालपाव्लिशार्स प्राइभेट् लिमिटेड, १९८५ (द्वितीयसंस्करणम्)। (कलिकातासंस्कृतसिरीज नं XVIII)।
- जयन्तभट्टः। *न्यायमञ्जरी चक्रधरचितग्रन्थिभङ्ग-टीकासहिता*। सम्पा. गौरीनाथशास्त्री। वाराणसी: संपूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयः, १९८२। खण्डः १-३।
- ताताचार्यः, एन.एस. रामानुजः। *शाब्दबोधमीमांसा* नवदेहली: इन्स्टिट्यूट् फ्रेञ्च डि पाण्डिचेरी, राष्ट्रियसंस्कृतसंस्थानम्, २००५। खण्डः १-४।
- प्रशस्तपादाचार्यः। *प्रशस्तपादभाष्यम्* प्रथमो भागः, द्वितीयो भागश्च। भाष्यानुवादविवृत्ति-न्यायकन्दली-तदनुवादसहितम्, अनुवादादिकारकः दण्डीस्वामी। कलकाता: दामोदराश्रमः, २०१० (तृतीयसंस्करणम्); २०००।
- मथुरानाथतर्कवागीशः। *व्याप्तिपञ्चकरहस्यम् सिंहव्याग्रहस्यञ्च* सम्पा. दुण्डिराजशास्त्री। बनारस: चौखम्बा संस्कृत सीरिज आफिस, १९८५।
- विजयरानी। *प्रमाण एवं प्रामाण्य-विमर्श* दिल्ली: परिमल पब्लिकेशनस, २००६।
- विश्वनाथः। *न्यायसूत्रवृत्तिः*। सम्पा. अनु. व्याख्या सेख-साविर-आलिः। कोलकाता: संस्कृत-पुस्तक-भाण्डारः, २०१५।
- । *कारिकावली* मुक्तावली-दिनकरी-रामरुद्रीसमेता। सम्पा. हरिरामशुक्लः, बनारस: चौखम्बा संस्कृत सीरिज आफिस, १९५१।
- । भाषापरिच्छेदः। सम्पा. आशुतोषभट्टाचार्यः। कोलकाता: विजयायन, १४२२ बङ्गाब्दः (तृतीयसंस्करणम्)।
- Sāyaṇamādhava. *Sarvadarśanasamgraha*. Along with the commentary by Vasudev Shastri Abhayankar. Ed. T.G. Mainkar. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1978 (3rd ed.) (Government Oriental Series Class A, No.1).

गूढार्थदीपिकायां कर्मयोगतत्त्वम्

फणि-शंकर-मण्डलः

सारसंक्षेपः

अष्टादशाध्यायसमन्वितम् अखिलवेदार्थसारसंग्रहभूतं गीताशास्त्रं योगपरत्वमिति स्पष्टम् सिद्ध्यसिद्ध्योः समत्वरूपचित्तसमाधानस्य तथा क्रियमाणकर्मकौशलस्य योगपदवाच्यत्वं श्रीमद्भगवद्गीतायां निगदितम् योगोऽयं निष्कामकर्मयोगस्य वाचकः। श्रीमद्भगवद्गीतामाश्रित्य बहवो टीकाः विविधसंप्रदायैः विरचिताः। तत्र मधुसूदनसरस्वत्याः गूढार्थदीपिकाटीकायां षट्कत्रयमध्ये प्रथमषट्के कर्मयोगतत्त्वमालोचितम्। ज्ञानकर्मणोः समन्वयाभावात् तृतीयषट्के ज्ञानयोगतत्त्वं विधृतम्। अत्रोल्लेख्यं ज्ञानकर्मणोः समुच्चयोऽस्तीति पूर्वपक्षेः स्वीक्रियते। दीपिकाकारस्याभिप्रेताद्वैतमतेन तु आत्यन्तिकविरोधाद् ज्ञानकर्मयोगयोः समन्वयाभावादपि अद्वैतज्ञानप्राप्त्यर्थं कर्मयोगस्यारादुपकारकत्वं स्वीकृतम्। ज्ञानसंपादनार्थं प्रथमावस्थायां कर्मणामवश्यकर्तव्यता प्रतीयते। हिंसादिमत्त्वेऽपि शास्त्रविहितत्वाद् युद्धकर्मरूपस्वधर्मस्यापि प्रत्यवायजनकत्वं न स्वीकरणीयम्। धर्माधर्मविषये शास्त्रमेव प्रमाणम्। केवलं कर्तव्यबुद्ध्या फलकामनाव्यतिरेकेण युद्धरूपस्वधर्मकार्ये वधनिमित्तपापमपि न भवेत्। अन्तःकरणशुद्ध्यर्थं श्रीभगवता अपि अर्जुनं प्रति कर्मयोगः उपदिश्यते। लाभालाभादिविचारनिरपेक्षया केवलं कर्तव्यबुद्ध्या निष्कामकर्म एव कर्मयोगेन बोध्यव्यः। चित्तगतकालुष्यदूरीकरणार्थम् अशुद्धान्तःकरणं प्रति कर्मोपदेशत्वाज् ज्ञानकर्मयोगयोः समुच्चयाशङ्कापि निराकृता। बुद्धियोगयुक्त्या कृतकर्मणि फलासक्तिर्नोत्पद्यते। समत्वलक्षणरूपे कर्मयोगे चित्तशुद्धिपुरःसरं दुष्टकर्मक्षयत्वात् कर्मयोगस्य महाकौशलत्वं ज्ञेयम्। निष्कामकर्मनिष्ठया अन्तःकरणशुद्धिस्तदनन्तरं शमादिषट्कसंपत्त्या सर्वकर्मसंन्यासात् परं वेदान्तमहावाक्यविचारपुरःसरं भगवद्भक्तिनिष्ठा ततस्तत्त्वज्ञाननिष्ठा समुत्पद्यते। कर्मणाम् अनारम्भाद् नैष्कर्म्यं न लभते। ज्ञानप्राप्त्यर्थमादौ भगवदर्पणबुद्ध्या निष्कामकर्मसंपादनपूर्वकमन्तःकरणशुद्धौ सुतीव्रवैराग्येन विविदिषोत्पत्तौ सर्वकर्मसंन्यासः श्रवणादिना च वेदान्तवाक्यविचारः कर्तव्यः। निष्कामकर्मानुष्ठानमन्तरेण कृतसंन्यासेन ज्ञाननिष्ठा नोत्पद्यते; तेनाशुद्धान्तःकरणसंपन्नस्य संन्यास एव प्रथमं न कर्तव्यः। एवं कर्मयोगतत्त्वं गूढार्थदीपिकायां सुयुक्तिद्वारेण केन प्रकारेणैव प्रतिपादितं तदेव पत्रेऽस्मिन् आलोच्यते मया।

उपोद्घातः

वैयासिक-महाभारतस्य भीष्मपर्वान्तर्गतस्य श्रीमद्भगवद्गीताशास्त्रं प्रस्थानत्रयमध्ये स्मृतिप्रस्थानरूपेण परिगणितम्। श्रीमद्भगवद्गीतायाः तात्पर्याविधारणार्थं व्याख्यामूलकग्रन्थानामावश्यकत्वमनुभूयते। सम्प्रदायभेदेन गुरुशिष्यपरम्परया प्रस्थानत्रयं समाश्रित्य बहवो टीकाः समभवन्। एतासु टीकासु स्मृतिप्रस्थानमुपजीव्य वङ्गजनन्याः वरपुत्रस्य अद्वैतवेदान्ति-मधुसूदनसरस्वत्याः गूढार्थदीपिका नामधेया टीका सर्वातिशायिनी एव। परमतात्त्विकोऽद्वैतवादिनो मधुसूदनस्य मनसि भक्तिरसधारा पदमकरोदिति निश्चप्रचं वक्तुं शक्यते। गूढार्थदीपिकायां प्रतिपदं भक्तिरसमाधुर्यं प्रेक्ष्य प्रेक्षावन्तोऽस्य प्रशंसन्ति। अस्या रचनाशैली एतादृशी मनोरमा, सुसूक्ष्मविचारसमन्विता यया समेषामपि विपश्चितां हृद्या अपचितिभाक् च संजाता। न हि केवलं भक्तिरसतत्त्वमपि च ज्ञानकर्मयोगयोः सम्यगालोचनमत्राद्वैतवेदान्तदर्शनालोकेन प्रकाशितम्। अष्टादशाध्यायसमन्वित-श्रीमद्भगवद्गीतोपनिषदं षट्कत्रयेण विभज्य ज्ञानकर्मणोः समन्वयाभावाद् प्रथमषट्के कर्मनिष्ठातत्त्वं विधृतं श्रीमन्मधुसूदनसरस्वतीपादाचार्येण-

एकमेकेन षट्केन काण्डमत्रोपलक्षयेत्।

कर्मनिष्ठाज्ञाननिष्ठे कथिते प्रथमान्त्ययोः॥^१ इति।

कर्मयोगपरं प्रथमषट्कमवलम्ब्य पत्रेऽस्मिन् पर्यालोचनं क्रियते मया।

कोऽयं कर्मयोगः

समस्तवेदार्थसारसंग्रहभूतं गीताशास्त्रम्। अष्टादशाध्यायात्मिकायां श्रीमद्भगवद्गीतायां प्रायशो योगपरत्वमिति स्पष्टम्। योग-शब्दस्य बहवोऽर्था भवितुमर्हन्ति। युज्-धातोरुत्तरं घञ्-प्रत्ययनिष्पन्नेन योग-शब्देन परमात्मना सह जीवात्मनःसंयोगो मेलनं वा बोध्यव्यम्। उक्तं च पाणिनीयधातुपाठे- 'युजिर् योगे'^२। पुनश्च 'युज समाधौ'^३ इत्यनुसारेण योग-शब्दस्यार्थः समाधिरिति। समाधिस्त्वष्टाङ्गयोगस्य परमावस्थायामेव भवति। प्रमाणादि-चित्तवृत्तीनां निरोधार्थेऽपि योगशब्दः प्रयुज्यते। महर्षिणा पतञ्जलिना सूत्रितम्- 'योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः'^४। श्रीमद्भगवद्गीतायामपि सिद्ध्यसिद्ध्योः समत्वरूपं चित्तसमाधानमेव योग इत्यभिधीयते-

योगस्थः कुरु कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा धनञ्जयः।

सिद्ध्यसिद्ध्योः समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते॥ (श्री. म. गी. २/४८)

इममेवार्थमधिकं स्पष्टीकर्तुं भगवान् अग्रे प्रावोचत्-
बुद्धियुक्तो जहातीह उभे सुकृतदुष्कृते।
तस्माद् योगाय युज्यस्व योगः कर्मसु कौशलम्॥ (श्री. म. गी. २/५०)

क्रियमाणेषु कर्मसु बुद्धियोग एव कौशलम्। निष्कामकर्मयोगस्यैव वाचकोऽस्त्ययं योगः। योगे चायं योगी फलाभिसंधिरहितः सन् सर्वाणि कर्माणि परमेश्वरप्रीत्या उपायभूतानि मत्वा श्रेष्ठया श्रद्धया संपन्नः सन् संपादयति। एवं दृष्टानामेव कर्मणां नाशात् मोक्षस्याभिर्भवति। तथा च-

कर्मजं बुद्धियुक्ता हि फलं त्यक्त्वा मनीषिणः।
जन्मबन्धविनिर्मुक्ताः पदं गच्छन्त्यनामयम्॥ (श्री. म. गी. २/५१)

फलाभिसंधिरहितस्य पुरुषस्य बुद्धिः समाधावचलस्थितिर्भवतीत्याह श्रीभगवान्-
समाधावचला बुद्धिस्तदा योगमवाप्स्यसि॥ (श्री. म. गी. २/५३)

पूर्वपक्षिणोऽभिमतम्

गूढार्थदीपिकायां कर्मयोगतत्त्वलोचनप्रसङ्गे ज्ञानकर्मणोः समुच्चयोऽस्ति न वेति विषये पूर्वपक्षिणामभिमतानि विचार्याणि। अत्रोल्लेख्यम्, ज्ञानकर्मणोः समुच्चयः पूर्वपक्षैः स्वीक्रियते। तत्र विशिष्टाद्वैतवादिना श्रीमद्रामानुजाचार्यमतेन कर्मयोगस्य ज्ञानाकारताप्रकारं प्रतिपादनार्थं तथाविधकर्मयोगाधिकारिणो दुर्लभत्वमुक्तमेव। न हि केवलं मोक्षसाधनभूतस्य कर्मणः स्वरूपे प्रत्युतः नित्यनैमित्तिकविविधकाम्यकर्मरूपविकर्मणः स्वरूपे, अकर्मणि च ज्ञाने बोद्धव्यमस्ति। अतो मुमुक्षोः कर्मणो गतिः गहना दुर्विज्ञाना एव। क्रियमाणकर्मणि ज्ञानाकारम् आत्मस्वरूपानुसंधानम् अन्तर्भूतत्वाज् ज्ञानं कर्मणि अन्तर्गततया च कर्माकारं यः पश्येत् स बुद्धिमान् कृत्स्नशास्त्रार्थविदेव। श्रीमद्रामानुजकृते गीताभाष्ये उच्यते- कर्मणि क्रियमाणे एव आत्मज्ञानं यः पश्येद् अकर्मणि च आत्मज्ञाने वर्तमान एव यः कर्म पश्येत्। किमुक्तं भवति? क्रियमाणम् एव कर्म आत्मयाथात्म्यानुसंधानेन ज्ञानाकारं यः पश्येत्, तच्च ज्ञानं कर्मणि अन्तर्गततया कर्माकारं यः पश्येदित्युक्तं भवति; क्रियमाणे हि कर्मणि कर्तृभूतात्मयाथात्म्यानुसंधानेन तदुभयं संपन्नं भवति^५ इति।

पुनश्च, अङ्गसहितस्य सर्वकर्मणः परब्रह्मभूतपरमपुरुषात्मकत्वानुसंधानयुक्ततया ज्ञानाकारत्वमपि कथितमेव। यज्ञादौ य आहुतिः अर्प्यते तत्सर्वं ब्रह्मस्वरूपम्। यज्ञपदमत्र सर्वकर्मणः उपलक्षणम्। यश्च ब्रह्मात्मकत्वात् सर्वं कर्म ब्रह्ममयमिति समाधत्ते स ब्रह्मकर्मसमाधिः। ब्रह्मकर्मसमाधिपुरुषस्य गन्तव्यं एव ब्रह्म। ब्रह्मात्मकतया ब्रह्मभूतम् आत्मस्वरूपमपि तस्य गन्तव्यमिति प्रतीयते। अतो मुमुक्षोः क्रियमाणं सर्वं कर्म परब्रह्मात्मकत्वाज् ज्ञानाकारमित्यनेन ज्ञानकर्मणोः समुच्चयोऽपि प्रतिपादित इति हि पूर्वपक्षिण आशयः।

गूढार्थदीपिकायां कर्मयोगतत्त्वम्

ज्ञानकर्मयोगयोरत्यन्तिकविरोधात्तयोः समन्वयाभावादप्यद्वैतज्ञानप्राप्त्यर्थं कर्मयोगस्यारादुपकारकत्वमेव दीपिकाकारस्याभिमतम्। कर्म-पदेनात्र काम्यनिषिद्धकर्मणि परित्यज्य निष्कामकर्मानुष्ठानं बोध्यव्यम्। तत्रापि श्रीहरेर्जपस्तुत्यादिकं परमधर्मत्वेन स्थिरीक्रियते आचार्यपादेन-

निष्कामकर्मानुष्ठानं त्यागात् काम्यनिषिद्धयोः।
तत्रापि परमो धर्मो जपस्तुत्यादिकं हरेः॥^६ इति।

अत्र भगवदर्पणबुद्ध्या कृतानि फलाभिसंधिरहितशास्त्रीयकर्माण्येव योगा इति ह्याचार्येण-
यत् सांख्यैः प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते।
एकं सांख्यं च योगं च यः पश्यति स पश्यति॥ (श्री. म. गी. ५/५)

इति श्लोकव्याख्यायां निरूपितम्- योगैरपि भगवदर्पणबुद्ध्या फलाभिसंधिरहितेत्यनेन कृतानि कर्माणि शास्त्रीयाणि योगास्ते येषां सन्ति तेऽपि योगाः^७ इति। पुनश्च-

सिद्ध्यसिद्ध्योः समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते। (श्री. म. गी. २/४८)

इति श्लोकव्याख्यायामपि दीपिकाकारस्यानुरूपोक्तिः समवेक्ष्यते- फलसिद्धौ हर्षं फलासिद्धौ च विषादं त्यक्त्वा केवलमीश्वराराधनबुद्ध्या कर्माणि कुर्वित्यर्थः^८ इति।

समरभूमौ पुरतः पितृनाचार्यान् सबान्धवान् च दृष्ट्वा कौन्तेयः परमं खेदमापन्नः। भगवान् वासुदेवः युद्धादुपरतमर्जुनं युद्धाभिमुखीकर्तुकामः ज्ञानयोगं कर्मयोगं चाश्रित्य तं प्रतिबोधितवान्। ज्ञानसंपादनार्थं प्रथमावस्थायां कर्मणामवश्यकर्तव्यता प्रतीयते। क्षत्रियस्य युद्धं हि प्रशस्तो धर्मः। तेन हिंसादिमत्त्वेऽपि युद्धस्य स्वधर्मत्वेनाधर्मत्वाभावं प्रतिपादयता श्रीमद्भगवद्रचनं मन्वादिस्मृतिवचनेन समर्थितं गूढार्थदीपिकायाम्- युद्धमेव हि पृथिवीजयद्वारेण प्रजारक्षण-ब्राह्मणशुश्रूषादि-क्षात्रधर्मनिर्वाहकमिति तदेव क्षत्रियस्य प्रशस्ततरमित्यभिप्रायः। तथा चोक्तं पराशरेण, “क्षत्रियो हि प्रजा रक्षन् शस्त्रपाणिः प्रदण्डवान् निर्जित्य परसैन्यानि क्षितिं धर्मेण पालयेत्।” मनुनापि, “समोत्तमाधमै राजा चाहूतः पालयन् प्रजा। न निवर्तेत संग्रामात् क्षात्रं धर्ममनुस्मरन्। संग्रामेष्वनिवर्तित्वं प्रजानां चैव पालनम्। शुश्रूषा ब्राह्मणानां च राज्ञः श्रेयस्करं परम्” (७/८७, ८८) इत्यादिना^१

हिंसात्मकत्वेऽपि शास्त्रविहितत्वाद् युद्धस्य प्रत्यवायजनकत्वं न स्वीकार्यम्। एतेन स्वधर्मत्वात् युद्धस्याकरणे क्षत्रियस्य पापमेव भवेत्। प्रत्युतः शास्त्रसंमतत्वाद्गनीषोमीयपशुहिंसायाः पापजनकत्वं न स्वीकर्तव्यम्। धर्माधर्मविषये शास्त्रमेव प्रमाणत्वेन युज्यते। भगवता शंकराचार्येणापि ब्रह्मसूत्रभाष्ये प्रोक्तम्- शास्त्रादृते धर्माधर्मविषयं विज्ञानं न कस्यचिदस्ति। शास्त्राच्च हिंसानुग्रहाद्यात्मको ज्योतिष्टोमो धर्म इत्यवधारितः। स कथमशुद्ध इति शक्यते वक्तुम्^{१०} इति। फलकामनाव्यतिरेकेण केवलं कर्तव्यबुद्ध्या युद्धे कृते गुरुब्राह्मणादि-बधनिमित्तपापं न भवेत्। यतो युद्धं हि क्षत्रियस्य नित्यकर्मत्वेनोपयुज्यते। तेन नित्यकर्माकरणजनित-प्रत्यवायनिरोधार्थमपि युद्धं करणीयमिति प्रतिपादितं श्रीमन्मधुसूदनेन- एवं सुखकामनां दुःखनिवृत्तिकामनां वा विहाय स्वधर्मबुद्ध्या युद्ध्यमानो गुरुब्राह्मणादि-बधनिमित्तं नित्यकर्माकरणनिमित्तं च पापं न प्राप्स्यति। यस्तु फलकामनया करोति स गुरुब्राह्मणादिबधनिमित्तं प्राप्नोति, यो वा न करोति स नित्यकर्माकरणनिमित्तं च। अतो फलकामनामन्तरेण कुर्वन्नुभयविधमपि पापं न प्राप्नोतीति प्रागेव व्याख्यातोऽभिप्रायः^{११} इति।

अन्तःकरणशुद्ध्यर्थमेवार्जुनं प्रति कर्मयोग उपदिश्यते श्रीभगवता। केवलं कर्तव्यबुद्ध्या लाभालाभादिविचारनिरपेक्षया निष्कामकर्म एव कर्मयोगेन बोध्यव्यः। “आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः” (बृ. उ. २/४/५) इति श्रुतिवचनेन आत्मज्ञानार्थं श्रवणादीनामुपयोगो वर्णितोऽस्ति। तत्र श्रवणेन चित्तगतशुद्धिर्न संपद्यते, तत्तु निष्कामकर्मानुष्ठानेनैव संभवेत्। अतोऽशुद्धान्तःकरणं प्रति कर्मोपदेशत्वाज् ज्ञानकर्मयोगयोः समुच्चयाशङ्कापि निराकृता। साधूक्तं गूढार्थदीपिकायामाचार्यपादेन- तथा च शुद्धान्तःकरणं प्रति ज्ञानोपदेशः अशुद्धान्तःकरणं प्रति कर्मोपदेश इति कुतः समुच्चयाशङ्कया विरोधावकाश इत्यभिप्रायः^{१२} इति।

बुद्धियोगयुक्त्या कृते सति कर्मणि फलासक्तिर्नोत्पद्यते। समत्वमेव बुद्धियोगस्य लक्षणम्। समत्वरूपयोगारूढेन कर्मानुष्ठानमेव प्रयोजनम्। समत्वे समुपस्थिते सति कर्म एव योगरूपेण परिणमति। समत्वबुद्धियुक्ते कर्मयोगे चित्तशुद्धिपुरःसरं दुष्टकर्मक्षयत्वाद् योगस्यास्य महाकौशलत्वं ज्ञेयम्। सर्वमेतद् स्पष्टीकृतमाचार्यपादेन- इह समत्वबुद्धियुक्ते कर्मणि कृते सति सत्त्वशुद्धिद्वारेण बुद्धियुक्तः परमात्मसाक्षात्कारवान् सन् जहात्युभे सुकृतदुष्कृते। तस्मात् समत्वबुद्धियुक्ताय योगाय युज्यस्व यस्मात् कर्मसु मध्ये समत्वबुद्धियुक्तः कर्मयोगः कौशलं कुशलः दुष्टकर्मनिवारणचतुर इत्यर्थः^{१३} इति। योगो न हि केवलं कर्मकौशलमपि तु योगेनान्तःकरणशुद्धिद्वारेण अज्ञानतत्कार्यरूपानर्थादिनिवृत्त्या परमानन्दप्राप्तिरूपं मोक्षाख्यं पदं प्राप्नोतीति श्रीभगवतोऽभिप्रायो गूढार्थदीपिकायां प्रपञ्चितः- यस्मादेवं फलकामनां त्यक्त्वा समत्वबुद्ध्या कर्माण्यनुतिष्ठन्तस्तैः सन्तः सकलानर्थनिवृत्तिपरमानन्दप्राप्तिरूपं मोक्षाख्यं विष्णोः परमं पदं गच्छन्ति तस्मात्त्वमपि यत् श्रेयः स्यान्निश्चितं ब्रूहि तन्मे इत्युक्तेः श्रेयो जिज्ञासुरेवंविधं कर्मयोगमनुतिष्ठेति भगवतोऽभिप्रायः^{१४} इति।

एवं द्वितीयाध्याये कर्मयोगं प्रस्तुत्य कर्मैव कर्तव्यत्वेनोपदिष्टम्। तदनन्तरं तृतीयाध्याये निष्कामकर्मनिष्ठया अन्तःकरणशुद्धिस्तदनन्तरं शमादिषट्कसंपत्त्या सर्वकर्मसंन्यासात् परं “तत्त्वमस्या”दि-वेदान्तमहावाक्य-विचारपुरःसरं भगवद्भक्तिनिष्ठा ततस्तत्त्वज्ञाननिष्ठा भवेदिति भूयो भूयः प्रतिपादितम्। अत एवोक्तं दीपिकायाम्- तथाहि आदौ निष्कामकर्मनिष्ठा ततोऽन्तःकरणशुद्धिः ततः शमादिसाधनपुरःसरं सर्वकर्मसंन्यासः ततो वेदान्तवाक्य-विचार-सहिता भगवद्भक्तिनिष्ठा ततस्तत्त्वज्ञाननिष्ठा तस्याः फलं च त्रिगुणात्मिका अविद्यानिवृत्त्या जीवन्मुक्तिः प्रारब्धकर्मफलभोगपर्यन्तं तदन्ते च विदेहमुक्तिः^{१५} इति। निष्कामकर्मनिष्ठया अन्तःकरणशुद्धिव्यतिरेकेण ज्ञाननिष्ठाजन्यफललाभस्तथा संन्यासोऽपि न संभवतीत्यपि सम्यक्तयोक्तम्- ... चित्तशुद्धिं विना कृतात् सिद्धिं ज्ञाननिष्ठालक्षणां सम्यक्-फलपर्यवसायित्वेन अधिगच्छति नैव प्राप्नोतीत्यर्थः। कर्मजन्यं चित्तशुद्धिमन्तरेण संन्यास एव न संभवति, यथाकथंचिदौत्सुक्यमात्रेण कृतोऽपि न फलपर्यवसायीति भावः^{१६} इति।

श्रीमद्भगवद्गीताया चतुर्थेऽध्याये ज्ञानयोगोपायस्वरूपः कर्मयोगः प्रपञ्चितः। तत्रादौ कर्माकर्मणोर्भेदं निरूप्य यज्ञार्थं तपःकरणं तस्य च फलं ब्रह्मार्पणं प्रशस्य श्रीभगवता पार्थं प्रत्युपदिष्टम्-

कुरु कर्मैव तस्मात्त्वं पूर्वैः पूर्वतरं कृतम्। (श्री. म. गी. ४/१५)

यज्ञस्वरूपस्य विशालकल्पना अध्यायेऽस्मिन् परिलक्ष्यते। बहुविधा यज्ञा भगवतोऽभिमतः। न केवलं वाजपेयादयो महायज्ञा अनुष्ठेयाः किं तु तपोयज्ञ-योगयज्ञ-ज्ञानयज्ञ-स्वाध्याययज्ञादयोऽप्याचरितव्या मुमुक्षुभिः। प्रतिश्रुतं च देवदेवेन-

सर्वेऽप्येते यज्ञविदो यज्ञक्षयितकल्मषाः। (श्री. म. गी. ४/३०)

यज्ञस्वरूपं वर्णयता सम्यक्तयोक्तमाचार्येण- यज्ञाय यज्ञसंरक्षणार्थं ज्योतिष्टोमादियज्ञे श्रेष्ठाचारत्वेन लोकप्रवृत्त्यर्थम्, यज्ञाय विष्णवे तत्प्रीत्यर्थमिति वा...^{१७} इति। सर्वयज्ञात्मिकत्वाद् ब्रह्मदृष्टेः प्रशंसा अप्यत्र क्रियते- ब्रह्मदृष्टिरेव च सर्वयज्ञात्मिकेति स्तूयते^{१८} इति। यास्काचार्यमतानुसारमात्मशब्दपर्यायो यज्ञशब्दः। “यज्ञेनैवोपजुह्वति” (श्री. म. गी.- ४/२५) इति पदव्याख्यायां प्रत्यगात्मरूपं “तम्”-पदार्थाभेदेन तत्पदार्थस्वरूपं ब्रह्माणं पश्यन्तीति निरूपितं दीपिकाकारेण- ब्रह्माग्नौ सत्यज्ञानानन्तानन्दरूपं निरस्तसमस्तविशेषं ब्रह्म तत्पदार्थस्तस्मिन्नग्नौ यज्ञं प्रत्यगात्मानं त्वंपदार्थं यज्ञेनैव यज्ञशब्द आत्मनामसु यास्केन पठितः, इत्थंभूतलक्षणे तृतीया, एवकारो भेदाभेदव्यावृत्त्यर्थः त्वंपदार्थाभेदेनैव उपजुह्वति तत्स्वरूपतया पश्यन्तीत्यर्थः^{१९} इति। बन्धनकारकत्वाद् यज्ञादन्यत् कर्म त्याज्यम्। ज्ञानयज्ञो द्रव्ययज्ञात् श्रेयान्। यज्ञादिरूपोऽखिल-श्रौत-स्मार्त-कर्मजातं ज्ञाने पर्यवस्यतीति श्रीभगवता प्रोक्तम्-

सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते। (श्री. म. गी.- ४/३३) इति।

श्लोकस्यास्य व्याख्यायां श्रीमन्मधुसूदनेन यथार्थतया प्रोक्तम्- कस्मादेवं यस्मात् सर्वं कर्म इष्टिपशुसोमचयनरूपं श्रौतम् अखिलं निरवशेषं स्मार्तमुपासनादिरूपं च यत् कर्म तज् ज्ञाने ब्रह्मात्मैक्यसाक्षात्कारे परिसमाप्यते प्रतिबन्धक्षयद्वारेण पर्यवस्यति^{२०} इति।

गीतायाः पञ्चमेऽध्याये कर्मसंन्यासस्य लक्षणान्यल्पत्वेनोदाह्रियन्ते। तत्र- तयोस्तु कर्मसंन्यासात् कर्मयोगो विशिष्यते। (श्री. म. गी.- ५/२) इति प्रस्तुत्याग्रिमभागरूपं कर्मयोगपरत्वेनापेक्ष्यते। कर्माधिकारहेतुभेदबुद्ध्यपनोदकत्वाद् ज्ञानेन सह कर्मणः तमःप्रकाशवद् विरोधित्वमस्ति। ज्ञानप्राप्त्यर्थमादौ भगवदर्पणबुद्ध्यया निष्कामकर्म-संपादन-पूर्वकमन्तःकरणशुद्धौ सुतीव्रवैराग्येन विविदिषोत्पत्तौ सर्वकर्मसंन्यासः श्रवणादिना वेदान्तवाक्यविचारः कर्तव्य इति हि भगवन्मतम्। कर्मणामनारम्भान्नेष्कर्यं न लभते। योगारूढत्वस्य कर्म एव कारणमुच्यते। तीव्रवैराग्यपूर्विका विविदिषा अत्र योगशब्देन ज्ञायते। ज्ञानोत्पत्तिहेतुत्वादेव कर्मसंन्यासात् कर्मयोगस्य श्रेष्ठत्वमत्र निरूपितम्- ... ज्ञानोत्पत्तिहेतुत्वेन मोक्षोपयोगिनौ। तयोस्तु कर्मसंन्यासादनधिकारित्वात् कर्मयोगो विशिष्यते श्रेयानधिकारसंपादकत्वेन^{२१} इति। अशुद्धान्तःकरणेन संन्यास एव प्रथमं न क्रियते यतोऽन्तःकरणशोधकं निष्कामकर्मानुष्ठानमन्तरेण कृतसंन्यासेन ज्ञाननिष्ठा नोत्पद्यते। कृतसंन्यासस्य चित्तशोधक-कर्मण्यधिकाराभावात् कर्मब्रह्मोभयभ्रष्टत्वेन परमसंकटापत्तिर्भवति। सर्वमेतद् गूढार्थदीपिकायां सम्यक्तयोक्तम्- ... योगमन्तःकरणशोधकं शास्त्रीयं कर्मान्तरेण हठादेव यः कृतः संन्यासः स तु दुःखमाप्नुमेव भवति, अशुद्धान्तःकरणत्वेन तत्फलस्य ज्ञाननिष्ठाया असंभवात्। शोधकत्वे च कर्मण्यधिकारात् कर्मब्रह्मोभयभ्रष्टत्वेन परमसंकटापत्तेः, कर्मयोगयुक्तस्तु शुद्धान्तःकरणत्वात् मुनिः मननशीलः संन्यासी भूत्वा ब्रह्म सत्यज्ञानादिलक्षणमात्मानं न चिरेण शीघ्रमेव अधिगच्छति साक्षात्करोति प्रतिबन्धकाभावात्^{२२} इति।

कर्मफलस्य परित्यज्यत्वेऽपि कर्मणः हीनत्वाशङ्का कदापि नावमन्तव्येति गीतायाः षष्ठाध्याये विशदीक्रियते। फलाभिसंधिवर्जिताग्निहोत्रादिनित्यकर्मकर्तारं संन्यासी योगी वेति कथ्यते। अत्र संन्यासपदेन त्यागो योगपदेन च चित्तगतविक्षेपाभावः ज्ञेयः। संन्यास-योग-शब्दाभ्यां कर्मफलाकाङ्क्षात्यागोऽत्राभिधीयते। बाह्यकर्मणः अनुष्ठानेन अननुष्ठानेन च संन्यासो योगो वा न निरूप्यते। संकल्पत्यागः कामनाराहित्यं चोभयस्य मूलीभूतत्वम्। बाह्यकर्मत्यागपूर्वकस्य कामनासंयुक्तान्तरात्मासंपन्नस्य संन्यासिनो योगीपदसंज्ञा न सिध्यति। तत्त्वदृष्ट्या उभयस्य वैषम्यं नास्ति।

कर्मणा ध्यानयोगारोहनमपि संभवेत्। चित्तविक्षेपं दूरीकृत्य कर्म एव चित्तस्य ध्यानयोग्यतां संपादयति। ध्यानयोग्ये चित्ते कर्म स्वयमेव दूरमपगच्छति। इन्द्रियभोग्यविषयेषु अनासक्तिः चित्तशुद्धिद्योतकेवा। अस्यामेवावस्थायां कर्मणः प्रयोजनं नानुभूयते। कर्मोपरतेः भूमिरियमुच्यते। प्रयत्नविशेषेण संपादितो योगो महाफलदायकः इत्युच्यते। अविद्या एव संसारस्य दुःखकारणरूपा एवा। तस्या उन्मूलनं ब्रह्मविद्यया भवत्येव। ब्रह्मविद्योत्पादकत्वात् सर्वदुःखनिवृत्तिहेतुत्वाच्च योगस्य “दुःखहे”ति सार्थकनामधेयम् अध्यायेऽस्मिन् दीपिकाकारेण निर्धारितम्- एवं प्रयत्नविशेषेण संपादितो योगः किंफल इति तत्राह दुःखहेति। सर्वसंसारदुःख-कारणाविद्योन्मूलनहेतुर्ब्रह्मविद्योत्पादकत्वात् समूलसर्वदुःखनिवृत्तिहेतुरित्यर्थः^{२३} इति।

उपसंहृतिः

श्रीमन्मधुसूदनसरस्वतीमतेन श्रीकृष्णतत्त्वमेव परमतत्त्वम्। आचार्यपादस्याभिमतमिदम् अद्वैतमतविरोधी इति वक्तुं न शक्यते। या साकारकृष्णोपासना अत्राभिधीयते तत्तूपास्यपरमतत्त्वम्। उपास्यतत्त्वेषु श्रीहरेः श्रेष्ठत्वं परं भगवतः ज्ञेयतत्त्वमवश्यमेव निर्गुणं निर्विशेषं च। अतः श्रीकृष्णतत्त्वेन अद्वैततत्त्वं न खण्डितमिति स्पष्टम्। परमतत्त्वस्य यथार्थज्ञानं यद्यपि भक्त्या संभवति परं भक्तिभूमेः दृढीकरणे कर्मयोगस्य महदुपयोगित्वात्तस्य आरादुपकारकत्वमस्तीति निश्चप्रचम्। अद्वैतज्ञानप्राप्तये कर्मयोगस्योपयोगित्वं प्रथमषट्के सूक्ष्मविचारधारया साकं श्रीमन्मधुसूदनेन केन प्रकारेणैव प्रतिपादितं तदेव संक्षेपेण पत्रेऽस्मिन् उपस्थापितमित्यलमतिविस्तरेणेति शम्।

शब्दसंकेतः

गू. दी. – गूढार्थदीपिका

पा. धा.- पाणिनीय-धातुपाठः

यो. सू. – योगसूत्रम्

रा. भा. – रामानुजभाष्यम्

ब्र. सू. – ब्रह्मसूत्रम्

श्री. म. गी. – श्रीमद्भगवद्गीता

बृ. उ. – बृहदारण्यकोपनिषद्

उल्लेखपञ्जिः

१. गू. दी. , उपक्रमणिका- ५
२. पा. धा. , १४४४
३. पा. धा. , ११७७
४. यो. सू. , १.२
५. रा. भा. , गीता- ४/१८
६. गू. दी. , उपक्रमणिका- १२
७. तदेव, ५/५
८. तदेव, २/४८
९. तदेव, २/३१
१०. ब्र. सू. , ३/१/२५
११. गू. दी. , गीता, २/३८
१२. तदेव, २/३९
१३. तदेव, २/५०
१४. तदेव, २/५१
१५. तदेव, ३/१

१६. तदेव, ३/४
१७. तदेव, ४/२३
१८. तदेव, ४/२४
१९. तदेव, ४/२५
२०. तदेव, ४/३३
२१. तदेव, ५/२
२२. तदेव, ५/६
२३. तदेव, ६/१७

परिशीलिता ग्रन्थानुक्रमणी

- Bhagavadgītā. With Sans. Comm. *Gūḍhārthadīpikā of Madhusūdana-Sarasvatī* & Eng. Trans. Swami Gambhirananda. Kolkata: Advaita Ashrama, 2007 (2nd ed.) (1st ed. 1998).
- Bhattacharya, Asutosh. *Vedāntadarśana- Advaitavāda; Vedāntacintāra Kramavikāśa*.(Vol.I). Calcutta (now Kolkata): University of Calcutta, 1961. (Bharatiya Darsan Granthamala).
- Prajnanananda-Sarasvatī. *Karmatattva*. Calcutta (now Kolkata): Sanskrit Book Depot Pvt. Ltd., 1377 BY.
- Sharma, Purna Chandra. *Pātanjala Darshana*. Kolkata: West Bengal State Book Board, 2005 (2nd ed.) (1st ed. 1983).
- Śrīmadbhagavadgītā*. Ed. Nalinikanta Brahma. With Sans. Comm. *Gūḍhārthadīpikā* of Madhusūdana-Sarasvatī & Beng. Trans. Bhutanatha-Saptatirtha. Calcutta (now Kolkata): Krishna Brothers, 1345 BY.
- Srimohan Bhattacharya & Dinesh Chandra Bhattacharya. *Bhāratīya Darsana Kośa (Vedānta)*. (Vol. III, 1st Part). Calcutta: Sanskrit College, 1981. (Calcutta Sanskrit College Research Series No. CXXI).

न्यायसिद्धान्तमुक्तावल्यामङ्गलवादे दिनकरीप्रभामञ्जूषामतविमर्शनम्

सुव्रत-गायेनः

सारसंक्षेपः

अक्षपादप्रणीतो न्यायतन्त्रपादपः कालेन श्रीमतां गङ्गेशोपाध्यायानां तन्त्रचिन्तामणिमणेः संस्पर्शेन विततसहस्रशाखश्चकास्ति स्वगिरिम्णा प्रकाण्डपण्डितसम्प्रदाये । परं दुर्गमममणिग्रन्थादिभ्यस्तत्त्वाधिगतिदुष्करा सुकुमारधियामिति तेषां न्यायवैशेषिके तन्त्रे अज्ञत्वनिराकरणकामनया विनायासं बालव्युत्पत्तिसिद्धये मण्याद्याशयनिचयमनुसृत्य कणभक्षाक्षचरणसिद्धान्तजातसंक्षेपरूपं भाषापरिच्छेदापराभिधं सिद्धान्तमुक्तावली-समाख्यव्याख्यासनाथितं कारिकावल्याख्यमहानिबन्धं बन्धे विद्यानिवास-सुनुर्महामहोपाध्यायविश्वनाथन्यायपञ्चाननः । अनुकारिकावलीविन्यासं राजीवाख्यदौहित्रस्य बोधसौकर्याय कौतुकान्निरमायि कारिकावलीव्याख्यां मुक्तावलीसमाख्यामिति स्थितिः । एतस्य ग्रन्थरत्नस्यापि लसन्ति बहुव्याख्यानोपव्याख्यानानि । यथा गतोऽस्तमर्क इति उच्चारिते जार-चौर-अनूचानादयः बुद्धिवैषम्यात् स्वभाववैधर्म्यात् विविधान् कर्तव्यान् स्मरन्ति, तथैव एकमेव मौलं विषयं समाश्रित्य कृतायां व्याख्यायामपि व्याख्याकृतां बुद्धिवैषम्यात् तेषु व्याख्याग्रन्थेषु सर्वत्र वैमत्यं सुलभमेव । तत्तद्दीकानां पर्यालोचनेन बहुषु विषयेषु प्राप्ते अपि विद्वद्वैमत्ये अधो बन्धे मङ्गलवादात् दिङ्मात्रं मतवैमत्यमुदाह्रियते । न्यायसिद्धान्तमुक्तावली ग्रन्थे विश्वनाथेन मङ्गलवादादमुपक्षिप्य मङ्गलस्य विघ्नध्वंस एव फलं, समाप्तिस्तु बुद्धिप्रतिभादिकारणकलापादेवेति विषयः सिद्धान्तितः । तत्र मङ्गलवादे 'विघ्नविघाताय' इत्यत्र विघाताय इति पदे वि इति अनुप्रासस्य तात्पर्यं कियदिति, वि इति अनुप्रासस्य प्रयोजनं तत्र अस्ति न वेति, सति प्रयोजने कः युक्ततरः अर्थः तस्य इति विषये विप्रतिपन्नाः विद्वांसः । ततो मङ्गलवादे संसारमहीरुहस्य बीजायेति मूलग्रन्थव्याख्याव्याजेन ईश्वरानुमानं वर्णितम् । तत्र ईश्वरानुमाने क्षित्यङ्कुरादिकं कर्त्रजन्यं शरीराजन्यत्वात् इत्यत्र शरीराजन्यत्वहेतौ को दोष इति निर्धारणे विमतिं भजन्ते विद्वांसः । वस्तुतः सूक्ष्मेक्षिकया विश्लेषणेन ग्रन्थतात्पर्यं प्रपञ्चयतां विदुषां मिथो वैमत्यं सुधियां नयनपथगामि भवेदिति नातिशयोक्तिः । ननु तेषां वैमत्यानां कतरद्वरं, कतरद्वारं, किञ्च ग्राह्यं युक्तमतत्वेन, क्व चास्मदीयं स्वारस्यम् इत्येतत्सर्वमिह बन्धे निबद्धं महता यत्नेन ।

उपोद्घातः

श्रीमद्गङ्गेशोपाध्यायेन षोडशपदार्थाननादृत्य 'मानाधीना मेयसिद्धिः' इति नयेन प्रमेयप्रतिपिपादयिषामात्रस्यैव प्रमाणायत्तसिद्धिकतया प्रमाणमार्गमात्रमाश्रित्य तत्त्वचिन्तामणिग्रन्थो निखिलशास्त्रकृदादरणीयतमो निरतिशयवाङ्माधुरीगुम्फितो निसर्गसुन्दरातिसंक्षिप्तपदसङ्घटनैर्विनिर्मितः अपि बह्वर्थगर्भितः अदभ्रपराक्रान्त्या विप्रतिपन्नोपपत्तिनिराकृतिविजृम्भणेन व्यरचि यस्य नव्यन्याय इति प्रथिता लोकोत्तरमर्यादा । असंख्याताः खलु किरणायामाणास्तस्य व्याख्यानोपव्याख्यानसन्दर्भाश्रिन्तामणित्वं नाम मणिग्रन्थस्यान्वर्थ्यं विदधन् स्वभासा भासन्तेतराम् । तेषु च, विश्वविश्रुतवैदुष्यवैदुर्यशोभितस्य काणभट्टेति प्रथितस्य तत्रभवतस्तार्किकशिरोमणेः श्रीरघुनाथशिरोमणेः कीर्तिदीधितिः जागदीशगादाधर-व्याख्यानद्वितयसनाथिता नव्यन्यायमन्दाकिन्याः परमां स्फूर्तिं सम्पादयन्ती सर्वैरेव सबहुमानमुपजीव्यते । किन्तु क्रमेण मणिदीधित्योः बालानां पठनं दुष्करमिति तदीयाशयनिचयमनुसृत्य सुकुमारमतीनां सुखबोधाय काणादन्यायमतयोस्सङ्क्षेपरूपो भाषापरिच्छेदापरनामकः न्यायसिद्धान्तमुक्तावल्याख्यो ग्रन्थो व्यरचि श्रीमता विश्वनाथन्यायपञ्चाननेन । भाषापरिच्छेदनिगूढ-तत्त्वप्रकाशार्थं नैकैर्विद्वद्भिर्नैकाः टीकाः प्रणीताः । तासु दिनकरभट्टस्य दिनकरीयं, नृसिंहशास्त्रिणः प्रभा, तच्छिष्यस्य श्रीपट्टाभिरामशास्त्रिणः मञ्जूषा च सर्वा हि टीका अतिशय्य विद्योतन्तेतमाम् । तत्र यद्यपि एकमेव समानं विषयमाश्रित्य व्याख्यातारः तत्तद्ग्रन्थेषु तत्तत्सिद्धान्तानुगुणं मूलग्रन्थस्य व्याख्याने तत्पराः, तथापि व्याख्यातृबुद्धिवैषम्यात् टीकाकृतां मिथो वैमत्यं सुलभम् । तत्तद्दीकानां पर्यालोचनेन बहुषु विषयेषु प्राप्ते अपि विद्वद्वैमत्ये अधो दिङ्मात्रमेवोदाह्रियते ।

मङ्गलवादे आद्यं समीक्षणम् ।

कारिकावल्याः श्रीकृष्णनमस्कारात्मकं मङ्गलं हि नूतनेत्यादि । मुक्तावल्यास्तु मङ्गलं भवनमस्कारात्मकं चूडामणीकृतविधुरित्यादिकम् । तथाहि -

चूडामणिकृतविधुर्वलयीकृतवासुकिः।

भवो भवतु भव्याय लीलाताण्डवपण्डितः॥^१ इति।

ननु वाक्यार्थज्ञानं प्रति पदार्थधियो हेतुत्वनियमात् मुक्तावली-मङ्गलार्थवितानात्प्रागेव तन्मङ्गलघटकीभूतपदानामर्थनिरूपणपरा हि व्याख्यातारः । तत्र च व्याख्येयमेकमपि मङ्गलं व्याख्यातृबुद्धिवैषम्यात् स्वारस्यवैचित्र्याच्च भिन्नं भिन्नं प्रपञ्चितम् । तथाहि

कारिकार्थं प्रपञ्चयद्भिर्महादेवभट्टपादैरगादि - अचूडामणिः चूडामणिः सम्पद्यमानः कृतः चूडामणिकृतः विधुर्येन स तथोक्तः । वलयीकृतेति । अवलयः वलयः सम्पद्यमानः कृतः वलयीकृतो वासुकिर्येन स तथेत्यर्थः ।^१ इति।

परमीरितं तन्मतं निराकुर्वता प्रभाकृता यथा भूधातोः असाधारणधर्मरूप-तादात्म्यवाचकत्वं तथा सम्पूर्वकपद्धतोरपि असाधारणधर्मरूपतादात्म्यवाचकत्वम् । तथा च यथा रामः सम्पद्यत इत्यस्य रामवृत्तितादात्म्याश्रय इति बोधः । तेन अचूडामणिः चूडामणिः सम्पद्यते इत्यस्य, अवलयो वलयः सम्पद्यते इत्यस्य च यथाक्रमं चूडामणिवृत्तितादात्म्याश्रय इति, वलयवृत्तितादात्म्याश्रय इति च शाब्दबोधो बोध्यः । किन्तु अचूडामणिः चूडामणिः सम्पद्यमानः (कृतः) चूडामणीकृतः इत्यत्र समासार्थघटकीभूत-कृत-शब्दार्थस्य विग्रहवाक्यार्थे अप्रवेशात् समासस्यास्यासाधुता समासविग्रहयोस्तुल्यार्थकत्वनियमात् । तथाहि उक्तम् प्रभाकृता -

यत्तु महादेवः अचूडामणिश्चूडामणिस्सम्पद्यत इति चूडामणीकृतः इति विग्रहः इति । तत्तुच्छं सम्पूर्वकपद्धतेरकभवे-
रिवासाधारणधर्मतादात्म्याश्रय-वाचकतया शुक्लो भवति शुक्लः सम्पद्यत इत्यादेः शुक्लवृत्तितादात्म्याश्रय इति
बोधजनकत्ववच्चूडामणिः सम्पद्यत इत्यस्यापि चूडामणिवृत्तितादात्म्याश्रय इति बोधजनकत्वेन समास-घटकीभूतकृतशब्दार्थस्य
विग्रहवाक्यार्थप्रवेशालाभेन न्यूनतापत्तेः ।^२ इति।

मङ्गलवादे द्वितीयं समीक्षणम् ।

तत्र स्वकृतस्य नूतनेत्यादिकारिकास्थमङ्गलस्य सफलत्वं स्थापयितुकामो विश्वनाथ आदौ ग्रन्थादौ मङ्गलनिबन्धननिबन्धनमाह - विघ्नविधाताय कृतं मङ्गलं शिष्यशिक्षायै निबध्नाति...^३ इति । टीकाकृद्भिः पङ्क्तिनिरूढार्थं निरूपयद्भिः पदसाधुत्वं बहुधा व्याहृतम् । तथाहि विघ्नविधाताय इति पदघटकस्य विघ्नपदस्य निष्पत्तिः कथमिति चेद् विपूर्वकाद् हन्तेर्घञा इति । नाशः, उत्पत्तिमदभाव इति तदर्थः । ननु घातपदस्यैवोत्पत्तिमदभाववाचकत्वाद् विपदस्यानर्थक्यमित्याशङ्क्य महादेवेन दिनकरीये समाधिर्गदितः -

यद्यपि अत्र घातपदस्योत्पत्तिमदभावपरतया प्रतिभाति तथापि विशिष्टवाचकानां पदानां पृथक् विशेषणवाचकपदसमवधाने, विशेष्यमात्रपरतायाः स कीचकैर्मारुतपूर्णरन्ध्रैः इत्यत्र कीचका वेणवस्ते स्युर्ये स्वनन्त्यनिलोद्धताः इति कोशपर्यालोचनया मारुतपूर्णरन्ध्रत्वविशिष्टवेणुबोधककीचकपदे दृष्टत्वात्, घातपदमभावमात्रपरं द्रष्टव्यम् ।^४ इति ।

विशिष्टवाचकानां पदानां पृथक् विशेषणवाचकपदसमवधाने विशेष्यमात्रपरत्वम् इति न्यायात् उत्पत्तिविशिष्टाभाववाचकस्य विशिष्टवाचकस्य घातपदस्य उत्पत्त्यर्थके विपदे सति अभावरूपविशेष्य-मात्रपरत्वम् । अत्र कालिदासशिष्टप्रयोगा हि प्रमाणम् । तथाहि स कीचकैर्मारुतपूर्णरन्ध्रैः... इत्यत्र कीचकपदार्थो हि मारुतपूर्णरन्ध्रत्वविशिष्टवेणुरिति । तथाहि आमरी गीः - कीचका वेणवस्ते स्युर्ये स्वनन्त्यनिलोद्धताः इति । ननु कीचकपदप्रयोगेणैव मारुतपूर्णरन्ध्रत्वविशिष्टबोधनाद् मारुतपूर्णरन्ध्रत्व-विशेषणमनर्थकम् इति चेदत्र विशिष्टवाचकानां पदानां पृथक् विशेषणवाचकपदसमवधाने विशेष्यमात्रपरत्वम् इति न्यायात् पृथग् विशेषणवाचकपदप्रयोगात् विशेष्यवाचकस्य कीचकपदस्य वेणुरूपविशेष्यमात्रबोधकत्वम् । तथाहि दिनकरीये-

स कीचकैर्मारुतपूर्णरन्ध्रैः... इत्यत्र कीचका वेणवस्ते स्युर्ये स्वनन्त्यनिलोद्धताः इति कोशपर्यालोचनया मारुतपूर्णरन्ध्रत्वविशिष्टवेणुबोधककीचकपदे दृष्टत्वात्, घातपदमभावमात्रपरं द्रष्टव्यम् ।^५ इति ।

मञ्जूषाकृता महादेवकृता संशीतिस्तच्छिञ्चिश्च भूयसा तिरस्कृता । तथाहि उपसर्गा हि द्योतका न तु वाचका इति न्यायनयः । तथाहि जागदीशी गीः - प्रादयस्तूपसर्गा न सार्थकाः^६ इति । वीत्यपुसर्गस्य द्योतकत्वेन शक्तत्वाभावान्न पदत्वमिति पदत्वमाश्रित्य विपदमनर्थकम् इत्याक्षेपस्तथा विपदं सार्थकमिति समाधिर्निर्युक्तिकः । न चाक्षेपसमाधी उपसर्गाणां वाचकत्वपक्षमाश्रित्यात्रेति वाच्यम् स्वसम्प्रदायसिद्धान्त-विरुद्धत्वात् । तथाहि मञ्जूषाकृतागादि -

अथैवमपि विपदमित्युक्तम् उपसर्गाणां द्योतकत्वेन शक्तत्वरूपपदत्वासम्भवात् । ... केचित् उपसर्गाणां वाचकत्वपक्षम-
वलम्बयेदमुक्तं महादेवेनेति समादधते । स्वपरमतभेदपरिज्ञानविधुरो महादेव इत्यभिधानस्यैव पर्यायान्तरमिदं समाधानं,
द्योतकत्वनैयायिकमते विशब्दद्योत्यार्थस्याव्यवर्तकत्वपरिहाराभावश्च ।^७ इति ।

न च वा गतिबन्धनयोः इति वाधातोः औणादिकेन इत्प्रत्ययेन निष्पन्नो विशब्दः लक्षणया उत्पत्त्यर्थक इत्यपि वाच्यं, गत्यर्थकधातोः उत्पत्त्यर्थकत्वस्य विरुद्धत्वात् ।

ननु कस्तर्हि समाधिराक्षेपस्येत्येवं विविधयुक्तिजालनिगूढः अयं विषयः । मञ्जूषाकृन्नये विशब्दो हि विशेषार्थद्योतकः । न चोत्पत्तिर्विशब्दार्थः, तस्य घातपदेनैवोपस्थितत्वात् । ननु विघ्नध्वंसे को नाम विशेष इति चेत्तैस्तत्र विविधपक्षाः प्रपञ्चिताः । तथाहि -

प्रथमकल्पः, विघ्नविघातायेत्यत्र विघातपदस्थविशब्दार्थो विशेषो हि अविलम्बितोत्पत्तिकत्वम् इति प्रथमः पक्षः । यद्यपि जन्यभावमात्रस्य विनाशित्वनियमात् कृताभ्यागमभोगादिना अस्मिन् अमुष्मिन् वा जन्मनि जन्यविघ्नस्यापि नाशस्तथापि न तादृशनाशकान्तरप्रयुक्तदूरितक्षयो समाप्तिसाधकः । परं मङ्गलद्वारा अविलम्बेनैव उत्पन्नविघ्ननाशात् समाप्तिर्ध्रुवा इत्यविलम्बवाची विशब्दः । तथाहि पट्टाभिरामवाणी -

अथैवं विघ्नघातायेतत्यत्र विशब्दस्य किं प्रयोजनमिति चेद्विघ्नप्रतियोगिकध्वंसे विशेषद्योतनमेवेति ब्रूमः । स च विशेषो नोत्पत्तिरूपः घातपदेनैव तल्लाभात्, घातपदस्याखण्डोपाधिरूपध्वंसत्वविशिष्टवाचितास्वीकारे तत्रोत्पत्तिरूपविशेषस्य अव्यावर्तकत्वात् । किन्तु अविलम्बितोत्पत्तिकत्वं विशेषः तथाहि जन्यभावस्य विनाशित्वनियमात् उत्पन्नो विघ्नो यद्यपि भोगादिरूपेण नाशकान्तरेणावश्यमेव अस्मिन्मुष्मिन् वा जन्मनि नङ्क्ष्यति तथापि तादृशो विघ्ननाशो न कार्यकारीति समाप्तिप्रतिबन्धापत्तेः । मङ्गले कृते तु इदानीमेव विघ्नो नश्यतीत्यविलम्बेन विघ्ननाशाय मङ्गलाचरणमिति स एष मुख्यः कल्पः ।^९ इति ।

द्वितीयकल्पः, भोगाद्यजन्यत्वरूपविशेषद्योतको हि विशब्द इति द्वितीयः पक्षः । विघ्नध्वंसविशेषे मङ्गलं कारणमिति नियमाद्भोगादिना अजन्यस्य विघ्नध्वंसस्य विघातकं हि मङ्गलमिति सूचयति विघातपदस्थो विशब्दः । तथाहि मञ्जूषायां -

एवमन्ये अपि कल्पाः सूरिभिरुद्भाविताः । यदा मङ्गलस्य न विघ्नध्वंसत्वं कार्यतावच्छेदकं, भोगाद्यजन्यविघ्नध्वंसे व्यभिचारात् । किन्तु भोगाद्यजन्यविघ्नध्वंसत्वं, स्वाव्यवहितोत्तरक्षणोत्पत्तिकत्व-सम्बन्धेन मङ्गल-विशिष्टविघ्नध्वंसत्वं वा, अत एव वक्ष्यति मङ्गलं विघ्नध्वंसविशेषे कारणमिति । ततश्च भोगाद्यजन्यत्वरूपविशेषद्योतको विशब्द इति द्वितीयः कल्पः ।

मङ्गलवादे तृतीयं समीक्षणम् ।

साक्षा न्यायसिद्धान्तमुक्तावलीव्याख्यानपरा दिनकरी न्यायसिद्धान्तमुक्तावल्याः ननु मङ्गलं न विघ्नध्वंसं प्रति न वा समाप्तिं प्रति कारणं विनापि मङ्गलं नास्तिकादीनां ग्रन्थेषु निर्विघ्नपरिसमाप्तिदर्शनादिति चेन्न...^{१०} इत्यादिपङ्क्तिं व्याख्यातुकामादावेव भूमिमारचयति - ननु निष्फलत्वान्मङ्गलाचरणमयुक्तं, न च निष्फलत्वमेव तस्यासिद्धं, फलविशेषशून्यत्वेन हेतुना तत्साधनादित्यभिप्रायेणाशङ्कते नन्विति^{११} इति । तदाशयस्त्वयम् - फलविशेषशून्यत्वेन निष्फलत्वान्मङ्गलाचरणं निर्युक्तकमेव । तथाहि प्राचां नैयायिकानां मते मङ्गलाचरणस्य फलं समाप्तिस्तथा नव्यानां नये विघ्नध्वंसः । तथा च न्यायसिद्धान्तमुक्तावल्यां विश्वनाथेन मङ्गलसफलत्वविषये मङ्गलं न विघ्नध्वंसं प्रति इत्युक्त्या नवीनमतं तथा मङ्गलं न समाप्तिं प्रति इत्युक्त्या प्राचीनमतं तिरस्कृतम् । तत्रानुमानप्रयोग एवं बोध्यः - मङ्गलम् अयुक्तम्, निष्फलत्वात्, जलताडनादिवत् इति । न च निष्फलत्वहेतुरसिद्ध इति वाच्यम्, तस्यानुमानसिद्धत्वात् । तत्र चेदमनुमानं - मङ्गलं निष्फलम् फलविशेषशून्यत्वात् इति । एवं हि यद्धि यावत्फलविशेषशून्यं तद्धि निष्फलम् इति मङ्गलस्य यावत्फलविशेषशून्यत्वेन निष्फलत्वादाचरणं निर्युक्तिकम् इति पूर्वपक्षिपक्षप्रकाशनाय हि न्यायसिद्धान्तमुक्तावल्यां विश्वनाथेन न्यागादि - ननु न मङ्गलमित्यादीति दिनकरीकृदाशयः ।

परं प्रभकृन्न दिनकरीकारमतं सहते । अर्थात् फलविशेषशून्यत्वेन निष्फलत्वान्मङ्गलाचरणं निर्युक्तिकमिति पूर्वपक्ष-प्रकाशनार्थं न्यायसिद्धान्तमुक्तावल्यां ननु मङ्गलं न विघ्नध्वंसं प्रति न वा समाप्तिं प्रति कारणम्^{१२} इति विश्वनाथोक्तिरिति दिनकरीमयं न गृह्यते प्रभकृता । तथाहि प्रभकृन्नयः -

केचित्तु ननु निष्फलत्वान्मङ्गलाचरणमयुक्तं, न च निष्फलत्वमेवासिद्धं फलविशेषशून्यत्वहेतुना तत्साधनादित्यभिप्रायेण शङ्कते नन्वित्यवतरणिकामाहुः । तदसत्, नवीनमते विघ्नध्वंसस्यैव मङ्गलफलत्वेन, प्राचीनमते समाप्तेरेव तत्फलत्वेन, उभयोः फलत्वस्य कस्याप्यननुमतत्वेन तयोः फलविशेषत्वासम्भवात् । अस्तु वा फलविशेषशब्देन लक्षणया उभयोरुपस्थितिः, तथापि फलविशेषशून्यत्वस्य विघ्नध्वंसजनकत्वाभावसमाप्तिजनकत्वा-भावोभयरूपस्य निष्फलत्वरूपसाध्यशून्य-यागादौ सत्त्वेन व्यभिचारितया तादृशोभयत्वावच्छिन्नेन हेतुना निष्फलत्वसाधनासम्भवादिति ।^{१३} इति ।

प्रभकारानये प्राचीनानां नये मङ्गलस्य फलं समाप्तिः तथावाचीनानां नये विघ्नध्वंसः । परं कस्यापि एकस्य मतानुसारं समाप्तिविघ्नध्वंसौ न फलविशेषौ । तेन ताभ्यां न मङ्गलस्य निर्युक्तिकत्वं साधयितुं शक्यते, अत्र फलविशेषशून्यत्वेन मङ्गलस्यासिद्धत्वमिति नियमाप्रवृत्तेः । यदि फलविशेषपदेनात्र लक्षणया समाप्तिविघ्नध्वंसयोरुभयोः बोध्यते तदापि फलविशेषशून्यत्वहेतुना न मङ्गलनिष्फलत्वसिद्धि-व्यभिचारात् । तथाहि मङ्गलं निष्फलं फलविशेषशून्यत्वात् इत्यनुमितौ साध्याभाववति स्वर्गादिफलके निष्फलत्वाभाववति यागादौ समाप्तिविघ्नध्वंसरूपफलविशेषशून्यत्वसत्त्वाद्

साध्याभाववृत्तित्व-रूपव्यभिचारः । इत्थं साधारणसव्यभिचाररूपहेत्वाभाससत्त्वात् मङ्गलं निष्फलं फलविशेषशून्यत्वात् इत्यनुमानं सदोषम् । तेन च अनुमानेनानेन न मङ्गलनिष्फलत्वसिद्धिः । अतः दिनकरीकृता यदुक्तं 'मङ्गलं निष्फलं फलविशेषशून्यत्वात्' इत्यनुमानेनानेन पूर्वपक्षिसम्मतमङ्गलनिष्फलत्वप्रख्यापनार्थं नन्वित्यादि न्यगादि विश्वनाथेन तदसदुक्तानुमानस्य दुष्टत्वेन तदसिद्धेः । तेन प्रभाकारनये ननु न मङ्गलमित्यादिमूलस्य भूमित्वेन न च निष्फलत्वान्मङ्गलमयुक्तम् इत्यादिमहादेवभट्टोक्तिरसङ्गता ।

न्यायसिद्धान्तमुक्तावल्या मङ्गलवादस्थे ईश्वरवादे समीक्षणम् ।

नव्यनैयायिकेन विश्वनाथेन नूतनेत्यादिना मङ्गलेन श्रीकृष्णनमस्कारो व्यधायि । न्यायसिद्धान्तमुक्तावल्यां चेश्वरोद्देश्यकमङ्गलसफलत्वं निरूप्य ईश्वरसत्त्वं साधितम् संसारमहीरुहस्य बीजाय इत्यादिना । तत्र चेदमनुमानं दर्शितं -

क्षित्यङ्कुरादिकं सकर्तृकं कार्यत्वात्, घटादिवत् इति । तथा च न्यायसिद्धान्तमुक्तावल्यामुक्तम् - संसारेति । संसार एव महीरुहो वृक्षस्तस्य बीजाय, निमित्तकारणायेत्यर्थः । एतेन ईश्वरे प्रमाणमपि दर्शितं भवति, तथाहि यथा घटादिकार्यं कर्तृजन्यं क्षित्यङ्कुरादिकमपि ।^{१४} इति ।

विश्वनाथन्यायपञ्चाननेन क्षित्यङ्कुरादिकार्यमित्याद्यनुमितेहेतौ सत्प्रतिपक्षहेत्वाभासमाशङ्क्य तन्निराकृतिः कृता । तथाहि - न च शरीराजन्यत्वेन कर्त्रजन्यत्वसाधकेन सत्प्रतिपक्ष इति वाच्यम् । अप्रयोजकत्वात्^{१५} इति ।

दिनकरीकृन्नये मौलं क्षित्यङ्कुरादिकम् सकर्तृकम् कार्यत्वाद् इत्यनुमानं प्रति पूर्वपक्षिणोपस्थापिते क्षित्यङ्कुरादिकं कर्त्रजन्यं शरीराजन्यत्वात्, आकाशादिवत् इत्यनुमाने सत्प्रतिपक्षदोषदर्शनं हि उपलक्षणमात्रम् । ननु किं नाम उपलक्षणम् इति चेदुच्यते स्वबोधकत्वे सति स्वेतरबोधकत्वम् उपलक्षणत्वम् इति । यद्धि स्वबोधकं सत् स्वेतरबोधकं तद्धि उपलक्षणम् । तथा च प्रत्यनुमाने अनुकूलतर्काभावरूपदोषकथनं व्याप्यत्वासिद्धिरूपदोषान्तरस्य अजहल्लक्षणया कथनम् । तथाहि दिनकर्या महादेवेन निरुक्तम् -

अप्रयोजकत्वादिति । अनुकूलतर्काभावादिति भावः । इदमुपलक्षणम् । शरीराजन्यत्वहेतौ शरीररूपविशेषणस्य असिद्धवारकस्यापि व्यभिचारावारकत्वेन व्यर्थतया, तद्विशेषणावच्छेदेन व्याप्तिग्रहासम्भवेन व्याप्यत्वासिद्धेश्च इत्यपि द्रष्टव्यम् । न च व्यर्थविशेषणत्वस्याधिकोक्त्या निग्रहस्थानत्वे अपि तज्ज्ञानस्य व्याप्तिज्ञानप्रतिबन्धकत्वे मानाभावः इति वाच्यम् । तथापि गुरुधर्मस्य अनवच्छेदकतया साध्यसम्बन्धितावच्छेदकधर्मवत्त्वरूपव्याप्तेः तत्र अभावेन व्याप्यत्वासिद्धेः दुर्वारत्वात् इति । तदुक्तम् आचार्यैः - एकामसिद्धिं परिहरतो द्वितीयापत्तिः ।^{१६} इति ।

ननु क्षित्यङ्कुरादिकं कर्त्रजन्यं शरीराजन्यत्वात्, आकाशादिवत् इत्यनुमाने कथं व्याप्यत्वासिद्धिदोष इति चेदुच्यते - दिनकरीकारनये अनुमाने अस्मिन् कर्त्रजन्यत्वसाध्यसाधनार्थं अजन्यत्वहेतुना प्रयोजनम्, शरीरपदेनालम् । तथा च, नियमत एव यद्धि अजन्यं तद्धि कर्त्रजन्यं भवतीत्यजन्यत्वहेतुनैव कर्त्रजन्यत्वसाधनं शक्यमिति हेतुघटकीभूतं शरीरपदं व्यर्थम् । व्यर्थविशेषणघटितत्वा-च्छरीराजन्यत्वहेतुर्व्याप्यत्वासिद्धि-हेत्वाभासदुष्ट साध्यं साध्ययितुम् नालम् । ननुक्तहेतौ शरीरविशेषणानुपादाने अजन्यत्वमात्रस्य हेतोः पक्षासत्त्वेन स्वरूपासिद्धिरिति तद्वारणार्थं हेतौ शरीरपदोपादानादव्यर्थो हेतुरिति चेन्न, हेतुघटकदलानां व्यभिचारवारकतयैव सार्थक्यमिति नियमात् असिद्धिवारकस्यापि शरीररूपविशेषणस्य व्यभिचारवारकत्वेनाव्यर्थत्वात् । तथा च, व्यर्थविशेषणावच्छिन्ने हेतौ साध्यव्याप्तिज्ञानासम्भवाद्धेतौ व्याप्यत्वासिद्धिर्दोषः ।

तथा च, अत्र शरीराजन्यत्वादिति हेतौ शरीररूपव्यर्थविशेषणसत्त्वाद् अधिकाख्यनिग्रहस्थानम् । अधिकनिग्रहस्थानविषये उक्तम् - विवक्षितात्किञ्चिदधिकम् ।^{१७} इति । ननु शरीररूपव्यर्थविशेषणविशिष्ट-हेतूपदानादधिकनिग्रहस्थाने सत्यपि न कथमपि व्यर्थविशेषणविशिष्टहेतोर्हेत्वाभासत्वमनुमिति-

परामर्शान्यतरप्रतिबन्धकयथार्थज्ञानविषयस्यैव हेत्वाभासत्वात्तस्यानुमितिपरामर्शा-न्यतरप्रतिबन्धकयथार्थ-ज्ञानविषयत्वाच्च । अस्य समाधानरूपेण सिद्धान्ती गदति यत् व्याप्तिघटकत्वेनैव व्याप्यत्वासिद्धिर्जायते । तत्त्वचिन्तामणिकृता व्याप्तेर्लक्षणानन्तरमुक्तम् - साध्यसम्बन्धितावच्छेदकरूपवत्त्वं व्याप्तिः इति । साध्यसामानाधिकरण्या-वच्छेदकं यद् हेतुतावच्छेदकं तद्वत्त्वं व्याप्तिरिति तदर्थः । साध्यसामानाधिकरण्यं च साध्याधिकरणवृत्तित्वम् । साध्याधिकरणवृत्तित्वावच्छेदक-हेतुतावच्छेदकवत्त्वं व्याप्तिरिति फलति । वह्न्यधिकरणवृत्तित्वावच्छेदकं यद् हेतुतावच्छेदकं धूमत्वम् धूमत्वविशिष्टस्य वह्न्यधिकरणवृत्तित्वात् तादृशधूमत्ववत्त्वं धूमे अस्तीति लक्षणसमन्वयः । व्यर्थविशेषणघटितं हेतुतावच्छेदकं कदापि साध्यसम्बन्धितावच्छेदकं न स्यात्, यतो हि असति बाधके गुरुधर्मापेक्षया लघुधर्मस्यैवावच्छेद-कत्वाङ्गीकारात् । यथा हि नीलधूमो नास्तीत्यभावस्य प्रतियोगितावच्छेदकं न गुरुभूतं नीलधूमत्वम् अपि तु लघुभूतं धूमत्वमेव । प्रकृते स्थले च

शरीराजन्यत्वापेक्षया अजन्यत्वस्य हि लघुत्वात् साध्यसम्बन्धितावच्छेदकत्वं, न तु गुरुभूतस्य शरीराजन्यत्वस्य । तेन च, गुरुधर्मसमनियतस्य लघुधर्मस्य अवच्छेदके सम्भवति, गुरुधर्मस्य नावच्छेदकत्वमिति नियमात्, धूमत्वापेक्षया गुरुभूतस्य धूमत्वापेक्षया गुरुभूतस्य धूमत्वसमनियतस्य नीलत्वविशिष्टधूमत्वस्य साध्याधिकरणवृत्तित्वावच्छेदकत्वविरहेण साध्याधिकरण-वृत्तित्वावच्छेदकहेतुतावच्छेदकवत्त्वं-रूपव्याप्त्यभावाद् व्याप्यत्वासिद्धिः । एवं जन्यत्वा-भावत्वापेक्षया शरीराजन्यत्वाभावत्वस्य गुरुत्वेन साध्याधिकरणवृत्तित्वावच्छेदकत्वं नास्तीति शरीराजन्यत्वरूपहेतौ व्याप्यत्वासिद्धिरिति दिनकरकृतामाशयः । अर्थात् ईश्वरास्तित्वसाधाकम् क्षित्याङ्कुरादिकं सकर्तृकं कार्यत्वाद्, घटवदित्यनुमानं प्रति पूर्वपक्षिभिरुपस्थापिते क्षित्याङ्कुरादिकं कर्त्रजन्यं शरीराजन्यत्वाद् आकाशादिवद् इत्यनुमाने प्रयुक्तः शरीराजन्यत्वहेतुर्यथा सत्प्रतिपक्षहेत्वाभासस्तथा शरीररूपव्यर्थविशेषण-विशिष्टत्वात् व्याप्यत्वासिद्ध इति ।

परमेतत्सर्वं प्रभृकारो न सहते । तन्नये न व्यर्थविशेषणविशिष्टत्वात् शरीराजन्यत्वहेतुर्व्याप्यत्वासिद्धः । तथाहि प्रभृकारनये गुरुधर्मत्वमात्रं व्याप्यतानवच्छेदकमिति नियमाभावात् गुरुधर्मस्यापि शरीराजन्यत्वस्य व्याप्यतावच्छेदकत्वेन व्याप्यत्वासिद्ध्यभावः । न च लघुधर्मसमनियतत्वविशिष्टगुरुधर्मत्वस्यावच्छेदकत्व-नियमात् शरीराजन्यत्वस्य व्याप्यतानवच्छेदकत्वापत्तिरिति वाच्यं, शरीराजन्यत्वस्य गुरुधर्मत्वे अपि लघुधर्मसमनियतत्वाभावेन व्याप्यतावच्छेदकत्व-सम्भवात् । किञ्च, एकामसिद्धिं परिहरतो द्वितीयापत्तिः इत्यस्य व्याख्या या कृता दिनकरकृता साप्ययुक्ता। अस्याः पङ्क्तेर्व्याख्या त्वेवं बोध्यम् – एकाम् असिद्धिं स्वरूपासिद्धिं परिहरतः शरीररूपविशेषणोपदानेन द्वितीयापत्तिः अर्थात् अधिकरूपनिग्रहस्थानरूप-द्वितीयापत्तिः इति। अतो प्रभृकृन्नये मौलं क्षित्याङ्कुरादिकम् सकर्तृकम् क्षित्याङ्कुरादिकम् इत्यनुमानं प्रति पूर्वपक्षिणोपस्थापिते क्षित्याङ्कुरादिकं कर्त्रजन्यं शरीराजन्यत्वात्, आकाशादिवद् इत्यनुमाने सत्प्रतिपक्षदोषे सत्यपि शरीराजन्यत्वादिति हेतौ शरीररूपव्यर्थविशेषणोपादानेन अधिकनामनिग्रहस्थानप्रसङ्गः, न तु व्याप्यत्वासिद्धिः इति । तथाहि तदुक्तिः – केचित्तु इदमुपलक्षणम् । शरीराजन्यत्वहेतौ शरीररूपविशेषणस्य असिद्धवारकस्यापि व्यभिचारावारकत्वेन व्यर्थतया, तद्विशेषणावच्छेदेन व्याप्तिग्राहसंभवेन व्याप्यत्वासिद्धेश्च इत्यपि द्रष्टव्यम् ।

न च व्यर्थविशेषणत्वस्याधिकोक्त्या निग्रहस्थानत्वे अपि तज्ज्ञानस्य व्याप्तिज्ञानप्रतिबन्धकत्वे मानाभावः इति वाच्यम् । तथापि गुरुधर्मस्य अनवच्छेदकतया साध्यसम्बन्धितावच्छेदकधर्मवत्त्वरूपव्याप्तेः तत्र अभावेन व्याप्यत्वासिद्धेः दुर्वारत्वात् इति । तदुक्तम् आचार्यैः –

एकामसिद्धिं परिहरतो द्वितीयापत्तिः इति दूषणान्तरमाहुः । तदसत् गुरुधर्मत्वात्रं व्याप्यतानवच्छेदकत्वे न तन्त्रं, धूमप्रागभावत्वस्यापि व्याप्यतानवच्छेदकत्वापत्तेः । किन्तु लघुधर्मसमनियतत्वविशिष्टगुरुधर्मत्वं, एवञ्च, शरीराजन्यत्वस्य गुरुधर्मत्वे अपि लघुधर्मसमनियतत्वाभावेन व्याप्यतावच्छेदकत्वसम्भवात्। उक्तार्थ आचार्योक्तिरपि नोपष्टम्भिका, द्वितीयापत्तिरित्यस्य द्वितीयायाः व्याप्यत्वासिद्धेरापत्तिरिति नार्थः। परिहरत इत्यस्यानन्वयापत्तेः। किन्तु एकां हेतुनिष्ठासिद्धिं परिहरतः विशेषणान्तरदानेन निवारणकर्तुः पुंसः द्वितीयाया निग्रहस्थानरूपाया अधिकोक्तेरापत्तिरित्यर्थः । तादृशाचार्योक्त्या हेतोः स्वरूपासिद्धिवारणाय विशेषणदाने तदातुरधिकोक्तिरूपदोष-प्राप्तिरित्याचार्याणामाशयो लभ्यत इति तदुक्तेरुपष्टम्भकत्वासम्भवाच्च।^{१८} इति।

निगमनम् ।

विघ्नविधाताय इत्यत्र विपदस्य तात्पर्यविचारे वीत्यपुसर्गस्य द्योतकत्वेन शक्तत्वाभावान्न पदत्वमिति पदत्वमाश्रित्य विपदमनर्थकम् इत्याक्षेपस्तथा विपदं सार्थकमिति समाधिर्निर्युक्तिकः । अत्र ब्रूमो यद् मञ्जूषाकृता यदुक्तं तत्तु न रुचिकरम्। अत्र कारणं हि नव्यनैयायिकेन नैयायिककुलचक्रवर्तिना गदाधरेणापि हन्नाशादिधातूनामुत्पत्तिमदभावरूपार्थः न केवलं स्वीकृतः, अपि तु सयुक्ति प्रतिपादितः। तथाहि व्युत्पत्तिवाद्ग्रन्थस्य लकारार्थप्रकरणे प्रपञ्चितं तेन – वस्तुतस्तु नाशत्वमुत्पत्तिमदभावत्वम्।^{१९} इति । अतो विपूर्वाद् हन्धातोरुत्पत्तिमदभावत्वरूपार्थम् अनङ्गीकृत्य शङ्काया उत्थापनमेवानुचितम् इति ब्रूमः ।

मङ्गलं निष्फलमिति यद् विचारितं, तत्र महादेवेन फलविशेषशून्यत्वपदेन यावत्फलविशेषाभावो बोधितः। तेन न कश्चन व्यभिचारः। न च मूलकृता मङ्गलस्य फलत्वेन समाप्तिविघ्नध्वंसयोरुल्लेखात् न तदितरयावत्फलविशेषाभावो मङ्गले सिद्ध इति वाच्यम्, समाप्तिविघ्नध्वंसातिरिक्तपशुपुत्रादिफलशून्यत्वस्य मङ्गले सर्वसम्मतत्वात् । किञ्च, मङ्गले समाप्तिविघ्नध्वंसातिरिक्तफलाभाव-साधन एव ग्रन्थस्य सिद्धसाधनत्वात् दुष्टत्वापत्तिरापतेत् । अतः समाप्तिविघ्नध्वंसरूपफलशून्यत्वसाधनेन यावत्फलविशेष-शून्यत्वसिद्धिर्निश्चिता । तेन च स्वर्गादिफलके निष्फलत्वरूपसाध्याभाववति यागे समाप्तिविघ्नध्वंसयोरभावे अपि तदतिरिक्त-स्वर्गादिफलसत्त्वे यावत्फलविशेषशून्यत्वरूपहेतोरसत्त्वान्न व्यभिचार इति मङ्गलं निष्फलं फलविशेषशून्यत्वादित्यनुमानस्य निर्दुष्टत्वं सिद्धम् ।

तथा च ननु न च मङ्गलमित्यादि मूलस्य भूमिरूपेण दिनकरीकृता यदुक्तं यत् मङ्गलं निष्फलं फलविशेषशून्यत्वात् इत्यनुमानेनानेन पूर्वपक्षिसम्मतमङ्गल-निष्फलत्वप्रख्यापनार्थं नन्वित्यादि न्यगादि विश्वनाथेन इति तद्धि निर्दुष्टमिति सिद्धम् ।

न्यायसिद्धान्तमुक्तावल्याः ईश्वरवादे दिनकरीकारेण यदुक्तं तत्सर्वं प्राचीनमतानुसारि । प्राचीनमते हि व्यभिचारवारकविशेषणघटितत्वं हि व्याप्यतानवच्छेदकत्वे व्यर्थविशेषणत्वे च कारणम्, किन्तु न लघुधर्मसमनैयत्यम् । अत एव महादेवेन गुरुधर्मस्यानवच्छेदकतया इत्येतावन्मात्रम् उक्तम् । परं मञ्जूषाकारेण नवीनमतानुसारेण व्याख्यातमिति न दिनकरीकारमतमयुक्तम् । प्राचां नयानुसारं दिनकरीकारमतमपि युक्तम् एव ।

टीकाकाराः सर्वथैव मूलकारापेक्षया सङ्गततराः मुखराश्च भवन्तीति अत्रापि परिलक्षितम् । तथापि सर्वेषु मञ्जूषाकारा अप्रतिमप्रतिभाधरा विचारतीक्ष्णतायामन्यानतिशेते इति ममायमनुभव इति शिवम् ।

उल्लेखपञ्जिः

१. कृष्णवल्लभाचार्यः (सम्पा.), *न्यायसिद्धान्तमुक्तावल्याम्*, पृ. १।
२. शङ्कररामशास्त्री (सम्पा.), *कारिकावल्याम्*, पृ. ६-७।
३. तत्रैव।
४. *तदेव*, पृ. १०।
५. *तदेव*, पृ. ११-१४।
६. *तदेव*, पृ. १२-१४।
७. दुण्डिराजशास्त्री (सम्पा.), *शब्दशक्तिप्रकाशिक्याम्*, पृ. ५६।
८. शङ्कररामशास्त्री (सम्पा.), *प्रागुक्त्याम्*, पृ. ११-१४।
९. *तदेव*, पृ. १७।
१०. कृष्णवल्लभाचार्यः (सम्पा.), *प्रागुक्त्याम्*, पृ. ८।
११. शङ्कररामशास्त्री (सम्पा.), *प्रागुक्त्याम्*, पृ. १४-१५।
१२. पञ्चाननशास्त्री (सम्पा.), *कारिकावल्याम्*, पृ. ४।
१३. शङ्कररामशास्त्री (सम्पा.), *प्रागुक्त्याम्*, पृ. २१-२२।
१४. न्याकृष्णवल्लभाचार्यः (सम्पा.), *प्रागुक्त्याम्*, पृ. १६।
१५. *तदेव*, पृ. २१।
१६. शङ्कररामशास्त्री (सम्पा.), *प्रागुक्त्याम्*, पृ. ४३-४४।
१७. गङ्गाधरकरः (सम्पा.), *तर्कभाषायाम्*, पृ. ६०३।
१८. शङ्कररामशास्त्री (सम्पा.), *प्रागुक्त्याम्*, पृ. ४४।
१९. सच्चिदानन्दमिश्रः (सम्पा.), *व्युत्पत्तिवादे*, पृ. ३०४।

परिशीलिता ग्रन्थानुक्रमणी

केशवमिश्रः। *तर्कभाषा* सम्पा. गङ्गाधरकरः। कलिकाता: महाबोधि बुक् एजेन्सि, २०१८।

गदाधरभट्टाचार्यः। *व्युत्पत्तिवादः*। सम्पा. सच्चिदानन्दमिश्रः। वाराणसी: भारतीय विद्या प्रकाशन, २०११।

जगदीशतर्कालङ्कारः। *शब्दशक्तिप्रकाशिका* सम्पा. दुण्डिराजशास्त्री। वाराणसी: चौखम्बा संस्कृत संस्थान, २००२
(तृतीयसंस्करणम्)।

विश्वनाथन्यायपञ्चाननः। *कारिकावली (प्रभा-मञ्जूषा-दिनकरीय-रामरुद्रीय-गङ्गारामीयसहिता)*। सम्पा. शङ्कररामशास्त्री।
वाराणसी: चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, २०१६ (पुनर्मुद्रणम्)।

–। *न्यायसिद्धान्तमुक्तावली (मुक्तावलीसंग्रहसहिता)*। सम्पा. पञ्चाननशास्त्री। कलिकाता: महाबोधि बुक् एजेन्सि, २०१६।

–। –। सम्पा. कृष्णवल्लभाचार्यः। वाराणसी: चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, २०१४ (द्वितीयसंस्करणम्)।

–। *भाषापरिच्छेदः*। सम्पा. आशुतोषन्यायाचार्यः। कलिकाता: विजयन, १९९२ (पुनर्मुद्रणम्)।

व्युत्पत्तिवादानुसारेण लुडर्थविमर्शः

सन्तु-सिंहः

सारसंक्षेपः

नव्यनैयायिकेषु चूडामणिर्हि गदाधरभट्टाचार्यः। तेन प्रत्ययार्थप्रतिपादनार्थं व्युत्पत्तिवादादरचितः। तत्र सुपामर्थान् निरूप्य लकाराणामप्यर्था निरूपिताः। तन्मतमाश्रित्यात्र प्रबन्धे लुडर्थो निरूपितः। लुडर्थनिरूपणावसरे मतान्तरमप्यत्र प्रबन्धे समीक्षितं गदाधरदिशा। किञ्च, उपसंहृतौ लुडर्थनिरूपणे गदाधरमते किं महत्त्वं, किं साम्यं वैषम्यं वा, कतरच्च मतं श्रेय इत्यादिकं सर्वं सविशदतयात्र निरूपितम्। विशेषतयात्र कथं गदाधरैः नव्यन्यायभाषया प्रतिपादितो लुडर्थ इति चर्चितः।

उपोद्धातः

तमेव विदित्वातिमृत्युमेति नान्यः पन्था विद्यतेऽयनाय^१ इत्यादिश्रुति-ततिभिरवगम्यते यत्समेषामेव धृतदेहानां जनिचक्र आवरीवृत्यमानानां त्रितापग्रासग्रसितानां तच्चक्रचेच्छत्सूनामात्मतत्त्वसाक्षात्कार एव शरणम्। स च साक्षात्कारः श्रवणमनननिदिध्यासनसाध्यः, आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्य इत्यादिश्रुतेः। तत्तत्त्वाप्तसाधननिचयेष्वप्याद्यतामयते श्रवणम्। श्रवणं नाम वेदान्तानामद्वितीये ब्रह्मणि तात्पर्यावधारणानुकूलमानसी क्रियेति वेदान्तपरिभाषापरिभाषा। सार्थश्रुतस्यैव मननयोग्यत्वाद् गुरुवाक्यश्रवणसमनन्तरवाक्यार्थावबोधालम्बनापेक्षा समेति शिष्याणाम्। तदवगमश्च सुसिद्धर्थज्ञानाधीनो वाक्यानां सुसिद्धन्तकदम्बकत्वात्। तथा च भाष्यपठितम् वार्त्तिकम् – आख्यातं साव्ययकारकविशेषणं वाक्यम्। एकतिङ् इति। अतस्तदवबोधाय वैयाकरणकुलैस्तार्त्तिकसूरिर्मूर्धन्यैर्मीमांसकैश्च प्रसङ्गसङ्गत्या सुपामिव तिङामर्थविशेषान् स्वस्वसिद्धान्तसरण्या प्रदर्श्य ग्रन्थो निरमायि। तत्र भट्टाचार्यैः गदाधरैरपि व्युत्पत्तिवादे लकारार्था निरूपिताः। तन्मतमनुसृत्यात्र लुडर्थ उपस्थाप्यते -

लुडर्थनिरूपणम् -

पक्ता इत्यादौ लुटः अर्थो हि अनद्यतनभविष्यत्त्वम् इति गदाधरमतम्। तथाहि गादाधरगीः - पक्ता इत्यादौ लुटः अनद्यतनभविष्यत्त्वमर्थः।^२ इति। पुनस्तेनानद्यतनभविष्यत्त्वं निरूपयतागादि -

अनद्यतनभविष्यत्त्वञ्च शब्दप्रयोगाधिकरणदिवसावृत्तित्वे सति शब्दप्रयोगकालीनप्रागभावप्रतियोगित्वं शब्दप्रयोगाधिकरण-दिवसध्वंसोत्पत्तिकत्वं वा^३ इति।

अनद्यतनभविष्यति जायमाना पाकानुकूला कृतिः शब्दप्रयोगाधिकरणदिवसावृत्तिः, तस्यास्तद्विसे अननुष्ठीयमानत्वात्। अपि च, तादृशी पाकानुकूलकृतिः शब्दप्रयोगकालीनप्रागभावप्रतियोगिन्यपि शब्दप्रयोगकाले अनद्यतनभविष्यत्कालिकपाकानुकूलकृतेः प्रागभावसत्त्वात्। एवमनद्यतनभविष्यत्कालीनकृतौ शब्दप्रयोगाधिकरणदिवसावृत्तित्वं शब्दप्रयोगकालीन-प्रागभावप्रतियोगित्वं च विद्यते। किञ्च, शब्दप्रयोगाधिकरणीभूतदिनध्वंसात्परमेव पाकानुकूलकृतेर्जायमानत्वात्तस्यां कृतौ शब्दप्रयोगाधिकरणीभूतदिनध्वंसोत्पत्तिकत्वमपि वर्तते।

मतान्तरेण लुडर्थनिरूपणम् -

केषाञ्चिन्मते भविष्यत्त्वमेव लुडर्थः, न त अनद्यतनत्वविशिष्टं भविष्यत्त्वम्। ननु भविष्यत्त्वमात्रस्य लुडर्थत्वे सायं पक्ष्यति चैत्रे प्रातः पक्ता इति प्रयोगापत्तिस्तदानागतपाकानुकूलकृतेश्चैत्रे सत्त्वादिति चेन्न अनद्यतनत्वस्य लुडर्थत्वाभावे अपि कृतौ स्वरूपसतः अनद्यतनत्वस्य लुट्प्रयोगसाधुतानियामकत्वात्। किञ्च, असाधुत्वादेव अद्य पक्ष्यति इत्यादौ पक्ता इति न प्रयोगः।

मतान्तरीयलुडर्थे दोषदर्शनम् -

एतन्मतं न युक्तम्। तथा च स्वरूपसद् अनद्यतनं लुट्प्रयोगसाधुतानियामकं चेत् स्वरूपसद् भविष्यत्त्वमेव लुडादिप्रत्ययस्य साधुतानियामकम्, अनद्यतनत्वं च लुडर्थ इत्यपि स्वीकर्तुं शक्यते। किञ्च, असाधुत्वाद्धि पक्ष्यतीत्यादौ पक्ता इतिवत् पक्ष्यतीत्यादौ पक्ष्यतीति प्रयोगविरहः।

ननु यदि स्वरूपसद् भविष्यत्वं लृट्साधुतानियमकं तदा स्वरूपसद् वर्तमानत्वमपि लट्प्रयोगसाधुतानियामकमित्यप्यङ्गीकार्यम्। परं पचति पक्ष्यतीत्यादौ क्रमशः वर्तमान-भविष्यत्त्वरूपभिन्नभिन्नकालरूपबोधस्य सुप्रसिद्धत्वात्तदुभयोरविलक्षणबोध-जनकत्वमनुभवविरुद्धम्। अतस्तत्र शाब्दबोधवसरे कालविशेषबोधस्यावश्यकत्वमिति पक्ता पक्ष्यतीत्यनयोरपि विलक्षणबोधजनकत्वं नूनं स्वीकार्यम्। तेन पक्ता पक्ष्यतीत्यनयोर्विलक्षणबोधजनकत्वस्वीकारेण पक्ष्यतीत्यत्र भविष्यत्त्वमात्रं लृडर्थः, पक्ता इत्यत्र च अनद्यतनभविष्यत्त्वं लृडर्थ इति सिद्धम्।

किञ्च, पक्ष्यति इत्यादिवाक्यजन्यबोधे सति पाकः भविष्यन् न वा इति भविष्यत्त्वादिसंशयानुदयाद् तादृशसंशयप्रतिबन्धकभविष्यत्त्वप्रकारकपाकविशेष्यक-शाब्दधीविषयत्वमावश्यकम् इति लृट्: भविष्यत्त्वार्थकत्वं सिद्धम्। एवञ्च पक्ता इति वाक्यजन्यबोधे सति पाकः अनद्यतनो न वा इति अनद्यतनत्वसंशयानुयाद् तादृशसंशयप्रतिबन्धकानद्यतनत्व-प्रकारकपाकविशेष्यकशाब्दविषयत्वमावश्यकमिति तादृशानद्यतनत्वस्यान्यतो भानासम्भवाल्लृडर्थत्वं सिद्धम्। तदुक्तम् ---

केचित्तु भविष्यत्वमेव तस्यार्थः, क्रियायाः कृतेर्वा स्वरूपसदनद्यतनत्वमेव तत्साधुतानियामकम्, असाधुत्वादेव अद्य पक्ष्यति इत्यादौ पक्ता इति न प्रयोग इत्याहुः। तन्न, तथा सति भविष्यत्त्वादिकमपि नाख्यातार्थः स्यात्, स्वरूपसद्भविष्यत्त्वादिकमेव लृडादिप्रत्ययस्य साधुतानियामकम्, असाधुत्वादेव पक्ष्यतीत्यादौ पक्ता इतिवत् पचतीत्यादौ पक्ष्यतीति प्रयोगविरहस्यापि वक्तुं शक्यत्वात्। पचति, पक्ष्यति इत्यादेरविलक्षणबोधजनकत्वमनुभवविरुद्धमिति कालविशेषबोध आवश्यक इति चेत् तदा पक्ता पक्ष्यतीत्यादेरपि विलक्षणबोधजनकत्वस्यानुभाविकतयानद्यतनत्वान्वयबोधो दुर्वारः। यदि च पक्ष्यतीत्यादिवाक्यजन्यबोधे सति भविष्यत्त्वादिसंशयानुदयाद् भविष्यत्त्वादेः शाब्दधीविषयत्वमावश्यकमित्युच्यते? तदानद्यतनबोधेऽपीदृशमेवा^५ इति।

नञ्समभिव्याहारस्थलीयबोधानुसारेण स्वमतीयलृडर्थे युक्तिदर्शनम् –

वस्तुतस्तु लृडर्थः अनद्यतनानागतकालावच्छिन्नत्वम् इत्येव स्वीकार्यम्। तथाहि नञ्-रहितस्थले कृतौ तथा नञ्-सहितस्थले कृत्यभावे लृडर्थः अनद्यतनानागतकालावच्छिन्नत्वम् अन्वेति। तथा च यदि भविष्यत्त्वरूपानागतत्वस्य लृडर्थत्वं न स्वीक्रियते तर्हि अनागतकालानवच्छिन्नं कृत्यभावमादाय न पक्ष्यतीति प्रयोगापत्तिः। तथाहि आगामिनि दिने पक्ष्यत्यपि पुरुषे वर्तमानकालीनकृत्यभावमादाय न पक्ष्यतीति प्रयोगापत्तिस्तस्य कृत्यभावस्यानागतकालानवच्छिन्नत्वात्। न चैतदिष्टम्। अतः अनद्यतनानागतकालावच्छिन्नत्वं हि लृडर्थ इति स्वीकार्यम्। तेन भविष्यत्त्वरूपानागतत्वस्य कृत्यभावे अन्वयान्न वर्तमानकालीनकृत्यभावमादाय पक्ष्यत्यपि चैत्रे न पक्ष्यतीति प्रयोगप्रसङ्गः। तस्मादनद्यतनत्वं लृडर्थः। तथा च, न पक्ता इत्यत्र नजानद्यतनानागतस्य कृत्यभावस्य बोधनादद्यतनानागतकृत्यभावमादाय श्वः पक्ष्यति पुंसि न पक्ता इति प्रयोगापत्तिर्नास्तीत्यर्थः। अत्र गादाधरी गीरियम् –

एवं न पक्ष्यति इत्यादावभावे अनागतकालावच्छिन्नत्वभानमावश्यकम्, अन्यथा पक्ष्यत्यपि वर्तमानवृत्तिपाककृत्यभावमादाय न पक्ष्यतीत्यादिप्रयोगप्रसङ्गात्। न च पक्ष्यत्यप्यनागतयत्किञ्चित्कालावच्छेदेन वर्तमानमभावमादाय न पक्ष्यति इति प्रयोगो दुर्वार एवेति वाच्यम्^६ इति।

आचार्यगदाधरनये अनागतकालावच्छिन्नत्वं तावत् वर्तमानक्षणध्वंसावच्छिन्नत्वम्। अन्यथा अनद्यतनानागतकाले पक्ष्यत्यपि पुरुषे अनद्यतनानागतयत्किञ्चित्कालावच्छिन्नं कृत्यभावमादाय न पक्ष्यतीति प्रयोगापत्तिः। वर्तमानक्षणध्वंसावच्छिन्नत्वं नाम वर्तमानक्षणध्वंसनिष्ठावच्छेदकताकत्वम्। वर्तमानक्षणध्वंसनिष्ठावच्छेदकता च निरवच्छिन्ना ग्राह्या, न तु यत्किञ्चित्कालावच्छिन्ना। तेन कृत्यभावः अनागतकालावच्छिन्नो नाम वर्तमानक्षणध्वंसावच्छिन्न इति वर्तमानक्षणध्वंस एव कृत्यभावावच्छेदकः। तथा च वर्तमानक्षणध्वंसनिष्ठावच्छेदकता निरवच्छिन्ना ग्राह्या इति न पक्ष्यतीत्यत्र निरवच्छिन्नवर्तमानक्षणध्वंसावच्छिन्नकृत्यभावस्य बोधो न तु यत्किञ्चित्कालावच्छिन्न-वर्तमानक्षणध्वंसावच्छिन्नकृत्यभावस्येति न पक्ष्यति चैत्रे यत्किञ्चित्कालावच्छिन्न-वर्तमानक्षणध्वंसावच्छिन्नकृत्यभावमादाय न पक्ष्यतीति प्रयोगशङ्का। तदुक्तम् –

अनागतकालावच्छिन्नत्वं हि तत्र वर्तमानक्षणध्वंसावच्छिन्नत्वम्, तादृशध्वंसनिष्ठावच्छेदकता चानवच्छिन्ना ग्राह्या, अनागतकृतमिति च पुंसि तदभाववृत्तौ वर्तमानक्षणध्वंसरूपः कालः प्रतियोगिवृत्तावप्यवच्छेदक इति विरोधभञ्जनाय तादृशकृत्यनवच्छेदकवान्तरकाल एवावच्छेदक उपेय इति नोक्तातिप्रसङ्ग^६ इति।

एवम् अनागतत्वं यथा लृडर्थः तथा अद्य पक्ष्यति श्वो न पक्ता इत्यत्र अनद्यतनकालावच्छिन्नत्वस्य पाककृत्यभावे भानानुसारेण अनद्यतनत्वमपि लृडर्थ इत्यपि वक्तव्यम्। अन्यथा तु श्वः पक्ष्यत्यपि चैत्रे अद्यतनानागतकालावच्छिन्नकृत्यभावमादाय चैत्रो न पक्ता इति प्रयोगप्रसङ्गः। अनद्यतनत्वार्थकत्वस्वीकारे तु श्वः पक्ष्यति चैत्रे न पक्ता इति प्रयोगप्रसङ्गः। अनद्यतनत्वार्थकत्वस्वीकारे

तु श्वः पक्ष्यति चैत्रे अनद्यतनानागतकालरूपश्चःकालावच्छिन्नकृतेः सत्त्वात् तदवच्छिन्नः कृत्यभावो नास्तीति चैत्रः श्वो न पक्ता इति न प्रयोगप्रसङ्गः। तथाहि भट्टाचार्यैरुक्तम् –

उक्तयुक्त्यानागतत्वस्य यथा लुडाद्यर्थत्वं तथा अद्य पक्ष्यति न पक्ता इत्यत्रानद्यतनकालावच्छिन्नत्वस्याभावे अभाने श्वः पक्ष्यत्यप्यद्यतनानागतकालावच्छिन्नपाककृत्यभावमादाय न पक्ता इति प्रयोगप्रसङ्गेन लुटः अनद्यतनार्थत्वमावश्यकम् ०

निगमनम्-

गदाधरेण लुडर्थरूपम् अनद्यतनभविष्यत्त्वं निरूपयतोक्तम्--- अनद्यतनभविष्यत्त्वञ्च शब्दप्रयोगाधिकरणदिवसावृत्तित्वे सति शब्दप्रयोगकालीनप्रागभावप्रतियोगित्वमिति। ननु गदाधरनये रामो गन्ता इत्यादौ प्रयोगे सत्येवात्र शब्दप्रयोगाधिकरणदिवसावृत्तित्वस्य तथा गन्तेति शब्दप्रयोगकालीनप्रागभावप्रतियोगित्वस्य सत्त्वाद् भविष्यत्कालवृत्तिः। अन्यथा तु अनद्यतनभविष्यति गमनकर्तुरपि रामस्य गमनक्रियाया नानद्यतनभविष्यत्त्वं गन्तेति तादृशशब्दानुच्चारणतया तादृशप्रयोगाधिकरणदिवसावृत्तित्वस्याभावात् तथा तादृशप्रयोगकालीनप्रागभावप्रतियोगित्वात्। न चेदमिष्टम्। लुडन्तशब्दप्रयोगाधिकरणानधिकरणयोरुभयोरेव कालयोरनद्यतनभविष्यत्त्वस्य सर्वानुभवसिद्धत्वात्। अतो गदाधरनिरूपितम् अनद्यतनभविष्यत्त्वमव्याप्तमिति चेदत्रोच्यते यन्नेदं गदाधरमतं दुष्टम्। तथाहि प्रकृतस्थले लुडुपस्थाप्यानद्यतनभविष्यत्त्वस्येष्टत्वात् लुडुपस्थाप्यानद्यतनभविष्यत्त्वरूपविशेषस्य प्रतिपादनमकारि गदाधरेण, न तु अनद्यतनभविष्यत्त्वसामान्यस्या। तेन न कोऽप्यव्यप्यादिदोषः। वस्तुतस्तु शाब्दिकैः लुडर्थस्यानद्यतनभविष्यत्त्वस्य सामान्यतयैव निरूपणं विहितम्। परमत्र नैयायिकचूडामणिना लुडर्थभूतस्यानद्यतनभविष्यत्त्वस्य विशेषतया लुडुपस्थाप्यतयैव निरूपणं कृतम्। विशेषस्य सामान्यानतिरिक्तत्वाद् गदाधरमतमपि शाब्दिकोक्तसामान्यमतमन्तर्याति। तत्र शाब्दिकदिशा अनद्यतनत्वं तावदद्यतनभिन्नत्वं तथा भविष्यत्त्वं वर्तमानप्रागभावप्रतियोगित्वम्। तस्य लुडर्थत्वाद् विशिष्य गदाधरेणोक्तम्--- अनद्यतनभविष्यत्त्वञ्च शब्दप्रयोगाधिकरणदिवसावृत्तित्वे सति शब्दप्रयोगकालीनप्रागभावप्रतियोगित्वम् इति। वैलक्षण्यमत्र भाषाया एव। अत्र शब्दप्रयोगाधिकरणदिवसावृत्तित्वशब्देन अनद्यतनस्वरूपं तथा शब्दप्रयोगकालीन-प्रागभावप्रतियोगित्वशब्देन भविष्यत्त्वस्वरूपं प्रतिपादितम्। एवं तार्किकैस्तेषां नव्यन्यायभाषाशैल्या शाब्दिककथितमतमेव स्वशास्त्रेषु प्रपञ्चितम्। एतत्सर्वं विचार्यैतद्वक्तुं शक्यते यच्छाब्दिकैर्लुडर्थभूतम् अनद्यतनभविष्यत्त्वं सामान्यतया निरूपितं तथा नैयायिकैर्गदाधरैर्विशेषतयेति उभयोर्मतं मिथः लुडर्थनिरूपणे परिपूरकं, न तु विरुद्धम्।

उल्लेखपञ्जिः

१. श्वेताश्वतरोपनिषद्, तृतीयाध्यायः, अष्टम-मन्त्रः।
२. व्युत्पत्तिवाद (सादर्श), सम्पा. हरेरामत्रिपाठी, पृष्ठा. २९७।
३. तत्रैव, पृष्ठा. २९८।
४. तत्रैव, पृष्ठा. २९८-२९९।
५. तत्रैव, पृष्ठा. ३०२।
६. तत्रैव, पृष्ठा. ३०४।
७. तत्रैव, पृष्ठा. ३०४।

परिशीलिता ग्रन्थानुक्रमणी

गदाधर-भट्टाचार्यः। व्युत्पत्तिवादः (सुनन्दाव्याख्यासहितः), सम्पा. ड.सच्चिदानन्दमिश्रः, दिल्लीः भारतीयविद्याप्रकाशनम्, २००१।

___।___। (सादर्शः), सम्पा. हरेरामत्रिपाठी, नवदेहलीः राष्ट्रियसंस्कृतसंस्थानम्, २०११।

- __।__। (जयासहितः), सम्पा. रमाकान्तमिश्रः, इलाहाबादः १९८८ (पुनःप्रकाशनम्)।
- __।__। (गूढार्थतत्त्वालोकः), सम्पा. धर्मदत्तझाः, वाराणसीः कृष्णदास अकादमी, १९७८।
- __।__। (कृष्णम्भट्टी-दीपिका-प्रकाश-शास्त्रार्थकलादिव्याख्यायुतः), सम्पा. अचिन्त्यदासः, दिल्लीः न्यू भारतीय बुक् कोर्पोरेशन्, २००४।

वाक्यपदीयदिशा जयकृष्णकृतसारमञ्जर्याः अधिकरणकारकविचारत्वम्

प्रियाङ्का साहा

सारसंक्षेपः

सारमञ्जरी इति व्याकरणविषयकग्रन्थः जयकृष्णेन प्रणीतः, न्यायवैशेषिकाभ्यां प्रतिनिधिग्रन्थस्वरूपः।

यत् साक्षात् परंपरया वा क्रियामनुकूलयति तत् कारकम्। सर्वाणि एव कारकाणि किञ्चिदुपकारकं साधयति। अधिकरणं तु क्रियाधारणेन उपकारकं साधयति।

(क) को नाम आधार इतिः आध्रियन्ते यस्मिन् क्रिया स यदि आधारः स्यात्तर्हि कर्तृकर्मणोरेव अधिकरणसंज्ञा प्रसज्येत, तयोः मुख्याधारत्वात्, तयोरेव हि क्रिया आध्रियत इति चेन्न, परत्वादनवकाशत्वाच्च।

(ख) कर्तृकर्मणोरधिकरणसंज्ञातिव्याप्तिवारणम्: कर्तृकर्मणोः साक्षात्क्रियाधारत्वेऽपि तयोराधारस्य अर्थाद् मुख्याधारस्याधिकरणसंज्ञां बाधित्वा गौणाधारस्य अधिकरणसंज्ञा कथं न दोषावह इति पूर्वपक्षिणा मतम्। किंतु अनवकाशात् कर्तृकर्मणोः अधिकरणसंज्ञा न भविष्यति, अवकाशात् गौणाधारस्य इयं संज्ञा भविष्यति। कर्तृकर्मणोः धारकत्वादधिकरणं क्रियाया उपकारकम्। आधारेऽसति तयोः क्रियाजन्योपकारकस्याश्रयत्वमसंभव एव।

(ग) आधारस्याधिकरणत्वं किं परंपरासंबन्धेनैव संभवति, अपि साक्षात्संबन्धेन वा: 'गले बद्ध्वा गौः नीयते', 'चैत्रे स्थिति' च इत्यादयोः किं साक्षात्संबन्धेन क्रियाया आधारोऽधिकरणत्वमिति चेन्न, अवयवेऽपि अवयवी विद्यते गोगले गौः विद्यते इति स्वीकार्यं गलमाकृष्य गौः नीयते। अतः गलं बन्धनक्रियाधारस्तथा गोरप्याश्रयः। पुनः 'चैत्रे स्थिति' इत्युदाहरणवाक्येऽपि अस्तिक्रियायाः अध्याहारान्न दोषः।

(घ) अधिकरणलक्षणे कथं न तमप्रत्ययः तमप्रत्ययस्याग्रहणेऽपि यदि तस्यार्थो गृह्यते तर्हि व्याप्याधारं व्याप्तिरेके द्वयोरधिकरणत्वमप्रसिद्धम्। न केवलमभिव्यापकस्य परं तु द्वयोरपि आधारयोः अधिकरणसंज्ञा स्यात्। यदि श्रेष्ठाधारस्यैव अधिकरणसंज्ञा भवेत्तर्हि तदपेक्षापि मुख्याधारयोः कर्तृसंज्ञा कर्मसंज्ञा च बाधितो भवेत्।

(ङ) अधिकरणस्य कर्मसंज्ञा: रामो वनमुपवसति इत्युक्ते प्रथमैव प्रश्न उत्थाप्यते कुत्र वसति, अतः परं कतिपयदिवसान् वसति। पूर्वं स्थानप्रसङ्गः पश्चात् कालप्रसङ्गः। किंतु वने उपवसति इत्युक्ते प्रथमैव कतिपयदिवसान् व्याप्य अभुक्त्वा वसति परतः कुत्र वसति अर्थात् पूर्वं कालतः ततः स्थानतः। यत्र पूर्वं स्थानप्रसङ्गः स्यात्, तत्रैव अधिकरणस्य कर्मसंज्ञा भवेत्।

(च) अपि सर्वाधारस्याधिकरणसंज्ञा स्यात्: सर्वाधारस्य कर्मसंज्ञा न भवति। उदाहरणक्रमेण केवलम् औपश्लेषिकाधारस्यैव कर्मसंज्ञा भवेत्।

कारकमेवोपकारकम्। कस्योपकारकमिति आक्षेपेण उत्तरं यत् क्रियाया उपकारकम्। कारकक्रिययोः संबन्धोऽन्तरङ्ग इति नास्ति संशयावकाशः। अतः कारकमिति शब्देन क्रिया आक्षिप्यते। सर्वाणि एव कारकाणि किञ्चिदुपकारकं साधयति, अधिकरणमपि तस्माद् न व्यतिक्रमः। अधिपूर्वकात् कृ-धातोः करणवाच्ये ल्युट् इति प्रत्ययेन अधिकरणमिति पदं निष्पद्यते। अधिकरणकारकविधायकं पाणिनीयं सूत्रमिदम्— आधरोऽधिकरणम् (पा. सू., १/४/४५)। सम्पूर्णं सूत्रं यथा— आधरोऽधिकरणं कारकं स्यादिति। कारके (पा. सू., १/४/२३) इत्यधितं प्रथमान्ततया विपरिणम्यते, तच्चाधारस्य विशेषणम्, आधारः कारकमधिकरणमिति लभ्यते।

आधारपदस्यार्थविचारः

आध्रियन्तेऽस्मिन् क्रिया इत्याधारः^१ इति काशिकाकारः। मुग्धबोधस्य दुर्गाटीकायाम् अस्यार्थप्रसङ्गे उक्तम्— आध्रियते पदार्थोऽस्मिन्निति आधारः^२। तस्याधारस्याधिकरणसंज्ञा स्यात्। आधारस्याधिकरणत्वप्रसङ्गे टीकाकारेण स्वकीयटीकाग्रन्थे स्वीयाः वृत्तय उद्धृताः। दीक्षितेनेोक्तम्— कर्तृकर्मद्वारा तन्निष्ठक्रियाया आधारः कारकमधिकरणसंज्ञा स्यात्।^३ कस्याधार इत्याक्षेपे कारकाधिकारात् क्रियाया आधार इति स्यात्। यदि आध्रियन्ते क्रिया यस्मिन् स आधारो भवेत्तर्हि कर्तृकर्मणोरेव अधिकरणसंज्ञा प्रसज्येत, तयोरेव हि क्रिया आध्रियते। यथा रामः क्षेत्रे विचरति इत्युक्ते विचरणक्रियाश्रयो देवदत्त एव। स च देवदत्तः क्षेत्रे इति। पुनः स्थाल्यां तण्डूलान् पचति इत्युक्ते पच् इति धातोः मुख्याधारः तण्डूलानि एव, यतः विक्रित्तिक्रियाया अधिकरणं तण्डूलानि, तेषां च आधारः स्थालीति।

आध्रियेते गुणक्रिये यस्मिन्निति स आधारः। यत्र क्रिया सति तस्यैव आधारत्वे कर्तृकर्मणोः साक्षात्क्रियाधारकत्वात् तयोरधिकरणसंज्ञा प्रसज्येत। अतः क्रिया द्विविधा— कर्तृस्था कर्मस्था चेति। यथा— कटे आस्ते स्थाल्यां पचति वा।

काशिकाकारेणोक्तम्— कर्तृकर्मणोः क्रियाश्रयभूतयोर्धारणक्रियां प्रति य आधारस्तत्कारकमधिकरणसंज्ञा भवति ५ इति। अर्थात् कर्तृकर्मणोर्मुख्यं क्रियाधारत्वम्, साक्षादेव क्रियाधारणात्, कर्तृकर्माधारस्य तु कटादेर्गौणत्वं क्रियाश्रयभूतकर्तृकर्मधारणद्वारेण क्रियाधारणात्।

कर्तृकर्मणोरधिकरणसंज्ञातिव्याप्तिवारणम्

कर्तृकर्मणोर्मुख्यं क्रियाधारत्वमिति सत्यम्। न्यासकारेणोक्तम्— कर्तृकर्मणोः क्रियाधारभूतयोः धारणात् क्रियाया अभिमुखो य आधारस्तस्याधिकरणसंज्ञा भवति ५ इति। अतः कर्तृकर्मणोः साक्षात्क्रियाधारत्वेऽपि तयोराधारस्य अर्थाद् मुख्याधारस्याधिकरणसंज्ञां बाधित्वा गौणाधारस्याधिकरणसंज्ञा कथं न दोषावह इति पूर्वपक्षिणा मतम्।

किं तु अनवकाशात् कर्तृकर्मणोः अधिकरणसंज्ञा न भविष्यति, अवकाशात्तु गौणाधारस्य इयं संज्ञा भविष्यति। यथा देवदत्त कटे आस्ते स्थाल्यां पचति वा ओदनम् इत्युदाहरणवाक्ययोः आस्ते क्रियायाः मुख्याधिकरणस्य कर्तुः आधारस्य कटस्याधिकरणसंज्ञा स्यात्। पुनः पच्-धातोश्च अधिकरणमोदनं विक्लित्तिरूपक्रियायाः धारणात्, किं तु तस्य इयं संज्ञा न प्रसज्येत अनवकाशात्। अतः ओदनाधारस्य इयमधिकरणसंज्ञा स्यात्। भर्तृहरिणोक्तम्— कर्तृकर्मव्यवहितामसाक्षाद् धारयत् क्रियाम्। उपकुर्वत् क्रियासिद्धौ शास्त्रेऽधिकरणं मतम्।^६ कर्तृकर्मणोः धारकत्वादधिकरणं क्रियाया उपकारकम्। आधारेऽसति तयोः क्रियाजन्योपकारकस्याश्रयत्वमसंभव एव। वस्तुतः कर्तृकर्मणोः उपकारकत्वाद् आधारनिष्ठक्रियाया उपकारकं स्यात्। हेलाराजेनोक्तम्— असति हि आधारे कर्तृकर्मणि क्रियोपकारकं न प्रतिपद्येतामिति तयोराधार उपकुर्वन् क्रियामपि तत्स्थाम् उपकरोति।^७

आधारस्याधिकरणसंज्ञा किं परंपरासंबन्धेनैव संभवति, अपि साक्षात्संबन्धेन वा

परंपरासंबन्धेन क्रियाधारोऽधिकरणं स्यादिति पूर्वपक्षिणा मतम्। सत्यमेतत्, किं तु यत् साक्षात्संबन्धेनापि क्रियायाः आधरोऽधिकरणं स्यादिति तेन मतम्। उदाहरणद्वयेन पूर्वपक्षिणा मतमिदमुत्थापितम्, गले बद्ध्वा गौः नीयते, चैत्रे स्थितिः च इत्यादयोः साक्षात्संबन्धेन क्रियाया आधारः गले, चैत्रे च अधिकरणत्वमिति पूर्वपक्षिणा मतम्।

आक्षेपास्यास्य समाधानेन उत्तरपक्षिणा एतत् सत्यरूपेण स्वीकृतम्। किं तु उदाहरणद्वये न साक्षात्संबन्धेन परं तु परंपरया एवाधिकरणत्वं निष्पद्यते। अवयवेऽपि अवयवी विद्यते गोगले गौः विद्यते इति स्वीकार्यं गलमाकृष्य गौः नीयते इति। अतः गलं बन्धनक्रियाधारस्तथा गोरप्याश्रयम्। अतः न दोषावकाशः। पुनः चैत्रे स्थितिः इत्युदाहरणवाक्येऽपि अस्तिक्रियाया अध्याहारान् न दोषः। सर्वदा क्तिन्प्रत्ययान्ता समापिकाक्रिया न भवितुं शक्नोति क्तवतुप्रत्ययद्वयव्यतिरेकेण। स्था-धातोः क्तिन्प्रत्यये परे सति स्थिति इति पदम्। तच्च क्रियावाचकविशेष्यपदमिति।

कलापचन्द्रटीकायामुक्तम्— ननु यदु परंपरया क्रियाधारोऽधिकरणं तदा यत्र साक्षात्क्रियाधारत्वं तत्र कथं स्यात्, यथा गले बद्ध्वा गौः नीयते इति? सत्यम्। अवयवेऽपि अवयवी विद्यते इति यन्मतं तन्मते गलेऽपि बन्धनक्रियाधारो गौः विद्यते इति न दोषः। चैत्रे स्थितिरित्यादौ तु अस्तिक्रियाध्याहारान् दोषः इति।

आधारभेदा

आधारस्त्रिविध इति टीकाकारा औपश्लेषिकवैषयिकाभिव्यापकभेदेना पुनः सारमञ्जरी इति ग्रन्थस्यटीकायामुक्तम्— सामीप्याश्लेषविषयैर्व्याप्याधारश्चतुर्विधः^८। औपश्लेषिकस्योदाहरणरूपेणोल्लिखितम् कटे आस्ते इति। अत्र कटस्य एकदेशे आधेयः कर्ता विद्यते। दुर्गाटीकाकारेणोक्तम्— आश्लेषः संयोगः, पृथक्सिद्धयोः संबन्ध इत्यर्थः, तेन एक औपश्लेषिक आधारः।^९ तत्राप्युदाहरणरूपेणौपश्लेषिकेन कटे आस्ते, स्थाल्यां पचति इति निर्दिष्टम्। हेलाराजेनोक्तम्— कटस्य सकलावयवव्याप्त्या देवदत्तोपश्लेषो न दृश्यते, अपि तु कतिपयावयवव्याप्त्या इति^{१०}। कर्ता कटस्य एकांशेन सह संयोगसंबन्धेन संबन्धविशिष्टः। अतः कटमेकादेशाधार इति। अत्र संयुज्यमानयोः देवदत्तकटयोः देवदत्तस्य कर्मणा संयोगोत्पन्नत्वे तयोः कर्मजसंयोगः स्यात्।

सामीप्याधारस्योदाहरणं यथा गङ्गायां घोष इति। किं तु गङ्गायां घोषस्य वासासंभवात् तत्र गङ्गाशब्देन न गङ्गाजलं बोध्यते परं तु तत्समीपं तीरमुपलक्ष्यते। सारमञ्जर्याः टीकायां सामीप्याधारस्योदाहरणप्रसङ्गे आचार्येणोक्तम्— वने नदी आस्ते इति। किं तु मन्मतेन अत्र उदाहरणसंगतिः न औपश्लेषिकेन प्रतिपद्यते, परं तु वने इति सामीप्याधारः। मुग्धबोधस्य

रामतर्कवागीशकृतटीकायामुक्तम्— सामीप्यं समीपत्वं, तेन एकः सामीपिक आधारः, यथा नद्यां घोषः प्रतिवसति इत्यत्र जले घोषस्य वासानुपपत्त्या नदीशब्देन तत्समीपं तीरमुपलक्ष्यते।^{११}

पुनः वैषयिकाधारस्योदाहरणं यथा— मोक्षे इच्छा इति। न्यासकारेण अस्योदाहरणरूपेणोक्तम्— गुरौ वसति इति। अधिकरणसंज्ञायामाचार्येण पाणिनिना निर्देशितम् — आधारो'धिकरणम् इति। क्रियापदेन सह य संयोगेन समवायेन वा संयुज्यते स एव आधारः। किं तु शिष्यैः सह गुरोः केनापि संयोगः समवायो वा संबन्धो न दृश्यते, अतो गुरोराधारत्वं किं न खण्डितम्? किं तु नैतत्, यतो यद्यप्याश्रयत्वं संयोगेन समवायेन वा सिध्यति अत्र तु न तादृशः। यथा— राजायत्तस्थितित्वात् पुरुषस्य राजेति, न च तेन सह पुरुषस्य संयोगसमवायौ स्तः, तथा शिष्यादीनां गुर्वाद्व्ययत्ता स्थितिरिति युक्तस्तान् प्रति गुरुप्रतीनामाश्रयभावः। गुर्वाद्व्ययत्तत्वात् स शिष्य इति नामधेयः। पुनः रूपादिषु चक्षोर्विषयता इत्युक्तेऽपि तत् वैषयिकाधारस्योदाहरणम्। चक्षुः केवलं रूपादीन् गृह्णाति, अतः तत्र चक्षोर्विषयता। विषयतासंबन्धेन तत्राधारत्वम्। यथा चक्षोर्वैषयिकाधारो रूपादिः तथैव शिष्याणां गुर्वादिभ्यो विषयाभावात्तत्रैव तेषां विषयता।

अभिव्यापकाधारस्योदाहरणं यथा— तिलेषु तैलम् इति। तिलस्याधारत्वम्, तैलस्य चाधेयता, अतस्तयोराधाराधेयतासंबन्धः। तिलस्य सकलावयवव्याप्त्या तैलं स्यात्। अतः तिलं तैलस्याभिव्यापकाधार इति। स च व्याप्याधार इति कथ्यते। हेलाराजेनोक्तम्— तिलानां समस्तावयवव्याप्त्या लोकप्रसिद्ध्या संबन्धाद् व्यापकमेतदधिकरणम्।^{१२} यद्यपि तिलेन सह तैलस्य संयोगसंबन्धो'स्ति तथापि तयोः स्थानगतविभागाभावात् तिलेषु तैलम् इति न औपश्लेषिकस्योदाहरणम्। आधारस्य तिलस्योपकारता अत्र अविनाशक्रियया संभवति। तिलस्य विद्यमानत्वात्तैलस्य विद्यमानता। तिलविनाशे तु तैलस्य विद्यमानता न संभवेत्। सारमञ्जर्याः टीकायां सामीप्याधारस्योदाहरणरूपेण आचार्येण कथितम्— वने नदी आस्ते इति। किं तु मम मतं यदिदमुदाहरणम् औपश्लेषिकेनापि प्रतिपद्यते, उप इति समीपे इत्यर्थग्रहणात्।

मुग्धबोधे एतस्याधारचतुष्टयस्य उदाहरणरूपेणोक्तम्—

रेमे शरदि गोविन्दो गोपीभिरुदिते विधौ।
कालिन्द्यां कानने केलौ कुशलः सकले स्थितः॥^{१३}

अस्य गद्यरूपः केलौ कुशलः, सकले स्थितः गोविन्दः शरदि विधौ उदिते, कालिन्द्यां कानने गोपीभिः रेमे इति। कालिन्द्यां कालिन्दीसमीपतीरमुपलक्ष्यते गङ्गायां घोषवत्, कानने काननैकदेशे इत्यर्थो यथा वने सिंह इत्यादि। गोविन्दः केलौ कुशलो'र्थात् केलिविषये पटुरित्यर्थः। सकले स्थितः सकलं व्याप्य स्थितो गोविन्दः। रामटीकायामुक्तम्— व्याप्तिः साकल्येनाभिसंबन्धः तेन एक अभिव्यापकः आधारः, यथा तिलेषु तैलमित्यादि। यद्यपि तिलतैलयोः संयोगादौपश्लेषिकत्वेनैव सिद्धस्तथापि देशविभागाभावात् संयोगव्यावहारो नास्तीति पृथगुपादानमिति।^{१४}

अधिकरणलक्षणे कथं न तमप्रत्ययः

करोतीति कारकम्। साधयतीति साधकम्। यत् कारकं तत् साधकम्। अतः साधकम् इति पदेन कारकलक्षणो'नर्थक एव। तथापि यदि साधकमिति पदेन कारकलक्षणो निर्णीयते तर्हि साधकमिति साधकतमम्। यतः मधुरफलानां मधुरं मह्यं देहि तर्हि मधुरतममेव कर्तुरभिप्रेतम्, तथा कारकमात्रैव साधकम्। कारकाणां यत् साधकमित्युक्ते साधकतममिति बोध्यम्। अतः तमप्रत्यययोगो निरर्थक इति पूर्वपक्षिणा मतम्। सत्यमेतत्, किं तु यद्यपि करणलक्षणे तमप्रत्ययस्यासत्त्वे'पि अधिकरणलक्षणे तमप्रत्ययाभावे'निष्ठ भवति।

आधारस्त्रिविध इति आदौ उक्तम्— अभिव्यापकवैषयिकौपश्लेषकभेदात्। एषां व्याप्याधार एव श्रेष्ठः, सर्वात्मकत्वाद्बृहत्त्वाच्च। अतः तमप्रत्ययस्याग्रहणे'पि यदि तस्यार्थो गृह्यते तर्हि व्याप्याधारं व्यतिरेके द्वयोरधिकरणत्वमप्रसिद्धम्। तमप्रत्ययेन न केवलमभिव्यापकस्य परं तु द्वयोरपि आधारयोः अधिकरणसंज्ञा स्यात्। यदि श्रेष्ठाधारस्यैवाधिकरणसंज्ञा भवेत्तर्हि तदपेक्षापि मुख्याधारयोः कर्तृसंज्ञा कर्मसंज्ञा च बाधितो भवेत्।

अधिकरणस्य कर्मसंज्ञा

पाणिनिव्याकरणे आधारो'धिकरणम् (पा.सू., १/४/४५), अधिशीङ्स्थासां कर्म (पा.सू., १/४/४६), अभिनिविशश्च (पा.सू., १/४/४७), उपान्वध्याङ् वसः (पा.सू., १/४/४८) इति सूत्ररचनायाः क्रमम्। आधारः इति पदं प्रत्येकसूत्रे अनुवर्तते। फलतः

उल्लेखितसूत्रैः आधारस्य कर्मसंज्ञा स्यात्। कथमाधारस्य कर्मसंज्ञा स्यादित्याक्षेपे वाक्यपदीयकारेणोक्ता इयं कारिका उल्लेखनीया—

यद्यप्युपवसिर्देशविशेषमनुरुध्यते।
शब्दप्रवृत्तिधर्मात्तु कालमेवावलम्बते॥^{१५}

उपान्वध्याङ् वसः (पा.सू. १/४/४८) इति सूत्रेण उप-पूर्वकाद् अनु-पूर्वकाद् अधि-पूर्वकाद् आ-पूर्वकाच्च वस्-धातोरधारः कर्मसंज्ञकः स्यात्। रामो वनमुपवसति अनुवसति अधिवसति आवसति इति। किं तु रामो वने उपवसति इत्युक्ते भोजननिवृत्तिपूर्वकं रामो वने वसति इत्यर्थो बोध्यते। वार्तिककारेणोक्तम्— वसेरशयर्थस्य प्रतिषेधः इति। अनेन वार्तिकेन विधीयते यत्— उप-पूर्वकाद् वस्-धातोः प्रयोगेन यदि अभुक्तार्थो द्योत्यते तर्हि आधारस्य न कर्मसंज्ञा। रामो वनमुपवसति इत्युक्ते प्रथमैव प्रश्न उत्थाप्यते कुत्र वसति, अतःपर कतिपयदिवसान् वसति? अर्थात् पूर्वं स्थानप्रसङ्गः पश्चात् कालप्रसङ्ग इति। किं तु वने उपवसति इत्युक्ते प्रथमं कतिपयदिवसान् व्याप्य अभुक्त्वा वसति परतः कुत्र वसति इति अर्थात् पूर्वं कालतः अतः स्थानत इति।

यत्र पूर्वं स्थानप्रसङ्गः स्यात्, तत्रैव अधिकरणस्य कर्मसंज्ञा भवेत्। अन्यत्र अधिकरणसंज्ञा एव भवति। वने उपवसति इति प्रसङ्गे हेलाराजेनोक्तम्— इह कालविशेषावच्छिन्ना भुजिनिवृत्तिः उपवसेरर्थः। तत्र कालविशेषो न्तरङ्गः प्राकृतमेव कर्म। अभुञ्जानस्य तु अवस्थानं निरधिकरणस्य न उपपद्यते इत्याधारोपेक्षितो नियतः। स च उप-पूर्वस्य वसेर्न संबन्धीति अप्रसक्तैव कर्मसंज्ञा।^{१६}

अपि सर्वाधारस्याधिकरणसंज्ञा स्यात्

अधिशीङ्स्थासां कर्म (पा.सू., १/४/४६), अभिनिविशश्च (पा.सू., १/४/४७), उपान्वध्याङ् वसः (पा.सू., १/४/४८) इति सूत्रत्रये अकर्मकधातुभिर्योगे देशः कालो भावो गन्तव्यो ध्वो च कर्मसंज्ञा इति वाच्यम्^{१७} इति वार्तिकेऽपि आधारस्य कर्मसंज्ञा स्यात्। आधारस्तु पुनः त्रिविधः। किं तु सर्वाधारस्य कर्मसंज्ञा न भवति। उदाहरणक्रमेण केवलम् औपश्लेषिकाधारस्यैव कर्मसंज्ञा भवेन्न तु सर्वाधारस्य।

उल्लेखपञ्जिः

१. काशिका, पा.सू. १/४/४५।
२. मुग्धबोधः, दुर्गा, ३०९।
३. वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी, पा.सू. १/४/४५।
४. काशिका, पा.सू. १/४/४५।
५. तत्रैव।
६. वाक्यपदीयम्, ३/७/१४८।
७. तत्रैव।
८. सारमञ्जरी, पत्राङ्कः, ४६।
९. मुग्धबोधः, दुर्गा, ३०९।
१०. वाक्यपदीयम्, ३/७/१४९।
११. मुग्धबोधः, रामः, ३०९।
१२. वाक्यपदीयम्, १/३/१४९।
१३. मुग्धबोधः, रामः, ३०९।
१४. मुग्धबोधः, ३०९।

१५. वाक्यपदीयम्, ३/७/१५४।

१६. तत्रैवा

१७. वार्त्तिकम्, ११०३।

परिशीलिता ग्रन्थानुक्रमणी

करः, गङ्गाधरः। शब्दार्थ संबन्ध समीक्षा । कलिकाता : संस्कृत-पुस्तक-भाण्डार, २००३।

केशवमिश्र। तर्कभाषा । प्रथमः खण्डः। संपा. गङ्गाधरः करो । वङ्गानुवाद-विवृतिसहिता। कलिकाता : सेन्टर अफ् एड्भान्सड् इन् फिलोसोफि, २००९।

जयकृष्णः। सारमञ्जरी । संपा. गुरुनाथविद्यानिधिभट्टाचार्यः कालीपदतर्काचार्यः च। सारदीपिकाटीकासमन्विता। कलिकाता : छात्रपुस्तकालय, १९३५।

देवशर्मा, कालीजीवनः। शब्दशास्त्रे इतिहास । कलिकाता : रामकृष्णमिशन इंस्टिट्यूट अव कालचार, १९९५।

नागेशभट्टः। महाभाष्यप्रदीपोद्घातः । संपा. रामचन्द्रात्मजः बालगोविन्दशर्मा च। काशी : १६८४ ।

पाणिनि। अष्टाध्यायी । संपा. तपनः शङ्करः भट्टाचार्यः। कलिकाता : संस्कृत-वुक-डिपो, २०१२ (द्वितीयसंस्करणम्, प्रथमसंस्करणम् २००४)।

वामनजयादित्यौ। काशिका । द्वितीयः भागः। संपा. जयशंकरः लालः त्रिपाठी सुधाकरः मालवीयः च। न्यास-पदमञ्जरी-भावबोधिनीसहिता। वाराणसी : तारा वुक एजेन्सि, १९८६।

वोपदेवः। मुग्धबोधव्याकरणम् । संपा. तपनशङ्कर-भट्टाचार्यः। दुर्गादासविद्यावागीश-श्रीरामतर्कवागीशकृतटीकासहितं श्यामाचरणकविरत्नविद्यावारिधिकृतवङ्गानुवादसहितञ्च। कलिकाता : यादवपुरविश्वविद्यालयस्य भारततत्त्वकेन्द्रम्, २०२०।

भट्टाचार्यः, अमितः। भारतीय दर्शनैरूपरेखा । कलिकाता : संस्कृत-वुक-डिपो, २००६ (द्वितीयसंस्करणम्, प्रथमसंस्करणम् २००३)।

भट्टोजिदीक्षितः। वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी । प्रथमः खण्डः। संपा. गिरिधरशर्मन् महामहोपाध्यायः परमेश्वरानन्दशर्मन् च। दिल्ली : मोतिलाल बनारसीदास, १९६५ (द्वितीयसंस्करणम्, प्रथमसंस्करणम् १९६१)।

— ।—। व्याख्याकारः गोपालदत्तपाण्डेयः। दीपिकाख्य-हिन्दी-व्याख्ययोपेता च। वाराणसी : चौखंबा सुरभारती ग्रन्थमाला, २००६।

— ।—। वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी । द्वितीयः खण्डः। संपा. सारदारञ्जनविद्याविनोदः। कलिकाता : नालन्दा प्रेस, १९२०।

— ।—। वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी । संपा. विष्णुपदो भट्टाचार्यः। कलिकाता : संस्कृत पुस्तक भाण्डार, १९३४।

भर्तृहरिः। वाक्यपदीयम् । ब्रह्मकाण्डम्। संपा. रघुनाथः शर्मा। वाराणसी : १९६३।

हालदारः, गुरुपदः। व्याकरण दर्शनैरितिहास । कलिकाता; संस्कृत-वुक-डिपो, १४१२ शकाब्दः (द्वितीयसंस्करणम्, प्रथमसंस्करणम् १३५० शकाब्दः)।

पाणिनीयशिक्षायां वैदिकस्वरालोकनम्

अनामिका-मुखार्जी

सारसंक्षेपः

वेदस्य शब्दबोधार्थम् अर्थबोधार्थञ्च वेदपाठस्य रीतिं ज्ञातुं क्रियया मन्त्रस्य सम्पर्कनिर्देशादिविषयेषु वेदाङ्गानां ज्ञानमपरिहार्यमस्ति। षट्प्रकारेषु वेदाङ्गेषु शिक्षा अन्यतमा गुरुत्वपूर्णा। सर्वासु शिक्षासु पाणिनीयशिक्षा प्राचीना प्रचलिता च विद्यते। अस्यां शिक्षायां विविधेषु विषयेषु स्वरविषयका वर्णना यथेष्टा गुरुत्वपूर्णा। पाणिनीयशिक्षायाम् उदात्तादीनां स्वराणां मुख्येषु त्रिषु प्रकारेषु विभज्य केवलं नामोल्लेखमस्ति, लक्षणानि तु नोक्तानि। अपि च प्रचयादिस्वरभेदा स्वरितभेदाश्च अस्यां शिक्षायामनुक्ताः। पाणिनीयशिक्षायाम् उदात्तानुदात्तस्वरितप्रचयानाम् उच्चारणे कीदृशस्तन्त्यासः कर्तव्य इत्येवं प्रतिपादितम्।

भारतीयसनातनसंस्कृतेः मूलाधारः प्राचीनतमश्च ग्रन्थो वेदः। वेदविज्ञानानुशीलनाभावे भारतीयसंस्कृतेः सभ्यतायाश्च ज्ञानं कदापि न सम्भवति। वैदिकमन्त्राणां शिष्टानुसारिशुद्धतारक्षायै तथा तेषां यथार्थप्रयोगज्ञानाय एव वेदाङ्गशास्त्राणामुद्भवः। वेदस्य शब्दबोधार्थम् अर्थबोधार्थञ्च वेदपाठस्य ज्ञानमपरिहार्यमस्ति। आचार्यस्य पतञ्जलेः महाभाष्यस्य पस्पशाह्निके षडङ्गशब्दस्य प्रयोगः परिलक्ष्यते। तद्यथा —

ब्राह्मणेन निष्कारणो धर्मः षडङ्गवेदोऽध्येयो ज्ञेयश्च^१ इति।

अथर्ववेदीय मण्डकोपनिषदि उक्तमस्ति —

तत्रापरा ऋग्वेदो सामवेदोऽथर्ववेदः शिक्षा कल्पो व्याकरणं निरुक्तं छन्दो ज्योतिषमिति। अथ परा यया तदक्षरमधिगम्यते^२

अर्थात् मण्डकोपनिषदि द्वयोः परापराविद्ययो उल्लेखो विद्यते। तन्मध्ये अपराविद्या भवति वेदचतुष्टयं षड्वेदाङ्गानि चेति। वेदाङ्गानि भवन्ति — शिक्षा, कल्पः, व्याकरणम्, निरुक्तम्, छन्दः, ज्योतिषञ्चेति। उपनिषद्भवति पराविद्या।

वेदभाष्यकारः सायणाचार्यः ऋग्वेदभाष्यभूमिकथां 'वेदस्य षडङ्गानां समुद्देशः' इत्युक्त्वा वेदाङ्गानां समुद्देशम् आलोचितवान्। षट्प्रकारेषु वेदाङ्गेषु शिक्षा अन्यतमा गुरुत्वपूर्णा चा शिक्षा इति शब्दस्य अर्थो भवति 'निर्देशः'। वर्णस्वरादीनामुच्चारणपद्धतिविषये येषु ग्रन्थेषु उपदेशाः निर्देशाः वा समुपलभ्यन्ते ते भवन्ति शिक्षाग्रन्थाः। ऋग्वेदभाष्योपक्रमणिकाग्रन्थे शिक्षानामकस्य वेदाङ्गस्य आलोचनाप्रसङ्गे प्रसिद्धः वेदभाष्यकारः सायणाचार्यः उक्तवान् —

वर्णस्वराद्युच्चारणप्रकारो यत्रोपदिश्यते सा शिक्षा^३

शिक्षायाः उल्लेखः कृष्णयजुर्वेदस्य तैत्तिरीयोपनिषदः शिक्षाबल्ल्यां द्वितीये अनुवाके उक्तमस्ति —

शीक्षां व्याख्यास्यामः। वर्णः, स्वरः, मात्रा, बलं, साम, संतान इत्युक्तः शीक्षाध्यायः।^४

वस्तुतः अकारादयः वर्णाः, उदात्तादयः स्वराः, ह्रस्वादयः मात्राः, बलं भवति ताल्वाद्युच्चारणस्थानानि, साम अथवा साम्यम् अर्थात् दोषहीनमाधुर्यगुणयुक्तमुच्चारणम्, सन्तानः वा संहिता वा सन्धिः इति एतान् उच्चारणविषयानाश्रित्यैव शिक्षाशास्त्रं विराजते।

संहिताभेदेन वेदचतुष्टयेन सह संबन्धयुताः विविधाः प्रसिद्धाः शिक्षाग्रन्थाः विरचिताः। एतेषु पाणिनीयशिक्षा सर्वासु शिक्षासु प्राचीना प्रचलिता च विद्यते। येषु ग्रन्थेषु वर्णाः, वर्णानां स्थानप्रयत्नानुप्रदानस्वरकालाः, सन्धिः, उच्चारणगुणदोषाश्च इत्येतेषां विविधानां विषयाणां विवेचनं भवति ते शिक्षाग्रन्था इति अस्मच्छास्त्रेषु व्यपदिश्यन्ते। इमे सर्वेऽपि विषयाः पाणिनीयशिक्षायां सुस्पष्टं विवेचितमिति एतदृष्ट्या पाणिनीयशिक्षायाः पूर्णतास्ति। परं तु अस्मिन् शिक्षाग्रन्थे विविधेषु विषयेषु स्वरविषये वर्णना यथेष्टा गुरुत्वपूर्णा। ग्रन्थेऽस्मिन् विविधेषु श्लोकेषु स्वरविषये आलोचनाः दरीदृश्यन्ते। अयं च स्वरः काक्वादिरूपो लौकिकः, उदात्तादिरूपो वैदिकश्चेति द्विविधः न केवलं स्वरैः वर्णानां स्वरूपमेव भिद्यते किं तु स्वरभेदे अर्थभेदोऽपि दृश्यते। शिक्षाणां मुख्यतया वेदाङ्गत्वेन वैदिकानामेव स्वराणामत्र विवेचनं कृतं नतु काक्वादिरूपाणां लौकिकानाम्। एते च स्वराः सामान्यतस्त्रयः, उदात्तः, अनुदात्तः स्वरितश्च। एतेषां स्वरसंज्ञा तु स्वरधर्मत्वात्। एषां च स्वराणां वेदेष्वेव प्रयोगनियमात् वैदिकता उक्ता। वर्णानाम्

उदात्तादिस्वरात्, ह्रस्वदीर्घकालात्, कण्ठमूर्धाताल्वादिस्थानात्, आभ्यन्तरप्रयत्न-वाह्यप्रयत्नाभ्यां चेति पञ्चप्रकारेण विभेदो भवति इति वर्णशास्त्रज्ञाः प्रकथयन्ति। अस्यां शिक्षायाम् उदात्तादीनां स्वराणां विषये उक्तम् —

उदात्तश्चानुदात्तश्च स्वरितश्च स्वरास्त्रयः।
ह्रस्वो दीर्घः प्लुत इति कालतो नियमा अचि॥^५

अर्थात् अकारादिषु स्वरेषु उदात्तः, अनुदात्तः, स्वरितश्चेति त्रयः स्वराः, ह्रस्वः दीर्घः प्लुत इति कालकृता भेदाश्च भवन्ति।

पाणिनीयशिक्षायाम् उदात्तानुदात्तस्वरिताः त्रयः स्वराः, एषां च हस्तेन प्रदर्शनकारः, एष्वेव च सङ्गीतस्वराणाम् अन्तर्भावः इत्येवात्र शिक्षायां स्वरविषये विवेचनम् उपलभ्यते। उदात्तत्वादिस्वरूपस्वरितविभागादिकमत्र न प्रपञ्चितम्। यद्यप्यत्र हस्तेन स्वरप्रदर्शनप्रकारकथनावसरे प्रचयस्यापि प्रदर्शनप्रकारोक्तः तथापि स्वरविभाजने प्रचयः पृथग् न परिगणितः, तस्य अनुदात्तस्वरूपत्वात्।

भगवता पाणिनिना उदात्तादीनां स्वराणां लक्षणानीत्थमुक्तानि — ‘उच्चैरुदात्तः’^६ ‘नीचैरनुदात्तः’^७ ‘समाहारः स्वरितः’^८ इति। अयमर्थः यानि इमानि ताल्वादिस्थानानि तेषु ऊर्ध्वभागः, अधोभागः, मध्यभागश्चेत्यादयः अवान्तरभागाः। तत्र तालव्यादीनां वर्णानामुच्चारणे ताल्वादिषु वाय्वभिघात इति सत्यं परं न स नियतमेकत्रैव, किं तु कदाचिद् ऊर्ध्वभागे कदाचिच्च अधोभागे इति वक्तृप्रयोगानुसारं ताल्वादीनां विभिन्नेषु भागेषु भवति। तत्र यदा ताल्वादिषु ऊर्ध्वभागे वाय्वभिघातेन स्वरो निष्पद्यते तदा स उदात्तस्वरः। साधारणतः प्रत्येके पदे एकवर्ण उदात्तो धर्मरूपो भवति, किं तु कस्मिञ्चित् पदे एकाधिकाः वर्णा उदात्ताः भवन्ति। यथा — यः, नु, कः इत्यादयः। उदात्तस्वरवदनुदात्तस्वरोऽपि वेदेषु उपलभ्यमानेकः प्रमुखस्वरः। ताल्वाद्युच्चारणस्थानानामधोभागाद् उच्चार्यमाणः स्वरो अनुदात्त इति उच्यते। अष्टाध्याय्यां आचार्येण पाणिनिना ‘अनुदात्तं पदमेकवर्जम्’^९ इति सूत्रेण एकस्मिन् पदे एकमचं परित्यज्य अन्येषामचामनुदात्तस्वराः भवन्ति इति ऊचिरे। यदा स्वराणां क्रियांश्चिदंशः अधोभागे क्रियांश्चिच्चोर्ध्वभागे वाय्वभिघातेन निष्पद्यते तदा उदात्तत्वानुदात्तत्वयोः समाहारात् स्वरित उच्यते।

उदात्तः + अनुदात्तः = स्वरितः

उदात्तः > स्वरितः (अनुदात्तः) = स्वरितः।

यथा – अग्निम्। ईळे (पदपाठः)।

= अग्निमीळे (संहितापाठः)।

अत्र पदपाठे ‘ईळे’ इति पदे सर्वानुदात्त आसीत्, परं तु संहितापाठे दृश्यते यत् ‘अग्निमीळे’ इत्यत्र ‘मी’ (ई) इति स्वरितरूपेण उच्चारितम्। अत्र अग्नि इत्यत्र ‘ग्नि’ (इ) इत्यस्य उदात्तत्वात् परवर्तिनः अनुदात्तस्वरस्य स्वरितस्वरत्वं भवतीति। सामान्यस्वरितः च स्वतन्त्रस्वरितः भेदे स्वरितस्य भागद्वयं भवति। पाणिनिना कथितम् — “उदात्तादनुदात्तस्य स्वरितः”^{१०}।

अर्थादुदात्तस्य परवर्ती अनुदात्तः स्वरितरूपेण परिवर्तितो भवति, एतद्रूपः स्वरितः सामान्यस्वरितः रूपेण ख्यातः। सामान्यस्वरितस्य स्वरितत्वं पूर्ववर्तिन उदात्तस्य उपरि आश्रितम्। एतत् कारणाय एष स्वरित आश्रितस्वरितः नाम्नाऽपि परिचितः। किं तु स्वतन्त्रस्वरितः सामान्यस्वरितात् भिन्नः। उदात्तानुदात्तस्वरितेभ्यो भिन्न एकः स्वरः प्रचयाख्यो वर्तते। संहितापाठे प्रायः उदात्तात्परोऽनुदात्तः स्वरितो भवति। तस्माच्च स्वरितादनन्तरमेको नैके वा अनुदात्ताः तिष्ठन्ति चेत्ते प्रचयनाम्ना व्यवहियन्ते। यद्यपि प्रचयस्वरा अनुदात्ता एव आसन्, तथापि प्रचयस्वराणामुच्चारणमुदात्तत्वं तथा उदात्तश्रुतिः भवेत्। पाणिनिना अपि सूत्रितम् — “स्वरितात्संहितायामनुदात्तानाम्”^{११}।

यथा — ‘प्रजापति’ इत्यस्मिन् पदे यथाक्रममनुदात्तः, उदात्तः, स्वरितः, प्रचयस्वर इति इमे विराजन्ते। अत्र खलु —

प्र – अनुदात्तः, जा – उदात्तः, प – स्वरितः अपि च ति – प्रचयः।

षड्ज-ऋषभ-गान्धार-मध्यम-पञ्चम-धैवत-निषादा इति गान्धर्ववेदे उल्लिखिताः सप्त गानस्वराः पाणिनीयशिक्षायामुल्लिखिताः

—

षड्ज — माण्डूकीशिक्षायां सङ्गीतरत्नाकरप्रभृतिसंगीतग्रन्थेषु च अयं षड्जादीनाम् उत्पत्तिप्रकार उक्तः। भारतीयसङ्गीते सप्तकस्य मध्ये प्रथमस्थानाधिकारी, अधिकन्तु केषाञ्चित् मतानुसारेण चतुर्थः। षड्जोभ्य उत्पत्तेभ्यः स्वरोऽयं षड्ज इत्यनेन

नाम्ना अभिहितः। षड्जशब्दस्य द्वौ अर्थौ भवतः। यथा — षट् (ऋषभादयः स्वराः) जायन्ते अस्मात् असौ षड्ज इति एकः; षड्भ्यः स्थानेभ्यो जायते असौ षड्ज इति षड्जशब्दस्य द्वितीयार्थः। मयूरस्य स्वरेण सह स्वरस्यास्य सादृश्योऽस्ति।

ऋषभः — सप्तकस्य मध्ये ऋषभः 'रे' इत्यनेन नाम्नाऽपि अभिहितः।

गान्धारः — भारतीयसङ्गीतस्य सप्तस्वराणां तृतीयस्वरो गान्धारः। अयमेव 'ग' इत्यनेन नाम्ना प्रकाशितः।

मध्यमः — भारतीयसङ्गीते सप्तषु चतुर्थस्वरोऽयम्।

पञ्चमः — भारतीयसङ्गीते सप्तकस्य पञ्चमस्वरो पञ्चमः। कोकिलस्य कुहुतानेन सह अस्य सादृश्यः स्वीकृतः। देहस्य पञ्चाङ्गेभ्यो उत्पत्तेभ्य एव नाम।

धैवतः — सप्तकस्य मध्ये षष्ठस्थानाधिकारी, अयमेव 'ध' इत्यनेन नाम्ना अभिहितः।

निषादः — सङ्गीतस्य सप्तस्वराणाम् मध्ये अन्तिमस्वरः निषादः, यस्य संक्षिप्तरूपं 'नि'। निषादशब्दस्य अयमर्थः — निषीदन्ति स्वरा अस्मिन् असौ निषाद इति। अयम्भावः स्वरसप्तके निषादस्यैव अन्तिमत्वात् अन्येषां स्वराणां तत्रैव विरामः, अतः स निषाद इति। अयमेव स्वरो भारतीयसङ्गीतस्य गुरुत्वपूर्णस्वररूपेण स्वीकृतः। अपरपक्षे सप्तकस्य अन्तिमस्वररूपेण स्वीकृतः कोऽपि विरोधः नास्ति।

गान्धर्वविद्यायां प्रसिद्धाः सप्त स्वरा उदात्तादिषु त्रिष्वन्तर्भवन्ति। एषो विषयो याज्ञवल्क्यशिक्षादिषु अन्यासु शिक्षास्वपि स्पष्टरूपेण प्रतिपादितः। एषां च सप्तानां स्वराणां विषये पाणिनीयशिक्षायामुक्तम् —

उदात्ते निषादगान्धारावनुदात्त ऋषभधैवतौ ।
स्वरितप्रभवा ह्येते षड्जमध्यमपञ्चमाः१२

गान्धर्ववेदे गाने वा प्रसिद्धौ निषादगान्धारौ स्वरौ वैदिके उदात्ते स्वरे अन्तर्भवतः, तथैव ऋषभधैवतौ स्वरौ अनुदात्ते अन्तर्भवतः, प्रसिद्धाः षड्ज-मध्यम-पञ्चमाः स्वराः वैदिकस्वरितस्वरमूला इति ते स्वरिते अन्तर्भवन्ति। इत्थं च —

उदात्तौ	गान्धारः	निषादः
स्वरिताः	षड्जः	मध्यमः
अनुदात्तौ	ऋषभः	धैवतः
उदात्तः	अनुदात्तः	स्वरितः
निषादः	गान्धारः	ऋषभः
	धैवतः	षड्जः
		मध्यमः
		पञ्चमः

उदात्तादीनां स्वराणां भेदत्रयवैशिष्ट्यप्रयोगकालानामालोचनादनन्तरं कथमस्या वेदशाखाया हस्तेन कार्यं स्वरसङ्केतं प्रतिपादयतीति विचार्यमस्ति। एतद्विषये पाणिनीयशिक्षायामुक्तम् —

उदात्तमाख्याति वृषोऽङ्गुलीनां प्रदेशिनीमूलनिविष्टमूर्धा।
उपान्तमध्ये स्वरितं धृतं च कनिष्ठिकायामनुदात्तमेव१३ ॥

अर्थात् प्रदेशिन्यास्तर्जन्या मूले निविष्टः स्थापितो मूर्धाऽग्रभागो यस्य सोऽङ्गुलीनां वृषोऽङ्गुष्ठ उदात्तमाख्याति सूचयति। उपान्तेऽनामिकामूले निविष्टमूर्धाऽङ्गुष्ठः स्वरितमाख्याति तथा मध्ये=मध्यमाङ्गुलिमूले निविष्टमूर्धासौ धृतम्=प्रचयम्=एकश्रुतिस्वरमाहा। कनिष्ठिकायां तन्मूले निविष्टमूर्धा सोऽनुदात्तमेव सूचयति। धृतशब्दस्य प्रचयपर्यायत्वं कौण्डिन्यायनशिक्षायां तैत्तिरीयप्रातिशाख्यव्यासशिक्षादिषु प्रामाणिकप्रयोगानुपलभ्य स्फुटतया प्रतिपादितम्। कस्यामङ्गुल्यां कस्य स्वरस्य सङ्केतं भवति एतद्विषये पाणिनीयशिक्षायाम् उक्तम् —

उदात्तं प्रदेशिनीं विद्यात् प्रचयं मध्यतोऽङ्गुलिम्।
निहतं तु कनिष्ठिक्यां स्वरितोपकनिष्ठिकाम्१४

तदित्थम्...प्रदेशिनीमुदात्तं, मध्यतोऽङ्गुलिं प्रचयम्, कनिष्ठिकां निहतम्, स्वरितं तूपकनिष्ठिकां विद्यात्। अर्थात् उदात्तं स्वरं तर्जन्यां सङ्केतं जानीयात्, प्रचयस्वरं मध्यमायामङ्गुल्यां सङ्केतं जानीयात्, अनुदात्तं स्वरं कनिष्ठिकायां च स्वरितं स्वरम् अनामिकायां सङ्केतं जानीयाताम्।

यथा – ‘अग्निमीळे’ इत्युदाहरणम्। अत्र ‘अ’ इत्यनुदात्तस्योच्चारणक्षणे कनिष्ठामूलेऽङ्गुष्ठाग्रं निवेशनीयम्। ‘इ’ इत्युदात्तस्योच्चारणे तर्जनीमूले, ‘ई’ इति स्वरितोच्चारणे त्वनामिकाया मूले, ‘ए’ इति प्रचयस्योच्चारणे मध्यमाया मूलेऽङ्गुष्ठनिवेशः कार्यः।

हस्तस्वरप्रदर्शनप्रकारे अनेकधा शिक्षासु प्रातिशाख्येषु च प्रतिपादितः। सन्ति वै वेदाध्यायिनां बहवः शाखाः परम्पराश्च। दृश्यते च क्रियमाणं विविधशाखाषु, परम्परासु अन्यथा अन्यथा हस्तेन स्वरप्रदर्शनम्। तत्र कस्यां शिक्षायां कं शाखाविशेषं परम्पराविशेषं वा अनुरूप्य हस्तस्वरप्रदर्शनप्रकारे उक्त इति सम्यक्तया निश्चेतुं कठिनम्। पाणिनीयशिक्षायां हस्तस्वरविषये वर्णना अस्ति। स्वरप्रयोगसमये कण्ठतः तत्तत्स्वराणाम् अभिव्यक्ति आवश्यकः। अर्थात् उदात्तादिस्वरान् प्रयुञ्जानेन येषु येषु स्थानेषु येषां येषां स्वराणां निष्पत्तिर्भवति, तत्तत्स्थानेषु अभिव्यञ्जनं कार्यम्। तथैव हस्तस्वरप्रदर्शनपूर्वकं तदपूर्वकञ्च वेदाध्ययने —

हस्तेन वेदं योऽधीते स्वरवर्णार्थसंयुतम्।
ऋग्यजुःसामभिः पूतो ब्रह्मलोके महीयते।^{१५}

इति उक्तम्। श्लोकेऽस्मिन् स्वरवर्णयोः संयोगत्वात् यथायथस्य वेदाध्यायनस्य पूर्णं फलं परिलक्ष्यते। सम्यग् वेदाध्ययनमकृत्य विपरीतं फलं परिलक्ष्यते।

अतो अपरे श्लोके कथितम् —

हस्तहीनं तु योऽधीते स्वरवर्णविवर्जितम्।
ऋग्यजुःसामभिर्दग्धः वियोनिमधिगच्छति।^{१६}

इत्यादिना शिक्षादिषु इष्टानिष्टफलस्मरणात् वेदम् अधीयानेन उदात्तादीनाम् उच्चारणसमये यथा विहितम् हस्तचेष्टयापि उदात्तादीनां प्रदर्शनं कार्यं लेखने ऊर्ध्वरेखाधोरेखादिभिः उदात्तादिप्रदर्शनवत्। अयं च हस्तप्रदर्शनप्रकारः अनेकधा शिक्षासु प्रातिशाख्येषु च प्रतिपादितः। सन्ति वै वेदाध्यायिनां बहव्यः शाखाः परम्पराश्च। दृश्यते च क्रियमाणं विभिन्नशाखाषु, परम्पराषु अन्यथा अन्यथा हस्तेन स्वरप्रदर्शनम्। पाणिनीयशिक्षायाम् अयं विषय अतीव संक्षिप्य उक्तः। अत्र केवलम् उदात्तानुदात्तस्वरितप्रचयानाम् उच्चारणे कीदृक्हस्तन्यासः कर्तव्य इत्येव प्रतिपादितम्। तथा हि —

अनुदात्तो हृदि ज्ञेयो मूर्धन्युदात्त उदाहृतः।
स्वरितः कर्णमूलीयः सर्वास्ये प्रचयः स्मृतः॥^{१७}

अर्थात्, अस्मिन् श्लोके अनुदात्तः स्वर उरःप्रदेशे (हस्तं नीत्वा) उच्चारणीयो ज्ञेयः, उदात्तः स्वरः शिरःप्रदेशे च स्वरितः स्वरः कर्णमूलप्रदेशे हस्तं नीत्वा उच्चारणीयः कथितः, प्रचयः स्वर आस्यप्रदेशे (हस्तं नीत्वा) उच्चारणीयः स्मृतेति उक्तम्।

पाणिनीयशिक्षायाम् उदात्तानुदात्तस्वरितानां पृथग्रूपेण भेदनिर्णयम् अकृत्वा केवलं पदस्य नवभेदाः प्रस्वरा उल्लिखिताः। यस्मात् उदात्तस्य विविधाः प्रयोगाः प्रकाशिताः। अनुदात्तः केवलम् अनुदात्तरूपे, च स्वरितः भेदद्वयेन निरूपितः। एतत् पदविभाजनं केवलं कौहलीनारदीयशिक्षयोः एव दृश्यते, नान्यत्र शिक्षायामस्माभिः उपलब्धम्। अन्तोदात्तं पदम्, आद्युदात्तं पदम्, उदात्तस्वरमात्रयुतं पदम्, अनुदात्तस्वरमात्रयुतं पदं, क्रमेण अनुदात्तेन स्वरितेन च स्वरेण युतं पदम्, मध्ये उदात्तेन स्वरेण युतं पदम्, स्वरितस्वरमात्रयुतं पदम्, द्वाभ्यामुदात्ताभ्यां युतं पदम्, त्रिभिरुदात्तैर्युतं पदम् इति नवप्रकाराः पदविशेषरूपाः स्वरावस्थितिस्थानविशेषाः भवन्ति। एवं रूपेण पदानां नवविधं प्रस्वरम् पाणिनीयशिक्षायाम् उल्लिखितम् —

अन्तोदात्तमाद्युदात्तम् उदात्तम् अनुदात्तं नीचस्वरितम्।
मध्योदात्तं स्वरितं द्युदात्तं त्र्युदात्तमिति नवपदशय्या ॥^{१८}

नवानामेतेषां स्वरविचितीर्थथा —

अग्निरित्यन्तोदात्तं सोम इत्याद्युदात्तम्।
प्रेत्युदात्तं व इत्यनुदात्तं वीर्यं नीचस्वरितम् ॥
हविषां मध्योदात्तं स्वरिति स्वरितम्।

बृहस्पतिरिति द्व्युदात्तमिन्द्राबृहस्पती इति त्र्युदात्तम्।^{१९}

उल्लिखितानां नवविधपदानां क्रमान्वये उदाहरणानि सुस्पष्टरूपेण प्रदत्तानि —

अग्निः सोमः प्र वो वीर्यं हविषां स्वर्बृहस्पतिरिन्द्राबृहस्पती ।

- (१) अग्निः – अन्तोदात्तः (अग्निरित्यन्तोदात्तम्)।
- (२) सोमः – आद्युदात्तः (अत्र आदि ओ उदात्तः)।
- (३) प्र – उदात्तः (प्र इति निपात उदात्तः) – प्रेत्युदात्तम्।
- (४) वः – अनुदात्तः (वः इत्यनुदात्तः)।
- (५) वीर्यम् – नीच स्वरितः (वीर्यं नीचस्वरितः)।
- (६) हविषाम् – मध्य वि उदात्तः (हविषां मध्योदात्तः)।
- (७) स्वः – स्वरितः (स्वरिति स्वरितः)।
- (८) बृहस्पतिः – द्व्युदात्तः (बृहस्पतिरिति द्व्युदात्तः)।
- (९) इन्द्राबृहस्पती – त्र्युदात्तः (इन्द्राबृहस्पती इति त्र्युदात्तः)।

स्वरितेषु जात्यक्षैप्राभिनिहितप्रश्लिष्टस्वराणां परमुदात्तः स्वरितस्वरो वा यदि स्थास्यति तर्हि स्वरितस्वराणाम् उच्चारणकाले कम्पनं भवति अयमेव कम्पस्वर इत्युच्यते। भिन्नरूपेण कथ्यते यत् उदात्तजात्यस्वरितयो अव्यवहितरूपेण परं यदि पुनः उदात्तः जात्यस्वरितो वा भवति तदा कम्पस्वरस्य उत्पत्तिः जायते।

उदात्तः / जात्यस्वरितः > उदात्तः / जात्यस्वरितः = कम्पस्वरः।

अयं कम्पः बहुधा प्रतिपादितः शिक्षाग्रन्थेषु। पाणिनीयशिक्षायां एष कम्पस्वर न कुत्रापि उपलभ्यते। अस्यां शिक्षायां कम्पवर्णोऽपि उल्लिखितः। यद्यपि पाणिनीयशिक्षायां त्रिशतमायां कारिकायां कम्पविध्युक्तः तथापि सः रङ्गप्रस्तावे न स्वरितप्रस्तावे।

मध्ये तु कम्पयेत् कम्पमुभौ पार्श्वौ समौ भवेत्।
स रङ्गं कम्पयेत् कम्पं रथीवेति निदर्शनम्।^{२०}

अर्थात् यदि वर्णानाम् उच्चारणे मध्यस्थित वर्णः कम्पितः तथा च उभयपार्श्वयोः वर्णयोः निष्कम्पो भवेत् तदेव कम्पवर्णो भवति। कम्पवर्णोऽनुनासिकवर्णेन सह कम्पते। स्वरितस्वरं त्रिधा विभज्य मध्ये कम्पं नाम स्वरभक्तिं कम्पयेत् कम्पमानमिवोच्चारयेत्, एतदेव कम्पस्य कम्पत्वम्। यथा — ‘रथीव’ इति निदर्शनम्, यत्रेकारः स्वरितः, तं त्रिधा विभज्य मध्ये स्वरं कम्पमानमुच्चारयेत्।

अस्यामेव शिक्षायां स्वराणाम् उत्सः, हस्ताङ्गुलीभिः स्वरनिर्देशः पुनश्च वेदाध्ययने स्वराणां प्रयोगो उल्लिखितः। स्वराणाम् यथार्थप्रयोगानुसारेण इष्टगुणफलोऽयथार्थप्रयोगानुसारेण च भयानकानिष्टगुणफलम् उपलब्धम्। स्वरोच्चारणदोषात् अनीप्सितफलप्राप्तिः विषये अस्यां शिक्षायाम् एकमुदाहरणम् उल्लिखितम्। तद्यथा —

मन्त्रो हीनः स्वरतो वर्णतो वा मिथ्याप्रयुक्तो न तमर्थमाह ।
स वाग्वज्रो यजमानं हिनस्ति यथेन्द्रशत्रुः स्वरतोऽपराधात्।^{२१}

अर्थात् स्वराद् वर्णाद् वा अपकृष्ट अयथावदुच्चारितो मन्त्रो बुद्धिस्थं विवक्षितार्थं न बोधयति, अयथावत् प्रयुक्तो वाग्वज्ररूपः स मन्त्रः स्वरदोषाद् दुष्ट इन्द्रशत्रुशब्द इव यजमानं हिनस्ति।

अतो यद्यपि विविधा विषया अस्यामेव शिक्षायां समुपलभ्यन्ते तथापि तेषु स्वरालोचना तात्पर्यपूर्णा।

उल्लेखपञ्जिः

१. महाभाष्यम्, पस्पशाह्निकम् – ९।

२. मुण्डकोपनिषद्, १.५।
३. ऋग्वेदभाष्यभूमिका, (संपा.) वीरिन्द्र-कुमार-वर्मा, पृ. ११७।
४. तैत्तिरीयोपनिषद्, १.२।
५. पाणिनीयशिक्षा, १.१।
६. अष्टाध्यायी, १.२.२९।
७. तदेव, १.२.३०।
८. तदेव, १.२.३१।
९. तदेव, ६.१.१५८।
१०. तदेव, ८.४.६६।
११. तदेव, १.२.३९।
१२. पाणिनीयशिक्षा, १.२।
१३. तदेव, ४३।
१४. तदेव, ४४।
१५. तदेव, ५५।
१६. तदेव, ५४।
१७. तदेव, ४८।
१८. तदेव, ४५।
१९. तदेव, ४६-४७।
२०. तदेव, ३०।
२१. तदेव, ५२।

परिशीलिता ग्रन्थानुक्रमणी

- चतुर्वेदी, राममूर्ति। वैदिकशिक्षास्वरूपविमर्शः। वाराणसी : सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय, २००३।
- चौवे, ब्रजबिहारी। वैदिक-स्वर-बोधो होशियारपुर : कात्यायन वैदिक साहित्य प्रकाशन, २००४।
- जगदीश्वरानन्द सरस्वती। संपा. चतुर्वेद संहिता। दिल्ली : विजयकुमार गोविन्दराम हासानन्द, १९९६।
- झा, बालगोविन्द। स्वरवैदिकी-प्रकाश। वाराणसी : चौखाम्बा सुरभारती प्रकाशन, २००३।
- पतञ्जलिः। व्याकरणमहाभाष्यम्। संपा. श्रीगुरुप्रसाद शास्त्री। दिल्ली : प्रतिभा प्रकाशन, १९९९।
- पाणिनीयशिक्षा। संपा. रुद्रप्रसाद अवस्थी। वाराणसी : चौखाम्बा संस्कृत सीरीज, १९७२।
- । (व्याख्याकार) शिवराज कौण्डिन्यायन आचार्यः। वाराणसी : चौखाम्बा विद्याभवन, २०१५।

- । (व्याख्याकार) प्रह्लाद गिरि गोस्वामी। वाराणसी : चौखाम्बा संस्कृत सीरिज ऑफिस, १९८७।
- । (व्याख्याकार) रमाशङ्कर मिश्रा वाराणसी : चौखाम्बा सुरभारती प्रकाशन, २०१४।
- । संपा. दामोदर महतो। वाराणसी : मोतीलाल बनारसीदास, २०१५। वाराणसी : चौखाम्बा सुरभारती प्रकाशन, २०१४।
- । संपा. अशोककुमार वन्द्योपाध्याय। कलकाता : सदेश, २००८।
- भट्टाचार्य, विश्ववन्धु। *वेदाङ्ग-परिचय* 24 परगणा : श्रीवलराम धर्मसोपान, १३८२ वङ्गाब्दः।
- मिश्र, वामदेव। *स्वर प्रक्रिया प्रकाश* वाराणसी : गीता संस्कृत प्रकाशन, १९७५।
- मीमांसक, युधिष्ठिर। *वैदिक-स्वर-मीमांसा* अमृतसर : श्री रामलाल कपूर ट्रस्ट, २०१५।
- वन्द्योपाध्याय, शान्ति। *वैदिक साहित्येर रूपरेखा* कोलकाता : संस्कृत पुस्तक भाण्डार, २००३।
- वैद्य, पी. एल.। संपा. *शिक्षा समुच्चय* दरभंगा : मिथिला विद्यापीठ, १९६०।
- शर्मा, प्रभात कुमार (शोधच्छात्रा)। *पाणिनीयशिक्षा का विवेचनात्मक अध्ययन* शिमला : हिमाचल प्रदेश विश्वविद्यालय, १९९९।
- शिक्षासंग्रहः*। संपा. रामप्रसाद त्रिपाठी। वाराणसी : सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय, १९८९।

प्रचयस्वरविमर्शः

समित्-चन्द्र-चन्द्रः

सारसंक्षेपः

वेदस्य वास्तविकाभिप्रायज्ञानार्थं बहुषु साधनेषु स्वरशास्त्रं अत्यन्तं प्राधान्यं भजते। स्वरज्ञानेन विना केवलं मन्त्राणामभिप्रायाणां सुष्ठु ज्ञानं न जायते इति न अपि तु स्वरशास्त्राभावे कदाचित् अर्थपरिवर्तनेन अन्यथाज्ञानस्यापि आशङ्का भवति। अत एव वेदस्य सूक्ष्मातिसूक्ष्माणामभिप्रायाणां ज्ञानार्थं स्वरज्ञानमत्यावश्यकं वर्तते। वैदिकस्वरेषु उदात्तानुदात्तस्वरिताः त्रिविधाः मुख्याः स्वराः सन्ति, परन्तु उदात्तानुदात्तस्वरितेभ्यः भिन्नः एकः स्वरः प्रचयाख्यो वर्तते। प्रचयस्वरस्य प्रचित-प्रच-तान-निचित-उदात्तमय-उदात्तश्रुति-एकस्वर-एकश्रुत्याख्यानि नामानि प्राप्यन्ते। संहितापाठे प्रायः उदात्तात्परोऽनुदात्तः स्वरितो भवति। तस्माच्च स्वरितादनन्तरम् एको नैके वा अनुदात्ताः तिष्ठन्ति चेत् प्रचयनाम्ना व्यवहियन्ते। यद्यपि प्रचयस्वराः अनुदात्ता एव आसन्, तथापि प्रचयस्वराणामुच्चारणम् उदात्तवत् तथा उदात्तश्रुतिः भवेत्।

वेदस्य वास्तविकार्थं परिज्ञातुं स्वरज्ञानं नितान्तम् आवश्यकम्। स्वरज्ञानं विना केवलं मन्त्रस्य अभिप्राय एव न जायते इति न, पुनश्च स्वरशास्त्रस्य उपेक्षणे बहुत्र अर्था अपि अनर्थायन्ते। उच्चारणस्य विशुद्धतां रक्षयितुं प्राचीनशास्त्रकारैः यस्य प्रकरणस्य तथा कौशलस्य उद्भावनं कृतमासीत् किञ्च यस्य फलश्रुतौ वेदमन्त्राः प्रायः अविकृतरूपेण दीर्घकालं यावत् विशुद्धरूपेण च गृहीता आसन्, तन्मध्ये अन्यतमः भवति अयं स्वरः। आङ्ग्लभाषायाम् pitch, tone, tonic accent, chromatic accent, musical accent इत्यादयः शब्दाः प्रायशः स्वराय प्रयुक्ताः भवन्ति। वैदिकमन्त्रस्य तथा पदस्य सूक्ष्मार्थप्रकाशाय अर्थनिर्णयाय च स्वरज्ञानमत्यन्तमावश्यकम्। एकस्यैव स्वरस्योच्चारणं कदापि उच्चारणस्थानादूर्ध्वभागेन, कदापि अधोभागेन क्वचिद्वा मध्यभागेन उच्यते। वैदिकसाहित्यं यस्मात् ज्ञानकर्मणोः सम्मिलितं रूपं तस्मात् कर्मकाण्डान्तर्गतयागानाम् अनुष्ठानकाले स्वराणां सुप्रयोग अपेक्ष्यते। वैदिकवाङ्मये उदात्तानुदात्तस्वरितानां त्रयाणामेव स्वराणां वर्णनं प्राधान्येन प्राप्यते। वेदे उदात्तादीनां स्वराणां महत्त्वपूर्णं स्थानं विद्यते। उदात्तानुदात्तस्वरितानां स्वराणामुच्चारणमेव त्रैस्वर्यं इति नाम्ना अभिधीयते। प्रत्येकं कर्मस्वेव त्रैस्वर्यस्य उच्चारणं न भवति, एकश्रुत्यापि मन्त्रोच्चारणव्यवस्था वर्तते। उदात्तानुदात्तस्वरितेभ्यः भिन्नः एकः स्वरः प्रचयाख्यो वर्तते। प्रचयशब्दः प्रोपसर्गपूर्वकाच्चिधातोः निष्पन्नः, यस्यार्थः आधिक्यम्। संहितापाठे साधारणतः उदात्तस्य परवर्ती अनुदात्तस्तु स्वरितो भवति। तस्मात् स्वरितात् परं यदि एका एकाधिकाः वा अनुदात्ताः भवन्ति चेत् तेषाम् अनुदात्तानाम् उदात्तश्रुतिः भवति। अर्थात् ते प्रकृतरूपेण अनुदात्ता भवन्ति चेदपि ते खलु उदात्तस्वरत्वेन एव उच्चारिताः भविष्यन्ति, एतेषां पारिभाषिकं नाम भवति प्रचयस्वर इति।

प्रचयस्वरस्यास्य प्रचित-प्रच-तान-निचित-उदात्तमय-उदात्तश्रुति-एकस्वर-एकश्रुत्याख्यानि नामानि प्राप्यन्ते-स्वरितात्परमनुदात्तमेकमनेकं वाक्षरमुदात्तवत्। एकश्रुत्या उच्चारणीयं स्यात्। अयमेव प्रचयः प्रचितः प्रचो निचित उदात्तमय इति वैदिकैर्व्यवहियते^१।

आचार्यः पाणिनि अष्टाध्याय्यां प्रचयस्वरमुद्दिश्य सूत्रं कृतवान्- स्वरितात् संहितायामनुदात्तानाम्^२।

सिद्धान्तकौमुदीकारेण आचार्येण भट्टोजिदीक्षितेन उक्तम्- स्वरितात्परेषामनुदात्तानां संहितायामेकश्रुति स्यात्^३।

ऋग्वेदप्रातिशाख्ये शौनकाचार्यैरपि उक्तम्-

स्वरितादनुदात्तानां परेषां प्रचयः स्वरः।

उदात्तश्रुतितां यान्ति द्वे वा बहूनि वा^४ ॥

यथा – इमं मे गङ्गे यमुने सरस्वति^५।

अत्र संहितायां मे इत्यत्र स्वरितादनन्तरं वर्तमानाः नैके अनुदात्ताः प्रचयस्वरत्वेन परिणता जाताः।

प्रचयस्वरस्य उच्चारणविषये अस्ति मतवैचित्र्यम्। शौनकाचार्यः ऋग्वेदप्रातिशाख्ये उदात्तसमानोच्चारणत्वं प्रचयस्याह-

स्वरितादनुदात्तानां परेषां प्रचयः स्वरः।

उदात्तश्रुतितां यान्ति द्वे वा बहूनि वा^६ ॥

तैत्तिरीयप्रातिशाख्यस्य भाष्ये वैदिकाभरणे प्रचयस्वरितयोर्मध्ये वैसादृश्यं निर्णीतं यत् प्रचयो हि उदात्तानुदात्ताभ्यां भिन्नस्तथा उभयोः समावेशेन जातः स्वरितो इति। उक्तञ्च तत्र- उभयकरणरहितः प्रचयः, उभयकरणसमावेशजन्यः स्वरित इति^१।

वाजसनेयिप्रातिशाख्यानुसारेण प्रचये उदात्तधर्मस्य आधिक्यं वर्तते इति ज्ञायते – स्वरितात्परमनुदात्तमुदात्तमयम्^२।

काशिकावृत्त्यनुसारञ्च, प्रचयः नोदात्तः, नानुदात्तः, न वा स्वरितः अपि तु त्रयाणामभेदरूपः। स्वराणामुदात्तादीनामविभागोऽभेदस्तिरोधानमेकश्रुतिः^३।

आश्वलायनश्रौतसूत्रानुसारेण च उदात्तानुदात्तस्वरितानामतिशय एव एकश्रुतिरिति ज्ञायते। उदात्तानुदात्तस्वरितानां परः सन्निकर्षः ऐक्यश्रुत्यम्^४। अर्थात्, उदात्तानुदात्तस्वरितानां योऽत्यन्तः सन्निकर्षः स एव एकश्रुति इति। एकश्रुतिरिति यथेच्छमुच्चारणमिति न, परन्तु उदात्तादीनां त्रयाणामुच्चारणकाले ये प्रयत्नाः प्रयुज्यन्ते, तेषु एकेन प्रयत्नेन उच्चारणमेव एकश्रुतिरित्युच्यते।

आचार्येण पाणिनिना उक्तम् -

एकश्रुति दूरात्सम्बुद्धौ^५।

उच्चैस्तरां वा वषट्कारः^६।

यज्ञकर्मण्यजपन्यूङ्खसामसु^७।

छन्दसि विभाषा एकश्रुतिः स्यात्। व्यवस्थितविभाषेयम्। संहितायां त्रैस्वर्यम्। ब्राह्मणे एकश्रुतिर्बहुचानाम्। अन्येषामपि यथासंप्रदायं व्यवस्था^८।

महाभाष्यस्य वृत्तिकृत् कैयटः तदीयप्रदीपटीकायाम् उदात्तानुदात्तयोर्मध्यमस्वर एव एकश्रुतिरिति व्याचक्षते।

सैषा ज्ञापकाभ्यामुदात्तानुदात्तयोर्मध्यमेकश्रुतिरन्तरालं ह्रियते^९।

क्षीरोदकवदुदात्तयोर्भेदतिरोधानमेकश्रुतिरित्यर्थः। स्वरिते तु विभागेन तयोरुपलब्धिः^{१०}।

कात्यायनाचार्य आह- एकश्रुति दूरात् सम्बुद्धौ यज्ञकर्मणि- सुब्रह्मण्या-साम-जप-न्यूङ्ख-याजमानवर्जम्^{११}।

वाजसनेयिप्रातिशाख्येऽपि उच्यते – एकं सामजपन्यूङ्खवर्जम्^{१२}।

याज्ञवल्क्यशिक्षायाम् उदात्तानुदात्तस्वरितान् विहाय अतिरिक्तं प्रचय-निहितनामकौ भिन्नौ द्वौ स्वरौ प्रौक्तौ। प्रचयस्वरविषये एवमाह - स्वरितादनुदात्ता ये प्रचयांस्तान् प्रचक्षते^{१३}।

अस्यार्थः स्वरितात् परं यः अनुदात्तः सः प्रचय इत्युच्यते।

पुनः प्रचयस्वरविषये उक्तम् –

उदात्तान्निहितः स्वारः स्वरितात् प्रचयो भवेत्।

उदात्तात्स्वरितात्पूर्वो नान्यमापद्यते स्वरम्^{१४} ॥

अर्थात् उदात्तत्वगुणविशिष्टात् स्वरात् परः निहितः (अनुदात्तः) स्वरितः भवेत्। स्वरितवर्णात् परं अनुदात्तः प्रचय उदात्तमयः वा स्यात् (स्वरितात् परमुदात्तमयम्) यदि उदात्तात् स्वरितात् वा पूर्वः तदा अन्यं स्वरं न आपद्यते।

प्रचयस्वरे स्वरितस्य समताप्रतिपादनार्थं एवमाह उदात्तानुदात्तयोः समाहारे स्वरितस्वरो भवति, तयो ऐक्ये प्रचयस्वरः।

उच्चानुदात्तयोर्योगे स्वरितः स्वर उच्यते।

ऐक्यं तत्प्रचयः प्रोक्तः सन्धिरेष मिथोऽद्भुतः^{१५} ॥

व्यासशिक्षायाम् उदात्तानुदात्तस्वरितात् अतिरिक्तः प्रचयस्वरः वर्णितः। स्वाभाविकतया उदात्तात्परवर्ती अनुदात्तः स्वरितो भवति। तादृशात् स्वरितात् परवर्ती अनुदात्तः प्रचय इत्याख्यायते- स्वारादुपरि नीचानां प्रचयः परिकीर्तितः^{१६}।

स्वरितात् परम् एकं अनेको वा अनुदात्तः प्रचयसंज्ञां लभते।

उदाहरणं यथा –

अग्नें दुध्ना गुह्यं किंशिला वन्या या तौ(प.पा) इति।

अग्नें दुध्ना गुह्यं किंशिल वन्य या तौ (स.पा)

अस्मिन् उदाहरणे स्वरितात् परवर्तिन अनुदात्ताः प्रचयसंज्ञां लभन्ते।

व्यासशिक्षायां प्रचयस्वर उदात्तश्रुतीति नाम्ना अपि आख्यायते – प्रचयश्च बुधैः प्रोक्तरूदात्तश्रुतिरित्यपि^{३३}।

नारदीयशिक्षायां प्रचयस्वर एकश्रुतिस्वरो वा उदात्तरूपे एव स्वीकार्यः स्यात्। यथा –

य एवोदात्त इत्युक्तः स एव स्वरितात्परः।

प्रचयः प्रोच्यते तज्ज्ञैर्न चात्रान्यत् स्वरान्तरम्^{३४}॥

केवलं नारदीयशिक्षायामस्य प्रचयस्वरस्य वैसादृश्यं दृश्यते। अस्यां शिक्षायां स्वरितात् परवर्ती उदात्तः प्रचय इति उच्यते। केचिदाचार्याः एनं पुनरनुदात्तश्रुतिरपि मन्यते। उदात्ते स्वतन्त्रस्वरिते वा परे अयं सन्नतरो भवति, अस्य सन्नतरस्यैव नामान्तरभूतोऽयं प्रचयस्वरः।

माण्डुकीशिक्षायामुदात्तानुदात्तस्वरितान् विहाय अतिरिक्तं प्रचयनामकं स्वरं विशिष्टतया सलक्षणं वर्णितम्। प्रचयस्वरविषये एवमाह-

स्वरितप्रभवं प्रचितात्स्वरितमेव उदात्तम् वा ।

अनुदात्तमेव तद्विधावृतम् च तद्विद्धि यत्प्रचितम्^{३५} ॥

अस्यार्थः स्वरितात् परं यदि अनुदात्तो भवति तर्हि प्रचयाख्यं प्राप्नोति। किन्तु यदि तत्परं उदात्तो तिष्ठति तर्हि प्रचयस्थाने अनुदात्तो एव भवति। माण्डुकीशिक्षानुसारं स्वरितात् परं तावत् ये अनुदात्तस्वराः भवन्ति ते सर्वे एव प्रचयाख्यं लभन्ते, यदि तस्मात् परम् उदात्तं न भवति। अस्मिन् विषये अपि उक्तम् -

स्वरितात्पराणि यानि स्वरनुदात्तान्युदात्तवत् ।

सर्वाणि प्रचयं यान्तिह्युपोदात्तं न विद्यते^{३६} ॥

अर्थात् अत्र स्वरितात् परस्य अनुदात्तस्य प्रचयस्वरत्वमुक्त्वा तस्य विस्तृतिरपि निर्दिष्टा।

विविधेषु प्रातिशाख्येषु प्रचयस्वरस्य स्वीकारः कृतः। तेषां विषयगतसादृश्यमस्ति चेदपि प्रातिशाख्यविशेषे तेषां नामपरिवर्तनं दृश्यते। ऋग्वेदप्रातिशाख्ये प्रचयस्वरस्य उच्चारणप्रसङ्गे उक्तमस्ति यत् एताः उदात्तश्रुतयः अर्थात् उदात्तवदुच्चारिताः भवन्ति। तैत्तिरीयप्रातिशाख्ये प्रचयस्वरस्य उच्चारणमुक्तमस्ति उदात्तश्रुतिः। वाजसनेयिप्रातिशाख्ये प्रचयस्वरस्य कृते उदात्तमयशब्दस्य प्रयोगः प्राप्यते। ऋक्तन्त्रे अपि उदात्तश्रुतेः स्वीकारः दृश्यते। अपि च चतुरध्यायिकायामपि प्रचयस्य कृते उदात्तश्रुति इति शब्दस्य प्रयोगः प्राप्यते। तथापि प्रातिशाख्येषु प्रचयस्य भिन्नतया नामकरणं प्राप्यते चेदपि प्रचयः, उदात्तश्रुतिः, उदात्तमय इत्यादयः शब्दाः पर्यायवाचिनः।

महाभाष्यकृत् पतञ्जलिः स्वीये महाभाष्यग्रन्थे सप्त स्वरान् निर्दिदेशः – सप्त स्वराः भवन्ति- उदात्तः, उदात्तरः, अनुदात्तः, अनुदात्तरः, स्वरितः, स्वरिते य उदात्तः सोऽन्येन विशिष्टः, एकश्रुतिः सप्तमः^{३७}। अर्थात् उदात्तः, उदात्तरः, अनुदात्तः, अनुदात्तरः, स्वरितः, स्वरितगतोदात्तः, एकश्रुतिश्चेति सप्त स्वराः। वाजसनेयिप्रातिशाख्ये उक्तम्- एकम् सामजपन्युमवर्जम्^{३८}।

एवञ्च ऐतरेयब्राह्मणे एकश्रुतिस्वरस्यैव स्वीकारो वर्तते। एकश्रुतिः प्रचयस्वरस्य पर्यायः, यः स्वरसञ्चारात्पूर्वमनुदात्तः, तथा सञ्चारात्परमुदात्त उदात्तवत् भवति। स्वरितस्य पश्चाद् येषु अक्षरेषु किमपि चिह्नं नास्ति, स प्रचयस्वरोऽथवा एकश्रुतिस्वरो भवति। यथा – इमं मे गङ्गे यमुने सरस्वति प्रायः सर्वत्रैव संहितासु ब्राह्मणेषु च प्रचयस्वरः चिह्नरहित एव स्थाप्यते।

वैदिकस्वरेषु यद्यपि उदात्तानुदात्तस्वरिताः त्रिविधाः मुख्याः स्वराः सन्ति, तथापि प्रातिशाख्यग्रन्थेषु, शिक्षाग्रन्थेषु तथा वेदलक्षणादिग्रन्थेषु एतान् मुख्यस्वरान् विहाय प्रचयनामकस्य स्वरस्य परिचयः प्राप्यते। प्रचयस्वरस्तु मूलत अनुदात्तस्वर एव। परन्तु विशेषायां परिस्थितौ अयम् अनुदात्तस्वर एव प्रचयरूपेण उपस्थापितो भवति। यद्यपि प्रचयस्वरा अनुदात्ता एव आसन्, तथापि प्रचयस्वरानामुच्चारणम् उदात्तवत् तथा उदात्तश्रुतिर्भवेत्।

उल्लेखपञ्जिः

१. प्रातिशाख्य-प्रदीपशिक्षा (शिक्षासंग्रहः), पृ. २१६।
२. अष्टाध्यायी, १.२.३९।
३. अष्टाध्यायी, १.२.३९-सिद्धान्त-कौमुदी
४. ऋग्वेदप्रातिशाख्यम्, ३.३९।
५. ऋग्वेदसंहिता, १०.७५.५।
६. ऋग्वेदप्रातिशाख्यम्, ३.३९।
७. तैत्तिरीयप्रातिशाख्यम्, २३.१९ – वैदिकाभरणभाष्यम्।
८. वाजसनेयिप्रातिशाख्यम्, ४.१.३९।
९. काशिका, १.२.३३।
१०. आश्वलायनश्रौतसूत्रम्, १.२.२९।
११. अष्टाध्यायी, १.२.३३।
१२. तदेव, १.२.३५।
१३. तदेव, १.२.३४।
१४. अष्टाध्यायी, १.२.३६. – सिद्धान्त-कौमुदी
१५. महाभाष्यम्, १.२.३३।
१६. कैयटप्रदीपटीका, १.२.३३।
१७. कात्यायनश्रौतसूत्रम्, १.८.१९।
१८. वाजसनेयिप्रातिशाख्यम्, १.१.३१।
१९. याज्ञवल्क्यशिक्षा, ५९।
२०. तदेव, ८७।
२१. तदेव, ९०।
२२. व्यासशिक्षा, १७.१७।
२३. तदेव, १६.५।
२४. नारदीयशिक्षा, १.२.८।
२५. माण्डूकीशिक्षा, ५.६।
२६. तदेव, ५.७।
२७. महाभाष्यम्, १.२.३३।
२८. वाजसनेयिप्रातिशाख्यम्, १.१.३०-१.३१।

परिशीलिता ग्रन्थानुक्रमणी

- अमरनाथ । *वैदिक-स्वर-समीक्षा*। होशियारपुर : वैदिक शोध संस्थान, १९६४ ।
- चट्टोपाध्याय, अमरकुमार (सम्पा.) । *ऋग्वेद-प्रातिशाख्य*। कलकाता : संस्कृत पुस्तक भाण्डार, २००७ ।
- चट्टोपाध्याय, अमरकुमार । *वैदिक यज्ञ*। कलकाता : संस्कृत पुस्तक भाण्डार, १४२४ (वङ्गाब्द) ।
- चट्टोपाध्याय, अमरकुमार (सम्पा.) । *आश्वलायन-श्रौतसूत्र*। कलकाता : दि एशियाटिकसोसाइटी, २००२ ।
- चतुर्वेदी, राममूर्ति । *वैदिकशिक्षास्वरूपविमर्शः*। वाराणसी : सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय, २००३ ।
- चौवे, ब्रजबिहारी । *वैदिक-स्वर-बोध*। होशियारपुर : कात्यायन वैदिक साहित्य प्रकाशन, २००४ ।
- चौवे, ब्रजबिहारी । *वैदिक-स्वरित-मीमांसा*। होशियारपुर : वैदिक साहित्य सदन, १९७२ ।
- झा, बालगोविन्द । *स्वरवैदिकी-प्रकाश*। वाराणसी : चौखाम्बा सुरभारती प्रकाशन, २००३ ।
- त्रिपाठी, रामप्रसाद (सम्पा.) । *शिक्षासंग्रहः*। वाराणसी : सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय, १९८९ ।
- दत्त, भागवद् (सम्पा.) । *अथर्ववेदीया माण्डूकी शिक्षा*। लाहोर : दयानन्द महाविद्यालय संस्कृत-ग्रन्थमाला, १९२१ ।
- पाठक, यमुना (सम्पा.) । *अथर्ववेदप्रातिशाख्यम् अथवा अथर्ववेदीया चतुरध्यायिका*। वाराणसी : चौखाम्बा विद्याभवन, २०१४ ।
- पाठकः, जमुना (सम्पा.) । *तैत्तिरीयप्रातिशाख्यम्*। वाराणसी : चौखाम्बा विद्याभवन, २०१२ ।
- पाठक, जमुना (सम्पा.) । *व्यासशिक्षा*। वाराणसी : चौखाम्बा संस्कृत सीरीज आफिस, २०१३ ।
- ब्रह्मचारी, दिव्यचेतन (सम्पा.) । *याज्ञवल्क्य-शिक्षा*। वाराणसी : चौखाम्बा संस्कृत पुस्तकालय, २०१४ ।
- भट्टाचार्य, तपनशंकर (सम्पा.) । *अष्टाध्यायी*। कलकाता : संस्कृत बुक डिपो, २०१२ ।
- भट्टाचार्य, तपनशंकर । *वैदिक व्याकरण*। कलकाता : संस्कृत बुक डिपो, २००२ ।
- भट्टाचार्य, विश्वबन्धु । *वेदाङ्ग-परिचय*। २४ परगणा : श्रीवलराम धर्मसोपान, १३८२(वङ्गाब्द) ।
- मिश्र, नारायण (सम्पा.) । *काशिका*। वाराणसी : चौखाम्बा सीरीज, १९७० ।
- मिश्र, वामदेव । *स्वर प्रक्रिया प्रकाश*। वाराणसी : गीता संस्कृत प्रकाशन, १९७५ ।
- मीमांसक, युधिष्ठिर । *वैदिक-स्वर-मीमांसा*। अमृतसर : श्री रामलाल कपूर ट्रस्ट, २०१५ ।
- लाल, रामकुमार (सम्पा.) । *वाजसनेयि-प्रातिशाख्यम्*। वाराणसी : चौखाम्बा संस्कृतसीरीज, १९६३ ।
- वन्द्योपाध्याय, अशोककुमार (सम्पा.) । *पाणिनीयशिक्षा*। कलकाता : सदेश, २००८ ।
- वर्मा, वीरेन्द्र कुमार (सम्पा.) । *ऋग्वेद-प्रातिशाख्यम्*। दिल्ली : चौखाम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, २०१६ ।
- विश्वास, दीधिति । *नारदीयशिक्षा*। कलकाता : पापीरास, २००० ।
- शास्त्री, अमरनाथ (सम्पा.) । *याज्ञवल्क्यशिक्षा*। वाराणसी : ज्योतिष प्रकाश प्रेस, १९६२ ।
- शास्त्री, श्रीगुरुप्रसाद (सम्पा.) । *व्याकरणमहाभाष्यम्*। दिल्ली : प्रतिभा प्रकाशन, १९९९ ।
- शोभाकर, भट्ट (सम्पा.) । *नारदीयशिक्षा*, दत्तिया (म.प्र.) : श्रीपीताम्बरपीठ-संस्कृत-परिषद्, १९६४ ।
- सान्याल, अयोध्यानाथ । *वैदिक स्वररहस्य*। वर्धमान : वर्धमान विश्वविद्यालय, २००९ ।

English Books:

- Ghosh, Manamohan (Ed.). *Paniniya Siksa* . Calcutta: University of Calcutta, 1938.
- Kanta, Surya (Ed.). *Atharva Pratisakhya*. Lahore: Mehar Chand Lachman Das, 1939.
- Whitney, William D. (Ed.). *The Taittiriya-Pratisakhya*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1973.

মানবজীবনে 'আনন্দ' নিয়ন্ত্রিত অথবা নিয়ন্ত্রক - শাস্ত্র ও বিজ্ঞানের পরিসরে অন্বেষণ

স্বাধীন কুমার মণ্ডল

সারসংক্ষেপ

সৃষ্টির একেবারে প্রাক্কাল থেকেই মানুষের সুখের তথা আনন্দের প্রত্যাশা -'সর্বো ভবন্তু সুখিনঃ'। উদার দৃষ্টিভঙ্গির পরিচয় দিয়ে, ভারতবর্ষীয় আর্ষপরম্পরায় শুধুমাত্র নিজের জন্য নয় বরং সকলের সুখের, সকলের নিরাময়ের প্রার্থনা করা হয়েছে। আর একথা তো সত্যি যে, জগতে কেই বা দুঃখ চায়? অতএব একপ্রকার নিঃসংশয়ে বলা চলে মানব-জীবনে সর্বাধিক কাঙ্ক্ষিত বস্তুটি হল সুখ বা আনন্দ। তবে, আনন্দের হিসেব-নিকেশের পাটিগণিত বড়ই জটিল। কেননা প্রত্যাশার পাল্লায় সকলেই 'আপন মনের মাধুরী মিশায়ে' সুখের দরখাস্ত করে রাখলেও প্রাপ্তির পাল্লায় তহবিলের অবস্থা অনেকটা 'যাহা চাই তাহা ভুল করে চাই, যাহা পাই তাহা চাই না'। হিসেব-নিকেশ জটিল হোক বা সরল, এই যাত্রা আবহমান কালের যাত্রা; তাই গ্রীষ্মের নিদাঘ, বর্ষার নির্বর, শরতের নির্বেশ, হেমন্তের নির্বাত, শীতের নির্মোক, ও বসন্তের নির্জর জুড়ে সুখের সন্ধান অব্যাহত থাকে।

প্রত্যাশা ও প্রাপ্তি - এই নিয়েই ব্যক্তিসাধারণের জীবনযাত্রা। জীবনের প্রতিটি স্তরে ঐ দুইয়ের হিসেব-নিকেশ করতে করতে প্রত্যেককেই এগিয়ে যেতে হয়। দাঁড়িপাল্লার দুই দিক কারও ক্ষেত্রে যেমন সমান হয় তেমনই কারও ক্ষেত্রে তা অসমান থেকে যায়। তবুও এই নির্বাহ মানবজীবনের এক অবিচ্ছেদ্য অঙ্গরূপে অনাদি কাল হতে বহমান। যে বস্তু বা বিষয়গুলি নিয়ে মানবজীবনে এই প্রত্যাশা ও প্রাপ্তির অমীমাংসিত হিসেব-নিকেশ সুদীর্ঘ কাল হতে চলে আসছে, তার মধ্যে অন্যতম সুখ বা আনন্দ। সৃষ্টির একেবারে প্রাক্কাল থেকেই মানুষের সুখের তথা আনন্দের প্রত্যাশা -সর্বো ভবন্তু সুখিনঃ। উদার দৃষ্টিভঙ্গির পরিচয় দিয়ে, ভারতবর্ষীয় আর্ষপরম্পরায় শুধুমাত্র নিজের জন্য নয় বরং সকলের সুখের, সকলের নিরাময়ের প্রার্থনা করা হয়েছে। আর একথা তো সত্যি যে, জগতে কেই বা দুঃখ চায়? অতএব একপ্রকার নিঃসংশয়ে বলা চলে মানব-জীবনে সর্বাধিক কাঙ্ক্ষিত বস্তুটি হল সুখ বা আনন্দ। তবে, আনন্দের হিসেব-নিকেশের পাটিগণিত বড়ই জটিল। কেননা প্রত্যাশার পাল্লায় সকলেই আপন মনের মাধুরী মিশায়ে সুখের দরখাস্ত করে রাখলেও প্রাপ্তির পাল্লায় তহবিলের অবস্থা অনেকটা যাহা চাই তাহা ভুল করে চাই, যাহা পাই তাহা চাই না। হিসেব-নিকেশ জটিল হোক বা সরল, এই যাত্রা আবহমান কালের যাত্রা; তাই গ্রীষ্মের নিদাঘ, বর্ষার নির্বর, শরতের নির্বেশ, হেমন্তের নির্বাত, শীতের নির্মোক, ও বসন্তের নির্জর জুড়ে সুখের সন্ধান অব্যাহত থাকে। কবির অব্যাহত প্রশয়- যাও সুখের সন্ধানে যাও।

আনন্দ শব্দটি সুদীর্ঘ নদীর মতো। বহুদূর বিস্তৃত নদী যেমন তার গতিপথে শাখানদী ও উপনদীর সঙ্গ নিয়ে অগ্রসর হয়, তেমনই আনন্দ শব্দের সাথে অন্যান্য অনেক শব্দের সাদৃশ্য দৃষ্ট হয় যেগুলির প্রসঙ্গও বিচার্য। প্রথমেই আসা যাক আনন্দ শব্দে। আ পূর্বক নদ্ ধাতুর উত্তর অচ্ প্রত্যয়ে আনন্দ শব্দটি নিষ্পন্ন। পাণিনীয় ধাতুপাঠে এই ধাতুটির পাঠ টনদি সমৃদ্ধৌ (৬৯)।^১ অতএব আক্ষরিক অর্থে আনন্দ হল সম্যক্রূপে সমৃদ্ধি তথা সম্পন্নতা। আবার সুখ শব্দটি নিষ্পন্ন হয় সুখ্ ধাতুর উত্তর অচ্ প্রত্যয়ে। পাণিনীয় ধাতুপাঠে এই ধাতুটির পাঠ সুখ তচ্ ক্রিয়াযাম্ (২০০১)।^২ যা সুখ ক্রিয়াকে নির্দেশ করে। তবে এই দুটি শব্দ ছাড়াও সন্তুষ্টি (satisfaction), পূর্ণতা (fulfillment), তৃপ্তি (contentment) ইত্যাদি শব্দের আনন্দ বা সুখ অর্থে প্রয়োগ দৃষ্ট হয়। অভিধান এই অর্থ-সাদৃশ্যের মধ্যে লুকিয়ে থাকা সূক্ষ্মতার দিকে সুন্দরভাবে আলোকপাত করেছে। ছোট-বড় কোনও কিছুর অর্জনে অনুভূত হয় সন্তুষ্টি, প্রয়োজনীয় ও গুরুত্বপূর্ণ কোনও কিছুর সম্পাদনে অনুভূত

হয় পূর্ণতা, বিষয় তথা বস্তুতে অত্যন্ত নীরবে পরিতৃষ্টির খোঁজ পেলে অনুভূত হয় তৃষ্ণা এবং সবকিছু থেকে পুরোপুরি প্রাণবন্ত অনুভবের অনুভূতি হল আনন্দ।^৩

অবশ্য এ তো গেল আভিধানিক অর্থ। শব্দের কারিকুরি ও জটিলতার আশ্রয় সেখানে অনেক বেশি। তাই মনোবিজ্ঞানের (Psychology) দৃষ্টিকোণ থেকেও আনন্দের অর্থ খোঁজা জরুরি। মনোবিজ্ঞানের পরিভাষাতে একটি মানুষের চৈতন্যোদয়ের দিন থেকে চৈতন্য-অবলুপ্তির দিন পর্যন্ত তার অদম্য ইচ্ছা থাকে সুখী হওয়ার। আবার এমন মুহূর্তও এসে উপস্থিত হয় যখন সুখী হওয়ার এই অদম্য ইচ্ছা গভীর অনুশোচনারূপে প্রতীত হয়।^৪ স্বাভাবিকভাবেই আনন্দের এই সাধনা মানবজীবনের মজ্জাগত এবং সেকারণেই দৈনন্দিন বিভিন্ন কাজে অংশগ্রহণের পর আরাম, কৃতজ্ঞতা, আশা, অনুপ্রেরণা ইত্যাদি ধনাত্মক আবেগগুলির (positive emotion) প্রকাশই প্রতিভাত হয় আনন্দরূপে। হাঙ্গেরিয়ান মনোবিদ Mihály Csíkszentmihályi তার অধ্যয়নে দেখিয়েছেন আনন্দ হচ্ছে একটি অবস্থা, যা প্রতিটি ব্যক্তিকে প্রত্যাশা করতে হয়, চর্চা রাখতে হয় ও সর্বোপরি ব্যক্তিগতভাবে তার সুরক্ষা করতে হয়।^৫ একজন ব্যক্তিকে যদি প্রশ্ন করা হয় সে আনন্দিত কিনা? সেই প্রশ্নের এককথায় উত্তর দেওয়া সম্ভব নয় কারণ সেই মুহূর্তের ক্ষুদ্র পরিসরে তিনি আনন্দিত হলেও বৃহত্তর পরিসরে তিনি আনন্দিত নাও হতে পারেন। আবার এর বিপরীত মন্তব্যও সমান প্রণিধানযোগ্য। তাই একথা বললে অসমীচীন হয় না যে, দৈনন্দিন জীবনের বিভিন্ন ভাগে বিভিন্ন রূপে আমরা আনন্দের উপলব্ধি করে থাকি ঠিকই তবে সরাসরি এর কোনও লক্ষণ নির্ধারণ বোধ হয় একটু কঠিন।

সুতরাং দেখা যাচ্ছে আনন্দ কথাটি ব্যাপক অর্থের নির্দেশক। পার্থিব উপাদান হতে প্রস্তুত জাগতিক সুখ যেমন এর দ্বারা বোধ্য তেমনই তার উর্ধ্ব পারমার্থিক সুখও নির্দেশিত। শব্দের কিছু হেরফের ঘটিয়ে বলা চলে, প্রথমটি ভোগীর দিকে আর পরেরটি যোগীর দিকে। তবে শলাকার অভিমুখ যদি কেই থাকুক না কেন, যোগীই হোক বা ভোগী; আনন্দের জন্যই প্রত্যেকটি মানুষের এই জীবনযাত্রা। তাই প্রশ্ন এই যে, জীবনের এই গতিময়তায় আনন্দের ভূমিকা কী? মানুষ তার জীবনে আনন্দকে নিয়ন্ত্রণ করে নাকি আনন্দের দ্বারা নিয়ন্ত্রিত হয়? অথবা মানব-জীবনে নিয়ন্ত্রক ও নিয়ন্ত্রিত এই উভয় ভূমিকাতেই আনন্দের অবতারণা?

খুব সাধারণ স্তরের প্রশ্নোত্তর সমীক্ষাতেও কোনও একপক্ষে মতামতের পুষ্টি লক্ষ্য করা যায় না। কেউ মনে করেন মানুষ আনন্দকে নিয়ন্ত্রণ করেন। কারও মতে আনন্দকে একজন সিদ্ধ পুরুষ বা মহাপুরুষ নিয়ন্ত্রণ করতে পারেন কিন্তু একজন সাধারণ মানুষ পারেন না। সাধারণ মানুষ বরং আনন্দের দ্বারাই নিয়ন্ত্রিত হন। আবার কেউ কেউ মনে করেন এই বিষয়টি অত্যন্ত আপেক্ষিক। ক্ষেত্রবিশেষে একজন মানুষ যেমন আনন্দের দ্বারা নিয়ন্ত্রিত হয়, তেমনই প্রয়োজনানুসারে ঐ ব্যক্তি আনন্দকে নিয়ন্ত্রণ করেন। সুতরাং মতামতের এই ভিন্নতাকে গুরুত্ব দিলে, উক্ত বিষয়ে বিস্তৃত আলোচনার অবকাশ থাকে।

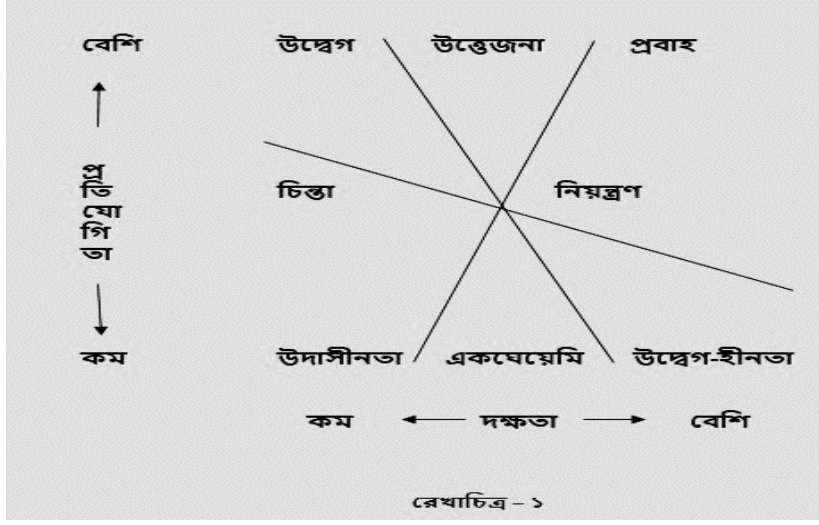
প্রথমেই শাস্ত্রীয় আলোচনাতে আসা যাক। দেখে নেওয়া যাক আনন্দের কীরূপ ভূমিকা সেখানে ব্যাখ্যাত হয়েছে। মহর্ষি পাণিনির অষ্টাধ্যায়ীর উপর টীকাকার পুরুষোত্তম দেবের রচিত ভাষাবৃত্তি টীকায় *হেতৌ* (২.৩.২৩) সূত্রের আলোচনায়, হেতু ও করণের পার্থক্য নিরূপণে বলা হয়েছে *হেতুধীনঃ কর্তা কর্ত্রধীনঃ করণম্*।^৬ এখানে লক্ষণীয় *হেতুধীনঃ কর্তা* এই অংশটি। টীকাকারের মতে হেতুর অধীন কর্তা। ব্যাকরণে কর্তা সম্পর্কে নির্দেশ এই যে *স্বতন্ত্রঃ কর্তা* (১.৪.৫৪) অর্থাৎ কর্তা ক্রিয়া সম্পাদনের ব্যাপারে স্বতন্ত্র বা স্বাধীন। আরও স্পষ্ট করে বললে যিনি অন্য নিরপেক্ষ হয়ে ক্রিয়া সম্পাদন করেন তিনিই হলেন কর্তা। কিন্তু *হেতুধীনঃ কর্তা* নির্দেশ করে যে হেতুর অবস্থিতিতে কর্তা হেতুর দ্বারা নিয়ন্ত্রিত হয়। যেমন- সুখেন নৃত্যতি বালকঃ এই

উদাহরণে সুখ হল হেতু, বালক হল কর্তা এবং নাচ হল ক্রিয়া। বালক নৃত্য ক্রিয়াটি সম্পাদন করছে তবে তা সুখের দ্বারা প্রেরিত হয়েই। তাহলে দেখা যাচ্ছে সুখই এখানে বালককে নিয়ন্ত্রণ করছে।

এ তো গেল পার্থিব আনন্দের কথা। পারমার্থিক আনন্দের দিকে দৃষ্টিপাত করলে দেখা যাবে উপনিষদগুলি আনন্দের মীমাংসায় ব্রতী হয়েছেন। তৈত্তিরীয়োপনিষদের স্পষ্ট নির্দেশ, এই আনন্দের মাত্রার তারতম্য হয়। অর্থাৎ একজন সাধারণ মানুষ পুত্র-বিত্ত-লোক সম্পন্ন হয়ে যে আনন্দ লাভ করেন, সেই আনন্দের শতগুণ আনন্দ লাভ করে থাকেন একজন মনুষ্য-গন্ধর্ব।^৭ সাথে সাথে এই নির্দেশও রয়েছে যে, সাধারণ মানুষের আনন্দের শতগুণ আনন্দ লাভ করেন একজন অকামহত শ্রোত্রিয়। অকামহত শ্রোত্রিয় অর্থাৎ পার্থিব বিষয়-বাসনা ত্যাগকারী বেদজ্ঞ। এরপর একটি দীর্ঘ ক্রমে দেখানো হয়েছে মনুষ্য-গন্ধর্বের শতগুণ আনন্দ একজন দেব-গন্ধর্বের ও অকামহত শ্রোত্রিয়ের, দেব-গন্ধর্বের শতগুণ আনন্দ দেবগণের ও অকামহত শ্রোত্রিয়ের, দেবগণের শতগুণ আনন্দ ইন্দ্রের ও অকামহত শ্রোত্রিয়ের, ইন্দ্রের শতগুণ আনন্দ বৃহস্পতির ও অকামহত শ্রোত্রিয়ের, বৃহস্পতির শতগুণ আনন্দ প্রজাপতির ও অকামহত শ্রোত্রিয়ের এবং প্রজাপতির শতগুণ আনন্দ হিরণ্যগর্ভের বা ব্রহ্মের ও অকামহত শ্রোত্রিয়ের।^৮ এখানে বিশেষভাবে লক্ষণীয় যে, আনন্দের প্রতিটি মাত্রাতেই সেই আনন্দ লাভের যোগ্য প্রাপক রূপে অকামহত শ্রোত্রিয়ের উল্লেখ রয়েছে। স্বামী গম্ভীরানন্দ এই অকামহত শ্রোত্রিয় কথাটিকে খুব সুন্দরভাবে ব্যাখ্যা করেছেন- পুনঃপুনঃ এই দুইটি শব্দের প্রয়োগে ইহাই বুঝাইতেছে যে বিভিন্ন যোনিতে ভোগবাসনা যত হ্রাস হইবে, আনন্দ ততই বর্ধিত হইবে। এমন কি, যত প্রকার আনন্দ আছে তাহা অকামহত ব্যক্তি শুধু বাসনাত্যাগের দ্বারা পাইতে পারেন- তাঁহার পক্ষে অন্য লোকে যাওয়া নিষ্প্রয়োজন। যিনি শ্রোত্রিয়, তিনি ধর্মাচরণ করিয়া উচ্চ গতি পান, তিনিই আবার অকামহত হইলে নিরতিশয় সুখের অধিকারী হন।^৯ আবার *বৃহদারণ্যকোপনিষদে* আনন্দের ক্রমানুযায়ী মাত্রা বর্ণনার স্থলে সর্বোচ্চ আনন্দের যোগ্য প্রাপকরূপে অকামহত-অবৃজিন-শ্রোত্রিয়ের উল্লেখ বিদ্যমান। লক্ষ্য করার বিষয় এখানে, আনন্দের স্তরগুলি এক একটি বিকল্পের (option) মত। মানুষ নিজেকে কর্ম ও উপাসনার সহায়তায় উপরের স্তরে উন্নীত করতে পারলে কিংবা পার্থিব বিষয়-বাসনা ত্যাগ করলে সেই স্তরের আনন্দ লাভ করে। এমনকি যে অকামহত শ্রোত্রিয়ের কথা বলা হয়েছে তিনি কোনও দূরগ্রহের অধিবাসী নন, ইহজগতেরই জীব। তফাৎ এই যে, সাধারণ মানুষের যে পার্থিব বিষয়-বাসনা, সেই বাসনা থেকে তিনি বর্জিত। সুতরাং একথা বললে অভ্যুক্তি হয় না যে, পারমার্থিক আনন্দের স্তর ব্যক্তির কর্মাধীন এবং সেই প্রেক্ষিতে ব্যক্তি এখানে নিজেই তার আনন্দের নিয়ন্ত্রক।

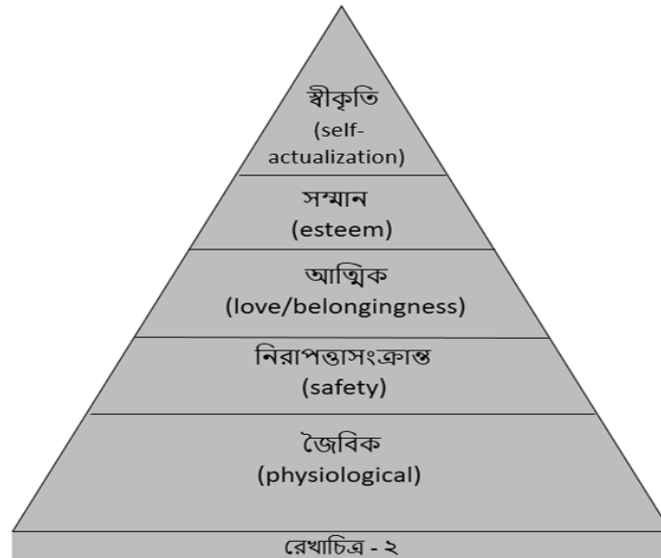
দীর্ঘসময় জুড়ে এই বিশ্বাস মানুষের মধ্যে চলে আসছে যে দার্শনিক ও আধ্যাত্মিক মার্গের ব্যক্তিরাই আনন্দের বিষয়ে প্রকৃত দিগনির্দেশকারী। যদিও মনোবিজ্ঞান ও শারীরবিজ্ঞান এই দুই ধারাই বর্তমান সময়ে উক্ত বিষয়ে গভীর ও নিরন্তর অনুসন্ধান প্রয়াস করে চলেছে।

এখন মনোবিজ্ঞানের দৃষ্টিকোণ থেকে বিষয়টির উপর আলোকপাত করা যেতে পারে। সরাসরি আনন্দ প্রসঙ্গে তথ্যের উপস্থাপন না করলেও, আনন্দের অনুভব নিয়ে সম্পন্ন অধ্যয়নগুলি বেশ তাৎপর্যপূর্ণ। বিশেষ উল্লেখ্য হাঙ্গেরিয়ান মনোবিদ Mihály Csíkszentmihályi কৃত অধ্যয়ন।^{১০} তিনি দেখিয়েছেন (রেখাচিত্র - ১) প্রতিযোগিতার মাত্রা ও দক্ষতার মাত্রা অনুভূতির তারতম্য সূচিত করে। অর্থাৎ এই দুইয়ের মধ্যে ব্যক্তানুপাতিক ও সমানুপাতিক সম্পর্ক আনন্দের প্রকাশের বিভিন্ন অবস্থাকে নির্দেশ করে। সহজভাবে বললে, প্রতিযোগিতার মাত্রা ও দক্ষতার মাত্রা দুটিই যখন কম থাকে তখন তা উদাসীনতার (apathy) পরিচয় দেয়। আবার দুটিই যখন বেশী থাকে তখন তা প্রবাহকে (flow) নির্দেশ করে। একইভাবে প্রতিযোগিতার মাত্রা বেশি থাকলে ও সেই সাপেক্ষে দক্ষতা কম হলে তা যেমন উদ্বেগকে (anxiety) বোঝায় তেমনি প্রতিযোগিতার মাত্রা কম থাকলে ও সেই সাপেক্ষে দক্ষতা বেশি হলে তা উদ্বেগ-হীনতাকে (relaxation) বোঝায়।



একটি উদাহরণ দিয়ে বিষয়টি স্পষ্ট করা যেতে পারে। যেমন একজন ব্যক্তি কোনও একটি খেলার অভ্যাস শুরু করার সময়ে সেই খেলাটিতে তার দক্ষতার মাত্রা কম থাকে। ধীরে ধীরে তার দক্ষতার মাত্রা বাড়তে থাকে। এবার দক্ষতার মাত্রা বৃদ্ধির সাথে সাথে যদি প্রতিযোগিতার মাত্রা কম থাকে তাহলে সেই ব্যক্তির মধ্যে উদ্বেগ-হীনতা (relaxation) প্রকাশ পায় আর দক্ষতা বৃদ্ধির সাথে প্রতিযোগিতার বৃদ্ধিতে ব্যক্তির মধ্যে প্রবাহ (flow) প্রকাশ পায়। এই অধ্যয়ন একদিকে যেমন নির্দেশ করে আনন্দের মাত্রার আপেক্ষিকতা, অপরদিকে একজন ব্যক্তিসত্তার আনন্দের উপর নিয়ন্ত্রণকেও সূচিত করে। একটু সোজা ভাবে বললে, প্রতিযোগিতার মাত্রা কতখানি হবে তার নিশ্চয়তা ব্যক্তির আয়ত্তে থাকে না। তবে দক্ষতা ব্যক্তির আয়ত্তাধীন। আর দক্ষতার বৃদ্ধি হলে প্রতিযোগিতার মাত্রানুযায়ী ব্যক্তি আনন্দের ভিন্ন ভিন্ন স্তরের উপলব্ধি করে।

অপর এক মার্কিন মনোবিদ Abraham Maslow কৃত প্রয়োজনীয়তার ক্রমোচ্চ শ্রেণীবিভাগ বা Hierarchy of Needs এর অধ্যয়নটিও এপ্রসঙ্গে সবিশেষ উল্লেখযোগ্য। মানবজীবনের স্বাভাবিক চাহিদাগুলির উপর বিশেষ দৃষ্টি রেখে পাঁচটি স্তরে সেগুলিকে গ্রথিত করা হয়েছে যেখানে নীচের স্তরের চাহিদাগুলির এক একটির পূর্তিতে ক্রমশ উপরের স্তরের চাহিদাগুলির পূর্তির অবকাশ জন্মায়। (রেখাচিত্র - ২)



Maslow এর মতে, উক্ত চাহিদাগুলি যথাক্রমে জৈবিক (physiological), নিরাপত্তাসংক্রান্ত (safety), আত্মিক (love/belongingness), সম্মান (esteem) ও স্বীকৃতি (self-actualization)^{১১} অন্তর্গত, বসস্থান এগুলি মানুষের একেবারে প্রাথমিক স্তরের চাহিদা। এই চাহিদার পূর্তি হলে তখন তার মধ্যে সামাজিক নিরাপত্তার চাহিদা জন্মায়। এবং প্রাথমিক স্তরের চাহিদার পূর্তি না হওয়া পর্যন্ত ব্যক্তি কোনওভাবেই দ্বিতীয় স্তরের দিকে অগ্রসর হয় না। এভাবে নিরাপত্তার চাহিদা পূর্ণ হলে সে আত্মিক চাহিদাগুলির দিকে যথা পরিবার, সম্পর্ক প্রভৃতির দিকে অগ্রসর হয়। আত্মিক চাহিদার পূর্তিতে পুনরায় সম্মান, পদমর্যাদা ইত্যাদির দিকে ব্যক্তি অগ্রসর হতে থাকে। এবং একইভাবে উক্ত চাহিদাগুলির পূর্তিতে ব্যক্তি আত্ম-স্বীকৃতির খোঁজ করে।^{১২} Maslow এর তত্ত্ব মূলত চাহিদা ও যোগানের সরলরেখা ধরে অগ্রসর হলেও একটু তলিয়ে দেখলেই দেখতে পাওয়া যাবে প্রত্যেকটি স্তরের চাহিদার পূর্তিতে ব্যক্তির মধ্যে নিশ্চিতভাবে আনন্দের জন্ম হয়। তখন ব্যক্তির মধ্যে জাত ঐ আনন্দই তাকে পরবর্তী স্তরের আনন্দের লাভে, পরবর্তী স্তরের চাহিদাগুলিতে প্রবর্তিত করে।

মানসিক স্বাস্থ্য (mental health) নিয়ে যারা চর্চা করেন তাদের মতে একজন ব্যক্তির পক্ষে ভাল ও খারাপ মুহূর্তগুলির মধ্যে ভাল মুহূর্তের সংখ্যা বেশি হওয়া প্রয়োজন কারণ ভাল মুহূর্ত একজনের নিয়ন্ত্রণে থাকে। যেহেতু, খারাপ মুহূর্ত একজন ব্যক্তির নিয়ন্ত্রণে থাকে না তাই ভাল মুহূর্তের সংখ্যা বৃদ্ধির দিকে ব্যক্তিবিশেষের লক্ষ্য রাখা উচিত। তবে খারাপ মুহূর্তের থেকেও বড় শত্রু হল বিশৃঙ্খল চিন্তাভাবনা। বৌদ্ধ ধারণানুযায়ী, মানুষের মস্তিষ্ক একদল উন্মত্ত বানরের মতো। যেখানে সর্বদাই বিশৃঙ্খল চিন্তাগুলি একে অপরের সাথে গোলমাল করে যাচ্ছে প্রাধান্য পাবার জন্য।^{১৩} স্নায়ুবিজ্ঞানের (neuroscience) গবেষকরা মনে করেন মানুষের মস্তিষ্ক অনেকটা কম্পিউটারের মতো নির্দিষ্ট সময় অন্তর নিজেকে *update* করতে পারে। মস্তিষ্ক গঠনগত ও কার্যগত ভাবে নিজেকে পরিবর্তন করে চলে সময়ের সাথে সাথে। মস্তিষ্কের এই স্বকীয় ক্ষমতাকে বিজ্ঞানীরা নাম দিয়েছেন *neuroplasticity*। যেহেতু মস্তিষ্ক সময়ের সাথে সাথে নিজেকে পরিবর্তন করে চলে ফলত মস্তিষ্কে থাকা বিশৃঙ্খলা ও প্রতিকূল ছাঁচগুলিও ধীরে ধীরে শৃঙ্খলাবদ্ধ ও অনুকূল হওয়ার পথে অগ্রসর হয়।^{১৪} প্রশ্ন হতে পারে মানুষের মস্তিষ্ক ও তার কার্যকলাপ নিয়ে এই গৌরচন্দ্রিকার কী প্রয়োজন? বস্তুত স্নায়ুজীববিদ্যার (neurobiology) গবেষণায় দেখা যাচ্ছে আনন্দের শুরু মানুষের মস্তিষ্কে। কপালের পিছনে, বাম চোখের ঠিক উপরে একটি নির্দিষ্ট কেন্দ্রবিন্দুই, যাকে বৈজ্ঞানিক পরিভাষায় *hedonic hotspot* এই নামে অভিহিত করা হয়, আনন্দের রহস্যস্থল।^{১৫} এস্থলে গবেষকরা দেখাতে চেয়েছেন, মস্তিষ্কের গঠনগত ও কার্যগতভাবে নিজেকে পরিবর্তনের ক্ষমতা যত বৃদ্ধি পেতে থাকে ততই মানুষের মধ্যে আনন্দের মাত্রা বৃদ্ধি পেতে থাকে। আর মস্তিষ্কের এই পরিবর্তন ক্ষমতা বৃদ্ধি পায় ‘মনোযোগপূর্ণ ধ্যান’ (mindfulness meditation) এর ক্রমাগত অভ্যাসে। লক্ষ্য করার বিষয় এই যে, একজন ব্যক্তি মনোযোগপূর্ণ ধ্যানের (mindfulness meditation) ক্রমাগত অভ্যাস করতে সক্ষম অর্থাৎ এইটি ব্যক্তির নিয়ন্ত্রণে। এর ফলস্বরূপ স্বাভাবিকভাবেই মস্তিষ্কের গঠনগত ও কার্যগত ক্ষমতার বৃদ্ধি হতে থাকে এবং ব্যক্তি অপারিসীম আনন্দ লাভ করে। তাহলে মানসিক স্বাস্থ্য (mental health) ও স্নায়ুবিজ্ঞানের (neuroscience) গবেষণা থেকে দেখা যাচ্ছে, ব্যক্তিজীবনে ভাল মুহূর্ত বা good moments গুলির সংখ্যা বৃদ্ধি করে এবং মনোযোগপূর্ণ ধ্যান (mindfulness meditation) আয়ত্তে এনে একজন ব্যক্তি আনন্দকে অনেকাংশে নিয়ন্ত্রণ করেন বা করতে পারেন।

এবার জীববিজ্ঞানগত গবেষণায় আসা যাক। গবেষকদের মধ্যে কেউ মনে করেন ব্যক্তির আনন্দের মাত্রার তারতম্য জিনগত ও বংশগত কারণে অনেকখানি প্রভাবিত, আবার কেউ মনে করেন পারিপার্শ্বিক পরিবেশ

যেমন শিক্ষা, স্বাস্থ্য, সামাজিক জীবনের মত বিষয়গুলি অনেকখানি জড়িত।^{১৬} তাই জীববিজ্ঞানের দৃষ্টিকোণ থেকে বিষয়টিকে একটু লক্ষ্য করা উচিত। Psychobiology বা মনোজীববিদ্যার চর্চায় ব্যক্তির আনন্দের মাত্রা জিনগত তারতম্যের ভূমিকার উপর অনেকটা নির্ভরশীল। গবেষকরা ব্যক্তির আনন্দের পিছনে অন্যান্য কারণসমূহের মধ্যে জিনগত কারণ অন্তত ৩০-৫০% বলে মনে করেছেন।^{১৭} বৈজ্ঞানিকরা এপ্রসঙ্গে যে দুইটি জিনকে দায়ী করেছেন, সেগুলি হল- 5HTTLPR এবং MAO-A।^{১৮} এর বৈজ্ঞানিক জটিলতা অনেক বেশি তাছাড়া এ বিষয়ে আরও গবেষণার প্রয়োজন আছে। তাই এইটুকু অনুধাবন করা চলে যে, জিনগত প্রভাব একেবারেই অনস্বীকার্য নয়। এর সাথে আসে স্নায়ু পরিবাহী হরমোনগুলির (neurotransmitter) কথা। জিনগত কারণকে দায়ী করার আরও জায়গা এই যে স্নায়ু পরিবাহী হরমোনগুলি আচ্ছাদিত থাকে জিন দ্বারা। তাই genetic factor ভীষণভাবে প্রভাব ফেলে ব্যক্তির আনন্দের উপর। যাবতীয় অনুভূতির কথা আমরা হৃদয় দিয়ে অনুভব করার কথা বলে থাকি তবে বিজ্ঞানের দৃষ্টিতে মস্তিষ্কই হচ্ছে সমস্ত রকম কার্যকলাপের জায়গা (center)। চিন্তা বা অনুভূতি বা ভালবাসা বা আবেগ-উদ্বেগ সবরকমের কার্যকলাপ নিয়ন্ত্রিত হয় মানুষের মস্তিষ্ক দিয়েই। মস্তিষ্কের স্নায়ু পরিবাহী হরমোনগুলির (neurotransmitter) মধ্যে কয়েকটিকে happy hormone বলা হয়। এগুলি হল Dopamine, Serotonin, Oxytocin, Endorphin ইত্যাদি। তাহলে কি বলা চলে এই হরমোনগুলিই মানুষের সুখ বা আনন্দের কারণ? সরাসরি একথা বলা যায় না কারণ গবেষকরা জানাচ্ছেন *positive mood is associated with (but not necessarily caused by) increased levels of dopamine in the brain.*^{১৯} অর্থাৎ আনন্দ হোক বা দুঃখ, তার তারতম্যের সাথে এই হরমোনগুলি জড়িত কিন্তু কোনওভাবেই হরমোনগুলির মাত্রার তারতম্য আনন্দ বা দুঃখের তারতম্যের সরাসরি কারণ নয়। তাহলে কি পরোক্ষ কারণ বলা চলে? কিছুটা হলেও বলা চলে কারণ বিজ্ঞানীরা দেখিয়েছেন একজন ব্যক্তির কার্যকলাপ ঐ হরমোনগুলির (Dopamine, Serotonin, Oxytocin, Endorphin) নিঃসরণের মাত্রা প্রভাবিত করে। যেমন, একজন ব্যক্তি নিয়মিত শরীরচর্চা, পরিমিত খাদ্যাভ্যাস, সুখী পরিবার, প্রিয়জন, খেলাধুলা, হাসিখুশিতে থাকলে সেই ব্যক্তিতে উক্ত হরমোনগুলির অধিক নিঃসরণ ঘটে।

তাহলে দেখা যাচ্ছে, শাস্ত্রীয় আলোচনার তত্ত্ব হোক বা মনোবিজ্ঞানের দৃষ্টিকোণ, স্নায়ুবিজ্ঞানের আখ্যান হোক বা জীববিজ্ঞানের উপাখ্যান; আনন্দের আলোচনা মোটেই ততটা আনন্দের নয়। তবুও আনন্দের এই যাত্রায় সেই সুবিশাল আনন্দযজ্ঞের অগ্নিচয়নের কাজটুকু অন্তত সম্পন্ন হোক। কবিগুরু রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর এই আনন্দযজ্ঞের ভাগিদার হতে পেরেই নিজেকে ধন্য মনে করেছেন, আনন্দের তারতম্যের বিচারে উৎসাহী হননি- জগতের আনন্দযজ্ঞে আমার নিমন্ত্রণ / ধন্য হল ধন্য হল মানবজীবন। (পূজা, ৩১৭)। তবে, স্বামী লোকেশ্বরানন্দজী ব্যক্তি সত্তা ও ব্যক্তি আনন্দের একাকার হওয়ার কথা বলেছেন,

সাধারণ মানুষের আনন্দ নির্ভর করে কোন বাসনা পূরণ বা উচ্চতর লোক প্রাপ্তির ওপর। কিন্তু বাসনামুক্ত মানুষ বাহ্যবস্তুর সম্পর্ক ছাড়াই এই পৃথিবীতে শাস্ত্র আনন্দের অধিকারী হন। আচার্য শংকর বলছেন, সুখাদ্য, ভাল পোশাক, রাজনৈতিক ক্ষমতা এসব থেকে যে পার্থিব আনন্দ লাভ হয় তা-ও ব্রহ্ম থেকেই আসে। এই লৌকিক আনন্দ ব্রহ্মানন্দের একটি ক্ষীণধারা মাত্র। শঙ্করাচার্য বিষয়ানন্দকে বিক্ষিপ্ত জলবিন্দুর সঙ্গে এবং ব্রহ্মানন্দকে অতল সমুদ্রের সঙ্গে তুলনা করেছেন। উভয় আনন্দই আনন্দ। কিন্তু বিষয়ানন্দ শুদ্ধ নয়। কারণ অশুদ্ধ মাধ্যমের ভেতর দিয়েই এই সুখ আসে। মাধ্যমটি সরিয়ে নিলে দেখা যায় আনন্দের উৎস আমাদের ভেতরেই রয়েছে। সেই আনন্দ থেকে আমি পৃথক নই। আমি আর আনন্দ এক ও অভিন্ন। জলবিন্দুগুলি সমুদ্রে গিয়ে পড়লে যেমন সমুদ্রই হয়ে যায় ঠিক তেমনি আমিও আনন্দের সাথে একাকার হয়ে যাই।^{২০}

অতএব, আনন্দ ব্যক্তিকর্তৃক নিয়ন্ত্রিত নাকি ব্যক্তি আনন্দের দ্বারা নিয়ন্ত্রিত! – সেই সিদ্ধান্তের ভার, প্রত্যেক পাঠকের (আনন্দিত ব্যক্তির) স্বীয় উপলব্ধির প্রতি বিশ্বাস রেখে, তাদের উপরই ন্যস্ত থাকুক।

উল্লেখপঞ্জি

১. নরেশ ঝা, *পাদিনীয় ধাতুপাঠ*, পৃ. ৪।
২. তদেব, পৃ. ৮৭।
৩. ‘You can feel satisfaction at achieving almost anything small or large; you feel fulfilment when you do something useful and enjoyable with your life. Happiness is the feeling you have when things give you pleasure and can be quite a lively feeling; contentment is a quieter feeling that you get when you have learned to find pleasure in things.’ [*Oxford Advanced Learner’s Dictionary* (7th Ed), p 1357a]।
৪. *তুল.* Carl Hilty, *Happiness: Essays on the meaning of life*. p. 97.
৫. *তুল.* Mihály Csíkszentmihályi, *The Psychology of Optimal Experience*. P. 2.
৬. পুরুষোত্তমদেব, *ভাষ্যবৃত্তি*, সম্পা. শ্রীশচন্দ্র চক্রবর্তী, পৃ. ৮৭।
৭. গন্ধর্বরা পূর্বজন্মে মানুষ ছিলেন। এখন উন্নত হয়ে স্বর্গে সঙ্গীত শিল্পীর পদ লাভ করেছেন। (স্বামী লোকেশ্বরানন্দ, *উপনিষদ*, পৃ. ৫২৪)।
৮. তৈত্তিরীয়োপনিষদ্ ২/৮/২-২/৮/৪।
৯. স্বামী গণ্ডীরানন্দ, *উপনিষদ গ্রন্থাবলী*, প্রথম ভাগ, পৃ. ৩০৬, পাদটীকা।
১০. *তুল.* Mihály Csíkszentmihályi, *Op.cit.* p. 74.
১১. There are at least five sets of goals, which we may call basic needs. These are briefly physiological, safety, love, esteem and self-actualization. (Abraham Maslow, *A Theory of Human Motivation* {ebook}, p. 18 [www.abika.com]).
১২. These basic goals are related to each other, being arranged in a hierarchy of prepotency. This means that the most prepotent goal will monopolize consciousness and will tend of itself to organize the recruitment of the various capacities of the organism. The less prepotent needs are minimized, even forgotten or denied. But when a need is fairly well satisfied, the next prepotent (higher) need emerges... (Loc.cit).
১৩. Your worst enemy is not the ‘bad news’ but your own wandering thoughts or ‘monkey mind’. More than 2500 years ago, the Buddha described the human mind as being a party of screeching, chattering drunken monkeys, all clamouring for attention. [*তুল.* INDIA TODAY, Vol. XLIV, No.2, Jan 8-14, 2019. p. 26].
১৪. Neuroplasticity is the process by which one learns to play a musical instrument, learn a new language, recover from stroke, injury, birth defects and improve disorders like autism or attention and learning disabilities. It is also the way to pull out of depression, anxiety, obsessive-compulsive disorders, addictions and reverse unhappiness patterns to happiness. [*তুল.* INDIA TODAY, Vol. XLIII, No.3, Jan 9-15, 2018. pp. 40-41].
১৫. Science now knows that happiness starts in your brain. Just behind your forehead, above the left eye. It lights up the pleasure hotspots deep inside your brain, signaling the corners of your eyes to crease and your mouth to tilt in a smile. [*তুল.* INDIA TODAY, Vol. XLIII, No.3, Jan 9-15, 2018. p. 45].
১৬. Some researchers believe that happiness is due to genetic and inherited factors and others believe that happiness caused by environmental factors like: high income, education, being active during life. [Dariush D Farhud, *Happiness & Health: The Biological Factors*, Iranian J Publ Health, Vol. 43, No.11, Nov 2014, pp. 1468-1477, <http://ijph.tums.ac.ir>].

১৭. Twin studies suggested that genetic factors count for 35-50 percent of happiness. [Dariush D Farhud, *Ibid.* p. 1469, <http://ijph.tums.ac.ir>].
১৮. Among all related genes with mood and emotional characteristics, effects of two genes investigated directly on happiness: 5-HTTLPR and MAO-A [Dariush D Farhud, *Ibid.* p. 1469, <http://ijph.tums.ac.ir>].
১৯. Dariush D Farhud, *Ibid.* p. 1471, <http://ijph.tums.ac.ir>
২০. স্বামী লোকেশ্বরানন্দ, উপনিষদ, পৃ. ৬৭।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

- Argyle, Michael. *The Psychology of Happiness*. London: Methuen & Co. Ltd., 1987. PDF.
- Csikszentmihalyi, Mihaly. *The Psychology of Optimal Experience*. New York: Harper & Row Publishers, 1990. PDF.
- Hilty, Carl. *Happiness: Essays on the meaning of life*. Trans (in English) by Francis Greenwood Peabody. London: Macmillan & Co. Ltd., 1903. PDF.
- Purushottamadeva. *Bhāṣā-Vṛtti*. Ed. Srish Chandra Chakravarti. Rajshahi: The Varendra Research Society, 1918. PDF.
- Russel, Bertrand. *The Conquest of Happiness*. London: George Allen & Unwind Ltd., 1932 (5th impression). PDF.
- Swami Gambhirananda. *Upaniṣad Granthāvalī*. Vol.1-3. Kolkata: Udbodhan Karyalaya, 2014. Print.

ওয়েব লিংক

- <https://www.psychologytoday.com/us/blog/fulfillment-any-age/201405/how-should-psychology-define-happiness>
- <http://ijph.tums.ac.ir> (*Iranian J Publ Health, Vol. 43, No.11, Nov 2014, pp. 1468-1477*)
- <https://truhealthmedicine.com/healthy-living/hormones-of-happiness>
- <http://prekshaa.in/happiness-flow-upanishads-state-brahman-mihaly-csikszentmihalyi-bliss-great-skills-experience-life-penance-sense-self/#.WOBjUdIzbiU>
- <https://www.hinduwebsite.com/hinduism/significance-of-happiness-in-hinduism.asp>
- <https://www.simplypsychology.org/maslow.html>
- <https://www.abika.com>

নাসদীয়সূক্তে সৃষ্টির রহস্যানুসন্ধান

দিলীপ পণ্ডা

সারসংক্ষেপ

ঋগ্বেদসংহিতায় যে সমস্ত দার্শনিক সূক্ত পাওয়া যায়, তাদের মধ্যে *নাসদীয়সূক্ত* অন্যতম। এই সূক্তের মূল প্রতিপাদ্য বিষয় হল সৃষ্টিতত্ত্ব। পুরুরুষসূক্তের মধ্যেও সৃষ্টিবিষয়ে নানা বক্তব্য ঋষির কণ্ঠ থেকে উদঘোষিত হয়েছে, কিন্তু *নাসদীয়সূক্তে* সৃষ্টির রহস্যানুসন্ধান ঋষি-মনীষার যে গভীর থেকে গভীরতম প্রবেশ দেখা যায় তা সম্ভবত অন্যত্র বিরল। প্রলয়, মহাপ্রলয়, প্রলয়ান্তে পুনরায় সৃষ্টি। সৃষ্টি, স্থিতি, বিনাশের চক্রবৎ পরিবর্তনে নানা জিজ্ঞাসা! অনুসন্ধিৎসু বুদ্ধিবৃত্তিতে বারংবার সৃষ্টিকর্তার অনুসন্ধান হয়েছে। এই জগতের উপাদান কারণ কী, নিমিত্ত কারণই বা কী? কে জানেন কেই বা জানাতে সমর্থ? খ-পুষ্পের ন্যায় অসৎ কারণ থেকে অস্তিত্বশীল এই জগতের উৎপত্তি যেহেতু সম্ভব নয় তাহলে কোন সৎ কারণ থেকে এই কার্য জগতের উৎপত্তি? শ্রুতিমুখে এইরূপ নানা প্রশ্ন উঠেছে। তার সমাধানও স্বয়ং শ্রুতিই করেছেন, যার সম্যক বোধে ভাষ্যই একমাত্র শরণ। তাঁরা বিবিধ যুক্তি অবলম্বনে প্রমাণ করেছেন যে, পরমেশ্বরই এই জগতের নিমিত্ত কারণ এবং তিনিই উপাদান কারণ। মহর্ষি বাদরায়ণও তাঁর *ব্রহ্মসূত্রে* প্রতিষ্ঠা করেছেন পরমেশ্বরই নিমিত্তকারণ এবং উপাদানকারণ। তাঁকে বিনা অন্যান্য কোন দেবতার পক্ষেই সৃষ্টি তত্ত্বের অবগতি সম্ভব নয়। পাঠকের দৃষ্টিতে যাঁরা সবচেয়ে বুদ্ধিমান বলে মনে হয়, সেই দেবতাদেরও সৃষ্টির প্রাক্কালে অনুপস্থিতির কারণে তাঁদের পক্ষে নিগূঢ় সৃষ্টি তত্ত্বের আবরণ উন্মোচন সম্ভব হয় নি। অতএব সৃষ্টির এই গূঢ় তত্ত্ব যদি কেউ জানেন তাহলে সর্বজ্ঞ পরমেশ্বরই কেবল তা জানেন। সৃষ্টিবিষয়ক এইরূপ নানা বিষয়ই *নাসদীয়সূক্তের* অবলম্বনে প্রবন্ধাত্মক স্বল্প পরিসরে আলোচিত হয়েছে।

ঋগ্বেদের দশমমণ্ডলে দর্শনপ্রধান যে সমস্ত সূক্ত দেখতে পাওয়া যায় তার মধ্যে *নাসদীয়সূক্ত* অন্যতম। এটি দশম মণ্ডলের ১২৯তম সূক্ত, যা সাতটি ঋক্ বা মন্ত্র সম্বলিত। পরমেষ্ঠী প্রজাপতি হলেন এই সূক্তের ঋষি। পরমাত্মা দেবতা। প্রসঙ্গতঃ উল্লেখ্য সাতটি মন্ত্রে ঋষি কর্তৃক সাক্ষাৎভাবে পরমাত্মার স্তুতি দেখা যায় না। কিন্তু আকাশাদি অস্তিত্বশীল পদার্থসমূহের সৃষ্টি, স্থিতি এবং প্রলয়ের কথা এই সূক্তে বর্ণিত হওয়ায় এই সমস্ত কিছুই কর্তা পরমাত্মাই এই সূক্তের দেবতা। ‘ন অসদ্’ নাসদ্ হল এই সূক্তের প্রথম মন্ত্রের প্রথম শব্দ। এই শব্দ দিয়ে সূক্তের আরম্ভ হওয়ায় সূক্তের নামকরণ করা হয়েছে *নাসদীয়সূক্ত*, যেখানে সৃষ্টি একটি রহস্যমণ্ডিত বিষয়রূপেই ধরা দিয়েছে। সৃষ্টিরহস্যের অনুসন্ধান প্রথমেই দেখা যাক সৃষ্টি কী? সৃষ্টি শব্দটির প্রকৃতি প্রত্যয়গত বিশ্লেষণ থেকে বলা যায়, সৃজ্ ধাতুর উত্তর জিন্ প্রত্যয় যুক্ত করে সৃষ্টি শব্দটি নিষ্পন্ন হয়েছে। অভিধানগ্রন্থে এর বিভিন্ন অর্থ অভিহিত হয়েছে। *মেদিনীকোষে* সৃষ্টি শব্দের নির্মিতি, স্বভাব ইত্যাদি অর্থ পাওয়া যায়। *শব্দরত্নাবলী* গ্রন্থে সৃষ্টি শব্দের নির্গুণ অর্থ করা হয়েছে। *বাচস্পত্যম্* গ্রন্থে গ্রন্থকার এর দৃষ্টান্ত প্রতিপাদন প্রসঙ্গে বলছেন ‘ব্রহ্মাণ্ডসৃষ্টির্থথা’। পুরাণসমূহের শিরোমণি ভাগবত মহাপুরাণের বর্ণনা অনুসারে জানা যায়, সৃষ্টির পূর্বে অন্তরীন্দ্রিয় মন, কিংবা চক্ষু প্রভৃতির গোচরাতীত ভগবান এককভাবে বিরাজমান ছিলেন। তিনি যখন স্বেচ্ছায় দ্রষ্টা হয়ে দৃশ্য বস্তুকে দর্শন করতে অসমর্থ ছিলেন, তখন তিনি ত্রিগুণময়ী মায়াকে প্রকাশ করেছিলেন। অনন্তর ভগবান স্বীয়াংশের দ্বারা পুরুরুষরূপ ধারণ করে ঐ মায়ার মধ্যে স্ববীর্য চৈতন্য ধারণ করেছিলেন। মায়্যা আবার সমষ্টিজীবরূপ মহত্তত্ত্বকে সৃষ্টি করেছিলেন। ঐ মহত্তত্ত্ব থেকে ত্রিবিধ অহংকার উৎপন্ন হয়েছিল, সেখানে সাত্ত্বিক অহংকার থেকে মন এবং ইন্দ্রিয়ের অধিষ্ঠাতা দেবতাগণ জন্ম গ্রহণ করলেন। রাজসিক অহংকার থেকে দশটি ইন্দ্রিয়ের উৎপত্তি হল। তামসিক অহংকার থেকে পাঁচটি মহাভূত এবং তাদের পাঁচটি গুণের জন্ম হল। উক্ত প্রকারে প্রকৃতি প্রভৃতি চতুর্বিংশতি তত্ত্বের দ্বারা ব্রহ্মাণ্ড নির্মাণ করে ভগবান ঐ ব্রহ্মাণ্ডে একাংশের দ্বারা প্রবেশ করে গর্ভোদক নামে জল সৃষ্টি করেছিলেন। সেই জলের মধ্যে যোগনিদ্রায় সহস্র যুগপরিমিত কাল অবস্থান করছিলেন। কালের অবসানে উত্থানপূর্বক স্বয়ং স্বকীয় অংশের দ্বারা ব্রহ্মারূপে

নিজেকে প্রকাশ করে সমস্ত কিছু সৃষ্টি করে নানা অবতারে রূপ ধারণ করে পালন করছেন এবং কল্পান্তে রুদ্ররূপে সংহার করছেন। অন্যান্যপুরাণেও সৃষ্টির নানাবিধ বর্ণনা অনুসন্ধিসু পাঠকের দৃষ্টি আকর্ষণ করে। বৈদিকসাহিত্যের একাধিক স্থানেও সৃষ্টির গূঢ় তত্ত্বের বিস্তারিত বর্ণনা পাওয়া যায়। তবে তদ্বিষয়ে ঋষি মনীষায় তীব্র আকৃতির সঙ্গে জিজ্ঞাসা সম্ভবতঃ *নাসদীয়সূক্ত* ব্যতিরেকে অন্য কোন সূক্তে দেখা যায় না। এ যেন আজও এক গভীর রহস্য। সৃষ্টি বিষয়ে এধরণের রহস্য প্রাচীনকালে ঋষি মনীষাকে যেমন ভাবে বারংবার আকৃষ্ট করেছে, তেমনি আজ বৈজ্ঞানিকযুগেও বিজ্ঞানমনস্ক সুতীক্ষ্ণ ধীশক্তির কাছে ঐ রহস্য যে সমান ভাবে অনুসন্ধানের বিষয় হয়ে উঠেছে তা নতুন করে বলার অপেক্ষা রাখে না। তবুও রহস্য যেন রহস্যই রয়ে গেছে! যেকোনও চিন্তাবিদ মানুষের কাছে হোক, দার্শনিকের কাছে হোক, বৈজ্ঞানিকের কাছে হোক বা অন্য কারোর কাছে হোক না কেন, সৃষ্টির রহস্য অনুসন্ধান আজও সমানভাবে প্রাসঙ্গিক হয়ে উঠেছে। সূক্তের অধ্যয়নে নিশ্চিতভাবে মনে হয়েছে, এই সৃষ্টি কোন চিত্রকরের সৃষ্টির মতো নয়, যা চিত্রকরের ইচ্ছানুসারে হয়ে থাকে। ‘যথৈব রোচতে বিশ্বং তথৈদং পরিবর্ততে’। পরমেশ্বরের সৃষ্টি সম্পূর্ণ পৃথক। চিত্রকরের সৃষ্টি যেন স্বতঃস্ফূর্ত সৃষ্টি, পরমেশ্বরের সৃষ্টি যেন বিবর্তন। এখানে একটি সুনির্দিষ্ট নিয়ম আছে, পুরো সৃষ্টি প্রক্রিয়াই যেন অন্তর্নিহিত একটি বিষয়, যার প্রকাশ ক্রমে গোচরীভূত হয়ে থাকে। পরমেশ্বরের এই সৃষ্টিকে প্রকাশ করতে গিয়ে শাস্ত্র বলেছেন ‘যথা পূর্বমকল্পয়ন্’ অর্থাৎ পূর্ব পূর্ব কল্পে পরমেশ্বর যেমন কল্পনা করেছিলেন এই কল্পের সৃষ্টিও তদনুরূপ, এখানেও তার কোন ব্যতিক্রম পরিলক্ষিত হয় না। কিন্তু ‘যথা পূর্বমকল্পয়ন্’ এর দ্বারা সৃষ্টি প্রক্রিয়ার কোন সদুত্তর পাওয়া যায় না। বাস্তবিক বেদ, পুরাণ, তন্ত্র, স্মৃতি প্রভৃতি শাস্ত্রসমূহে নিম্নগত ব্যক্তির পক্ষেও এর যথার্থ উত্তর প্রদান দুঃসাধ্য বলেই মনে হয়। *নাসদীয়সূক্ত*ের মন্ত্রগুলি যদিও দার্শনিক এবং আধ্যাত্মিক তত্ত্বে সমৃদ্ধ, তথাপি এই মন্ত্রগুলি যথার্থরূপে অধ্যয়ন করলে সৃষ্টি সংক্রান্ত বহু তত্ত্ব পাঠকের দৃষ্টিপথ অবগাহন করে মাত্র, এ-যে এক মহান অনুভবের বিষয় সে বিষয়ে বেদান্তাদি শাস্ত্রই প্রমাণ। সূক্তের প্রারম্ভেই সৎ এবং অসতের বিচার প্রসঙ্গে প্রলয়কালে কোন কিছুর অস্তিত্ব ছিল কিনা তা নিয়ে প্রশ্নেই শ্রুতি বলছেন -

নাসদাসীন্মো সদাসীন্মদানীং নাসীন্মজো নো ব্যোমা পরো যত্।

কিমাৱরীৱঃ কুহকস্য শর্মন্মন্মঃ কিমাসীদাৱহনং গভীরম্।^১

তৎকালে অর্থাৎ প্রলয়কালে অসৎও ছিল না সৎও ছিল না। রজ অর্থাৎ পাতাল প্রভৃতি লোক থেকে শুরু করে পৃথিবী পর্যন্ত কোন লোকই ছিল না। অন্তরিক্ষ এবং অন্তরিক্ষের উপরে স্বর্গাদি লোকও ছিল না। আৱরণের যোগ্য চতুর্দশ ভুবন না থাকায় আৱরক আকাশাদি ভূতপঞ্চকের মধ্যে কে আবৃত করবে এবং কোথায় উপস্থিত থেকে কার ভোগের জন্যই বা আৱরণ করবে? তখন কি নিবিড় অগাধ জলরাশি ছিল? শ্রুতি বলছেন ‘তদানীম্’, যার অর্থ হল সেই সময়ে। সেই সময় বলতে শাস্ত্রকারেরা প্রলয়কালের কথা বলেছেন। আলোচ্য সূক্তের তৃতীয় মন্ত্রে ‘তপসস্তুমহিনা জায়তৈকম্’ ইত্যাদি অংশের দ্বারাই বস্তুতঃ সৃষ্টিতত্ত্বের কথা বলা হয়েছে। ফলে সৃষ্টির পূর্বে প্রলয়াবস্থাই এখানে বর্ণিত হয়েছে। আলোচ্য মন্ত্রের ব্যাখ্যায় ভাষ্যকার আচার্য সায়ণ বলেছেন, ঐ প্রলয় অবস্থায় জগতের মূলকারণ অসৎ ছিল না আবার সৎ ও ছিল না। এই সৎ এবং অসতের প্রসঙ্গে ভারতীয় দর্শনশাস্ত্র নানাভাবে মুখর হয়েছেন, নানা ভাবে শব্দদুটির ব্যাখ্যায় দার্শনিকেরা প্রবৃত্ত হয়েছেন। সৎ শব্দের অর্থ সাধারণতঃ আমরা বুঝি যে, যা আছে বা যার অস্তিত্ব বিদ্যমান। এর বিপরীত অর্থাৎ যা নেই বা যার অস্তিত্ব অবিদ্যমান তাকেই সাধারণতঃ অসৎ শব্দের দ্বারা বোঝানো হয়। তবে ভারতীয় শাস্ত্রসমূহের কোথাও কোথাও দ্ব্যর্থবোধার্থক অর্থেও এই দুটি শব্দের ব্যবহার হয়েছে। *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতার* ‘ক্ষেত্রক্ষেত্রজবিভাগযোগ’ নামক ত্রয়োদশ অধ্যায়ের ত্রয়োদশ শ্লোকে ভগবান শ্রীকৃষ্ণ স্বয়ং বলছেন, *অনাদিমত্ পরং ব্রহ্ম ন সত্ তন্নাসদুচ্যতে*।^২ অর্থাৎ সেই ব্রহ্ম সংশব্দ ও সৎপ্রত্যয়ের অগোচর এবং অসৎশব্দ ও

অসৎপ্রত্যয়ের অগোচর। কারণ ইন্দ্রিয়গোচর বস্তুই সৎ বা অসৎ শব্দ প্রত্যয়ের গোচর হয়, কিন্তু ব্রহ্ম ইন্দ্রিয়াতীত। সাধারণতঃ কোন বস্তুর অস্তিত্বকে আমরা মান্যতা দিই যখন প্রত্যক্ষাদি স্বীকৃত প্রমাণসমূহের মধ্যে কোন না কোন প্রমাণের সাহায্যে ঐ বস্তুর অস্তিত্বকে প্রমাণ করতে পারি। অতএব সাধারণ অবস্থাতে কোন বস্তুকে উদ্দেশ্য করে যখন সৎ বলা হয়, তখন ঐ বস্তুর অস্তিত্ব আছে বলে স্বীকার করতে হয়, অর্থাৎ কোন না কোন প্রমাণের সাহায্যে তার অস্তিত্ব সিদ্ধ হয়। বিপরীত পক্ষে কোন প্রমাণের সাহায্যে যদি তার অস্তিত্বকে প্রমাণ করতে না পারি তাহলে তাকে বলা হয় অসৎ। এ প্রসঙ্গে ভগবদ্বাক্যও প্রমাণ-

নাসতো বিদ্যতে ভাবো নাভাবো বিদ্যতে সতঃ।

উভয়োরপি দৃষ্টোহন্তত্ত্বনয়োস্তত্ত্বদর্শিত্বিঃ।।^১

অতএব অসৎ বস্তুর অস্তিত্ব বা স্থায়িত্ব নেই, তেমনি সৎ বস্তু চিরকালই আছে। যাঁরা তত্ত্বদর্শী অর্থাৎ জ্ঞানী তাঁরাই কেবল সৎ এবং অসতের স্বরূপ উপলব্ধি করতে সক্ষম হন। কিন্তু এই আক্ষরিক অর্থে যদি সৎ এবং অসৎ শব্দের অর্থ স্বীকার করা হয় তাহলে *নাসদীয়সূক্তের* মর্মার্থ অনুধাবন করা সম্ভব হয় না। তাই প্রলয়কালীন অবস্থায় এই জগতের মূলকারণ অসৎ নয় বলতে শশবিষাণের মতো অলীক পদার্থ বা অভাব পদার্থ নয়। কারণ তা যদি শশবিষাণের মতো অলীক পদার্থ বা অভাব পদার্থ হয়, তাহলে ঐরূপ কারণ থেকে সৎ জগতের উৎপত্তি কখনোই সম্ভব নয়। আবার সৎও ছিল না বলতে বোধ হয় আত্মার ন্যায় সত্ত্বের দ্বারা যার প্রকাশ অত্যন্ত কঠিন ছিল। এর দ্বারা কোন কিছুই যে ছিল না তা কিন্তু বলা চলে না, কিছু একটা তো অবশ্যই ছিল। অতএব সৃষ্টি ছিল না কথার তাৎপর্য হল এই যে, দ্রষ্টা কেউ না থাকায় দৃশ্যের দর্শন করা সম্ভব ছিল না। তাই কিছু একটা যে ছিল একথা বলতে গেলে প্রত্যক্ষাদি প্রমাণ ব্যতিরেকে শব্দপ্রমাণের সাহায্যে অবলম্বন করতে হয়। ঐতিহাসিক ঘটনা যেমন ইতিহাস থেকে কিংবা ঐতিহাসিকদের অনুসন্ধান থেকে জানা যায়, তেমনি শাস্ত্র পরমেশ্বরে সার্বকালিক স্থিতির কথাও আমরা সত্যদ্রষ্টা ঋষিদের আধ্যাত্মিক গবেষণা বা অনুসন্ধান থেকে জানতে পারি, যে গবেষণা এবং অনুসন্ধানের পুঞ্জানুপুঞ্জ বর্ণনা দিতে সাহায্য করে অনন্ত জ্ঞানরাশি বেদ, শব্দ-প্রমাণ। অন্যথা শূন্য থেকে বা অভাব থেকে এই জগতের সৃষ্টিকে অঙ্গীকার করতে হয়। আবার ‘নো সৎ’ ইত্যাদি বাক্যের দ্বারা যদি পারমার্থিক সত্ত্বের নিষেধ হয় তাহলে আত্মার অনস্তিত্বের প্রসঙ্গও এসে পড়ে। বাস্তবিক তাও সম্ভব নয়। আপাতভাবে প্রতীয়মান সদসদের এইরূপ দ্বন্দ্বের সমাধানে ভাষ্যকার ‘আনীদবাতম্’ ইত্যাদি পদের দ্বারা আত্মার অস্তিত্ব প্রসঙ্গে পরবর্তী বিস্তৃতভাবে ব্যাখ্যা করেছেন। তত্ত্বতঃ এখানে মায়ার সত্ত্বকেই নিষেধ করা হয়েছে। শাস্ত্রকারদের মতে পৃথিবীর যাবতীয় সুখ, দুঃখ, আনন্দ প্রভৃতির মূলে আছে এই অবিদ্যা। অদ্বৈতবেদান্তে মায়া, অবিদ্যা, অজ্ঞান এই শব্দগুলি সমার্থক শব্দরূপেই বিবেচিত। অবিদ্যা বা মায়া হল ব্রহ্মের শক্তিবিশেষ, যা ব্রহ্মকে আবৃত করে, ব্রহ্মের উপর জগৎপ্রপঞ্চকে আরোপ করে। শাস্ত্রকারেরা বলেছেন, ‘অনাঅনি আঅবুদ্ধির্যা সাহবিদ্যা পরিকীর্তিতা’। এক্ষণে ‘তদানীম্’ পদটিও কিন্তু অসম্বদ্ধ প্রলাপের ন্যায় প্রতীত হয়, যেহেতু ব্যাবহারিক অবস্থাতে মায়ার পারমার্থিক সত্ত্বার অভাব পরিলক্ষিত হয়। শুধু তাই নয়, ব্যাবহারিক সত্ত্বার ঐসময়ে ব্যাবহারিক সত্ত্বারূপে সম্প্রাপ্তির ফলে, পৃথিবী প্রভৃতি ভাব পদার্থের উপস্থিতির কারণে ‘নো সদ’ এইরূপ নিষেধও যথাযথ হয় না। এইরূপ জটিল এক পরিস্থিতিতে শ্রুতি পুনরায় বলেছেন, ‘নাসীদ্রজো নো ব্যোমা পরো যৎ’। ব্যাখ্যাকারের এখানে ‘রজঃ’ শব্দের অর্থ নানা ভাবে করেছেন। আচার্য সায়ণ নিরুক্তকার যাস্কের মতানুসারে ‘রজঃ’ শব্দের অর্থ করেছেন ‘লোকাঃ’ অর্থাৎ পাতালাদি পৃথিব্যন্ত লোকসমূহ। সেই সময়ে এই লোকসমূহ ছিল না, ছিল না অন্তরীক্ষ লোকের অস্তিত্ব, ছিল না অন্তরিক্ষলোকের উপরে দ্যুলোক প্রভৃতি সত্যলোক পর্যন্ত বিরাজমান লোকসমূহের উপস্থিতি। বস্তুতঃ এই নিষেধকরণের দ্বারা ব্রহ্মাণ্ডগর্ভ চতুর্দশ ভুবনের অস্তিত্বকে অস্বীকার করা হয়েছে। চতুর্দশ ভুবনেরই যখন অস্তিত্ব স্বীকৃত হয়নি,

তখন তার আবরকরূপে পুরাণাদি শাস্ত্রসমূহে বর্ণিত আকাশাদি ভূতসকল এবং তাদের অবস্থান প্রদেশাদি কোন কিছুই অস্তিত্ব স্বীকৃত হয়নি। বস্তুতস্ত প্রলয়কালে আবরণ, আবরক, আবার্য কোন কিছুই ছিল না। শুধু তাই নয়, আবরক কোন কিছুই অস্তিত্ব স্বীকার করলে প্রশ্ন জাগে, এই আবরক তত্ত্ব ভোজ্য কোন জীবের উপভোগের নিমিত্ত ছিল অর্থাৎ ভোজ্য জীবও তখন ছিল না। কিন্তু জীবসমূহের উপভোগের নিমিত্তই এই সৃষ্টি। সৃষ্টি না থাকলে ভূতসমূহের দ্বারা ব্রহ্মাণ্ডের আবরণ যেমন সম্ভব নয়, তেমনি প্রলয়দশায় ভোজ্য জীবসমূহ ভেদকধর্মের বিলীন হেতু বিলীন হয়ে যায়। অতএব ভোজ্যপ্রপঞ্চ এবং ভোগ্যপ্রপঞ্চ কোন কিছুই অস্তিত্ব স্বীকৃত হয় নি। যদিও আবরণযুক্ত ব্রহ্মাণ্ডের নিষেধ হওয়ায় তার অন্তর্গত জলরাশিরও নিষেধ হয়ে যায়, তথাপি জলের অস্তিত্ব নিয়ে একটি আশঙ্কার উদয় হয়, কারণ সাক্ষাৎ তৈত্তিরীয় শ্রুতি বলেছেন, ‘আপো বা ইদমগ্রে সলিলমাসীত’। কিন্তু আলোচ্য সূক্তে ‘অস্তঃ কিমাসীত গহনং গভীরম্’ ইত্যাদি অংশের তাৎপর্য বিশ্লেষণে ভাষ্যকারের মতানুসরণে বলা যায়, সেই সময় দুঃপ্রবেশ্য অত্যগাধ জলরাশিও ছিল না। অতএব সূক্তের বিচারে অবান্তর প্রলয়কালে কোন কিছুই অস্তিত্ব স্বীকৃত হয়নি। তথাপি অবান্তর প্রলয়ের কার্যকর্তা কে ছিলেন তা কখনোই প্রশ্নাতীত হয় না এবং গতান্তরের অভাববশতঃ মৃত্যুকেই এক্ষণে প্রলয়ক্রিয়ার কর্তারূপে অঙ্গীকার করতে হয়। কিন্তু শ্রুতি বলেছেন অবান্তর প্রলয়ে মৃত্যু ছিল না। যদি মৃত্যু না থাকে তাহলে উক্ত প্রলয়কালে মৃত্যুর অভাবরূপে প্রাণীদের অবস্থান স্বীকার করা ছাড়া উপায়ান্তর নেই। কিন্তু এক্ষেত্রেও শ্রুতি বলেছেন, ঐ প্রতিহার সময়ে অমরণও ছিল না। উক্ত মরণামরণের ঘূর্ণাবর্তে পতিত হয়ে শাস্ত্রকারেরা সমাধান দিয়েছেন যে, সমস্ত প্রাণীর ভোগহেতুভূত পরিপক্ব নিখিল কর্মের উপভোগ যখন সুসম্পন্ন হয়েছিল, তখন ভোগের অভাববশতঃ এই জগৎ নিঃপ্রয়োজন বলে প্রতীত হওয়ায় পরমেশ্বরের অন্তঃকরণে সংহারের ইচ্ছা জাগরিত হয়েছিল এবং ঐ সংহারের ইচ্ছার দ্বারাই মৃত্যু সমগ্র জগৎ সংহার করেছিলেন। তথাপি সংহার কর্তা এই মৃত্যু অথবা তার অভাবস্বরূপ অমরণই বা কোথায় এইরূপ প্রশ্ন যখন খুব স্বাভাবিকভাবে পাঠকের মনকে আকর্ষণ করে তখন পাঠক মনে তার সমাধি প্রদানের অভিপ্রায়ে *কঠোপনিষদ্* স্বয়ং বলেছেন, ব্রাহ্মণ এবং ক্ষত্রিয় উভয়ই যাঁর অন্তঃস্থানীয় এবং মৃত্যু যাঁর শাকাদি স্থানীয়, সেই পরমাত্মা যেখানে অবস্থিত, তা কে এরূপে জানতে পারে? এর পরেও জিজ্ঞাসুর মন যেন অপরিতুষ্ট, মরণাদির উর্ধ্ব গিয়ে সে প্রশ্ন করে, এই সমস্ত কিছুর অধিকরণভূত কাল কি ছিল? সমাধানে শ্রুতি স্বয়ং বলেছেন, রাত্রি এবং দিবসের হেতুভূত চন্দ্র এবং সূর্যের অভাববশতঃ রাত্রি এবং দিবসের জ্ঞানও ছিল না। রাত্রি এবং দিবসের নিষেধের দ্বারা রাত্রি এবং দিবসাত্মক মাস, ঋতু, সংবৎসরাত্মক সমগ্র কালও প্রত্যাখ্যাত হয়েছে। অতএব ‘তদানীম্’ ইত্যাদি কালবাচী শব্দ ঔপচারিক সে বিষয়ে সংশয় হয় না। শ্রুতির মতে বেদান্তশাস্ত্র প্রসিদ্ধ তিনি অর্থাৎ সেই ব্রহ্মই কেবল বায়ু ব্যতিরেকেও প্রাণন ক্রিয়া সুসম্পাদনে সম্ভব ছিলেন। সেই ব্রহ্মই নিজ মায়ার সঙ্গে অবিভাগাপন্ন ছিলেন, মায়ার সঙ্গে বিদ্যমান ব্রহ্ম থেকে পৃথকরূপে কিছুই ছিল না। তবে এখানে নিরূপাধিক ব্রহ্মের কথা বলা হয়নি। প্রাণসম্বন্ধের সঙ্গে অভাববশতঃ, নিরূপাধিক ব্রহ্মের স্বরূপ প্রতিপাদন প্রসঙ্গে বলা হয়েছে, *অপ্রাণো হমনাঃ শুদ্ধঃ*। অতএব নিরূপাধিক ব্রহ্মের প্রাণক্রিয়ার সঙ্গে অভাববশতঃ, জীবভাবপ্রাপ্ত প্রাণনক্রিয়া সম্পাদনকারী ব্রহ্মের কথাই এখানে বোঝানো হয়েছে। তথাপি ব্রহ্মের সত্ত্বরূপে গ্রহণ প্রসঙ্গে ভাষ্যকার আচার্য সায়ণ ‘আগ্নেয়োহষ্টকপাল’ ইত্যাদি বাক্যকে দৃষ্টান্তরূপে উপস্থাপন করে সমাধানে বলেছেন, মন্তোক্ত ‘আনীৎ’ পদের দ্বারা ধাতুর্থে ক্রিয়া, ক্রিয়ার কর্তা এবং কর্তার সঙ্গে ভূতকাল সম্বন্ধরূপ তিনটি অর্থের প্রতীতি হয়। পূর্বোক্ত দৃষ্টান্তবাক্যে যেমন সমুদায়ের প্রতীতি হয় না, তেমনি পূর্বোক্ত ‘আনীৎ’ শ্লেও সমুদায়ের জ্ঞান হয় না। অতএব ব্রহ্মের সত্ত্বরূপে বোধ হয় না, কিন্তু কর্তৃত্ব প্রসঙ্গ অনভিহিত থেকে ভূতকালসত্ত্বরূপ গুণেরই অভিধান হয়েছে। তাঁর মতে, ‘দগ্না জুহোতি’ ইত্যাদি বাক্যে যেমন অগ্নিহোত্রাদি বিধিবাক্যের দ্বারা বিহিত অগ্নিহোত্রের

প্রসঙ্গ অনুবাদের সাহায্যে এসে যায় এবং মূলবাক্যে দধিরূপ গুণমাত্রেরই কেবল বিধান করা হয়, তেমনি ‘আনীৎ’ ইত্যাদি স্থলেও কর্তৃত্ববিশিষ্টের পূর্বকালসত্তা বিহিত হয় নি। ফলে ইদানীন্তনীয় কর্তৃত্বের দ্বারা উপলক্ষিত যে নিরুপাধিক ব্রহ্ম, সেই ব্রহ্মেরই ভূতকালসত্তার বোধ হওয়ায় কোনরূপ দোষের সম্ভাবনা থাকে না। কিন্তু পূর্বেই মায়ার সত্ত্বকে নিষেধ করার কারণে, নিরুপাধিক ব্রহ্মের সঙ্গে মায়ার সম্বন্ধ অসম্ভব হওয়ায় সাংখ্যসম্মত স্বতন্ত্রা, সদ্ভূত, সদ্ভূতজতমরূপ ত্রিগুণাত্মিকা মূলা প্রকৃতিই অভিমত হওয়ায় ‘নো সৎ’ এইরূপ নিষেধ সঙ্গত হয় না। এর সমাধানেও ভাষ্যকার বলেছেন, মায়ার সঙ্গে ঐ নিরুপাধিক ব্রহ্ম এক এবং অবিভাগাপন্ন রূপেই ছিল। শুক্রিতে রজতের ন্যায় স্বরূপতঃ অসঙ্গ ব্রহ্মের যদিও মায়ার সঙ্গে সম্বন্ধ সম্ভব নয়, তথাপি ঐ ব্রহ্মে অবিদ্যার দ্বারা ব্রহ্মের স্বরূপের ন্যায় সম্বন্ধের অধ্যাস বা আরোপ হয়। ফলে মায়ার সদ্ভূতপত্বও প্রত্যাখ্যাত হয়েছে। আবার মায়া যদি ব্রহ্মের সঙ্গে অবিভাগাপন্ন হয় তাহলে ঐ মায়ার অনির্বাচ্যত্ব হেতু ব্রহ্মেরও অনির্বাচ্যত্ব প্রসঙ্গের প্রাপ্তি স্বাভাবিক বলে ‘আনীদবাতম্’ ইত্যাদি বাক্যের দ্বারা ব্রহ্মের সত্ত্ব কোন ভাবেই প্রতিপাদিত হয় না। আবার ব্রহ্মের সত্ত্ব হেতু মায়ারও যদি সত্ত্ব প্রতিষ্ঠিত হয় তাহলে ‘নো সৎ’ ইত্যাদি বাক্যের দ্বারা সত্ত্বের প্রতিষেধও সম্ভব হয় না। ফলে ভাষ্যকার এই সিদ্ধান্তে উপনীত হয়েছেন যে, অনুভবের দৃষ্টিতে ঐক্যের অবভাস হলেও যুক্তির দ্বারা বিচার করে বলা চলে যে, উক্ত প্রসঙ্গে মায়ার অনির্বাচ্যত্ব প্রতিপন্ন হয়েছে এবং ব্রহ্মের সত্ত্ব নিরূপিত হয়েছে। তাঁর মতে দৃক এবং দৃশ্য এই দুটিই পদার্থ। ‘আনীদবাতং স্বধয়া’ ইত্যাদি মন্ত্রাংশে যদি মায়া এবং ব্রহ্মকে স্বীকার করা হয় তাহলে অপর কিছুই অবশিষ্ট থাকে না, যাকে ‘নাসীদ্রজঃ’ ইত্যাদির দ্বারা প্রতিষেধ করা সম্ভব। অতএব সৃষ্টি প্রসঙ্গে ‘তস্মাদ্ধ’ ইত্যাদি অংশের দ্বারা শ্রুতি বলেছেন যে, মায়াসহিত ব্রহ্ম ব্যতিরেকে অন্য কোন বস্তু অর্থাৎ ভূত-ভৌতিকাত্মক জগতের অস্তিত্ব ছিল না, ‘তস্মাদ্ধান্যম্ন পরঃ কিঞ্চনাস’।

এক্ষণে যদি জগৎ না থাকে তাহলে এই জগতের জন্ম কোথা থেকে হল এই প্রশ্ন পাঠকের মনকে নিশ্চিত ভাবে সাড়া দেয়। জায়মানের জনিক্রিয়াতে কর্তৃত্বরূপে কোন এক কর্মকর্তাকে স্বীকার করতেই হয়। অগত্যা এই কর্মকর্তাকে কারণবিশেষরূপেই অঙ্গীকার করতে হয় এবং দার্শনিকদের মতানুসারে ঐরূপ সৎ কর্তাকে জগৎ সৃষ্টির নিয়ত পূর্বক্ষণবর্তীরূপেই স্বীকার করতে হয় এবং জনিক্রিয়ার পূর্বেও যে ঐ সৎ কারণ উপস্থিত ছিল তাও অঙ্গীকার করা যায় না। অনুসন্ধানের দ্বিতীয় বিষয় হল ঐ কারণরূপী কর্তা বা সৎ কারণের জন্ম কোথা থেকে হল? সমাধানে শ্রুতি বলেছেন, *তম আসীৎ তমসা গৃহমগ্রে*। সৃষ্টির পূর্বে প্রলয়দশায় ভূত ভৌতিক সমগ্র জগৎ অন্ধকারে আবৃত ছিল। যেমনভাবে নৈশ অন্ধকার পদার্থসমূহকে আবৃত করে তেমনি আত্মতত্ত্বের আবরণ হওয়ার কারণে মায়া সংজ্ঞক ভাবরূপ অজ্ঞানই উক্ত প্রসঙ্গে ‘তম’ শব্দের দ্বারা অভিহিত হয়েছে। কারণরূপ ঐ নিগূঢ় অন্ধকারের দ্বারা সমগ্র বস্তুই আচ্ছাদিত ছিল এবং আচ্ছাদক ঐ অন্ধকার থেকে নাম এবং রূপ সহযোগে আচ্ছাদিত বস্তুর যখন আবির্ভাব হয়েছিল, তখন তার জন্ম হয়েছিল বলে মনে করা হয়েছে। ফলে কারণ অবস্থায় কার্য অসৎ এরূপ যারা মনে করেন ভাষ্যকার তাদের মতকে প্রত্যাখ্যান করেছেন। এক্ষণে পুনরায় পূর্ববর্তী প্রশ্নের সম্মুখীন হতে হয়। তমোরূপ কারণে জগদাত্মক কার্যের উপস্থিতি যদি স্বীকৃত হয় তাহলে ‘নাসীদ্রজঃ’ ইত্যাদি নিষেধ কীরূপে সম্ভব? এর সমাধানে ভাষ্যকার বলেছেন, যেহেতু জগৎ সৃষ্টির পূর্বে তমই ছিল অর্থাৎ মূল কারণ ভাবরূপ অজ্ঞানাত্মক ছিল, সেই কারণেই ‘নাসীদ্রজঃ’ ইত্যাদিরূপে নিষেধ করা হয়েছে। আবরণক তম যদি কর্তা হয়, আবরণের যোগ্য বস্তু জগৎ যদি কর্ম হয়, তাহলে কর্তা এবং কর্মের তাদাত্ম্য কিরূপে সম্ভব? ভাষ্যকার এপ্রসঙ্গে বলেছেন, যদিও জগতের এবং তমের কর্মকর্তৃভাব অত্যন্ত যৌক্তিক, তথাপি ব্যবহারিক দশার মতো সৃষ্টির প্রাগবস্থায় নাম অথবা রূপের দ্বারা যেহেতু

বিস্পষ্টরূপে তাদের জানা যায় না, তাই তাদাত্ম্যরূপে বর্ণনা করা হয়েছে। এ প্রসঙ্গে ধর্মশাস্ত্রকার আচার্য মনুও বলেছেন -

আসীদিদং তমোভূতমপ্রজ্ঞাতমলক্ষণম্।
অপ্রতর্ক্যমনির্দেশ্যং প্রস্তুগমিব সর্বতঃ।।^৪

এই পরিদৃশ্যমান বিশ্বসংসার এককালে অর্থাৎ সৃষ্টির পূর্বে গাঢ় তমসাচ্ছন্ন ছিল। তখনকার অবস্থা প্রত্যক্ষের গোচরীভূত নয়। কোন লক্ষণার দ্বারা অনুমেয় নয়। তখন তা তর্ক এবং জ্ঞানের অতীত ছিল। উক্ত চতুর্বিধ প্রমাণের অগোচর থাকায় এই জগৎ সর্বতোভাবে যেন প্রগাঢ় নিদ্রায় নিদ্রিত ছিল। তাহলে কেনই বা তা জ্ঞানের অতীত! দুগ্ধের সঙ্গে সংমিশ্রিত জলকে যেমন পৃথকভাবে সনাক্ত করা যায় না, তেমনি অন্ধকারের দ্বারা আবৃত জগতের পরিজ্ঞানও অত্যন্ত দুঃসাধ্য হয়ে পড়ে। কিন্তু দুগ্ধ ও জলের সংমিশ্রণে ন্যায় বিবিধ এবং বিচিত্র রূপযুক্ত প্রপঞ্চকে অতিতুচ্ছ অন্ধকারের দ্বারা আবৃত করে রাখা কি বাস্তবিক সম্ভব হয়? তা যদি সম্ভব হয়, তাহলে অন্ধকারকেও দুগ্ধের মতো বলবান বলে স্বীকার করতে হয়। এরফলে সৃষ্টির সময়েও দুর্বল জগতের উদ্ভব সম্ভব হয় না। কিন্তু বাস্তবিক তা নয়। সৃষ্টির পূর্বে এই জগৎ অজ্ঞানান্ধকারে আচ্ছাদিত অজ্ঞায়মান অজ্ঞানস্বরূপই ছিল এবং কারণের সঙ্গে অবিভাগাপন্ন ছিল। তুচ্ছকল্প ব্যাপক অজ্ঞানে যে জগৎ আচ্ছাদিত ছিল, তাই তপস্যার মহিমার দ্বারা উৎপন্ন হয়েছিল। তপস্যার এরূপ মাহাত্ম্যের কথা শ্রুতি অন্যত্রও বলেছেন, *যঃ সর্বজ্ঞঃ সর্ববিদ্ যস্য জ্ঞানমযং তপঃ*। অতএব জগতের পুনরুৎপত্তিতে পরমেশ্বরের কর্তৃত্বপ্রসঙ্গও প্রাসঙ্গিক। সৃষ্টির রহস্যানুসন্ধানে উন্মোচিত হল যে, বিকারসমূহের সৃষ্টির পূর্বাবস্থায় পরমেশ্বরের মনে কামের আবির্ভাব হল। এখানে কাম হল সিসৃক্ষা অর্থাৎ সৃষ্টি বিষয়ক ইচ্ছা। কিন্তু কী নিমিত্ত এই সিসৃক্ষা? যেহেতু প্রাণীবর্গের অন্তঃকরণে পূর্বকল্পের কর্মফল সমবেত ছিল, সুতরাং সৃষ্টির প্রাক্কালে পরমেশ্বরের মনে সৃষ্টির ইচ্ছা উদয় হয়েছিল। সৃষ্টির ইচ্ছা জাগরিত হওয়ায়, স্রষ্টব্যের পর্যালোচনা করে তিনি সমগ্র জগৎ সৃষ্টি করেছিলেন। তাই শ্রুতি স্বয়ং বলেছেন, *সোহকামযত বহু স্যাৎ প্রজাযেযেতি, স তপোহতপ্যত স তপস্তপ্ত্ব ইদং সর্বমসৃজত যদিদং কিঞ্চ*। *তৎসৃষ্ট্ব তদেবানুপ্রাবিশত*^৫ এ বিষয়ে বিদ্বানগণের অনুভবও প্রমাণ। শ্রুতি বলেছেন, 'সতো বন্ধুমসতি নিরবিন্দন হৃদি প্রতীয্য কবয়ো মনীষা' অর্থাৎ জ্ঞানিগণ নিজের হৃদয়ে বুদ্ধির দ্বারা বিচার করে দেখলেন যে, সক্রমে প্রতীয়মান এই জগতের হেতুভূত কর্মসমূহ অব্যাকৃত কারণে অবস্থিত থাকে। অতএব সৃষ্টির রহস্যানুসন্ধানে দেখা গেল অবিদ্যা, কাম এবং কর্মই সৃষ্টির হেতু। 'নাসদাসীত্' ইত্যাদির দ্বারা অবিদ্যা প্রতিপাদিত হয়েছে। 'কামস্তদগ্রে' ইত্যাদির দ্বারা কাম প্রতিপন্ন হয়েছে। 'মনসো রেতঃ প্রথমং যদাসীত্' ইত্যাদির দ্বারা কর্মের কথা বলা হয়েছে। ভাষ্যকার অত্যন্ত সুন্দর দৃষ্টান্তের সাহায্যে বলেছেন, সূর্যের উদয়ের পর সূর্যরশ্মি যেমন নিমেষের মধ্যে একইসাথে সমগ্র জগৎকে ব্যাপ্ত করে ফেলে তেমনি অবিদ্যা, কাম ও কর্মের রশ্মিসদৃশ কার্যবর্গ বিস্তৃত হয়েছিল। প্রশ্ন হল, কাম, কর্ম ও অবিদ্যার যে রশ্মিসদৃশ কার্যবর্গ বিস্তৃত হয়েছিল, তা কি প্রথমে মধ্যে অবস্থিত ছিল, কিংবা অধোভাগে ছিল, কিংবা উপরিভাগে ছিল? শ্রুতিতে পাওয়া যায়, *আত্মনঃ আকাশঃ সম্ভূতঃ আকাশাদ্বায়ুর্বায়োরগ্নিঃ*^৬ অর্থাৎ আত্মা থেকে আকাশের উৎপত্তি হয়েছিল, আকাশ থেকে বায়ু, বায়ু থেকে অগ্নি ইত্যাদি। এখানে পঞ্চমী শ্রুতির দ্বারা ক্রমের জ্ঞান হলেও সেই ক্রমকে স্পষ্ট বোঝা যায় না, যেমন বিদ্যুতের প্রকাশ শীঘ্রই সমগ্র স্বর্গকে ব্যাপ্ত করে। ফলে সমগ্র দিকেই যেন শীঘ্রই সৃষ্টি কার্য সুসম্পন্ন হয়েছিল। এই সৃষ্টিকার্যবর্গের মধ্যে কতকগুলি কর্মের বীজভূত কর্তা ও ভোক্তা হয়েছিল এবং মহান বিয়দাদি পদার্থ ভোগ্যদ্রব্য হয়েছিল। এইরূপে মায়াসহিত পরমেশ্বর সমগ্র জগৎ সৃষ্টি করে স্বয়ং তার মধ্যে অনুপ্রবেশ করে ভোক্তা-ভোগ্যাদিরূপে বিভাগ করেছিলেন। তাই তৈত্তিরীয় শ্রুতিতে বলা হয়েছে, *তৎ সৃষ্ট্ব তদেবানুপ্রাবিশত*^৭। ভোক্তা এবং ভোগ্যের মধ্যে ভোগ্যবর্গ নিকৃষ্ট ছিল এবং ভোক্তবর্গ উৎকৃষ্ট ছিল।

ভোক্তৃপ্রপঞ্চরূপে এবং ভোগ্যপ্রপঞ্চরূপে এই সৃষ্টি অত্যন্ত দুর্বিজ্ঞেয় ছিল। তাই ঋষি স্বয়ং বলেছেন, *কো অন্ধা বেদ ক ইহ প্রবোচৎ কুত আজাতা কুত ইযং বিসৃষ্টিঃ*^৮। ভূত, ভৌতিক, ভোক্তৃ, ভোগ্যাদিরূপে এই বিবিধ সৃষ্টি কোন উপাদান কারণ এবং কোন নিমিত্ত কারণ থেকে প্রাদুর্ভূত হয়েছে, তা কে যথার্থরূপে জানেন, আর এই লোকে কেই বা তা প্রকৃষ্টরূপে বলতে সমর্থ? মনে হতে পারে, দেবগণ যেহেতু সর্বজ্ঞ, ফলে তারা সমস্ত কিছু জানেন এবং বলতে সমর্থ। কিন্তু তা নয়, দেবতারাও এই জগতের বিবিধ সৃষ্টির পরে জন্মগ্রহণ করেছেন, ফলে ভূতসৃষ্টির পরবর্তীকালে উৎপন্ন তাঁরা নিজেদের উৎপত্তির পূর্বকালীন সৃষ্টির কথা জানবেন এরূপ বিবেচনা অযৌক্তিক। অজ্ঞাত বিষয় তাঁরা বলবেনই বা কিভাবে? সুতরাং যা থেকে জগৎ উৎপন্ন হয়েছে, তাকে কেই বা জানতে সমর্থ? উপাদানভূত যে পরমেশ্বর থেকে গিরি, নদী, সমুদ্রাদিরূপে বিচিত্র এই জগতের সৃষ্টি হয়েছিল তাকে যদি কেউ ধারণ করে থাকেন তিনি ঈশ্বরই, ঈশ্বর বিনা অন্য কেউ-ই ধারণ করতে সমর্থ নন। অতএব উপাদান কারণরূপেও ব্রহ্মকে স্বীকার করা হয়েছে। এ প্রসঙ্গে ভাষ্যকার আচার্য সায়ণ প্রমাণরূপে মহর্ষি বাদরায়ণ প্রণীত ব্রহ্মসূত্রের উপস্থাপন করেছেন, *প্রকৃতিশ্চ প্রতিজ্ঞাদৃষ্টান্তানুপরোধাৎ*^৯। অর্থাৎ তিনি কেবল নিমিত্ত কারণ নয়, তিনি উপাদানকারণও বটে। তা না হলে এক বিজ্ঞানে সর্ব বিজ্ঞানের প্রতিজ্ঞা, এবং মৃত্তিকা ও মৃত্তিকাপরিণাম ঘটাদির দৃষ্টান্ত সঙ্গত হয় না। মৃত্তিকা যেমন ঘটের উপাদান বলে মৃত্তিকাজ্ঞানে ঘটাদির জ্ঞান হয়ে যায়, তেমনি ব্রহ্ম জগতের উপাদান কারণ বলেই, ব্রহ্মের জ্ঞানে জগতের জ্ঞান সম্ভব হয়, অন্যথা তা কখনোই সম্ভব নয়। এছাড়াও এই সৃষ্টি প্রক্রিয়ার জ্ঞান যে অত্যন্ত দুঃসাধ্য তাও এখানে বোঝানো হয়েছে। বস্তুতঃ জগতের উপাদানকারণ যদি পরমাত্মা হন, তাহলে জগতের সৃষ্টিতত্ত্ব জানতে হলে উপাদানকারণ পরমাত্মাকে জানতে হয়। কিন্তু কে পরমাত্মাকে জানতে সমর্থ? তাঁকে জানতে কেউ সমর্থ নন। প্রকৃতি থেকে অথবা পরমাণু থেকে জগতের জন্ম সংক্রান্ত বহু ভ্রান্তি দেখা যায়। উপাদানভূত যা থেকে এই বিচিত্র সৃষ্টি সুসম্পন্ন হয়েছে, তিনি একে নিমিত্তকারণরূপে ধারণ করেন, অথবা ধারণ করেন না। সত্যস্বরূপে, স্বপ্রকাশে প্রতিষ্ঠিত, যিনি এই ভূত-ভৌতিকাত্মক জগতের অধ্যক্ষরূপে প্রসিদ্ধ তিনিই একে জানেন অথবা জানেন না। সত্যিই এ এক সীমাহীন সংশয়ের বিষয় এবং এখানেই যাবতীয় সৃষ্টিতত্ত্ব যেন চিরকালের মতো রহস্যাবৃত রয়ে গেছে। সনৎকুমার নারদ সংবাদে শোনা যায়, *স ভগবঃ কস্মিন্ প্রতিষ্ঠিত ইতি। স্বে মহিম্নি*^{১০}। অতএব সৃষ্টির এই গূঢ় তত্ত্ব যদি কেউ জানেন তাহলে সর্বজ্ঞ পরমেশ্বরই তা জানেন, তাঁকে ব্যতিরেকে অন্য কেউ-ই তা জানতে সমর্থ নন।

এপ্রসঙ্গে ছান্দোগ্য উপনিষদের কথা স্মরণে আসে। ব্রহ্মের জগৎকারণতা বিষয়ে বলা হয়েছে, *সদেব সোম্যেদমগ্র আসীদেকমেবাদ্বিতীয়ম্।...*^{১১} মন্ত্রদুটি পর্যালোচনা করলে দেখা যায়, যাঁর বিজ্ঞানে সর্ববিজ্ঞান হয় তাঁকে প্রদর্শনের জন্য অগ্রে সমস্ত জগতের সন্মাত্রত্ব প্রতিপাদিত হয়েছে। কিন্তু দ্বিতীয় মন্ত্রে সৃষ্টির পূর্বে একমাত্র অদ্বিতীয় সং-এর অস্তিত্ব স্বীকার করা হয়েছে। আবার তৈত্তিরীয় উপনিষদের ব্রহ্মানন্দবল্লীতে বলা হয়েছে, *‘অসদ্বা ইদমগ্র আসীৎ। ততো বৈ সদজায়ত। তদাত্মানং স্বয়মকুরুত’*^{১২}। অর্থাৎ এই জগৎ উৎপত্তির পূর্বে অসৎ অর্থাৎ অনভিব্যক্ত নামরূপ ব্রহ্মস্বরূপে ছিল। সেই অসৎ-পদবাচ্য ব্রহ্ম থেকে এই সং নাম-রূপাদির দ্বারা অভিব্যক্ত জগৎ অভিব্যক্ত হল। তিনি নিজেই নিজেকে এইরূপে অভিব্যক্ত করেছিলেন। আচার্য শঙ্করের মতে, অসৎ শব্দের দ্বারা এখানে আত্মস্তিক অসৎ কে বোঝানো হয়নি, ‘ন পুনরত্যন্তমেবাসৎ’। তিনি তাঁর ভাষ্যে একথাও উল্লেখ করেছেন যে অসৎ থেকে কখনোই সং এর জন্ম হয় না। কিন্তু *নাসদীয়সূক্ত* বলছেন সং ছিল না অসৎ ও ছিল না। যদিও সং এবং অসদাত্মক প্রত্যেকটি বস্তুই বিলক্ষণ হয়, তথাপি ভাবপদার্থ এবং অভাবপদার্থের একত্র সহাবস্থান কখনোই সম্ভব হয় না। তাই উভয়ের বিলক্ষণ অনির্বাচ্য কিছু ছিল বলে

স্বীকার করে নিতে হয়। অথর্ববেদের *মুণ্ডকোপনিষদে*ও সৃষ্টির মূলে সেই অক্ষর পুরুষকেই স্বীকার করা হয়েছে।

তদেতৎ সত্যং, যথা সুদীপ্তাত্ পাবকাদিস্কুলিঙ্গাঃ
সহস্রশঃ প্রভবন্তে সরূপাঃ।
তথাক্ষরাধিবিধাঃ সোম্য ভাবাঃ
প্রজায়ন্তে তত্র চৈবাপিযন্তি।।^{১০}

অক্ষর থেকেই বিবিধ পদার্থসমূহ উৎপন্ন হয় এবং বিলীন হয়। প্রাণ, মন, সমস্ত ইন্দ্রিয়াদি, আকাশ, বায়ু, জ্যোতি, জল ও বিশ্বধাত্রী পৃথিবী এই পুরুষ থেকেই উৎপন্ন হয়েছে। *নাসদীয়সূক্তে* সৃষ্টির রহস্যানুসন্ধানে পরমাত্মতত্ত্বের অন্বেষণ অত্যন্ত কষ্টসাধ্য হলেও পরমেশ্বরই এই সৃষ্টিক্রিয়ার মূলীভূত কারণ এবং তিনিই সৃষ্টিতত্ত্বের বেত্তা। *নাসদীয়সূক্ত*ত সৃষ্টিতত্ত্বের রহস্য *ঋগ্বেদীয় ঐতরোয়োপনিষদে* অত্যন্ত স্পষ্টভাবে উন্মোচিত হয়েছে। ঐতরেয় শ্রুতির মতে সৃষ্টির পূর্বে এই জগৎ একমাত্র আত্মস্বরূপেই বর্তমান ছিল, নিমেষাদি ক্রিয়াশীল অন্য কিছুই ছিল না। সেই আত্মা এইরূপ ঈক্ষণ করলেন যে তিনি লোকসমূহ সৃজন করবেন, অনন্তর তিনি লোকসমূহ সৃজন করলেন। *আত্মা বা ইদমেক এবাত্র আসীত। নান্যত্ কিঞ্চন মিসত। স ঈক্ষত লোকানু সৃজা ইতি। স ইমাল্লোকানসৃজত*^{১১}।

উল্লেখপঞ্জি

১. ঋগ্বেদসংহিতা, ১০/১২৯/১।
২. শ্রীমদ্ভগবদগীতা, ১৩/১৩।
৩. শ্রীমদ্ভগবদগীতা, ২/১৬।
৪. মনুসংহিতা, ১/৫।
৫. তৈত্তিরীয়োপনিষদ, ২/৬।
৬. তৈত্তিরীয়োপনিষদ, ২/১/৩।
৭. তৈত্তিরীয়োপনিষদ, ২/৬/৬।
৮. ঋগ্বেদ সংহিতা, ১০/১২৯/৬।
৯. ব্রহ্মসূত্র, ১/৪/২৩।
১০. ছান্দোগ্যোপনিষদ, ৭/২৪/১।
১১. ছান্দোগ্যোপনিষদ, ৬/২/১-২।
১২. তৈত্তিরীয়োপনিষদ, ২/৭।

১৩. মুণ্ডকোপনিষদ, ২/১/১।

১৪. ঐতরেয়োপনিষদ, ১/১/১-২।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

উপনিষদ গ্রন্থাবলী (প্রথম ভাগ), (সম্পা.) স্বামী গম্ভীরানন্দ, কলকাতা: উদ্বোধন কার্যালয়, ২০১৭ (পুনর্মুদ্রণ)।

ঋগ্বেদসংহিতা, সম্পাদনা, এন্. এস. সোন্টাকি তথা সি. জি. কাশিকার, পুনে: বৈদিক সংশোধনমণ্ডল, ১৯৮৩ (দ্বিতীয় সংস্করণ)।

ব্রহ্মসূত্র, (সম্পা.) স্বামী বীরেশ্বরানন্দ, কলকাতা: উদ্বোধন কার্যালয়, ১৯৯৬।

মনুসংহিতা, (সম্পা.) হরগোবিন্দ শর্মা, বারাণসী: চৌখম্বা বিদ্যাভবন, ২০০৬ (পুনর্মুদ্রিত সংস্করণ)।

শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা, কলকাতা: নবভারত পাবলিসার্স, ২০০৬।

শ্রুতিসংগ্ৰহনাম্ (প্রথম খণ্ড), গোবিন্দগোপাল মুখোপাধ্যায়, বর্ধমান বিশ্ববিদ্যালয়, ১৯৭৭।

ওয়েব-লিংক

<https://docs.google.com/document/d/1YIjifQE1c1IHQFctUoIQyOH8ko4wfdxW/edit?usp=sharing&ouid=102498152135130642382&rtpof=true&sd=true>

ভারতবর্ষের জাতীয়তাবোধ প্রসঙ্গ ও ঋগ্বেদের ধর্মনিরপেক্ষ চেতনা

বিপ্লব দাস

সারসংক্ষেপ

প্রাচীন ভারতবর্ষের সমকালীন সমাজজীবন পর্যালোচনা করলে দেখা যায় যে, ঋগ্বেদিক সৃষ্টিবাদ ও অধ্যাত্ম সাধনার একটি সাধারণরূপ দার্শনিক চিন্তার ইতিহাসে লক্ষণীয় বিষয়। যদিও বৈদিক সাহিত্যের আয়তন অতিবৃহৎ, তথাপি এর মধ্যদিয়ে একটা জাতির সহস্রকালব্যাপী সমাজচেতনার স্বাভাবিক ধারা সূচিত হয়ে অবিরত চলছে কালক্রমে মানুষের ভাষা বদলে গিয়েছে, কিন্তু ভাবের অন্তর্নিহিত সত্যের ত্রুটিক অভিব্যক্তির খুব একটা বদল হয়নি।

বৈদিক ঋষিগণ বিশ্বব্রহ্মাণ্ড সম্পর্কে যে ধারায় চিন্তা করতেন, সে সত্যানুসন্ধিৎসা আজও আমাদের ফুরিয়ে যায়নি। বৈদিক সাহিত্যের বিভিন্ন দৃষ্টিভঙ্গির মধ্যে ধর্মনিরপেক্ষকেন্দ্রিক যে সমস্ত ভাবনা বিদ্যমান রয়েছে সেগুলি অবশ্যই ভারতবর্ষের সংস্কৃতির ইতিহাসকে বোঝাবার জন্য অপরিহার্য। ঋগ্বেদের ধর্মনিরপেক্ষকেন্দ্রিক সূক্তগুলির মধ্যে ইতিহাসের পুরাতত্ত্বীয় উপাদান বিশেষ কিছু নেই, কিন্তু রয়েছে তার চাইতেও মূল্যবান উপাদান, জাতির অন্তরের ইতিহাসের সারবস্তু যা তার যথার্থ আত্মপরিচয়।

ঋগ্বেদিক ঋষিগণের বিশ্বসম্বন্ধীয় চিন্তা-দর্শনে উপস্থিত মনন বিশ্লেষণের মধ্য দিয়ে সাধারণভাবে বৈদিক সাহিত্যের ‘ধর্মনিরপেক্ষ’ বিষয়ক আলোচনা করা যেতে পারে। বলাবাহুল্য যে ঋগ্বেদ অথবা সম্পূর্ণ বেদ প্রধানতঃ ধর্মমূলক, আচার্য মনু বলেছেন যে “বেদঃ অখিল-ধর্মমূলম্”।^১ বৈদিক সাহিত্যে ‘ধর্ম’ সম্পর্কে যে পরিচয় পাওয়া যায় তা পুরোপুরি দৈবকেন্দ্রিক। এই দেবভাবনার মধ্যেই নিহিত রয়েছে ধর্মসাধনার পরিচয়। তবে এখানে ধর্মের যে স্বরূপ সুনির্দিষ্ট হয়েছে তা কিন্তু ব্যাপক অর্থে; যাকে বলা যায় ধর্মসাধনার সমন্বয়বাদী চেতনা। যেমন লোকবিষয়ক সূক্তসমূহে প্রতিফলিত হয়েছে তৎকালীন সামাজিক জীবনের প্রতিচ্ছবি এবং অপরদিকে দেববিরোধীও নয় এমন এক সৃষ্টিশীল বৈচিত্র্যচেতনা। ‘ধর্ম’ শব্দটির সাধারণ অর্থ স্মৃতিগ্রন্থসমূহে পাওয়া যায়। আচার্য মনু আরও বলেছেন- ‘ধর্মশাস্ত্রস্ত বৈ স্মৃতিঃ’।^২ তিনি মনুংহিতার দ্বিতীয় অধ্যায়ের ৯ নং শ্লোকে শ্রুতি ও স্মৃতি উদ্ভিষ্ট ধর্মপথ মানুষের ধারণ করা বিধেয় বলে নির্দেশ করেছেন। যাঙ্গবক্ষ্যাচার্যও ‘ধর্মজ্ঞাঃ’ পদটি শ্রুতি নির্দিষ্ট বলে বর্ণনা করে বলেছেন “শ্রুতাদ্যয়নসম্পন্না ধর্মজ্ঞাঃ সত্যবাদিনঃ”।^৩ তিনি এখানে মানব প্রতিনিধি অর্থাৎ রাজার স্বকীয় গুণাবলী নির্দিষ্ট করেছেন। শ্রুতি বলতে বেদকে বোঝায়। বেদ বা বৈদিক সাহিত্য একটি বিস্তৃত সমাজব্যবস্থার নিবন্ধ। যেখানে জাতিগতভাবে ‘আর্য’ কথাটির প্রকৃত অর্থ ও একটি সভ্যতার পূর্ণাঙ্গ দলিল রয়েছে এবং সেখানে বর্ণিত হয়েছে সমকালীন সমাজব্যবস্থার দেদীপ্যমান ধর্মচিন্তা, যা কেবল আপেক্ষিক নয় সম্পূর্ণ সুদূরপ্রসারী অর্থে বন্দিত। আর্যজাতির ধর্মসাধনার মধ্যে যেমন নানা বৈচিত্র্য খুঁজে পাওয়া যায়, দেবতা কল্পনা এখানে যেন ‘দানার্থে’, দ্যোতনার্থে ও দ্বীপানার্থেই প্রকাশিত তেমনি কিন্তু ‘ধর্ম’ শব্দ এখানে দেবতা কল্পনার মর্মার্থ। ঋগ্বেদের ধর্মনিরপেক্ষ সূক্তসমূহে সেই চিন্তা সামান্য(সমানাধিকরণ) নীতি প্রতিপাদক অর্থে দ্যোতিত হয়েছে। ধর্মনিরপেক্ষ সূক্তগুলি সংখ্যায় অল্প হলেও তার ভাবধারা ‘ধর্ম’ এর পরিবর্তমান রূপকে সমৃদ্ধ করেছে। এই সূক্তসমূহের দার্শনিক চিন্তা ও তার বৈচিত্র্য সমষ্টিনিবন্ধ ধর্মসাধনার ক্ষেত্রকে বিশেষ তাৎপর্যমণ্ডিত করেছে। এই বিশেষ তাৎপর্য হল দেবতার স্তুতি বর্ণনার সাথে মানুষের প্রশংসা। আর এই তাৎপর্যই ধর্মনিরপেক্ষ চেতনার প্রকাশ ঘটেছে।

মানব সভ্যতার ইতিহাস রচনার ক্ষেত্রে ঐতিহাসিকদের গুরুত্বপূর্ণ একটি দিক হল জনমানস ও তার সমকালীন ভাব, ভাষা, অভিব্যক্তি। ভারতবর্ষের ইতিহাসচিন্তাবিদদের কাছেও তার ব্যতিক্রম ঘটেনি। অপরদিকে ভারতের

জাতীয়তাবোধ পর্যালোচনার একটি অন্যতম ভাবনা অতীত গর্ভে ভবিষ্যতের বীজ, যে বক্তব্যটি নিশ্চিতভাবে ভারতভূমির পূর্বগৌরবকে স্মরণ করিয়ে দেয়। অতএব ভারতবর্ষের বর্তমান জাতীয়তাবোধ ব্যাখ্যা করার আগে প্রাচীনকাল থেকে প্রবহমান জীবনধারা বিশ্লেষণ করা প্রয়োজন। এ প্রসঙ্গে স্বামী বিবেকানন্দ বলেছেন “এই সেই প্রাচীনভূমি, অন্য কোন দেশে প্রচারিত হইবার পূর্বে ‘তত্ত্বজ্ঞান’ যে দেশকে নিজ বাসভূমিরূপে নির্দিষ্ট করিয়াছিল”।^৪ উক্তিটিতে স্বামী বিবেকানন্দ ‘তত্ত্বজ্ঞান’ বলতে সম্ভবত মত ও পথের বিকাশকে বুঝিয়েছেন; কেননা তিনি সর্বদা শান্তির বাণী প্রচার করেছেন, যে শান্তির পথপ্রশস্তিমূলক ঐক্যবর্তা যা ঋগ্বেদের সংজ্ঞানসূক্তেও রয়েছে- “সমানো মন্ত্রঃ সমিতিঃ সমানী। সমানং মনো সহ চিত্তমেষাম্”।^৫ প্রাচীন ভারতবর্ষে যে সামাজিক দ্বন্দ্ব ছিল না, সে কথা জোর দিয়ে বলা যায় না। কেননা বেদে নানা বর্ণধর্ম পরিলক্ষিত হয়, আর মানুষের বিভিন্নতা ও বৈচিত্র্য থেকে নানা জিজ্ঞাসার উৎপত্তি হয়েছিল। সেই জিজ্ঞাসার মধ্যে চেতনার সংমিশ্রণ হয়েছিল যার পরিচয় ধর্মনিরপেক্ষ সূক্তগুলিতে পাওয়া যায়। এছাড়াও দার্শনিক সূক্তগুলিতে যেমন বিশ্বসৃষ্টিতত্ত্ব রয়েছে তেমনি প্রশস্তিমূলকসূক্ত, দানস্তুতি, নারাসংশী প্রভৃতিতে ভারতীয় সংস্কৃতিমূলক জীবনযাত্রা অনেকাংশে বিকাশলাভ করেছে; এই অংশগুলিও ধর্মনিরপেক্ষ। শুধুমাত্র অন্ধবিশ্বাসের ভিত্তি করে বেদের এই সমস্ত অংশ যুক্ত হয়নি, প্রাচীন ভারতের দর্শন-ভিত্তিক চিরন্তন চিন্তারও বিকাশ ঘটেছে।

ঋগ্বেদে বহুদেবতাবাদ প্রতিফলিত হয়েছে। ধর্মনিরপেক্ষ সূক্তগুলিতে দৈব কল্পনা সে অর্থে উজ্জ্বলরূপে নেই। এই সূক্তগুলি সাধারণত লৌকিকসূক্ত হিসাবে চর্চিত, তবে পুরোপুরি দেবকল্পনাবিরোধীও নয়। মনে হয় ঋষিগণ দেবতাকেন্দ্রিকতা বস্তুরাজির মধ্যে লৌকিক দেবভাবনা অন্বেষণ করেছিলেন। অক্ষসূক্ত (ঋগ্বেদ১০/৩৪) নামক একটি সূক্তে যেমন পাশাকেই দেবতারূপে উপস্থিত করা হয়েছে। অক্ষের প্রতি অপ্রতিরোধ্য আকর্ষণে দ্যুতকরের সর্বস্বান্ত হয়ে যাওয়ার বর্ণনায় সমাজ বাস্তবতা ফুটে উঠেছে। সেখানে ঋষি জাতির সামাজিক উন্নতি সাধনের জন্য পাশা খেলা ত্যাগ করে মানুষকে কৃষিকাজে মনোনিবেশ করার আহ্বান জানিয়ে বলেছেন—“অক্ষৈর্মা দীব্যঃ কৃষিমিত্ কৃষস্ব/ বিত্তে রমস্য বহু মন্যমানঃ”।^৬

ঋগ্বেদের মধ্যে এছাড়াও বেশ কিছু ধর্মনিরপেক্ষ সূক্ত আছে, যেমন অরণ্যানী সূক্ত(১০/১৪৬)। এখানে অরণ্যের সৌন্দর্যের পরিচয়ের পাশাপাশি শকট-শকটীর বর্ণনা আছে যা আমাদের মানবজাতিকে চালনা করার ইঙ্গিত প্রদান করে। যেমন—“উত গাব ইব আদন্ত্যত বেশোব দৃশ্যতে/ উতো অরণ্যানিঃ সাযং শকটীরিব সর্জতি।”^৭ দশম মণ্ডলে ভেক সূক্ত(১০৩) নামে একটি সূক্তে প্রাচীন শিক্ষা পদ্ধতির বর্ণনা রয়েছে। এখানে ভেকদের রবের সাথে পাঠদান ও গ্রহণের সাদৃশ্য কল্পনা করা হয়েছে। ঋগ্বেদের ধর্মনিরপেক্ষ ঐহিক বিষয় অবলম্বন করে আরও দুটি সূক্ত আছে, যেখানে জগৎ ও দেবত্ব সম্পর্কে জিজ্ঞাসা আছে; যেমন নাসদীয় সূক্ত(১০/১২৯) ও হিরণ্যগর্ভ সূক্ত(১০/১২১)। নাসদীয় সূক্তে পৃথিবীর অব্যক্ত অবস্থা ঋষিদের চিন্তনে প্রথম প্রকাশিত হয়—“কুত অজাতা কুত ইয়ং বিসৃষ্টি”^৮ এই প্রশ্নে। এখানে সর্বপ্রকার দৈবিক মাহাত্ম্য ভাবনাতেই সত্যদর্শন উদ্ভাসিত হয়েছে। অপরদিকে হিরণ্যগর্ভ সূক্তে প্রথমে হিরণ্যগর্ভকেই বিশ্বসৃষ্টির মূলরূপে কল্পনা করে বলা হয়েছে “কস্মৈ দেবায় হবিষা বিধেম”।^৯ এখানে মনে হয় যাগযজ্ঞের উপযোগিতায় সন্দিহান ঋষি এই সরল প্রশ্নের অবতারণা করেছেন।

উল্লিখিত সূক্তসমূহকে লোকবিষয়ক সূক্তও বলা যায়। এই সূক্তগুলি অবশ্যই ঋগ্বেদের সমকালীন ধর্মীয় আবহাওয়ায় অসাধারণত্বের পরিচয় দেয়। ভৌগোলিক দিক দিয়ে ভারতবর্ষ যেমন প্রাচীন কাল থেকেই সমৃদ্ধ, তেমনি জাতিগত দিক থেকেও সমন্বিত ছিল। ঋগ্বেদকে ‘হিন্দু’ ধর্মের প্রধান গ্রন্থ বলা হয়। তবে এই ‘হিন্দু’ ধর্ম একটা ভাব ও আদর্শের মূর্ত প্রতীক, যার নীতি এবং ভাবগত সাদৃশ্য এর কেন্দ্রে অবস্থিত নানা চেতনার

মাঝে আংশিক হলেও ধর্মনিরপেক্ষ সূক্তগুলির ভূমিকা অনবদ্য। এই ধর্মনিরপেক্ষ সূক্তগুলি অধ্যাত্মবাদের বাইরেও একটি সামাজিক ঐতিহ্য বহন করে চলেছে। সুতরাং ঋগ্বেদের চিরাচরিত ধর্মীয়ভাবমুক্ত চেতনা নিয়ে রচিত সংকলনরাজিকে সুদূর প্রসারী সমন্বয় গ্রন্থ বলা যেতে পারে।

বর্তমান অবস্থায় ভারতবর্ষের জাতীয়তাবোধের নিরিখে প্রাচীন ঐতিহ্যকে জানার জন্য অথবা সমন্বয়ের মেলবন্ধন করার জন্য প্রথমে যে প্রসঙ্গটি আসে সেটি হল অতীতের সুরে বর্তমান জাতি সংস্কৃতিকে দেখা। শাস্ত্রের একটি মূল কাজ হল স্বধর্মকে ব্যাখ্যা করা। ভারতবর্ষের সামাজিক জীবনে শাস্ত্র আমাদের যেমন স্বধর্মকে গ্রহণ করতে শিখিয়েছে তেমনি ভাবে ধর্মপালনে স্বাধীনতাও দিয়েছে, আর এখানেই ধর্মনিরপেক্ষ সূক্তসমূহের উদাহরণ দেওয়া যায়। কেবল গতানুগতিক ধর্ম পালন, দেবতার উদ্দেশ্যে স্তুতি প্রার্থনাই ঋগ্বেদের আদ্যন্ত বিষয় নয়। ধর্মনিরপেক্ষ সূক্তগুলির ভাব ভাষা চিন্তা পর্যালোচনা করলে বোঝা যায়, একটি জাতির সার্বজনীন স্বত্ত্বা প্রাচীনকাল থেকে বর্তমানের সমৃদ্ধ ঐক্যচেতনার বৈচিত্র্যের মধ্যেই লুকিয়ে থাকে। আর সেই বৈচিত্র্যের অন্তরালে থাকা ধর্মনিরপেক্ষ ঐহিক বিষয়গুলি সমকালীন যুগের ও সমাজের অন্তরঙ্গ চিত্র তুলে ধরেছে, যা ভবিষ্যৎ জাতীয় সত্ত্বাবোধের বিকাশে যথেষ্ট মূল্যবান।

আদিকাল থেকেই পৃথিবীর সকল ‘ধর্ম’ বিশ্বাসের উপর প্রতিষ্ঠিত হয়েছে। এই বিশ্বাসকে বলা হয় একপ্রকার ভাবাদর্শ, যা সত্য ও জাতির একাত্মবোধ সরলভাবে ব্যক্ত করতে সহায়তা করে। বর্তমান ‘ধর্মনিরপেক্ষ’ কথাটি একটি মহান সর্বধর্মসমন্বয়ের আঙ্গিকে রূপায়িত করার তীব্র প্রয়াস চলছে। কিন্তু মাঝে মাঝে কিছু জটিল প্রাদেশিক সমস্যা দেখা দেয়। সেই সমস্যাসমূহ অবশ্য দূরীভূত হবে যদি ঋগ্বেদের ধর্মনিরপেক্ষতার চিন্তনকে সর্বজাতির, সর্বদেশের, সর্বকালের বিশ্বজনীন দর্শনরূপে ভাবা যায়। সুতরাং বেদের চিরন্তন সত্য চিন্তার মাধ্যমে মানুষকে নৈতিকতায় উদ্বুদ্ধ করতে হবে। ধর্মে ও কর্মে ভারতীয় জাতিকে মহানুভব অবস্থানে পৌঁছে দিতে হবে আন্তরিক এবং মানবিক ধর্মের আহ্বানে। যার উচ্চকোটিতে অবস্থান করে আছে ঋগ্বেদিক ধর্মচর্চার মধ্যে ধর্মনিরপেক্ষকেন্দ্রিক সামাজিক চেতনা।

উল্লেখপঞ্জি

১. মনুসংহিতা, ২।৬।
২. তদেব, ২।১০।
৩. যাঞ্জবল্ল্যসংহিতা, ২।২।
৪. ভারতে বিবেকানন্দ, পৃ-১৪৬।
৫. ঋ.সং, ১০।১৯১।
৬. তদেব, ১০।৩৪।১৩।
৭. তদেব, ১০।১৪৬।৩।
৮. তদেব, ১০।১২৯।৬।
৯. তদেব, ১০।১২১।১।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

অনির্বাণ। বেদ মীমাংসা। কলকাতা: সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০০৬।

অলোকানন্দ। জাতি সংস্কৃতি ও সমাজতন্ত্র (স্বামী বিবেকানন্দ)। কলকাতা: উদ্বোধন কার্যালয়, ১৩৯৩।

ঋগ্বেদ-সংহিতা। সম্পা. আব্দুল আযীয আল আমান, কলকাতা: হরফ প্রকাশনী, ১৩৮৩।

চৌধুরী, সাধন কমল। বেদ ও বুদ্ধ। কলকাতা: পুস্তক মেলা, ২০০০।

বাগচী, যোগেন্দ্রনাথ। বেদের মন্ত্রভাগে ঈশ্বর ও দার্শনিকতত্ত্ব। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৯৯৫।

বন্দ্যোপাধ্যায়, শান্তি। বৈদিক সাহিত্যের রূপরেখা। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০০৩।

প্রতিজ্ঞাশ্রিত নিগ্রহস্থানগুলি সম্পর্কে বৌদ্ধ ও ন্যায় দার্শনিকদের মধ্যে মতভেদ

রনিতা মিত্র

সারসংক্ষেপ

মহর্ষি গৌতম *ন্যায়সূত্রে* বাইশ প্রকার নিগ্রহস্থানের কথা বলেছেন। এবং তাঁর মতে বিপ্রতিপত্তি ও অপ্রতিপত্তি নিগ্রহস্থান। কিন্তু বৌদ্ধ দার্শনিক ধর্মকীর্তি বলেছেন নিগ্রহস্থান দুপ্রকার অসাধনাপ্রবচন ও অদোষোদ্ভবমন। তাঁর দিক থেকে দেখানো হবে যে প্রতিজ্ঞাশ্রিত নিগ্রহস্থানগুলি গ্রহণযোগ্য কিনা।

বিচারের আলোচনা প্রসঙ্গেই নিগ্রহস্থানের আলোচনা উত্থাপিত হয়। সমগ্র ভারতীয় দর্শনেই এই বিচারের আলোচনা বিদ্যমান। বিচারের আলোচনা করতে গেলেই প্রথমেই আমাদের যে শব্দটির সাথে পরিচিত হতে হবে তা হল *অস্বীক্ষা*। *অস্বীক্ষা*-র অর্থ হল হেতুশাস্ত্র। ন্যায় শাস্ত্রকে বিচার শাস্ত্র বলা হয়। নৈয়ায়িকগণ আত্মা ইত্যাদি পদার্থের স্বরূপ উদ্ঘাটনের যে বিশেষ পদ্ধতি অবলম্বন করতেন তাকে বিচার বলে। বিচারস্থলে জয়-পরাজয়ের মাপকাঠি আলোচনা প্রসঙ্গে নিগ্রহস্থানের আলোচনা উত্থাপিত হয়।

ভারতীয় দর্শনে আস্তিক ও নাস্তিক উভয় দর্শন সম্প্রদায় নিগ্রহস্থান সম্পর্কে আলোচনা করেছেন। এই প্রবন্ধে আমি মূলত *ন্যায়সূত্র*কার মহর্ষি গৌতম ও বৌদ্ধ দার্শনিক ধর্মকীর্তির দৃষ্টিকোণ থেকে নিগ্রহস্থান সম্পর্কে আলোচনা করেছি।

নিগ্রহ কথাটির অর্থ হল পরাজয়। বিচারস্থলে যার অহংকার খণ্ডিত হয়নি তার দ্বারা অপ্র ব্যক্তির অহংকার খণ্ডন-ই হল নিগ্রহ। বিচারস্থলে পুরুষকে যে কর্তব্যগুলি পালন করতে হয় সেগুলি হল-

বিচারে অংশগ্রহী পুরুষ নিজ পক্ষ স্থাপন করবেন।

নিজ পক্ষের সমর্থনে হেতু প্রদান করবেন।

সেই হেতু যে সদ হেতু তা প্রমাণ করবেন।

প্রতিপক্ষের বিরুদ্ধে আপত্তি উত্থাপন করবেন।

প্রতিবাদীর পক্ষ খণ্ডন করে নিজ পক্ষ স্থাপন করবেন।

অবশ্য যিনি বৈতণ্ডিক তাঁর নিজ পক্ষ স্থাপনের কোন দায় নেই।

যিনি অপ্রতিপত্তি বা বিপ্রতিপত্তির কারণে এই সকল দায়িত্ব পালনে ব্যর্থ হয়েছেন তিনি নিগৃহীত হবেন। এই প্রবন্ধে আমি শুধুমাত্র প্রতিজ্ঞাশ্রিত নিগ্রহস্থানগুলি সম্পর্কে আলোচনা করব।

এক্ষেত্রে উল্লেখ্য যে, বিচারে তত্ত্ববাদী ও অতত্ত্ববাদী উভয় পুরুষ-ই নিগৃহীত হন। অতত্ত্ববাদী পুরুষের নিগৃহীত হবার সঙ্গত কারণ আছে। তেমনি যিনি অতত্ত্ববাদী পুরুষ প্রকৃত সিদ্ধান্ত স্থাপন করলেও যদি তিনি কোন শর্ত লঙ্ঘন করেন তাহলে তিনি পরাজিত হবেন।

*ন্যায়সূত্র*কারের মতে বিপ্রতিপত্তি ও অপ্রতিপত্তি হল নিগ্রহস্থান।^১ বিপ্রতিপত্তি বলতে বোঝায় বিপরীত প্রতিপত্তি বা কুৎসিত প্রতিপত্তি। অন্যদিকে অপ্রতিপত্তি বলতে বোঝায় অজ্ঞতা অর্থাৎ বিচারে যিনি অংশগ্রহণ করেছেন তিনি যদি তার কর্তব্য বা কর্তব্যের ক্রম বিষয়ে অজ্ঞ হন কিংবা তিনি যদি নিজ কর্তব্য যথাযথভাবে পালন

করতে না পারেন তাহলে তিনি পরাজিত হবেন। মহর্ষি বাইশ প্রকার নিগ্রহস্থানের কথা বলেছেন সেগুলি হল প্রতিজ্ঞাহানি, প্রতিজ্ঞান্তর, প্রতিজ্ঞাবিরোধ, প্রতিজ্ঞাসন্ন্যাস, হেতুস্তর, অর্থান্তর, নিরর্থক, অবিজ্ঞাতার্থ অপার্থক, অপ্রাপ্তকাল, ন্যূন, অধিক, পুনুক্ত, নিরনুযোজ্যানুযোগ, অপসিদ্ধান্ত, হেত্বাভাস। অননুভাষণ, অজ্ঞান, অপ্রতিভা, বিক্ষিপ, মতানুজ্ঞা, পর্য্যানুযোজ্যাপেক্ষণ।^২ হেত্বাভাস অবধি হল বিপ্রতিপত্তিমূলক নিগ্রহস্থান, বাকিগুলি হল অপ্রতিপত্তিমূলক নিগ্রহস্থান।

প্রতিজ্ঞাহানি — বাদী যদি নিজ দৃষ্টান্ত পদার্থে প্রতিদৃষ্টান্ত পদার্থের ধর্ম স্বীকার করেন তাহলে প্রতিজ্ঞাহানি নামক নিগ্রহস্থান হয়।^৩ একটি উদাহরণের সাহায্যে বিষয়টি ব্যাখ্যা করে বলা যায় যে, বাদীর পক্ষ হল শব্দ অনিত্য, কারণ শব্দ ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য যেমন - ঘট। এক্ষেত্রে বাদীর দৃষ্টান্ত হল 'ঘট'। বাদীর অভিপ্রায় হল ঘট ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য হবার কারণে যেমন অনিত্য তেমনি শব্দ-ও ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য হবার কারণে অনিত্য হবে।

প্রতিবাদী আপত্তি করে বলেন যে, ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য হেতুটি যেমন ঘটে আছে, তেমনি ঘটত্বেও আছে, ঘটত্ব জাতি হল নিত্য। আবার এই ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য হেতুটি শব্দেও থাকায় শব্দও নিত্য হোক। প্রতিবাদীর প্রতিদৃষ্টান্ত হল ঘটত্ব। প্রতিবাদীর বক্তব্য হল ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য হেতুটি যেমন সাধ্যের অধিকরণ ঘটে আছে তেমনি সাধ্যাভাবের অধিকরণ ঘটত্বেও আছে, কাজেই বাদীর হেতুটি ব্যভিচারী। এই আপত্তির সম্মুখীন হয়ে বাদী যদি বলেন 'আচ্ছা ঘট নিত্য হোক' তাহলে তিনি নিজ পক্ষে প্রতিজ্ঞাহানি নামক নিগ্রহস্থানের সূচনা করবেন।

ভাষ্যকারের মতে দৃষ্টান্ত হল হেতু ও সাধ্যের ব্যাপ্তি গ্রহণের স্থল। কাজেই বাদী ও প্রতিবাদী উভয়ের দৃষ্টান্ত-ই হল উভয়ের ব্যাপ্তি গ্রহণের স্থল। বাদীর সাধনীয় ধর্ম হল অনিত্যত্ব এবং প্রতিবাদীর সাধনীয় ধর্ম হল নিত্যত্ব। এই দুটি পরস্পর বিরুদ্ধ ধর্ম। বাদী তার সাধনীয় ধর্ম সিদ্ধ করার জন্য যে প্রতিজ্ঞা নিয়েছেন তা হল 'শব্দ অনিত্য'। অন্যদিকে প্রতিবাদী তার সাধনীয় ধর্ম সিদ্ধ করার জন্য যে প্রতিজ্ঞা নিয়েছেন তা হল 'শব্দ নিত্য'। এই অবস্থায় বাদী যদি প্রতিবাদীর আপত্তির উত্তর দিতে অসমর্থ হয়ে প্রতিদৃষ্টান্তের ধর্ম নিজ দৃষ্টান্তে স্বীকার করেন, তাহলে তা হবে প্রতিজ্ঞাহানি। বাদীর প্রতিদৃষ্টান্তের ধর্ম নিজ দৃষ্টান্তে স্বীকার করার অর্থ হল প্রতিজ্ঞা থেকে শুরু করে নিগমন পর্যন্ত তার সমগ্র পক্ষ ত্যাগ করা। ফলত তাঁর পক্ষে আলোচ্য নিগ্রহস্থানটির উদ্ভব হয়।

বাদীর এরূপ আচরণের কারণ কী একথা যদি কেউ জিজ্ঞাসা করেন তাহলে বলা যেতে পারে যে তিনি হয়তো নিজ পক্ষ সম্পর্কে ভ্রান্তজ্ঞানসম্পন্ন বা কীভাবে প্রতিবাদীর উত্থাপিত আপত্তি খণ্ডন করতে হবে বা কীভাবে সেই দোষের উদ্ধার করতে হবে সেই সম্পর্কে তার ভ্রম জ্ঞান থাকায় তিনি নিজ পক্ষ ত্যাগ করেন।^৪ কিন্তু প্রশ্ন হল তার এরূপ ভ্রমজ্ঞানের কারণ কী? এর উত্তরে বলা যায় যে, এমন হতে পারে তিনি এতটাই স্বল্পজ্ঞানসম্পন্ন যে, তিনি প্রতিবাদীর আপত্তির অযথার্থতা উপলব্ধি করতে ব্যর্থ হয়েছেন বা তিনি এটুকু বুঝেছেন যে প্রতিবাদীর আপত্তিটি দুষ্ট কিন্তু তা কোন দোষে দুষ্ট তা বুঝতে ব্যর্থ হয়েছেন কিংবা কোন কৌশলের দ্বারা সেই আপত্তি খণ্ডন করতে হবে সেই সম্পর্কে তিনি সম্যক অবগত নন।^৫

বাদ কথা যেহেতু তত্ত্ববুৎসু কথা তাই বাদ কথায় এই নিগ্রহস্থানটির কোন ভূমিকা নেই কিন্তু জল্প ও বিতণ্ডা নামক কথায় এই নিগ্রহস্থানটির উদ্ভব হয়।

প্রতিজ্ঞান্তর — *ন্যায়সূত্র*কারের মতে, প্রতিবাদী যদি বাদীর পক্ষ খণ্ডন করার জন্য বাদীর হেতুতে দোষ প্রদর্শন করেন এবং বাদী সেই আপত্তির উত্তর দিতে গিয়ে কোনও ধর্ম বিশেষকে সেই প্রতিজ্ঞাতার্থের বিশেষণ রূপে গ্রহণ করে পূর্বের প্রতিজ্ঞাতার্থ সিদ্ধির জন্য পুনরায় সাধ্য নির্দেশ করলে প্রতিজ্ঞান্তর নামক নিগ্রহস্থান হয়।^৬ বিষয়টিকে একটি উদাহরণের সাহায্যে ব্যাখ্যা করে বলা যায় যে, বাদীর পক্ষ হল 'শব্দ

অনিত্য কারণ কারণ তা ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য, যেমন - ঘট। বাদীর বক্তব্য হল ঘট ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য হবার কারণে যেমন অনিত্য, তেমনি শব্দও ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য হবার কারণে অনিত্য হবে। প্রতিবাদী আপত্তি করে বলেন যে, ঘট যেমন ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য তেমনি ঘটত্ব-ও ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য, কিন্তু তা নিত্য। এর অর্থ হল বাদীর হেতুটি যেমন সাধ্যের সাধক, তেমনি সাধ্যের অভাবের-ও সাধক। কাজেই হেতুটি ব্যভিচারী।

এই আপত্তির উত্তরে বাদী বলেন যে, প্রতিবাদীর দৃষ্টান্ত ঘটত্ব ও বাদীর দৃষ্টান্ত ঘট এই উভয়ের মধ্যে পার্থক্য আছে, ঘটত্ব জাতি তা সর্বগত কিন্তু ঘট অসর্বগত। ঘটত্ব জাতি ও ঘট উভয়েই ইন্দ্রিয়গ্রাহ্যত্ব রূপ সাধর্ম্য আছে তেমনি সর্বগতত্ব রূপ ও অসর্বগতত্ব রূপ বৈধর্ম্য আছে। এই কারণে ভাষ্যে ‘ধর্ম্যবিকল্প’ শব্দটি ব্যবহার করা হয়েছে।

কিন্তু এক্ষেত্রে সমস্যাটি হল শব্দে অসর্বগতত্ব সিদ্ধ না করে শব্দ অনিত্য তা সিদ্ধ করা যাবে না। নিয়ম হল একটি প্রতিজ্ঞা সিদ্ধ করার জন্য হেতু ও দৃষ্টান্ত দিতে হয়, কিন্তু বাদী এখানে একটি প্রতিজ্ঞা সিদ্ধ করতে অপর একটি প্রতিজ্ঞা দিয়েছেন যা নিরর্থক। ভাষ্যকারের মতে, একটি প্রতিজ্ঞা কখনই অপর আর একটি প্রতিজ্ঞার সাধন হতে পারে না।

বাদী বিচারস্থলে যে প্রতিজ্ঞা বাক্যটি প্রয়োগ করেছেন তা এতটাই পর্যাপ্ত হবে যে, তা সিদ্ধ করার জন্য তাকে অন্য কোন বিশেষণে বিশেষিত করার প্রয়োজন হবে না।

প্রতিজ্ঞাবিরোধ — প্রতিজ্ঞা ও হেতুর বিরোধ হল প্রতিজ্ঞাবিরোধ।^১ ভাষ্যকার প্রদত্ত উদাহরণের সাহায্যে বিষয়টিকে ব্যাখ্যা করে বলা যায় যে, বাদী যে প্রতিজ্ঞা বাক্যটি দিয়েছেন তা হল ‘গুণব্যতিরিক্ত দ্রব্য’ অর্থাৎ গুণ ও গুণী হল ভিন্ন পদার্থ। এই প্রতিজ্ঞা সিদ্ধ করার জন্য বাদী যে হেতুটি দিয়েছেন তা হল ‘রূপাদিতো অর্থান্তরস্যনুপলন্ধে’, এর অর্থ হল গুণ থেকে ভিন্ন গুণী পদার্থের উপলন্ধি হয় না। এই স্থলে বাদীর প্রতিজ্ঞা ও হেতু বাক্য পরস্পর বিরুদ্ধ হবার কারণে প্রতিজ্ঞাবিরোধ নামক নিগ্রহস্থান হয়। এক্ষেত্রে বাদীর প্রযুক্ত হেতুটি প্রতিজ্ঞা বাক্যকে সত্য রূপে তো প্রমাণ করেই না পরন্তু তাকে মিথ্যা রূপে প্রমাণ করে।

যদি কেউ প্রশ্ন করেন যে, বাদী কেন বিরুদ্ধ হেতু প্রয়োগ করেছেন তার উত্তরে বলা যায় যে, তিনি ভ্রান্ত জ্ঞান সম্পন্ন বলেই তিনি জানেন না যে বিচারে কীভাবে নিজ পক্ষ উপস্থাপন করতে হয়।

প্রতিজ্ঞাসন্ন্যাস — বিচারে বাদী নিজ পক্ষ স্থাপন করার প্রতিবাদী যদি বাদীর হেতুতে ব্যভিচার দোষের আপত্তি উত্থাপন করেন এবং বাদী সেই আপত্তির উত্তর প্রদানে অসমর্থ হয়ে যদি নিজ পক্ষ অস্বীকার করেন তাহলে প্রতিজ্ঞাসন্ন্যাস নামক নিগ্রহস্থান হয়।^২ বিষয়টিকে একটি উদাহরণের সাহায্যে ব্যাখ্যা করে বলা যায় যে, বাদী বলেন শব্দ অনিত্য কারণ তা ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য, যেমন ঘট। প্রতিবাদী বাদীর পক্ষের বিরুদ্ধে আপত্তি উত্থাপন করে বলেন যে, বাদীর হেতুটি ঘটে আছে তেমনি ঘটত্বেও আছে, অর্থাৎ হেতুটি সাধ্যে আছে আবার সাধ্যের অভাবের অধিকরণেও আছে, হেতুটি হল ব্যভিচারী। এই আপত্তির উত্তর দিতে বাদী যদি বলেন যে, ‘কে বলেছে শব্দ অনিত্য আমি তো বলিনি’ তাহলে তিনি নিজ পক্ষে প্রতিজ্ঞাসন্ন্যাস নামক নিগ্রহস্থানের সূচনা করেন।

প্রতিজ্ঞাহানি ও প্রতিজ্ঞাসন্ন্যাস-এর মধ্যে পার্থক্য হল প্রতিজ্ঞাহানির ক্ষেত্রে বাদী নিজ পক্ষে প্রতিদৃষ্টান্তের ধর্ম স্বীকার করেছেন অন্যদিকে প্রতিজ্ঞাসন্ন্যাস-এর ক্ষেত্রে বাদী নিজ পক্ষ অস্বীকার করেছেন।

অতঃপর বৌদ্ধ দার্শনিক ধর্মকীর্তি-র দৃষ্টিকোণ থেকে ব্যাখ্যা করে বলা যায় যে, ধর্মকীর্তি তাঁর বাদন্যায় গ্রহে নিগ্রহস্থান সম্পর্কে আলোচনা করেছেন। এই প্রবন্ধে ধর্মকীর্তি-কে নির্বাচন করার কারণ হল অন্যান্য বৌদ্ধ

দার্শনিকদের তুলনায় তাঁর মত অনেক সুশৃঙ্খলিত। বাদন্যায় একটি প্রকরণ গ্রন্থ। এই গ্রন্থে তিনি শুধুমাত্র ন্যায় মত খণ্ডন-ই করেননি পরন্তু ন্যায় মত পুনর্গঠনের ও চেষ্টা করেছেন। কাজেই তাঁর সমালোচনা যেমন একদিকে খণ্ডনাত্মক তেমনি অন্যদিকে গঠনাত্মক। তিনি প্রথমে নিগ্রহস্থানের শ্রেণীবিভাগ করেছেন, যদিও তিনি নিগ্রহস্থানের কোন লক্ষণ দেননি। দ্বিতীয় ভাগে তিনি ন্যায় সম্মত নিগ্রহস্থানের সমালোচনা করেছেন। তবে তিনি নিগ্রহস্থানের যে শ্রেণীকরণ করেছেন তার ভিত্তিতে বলা যায় যে, অসাধনাস্ববচন ও অদোষদ্রবন-এর অন্যতমত্ব-ই হল নিগ্রহস্থান।

তিনিও ন্যায়সূত্রকারের মত বিচারের প্রকারভেদ রূপে বাদ, জল্প, বিতণ্ডার কথা আলোচনা করেছেন, যদিও তার বাদের স্বরূপ ও ধর্মকীর্তির বাদের স্বরূপ আলাদা, তিনি বিতণ্ডা কে কথা রূপে স্বীকার করেননি।

এখন তার মতানুসারে ন্যায়সম্মত নিগ্রহস্থানগুলি পর্যালোচনা করা হবে -

প্রতিজ্ঞাহানি — ধর্মকীর্তি-র মতে শুধুমাত্র প্রতি দৃষ্টান্তের ধর্ম নিজ দৃষ্টান্তে স্বীকার করলেই প্রতিজ্ঞাহানি নামক নিগ্রহস্থান হয় না, এই নিগ্রহস্থান অন্যভাবেও হতে পারে।^{১৯} বিচারে যারা অংশগ্রহণ করেছেন তাঁদের মধ্যে কোন এক পক্ষের হেতুতে দোষ প্রদর্শন করা হলে প্রতিবাদী যদি তার নিজ পক্ষের সমর্থনে হেতু দিয়ে দেন তাহলে তার অর্থ হল বাদীর নিজ পক্ষ ত্যাগ করা ও প্রতিবাদীর প্রতিজ্ঞা গ্রহণ করা। এটাই প্রতিজ্ঞা হানির প্রধান কারণ।^{২০}

শুধু তাই নয় কোন শব্দশ্রবণকারী ব্যক্তি যিনি শব্দকে অনিত্য বলে স্বীকার করেছেন তিনি কখনই প্রতিবাদীর প্রতিদৃষ্টান্তের ভিত্তিতে শব্দকে নিত্য বলে স্বীকার করবেন না।

প্রকৃতপক্ষে এই স্থলে বাদী যে হেতুটি প্রয়োগ করেছেন তা অনৈকান্তিক দোষে দুষ্ট। কারণ তা সাধ্যের অধিকরণে আছে আবার তা সধ্যাভাবের অধিকরণেও আছে। অর্থাৎ বাদী এখানে অসাধনাস্ববচন প্রয়োগ করেছেন এবং সেহেতু তিনি নিগৃহীত হবেন। প্রতিজ্ঞাহানির কারণে নয়।^{২১}

প্রতিজ্ঞাস্তর — ধর্মকীর্তি-র মতে যিনি বিচারে অংশগ্রহণ করেছেন তিনি কীভাবে নিজ পক্ষ সাধন করতে হয় সেই বিষয়ে সম্যক জ্ঞানবান। তাই তিনি কখনই নিজ প্রতিজ্ঞা স্থাপন করার জন্য অন্য একটি প্রতিজ্ঞা প্রয়োগ করবেন না। এই স্থলে তিনি নিজ প্রতিজ্ঞা প্রতিষ্ঠা করার জন্য বিশেষণ প্রয়োগ করেছেন।^{২২} যদি তিনি একটি প্রতিজ্ঞা প্রতিষ্ঠা করার জন্য অপর আর একটি প্রতিজ্ঞা প্রয়োগ করতেন তাহলে তা দোষাবহ হত, এবং এর অর্থ হত তিনি মনে করেন একটি প্রতিজ্ঞাকে অপর একটি প্রতিজ্ঞা দ্বারা সিদ্ধ করা যায়। কিন্তু আসলে একটি প্রতিজ্ঞা সিদ্ধ করার জন্য কখনই অন্য একটি প্রতিজ্ঞা কার্যকরী নয়।

প্রতিজ্ঞাবিরোধ — ধর্মকীর্তি-র মতে প্রতিজ্ঞা অসাধনাস্ব হবার দরুন সাধন বাক্যে তার প্রয়োগ প্রতিষিদ্ধ।^{২৩} কাজেই প্রতিজ্ঞা ও হেতুর বিরোধ উপপন্ন হয় না। অতএব আলোচ্য নিগ্রহস্থানটি অসম্ভব। শুধু তাই নয় প্রতিজ্ঞা বাক্য প্রয়োগ না করেও হেতু ও সাধ্যের মধ্যে বিরোধ দেখানো সম্ভব। যদি তাই হয় তাহলে সেক্ষেত্রে ঐ স্থলে প্রাজ্যের অধিকরণ হবে প্রতিজ্ঞা এবং প্রতিজ্ঞা প্রয়োগের কারণেই পরাজয় হবে।

প্রকৃতপক্ষে এই স্থলটি বিরুদ্ধ হেত্বাভাসের স্থল। কাজেই এটিকে প্রতিজ্ঞাবিরোধ নামক নিগ্রহস্থান বলা যায় না।

প্রতিজ্ঞাসন্ন্যাস — ধর্মকীর্তি-র মতে এটি হল বিরুদ্ধ হেত্বাভাসের স্থল। কারণ প্রতিবাদী বাদীর বিরুদ্ধে যে ব্যভিচার দোষের আপত্তিটি করেছেন বাদী যদি সেই আপত্তির উত্তর না দিয়ে সেই প্রতিজ্ঞাটির প্রতিষেধ করেন

তাহলে বলতে হবে যে তার বিরুদ্ধে ঐ আপত্তিটি রয়েই গেল। তিনি ঐ আপত্তির উত্তর প্রদানে অসমর্থ হবার কারণে পরাজিত হবেন প্রতিজ্ঞাসন্ন্যাস-এর কারণে নয়।^{১৪}

এই নিগ্রহস্থানটির সাথে প্রতিজ্ঞাহানাদি নামক নিগ্রহস্থান গুলির কোন ভেদ নেই, কারণ প্রতিটি ক্ষেত্রেই প্রতিবাদী বাদীর মতে যে দোষ বিদ্যমান তা না দেখিয়ে অন্য দোষের আপত্তি করেন। যদি তাই হয় তাহলে পৃথকভাবে প্রতিজ্ঞাসন্ন্যাস স্বীকার করার কোন প্রয়োজন নেই। যদি নৈয়ায়িককে অনুসরণ করে নিগ্রহস্থানের শ্রেণীকরণ করা হয় তাহলে অসংখ্য হেতুর জন্য অসংখ্য নিগ্রহস্থান স্বীকার করতে হবে। বিচারে বাদী বা প্রতিবাদীর বিরুদ্ধে যখনই আপত্তি উত্থাপিত হবে তখন তার কী প্রতিক্রিয়া হয় সেই অনুসারে একাধিক নিগ্রহস্থান স্বীকার করতে হবে।

উপরিউক্ত আলোচনাটি বিশ্লেষণ করে বলা যায় যে ধর্মকীর্তি ন্যায়সম্মত নিগ্রহস্থানগুলির মধ্যে কিছু নিগ্রহস্থানের নিগ্রহস্থানত্ব অস্বীকার করেছেন যেমন প্রতিজ্ঞাশ্রিত নিগ্রহস্থানগুলি, আবার কিছু নিগ্রহস্থানের নিগ্রহস্থানত্ব স্বীকার করলেও তার ভিন্ন ব্যাখ্যা দিয়েছেন। আবার কিছু নিগ্রহস্থানকে অসাধনাপ্রবচন ও অদোষোদ্ভবন এর অন্তর্ভুক্ত করেছেন।

ন্যায়সম্মত ব্যাখ্যা মানলে এক্ষেত্রে যে নিয়মগুলি উঠে আসে তা হল বিচারে যিনি অংশগ্রহণ করবেন তিনি প্রতি দৃষ্টান্তের ধর্ম নিজ দৃষ্টান্তে স্বীকার করবেন না, তিনি নিজ প্রতিজ্ঞা অস্বীকার করবেন না, তিনি এমন কোন হেতু দেবেন না যা তার প্রতিজ্ঞার বিরোধী, তিনি একটি প্রতিজ্ঞার সাধন রূপে অপর একটি প্রতিজ্ঞা প্রয়োগ করবেন না।

অন্যদিকে যদি ধর্মকীর্তি-র মত পর্যালোচনা করা হয় তাহলে দেখব যে প্রতিজ্ঞা অসাধনাপ্রবচন হবার দরুন বিচারে তা প্রয়োগ করা যাবে না।

উল্লেখপঞ্জি

১. বিপ্রতিপত্তির প্রতিপত্তিশ্চ নিগ্রহস্থানম্ — ১/১/১৯।
২. প্রতিজ্ঞাহানিঃ, প্রতিজ্ঞান্তরং, প্রতিজ্ঞাবিরোধঃ, প্রতিজ্ঞাসন্ন্যাসো হেতুত্তরমর্থান্তরং, নিরর্থকমবিজ্ঞাতার্থমপার্থকমপ্রাপ্তকালং ন্যূনমধিক, পুনরুক্তভাষণমঞ্জানমপ্রতিভা, বিক্ষিপ্তো মতানুজ্ঞা পর্যানুযোজ্যাপেক্ষণং, নিরনুযোজ্যানুযোগোহপসিদ্ধান্ত হেতুভাসাশ নিগ্রহস্থানানি— *ন্যায়সূত্র*, ৪/৪/১।
৩. প্রতিদৃষ্টান্ত - ধর্মানুজ্ঞা স্বদৃষ্টান্তে প্রতিজ্ঞাহানি — *ন্যায়সূত্র*, ৫/২/২।
৪. রত্না দত্ত শর্মা, *ন্যায় দর্শনে নিগ্রহস্থান*, পৃ. ৩৩।
৫. তত্রৈব।
৬. প্রতিজ্ঞাতার্থ-প্রতিষেধে ধর্মবিকল্পভেদার্থ নির্দেশঃ প্রতিজ্ঞান্তরম্ — *ন্যায়সূত্র*, ৫/২/৩।
৭. প্রতিজ্ঞাহেতুবিরোধঃ প্রতিজ্ঞাবিরোধ — *ন্যায়সূত্র*, ৫/২/৪।
৮. পক্ষ প্রতিষেধে প্রতিজ্ঞাতার্থপনয়নং প্রতিজ্ঞাসন্ন্যাসঃ — *ন্যায়সূত্র*, ৫/২/৫।
৯. অত্রাপগতপতিজ্ঞাত্যাগাত্ প্রতিজ্ঞাহানৌবিশেষপ্রতিনিয়মঃ কিংকৃতাননপ্রকারণ প্রতিজ্ঞাং ত্যজতঃ প্রতিজ্ঞাহানিরিতি — স্বামী দ্বারিকাদাস শাস্ত্রী (সম্পা.), *বাদন্যায়প্রকরণম্*, পৃ. ৭১।
১০. সম্ভবপি হাননাপি প্রকারণহেতুদোষভাববাদিনা প্রতিপক্ষসাধনাভিধানান চ স্বপক্ষপরিত্যাগঃ পরপক্ষাগমশ্চ ইদমব চ প্রতিজ্ঞাহানঃ প্রধানং নিমিত্তম্ — *তদেব*, পৃ. ৭৬।

১১. তস্মাদৈন্দ্রিয়কত্বস্য নিত্যানিত্যপক্ষবৃত্তরব্যভিচারাদসাধনাঙ্গস্যাপাদানানিগ্রহরহঃ, ন প্রতিপক্ষধর্ম্যানুজ্ঞাননপ্রকারণ প্রতিজ্ঞাহানেঃ — তদেব, পৃ. ৭৮।
১২. অত্রাপি নৈবং ব্রুবতা প্রতিজ্ঞান্তরং পূর্বপ্রতিজ্ঞা সাধনায়জ্ঞং ভবতি । কিং তর্হিঃ? বিশেষণম্ — তদেব, পৃ. ৭৮।
১৩. অত্রাপি প্রতিজ্ঞার্থঃ, সাধনবাক্যপ্রয়োগপ্রতিষেধাৎ । তদাশ্রয়ন্ততকৃতা বা হেতুদৃষ্টান্তযারনবিরোধ ইতি ন প্রতিজ্ঞাবিরোধ নাম কিঞ্চিৎনিগ্রহস্থানম্ — তদেব, পৃ. ৮২।
১৪. অত্রাপি যদুদ্ভাপিতঅপিহতারব্যভিচারস্বপক্ষং (স্বপক্ষং পরিত্যজতি?), কিং ন গৃহ্যত? অনিগ্রহত (? অনিগ্রহীত) এব হেতুভাসাভিধানাদিতি — তদেব, পৃ. ৯৬।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

গৌতম। *ন্যায়সূত্র*। সম্পা. অনন্তলাল ঠাকুর। বাৎস্যায়নকৃত ন্যায়ভাষ্য সমন্বিত। দিল্লী: ভারতীয় দার্শনিক অনুসন্ধান পরিষদ, ১৯৯৩।

__।__। (অনূদিত, সম্পাদিত ও ব্যাখ্যাত) ফণীভূষণ তর্কবাগীশ। প্রথম খণ্ড। কলকাতা : পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ, ১৯৮৯।

দত্ত শর্মা, রত্না। *ন্যায় দর্শনে নিগ্রহস্থান*। কোলকাতা: মহাবোধি বুক এজেন্সী, ২০১১।

ধর্মকীর্তি। *বাদন্যায় প্রকরণম্*। সম্পা. দ্বারিকাদাস শাস্ত্রী। আচার্য শান্ত রক্ষিত কৃত বিপক্ষিতার্থ ব্যাখ্যা যুক্ত এবং আচার্য প্রভাচন্দ্র প্রদত্ত ব্যাখ্যা সমন্বিত পরীক্ষা সহ। বারাণসী।

__।__। সম্পা. ও অনু. প্রদীপ পি গো খেল। দিল্লী: শ্রী সদ্গুরু পাবলিকেশনস্, ১৯৯৫।

‘ধর্মশাস্ত্র’ ও নারীকল্যাণ: প্রগতিশীল এক ভিন্ন আখ্যান

শম্পা দাস

সারসংক্ষেপ

যেকোনো বিদ্যাধারার মধ্যে নেতি ও ইতি উভয় প্রকার চিন্তা ও সিদ্ধান্তের অবকাশ থাকে। বৈদিক সাহিত্য থেকে বিকশিত ও পল্লবিত ‘ধর্মশাস্ত্র’-এর বিধানগুলিও সমালোচনার উর্ধ্বে নয়। এই শাস্ত্রধারায় নারীর প্রতি দৃষ্টিভঙ্গি বেশ বিতর্কিত। যেমন- ‘নিয়োগ প্রথা’ তাদের মধ্যে একটি নিকৃষ্টতম অধ্যায়। শাস্ত্রকারগণের এইরূপ ব্যবস্থাপনা নারীদের সামাজিক সম্মানকে প্রায় ধ্বংস করে দিয়েছিল। তবে এর বিপরীত চিত্রও নিতান্ত কম ছিল না। বহু ধর্মশাস্ত্রকার নারীকল্যাণে উপযোগী অনেক সিদ্ধান্ত গ্রহণ করেছেন। মাতাকে মহাগুরুর স্থান দিয়েছেন। নারীর প্রতি ব্রাহ্মণ ও রাজার সমান সম্মান প্রদর্শনের নিদান দিয়েছেন। স্ত্রীজাতিকে ধর্ষণাদি অপরাধে দুষ্ট ব্রাহ্মণের মতো প্রভাবশালীদের উদ্দেশ্যে কঠোরতম শাস্তির বিধান দিয়ে সমাজকে স্পষ্ট বার্তা দিয়েছেন। শুধু তাই নয় নারীদের ঋতুস্রাব বিষয়েও যুক্তিপূর্ণ নানা মতামত দিয়েছেন। তবে দুর্ভাগ্যের বিষয় এই যে, ‘ধর্মশাস্ত্র’-এর গঠনমূলক চিন্তা-ভাবনাগুলির প্রচার প্রায় হয় না। ফলে সাধারণের কাছে প্রাচীন এই শাস্ত্রসমূহের একটি নেতিবাচক ভাবমূর্তি বদ্ধমূল হয়েছে। এই নেতি পরিণামে হতাশার জন্ম দেয়। তবে প্রগতিবাদী ও আধুনিক হিসেবে আমাদের উচিত হতাশার ওপারে থাকা সুসংবদ্ধ ও সুগঠিত সিদ্ধান্তসমূহকে আগামীর ভিত্তিপ্তররূপে স্থাপন করা।

‘সবই ব্যাধে আছে’- এই বিশ্বাসকে সম্পূর্ণ সমর্থন না করলেও একথা অস্বীকার করবার উপায় নেই যে, ভারতবর্ষের বিশেষ করে সাহিত্যিক, দার্শনিক, আধ্যাত্মিক এবং সাংস্কৃতিক শ্রেষ্ঠ সম্পদগুলির অধিকাংশের উৎকর্ষের রহস্য বিশাল বৈদিক সাহিত্য অথবা মহান বৈদিক ধারণার অন্তরে লুক্কায়িত। স্মৃতিশাস্ত্র বা ধর্মশাস্ত্র সমূহের সুসমৃদ্ধ ধারা যা ভারতের ঈর্ষণীয় সাহিত্যিক ও বৌদ্ধিক বিকাশের অঙ্গ ছিল, তার মূলও বৈদিক ধ্যান-ধারণার মধ্যেই প্রথিত। ধর্মশাস্ত্রকার ও ব্যাখ্যাকারগণ একথা স্পষ্ট ভাষায় ঘোষণা করেছেন। গৌতমের মতে- *বেদো ধর্মমূলম্*। আবার সর্বজনবিদিত ধর্মশাস্ত্রকার মনু বলেন- *বেদোহখিলো ধর্মমূলং...*।^১ বেদমূল ধর্মশাস্ত্রগুলি কিন্তু কোনও আধ্যাত্মিকবিদ্যা বা মোক্ষবিদ্যা বা ঈশ্বরকেন্দ্রিক বিদ্যা নয়। ধর্ম আসলে সুনীতি। ধর্ম প্রকৃতপক্ষে আকৃতিগত মানুষকে স্বভাবগত মানুষে রূপান্তরিত করে। সুউচ্চ ও উৎকৃষ্ট বৈদিক ধ্যান-ধারণাকে উপজীব্য করে মানব সমাজের পক্ষে সর্বাধিক কল্যাণকর ও ইতিবাচক নীতি প্রণয়ন করার ক্ষেত্রে ধর্মশাস্ত্রের অবদান অনস্বীকার্য।

বহু পণ্ডিতের মতে ধর্মসূত্রগুলি থেকে বিকশিত তৎকালীন সমাজ ব্যবস্থাপনার ধারণা দেয়। কোনো নীতিই সমালোচনার উর্ধ্বে নয়। অতএব প্রাচীন ধর্মশাস্ত্রগুলির দ্বারা প্রণীত নীতিসমূহও ভালো-মন্দের মিশেল। সুতরাং প্রাচীনের যাকিছু মন্দ তা বর্জন করে ভালো সিদ্ধান্তগুলিকে যুগোপযোগী পরিবর্তন-পরিমার্জনের মাধ্যমে গ্রহণ ও লালন প্রগতিবাদী মানসিকতার পরিচয়। কিন্তু দুর্ভাগ্যের বিষয়, ভারতে এর বিপরীতই অধিক বলবান ও জনমানসে বদ্ধমূল। দীর্ঘ কয়েক শতাব্দীর বৈদেশিক শাসন সুকৌশলে ভারতীয় স্বাভিমানকে দুর্বল করেছে। সময় ও সভ্যতা এগোলেও ক্ষুদ্রস্বার্থ চরিতার্থ করার লালসায় কিছু ক্ষমতালোভী ও সুবিধাভোগী শ্রেণী সেই দুর্বলতার সুযোগ নিয়ে বছরের পর বছর প্রশ্নাতীত ক্ষমতা ভোগ করে চলেছে। ভূভারতে ধর্মশাস্ত্র-এর যা কিছু দুর্বল চিন্তা-ভাবনা তার সমালোচনা যতটা হয়, শাস্ত্রগুলির সুগঠিত ধ্যান-ধারণার প্রচার ও প্রসার তার কিয়দংশও হয় না। এই শাস্ত্র পরম্পরার মন্দকথনে যে সমালোচক উদ্গ্রীব থাকেন সেই সমালোচকই তার ইতিবাচক পরামর্শ কথনে আবার অদ্ভুত মৌনতা অবলম্বন করেন। আশ্চর্যের হলেও বহু শতাব্দী ধরে এটাই বাস্তব, এটাই দস্তুর। কূটতর্কের খাতিরেও অস্বীকার করার কোনো উপায় নেই যে, বহু বহু ক্ষেত্রে প্রাচীন

ধর্মশাস্ত্রকারদের দৃষ্টিভঙ্গি আজকের সভ্য সমাজের কাছে অতি নিম্নরুচির ও লজ্জার বিষয়। আর তাদের মধ্যে সর্বাগ্রে আসে নারীদের প্রতি তাঁদের অমানবিক ও অসামাজিক মনোভাবের প্রসঙ্গ। নারীর পবিত্রাপবিত্রতা, চারিত্রিক দুষ্টাদুষ্টতা, আমৃত্যু স্বাধীনতা হরণ বা ‘নিয়োগ প্রথা’- এগুলি নারীসমাজের প্রতি প্রাচীন শাস্ত্রকারগণের পাশবিক বিদ্বৈষয়রূপ হিমশৈলের চূড়া মাত্র। নেতিবাচক এইসকল ধ্যান-ধারণার প্রসঙ্গে অধিক কখন নিষ্প্রয়োজন। অত্যন্ত যত্ন সহকারে ও নিরলসভাবে এসবের প্রচার-প্রসার এতটাই দৈনন্দিন যে, আসমুদ্রহিমাচলের আবালবৃদ্ধবনিতা এই বিষয়ে অল্প-বিস্তর ওয়াকিবহাল আছেন। তাছাড়া নেতিবাচক বিষয়ের পর্যালোচনা পরিণামে হতাশার জন্ম দেয়। তাই বর্তমান প্রবন্ধটি হতাশার অন্ধকারের ওপারে থাকা ইতিবাচক ও গঠনমূলক উপাদান সংগ্রহের একটি প্রয়াস। ধর্মশাস্ত্র বনাম নারীকল্যাণের দ্বন্দ্ব চিরাচরিত ভাবনার বিপরীত চিত্রও একেবারে দুষ্প্রাপ্য নয়।

সাধারণভাবে ধর্মশাস্ত্রকার বলতে মনু ও যাজ্ঞবল্ক্য নাম দু’টি স্মরণে আসে। কিন্তু এঁরা ছাড়াও বহু প্রাচীন পণ্ডিত এই বিদ্যাধারার সঙ্গে যুক্ত ছিলেন এবং তাঁদের সুচিন্তিত মতামতে এই শাস্ত্রধারাকে পুষ্ট করেছেন। বিভিন্ন শাস্ত্রকার তাঁদের পূর্বসূরীদের যে পরিসংখ্যান দিয়েছেন তাতে ভিন্নতা রয়েছে। কোথাও ১০ জনের নাম উল্লিখিত হয়েছে তো কোথাও রয়েছে ১২৫ জন। যাজ্ঞবল্ক্যকে প্রামাণ্য ধরলে যে ২০ জন আচার্যের নাম^৩ পাওয়া যায় তাঁদের মধ্যে নির্বাচিত ৬ জনের গ্রন্থের ওপর নির্ভর করেই প্রবন্ধের আলোচনা অগ্রসর হবে। এই নির্বাচিত ৬টি গ্রন্থ হল— *অত্রিসংহিতা*, *বিষ্ণুসংহিতা*, *উশনঃসংহিতা*, *অঙ্গিরঃসংহিতা*, *যমসংহিতা* এবং *আপস্তম্বসংহিতা*।

যাজ্ঞবল্ক্য যে ২০ জন ধর্মশাস্ত্রকারের নাম উল্লেখ করেছেন তাতে মনুর পরেই অত্রির নাম উল্লিখিত হয়েছে। আবার মনুও (*মনুসংহিতা*, ৩/৬) প্রসঙ্গক্রমে অত্রির মত উল্লেখ করেছেন। অতএব শাস্ত্রকার হিসেবে অত্রির গুরুত্ব সহজেই অনুমেয়। অত্রিমুনি বৈদিক মন্ত্রের রচয়িতা। আবার পুরাণ-সাহিত্য অনুসারে তিনি ব্রহ্মার মানসপুত্র। কিন্তু বেদ ও পুরাণ-এ উল্লিখিত অত্রি এবং *অত্রিসংহিতা*-র রচয়িতা অত্রি একই ব্যক্তি কিনা তা অদ্যাবধি নিশ্চিত করা যায়নি। বর্তমানে মুদ্রিত ও প্রচলিত *অত্রিসংহিতা*-টি ৩৯১টি শ্লোকযুক্ত। যদিও *অত্রিসংহিতা*-র বিভিন্ন পাণ্ডুলিপি পর্যালোচনা করলে সহজেই অনুমান সম্ভব যে, মূল *অত্রিসংহিতা* সম্ভবত এত সংক্ষিপ্ত ছিল না। কোনো কোনো পাণ্ডুলিপি অনুসারে গ্রন্থটি ৯টি অধ্যায়ে বিভক্ত। আবার কোনো কোনো পাণ্ডুলিপি অনুসারে এটি ৬টি অধ্যায়ে বিভক্ত। সেক্ষেত্রে গ্রন্থটির অধিকাংশ পদ্যে রচিত হলেও কখনো কখনো সূত্রাকারে রচিত গদ্যাংশও গ্রন্থে অন্তর্ভুক্ত।^৪ জীবানন্দ বিদ্যাসাগর মহাশয়ের সংগ্রহানুসারে *অত্রিসংহিতা* ৪০০টি শ্লোকে বিরচিত।^৫ এছাড়াও অত্রি সম্বন্ধিত আরও ২টি গ্রন্থের পরিচয় তিনি দিয়েছেন। একটি হল *লঘুঅত্রি* যাতে ৬টি অধ্যায় ও ১২০টি শ্লোক রয়েছে। অপরটি হল *বৃদ্ধাত্রেয়স্মৃতি* যাতে রয়েছে ৫টি অধ্যায় ও ১৪০টি শ্লোক।^৬

যাজ্ঞবল্ক্য কথিত তৃতীয় ও অন্যতম শাস্ত্রকার হলেন বিষ্ণু। প্রচলিত *বিষ্ণুসংহিতা*-তে ১০০টি অধ্যায় রয়েছে। গ্রন্থটি দাবি করে যে, এটি স্বয়ং বিষ্ণু কর্তৃক রচিত। গ্রন্থটি সূত্রাত্মক হলেও অধ্যায়ের শেষে পদ্যাংশ রয়েছে। প্রসঙ্গক্রমে *বৃহদবিষ্ণু*, *বৃদ্ধ-বিষ্ণু* ও *লঘু-বিষ্ণু*-র উল্লেখ করতেই হয়। বিজ্ঞানেশ্বর *মিতাক্ষরা*-তে *বৃহদবিষ্ণু* ও *বৃদ্ধবিষ্ণু* থেকে উদ্ধৃতি দিয়েছেন। অপরাক্ষ যাজ্ঞবল্ক্যের টীকায় *লঘুবিষ্ণু* থেকে উদ্ধৃতি দিয়েছেন। আবার আনন্দশ্রম স্মৃতি সংগ্রহে *লঘুবিষ্ণুস্মৃতি* সম্পাদিত হয়েছে যাতে ৫টি অধ্যায় ও ১১৪টি শ্লোক রয়েছে।^৭

উশনা হলেন দৈত্যগুরু শুক্রাচার্য। তাঁর পিতা ছিলেন পুরাণ-এর অত্যন্ত প্রসিদ্ধ ঋষি ভৃগুর পুত্র। যাজ্ঞবল্ক্য প্রোক্ত ষষ্ঠ শাস্ত্রকার উশনার পুত্র ঔশন এই *উশনঃসংহিতা*-র প্রবক্তা। শাস্ত্র পরম্পরায় উশনা বহু ক্ষেত্রে

বারংবার উদ্ধৃত হয়েছেন। কৌটিল্যের *অর্থশাস্ত্র*-এ সাতবার "ঔশনসাঃ"-র উল্লেখ রয়েছে। ব্যাস প্রোক্ত *মহাভারত*-এর *শান্তিপর্ব*, *অনুশাসনপর্ব* ও *সভাপর্ব*-এ ঐর উল্লেখ দৃষ্ট হয়। আবার *মুদ্রারাক্ষস*-এর কোনো কোনো সংস্করণে *ঔশনসী-দণ্ডনীতি*-র উল্লেখ রয়েছে।^৮ অতএব শাস্ত্রকার উশনার প্রসিদ্ধি ছিল প্রশ্নাতীত। তবে শুক্রাচার্যের নামের সাথে যুক্ত *শুক্ৰনীতিসার* গ্রন্থটি অনেক পরবর্তীকালীন। সম্প্রতি *উশনঃসংহিতা*-র দু'টি সংস্করণ প্রচলিত রয়েছে। একটি ৯টি অধ্যায় যুক্ত। অপরটির অধ্যায় সংখ্যা ৭।^৯

উশনার পরেই যাজ্ঞবল্ক্য অঙ্গিরার নামোল্লেখ করেছেন। বেদ-এর মন্ত্রদ্রষ্টা হিসেবে তিনি বহুল প্রসিদ্ধ। আবার *মনুসংহিতা* ১/৩৫- এও স্মৃতিশাস্ত্রকার রূপে অঙ্গিরার নাম পাই। টীকাকার বিশ্বরূপ, অপরাক ও হরদত্ত বিভিন্ন প্রসঙ্গে অঙ্গিরার রচিত শ্লোক উদ্ধৃত করেছেন।^{১০} বর্তমানে এই সংহিতাটির ৭২টি শ্লোকযুক্ত ১টি মাত্র অধ্যায় মুদ্রিত রয়েছে।

যাজ্ঞবল্ক্য প্রোক্ত অষ্টম শাস্ত্রকার যম। ভারতীয় সাহিত্য পরম্পরায় যম পরমজ্ঞানী ও মৃত্যুর দেবতা হিসেবেই পরিচিত। কিন্তু *যমসংহিতা*-র রচয়িতা যমের কোনো পরিচয় পাওয়া যায় না। গ্রন্থটির জীবানন্দ বিদ্যাসাগর কর্তৃক সম্পাদিত সংস্করণে ৭৮টি শ্লোক রয়েছে এবং আনন্দাশ্রম সম্পাদিত সংস্করণে ৯৯টি শ্লোক রয়েছে।^{১১}

ঋষি আপস্তম্ব *কৃষ্ণযজুর্বেদ*-এর তৈত্তিরীয় শাখান্তর্গত *আপস্তম্বকল্পসূত্র*-এর রচয়িতা হিসেবে অত্যন্ত প্রসিদ্ধ। পুরাণ-এ আপস্তম্ব পরমজ্ঞানী ঋষি। বহু প্রাচীন টীকাকার ও শাস্ত্রকার *আপস্তম্বসংহিতা*-র উক্তি উদ্ধৃত করেছেন। সুতরাং শাস্ত্রকার আপস্তম্বের প্রামাণ্য নিয়ে কোনো সন্দেহ নেই। মুদ্রিত *আপস্তম্বসংহিতা* ১০টি অধ্যায়ে বিভক্ত।

প্রত্যেক মানুষের জীবনে সামাজিক আচার-ব্যবহার এক অতি গুরুত্বপূর্ণ উপাদান। গুরুজনের প্রতি সম্মান প্রদর্শন, মাতা-পিতার আদেশ পালন, দুঃস্থ-আর্ত-পীড়িতের সেবা, সত্যের পথে থাকা- এ সবকিছুই সামাজিক শিক্ষা। প্রজন্মের পর প্রজন্ম এই সুশিক্ষায় শিক্ষিত হতে হতে উন্নততর সমাজ প্রতিষ্ঠিত হয় যেখানে প্রত্যেকের সামাজিক সম্মান সুনিশ্চিত হয়। এর অন্যথা হলে ফল হবে মারাত্মক। প্রাচীন ধর্মশাস্ত্রকারগণের যুক্তিহীন, একরোখা অনেক মন্তব্য ও সিদ্ধান্ত নারীদের সামান্য সামাজিক সম্মানপ্রাপ্তির পথে বাধা হয়ে দাঁড়িয়েছিল। নারী মাত্রই কামুক, নারী মাত্রই চরিত্রহীনা, নারীর যোগ্যতা বা বয়স যাই হোক সে পুরুষের অধীন, পুরুষের সেবা ও পুত্রসন্তান উৎপাদন ব্যতীত নারীর কোনো সামাজিক প্রাসঙ্গিকতা নেই- নীতিনির্ধারকগণের এই প্রকার জঘন্য ভাবনাপ্রসূত নীতির কারণে সমাজে নারীজন্মই ছিল বিড়ম্বনার। এই ধরনের ধ্যান-ধারণা পোষণ ও পালন মানবসমাজের পক্ষে চরম অস্বাস্থ্যকর। তবে এর বিপরীত ছবিও ধর্মশাস্ত্র-এ রয়েছে। অনেক শাস্ত্রকার সমাজে নারীদের প্রতি উচিত দৃষ্টিভঙ্গি পোষণের সুঅভ্যাস প্রচলনের চেষ্টা করেছেন। *অত্রিসংহিতা* মাতাকেই শ্রেষ্ঠ গুরুর আসন দিয়েছেন।^{১২} *বিষ্ণুসংহিতা* আবার মাতাকে পিতা ও আচার্যের সঙ্গে একাসনে বসিয়ে মহাগুরুর মর্যাদা দিয়েছেন।^{১৩} এই গ্রন্থ অনুসারে পুরুষ কেবলমাত্র মাতৃসেবার দ্বারাই ইহলোক ভোগ করতে পারে।^{১৪} *উশনঃসংহিতা* আরও বৃহত্তর সামাজিক পরিসরে মাতৃজাতির সম্মান সুপ্রতিষ্ঠিত করেছেন। এই সংহিতা ব্রাহ্মণ, রাজা ও রাজদূতের সাথে সাথে স্ত্রীলোকের মান রক্ষার নিদান দিয়েছেন।^{১৫} এই বিধানের উদ্দেশ্য পর্যালোচনা করলে এক অতি শক্তিশালী বার্তার সন্ধান পাওয়া সম্ভব। আসলে স্ত্রীজাতিকে কেবল সম্মানের জন্য সম্মান প্রদর্শন করলে চলবে না। সমাজের সর্বোচ্চ সম্মানের আসনে আসীন ব্রাহ্মণের প্রতি শ্রদ্ধা প্রদর্শনে যে ভক্তি থাকে তা স্ত্রীদের প্রতিও থাকা চাই। সামাজিক শাসনযন্ত্রের সর্বোচ্চ আসনে উপবিষ্ট রাজার প্রতি মান প্রদর্শনে যে ভয় থাকে তা এক্ষেত্রেও থাকা চাই। রাজার অত্যন্ত আস্থাভাজন রাজদূতদের প্রতি সম্মান প্রদর্শনে যে নিয়মানুবর্তিতা থাকে, তা স্ত্রীদের প্রতিও থাকতে হবে। পুরুষতান্ত্রিক সমাজের উদ্দেশ্যে এই ধরনের দৃঢ় বার্তা প্রদান সত্যিই প্রশংসনীয়।

শাস্ত্রকারগণের কিছু কিছু মন্তব্যকে হাতিয়ার করে একটা একপেশে অপপ্রচার চলে আসছে যে, ধর্মশাস্ত্র-গুলি নারীকে সর্বদা অপবিত্র হিসেবে ব্যাখ্যা করেছেন। কিন্তু একথা সকল শাস্ত্রকারের জন্য প্রযোজ্য নয়। ব্যতিক্রম অনেক থাকলেও তাঁদের সিদ্ধান্তের প্রচার কম। যেমন *অত্রিসংহিতা* (শ্লোক ১৩৯) মনে করেন, চন্দ্র, গন্ধর্বগণ ও অঙ্গিরা স্ত্রীগণকে শুচিতা দিয়েছেন; আর অগ্নি দিয়েছেন সর্বশুচিতা। যেন স্ত্রীজাতির শুচিতাকে চন্দ্রের সমান কান্তি, গন্ধর্বদের সমান লালিত্য, অগ্নির সমান উজ্জ্বলতার মোড়কে অনন্য করে তোলা হল। *অত্রিসংহিতা* আরও মনে করেন যে, নারীর শৌচাশৌচ আসলে সাধারণের বিচারের উর্ধ্বে যেহেতু নারী সর্বদা সর্বতোভাবে শুচি।^{১৬} প্রায় একই রকম অভিমত *আপস্তম্বসংহিতা*-তেও (২/১) দৃষ্ট হয়। অতএব নারী মাত্রই অশুচি এই মতামত সকল ধর্মশাস্ত্রকারের নয়।

ধর্মশাস্ত্র-এ আর একটি অত্যন্ত বিতর্কিত বিষয় হল নারীর ঋতুস্রাব। শুধু শাস্ত্র কেন, কামশাস্ত্র-এর জন্মভূমি এই ভারত আজও এ বিষয়ে খোলামেলা আলোচনায় স্বচ্ছন্দ নয়। সুতরাং প্রাচীনপন্থীদের মধ্যে সে বিষয়ে যে রক্ষণশীলতা থাকবে তাতে আশ্চর্যের কী! তবে এক্ষেত্রেও সম্পূর্ণ আশাহত হওয়া ঠিক হবে না। কোথাও কোথাও তাঁরা যথেষ্ট প্রগতিশীল চিন্তার স্বাক্ষর রেখেছেন। রজঃস্রাব নারী চতুর্থ দিবসে ঋতুস্রাব করে শুদ্ধ হবেন- এইরূপ নিদান *অঙ্গিরঃসংহিতা*, (১/৩৫), *আপস্তম্বসংহিতা* (৭/১) প্রভৃতি শাস্ত্রগ্রন্থগুলিতে রয়েছে। আবার ঋতুকালে স্বামিসহবাসও নিষিদ্ধ করা হয়েছে।^{১৭} ঋতুকালে অশুদ্ধ নারী ঋতুস্রাব-এর মাধ্যমে শুদ্ধ হওয়ার যে বিধান দেওয়া হয়েছে তাতে ‘শুদ্ধ’ ও ‘অশুদ্ধ’ শব্দ দুটির ভুল চয়ন অথবা সঙ্কীর্ণ ব্যাখ্যা হয়েছে বলা যেতে পারে। ঋতুকালে পরিচ্ছন্নতার দিকে বিশেষ নজর দেওয়া জরুরি। পূর্বে যৌথ পরিবারগুলির সদস্য সংখ্যা ছিল অনেক। আজকের মতো দুজন সদস্যের সংসার সেকালে প্রায় ছিল না। যাইহোক, বহু সদস্যের মাঝে থাকলে অপরিচ্ছন্নতার ঝুঁকি বাড়ে। তাই ঋতুকালে আলাদা থাকার একটা সুফল থাকছেই। আবার আধুনিক চিকিৎসাশাস্ত্র ১.৫ দিন থেকে ৭ দিনের ঋতুকালকে স্বাভাবিক মনে করে। ৩ থেকে ৪ দিনের ঋতুকাল সর্বাধিক প্রশস্ত। অতএব চতুর্থ দিনে ঋতুস্রাব-এর বিধানের মধ্যে পরোক্ষভাবে হয়ত একটি পরিচ্ছন্ন ও সুরক্ষিত ঋতুচক্র ব্যবস্থাপনার ধারণা প্রচ্ছন্ন রয়েছে। ঋতুস্রাব-এর পরে স্বামিসংসর্গ করতে পারবে অর্থাৎ ঋতু চলাকালীন সহবাসে নিষেধ জারি করা হয়েছে। চিকিৎসাবিজ্ঞান বলে যে, ঋতুকালে যোনিমুখ থেকে জরায়ু পর্যন্ত অংশের পেশিসমূহে একটা প্রদাহ থাকে। কেউ তা অনুভব করতে পারে। আবার কেউ অনুভব করতে পারে না। তাই ঐ সময়ে সহবাস সেই প্রদাহকে বাড়িয়ে দিতে পারে। শুধু তাই নয়, এই সময়ে সহবাস বিভিন্ন যৌনরোগে আক্রান্ত হওয়ার জন্য আদর্শ সময়। ফলে ঐ সময়ে সহবাসকালে সামান্যতম অসাবধানতা এবং অপরিচ্ছন্নতা বিপদের কারণ হতে পারে। অতএব শাস্ত্রকারগণের এই নীতির মধ্যেও একটা ইতিবাচক চিন্তা ছিল। সকল শাস্ত্রকার রজঃস্রাবের ধারণাটিকে সর্বদা অশুচি বা অপবিত্র বলে ব্যাখ্যা করেননি। *অত্রিসংহিতা*-র মতে বলপূর্বক কোনো নারীর চরিব্রহ্মন করা হলে সেই নারীকে পরিত্যাগ করা চলবে না।^{১৮} কারণ ঋতুকাল উপস্থিত হলে নারী শুদ্ধ হয়। আবার যে নারী দীর্ঘকাল তপস্যায় রত আছেন তাঁর রজঃ হলেও অপবিত্রতাজনিত কারণে তাঁর ব্রতভঙ্গ হবে না।^{১৯} এখানেও ঋতুর তথাকথিত অশুচিতা ব্যক্ত হল না। রোগের কারণে রজঃপ্রবৃত্তি হলেও নারী অপবিত্র নয় যেহেতু তা স্বাভাবিক নয়।^{২০} *আপস্তম্বসংহিতা* (৭/২)-ও একই মত পোষণ করেছেন। অতএব নারীর ঋতুকাল সম্পর্কিত কিছু কিছু মতামতের আধুনিকতা ও যৌক্তিকতাকে এক লহমায় নস্যাৎ করা যায় না।

আমাদের সাধারণ ধারণা এই যে, দোষের শাস্তি বিধানে ব্রাহ্মণ এবং রাজা অধিক সুবিধা পেয়ে থাকেন। একথা ঠিক যে, পূর্বে বর্ণব্যবস্থার অলিন্দে বেড়ে ওঠা সমাজব্যবস্থায় ব্রাহ্মণ তাঁর প্রভাবের কারণে শাস্তির ক্ষেত্রে অতিরিক্ত সুবিধা ভোগ করেছেন। আর রাজা শাসনযন্ত্রের প্রধান নিয়ন্তৃত্ব হেতু ঐ সুবিধা পেয়েছেন।

কিন্তু কোথাও কোথাও নারীদের ক্ষেত্রেও সেই ছাড় আমরা দেখতে পাই। *বিষ্ণুসংহিতা* ৫৪/৩৩, *অঙ্গিরঃসংহিতা* ১/৩৩, *যমসংহিতা* শ্লোক ১৭ এবং *আপস্তম্বসংহিতা* ৩/৬ সিদ্ধান্ত করেছেন যে, আশি বছরের উর্ধ্ব বয়স্ক বৃদ্ধ, নাবালক, পীড়িত এবং স্ত্রীলোক অর্ধ প্রায়শ্চিত্ত করবেন।

পিতৃতান্ত্রিক সমাজে নারীদের উপর অহরহ অত্যাচার নেমে আসত একথা অস্বীকার করবার উপায় নেই। সময় বদলালেও সেই জুলুম সম্পূর্ণরূপে নিঃশেষ হয়ে যায়নি। আজও একথা অনেকাংশে সত্যি। কিন্তু এর মানে এই নয় যে, প্রাচীন সমাজ ও ব্যবস্থাপকগণ এ বিষয়ে উদাসীন ছিলেন। নারী-অত্যাচারে দোষীদের বর্ণ নির্বিশেষে কঠোরতম শাস্তির বিধান কিন্তু চালু ছিল।

যদি কোনো পুরুষ নির্দোষ পত্নীকে পরিত্যাগ করে তবে ঐ ব্যক্তি চোরের তুল্য শাস্তি পাবে।^{২১} পুরুষতান্ত্রিক সমাজ এবং সমাজে বহুবিবাহ প্রচলিত থাকা সত্ত্বেও এই ধরনের নিদান যথেষ্ট তাৎপর্যপূর্ণ।

বিষ্ণুসংহিতা ৩৬/১-এর মতে রজঃস্রলা হত্যা ও গর্ভবতী হত্যা ব্রহ্মহত্যার তুল্য। ভারতীয় পরম্পরানুসারে ব্রহ্মহত্যা অন্যতম নিকৃষ্ট অপরাধ। অতএব এক্ষেত্রে শাস্তিও যে কঠোরতম হবে সে বিষয়ে সন্দেহ নেই।

যে কারণ ছাড়াই স্ত্রীকে প্রহার করে, মাতা-পিতা ও পত্নীকে ত্যাগ করে সেই ব্যক্তি শ্রাদ্ধকর্মে বর্জনীয়।^{২২} বলা ভালো সেই ব্যক্তিকে সামাজিকভাবে একঘরে করে রাখা হবে।

ব্রাহ্মণদের বিষয়ে সকলের অভিযোগ এই যে, তাঁরা অকারণ অতিরিক্ত সুবিধা ভোগ করেন। কিন্তু স্ত্রীজাতির প্রতি অন্যায় আচরণ করলে ব্রাহ্মণও চরম শাস্তির যোগ্য হিসেবে বিবেচিত হত। কামত্যাগিত ব্রাহ্মণ গুরুপত্নীগমন করলে *উশনঃসংহিতা* (৮/২৩-২৪) ভয়ঙ্কর শাস্তির ব্যবস্থা করেছেন। ঐ ব্রাহ্মণ লৌহনির্মিত উত্তপ্ত স্ত্রীমূর্তি ততক্ষণ আলিঙ্গন করবে যতক্ষণ না মৃত্যু হয়। এইভাবে মৃত্যুতেই সে পাপমুক্ত হবে। অথবা নিজেই নিজের শিশ্ন ও অণুকোষ কর্তন করে তা অঞ্জলিতে নিয়ে মৃত্যু অবধি অবক্রগতিতে দক্ষিণ-পশ্চিমদিকে গমন করবে। এই শাস্তির বর্ণনার মধ্যেই যে ভয়াভয়তা বিধৃত আছে তাতেই সমাজে অপরাধ হ্রাসের যথেষ্ট শক্তি আছে। ব্রাহ্মণ যদি জ্ঞানপূর্বক কন্যা, ভগিনী বা পুত্রবধূগমন করে তবে তাকে জ্বলন্ত আগুনে প্রবেশ করতে হবে।^{২৩} ব্রাহ্মণের প্রতি এমন বীভৎস শাস্তির নিদান দিয়ে শাস্ত্রকার সমাজের উদ্দেশ্যে এই স্পষ্ট বার্তা দিতে চেয়েছেন যে, অপরাধী সমাজের যত প্রভাবশালীই হোক না কেন নারীদের প্রতি ত্রুরতার শাস্তি থেকে তার রেহাই নেই।

ধর্মশাস্ত্র বনাম নারীকল্যাণ শীর্ষক বিতর্কে হয়তো নেতির পাশ্চাৎ ভারি। কিন্তু ইতির পাশ্চাৎ একেবারে শূন্য নয়। প্রাচীন ব্যবস্থাপনায় যদি সামান্যতম গঠনমূলক উপাদান না থাকত তাহলে সুপ্রাচীন এই ভারতীয় সভ্যতা-সংস্কৃতি স্থায়ী হত না। এই সহজ সমীকরণটি ভুলে গেলে বিতর্ক তর্কে পরিণত হয়। সমাজ পরিবর্তনশীল। অনুপযোগী পুরাতন বর্জন ও সমন্বয়যোগী নতুন গ্রহণই উন্নততর সমাজ গঠনের চাবিকাঠি। সুতরাং প্রাচীন ও আধুনিকের তুলনাত্মক সমালোচনা একান্ত প্রয়োজন। তবে সমালোচনা হতে হবে পক্ষপাতহীন। ব্যক্তিস্বার্থ, সাম্প্রদায়িকস্বার্থ, আঞ্চলিকস্বার্থ চরিতার্থ করার নেশায় বৃন্দ একটা শ্রেণি অর্ধসত্যকে পূর্ণসত্যের মর্যাদা দিয়েছে। ফলে বর্তমান প্রজন্মের কাছে এই ধারণা দৃঢ় থেকে দৃঢ়তর হচ্ছে যে, ভারতের যা কিছু প্রাচীন তা অর্থহীন, যুক্তিহীন ও বিদ্বৈষ্যভাবপূর্ণ। এই পরম্পরার মূলে কুঠারাঘাত করা আশু প্রয়োজন। হাজার হাজার বছর প্রাচীন ধ্যান-ধারণা সম্পূর্ণ ত্রুটিমুক্ত হবে বা হাজার বছর পরেও সমান প্রাসঙ্গিক থাকবে তা আশা করা আবাস্তব ও মূর্খতার নামান্তর। তবে যে সমাজ প্রাচীন মতামতগুলিকে মস্কন করে তার গরল ত্যাগ করে অমৃত আত্মস্থ করে একমাত্র সেই সমাজই নিজেদের প্রগতিবাদী বলে দাবি করতে পারে। যারা পুরাতনের ত্রুটিগুলি কেবল

চর্বিতচর্বণে মনোযোগী তারা আসলে আত্মহননের পথে চলেছে। আমাদেরকেই সঠিক পথ নির্বাচনের সাহসী সিদ্ধান্ত নিতে হবে।

উল্লেখপঞ্জি

১. গৌতমধর্মসূত্র, ১/১/১।
২. মনুসংহিতা, ২/৬।
৩. মন্বত্রিবিম্বুহারীতযাজ্ঞবল্ক্যোশনোহসিরাঃ।
যমাপস্তম্বসংবর্তাঃ কাত্যায়নবৃহস্পতী।।
পরশরব্যাসশঙ্খলিখিতা দক্ষগৌতমৌ।
শাতাতপো বসিষ্ঠশ্চ ধর্মশাস্ত্রপ্রবর্তকাঃ।। (যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা, ১/৪-৫)
৪. পি.ভি. কানে, *History of Dharmasastra*, Vol. I, পৃঃ ১০৭-১০৮।
৫. তদেব, Vol. I, পৃঃ ১০৮।
৬. তদেব, Vol. I, পৃঃ ১০৯।
৭. তদেব, Vol. I, পৃঃ ৬৯।
৮. তদেব, Vol. I, পৃঃ ১১০-১১১।
৯. সুমিতা বসু, *ধর্ম-অর্থ-নীতিশাস্ত্রসমীক্ষা*, পৃঃ ৭০।
১০. তদেব, পৃঃ ৭২।
১১. তদেব, পৃঃ ৭৮।
১২. "নাস্তি বেদাৎ পরং শাস্ত্রং নাস্তি মাতুঃ পরো গুরুঃ..." (অত্রিসংহিতা, ১৪৯)
১৩. "ত্রয়ঃ পুরুষস্যতিগুরবো ভবন্তি। মাতা পিতা আচার্যশ্চ।" (বিম্বুঃসংহিতা, ৩১/১-২)
১৪. ইমং লোকং মাতৃভক্ত্যা পিতৃভক্ত্যা তু মধ্যমম্।
গুরুশুশ্রূষয়া ত্বেবং ব্রহ্মলোকং সমশ্নুতে।। (বিম্বুঃসংহিতা, ৩১/১০)
১৫. পিণ্ডদেভ্যো ব্রাহ্মণেভ্যঃ স্ত্রীয়ে রাজ্জেহস্য চক্ষুষে।
বৃদ্ধায় ভাবহীনায রোগিণে দুর্বলায় চ।। (উশনঃসংহিতা, ১/৫০)
১৬. গোকুলে কন্দশালায়াং তৈলচক্রেক্ষুচক্রয়োঃ।
অমীমাংস্যানি শৌচানি স্ত্রীণাং চ ব্যাধিতস্য চ।। (অত্রিসংহিতা, ১৮৮)
১৭. দ্র. *অঙ্গিরঃসংহিতা* ১/৩৭, *আপস্তম্বসংহিতা* ৭/৩।
১৮. দ্র. *অত্রিসংহিতা*, শ্লোক ১৯৩-১৯৪।
১৯. প্রারন্ধদীর্ঘতপসাং নারীণাং যদ্রজো ভবেৎ।
ন তেন তদ্রতং তাসাং বিনশ্যতি কদাচন।। (অত্রিসংহিতা, ১৯৯)
২০. দ্র. *অঙ্গিরঃসংহিতা*, ১/৩৬।
২১. দ্র. *বিম্বুঃসংহিতা*, ৫/৩৭।
২২. দ্র. *উশনঃসংহিতা*, ৪/৩১-৩২।
২৩. দ্র. *উশনঃসংহিতা*, ৯/১।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

উনবিংশতি-সংহিতা। সম্পা. অশোক কুমার বন্দ্যোপাধ্যায়। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪০৭ (বঙ্গাব্দ)।

কানে, পি.ভি। *History of Dharmasastra, Vol. I*। পুণে: ভাণ্ডারকর ওরিয়েন্টাল রিসার্চ ইন্সটিটিউট, ১৯৩০।
পিডিএফ।

বসু, সুমিতা। *ধর্ম-অর্থ-নীতিশাস্ত্রসমীক্ষা*। কলকাতা: সদেশ, ২০১২।

মনু। *মনুসংহিতা*। সম্পা. ও অনু. মানবেন্দু বন্দ্যোপাধ্যায়। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪১৬ (বঙ্গাব্দ)। (দ্বিতীয় সংস্করণ)।

স্মৃতিশাস্ত্রের দৃষ্টিতে বৈয়াসিক মহাভারতে প্রাপ্ত বিকলাঙ্গ চরিত্র: একটি সমীক্ষা

কৌশিক সরকার

মুকং করোতি বাচালং পঙ্গুং লঙ্ঘযতে গিরিম্।

যত্কৃপা তমহং বন্দে পরমানন্দমাধবম্।।

বৈদিক সাহিত্য ও লৌকিক সাহিত্যের মধ্যবর্তী যুগে ভারতবর্ষে দুই বৃহাদায়তন মহাকাব্যের আবির্ভাব ঘটে। এই মহাকাব্য দুটি হল বাল্মীকিপ্রণীত *রামায়ণ* (সম্ভবতঃ ৩০০ খ্রি.পূ.)^১ ও মহর্ষি কৃষ্ণদ্বৈপায়ন ব্যাস কথিত *মহাভারত* (সম্ভবতঃ ৪০০ খ্রি.পূ.)^২। ঋষিকবিদ্বয় দ্বারা রচিত বলে *রামায়ণ* ও *মহাভারতকে* বলা হয় আর্ষ মহাকাব্য।

রামায়ণ ও *মহাভারত* মহাকাব্যে আমরা অনেক চরিত্র দেখতে পাই। এই চরিত্রগুলির মধ্যে কিছু মহান চরিত্র এবং কিছু ক্ষুদ্র চরিত্র দেখতে পাই যাদের সাময়িক বা স্থায়ী ভাবে অঙ্গের হানি বা আধিক্য হয়েছে এবং তারা স্বাভাবিক মানুষের মতো কার্য করতে সক্ষম নয়। এই রকম অবস্থাকেই বোঝায় অঙ্গবিকার শব্দটি। এ প্রসঙ্গে আচার্য পাণিনির সূত্র স্মরণীয়- ‘যেনাঙ্গবিকারঃ’^৩ অর্থাৎ ‘যেনাঙ্গেন বিকৃতেনাঙ্গিনো বিকারো লক্ষ্যতে ততঃ তৃতীয়া স্যাৎ’। সূত্রে ‘যেন’ পদের অর্থ যে অঙ্গের দ্বারা। অঙ্গবিকারঃ = অঙ্গস্য বিকারঃ। অর্থাৎ যে অঙ্গের বিকৃতির দ্বারা অঙ্গীর বিকৃতি লক্ষিত হয় তদ্ব্যচক শব্দে তৃতীয়া বিভক্তি হয়।

স্ত্রীগণ কি কারণে বিকৃত, হীনাঙ্গ, অধিকাঙ্গ ও বিকৃতেন্দ্রিয় সন্তান প্রসব করে তার কারণস্বরূপ *চরকসংহিতা*-র শরীরস্থান নামক দ্বিতীয় অধ্যায়ে বলা হয়েছে-

বীজাত্মকস্মাশযকালদোষৈমাতুস্তদাহার বিহারদোষৈঃ।

কুর্বন্তি দোষা বিবিধানি দুষ্টাঃ সংস্থানবর্ণেন্দ্রিয়বৈকৃতানি।।^৪

অর্থাৎ বীজ (শুক্রে শোণিত), আত্মকর্ম, গর্ভাশয় ও কালের দোষ এবং মাতার আহার-বিহারের দোষ, এই সকল কারণে বাতাদি দোষে দূষিত হয়ে গর্ভের আকৃতি, বর্ণ ও ইন্দ্রিয়ের বিবিধ বিকৃতি হয়।

বৈয়াসিক *মহাভারতে* আমরা বেশ কিছু বিকৃতেন্দ্রিয় চরিত্র দেখতে পাই। যেমন- ধৃতরাষ্ট্র, দীর্ঘতমা, অরুণ, অষ্টাবক্র, শকুনি, দ্যুমত্সেন, পৌষ্য, উপমন্যু, একলব্য, শকুনি প্রভৃতি। উল্লিখিত চরিত্রসমূহের বিকলাঙ্গ হওয়ার কারণও উল্লিখিত হয়েছে গ্রন্থে।

ধৃতরাষ্ট্র: পুরুবংশের রাজা, কৌরবকুলের পিতা। সত্যবতী ও শান্তনুর দুই পুত্র চিত্রাঙ্গদ ও বিচিত্রবীর্ষ। জ্যেষ্ঠপুত্র চিত্রাঙ্গদের মৃত্যুর পর শান্তনুর অপর পুত্র ভীষ্ম (শান্তনু ও গঙ্গার পুত্র) কাশীরাজের কন্যা অম্বিকা ও অম্বালিকার সঙ্গে বিচিত্রবীর্ষের বিবাহ দেন। ক্ষয়রোগে অপুত্রক অবস্থায় বিচিত্রবীর্ষের মৃত্যু হয়। বংশালোপের আশঙ্কায় সত্যবতী প্রথমে ভীষ্মকে এবং তিনি অস্বীকৃত হলে সত্যবতীর কানীনপুত্র দ্বৈপায়ন ব্যাসদেবকে অনুরোধ করেন ক্ষেত্রজ সন্তান উৎপাদনের জন্য। সঙ্গমকালে ব্যাসদেবের কৃষ্ণবর্ণ দীপ্তনয়ন ও পিঙ্গল জটাশৃঙ্খ দেখে আতঙ্কে অম্বিকা চক্ষু মুদ্রিত করেন, ফলে অম্বিকার পুত্র ধৃতরাষ্ট্র জন্মান্ব। ধৃতরাষ্ট্রের জন্মান্বতা প্রসঙ্গে দৈবপ্রেরিত হয়ে ব্যাসদেব মাতা সত্যবতীকে বলেন-

নাগায়ুতসমপ্রাণো বিদ্বান্ রাজর্ষিসন্তমঃ।

মহাভাগো মহাবীর্ষো মহাবুদ্ধির্ভবিষ্যতি।।

অস্য চাপি শতং পুত্রা ভবিষ্যন্তি মহাত্মনঃ।

কিন্তু মাতুঃ স বৈশ্ণব্যাদন্ধ এব ভবিষ্যতি।।^৫

অর্থাৎ এই বালকটি দশ হাজার হস্তীর তুল্য বলবান, বিদ্বান, রাজর্ষিশ্রেষ্ঠ, অত্যন্ত ভাগ্যবান, অত্যন্ত উৎসাহী এবং বিশেষ বুদ্ধিমান হবে। এই মহাত্মারও একশত পুত্র হবে; কিন্তু মাতার দোষে এই বালক জন্মান্ব হবে।

দীর্ঘতমা: বৈয়াসিক মহাভারতের আদিপর্বে দীর্ঘতমার কাহিনী পাওয়া যায়। বলিরাজার স্ত্রী সুদেষ্ণার গর্ভে তিনি অঙ্গ, বঙ্গ, কলিঙ্গ, পুঞ্জ ও সুক্ষ নামে পাঁচ সন্তানের জন্ম দেন এবং তাদের অধিকারযুক্ত পাঁচটি দেশ (রাজ্য) তাদের নামে নামাঙ্কিত হয়। দীর্ঘ তমস্ অর্থাৎ অন্ধত্ব থেকে দীর্ঘতমা নামকরণ। তিনি ঋষি উতথ্য ও মমতার পুত্র। দীর্ঘতমার উৎপত্তি প্রসঙ্গে বলা হয়েছে-

যন্মাৎ ত্বমীদৃশে কালে সর্বভূতেষ্মিতে সতি।

এবমাথ বচন্তস্মাত্তমো দীর্ঘং প্রবেশ্যসি।।

স বৈ দীর্ঘতমা নাম শাপাদৃষিরজাযত।

বৃহস্পতেবৃহত্কীর্তিবৃহস্পতিরিবৌজসা।।^৬

অর্থাৎ দীর্ঘতমা যখন মাতৃগর্ভে, তখন মমতার দেবর দেবপুরোহিত বৃহস্পতি ভ্রাতৃজায়ার সঙ্গে সঙ্গমেচ্ছু হন। মমতার নিষেধ না শুনে বৃহস্পতি বলপ্রয়োগ করলে গর্ভস্থ শিশু তার দুই পা দিয়ে শুক্র প্রবেশের পথরোধ করে। এতে ক্রুদ্ধ বৃহস্পতি তাকে অন্ধত্বের অভিশাপ দেন। বৃহস্পতির শাপবাক্য অনুসারে সেই উতথ্যপুত্রের নাম হয়েছে দীর্ঘতমা এবং তিনি তপস্যার প্রভাবে বৃহস্পতির তুল্যই হয়েছিলেন, কিন্তু অতিরিক্ত সঙ্গমের ফলে তাঁর স্ত্রী প্রদেষ্ণী ও তাঁর পুত্রেরা তাঁকে ভেলায় করে নদীতে ভাসিয়ে দেন। বলিরাজা স্নানকালে তাঁকে দেখে স্বগৃহে নিয়ে যান ক্ষেত্রজ সন্তান পাবার আশায়। বলির স্ত্রী সুদেষ্ণা তাঁকে বৃদ্ধ ও অন্ধ দেখে প্রথমে শূদ্রদাসীকে তাঁর কাছে পাঠান যার ফলস্বরূপ একাদশ পুত্রের জন্ম হয়। পুনরায় বলিরাজার অনুরোধে দীর্ঘতমা সুদেষ্ণার অঙ্গ ছুঁয়ে পঞ্চপুত্র লাভের আশীর্বাদ করেন।

অরুণ: ইনি গরুড়ের জ্যেষ্ঠ ভ্রাতা। মহর্ষি কাশ্যপের ঔরসে তাঁর স্ত্রী বিনতার গর্ভে জন্ম হয় অরুণের। বিনতার পুত্র বলে ইনি বৈনতেয় নামেও পরিচিত। প্রসূত অণু বহুদিনেও বিদীর্ণ হচ্ছে না দেখে ধৈর্যহীন বিনতা অকালেই ডিম বিদীর্ণ করেন। তার থেকে উরুহীন সন্তান, অনুরু, জন্মলাভ করেন। তাঁরই অপর নাম অরুণ।

অণুং বিভেদ বিনতা তত্র পুত্রং দদর্শ চ।

পূর্বার্ধকায়সংপন্নমিতরেণাপ্রকাশতা।।^৭

অষ্টাবক্র: পিতার অভিশাপে গর্ভবস্থায় এই ভ্রূণটি বিকৃত হয়ে যায়। মহর্ষি উদ্ধালকের কন্যা সুমতির বিবাহ হয় মহর্ষির শিষ্য কহোড়ের সঙ্গে। সুমতি গর্ভবতী হলে তাঁর গর্ভস্থ শিশু শ্রুতির দ্বারা সর্ববেদজ্ঞ হয়ে ওঠে। একদিন পিতা কহোড়ের বেদপাঠ শুনে গর্ভস্থ শিশু তাঁকে অশুদ্ধ বলায় মুনি অভিশাপ দেন যে, ভূমিষ্ঠ হবার পূর্বেই যেমন তার স্বভাব এত বক্র, তেমন ভূমিষ্ঠ হবার পরেও তার দেহের আটটি স্থান বক্রতা পাবে। গর্ভস্থ শিশু যথাসময়ে বিকলাঙ্গ শরীর নিয়ে জন্মায় এবং শারীর বিকৃতির সঙ্গে সঙ্গতি রেখে তার নাম হয় অষ্টাবক্র।

উপালব্ধঃ শিষ্যমধ্যে মহর্ষিঃ স তং কোপাদুদরস্থং শশাপ।

যস্মাত্ কুশৌ বর্তমানো বধ্বীষি তস্মাদ্বক্রো ভবিতাস্যষ্টবৈধঃ।।^৮

রামায়ণে অষ্টাবক্র মুনির জীবন নানা কৌতূহলোদ্দীপক ঘটনায় পরিপূর্ণ। বারো বৎসর বয়সে তিনি পিতাকে তাঁর এক বন্দিদশা থেকে উদ্ধার করে তাঁর আশীর্বাদে সমঙ্গা নদীতে স্নান করে অবক্র সুন্দর দেহ ফিরে পান।

ততো'ষ্টাবক্রং মাতুরথান্তিকে পিতা নদীং সমঙ্গং শীঘ্রমিমাং বিশস্ব।

প্রোবাচ চৈনং স তথা বিবেশ স মৈরঙ্গৈশ্চাপি বভূব সদ্যঃ।।^{১৯}

দ্যুমত্সেন: মহাভারতের বনপর্ব ও শান্তিপর্বে ঐর উল্লেখ রয়েছে। ইনি শাল্বদেশীয় রাজা, স্ত্রীর নাম শৈব্য। ঐদের পুত্র সত্যবান। পুত্রের বাল্যকালে পিতা দ্যুমত্সেন অন্ধ হয়ে যান এবং শত্রুর ষড়যন্ত্রে রাজ্যচ্যুত হয়ে অরণ্যে বসবাস করেন। সত্যবান অগ্নায়ু জেনেও মদ্ররাজ অশ্বপতির কন্যা সাবিত্রী সত্যবানকে বিবাহ করতে চান। পরে সত্যবানের মৃত্যু হলে সাবিত্রী যমের পশ্চাদ্ধাবন করেন ও তাঁকে তুষ্ট করে শ্বশুরের দৃষ্টি এবং রাজ্য আর সত্যবানের জীবন ফিরিয়ে আনেন।

এতস্মিন্লেব কালে তু দ্যুমত্সেনো মহাবলঃ।

লব্ধচক্ষুঃ প্রসন্নয়াং দৃষ্ট্যাং সর্বং দদর্শ।।^{২০}

পৌষ্য: মহাভারতের আদিপর্বে জৈনিক রাজার কাহিনী। উত্ক তঁর গুরু আয়োদ ধৌম্যের ইচ্ছানুসারে দক্ষিণা প্রদানের জন্য পৌষ্যের স্ত্রীর দুটি কুণ্ডল প্রার্থনা করেন। পৌষ্য উত্ককে আতিথ্য দিয়ে অন্ন পরিবেশন করলে তাতে ছিন্নকেশ পেয়ে উত্ক পৌষ্যকে অন্ধ হবার অভিশাপ দেন। পরে রাজা দোষ স্বীকার করায় উত্ক জানান রাজার অন্ধত্ব স্থায়ী হবে না।

জনমেজয়ং প্রতি সরমাখ্যদেবশুনীশাপঃ।।১।। শাপনিবারণার্থমৃষেঃ সোমশ্রবসঃ পৌরোহিত্যেন বরণম্।।২।। আরুণ্যপমন্যুবৈদাখ্যানাং ধৌম্যশিষ্যাণামুপাখ্যানম্।।৩।। বৈদশিষ্যস্যোত্তকস্যোপাখ্যানম্।।৪।। পৌষস্য রাজ্ঞ উপাখ্যানম্।।৫।।^{২১}

উপমন্যু: ইনিও গুরু আয়োদ ধৌম্যের শিষ্য। গুরুগৃহে বাসকালে উপমন্যু গুরুদেবের ধেনু চরাতেন। গুরুর ইচ্ছানুসারে কঠিন থেকে কঠিনতর পরীক্ষায় উত্তীর্ণ হয়ে শেষ পর্যন্ত ক্ষুৎপিপাসাতুর উপমন্যু অর্কপত্র ভক্ষণ করতে বাধ্য হন। এতে তঁর সাময়িক অন্ধত্ব ঘটে এবং সেই অবস্থায় তিনি একটি কূপে পতিত হন। নির্দিষ্ট সময় অতিক্রান্ত হলেও তিনি গুরুগৃহে ফিরলেন না দেখে গুরু সশিষ্য তাঁকে খুঁজতে যান। গুরুর কণ্ঠস্বর শুনে উপমন্যু কূপের ভেতর থেকে নিজের অবস্থান জানালে গুরু অশ্বিনীকুমারদ্বয়কে আহ্বান করতে বলেন। তাঁদের প্রদত্ত পিষ্টক ভক্ষণ করে উপমন্যু আবার দৃষ্টিশক্তি ফিরে পান এবং অতুলনীয় গুরুভক্তির জন্য বিখ্যাত হন।

অর্কপত্রাণি ভক্ষয়িত্বা'স্বীভূতো'স্মি, অতশ্চক্ষ্ম্যমাণঃ কূপে পতিত ইতি।।^{২২}

একলব্য: অবিচল গুরুভক্তিই একলব্যকে অঙ্গহীন করেছিল। ইনি নিষাদরাজ হিরণ্যধনুর পুত্র এবং কুরু ও পাণ্ডবদের অস্ত্রগুরু দ্রোণাচার্যের শিষ্য। নীচ জাত বলে দ্রোণ তাঁকে অবহেলা করে প্রত্যাখ্যান করেন। তখন দুঃখিত মনে একলব্য বনবাসী হয়ে দ্রোণের মৃগায় মূর্তি গঠন করে তাঁকে গুরু বলে কল্পনা করে যোগবলে ধনুর্বিদ্যা লাভ করেন। একদিন কুরুপাণ্ডবগণ মৃগয়ায় গেলে, তাঁদের সারমেয় বনের মধ্যে কৃষ্ণবর্ণ মৃগচর্মাবৃত জটাধারী একলব্যকে দেখে চীৎকার করায় একলব্য একত্রে সাতটি বাণ নিক্ষেপ করে তার গুণ্ঠদ্বয় বন্ধ করে দেন। রুদ্ধমুখ সারমেয় প্রভুদের কাছে ফিরে গেলে তাঁরা বিস্মিত হন শরনিক্ষেপনৈপুণ্য দেখে। একলব্যের কাছে গিয়ে জানতে পারেন তাঁর গুরু দ্রোণাচার্য। এই রকম অসামান্য ধনুর্বিদ্যা একলব্যের অধিগত দেখে ব্যথিত অর্জুন গুরুকে তাঁর আক্ষেপ জানান। সব শুনে দ্রোণ বিস্মিত হয়ে একলব্যের কাছে উপস্থিত হন। একলব্য বদ্ধাঙ্গুলি হয়ে গুরুকে প্রণাম জানান। ধূর্ত দ্রোণ গুরুদক্ষিণা হিসেবে চেয়ে নেন একলব্যের দক্ষিণ বদ্ধাঙ্গুলি। একলব্য অক্রেশে তা ছেদন করে গুরুকে দান করেন। একলব্যের শরক্ষেপণের শ্রেষ্ঠতা নষ্ট করে ধনুর্বিদ অর্জুনের শ্রেষ্ঠত্ব রক্ষাই এই প্রার্থনার উদ্দেশ্য ছিল।

একলব্যস্ত তচ্ছূত্রা বচো দ্রোণস্য দারুণম্ ।
 প্রতিজ্ঞামাত্মনো রক্ষন্ সত্যে চ নিযতঃ সদা ॥
 তথৈব হৃষ্টবদনস্তথৈবাদীনমানসঃ ।
 ছিত্রা'বিচার্য্য তং প্রাদাদ্ দ্রোণায়াস্তুষ্ঠমাত্মনঃ ॥^{১০}

শকুনি: মহাভারতের আদিপর্বে প্রথম চরিত্রগুলির মধ্যে উল্লেখযোগ্য চরিত্র হল শকুনি। শকুনের পিতার নাম সুবল। তাঁর ১০০ সন্তান অর্থাৎ শকুনির ৯৯ ভাই এবং ১ বোন। ভাইদের মধ্যে শকুনি সবার জ্যেষ্ঠ এবং সবচেয়ে বুদ্ধিমান। সুবলের কোন পাপের কারণে দেবতাদের অভিশাপে তাঁর বংশে শকুনির জন্ম। গান্ধারির সঙ্গে অন্ধ ধৃতরাষ্ট্রের বিবাহ সংবাদ শুনে অত্যন্ত ক্রোধে নিজের পায়ে ছুঁড়ি দিয়ে আঘাত করেন যার ফলে সমস্ত জীপন পায়ে বিকলতা পরিলক্ষিত হয়।

শকুনির্নাম যস্তুসীদ্রাজা লোকে মহারথঃ ।
 দ্বাপরং বিদ্ধি তং রাজন্ সংভূতমরিমরর্দনম্ ॥^{১১}

বঙ্গীয় সমাজে স্মৃতিশাস্ত্রাদি রচনা ও প্রবর্তনের ক্ষেত্রে তিনটি যুগ চিহ্নিত হয়- প্রাক-রঘুনন্দন, রঘুনন্দন এবং উত্তর-রঘুনন্দন। *রঘুনন্দনযুগ* খ্রিস্টীয় পঞ্চদশ-ষোড়শ শতক। প্রাক-রঘুনন্দন যুগটি ভবদেব ভট্টকে দিয়ে শুরু খ্রি. একাদশ শতক থেকে। জীমূতবাহন তাঁর সমসাময়িক। তাঁর তিনটি গ্রন্থ- *কালবিবেক*, *ব্যবহারমাতৃকা* এবং *দায়ভাগ*। মনে করা হয় এইগুলি *ধর্মরত্ন* নামে একটি বৃহত্তর গ্রন্থের অংশমাত্র। সুপ্রসিদ্ধ *যাজ্ঞবল্ক্যস্মৃতি*-র উপর রচিত বিজ্ঞানেশ্বরের *মিতাক্ষরা টীকা*র যে গুরুত্ব ভারতবর্ষের অন্যান্য প্রদেশে দেখা যায়, তার সমান গুরুত্ব পেয়েছে জীমূতবাহনের *দায়ভাগ* গ্রন্থ বঙ্গদেশে। *মিতাক্ষরা টীকা* ও *দায়ভাগ* নিবন্ধ প্রায় একই সময়ের রচনা, খ্রিস্টীয় একাদশ শতক ১৫ ব্রাহ্মণ্য সমাজের পালনীয় আচার, ব্যবহার এবং প্রায়শ্চিত্ত- এই তিনটি স্মৃতি এবং টীকা গ্রন্থগুলির আলোচ্য বিষয়।

ক্লীবো'থ পতিতস্তজ্জঃ পঙ্গুরন্মাতৃকো জডঃ ।
 অক্লো'চিকিতস্যরোগাদ্যা ভর্তব্যঃ সূর্নিরংশকাঃ ॥^{১২}

এর টীকায় জীমূতবাহন ক্লীব শব্দের অর্থ করেছেন তৃতীয়াপ্রকৃতি, তজ্জ শব্দের অর্থ পতিত থেকে উৎপন্ন। পঙ্গু শব্দের অর্থ পাদবিকল বা খোঁড়া। বাত, পিত্ত, ক্লেম্মা অথবা সন্নিপাত থেকে জাত উন্মত্ততা কিংবা গ্রহের আবেশ রূপ উন্মাদ দ্বারা অভিভূতকে উন্মত্ত শব্দ দ্বারা বুঝতে হবে। জড শব্দের অর্থ বিকলচিত্ত, অর্থাৎ যার হিতাহিত বিবেচনার শক্তি নেই। অন্ধ হল যার নেত্র ইন্দ্রিয় বিকল। যে সকল রোগের কোনও প্রতিকার নেই, সেই সকল অসাধ্য রোগগ্রস্ত ব্যক্তিকে বলা হয়- অচিকিৎসারোগ। গার্হস্থ্যশ্রম পরিত্যাগ করে অন্য আশ্রমে প্রবিষ্ট, পিতৃদেষী, উপপাতকী, বধির, মূক ও নিরিন্দ্রিয় প্রভৃতি আদ্য শব্দের দ্বারা গৃহীত হয়েছে।

যাজ্ঞবল্ক্যের *দায়ভাগ* রচয়িতা জীমূতবাহন উপরি লিখিত ব্যাখ্যার পরে *মনুসংহিতা* থেকে শ্লোক উদ্ধার করেছেন। *মনুসংহিতা*-র রচনাকাল খ্রিস্টপূর্ব দ্বিতীয় থেকে খ্রিস্টীয় দ্বিতীয় অব্দের মধ্যে বলে পণ্ডিতদের অভিমত।

অনংশৌ ক্লীবপতিতৌ জাত্যন্ধবধিরৌ তথা ।
 উন্মত্তজডমূকাশ্চ যে চ কেচিন্মিরিন্দ্রিয়াঃ ॥^{১৩}

নপুংসক, পতিত, জন্মান্ন, জন্মবধির, উন্মত্ত, বিকলচিত্ত, মুক, কাণ, পঙ্গু প্রভৃতি ইন্দ্রিয়হীন ব্যক্তিগণ পিতৃধনে অধিকারী নয়। কিন্তু পৈত্রিক সম্পত্তি লাভের পর কেউ অসুস্থতা হেতু বিকলত্ব এবং ক্লীবত্ব প্রাপ্ত হলে তার সম্পত্তির ভাগ নষ্ট হবে না।

গ্রাসাচ্ছাদনমত্যন্তং পতিতো হৃদদত্তবেত।।^{১৮}

প্রাচীনতম আর্ষ সভ্যতায় কিছুটা উদারতা থাকলেও যুগাবসানে *যাজ্ঞবল্ক্যস্মৃতি*, *মনুসংহিতা* এবং *মিতাক্ষরা দায়ভাগ* পার হতে হতে বঙ্গদেশ অক্ষমতা বা বিকলাঙ্গতার প্রতি অনুদার হয়ে উঠেছে।

এই প্রসঙ্গে অন্য একটি বিষয় উল্লেখ্য- বিদ্যাসাগর মহাশয় ১৮৫৬ খ্রিস্টাব্দে বিধবা-বিবাহ প্রচলনের জন্য ব্রিটিশ-ভারতেই আইন প্রণয়নে যে উদ্যোগ নেন তার তর্কযুদ্ধের মূল ছিল *পরশরসংহিতা*-র নিম্নোক্ত শ্লোকটি-

নষ্টে মতে প্রব্রজিতে ক্লীবে চ পতিতে পতৌ।

পঞ্চস্বাপতসু নারীণাং পতিরন্যো বিধীয়তে।।^{১৯}

স্বামী নিরুদ্দেশ হলে, তার মৃত্যু হলে, সে সংসারধর্ম পরিত্যাগ করলে, ক্লীব হলে অথবা পতিত হলে স্ত্রীদিগের পুনর্বীর বিবাহ করা শাস্ত্রবিহিত।

প্রাচীন মহাকাব্য থেকে স্পষ্ট হয় যে অঙ্গবিকলতা স্বাভাবিক জীবনযাপনে কিছু অনিবার্য ক্লেশ তৈরি করলেও সমাজে এই শ্রেণির মানুষ তাঁর সামাজিক মর্যাদার সঙ্গেই বাঁচতেন, সংসারধর্ম প্রতিপালন করতেন। সম্পত্তি ও রাজ্যপালনেও সর্বদা বাধা হত না। ধৃতরাষ্ট্র জন্মান্ন বলে রাজত্ব পাননি। কিন্তু দ্যুমত্সেনের অক্ষত্ব পরে এসেছে, যখন তিনি রাজত্ব করছেন; একই ঘটনা ঘটেছে রাজা পৌষ্যের ক্ষেত্রেও। সুতরাং পূর্বোক্ত স্মৃতি-সংহিতাগুলিতেও ইন্দ্রিয়-বিকলাঙ্গতাকে বিবাহ নামক প্রতিষ্ঠানের ক্ষেত্রে কোনও আইনী বাধা বলে মনে করা হয়নি। নরনারীর পারস্পরিক বা পারিবারিক বোঝাপড়ার ওপর তা ছেড়ে দেওয়া হয়েছে। অধ্যাপক সুরেশচন্দ্র বন্দ্যোপাধ্যায় লিখেছেন-

রঘুনন্দন ও গোপাল প্রভৃতি পরবর্তী লেখকগণ কর্তৃক উদ্ধৃত বচনাদি হইতে মনে হয় যে, বধিরতা, উন্মাদ, জড়তা, এমনকী ক্লীবত্ব প্রভৃতি শারীরিক ও মানসিক বিকারযুক্ত পাত্রেরও বিবাহে নিষেধ ছিল না।^{২০}

উল্লেখপঞ্জি:

1. "It is probably that the original *Rāmāyana* was composed in the third century B. C. by Valmiki on the basis of ancient ballads". (Winternitz: *History of Indian Literature*. Vol. I, P-453).
2. "Between the 4th century B. C. and the 4th century A. D. the transformation of the epic *Mahabharata* into our present compilation took place, probably gradually." (Winternitz: *History of Indian Literature*. Vol. I, P-417).
3. *পাগিনিয় সূত্র*। ২।৩।২০।
4. *চরকসংহিতা*। ২।৬, পৃ. ২১৫।
5. *মহাভারত*। আদিপর্ব। সম্পা. শ্রীমদ্ হরিদাসসিদ্ধান্তবাগীশ ভট্টাচার্য্য, ১.১০০.৯-১০, পৃ.১১৭৯।
6. *তদেব*, ১.১০০.২১-২২, পৃ. ১১৫৭।

৭. তদেব, ১.১২.১৭, পৃ. ৩২২।
৮. মহাভারত। আরণ্যক পর্ব। সম্পা. শ্রীমদ্ হরিদাসসিদ্ধান্তবাগীশ ভট্টাচার্য, ৩.১০৮.১১, পৃ.১.০৯২।
৯. তদেব, ৩.১১০.১১, পৃ. ১১৩০।
১০. মহাভারত। বনপর্ব। সম্পা. শ্রীমদ্ হরিদাসসিদ্ধান্তবাগীশ ভট্টাচার্য, ১১.২৫২-১, পৃ. ২৪৫৭।
১১. মহাভারত। আদিপর্ব- উপপর্ব পৌষ্যপর্ব। সম্পা. শ্রীমদ্ হরিদাসসিদ্ধান্তবাগীশ ভট্টাচার্য, ১.১৩, পৃ. ১৯৩।
১২. মহাভারত। আদিপর্ব। সম্পা. শ্রীমদ্ হরিদাসসিদ্ধান্তবাগীশ ভট্টাচার্য, ১.৩.৫৯, পৃ.২০৬।
১৩. তদেব, ১.১২৮.৬৬-৬৭, পৃ. ১৪২১।
১৪. তদেব, ১.৬২.৭৯, পৃ. ৭৬৪।
১৫. মিতাক্ষরা দায়বিভাগ, পৃ. ১১৫।
১৬. তদেব, ২৭, পৃ. ১১৯।
১৭. মনুসংহিতা, সম্পা. সুরেশচন্দ্র বন্দোপাধ্যায়, ৯.২০১, পৃ. ১৩৫৪।
১৮. তদেব, ৯.২০২, পৃ. ১৩৫৬।
১৯. পরাশরসংহিতা, ১০.৬, পৃ. ৫১।
২০. স্মৃতিশাস্ত্রে বাঙালী, পৃ. ৫০।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

- চরকসংহিতা। সম্পা. কবিরাজ ব্রজেন্দ্রচন্দ্র নাগ, কলকাতা: নবপত্র প্রকাশন, ১৯৯৮ (দ্বিতীয় প্রকাশ)।
- তর্করত্ন, আচার্য পঞ্চগনন, মার্কেন্ডেয়পুরাণম্। নবভারত পাবলিশার্স, কলকাতা; ১৩৯০ (প্রথম সংস্করণ)।
- তর্করত্ন, পণ্ডিত প্রবর শ্রীপঞ্চগনন, লিঙ্গপুরাণ। কলকাতা: নবভারত পাবলিশার্স, ১৩৯৬ (প্রথম সংস্করণ)।
- পাণিনি, অষ্টাধ্যায়ী। সম্পা. তপনশঙ্কর ভট্টাচার্য, কলকাতা: সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০০৪ (প্রথম সংস্করণ)।
- ভট্টাচার্য, সুখময়, মিতাক্ষরা দায়বিভাগ। কলিকাতা: বিশ্বভারতী গ্রন্থবিভাগ, ১৩৫৪।
- মহাভারত। সম্পা. শ্রীমদ্ হরিদাসসিদ্ধান্তবাগীশ ভট্টাচার্য, কলকাতা: বিশ্ববাণী প্রকাশনী, ১৩৮৩ (দ্বিতীয় সংস্করণ)।
- রামায়ণ। সম্পা. শ্রীসাতকড়ি মুখোপাধ্যায়, দিল্লী: পরিমল পাব্লিকেশন, ১৯৯৮।
- রামায়ণম্। সম্পা. অমরেশ্বর ঠাকুর, কলকাতা: বিশ্ববাণী প্রকাশননী, ২০১৫ (দ্বিতীয় সংস্করণ)।
- বন্দোপাধ্যায়, সুরেশচন্দ্র। স্মৃতিশাস্ত্রে বাঙালী। কলকাতা: এ মুখার্জী অ্যান্ড কোং প্রা. লি., ২০১৭ (প্রথম সংস্করণ)।
- বসু, রাজশেখর, বাব্বীকি রামায়ণ (অনু)। কলকাতা: এম. সি. সরকার অ্যান্ড সন্স প্রাইভেট লিমিটেড, ১৩৬৭ (প্রথম সংস্করণ)।
- । মহাভারত (অনু)। কলকাতা: এম. সি. সরকার অ্যান্ড সন্স প্রাইভেট লিমিটেড, ১৪১৪ (ত্রয়োদশ সংস্করণ)।
- বিষ্ণুপুরাণ। সম্পা. আচার্য পঞ্চগনন তর্করত্ন, কলকাতা: নবভারত পাবলিশার্স, ১৩৯০ (প্রথম প্রকাশ)।
- সরকার, কবিরাজ যশোদানন্দন, সুশ্রুত সংহিতা। কলিকাতা: বঙ্গবাসী কার্যালয়, ১৩১৮ (দ্বিতীয় সংস্করণ)।

सरकार, सुधीरचन्द्र, पौराणिक अभिधान । कलिकाता: एम. सि. सरकार एग्यान्ड सन्स प्राइभेट लिमिटेड, १७७५ (प्रथम संस्करण) ।

Agniveśa, *Caraka Saṃhitā*, Ed. Ram Karan Sharma and Vaidya Bhagwan Das, Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 2005 (Rept), Vol-II.

Bhatt, G.H, *The Vālmīki Rāmāyana*, Critical Edition. Vol. I. Oriental Institute Baroda, India, 1960.

Kane P.V. *History of Dharmasāstra*. Vol. III. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute. 1973.

Sorensen, S. *An Index to the Names in Mahabharata*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1978.

Sukthankar, S. Vishnu & Belvalkar S.k, *The Mahābhārata*, Critical Edition. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1937.

The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa. 4th edition, 12 vols, New Delhi: Munshiram Manoharal Publishers Pvt. Ltd., 1981.

Vālmikī Rāmāyana, Ed. Ravi Prakash Arya, Translated by M. N. Dutta, Delhi: Parimal Publication (Print).

Winternitz, M, *A History of Indian Literature*, Eng. tr. by Shilavati Ketkar, Vol. I. Pt. II, Calcutta: Calcutta University press, 1963.

SECTION C

CONCEPT OF WITNESS-CONSCIOUSNESS IN ADVAITA- VEDĀNTA PHILOSOPHY

Palas Biswas

Abstract

So many texts of Vedānta-literature refer *Jīvātman* as *Sākṣin* or *Sākṣicaitanya* i.e., Witness-Consciousness. Whatever *jīva-sākṣin* or *īśvara-sākṣin*, impassible and concealed Consciousness is the witness. Some accept difference between individual self (*jīva*) and witness (*sākṣin*) and some accept that *jīva* and *sākṣin* are same.

Without transformation of the internal organ (*antaḥkaraṇa-vṛtti*) no perception of real object is possible. For any perception from a piece grass to Brahman, the internal organ must be transformed into the shape of the object to dispel the concealment of nescience on it. Even in case of realization of Brahman this is the process. But *vṛtti* cannot expose or reveal anything because it itself is also inert and without Consciousness, it is *jada*. Revealing is possible only by Consciousness (*caitanya*) and nothing else. In case of dreams or the impression of silver in a conch shell or snake in a rope the internal organ does not transform into the shape of the object, as they are only *ajñāna*, and do not exist as such at the time and place of cognition. The internal organ does neither transform into the shape of knowledge (*jñāna*), nor nescience (*ajñāna*). But how are these illusory things then revealed? To this question the *advaita* answer is— the witness-Consciousness (*Sākṣi-caitanya*) exposes them.

T.M.P. Mahadevan nicely sums up, “While some preceptors hold it to be identical with *Īśvara*, *Bhāratīrtha* and *Citsukha* maintain that two views, since in the final position of the *Advaitin*, *Īśvara* who is non-different from Brahman is also non-different from the *jīva*.” This article is aimed to show the different thoughts of the multiple authors on the said term and this will help us to find and explore the inner meaning and nature of Witness-Consciousness.

Witness has been divided into witness of the individual self (*jīva-sākṣin*) and witness of God (*īśvara-sākṣin*) in respect of limiting adjunct (*upādhi*) in *Vedāntaparibhāṣā*—

tac ca pratyakṣam punar dvividham- jīva-sākṣīśvara-sākṣī ceti | Tatra jīvo nāma
antaḥkaraṇāvacchinna-caitanyam, tat-sākṣī tu antaḥkaraṇopahita-caitanyam |
antaḥkaraṇasya viśeṣaṇatv-opādhitvābhyām anayorbhedah |

The individual self is Consciousness limited by the mind and the witness of that is Consciousness that has the mind as its limiting adjunct. The difference between them is that in the former the mind is a qualifying attribute and, in the latter, a limiting adjunct.¹

What is qualifying attribute and what is limiting adjunct? Answers are—

viśeṣaṇam ca kāryānvayī vyāvartakam vartamānam, upādhiś ca kāryānvayī
vyāvartako vartamānaś ca |

A qualifying attribute is that which differentiates, is present, and is connected with what is predicated in respect of something related to it, while a limiting adjunct is that which differentiates and is present, but is not connected with the predicate in respect of something related to it. Similarly, individual self is Consciousness limited by the mind (it is the qualifying attribute) and the witness of that is the same Consciousness that has the same mind as its limiting adjunct.²

This witness of the individual self is different in each individual. For if it were one, what *Caitra* has known, *Maitra* also would recollect.

ayam ca jīva-sākṣī pratyātman nānā, ekatve caitrāvagate maitrasyāpy anusandhāna-
prasaṅgaḥ |

The witness of God is that Consciousness of which the cosmic illusion (*māyā*) is the limiting adjunct. And it is one, for its limiting adjunct, the cosmic illusion, is one—

īśvara-sākṣī tu māyopahitaṃ caitanyam | tac caikam, tad upādhi-bhūtāyā māyāyā ekatvāt...|

There is no difference between God and witness of God, it says—

tataś ca tad-upahitaṃ caitanyam īśvarasākṣī | tac cānādi, tad-upādher māyāyā anāditvāt
| māyāvaccinnaṃ caitanyam ca parameśvaraḥ | māyāyā viśeṣaṇatve īśvaratvaṃ,
upādhitve sākṣitvam īśvaratva-sākṣitvayor bhedaḥ, na tu dharminor īśvara-tat-
sākṣiṇoḥ | sa ca parameśvara eko 'pi svopādhibhūta-māyā-niṣṭha-sattva-rajas-tamo-
guṇa-bhedena brahma-viṣṇu-maheśvarādi-śabda-vācyatām bhajate |

Hence the Consciousness which has cosmic illusion (*māyā*) for its limiting adjunct, is the witness of God, and it is without a beginning, because its limiting adjunct, the cosmic illusion, is so. While the Consciousness that is limited by the cosmic illusion is the Supreme Lord. When the cosmic illusion is a qualifying attribute, Consciousness is called God, and when it is a limiting adjunct, it is called the witness of God. So the distinction is between the two entities possessing those attributes, viz., God and His witness. That Supreme Lord, although one, is designated by such terms as Brahmā, Viṣṇu and Maheśvara according to the serenity, activity or inertia, which are the constituents of His limiting adjunct, the cosmic illusion.³

Without transformation of the internal organ (*antaḥkaraṇa-vṛtti*) no perception of real object is possible. For any perception from a piece grass to Brahman, the internal organ must be transformed into the shape of the object to dispel the concealment of nescience on it. Even in case of realization of Brahman this is the process. But *vṛtti* cannot expose or reveal anything because it itself is also inert and without Consciousness, it is *jada*. Revealing is possible only by Consciousness (*caitanya*) and nothing else. In case of dreams or the impression of silver in a conch shell or snake in a rope the internal organ does not transform into the shape of the object, as they are only *ajñāna*, and do not exist as such at the time and place of cognition. The internal organ does neither transform into the shape of knowledge (*jñāna*), nor nescience (*ajñāna*). But how are these illusory things then revealed? To this question the *advaita* answer is— the witness-Consciousness (*Sākṣī-caitanya*) exposes them. This is what *Pañcapādikā-vivaraṇa* says—

sarvaṃ vastu jñātatayā vā ajñātatayā vā sākṣī-caitanyasya viśaya eva |

Objects of dream are also manifested by witness (*sākṣin*) just like the manifestation of happiness etc. The commentary *Vālabodhinī* of Apodeva on *Vedāntasāra* of *Sadānanda-yogīndra* says—

svāpnika-padārthānāṃ sākṣiṇi adhyastatvena sukhādivat sākṣī-vedyatvam |

Citsukhācārya's view in *Tattvapradīpikā* is explained by S.N. Dasgupta, which is as follows.

Citsukha follows the traditional view of nescience (*ajñāna*) as a positive entity without beginning which disappears with the rise of true knowledge. Nescience is different from the conception of positivity as well as of negativity, yet it is called only positive because of the fact that it is not negative. Ignorance or nescience is described as a positive state and not a mere negation of knowledge; and so it is said that the rise of right knowledge of any object in a person destroys the positive entity of ignorance with reference to that object and that this ignorance is something different from what one would understand by negation of right knowledge. Citsukha says that the positive character of ignorance becomes apparent when we say that “we do not know whether what you say is true.” Here there is the right knowledge of the fact that what is said is known, but it is not known whether what is said is valid. Here also there is a positive knowledge of ignorance of fact, which is not the same as mere absence of knowledge. Such an ignorance, however, is not experienced through sense-contact or sense-

processes, but directly by the self-revealing Consciousness— the *sākṣin*. Just before the rise of right knowledge about an object there is ignorance (*ajñāna*), and the object, as qualified by such an ignorance, is experienced as being unknown. All things are the objects of the inner unmoved intuitive Consciousness either as known or as unknown. Our reference to deep dreamless sleep as a state in which we did not know anything (*na kimcid-avediṣam*) is also referred to as a positive experience of ignorance in the dreamless state.⁴

Whatever *jīva-sākṣin* or *īśvara-sākṣin*, impassible and concealed Consciousness is the witness. Some accept difference between individual self (*jīva*) and witness (*sākṣin*) and some accept that *jīva* and *sākṣin* are same. *Siddhānta-leśa-saṃgraha* points it out and shows all the opinions. According to *Appaya-dikṣita* who accept the difference between *jīva* and *sākṣin* their opinions are in short, the conscious reflexion (*cit-pratibimba*) in inner organ is *jīva*, the individual self and the conscious original (*bimba caitanya*) is unattached (*kūṭastha*), impartite (*udāsīna*) and immutable (*nirvikāra*). *kūṭastha caitanya* is designated as *jīva* because the reflexion is always false. This non-dual *kūṭastha caitanya* appears as many bodies. That is why the difference of *sākṣin* appears in each being (*jīva*). In spite of being pure Consciousness from realistic angle, *sākṣin* is needed for the use of happiness and sadness of *jīva* as *jīvasākṣin*. Actually, *sākṣin* is not different from that particular individual self. There is a *śruti* as evidence—

eko devaḥ sarva-bhūteṣu gūḍhaḥ sarva-vyāpī sarva-bhūtāntarātmā, karmādhyakṣaḥ sarva-bhūtādhivāsaḥ sākṣī cetā kevalo nirguṇaś ca | (ŚveU 6.11.)

This *sākṣin* is intimate of *jīva* because it manifests nescience etc. of *jīva*. In *Munḍakopaniṣad* —

dvā suparnā sayujā sakhāyā samānaṃ vṛkṣaṃ pari śasvajāte |
taylor anyaḥ pippalaṃ svādvaty anaśnannyo abhi cākaśīti || (MuU 3.1.1.)

It has been very clearly shown that the doer and occupant of worldly and Vedic actions and its fruits are *jīva* and *sākṣin* are impassible. In worldly use also the impassible knower is accepted as *sākṣin* or witness. This is not possible for *jīva*, that is why *sākṣins* are different from *jīva*. This is the opinion of them who accept that *jīva* and *sākṣin* are different.

In *Nāṭakadīpa-prakarāṇa* of *Pañcadaśī sākṣin* is compared to the lamp set on a dramatic stage —

nṛtya-śālā-sthita-dīpaḥ prabhuṃ sabhyāṃś ca nartakīm |
dīpayed aviśeṣeṇa tad-abhāve 'pi dīpyate || (PD 10.11.)

The lamp gives light to the manager of the play, to the actors and to the audience without any variety; and it shines even if the theatre be emptied of all persons. Similarly, the witness manifests 'I'ness (the egoity), mind, intellect and the objects. It cannot be said that the intellect is enough to illumine the objects, for it shines only by borrowed light. It is the Self-luminous immutable intelligence that is the giver of all light. Though there is the lack of inner organ and its action (*vṛttiḥ*) in *śuṣupti* state or deep sleep, *sākṣin* is also always manifesting there. That is why all the practical actions are possible therein.

According to *Appaya dikṣita*, the opinion of them, who accept *jīva* and *sākṣin* are the same thing, is that *sākṣin* is the *jīva* limited by the *avidyā* because there is direct vision (*draṣṭṛtva*) and also in practical witness establishes by the vision — *sākṣad draṣṭari saṃjñāyām* (*Aṣṭādhyāyī* 5.2.91), it is generally known. According to this opinion *jīva* is itself impassible but *jīva* gets mastership (*karṭṛtva*) by getting sameness (*tādātmya*) with inner organ. “*Eko devaḥ sarva-bhūteṣu gūḍhaḥ...*” by such *śrutis* we have to understand that Brahman became *sākṣin* by being same with *jīva*. There is difference between *viśeṣaṇa* and *upādhi*. Same *jīva*

will be knower (*pramātr*) when the Consciousness that has the mind as its limiting adjunct, is also there.⁵

In this context S.N. Dasgupta shows the view of *Vedānta-kaumudī* referred to by Appaya-dīkṣita in his *Siddhānta-leśa-saṃgraha* —

In this work the omniscience of Brahman consists in the fact that the pure Consciousness as Brahman manifests all that exists either as actually transformed or as potentially transformed, as future, or as latently transformed, as the past in the *māyā*; and it is the Parameśvara who manifests Himself as the underlying Consciousness (*sākṣin*) in individual persons, manifesting the *ajñāna* transformations in them, and also their potential *ajñāna* in dreamless sleep.⁶

We may quote T.M.P. Mahadevan here also. It is as following.

Some Advaitins hold that the *jīva* conditioned by nescience is itself the witness is directly possible in the *jīva* which is non-attached, indifferent and luminous. Agency, etc., are imposed on the *jīva* when there is brought about its identification with the internal organ. But in its own nature, the *jīva* is indifferent. Some others maintain that the *jīva* is the witness, not as conditioned by the omnipresent nescience, but as conditioned by the internal organ. Nor may it be said that, since what is conditioned by the internal organ is the cognizer, it cannot be the witness. The *jīva* as qualified by the internal organ is the cognizer, but as conditioned by the internal organ as an adjunct, it is the witness.⁷

T.M.P. Mahadevan nicely sums up, “We have seen above some of the ways in which the witness has been conceived of by Advaitins. While some preceptors hold it to be identical with Īśvara, Bhāratīrtha and Citsukha maintain that two views, since in the final position of the Advaitin, Īśvara who is non-different from Brahman is also non-different from the *jīva*.”⁸ There are many *śrutis* regarding this —

na hi draṣṭur dṛṣṭeḥ viparilopo vidyate | (BṛU 4.3.23)

na dṛṣṭer draṣṭāraṃ paśyeh | (BṛU 3.4.2)

adrṣṭo draṣṭā... nānyo 'to 'sti draṣṭā | (BṛU 3.7.23)

pratibodha-viditaṃ matam amṛtatvaṃ hi vindate ātmanā vindate
vīryaṃ vidyayā vindate 'mṛtam | (KenU 2.4.)

tam eva bhāntam anu bhāti sarvaṃ |
tasya bhāsā sarvaṃ idaṃ vi bhāti || (ŚveU 6.14.)

Notes and References

1. Swami Madhavananda, *Vedāntaparibhāṣā*, p. 40.
2. *Ibid.*, pp. 40-41.
3. *Ibid.*, pp. 44-45.
4. S.N. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. 2, pp. 153-154.
5. Swami Gambhirananda, *Siddhānta-leśa-saṃgraha*, pp. 77-83.
6. S.N. Dasgupta, *op. cit.*, p. 53.
7. T.M.P. Mahadevan, *Philosophy of Advaita*, p. 185.
8. *Ibid.*, p. 190.

List of Abbreviations

Beng.	Bengali
BrU	<i>Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad</i>
BY	Bengali Year
Comm.	Commentary
Comp.	Compiler
ed.	Edition / Editor
Eng.	English
Enl.	Enlarged
Exp.	Explanation
KenU	<i>Kena-Upaniṣad</i>
Ltd.	Limited
MLBD	Motilal Banarsidass Publishers
MuU	<i>Muṇḍaka-Upaniṣad</i>
No. / Nos.	Number / Numbers
p. / pp.	page / pages
PD	<i>Pañcadaśī</i>
Pub.	Publisher
Pvt.	Private
Rev.	Revised
Rpt.	Reprint
ŚveU	<i>Śvetāśveta-Upaniṣad</i>
Trans.	Translation
Vol. / Vols.	Volume / Volumes

Select Bibliography

- Appayadīkṣta. *Siddhāntaleśa-saṃgraha*. Ed. with Beng. trans. and comm. Swami Gambhirananda. Kolkata: Udbodhan Karyalaya, 2009. (2nd rpt. of 2nd ed. 1393 BY; 1st ed. 1356 BY).
- Apte, Vaman Shivaraman. *The Practical Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: MLBD, 1975. (Rpt. of 4th rev. and enl. ed. 1965).
- Bagchi, Yogendranath. *Advaitavedānte Avidyānumāna (Advaitavāde Avidyā)*. Ed. Shitanshushekhari Bagchi. Calcutta (now Kolkata): Sanskrit Pustak Bhandar, 1376 BY.
- Bandyopadhyay, Bijoybhushan. *Bhāratīyadarśane Mukti-vāda*. Calcutta (now Kolkata): Pvt. Pub., 2002. (2nd ed.).
- Bandyopadhyay, Haricharan. Comp. and ed. Baṅgīya Śabdakoṣa. 2 vols. Calcutta (now Kolkata): Sahitya Akademi, 2008. (7th rpt. of rev. rpt. of 2nd ed. 1978).
- Basu, Ratna. *Methodology and Sanskrit Researches*. Kolkata: School of Vedic Studies, Rabindra Bharati University, 2012. (Rev. 2nd ed.; 1st ed. 1998). (School of Vedic Studies Pamphlet Series 4).
- Bhattacharya, Asutosh. *Vedāntadarśana-Advaitavāda*. Vol. 1 (*Vedāntacintāra Kramavikāśa*); Vol. 2 (*Vedānta-pramāṇa-parikramā*); Vol. 3 (*Vedānta-Tattvasamīkṣā*). Calcutta (now Kolkata):

- University of Calcutta, 1962. (2nd ed.; 1st ed. 1942); 1949; 1961. (Bhāratīya Darśana Granthamālā).
- Bhattacharya, Jharna. *Advaitavāda O Viśiṣṭādvaitavāda*. Calcutta (now Kolkata): Sanskrit Pustak Bhandar, 1382 BY.
- Bhattacharya, Srimohan / Bhattacharya, Dinesh Chandra. *Bhāratīya Darśana Koṣa*. Vol. 3 (part 1) and (part 2). Kolkata: Sanskrit College, 1388 BY; 1390 BY. (Calcutta Sanskrit College Research Series No. 121; 124).
- Bhattacharya, Srimohan. *Advaitamata-samīkṣā*. Calcutta (now Kolkata): Sanskrit College, 1975. (Calcutta Sanskrit College Research Series no. 99).
- Brahmasūtra-Śaṅkarabhāṣya*. Ed. Swami Chidghananandapuri / Ananda Jha. Vedāntadarśana. With Beng trans. and Bhāvadīpikā exp. Swami Viswarupananda. Along with *Vaiyāsikanyāyamālā* comm. of Bhāratīrtha and Rāmānanda-Sarasvatī's comm. *Bhāṣyatatnaprabhā* on *Catuḥsūtrī*. (Intro. Gopīnātha Kavirāja in vol. 1). Vols. 1-4. Kolkata: Udbodhan Karyalaya, 2014 (vol. 1, 10th rpt. of 1st ed. 1988); 2014 (vol. 2, 6th rpt. of 3rd ed. 1996; 1st ed. 1989); 2014 (vol. 3, 8th rpt. of 1st ed. 1989); 2014 (vol. 4, 8th rpt. of 1st ed. 1989).
- Bṛhadāraṇyakopaniṣad*. With comm. of Śaṅkarācārya. Ed. and Beng. trans. Karunasindhu Das/Becharam Ghosh/Subuddhicharan Goswami. Kolkata: Sanskrit Book Depot., 2008. (2nd rpt. of 3rd ed. 2001). (1st ed. 1976).
- With comm. of Śaṅkarācārya. Vol. I. Ed. and Beng. trans. Durgācaraṇa-Sāṅkhyavedāntatīrtha. Kolkata: Dev Sahitya Kutir Pvt. Ltd., 2002.
- Chakraborty, Nirod Baran. *A Dictionary of Advaita Vedānta*. Calcutta (now Kolkata) : The Ramakrishna Mission Institute of Culture, 2010. (3rd rpt. of 1st ed. 2003).
- *Bhāratīya Darśana*. Kolkata: The Dhaka Students' Library, 2015. (Rev. and enl. 11th ed.; 1st ed. 1979).
- Chāndogyopaniṣad*. With comm. of Śaṅkarācārya. Vol. II. Ed. and Beng. trans. Durgācaraṇa-Sāṅkhyavedāntatīrtha. Kolkata: Dev Sahitya Kutir Pvt. Ltd., 2008.
- Chowdhuri, Rama. *Vedānta-darśana*. Calcutta (now Kolkata): Visvabharati Granthalaya, 1371 BY. (Rpt. of 2nd ed. 1356 BY; 1st ed. 1351 BY).
- Citsukhācārya. *Tattvapradīpikā*. Ed. Raghunath Kashinath Shastri. Tattvapradīpika. Bombay (now Mumbai): Nirnaya Sagar Press, 1931 (2nd ed.).
- Dasgupta, Surendranath. *A History of Indian Philosophy*. 5 vols. London: Cambridge University Press, 1932 (vol. 1, rpt. of 1st ed. 1922); 1932 (vol. 2); 1952 (vol. 3, rpt. of 1st ed. 1940); 1955 (vol. 4, rpt. of 1st ed. 1949); 1955 (vol. 5).
- Dev, A.T. (comp.). *Students' Favourite Dictionary* (Bengali to English). Calcutta (now Kolkata): Dev Sahitya Kutir Pvt. Ltd., 1992. (Rpt. of rev. and enl. 27th ed.).
- (comp.). *Students' Favourite Dictionary* (English to Bengali and English). Calcutta (now Kolkata): Dev Sahitya Kutir Pvt. Ltd., 1989. (Rpt. of rev. and enl. 24th ed.).
- Dharmarājadhvarīndra*. Ed. Karunasindhu Das. With Beng trans. and exp. Sharachchandra Ghoshal. Calcutta (now Kolkata): Sanskrit Pustak Bhandar, 2004. (Rev. and enl. 2nd ed.; 1st rev. and enl. ed. 1995).
- Ed. with Eng. trans. and annotation Swami Madhavananda. Kolkata: Advaita Ashrama, 2011. (12th rpt. of 4th ed. 1972; 1st ed. 1942).
- *Vedāntaparibhāṣā*. Ed. with Beng. trans. and exp. Panchanan Bhattacharya. Calcutta (now Kolkata): Sanskrit Pustak Bhandar, 1377 BY.
- Mahadevan, T.M.P. *The Philosophy of Advaita*. With Special reference to Bhāratīrtha Vidyāraṇya. Madras (now Chennai): Ganesh and Co., 1957. (Rev. ed.; 1st ed. 1938).

- Max-Müller, Friedrich. *The Vedanta Philosophy*. Delhi: Susil Gupta (India) Ltd., 1955. (3rd rpt. of 1st ed. 1894).
- Monier-Williams, Monier. *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: MLBD, 1963. (Rpt. of 1st ed. Oxford University Press, 1899).
- Pāṇini. *Aṣṭādhyāyī*. Ed. Sankararama Sastri. *Aṣṭādhyāyī Sūtrapāṭha*. With *Vārttikas, Gaṇas, Dhatupāṭha, Pāṇinīya Śikṣā, Paribhāṣāpāṭha and Sūtra Index*. Intro. and rev. ed. Ratna Basu. Delhi: Sharada Publishing House, 1994. (Rpt. of 1st ed. 1937).
- Potter, K.H. *The Encyclopedia of Indian Philosophies*. Delhi: MLBD, 1977 (vol. 2); 1981 (vol. 3).
- Prakāśātman. *Pañcapādikāvivarāṇa*. Ed. Rāmasāstrī Bhāgavatācārya. Vol. 2 (part 2) and 3. Benares: E.J. Lazarus and co., 1892.
- Śabdakalpadruma*. Comp. and ed. Radha Kant Deva. *The Shabdakalpadruma*. Vols. 1, 2, 3, 4, 5. Delhi: Nag Publishers, 1988, 1988, 1987, 1987, 1987. (Rpt.).
- Sadānandayogīndra-sarasvatī. *Vedāntasāra*. Ed. with Beng. trans. and Beng. exp. Manana Loknath Chakraborti. Kolkata: West Bengal State Book Board, 2014. (2nd ed.; 1st ed. 2011).
- .— Ed. with Beng. trans. and exp. Bipadbhanjan Pal. With *Subodhinī* comm. of Nṛsiṃha-sarasvatī. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 2016. (Rpt. of 10th ed. 2015).
- .— Ed. with Beng. trans. and own Beng. comm. *Amṛta*. Swami Amritatvananda. Kolkata: Udbodhan Karyalaya, 2012. (12th rpt. of 1st ed. 1998).
- Swami Gambhirananda. *Upaniṣad-granthāvalī*. Vol. 1. Kolkata: Udbodhan Karyalaya, 2001. (16th rpt. of 7th ed. 1962; 1st ed. 1942).
- Taittirīyopaniṣad*. Ed. with Beng. trans. Swami Jushtananda. Along with comm. of Śaṅkarācārya. Kolkata: Udbodhan Karyalaya, 2014.
- Vidyāranyamuni. *Pañcadaśī*. Ed. and trans. Panchanana Tarkaratna. Kolkata: Pvt. Pub., 1311 BY.

DISQUISITIONS ON GRAMMAR IN PURĀṆAS

Somnath Chakraborty

Abstract

The role of education in India has a long history beginning from the Vedic age. The disposition of education system in India is that it puts an angle of vision or perception which in turn shapes the character of a human being and through this path he or she acquires the ability to value and respect all others present in the society. And following this point of view it can undoubtedly be said that Purāṇas, since their inception, have been playing an important role. Apart from the religious and philosophical discussions, conversations on topics like grammar, prosody, *alaṅkāra*, dramaturgy, medical science, architecture etc., available in the Purāṇas, bring in added value to these depositories of ancient Indian knowledge system. In this article a brief effort is made to put a light on the grammatical discourses present in the *Agnipurāṇa*, *Garuḍapurāṇa* and *Nāradyapurāṇa*, which deal with the *Kātantra* system of grammar.

Introduction

Purāṇas, among all the ancient Indian texts, composed in Sanskrit language, are the storehouse of Indian knowledge systems that hold a wide range of contents ruminating on the quintessence of Indian cultural, social, religious and learning tradition as well. As attested by the *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* (2.4.10), these treatises had and still have the equal preponderance to that of the Vedas-

mahato bhūtasya niḥśvasitam etad yad ṛgvedo yajurvedaḥ sāmavedo 'tharvāṅgirasa itihāsaḥ
purāṇam vidyā upaniṣadaḥ ślokāḥ sūtrāṇy anuvyākhyānāni vyākhyānāny asyaivaitāni niḥśvasitāni.

The *Nāradyapurāṇa* too ingeminates the same view-

vedāḥ pratiṣṭhitāḥ sarve purāṇe nātra saṁśayaḥ.

There are other sources available that analogously delineate the significance of the Purāṇas.

Study of the Vedas, as well as associated ritual performances, were circumscribed to certain classes of the society in the distant past. The Purāṇas, whereas, in a unique way had brought in to the masses, irrespective of gender, caste, class and social status, the universal opportunity to witness the indwelling reality of the Vedas. This was extremely significant for the enlightenment of those who were not having any direct access to the Vedic lore. Thus, the *Mahābhārata* (1.1.204) of Vyāsa says-

itihāsapurāṇābhyāṁ vedaṁ samupabṛṁhayet /
bibhety alpaśrutād vedo mām ayaṁ pratarīṣyati //

Or, the *Skandapurāṇa* (*Prabhāsakhaṇḍa*), —

bibhety alpaśrutād vedo mām ayaṁ cālayīṣyati /
itihāsapurāṇais tu niṣcalo 'yaṁ kṛtaḥ purā //

These vast repertoires of cultivation of knowledge have a decent amount of dialogue on the grammatical discourses, that seek much importance from the perspective of mass edification. It is a well-known fact that acquirement of the Vedas is contingent upon thorough study of all the six *vedāṅgas*, i.e., *chandas*, *kalpa*, *jyotiṣa*, *nirukta*, *śikṣā* and *vyākaraṇa*; and among these *vyākaraṇa* or grammar in Indian tradition is considered to be the prime element (*mukhaṁ vyākaraṇam smṛtam*). Among the eighteen (18) Mahāpurāṇas the *Agnipurāṇa* (AP), the *Garuḍapurāṇa* (GP) and the *Nāradyapurāṇa* or *Bṛhannāradyapurāṇa* (NP) have a good share of discussions on grammatical discourses.

System of grammar dealt with

At the outset, it should be mentioned that both AP and GP deal with *Kaumāra-vyākaraṇa*,¹ as the internal evidences suggest; whereas NP remains silent about the school of grammatical system discussed therein. *Kaumāra-vyākaraṇa*, otherwise known as *Kumāra-vyākaraṇa*, *Kātantra-kathā*, *Kalāpa* or *Kālāpa* or *Kālāpaka-vyākaraṇa*, has been generally ascribed to Śarvavarman or Sarvavarman, although Kumāra Kārttikeya, sage Kalāpin, Kātyāyana are also believed to be the preachers of this particular grammatical system. As for the other titles of this grammar it is mostly known by the title *Kātantra-kathā* or *Kātantra-vyākaraṇa*. The motive behind origination of this particular system of grammar is explained by Kashmiri scholar Śaśideva² in his grammatical treatise *Vyākhyānaprakriyā*. The verses are as follows.

chāndasāḥ svalpamatayaḥ śāstrāntare ratās ca ye /
 īśvarāḥ vyādhiniratās tathālasayayutās ca ye //
 vaṅkīśasyādīsamsaktā lokayātrādiṣu sthitāḥ /
 teṣāṃ kṣiprabodhārtham kātantram racitam purā //³

As these verses advocate, the purpose of introduction of *Kātantra* is to educate masses irrespective of their social status and intellect level. The list of people (composers of poetry, unintelligent, practitioners of other *śāstras*, kings or landowners, diseased ones, lazy persons, businessmen, farmers and people who come in contact with others for sake of their profession) talked about here clearly supports the idea of education for all. The aim of initiating this system is further braced from the derivation of the word *kātantra*— *īṣat tantram iti kātantram*.⁴ *Tantra* here means *sūtra* or grammatical rule. It means that the sole purpose of this particular grammatical system is to teach grammar effectively with a minimal number of essential rules.

Kātantra “ignores many unimportant rules of Pāṇini, adjusts many, and altogether omits the Vedic portion and the accent chapter of Pāṇini. It probably belonged to Aindra system as opposed to Māheśvara system. It is also explained as *Kāśakṛtsnatantra*. It lays down the *Sūtras* in an order different from that of Pāṇini dividing the work into four *adhyāyas* dealing with technical terms, *samdhī* rules, declension, syntax, compounds, noun-affixes (*taddhita* affixes), conjugation, voice, and verbal derivatives in an order... The work was very popular especially among those who wanted to study spoken Sanskrit with ease and attained for several years a very prominent place among text-books on grammar especially in Behar, Bengal and Gujarat.” (Abhyankar, p. 114).

Haraprasad Shastri (also spelt as Haraprasāda Shāstri) gives an extensive view about *Kātantra* or *Kalāpa* school of grammar in the *Descriptive Catalogue* of the Asiatic Society, which is as follows.

It has already been said that there were grammars before Pāṇini and the first place, among these grammars, is given to the Aindra school. Indra is said to have studied grammar with Vṛhaspati and there were no rules. Vṛhaspati was the teacher, and Indra was his student... No ancient work of this school has come down to us. The only grammar of this school, that is extant, is the *Kātantra* or *Kalāpa*. It takes the alphabet as it is, and attempts at no Śiva-sūtras. Its nomenclature is taken from the ordinary language, and they are not algebrical, like those of Pāṇini, and the subsequent schools. The Prātiśākhya seem to be the ancient representatives of this school. But they do not count as they are not treatises on grammar.

The *Kalāpa Vyākaraṇa* had its origin in Southern India in the 1st Century AD. One of the Kings of the Sātavāhana dynasty took a wife from Northern India; she spoke Sanskrit which he did not understand, and often made curious and ludicrous mistakes. At last unable to bear the jeerings of his wife, he made up his mind to study Sanskrit, and asked Paṇḍita Sarva-varma to write a treatise on grammar, that would give him a

workable knowledge of Sanskrit. Sarva-varma produced a grammar which in six months gave the king what he wanted... The work is called 'Kātantra' or, a short work. It is in fact a Sanskrit grammar for beginners. How short it was, we have no means of ascertaining; for being very short many people threw into it rules that were likely to make it more useful. It had no rules for Kṛts or verbal nouns. That chapter was added to it by Kātyāyana. Similarly, sections on Taddhita suffixes were also added. Belvalkar says, 'Thus instead of nearly 4000 sūtras of Pāṇini, Sarva-varmā could finish his work in about 855 sūtras or including the Kṛt section, 1400 sūtras only.' The Dacca edition says that the number is 842. Eggeling's edition gives the number as 829. (Shāstri, Preface, pp. 38-39).

Grammatical contents found

The AP contains eleven (11) chapters (nos. 349-359) where grammatical lessons are found, and two (2) chapters (nos. 203 and 204 in *Pūrvakhaṇḍa*) on the same are propagated in the GP; whilst one (1) chapter (no. 52 in 2nd *pāda* of *Pūrvakhaṇḍa* of *Bṛhadupākhyāna*) of NP is dedicated to the discourse. One thing should be pointed out here that though NP has only one chapter for grammar included in it, verses there on the matter are greater in number than that of GP. GP has more or less 51 verses in the available editions, whereas NP has a number of 93 verses available in it. However, these grammatical treatises cannot be called theoretical grammar; they are rather practical or functional grammar.

Though all these Purāṇas go into various topics of Sanskrit grammar, matters discussed in GP and NP are found to be amalgamated; whereas AP dedicates separate chapters for each segment and has separate titles for each chapter also according to the matters discussed therein. An overview of all the topics discussed in respective Purāṇas is summarised in the following table:

AP		GP		NP
Chapter No.	Content	Chapter No	Content	
349	<i>Pratyāhāra</i>	203	<i>Subanta, Kāraka, Tiñanta, Kṛt</i> suffixes	<i>Subanta, Kāraka, Tiñanta, Saṁdhi, Liṅānuśāsana, Taddhita</i> suffixes, Ten <i>gaṇas</i> of <i>dhātus</i> , Causative verbs or <i>ñijanta</i> , Desiderative verbs or <i>sananta</i> , Frequentative verbs or <i>yañanta</i> , <i>Ātmanepada</i> , <i>Parasmaipada</i> , Voices, <i>Samāsa</i>
350	<i>Samdhi</i>	204	<i>Samdhi, Samāsa, Taddhita</i> suffixes, <i>Liṅānuśāsana</i> , Ten <i>gaṇas</i> of <i>dhātus</i> , Nominal verbs or <i>nāmadhātu</i> , Desiderative verbs or <i>sananta</i>	
351	<i>Subanta</i>			
352	<i>Strīliṅgaśabdarūpa</i>			
353	<i>Napuṁsakaśabdarūpa</i>			
354	<i>Kāraka</i>			
355	<i>Samāsa</i>			
356	<i>Taddhita</i> suffixes			
357	<i>Uñādi</i>			
358	<i>Tiñanta</i>			
359	<i>Kṛt</i> suffixes			

The AP

Chapter 349 of AP, i.e. the *Pratyāhāra* section, enlists forty (40) *pratyāhāras* in comparison to *Aṣṭādhyāyī*'s forty-one (41); and to add more, there are two (2) new *pratyāhāras* enlisted in AP that are not included in the list of *Aṣṭādhyāyī*, which are namely *ay* and *par*.⁵

Following four (4) *pratyāhāras*, on the other hand, of *Aṣṭādhyāyī* are absent in the list of AP: *baś, yay, yar, ral*.⁶ It is to be noted further that two *pratyāhāras* namely, *aṅ* and *hal* are mentioned two times each in the list of this Purāṇa. One engrossing observation can here be made that though AP states that it follows the system prescribed by *Kātantra* school, not a single *pratyāhāra* enlisted in AP can be found in the published editions of *Kalāpa-vyākaraṇa*.

In the *Samdhi* section, i.e., chapter 350, all types of *saṁdhis* (*svara, prakṛtibhāva, vyañjana*) are discussed only in forms of examples. One specimen may be referred to here.

pitṛṣabha Īkāraś ca tavedaṁ sakalodakam /
ardharco 'yaṁ tavalkāraḥ saiṣā saindrī tavaudanam //
khaṭṭaugho 'bhavad ity evaṁ vyasudhīr vasvalaṁkṛtam/
pitrarthopavanaṁ dātrī nāyako lāvako nayaḥ // (AP, 350.2-3)

The next three chapters, i.e., 351, 352 and 353 mainly focus on declensional forms. Numerous examples for two types of *prātipadikas* (ending with vowel and consonant, i.e., *ajanta* and *halanta* respectively) along with their respective declensional forms are given. One more thing about AP that brings in interest is that in these sections it has enlisted some words which are rare and uncommon now (e.g., *pecivat, mitradhruk* etc. in 351.12). In addition to this it should also be noted that AP does not mention the optional or *vaikalpika* declensional forms wherever needed e.g., respective optional 2nd case-terminations in *asmad* are absent and only the forms *mām āvām asmān* are given (AP, 353.6).

In the *Kāraka* section divisions (chapter 354) of each of the six *kāraḥ* are discussed separately with proper examples. The verses are as following.

svatantraḥ kartā vidyāntaṁ kṛtinaḥ samupāsate /
hetukartālabhayaḥ hitaṁ vai karmakartari //
svayaṁ bhidyet prakṛtadhiḥ svayaṁ ca chidyate taruḥ /
kartābhihitam uttamaḥ kartānabhihito 'dhamaḥ //
kartānabhihito dharmāḥ śiṣye vyākhyāyate yathā /
kartā pañcavidhaḥ proktaḥ karma saptavidham śṛṇu //
īpsitaṁ karma ca yathā śraddadhāti harim yatiḥ /
anīpsitaṁ karma yathā ahim laṅghayate bhṛṣam //
naivepsitaṁ nānīpsitaṁ dugdham sambhaksayan rajaḥ /
bhaksayed apy akathitaṁ gopālo dogdhi gām payaḥ //
kartṛkarmo 'tha gamayec chiṣyaṁ grāmaṁ gurur yathā /
karma cābhihitam pūjā kriyate vai śriyai hareḥ //
karmānabhihitam stotraṁ hareḥ kuryāt tu sarvadam /
karaṇam dvidham proktaṁ bāhyam abhyantaram tathā //
cakṣuṣā rūpaṁ gṛhṇāti bāhyaṁ dātrena tal lunet /
saṁpradānam tridhā proktaṁ prerakaṁ brāhmaṇāya gām //
naro dadāti nṛpataye dāsam tadanumantṛkam /
anirākartṛkaṁ bharte dadyāt puṣpāṇi sajjanaḥ //
apādānam dvidhā proktaṁ calam aśvāt tu dhāvataḥ /
patitaś cācalaṁ grāmād āgacchati sa vaiṣṇavaḥ //
caturdhā cādhikaraṇam vyāpakam dadhni vai gṛtam /
tīleṣu tailam devārtham aupāśeṣikam ucyate //
gṛhe tiṣṭhet kapir vṛkṣe smṛtam vaiṣayikam yathā /

jale matsyo vane simhaḥ smṛtaṁ sāmīpyakaṁ yathā //

gaṅgāyāyaṁ ghoṣo vasati aupacārikam īdṛśam / (AP, 354.2-14)

Apart from *kāraka-vibhaktis* examples for other cases governed by indeclinable or *upapada-vibhakti*, *karmapravacanīya*; case endings in situations like *hetu*, *nirdhāraṇa* etc. are also given here.

The compounding system of Sanskrit grammar is discussed in 18 verses in chapter 355. It is an interesting fact that in AP the root, the stem, the suffixes and the derivatives are enlisted as a guideline to form or understand similar words, but the phonetic changes and phonological features in the process of morphology in this Purāṇa have shown **28** types of *samāsa* (*ṣoḍhā samāsaṁ vakṣyāmi aṣṭāvimsatidhā punaḥ* / AP, 355.1).⁷ According to AP divisions of *samāsa* are as follows:

Samāsa	Divisions
<i>Tatpuruṣa</i>	1. <i>Prathamā</i> 2. <i>Dvītyā</i> 3. <i>Tritīyā</i> , 4. <i>Caturthī</i> , 5. <i>Pañcamī</i> , 6. <i>Ṣaṣṭhī</i> , 7. <i>Saptamī</i> , 8. <i>Nañ</i>
<i>Karmadhāraya</i>	1. <i>Viśeṣaṇapūrvapada</i> , 2. <i>Viśeṣyottara-viśeṣaṇapūrvapada</i> , 3. <i>Viśeṣaṇobhayapada</i> , 4. <i>Upamānapūrvapada</i> , 5. <i>Upamānottarapada</i> , 6. <i>Sambhāvanāpūrvapada</i> , 7. <i>Avadhāraṇapūrvapada</i>
<i>Bahuvrīhi</i>	1. <i>Dvipada</i> , 2. <i>Bahupada</i> , 3. <i>Samkhyottarapada</i> , 4. <i>Sahapūrvapada</i> , 5. <i>Samkhyobhayapada</i> , 6. <i>Vyatihāralakṣaṇārtha</i> , 7. <i>Diglakṣyā</i>
<i>Dvigu</i>	1. <i>Ekavadbhāvī</i> , 2. <i>Anekadhā</i>
<i>Dvandva</i>	1. <i>Itaretarayoga</i> , 2. <i>Samāhāra</i>
<i>Avyayībhāva</i>	1. <i>Nāmapūrvapada</i> , 2. <i>Avyayapūrvapada</i>

Among the remaining chapters the *Taddhita* section, i.e., chapter 356 speaks about three types of secondary suffixes, namely, *Sāmānyavṛtti-taddhita*, *Avyaya-taddhita* and *Bhāvavācaka-taddhita*. The very next chapter elaborates *Uṇādi* suffixes in 11 verses. Chapter 358, which is dedicated to *tiñ* suffixes, focuses on ten *lakāras*. Chapter 359, i.e., the final chapter in the grammar section talks about primary suffixes along with the voices or *vācyā* in which they are to be used.

After keen observation of the grammatical discussions available in the AP it may not be wrong to say that this *Purāṇa* largely follows the proposition of *Vāraruca* school of the *Kalāpa* system. Two instances in this regard can be mentioned here. AP classifies *ādhāra* into four categories— *vyāpaka* or *abhivyāpaka*, *aupaślesika*, *vaiśayika* and *sāmīpyaka*. Among all the schools of *Kātantra* this distribution of *ādhāra* is only supported by *Vāraruca*.⁸ Second example can be mentioned regarding the classification of *tatpuruṣa samāsa*. The *prathamā-tatpuruṣa* division also like the previous example is supported by the *Vāraruca sampradāya* only. Whereas in the text of *Kalāpa-vyākaraṇa* the classification of *tatpuruṣa* begins with *dvītyā tatpuruṣa* following the Pāṇinian school of grammar.⁹

The GP and NP

As mentioned earlier, the GP also like AP follows the *Kātantra* system. We may quote Haraprasad Shastri here.

How short *Kātantra* grammar was, may be inferred from the two chapters (Chs. 203 and 204) in *Garuḍapurāṇa* devoted to it. Pāṇini's name was most probably lost at the time when

Garuḍapurāṇa was written. These chapters were written in the form of an introduction between Kumāra and Kātyāyana; both the chapters begin with the word Siddha, meaning current and ordinary. Chapter 203 begins with Siddha-śabda-vivekāya and chapter 204, with Siddhodāharaṇāni. Chapter 203 treats of conjugation and declension. It simply gives the sutras of Kātantra made into verses. The Kṛt is treated in one single verse at the end. Chapter 204 gives current examples of sandhi, samāsa and taddhita very briefly though. It gives also similar examples of *liṅgānuśāsana* and *sarvanāma*. Most of the examples are found in the Kātantra. In speaking of Kātantra grammar I am referring to the East Bengal recensions of it.

The inference from my study of these two chapters is that Sarva-varmā being a clever teacher for royal pupils taught some topics of grammar by sūtras and others by examples only. Subsequent redactors added rules for which he gave examples only. So originally as the Kātantra came out from the hand of Sarva-varmā, it did not contain a quarter of the rules, as are now credited to him. (*Descriptive Catalogue*, Preface, pp. 39-40)

It is a riveting fact that none of these three Purāṇas mentioned the name of Pāṇini, as is observed by Haraprasad.

Though the NP, in contrast with AP and GP, does not comment on which grammatical school is it following, the approach it takes for grammatical discussion seconds the view of AP and GP. The verified definitions of technical terms, such as *kāraḥas*, again, clearly show that like the other two this Purāṇa also is a follower of *Kātantra* system. A table can be put here to show the comparison.

	<i>Kātantra</i>	NP
<i>karṭ</i>	<i>yaḥ karoti sa kartā</i>	<i>saḥ kartā syāt karoti yaḥ</i>
<i>karman</i>	<i>yat kriyate tat karma</i>	<i>karma kriyate ca yat</i>
<i>karaṇa</i>	<i>yena kriyate tat karaṇam</i>	<i>yena kriyate tat karaṇam</i>
<i>saṃpradana</i>	<i>yasmai ditsā rocate dhārayate vā tat saṃpradānam</i>	<i>yasmai ditsā dhārayed vai rocate saṃpradānakam</i>
<i>apādāna</i>	<i>yato 'paiti bhayam ādatte vā tad apādānam</i>	<i>yato 'paiti samādatte apadatte ca yam yataḥ</i>
<i>adhikaraṇa</i>	<i>ya ādhāras tad adhikaraṇam</i>	<i>adhikaraṇe bhavet/ādhāre</i>

All of these three *Purāṇas* concentrate on giving examples rather than elaborate discussion. The coalescence of topics, as talked about earlier, in GP and NP sometimes make matters little difficult to understand. But for AP, on the other hand, things become much easier to acquire as it brings in different chapters for distinct topics. One important aspect of NP is that it gives a greater number of examples than GP, which for any student of grammar is a good source of practical learning.

We may conclude this article by one interesting example on *kāraḥa-vibhakti* from NP, that shows all the *kāraḥas* and their respective *vibhaktis* in form of a verse praising lord Rāma.

rāmeṇābhīhitam karomi satatam rāmam bhaje sādaram /
rāmeṇāpahṛtam samastaduritam rāmāya tubhyam namaḥ //
rāmād muktim abhīpsitā mama sadā rāmasya dāso 'smy aham /
rāme rañjatu me manaḥ suviśadam he rāma tubhyam namaḥ // (NP, 52.35)

Notes and References

1. Grammatical lessons in AP begins with the statement— *atha kaumāravyakaraṇam*//; GP on the same begins with—*kumāra uvāca/atha vyākaraṇam vakṣye kātyāyana samāsataḥ/siddhaśabdavivekāya bālavutpattihetave*//
2. Exact time of Śasideva is unknown till date. But he definitely belonged to or before 10th century CE, as Al Biruni (CE 973-1050) in his magnum opus *Tahqīq Mā Li-l-hind* mentioned Śasideva's name along with the grammatical treatise *Śasidevavṛtti*, composed by him (cf. Sachau, *Alberuni's India*, vol. 1, p. 135); Theodor Aufrecht in *Catalogus Catalogorum*, vol 1 (p. 618) referred to *Vyākhyānaprakriyā*, a text ascribed to Śasideva.
3. Kalijiban Debsharma, *Śabdaśāstrera Itihāsa*, p. 93.
4. Cf. *īṣad arthe* (Pāṇini's rule 6.3.105) and *kā tv īṣad arthe 'kṣe* (*Kātantra*, *Samāsapāda* 283).
5. The *pratyāhāras* used in the grammatical rules of Pāṇini are as follows: *ak, ac, aṭ, aṇ* (2), *am, aś, al, ik, ic, iṅ, uk, eṅ, ec, aic, khay, khar, ṅam, car, chav, jaś, jhay, jhar, jhal, jhaś, jhaṣ, baś, bhaṣ, may, yañ, yan, yam, yay, yar, val, vaś, ral, śar, śal, haś*, and *hal*. The total number of *pratyāhāras* will be increased to forty-three (43), if two more *pratyaharas*, namely *ṅam* and *cay*, though not mentioned separately in *Aṣṭādhyāyī*, are taken into consideration.
6. The list of *pratyahāras* mentioned in this article is taken from Chowkhamba edition (see bibliography). The list in the Nag Publishers' (see bibliography) edition is slightly different from this one. That edition enlisted a number of thirty-five (35) *pratyāhāras*, out of which eight (8) new *pratyāhāras* than that of *Aṣṭādhyāyī* are included, which are: *ay, jav, jhav, khav, jham, bal, bhaś* and *śav*; and also fourteen (14) *pratyāhāras* of *Aṣṭādhyāyī*, namely- *uk, ec, khay, khar, car, jhar, jaś, jhaṣ, jhaṣ, baś, yay, yar, val* and *śar* are not present in that list of AP.
7. According to Pāṇini *samāsas* are of 25 types in total that follows like this: *avyayībhava* 1 type, *tatpuruṣa* 12 types, *karmadhāraya* 5 types, *dvigu* 3 types, *dvandva* 2 types and *bahuvrīhi* 2 types.
8. For discourse, see Haldar, p. 329.
9. For discussion, see *ibid.*, pp. 214-215; also, *vibhaktayo dvitīyādya nāmnā parapadena tu samasyante samāso hi jñeyas tatpuruṣaḥ sa ca* (*Kātantra*, *Samāsapāda*, rule 266).

Select Bibliography

- A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Collections of the Asiatic Society of Bengal. Vol. 6. Vyākaraṇa Manuscripts.* Ed. Haraprasāda Shāstrī. Calcutta: The Asiatic Society, 1931.
- Abhyankar, Kashinath Vasudev and J.M. Shukla. *A Dictionary of Sanskrit Grammar.* Baroda: Oriental Institute, 1986.
- Agnipurāṇa.* Ed. Khemarāja Śrīkṛṣṇadāsa. *The Agnimahāpurāṇam.* Delhi: Nag Publishers, 1985. Rpt.
- . Ed. Shivaprasad Dvivedi. Delhi: Chowkhamba Sanskrit Pratishthan, 2004.
- Apte, Vaman Shivram. Comp. and ed. *The Practical Sanskrit-English Dictionary.* Delhi: MLBD, 1975. Rpt. of 4th rev. ed. 1956.
- Aufrecht, Theodor. *Catalogus Catalogorum. An Alphabetical Register of Sanskrit Works and Authors.* Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1962. 2nd ed.; 1st ed. Leipzig, 1891-1903.
- Banerji, S.C. *A Companion to Sanskrit Literature.* Delhi: MLBD, 1989. 2nd ed.; 1st ed. 1971.
- Chattopadhyay, Ashok. *Purāṇa Paricaya.* Calcutta: Modern Book Agency Pvt. Ltd., 1977.
- Devsharma, Kalijiban. *Śabdaśāstrera Itihāsa.* Kolkata: RMIC, 1995.
- Garuḍapurāṇa.* Ed. Ramtej Pandey. Varanasi: The Chowkhamba Vidyabhawan. Rpt. (The Vidyabhawan Prachya Vidya Granthamala 3).
- Haldar, Gurupada. *Vyākaraṇa Darśanera Itihāsa.* Kolkata: Sanskrit Book Depot, 2006. Rpt.; 1st ed. 1350 BY.

- Lahiri, Prabodhchandra and Hrishikesh Shastri. *Pāṇinīyam*. Calcutta: The Dhaka Students' Library, 1971. 3rd ed.; 1st ed. 1956.
- Mahābhārata*. Critical Ed. *The Mahābhārata*. Text as constituted in its Critical Edition. Text only. Vol. 1. Poona: BORI, 1971.
- Nāradyapurāṇa*. Ed. Khemarāja Śrīkṛṣṇadāsa. Bombay: Sri Venkateshwara Press, 1863. Rpt.
- Pāṇini. *Aṣṭādhyāyī*. Ed. Sankararama Sastri. *Aṣṭādhyāyī-sūtrapāṭha*. Rev. ed. Ratna Basu. Delhi: Sharada Publishing House, 1994. 1st ed. 1937.
- . Ed. Devendra Kumar Vidyaratna. (Intro. Satyaranjan Bandyopadhyay). Kolkata: Balaram Prakashani, 2003. Rpt.; 1st ed. 1909.
- Sachau, Edward C. *Alberuni's India: An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A.D. 1030*. Vol. 1. London: Kegan Paul, Trench, Trübner and Co. Ltd., 1910.
- Sarvavarman. *Kātantravyākaraṇa*. Ed. Nāradabhikṣu. Calcutta: Jain Siddhant Prakashak Press, 1927.
- . Ed. Gurnath Vidyanidhi. *Kalāpavyākaraṇam. Pūrvārdha*. Calcutta: Janakinath Bhattacharya, 1332 BY. 8th ed.
- Upaniṣat Granthāvalī*. Ed. Swami Gambhirananda. Vol. 3. Kolkata: Udbodhan Karyalaya, 2015. 21st rpt. of 4th ed. 1965.

PROVENANCE OF *SATĪPĪTHAS*

Shubhajyoti Das

Abstract

A pilgrimage is a journey, search of moral and spiritual significance. Many religions attach spiritual importance with particular places. In India there are various religions. But “Hinduism” is one of the most widely practised religions in India. Ancient Indian documents mention numerous pilgrimage sites. But mainly Purāṇic literature provides us the lists of pilgrimages. Bathing is the most important activity of the pilgrimage sites. So many rivers like Ganga, Narmada, Godavari etc. are described in puranic literature elaborately. But some places are there which are not situated on the banks of these holy rivers which are associated with Satī, the Mother Goddess and these are called *Satīpītha*. More or less fifty-one *pīthas* are there. But these places are connected with one legend and it is the most interesting part of their origin. So, in this article an attempt to explore origin of the legend and its development will be made.

Keywords

Dakṣa-yajña, Purāṇa, Prajāpati, Satī, *Śaktipīthas*, Śiva

Pilgrimage sites are very much related to Indian culture. Pilgrimage in India is the result of the animistic basis of our popular beliefs. It is reflected in the higher form of “Hinduism”. The synonym of pilgrimage in Sanskrit is *tīrtha*. According to the *Webster Comprehensive Dictionary* pilgrimage means firstly a long journey, especially one made to a shrine or sacred place, secondly Man’s life as a journey through the world¹. According to the *The Oxford English Dictionary* pilgrimage means, a journey made by a pilgrim; a journey (usually of considerable duration) made to some sacred place, as an act of religious devotion; the action of taking such a journey².

The bathing sites are available in most of the pilgrim sites. Bathing places may be some holy river, kuṇḍa or pool, even a well. Pilgrims take bath and remove their physical impurities. They believe that sin is removed after the bath. In Sanskrit *Tīrtha* is derived from *Tṛ* (verbal root). The meaning of this verbal root is given by *Pīṇini* in his text, ‘tṛ plavanatarāṇayoḥ’ (*Dhātupāṭha*, 969).

Resorts for the pilgrims are enormous. In the following list the more important holy places are classified according to their geographical position and the deities mainly worshipped. Many places combine the cults of more than one deity, eg. we have seen one of the twelve great Liṅgas Viswanātha, Durga Kuṇḍa temple, Buddhist pilgrimage site at Sarnātha and the 23rd Tīrthānkara Pārśvanāth’s birth place in Vārāṇasī.

In religion and spirituality, a pilgrimage is a very long journey or search of great moral significance. Sometimes it is a journey to a sacred area or shrine of importance to innate faith. Members of every religion participate in pilgrimages. “Hindu” pilgrimages like Char Dham (Famous four pilgrimage sites), Kumbh Mela, old holy cities as per Puranic texts (Vārāṇasī, Prayāga, Kurukṣetra, Gayā etcetera), old temple cities (Puri, Sabarimala etcetera), new pilgrimage centres (Belur Math, Dakṣiṇeśwara kālī temple), the twelve great Liṅgas and Śaktipīthas show the various cults which were responsible for the existence and development of these holy sites.

In this article the origin of the Śaktipīthas will be discussed. Śaktipīthas are an important set of pilgrimage in Hindu religion. No less than fifty-one Śaktipīthas are there where the Mother Goddess is worshipped. The Śaktipīthas are significant shrines and pilgrimage

destinations in Shaktism. The goddess is the focus of “Hindu” religious tradition. Most of these historical places of goddess worship are geographically located in India. But there are three in Pakistan, three in Nepal, seven in Bangladesh and one each in Tibet and Sri Lanka. There are many legends in ancient and modern sources that may be cited as evidence.

There is a legend offering a mythological explanation of the origin of the Pīṭhas. The present article is about how the ancient legend was developed. The earlier versions have nothing, however to do with the Pīṭhas. The seed of the legend can be traced in the *R̥gveda*³. The R̥gvedic tradition about incestuous relation of a father with his daughter was extended in the Brāhmaṇas such as the *Śatapatha*⁴ and *Aitareya*⁵ (III.33-34). But the legend received its final form in the *Purāṇas* and *Tantras* datable to the late-medieval period. We have found in the story, once Prajāpati identified with Yajña or sacrifice who committed incest with his own daughter. For the disgusting vile act of their father, the gods approached and requested Rudra to pierce Prajāpati with his arrow. Rudra discharged an arrow at Prajāpati. But already the retas (germinal fluid or semen) fell upon the ground. As Prajāpati represents sacrifice itself and no part of his body could be thrown away in the performance of sacrifice, the gods first took Prajāpati’s retas to Bhaga. Bhaga sits on the southern side of the sacrificial ground. When Bhaga looked at the thing (retas), at once his eyes were burned. Then the gods took it to Pūṣan. But Pūṣan lost his teeth. The concluding part of the story is not relevant for our purpose. But the first portion of the legend is found with a little modification in the *Gopatha Brāhmaṇa*⁶ (II, 1). According to *Gopatha Brāhmaṇa* while Prajāpati was performing a sacrifice, he did not allow to Rudra to take his requisite share. After that he made Bhaga blind and Pūṣan toothless.

Sometime before the rise of the Guptas in the fourth century CE the same legend has developed into the well-known *Dakṣa-yajña* story. The earliest form of the legend of Dakṣa-yajña-nāśa is probably to be traced in the *Vaiyāsika-Mahābhārata*⁷. A slightly modified form of the same story is found in many of the *Purāṇas*, viz. *Matsya*⁸, *Padma (Śṛṣṭikhaṇḍa)*⁹, *Kūrma*¹⁰, *Brahmāṇḍa*¹¹. This story is found in the *Kumārasambhava*¹² of Kālidāsa also. Kālidāsa flourished in the fourth and fifth centuries and ornamented the court of the Candragupta II Vikramāditya. According to the modified version of the legend the mother goddess was the wife of Śiva. She was the daughter of Dakṣa Prajāpati and her name was Satī. One day Dakṣa Prajāpati was celebrating a great sacrifice *Āsvamedha*¹³. But in this sacrifice neither Satī nor Śiva was invited. However, Satī went to her father’s sacrifice and at that place she was greatly insulted by her father Dakṣa. As a result of this insult, she said to have died by yoga or of a broken heart. But Kālidāsa says, she put herself into fire and perished. In the *Kūrmapurāṇa* Parvatī was angry and she created Bhadrakālī¹⁴. In the *Mahābhārata* version of the legend the wife of Śiva is only responsible for pointing out. The incident happened because of Dakṣa’s arrogance in disregard the great god. But in this story Satī is not Dakṣa’s daughter and she did not die at Dakṣa’s house as a result of latter’s ill-treatment. It will be seen, the two strains of the legend in the Brāhmaṇas, viz., Prajāpati insulted his own daughter and disregarded Rudra Śiva. But both legends have been knowingly accommodated in the story of the *Purāṇas*. When the news of Satī’s death reached her husband, Śiva became furious and went to the place quickly. The sacrifice of Prajāpati Dakṣa was completely destroyed. According to some of the sources Śiva beheaded Dakṣa. But afterwards he restored Dakṣa’s life. According to some subversions of the legend, Dakṣa was punished by the demon Vīrabhadra¹⁵ (*Kūrmapurāṇa*) who was created for the purpose by Śiva. The character of Vīrabhadra is also mentioned in *Mahābhārata*¹⁶.

However, the story of *Dakṣa-yajña-nāśa* evolved out of the old legend about Prajāpati. Reference to Prajāpati is found in the *Brāhmaṇas*. It is proved by the fact that the Puranic account¹⁷ of the destruction of Dakṣa Prajāpati’s sacrifice refers to the blinding of Bhaga’s

eyes and the breaking of Pūṣan's teeth and these incidents are clearly mentioned in the *Brāhmaṇas*.

Further development of the legend was included probably in the mediaeval period. A new legend was grafted to the old story simply for the cause of explaining the origin of the Pīthas. According to later Purāṇas and Tantras like *Devībhagavata*¹⁸ and *Kālikā Purāṇa*¹⁹ Śiva became inconsolable at the demise of his beloved wife Satī. After the destruction of Dakṣa's sacrifice Śiva wandered over the earth in mad dance with Satī's dead body on his shoulder (or head). The gods now became worried to free Śiva of his infatuation. They made a conspiracy to separate him of his wife's dead body. So, Brahman, Viṣṇu and Śaṇi entered into Satī's dead body by *yoga* and disposed it gradually bit by bit.²⁰ Where the pieces of Satī's dead body fell, each of these places became a Pītha. According to the modified story Viṣṇu followed Śiva and cut Satī's dead body on Śiva's shoulder or head piece by piece by his arrow or his discus.²¹ In these holy seats or resorts the mother-goddess is represented to be constantly living in some form on other together with a *Bhairava* who is a form of her husband Śiva. Bhairava has various names, i.e., Nakulīśa is the *Bairava* of Kalī at *Kalighata*, Umānanda is the *Bairava* of Kāmākhyā at Kāmarūpa etc.

Eminent historian Ram Sharan Sharma said sexual relationship of men and women in his monograph, *Bhāratīya Sāmājika o Arthanaitika Itihāsa*. In the year 1861 German scholar Baclofen said that before the marriage ceremony of men and women made reckless sexual relation and that was the way of sexual intimacy.²² Sharma accepted Meyer's view and said we do not find any evidence of reckless sexual intimacy in vedic literature. But no doubt, this socio practice was afoot and literature supported it silently. Prajāpati became attracted to his own daughter. The noted story was supported by the Epics and some Purāṇas, as for instance, through intimacy of Brahmā and his daughter Śatarūpā, Manu was born.²³ This kind of sexual approach speaks of an ancient indian society where still marriage rite was not running and at this point of time father-daughter and brother-sister physical relationship was not prohibited.²⁴

In the later part of this legend, Rudra punished Prajāpati for seeking help of the gods. Eminent scholar Sukumari Bhattacharyya comments on this matter²⁵, that in prevedic period Rudra was related with animal world. She assumes that the legend had been developed by Aryans because of some reason. Probably they tried to relate Rudra with Paśupati Śiva. We find a representation of the lord of the animals in an Indus valley civilization seal. They would try to the legacy of Rudra to Paśupati Śiva, that is how the legend of deity was developed. If this legend was not developed, it would have been difficult to establish Paśupati as an Aryan deity.

The final stage of the legend tells how Satī's dead body was released. There are two stories according to the first of which Viṣṇu, Brahman and Śaṇi entered into Satī's dead body by the power of *yoga* and the other says that Viṣṇu followed Śiva and cut Satī's dead body by his arrow or his discus. But for at present most of the Indian people are familiar with the second one. Viṣṇu is the common factor of both stories. Nowadays Viṣṇu is a popular face of "Hinduism". On the other side Brahman and Śaṇi have lost their glory. Their divinity is not lost but their popularity has waned. So, the Puranic literature tells us about their power, but only Viṣṇu been able to retain his glory in present religious scenario.

We have discussed the latest stage in the development of an ancient tale. But the story may have some connection with Buddhist legends regarding the worship of Buddha's corporeal relics and the construction of stūpas in order to enshrine them²⁶ as well as with those concerning the various manifestations of Buddha in the Jambudvīpa.²⁷

On the other hand, the Osiris myth is the most elaborate and influential story in ancient Egyptian mythology. It is concerned about the murder of the god Osiris who was a primeval king of Egypt. Osiris's brother had put Osiris in a wooden coffin. He then nailed it and put the coffin in the sea. The waves brought it to Syria, from where after a long time Osiris's wife Isis and his sister found it. They took the body to Egypt. They scattered the bones far and wide, thus gave rise to the countless relics of Osiris so far seen in the days in the temples of Egypt.²⁸

So, the mythological interpretation of the genesis of the *Pīṭhas* has been partially responsible for the origin and development of the *Pīṭha* conception. The mythology has mainly developed in three stages. First in the vedic period, then in the time of *Mahābhārata* and finally in later puranic period. But there is no doubt that the original development of this mythology is developed from the *R̥gveda* and it received its final form in the latest *Pūrāṇas* and *Tantras* assignable to the late-medieval period.

Notes and References:

1. *Webster Comprehensive Dictionary*, Vol II, p. 958.
2. *The Oxford English Dictionary*, Vol XI, p. 829.
3. *R̥gveda*, 10.61.5-7.
4. *Śatapatha Brāhmaṇa*, I.7.4.1-8, pp.165-167.
5. *Aitareya*, III.33-34, D.C.Sircar, *The Śakta Pīṭhas*, p.5.
6. *Gopatha Brāhmaṇa*, II, 1, *Ibid.*, p.5.
7. *Mahābhārata*, XII, 275-76, pp.2836-2861.
8. *Matsyapurāṇa*, 13, pp.40-44.
9. *Padmapurāṇa*, *Sr̥ṣṭikhaṇḍa*, 5, pp.27-32.
10. *Kūrmapurāṇa*, I.15, pp.73-80.
11. *Brahmāṇḍapurāṇa*, 31
12. Kālidāsa, *Kumārasambhava*, 1, 21.
13. *Mahābhārata*, XII.275.24, p.2840.
14. *Kūrmapurāṇa*, 15.43, p.76.
15. *Ibid*, 15, pp.73-80.
16. *Mahābhārata*, XII.276.34-35, p.2854.
17. *Bhāgavatapurāṇa*, IV.5.20-21, pp.391-394; *Kālikāpurāṇa*, XVII.16-18, pp.105-132.
18. *Devībhagavatapurāṇa*, VII.30, pp.694-699.
19. *Kālikāpurāṇa*, 18, pp.119-132.
20. *Ibid*, 18.40-41, p.123.
21. *Devībhagavatapurāṇa*, 7.30.45-46, p.696.
22. F. Engel, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, p.4
23. S.C. Sarkar, *Some Aspects of the Earliest Social History of India*.
24. Ram Sharan Sharma, *Bhāratīya Sāmājika o Arthanaitika Itihāsa*, pp.52-55.
25. Sukumari Bhattacharyya, *Itihāser Aaloke Vaidik Sahitya*, pp.187-191.
26. D. C. Sircar, *Select Inscriptions I*, pp. 84, 102ff., 120 etc.
27. D.C.Sircar, *The Śakta Pīṭhas*, p.7.

28. *Ibid*, pp. 6-7.

Select Bibliography:

Aitareya Brāhmaṇa. Ed. Sudhakar Malaviya. *The Aitareya Brāhmaṇa of the Ṛgveda*. Varanasi: Tara Book Agency.

Awasthi, A. B. L. *Purāṇa Index*. New Delhi: Navrang, 1992.

Bandyopadhyay, Amal Kumar. *Paurāṇikā*. Vol.I. Calcutta (now Kolkata): Pharma KLM Privet Limited, 1978.

Basu, Nagendranath (comp.). *Bāmlā Viśvakoṣa (Encyclopaedia Indica)*. Vol. VIII and XXI. Delhi: B. R. Publishing Corporation, 1988 (Rpt.; 1st ed. 1886-1911).

Bhāratakoṣa. Vol.III and IV. Calcutta (now Kolkata): Baṅgīya Sāhitya Pariśat, 1967.

Bhardwaj, Surinder Mohan. *Hindu Places of Pilgrimage in India*. Delhi: Thomson Press Limited, 1973.

Bhattacharyya, Sukumari. *Itihaser Aaloke Vaidik Sahitya*. Kolkata: West Bengal State Book Board, 2015 (3rd ed.; 1st ed. 1991).

Brahmāṇḍapurāṇa, Pañcānana Tarkaratna. Kolkata: Navabharat Publishers, 1396 BY (1st ed.).

Brahmāṇḍapurāṇa. Pañcānana Tarkaratna. Calcutta (now Kolkata): Navabharat Publishers, 1396 BY.

Devībhāgavata. Pañcānana Tarkaratna. Calcutta (now Kolkata): Navabharat Publishers, 1388 BY.

Dikshitar, V. R. Ramachandra. *The Purāṇa Index*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.

Engel, Friedrich. *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Calcutta, 1943.

Gopatha Brāhmaṇa. Ed. Rajendra Lal Mitra. Delhi: Indological Book House, 1972.

Kālidāsa. *Kumārasambhava*. Ed. M.R. Kale. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2004 (Rpt.; 2nd ed. 1981).

Kālikāpurāṇa. Pañcānana Tarkaratna. Calcutta (now Kolkata): Navabharat Publishers, 1384 BY.

Kane, Pandurang Vaman. *History of Dharmasāstra*. (Vol.I, IV and V). Poona: BORI, 1953.

Kūrmmapurāṇa. Pañcānana Tarkaratna. Kolkata: Navabharat Publishers, 1423 BY (2nd ed.; 1st ed. 1395 BY).

Mahābhārata. Vol. XXXVI. Ed. Harīdāsa Siddhāntavāgīśa Bhaṭṭācārya with Beng. trans. and own Sans. comm. Bhāratakaumudī together with Nilakaṇṭha's comm. Bhāratabhāvādīpa. Culcutta (now Kolkata): Biswavani Prakasani, 1384 BY (2nd ed.; 1st ed. 1340 BY).

Mani, Vettam. *Purāṇic Encyclopaedia*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.

Matsyapurāṇa. Pañcānana Tarkaratna. Calcutta (now Kolkata): Navabharat Publishers, 1395 BY.

Padmapurāṇa. Sṛṣṭikhaṇḍa. Part I. Varanasi: Chowkhamba Sankrit Series Office, 2007 (Rpt.).

Ṛgveda. Ed. Ram Govind Trivedi. *Ṛg-veda-saṃhitā*. Varanasi: Chowkhamba Vidyabhavan, 2007.

Roy, Aditi. *Sāṃskṛtika Abhibāsanera Prekṣite Padmapurāṇa*. Ph.D. thesis of Jadavpur University: Not yet published, 2013.

Sarkār, S.C. *Some Aspects of the Earliest Social History of India*. London: Oxford University Press, 1928.

Śatapatha Brāhmaṇa. Vol. I. Maitreyee Deshpande. Delhi: New Bharatiya Book Corporation, 2008.

Sharma, Ram Saran. *Bhāratera Sāmājika o Arthanaitika Itihāsa*. Hyderabad: Orient longman, 1996.

Sircar, D. C. "The Sakta Pithas". In: *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal*. Vol.XIV(L), 1948.

Vats, S and Shukuntala Mudgal. *Women and Society in Ancient India*. Faridabad: Om Publications, 1999.

Webster Comprehensive Dictionary. Vol. II. Chicago: J.G. Ferguson Publishing Company, 1974.

DELINEATION OF POVERTY IN *UDBHAṬASĀGARA*

Arup Ghosh

Abstract

The *Udbhaṭasāgara* is an anthological treatise. Anthologies or *kośakāvya*s, are compilations of verses on various topics like proverbial, devotional, ethical, descriptive and erotic etc. These collections are valuable landmarks of the literary history of India. The text *Udbhaṭasāgara* is a compilation of verses called *Udbhaṭaśloka*. Purna Chandra De justifies the reason behind such nomenclature which is as follows.

cittacamatkārīṇī kavītodbhaṭakavitā ।

In this work verses of poets belonging to 10th cent. CE to 20th cent. CE have been compiled. Among the ancient poets whose verses are collected here Kahlaṇa, Vihlaṇa, Jayadeva, Rājaśekhara etc. are mention-worthy and among the poets near to our time poems of Bhāratācandra-Rāyaguṇākara, Bāṇeśvara-Vidyālaṃkāra, Premācandra-Tarkavāgīśa, Rākhāladāsa-Nyāyaratna etc. are taken also. Here a short attempt has been made to show delineation of poverty in *Udbhaṭasāgara*.

Anthologies or *kośakāvya*s, are compilations of verses on various topics like proverbial, devotional, ethical, descriptive and erotic etc. The author of *Kāvyaḍarśa*, Daṇḍin (8th cent. CE)¹, has named *kośa-grantha* as being one variety of poetical writings in Sanskrit. According to Viśvanatha-Kavirāja (14th cent. CE)², a *kośa* is a collection of verses which are independent of each other. Although no verse is closely connected in form of matter to any other, yet the verses can possibly be arranged into groups or sections according to particular topics. His definition of *kośa* is as follows.

kośaḥ śloka-samūhastu syādanyonyānapekśakaḥ³

These collections are valuable landmarks of the literary history of India. We may quote here S. K. Dey and S. N. Dasgupta to show the importance of these particular types of literary compositions called *kośakāvya*.

The greatest repositories of single stanzas of more than a thousand known and unknown poets are the Sanskrit Anthologies, which began to be compiled from the 10th century onwards. They preserve the verses of greater and more well-known poets, but their importance consists in rescuing from oblivion a large number of fleeting verses of lesser and less known poets. It is true that the Anthologies belong to a comparatively late period; they furnish little account of the poets themselves or their works; the quotations are tantalisingly meagre; the notoriously careless and fluctuating ascriptions, as well as anonymous citations, do not yield much positive chronological result; but, in spite of these drawbacks, their literary importance is immense... Even admitting that stray stanzas cannot give us much, one can yet realise that the so-called minor poets often represent the spirit of an age or a country better than the more formidable members of the profession.⁴

Hence the social condition of a certain period of ancient India can convincingly be traced out from these *kośakāvya*s. These uncommon or unusual (*Udbhaṭa*) verses commonly referred to as *Udbhaṭakośa*s have been compiled in *kośakāvya*s or anthologies under different names like *Subhāṣitaratnakośa*, *Subhāṣitaratnabhāṇḍāgāra*, *Śārṅgadharapaddhati*, *Cāṇakyaślokaśaṃgraha* etc. Here in this paper, we would like to show poverty portrayed in the anthological text called *Udbhaṭasāgara*, a compilation of verses known as *udbhaṭaśloka*. To best of the knowledge of the author of this present article, till date under the name of *Udbhaṭasāgara* only a single edition, together with an introduction by Ratna Basu, is compiled by Purna Chandra De. The requisite publication detail is put in the bibliography. Now as for the nomenclature of the text, the introductory

section of the edition informs us that verses that pleasantly surprise one's mind are to be called *udbhāṭa* verses, as is justified by De. We may quote here from the introduction.

cittacamatkāriṇī kavītodbhāṭakavitā iti abhidhānoktirutkalitā vyākhyāntarānyapi pradattāni⁵

Verses of poets, who belonged to a period between 10th cent. CE to 20th cent. CE, are compiled in the collection of *Udbhāṭasāgara*. Altogether in this text verses of early composers like Kahlaṇa, Vihlaṇa, Jayadeva, Rājaśekhara etc., and later poets like Bhāratacandra-Rāyaguṇākara, Bāṇeśvara-Vidyālaṃkāra, Premacandra-Tarkavāgīśa, Rākhāladāsa-Nyāyaratna etc. are compiled.

Primarily the chapter of the text *Udbhāṭasāgara* is called *pravāha*, which again is divided into sub-chapters entitled *tarāṅgas* which are based on various topics. Now among these sub-chapters the *nindātarāṅgas* rigidly condemned *dāridrya* or poverty. We may conclude this article by quoting some excerpts from some of these *nindātarāṅga*, that show the thought of the poets on poverty. The verses are as follows.

eko hi doṣo guṇasaṃnipāte
nimajjatīndoriti yo babhāṣe ।
nūnaṃ na dṛṣṭaṃ kavināpi tena
dāridryadoṣo guṇarāśināśī ॥1.99॥

mama tisro gatā bhāryā vidyābuddhivibhūṭayaḥ ।
caturthī durgatiḥ sādhvī saivaikā māṃ na muñcati ॥1.100॥

rātrau jānu divā bhānuḥ kṛśānuḥ sandhyayordvayoḥ ।
itthaṃ śītaṃ mayā nītaṃ jānubhānuḥkṛśānubhiḥ ॥1.101॥ (Jayantīdevyāḥ)

he dāridrya namastubhyaṃ siddho'haṃ tvatprasādataḥ ।
paśyāmyahaṃ jagat sarvaṃ na māṃ paśyati kaścana ॥2.152॥

dvigurapi sadvandvo'haṃ gr̥he ca me satatamavyayībhāvaḥ ।
tatpuruṣaḥ karma dhāraya yenāhaṃ syāṃ bahuvrīhiḥ ॥1.153॥

(Bhāṭtamuktikalasasya)

madgehe muṣalīva mūṣikavadhū-rmūṣīva mārjārikā
mārjārīva śunī śunīva gr̥hiṇī vācyāḥ kimanyo janaḥ ।
mūrcchāpannaśīśūnasūn vijahato dṛṣṭvā ca jhillīravai-
rlūtātantuvitānasamvṛtamukhī cullī ciraṃ roditi ॥2.154॥ (Vikramādityasya,
keṣāṃcinmate durgatasya)

vikasāmi ravāv udite saṅkocam upaimi cāstam upayāte ।
dāridryasarasi magnā paṅkajalīlāmanu bhavāmi ॥2.155॥ (Jayantīdevyāḥ)

saṅgaṃ ko'pi na nirdhanasya kurute saṃbhāṣyate nādarāt
saṃprāpto gr̥hamutsaveṣu dhanināṃ sāvajñayā lokyate ।
dūrādeva mahājanasya vi caratyalpacchado lajjayā
manye nirdhanatā prakāmaparamaṃ ṣaṣṭhaṃ mahāpātakam ॥2.156॥ (Rudraṭasya)

dagdhaṃ khāṇḍavamarjunena balinā divyairdrumaiḥ sevitaṃ
dagdhā vāyusutena rāvaṇapurī laṅkā punaḥ svarṇabhūḥ ।
dagdhaḥ pañcaśaraḥ pinākapatinā tenāpyayuktaṃ kṛtaṃ
dāridryaṃ janatāpakārakamidaṃ kenāpi dagdhaṃ na hi ॥2.157॥ (Nīśānārāyaṇasya)

vāsakhaṇḍamidaṃ prayaccha nanu vā svānke gr̥hāṇārbhakaṃ
riktaṃ bhūṭalamatra nātha bhavataḥ pṛṣṭhe palāloccayaḥ ।
dampatyoriti jalpitaṃ niśi yadā śuśrāva corastadā

labdham karpaṭam anyatastadupari kṣiptā rudannirgataḥ ||3.274||

kamalaśrīharaścandraḥ pūrṇacandrastato'dhikam |
tat tatra viśadrṣṭiṣṭe kiṃ mātaḥ kamalālaye ||3.276|| (Udbhaṭasāgarasya)

caurebhyo na bhayaṃ na daṇḍapatanāt trāso'pi vā bhūpateḥ
śāṅkā no śapate niśāsu gamane durge ca dūre pathi |
dāridryaṃ sukhameva kevalamaho duḥkhadvayaṃ duḥsaha-
māyānto'tithayaḥ prayānti vimukhā nindanti ca jñātaya ||3.277||

uttiṣṭha kṣaṇamekamudvaha sakhe dāridryabhāraṃ mama
śrāntastāvadaḥ ciraṃ maraṇajaṃ seve tvadīyaṃ sukham |
ityukto dhanavarjiteṇa viduṣā sakhyā śmaśāne śavo
dāridryānmaraṇaṃ paraṃ sukhamiti jñātveva tūṣṇīm sthitaḥ ||3.279||

kastvaṃ bhoḥ kavirasmi tat kiṃ sakhe kṣīṇo'syanāhārato
dhig deśaṃ guṇino'pi durgatiriyam deśaṃ na māmēva dhik |
pākārthī kṣudhito yadaiva vidadhe pākāya buddhiṃ tadā
vindhye nendhanam ambudhau na salilaṃ bhūmau na vā taṇḍulaḥ ||3.282||

na bhāle sinduraṃ na ca naya nayorañjanaraso
na gātre snehādirna ca khadirarāgo'dharapuṭe |
avaidhavyaṃ kiñcit kathayati madambhoruhadrṣo-
rḷuṭhatyagre bāhorvigatakalaho lohavalayaḥ ||3.283|| (Bāṇeśvaravidyālaṅkārasya)

śīlam śātayati śrutam śamayati prajñāṃ nihanti kramād
dainyam dīpayati kṣamāṃ jñāpayati vṛiddam nirasyatyapi |
tejo jarjaratyapāsyati matiṃ vistārayatyarthitām
dāridryaṃ puruṣasya kiṃ na kurute vairaṃ paraṃ bhīṣaṇam ||3.284|| (Trivikramasya)

sarvajña tvam vadasi bahudhā dīyatām bho
dādhātūnām bhavati sadṛśaṃ rūpamevaṃ caturṇām |
dvau dānārthau bhavata itarau pālāne khaṇḍane ca
no jānīmaḥ kathayata bhavān kasya vāyaṃ prayogaḥ ||3.289||

cintācakre bhramati niyataṃ manmanomṛttikeya-
mārdīrībhūtā nayanasilairbhramyate dainyadaṇḍaiḥ |
āśākumbhāḥ kati kati kṛtāścheditāḥ karmasūtre-
rjātyā vipraḥ punarahamaho kumbhakāro'smi vṛṭtyā ||3.290||

(Bāṇeśvaravidyālaṅkārasya)

pīṭhā kacchapavat taranti salile saṃmārjanī mīnavad
darvī sarpaviceṣṭitāni kurute santrāsayantī śīśūn |
śūrpārdhavṛtamastakā ca grhiṇī bhittiḥ prapātonmukhī
rātrau pūrṇataḍāgasannibham abhūd rājan madīyaṃ grham ||3.291|| (Nidrādaridrasya)

Notes and References

1. S.C. Banerji, *A Companion to Sanskrit Literature*, p. 31.
2. *Ibid.*, p. 113.
3. Bimalakanta Mukhopadhyaya (ed.), *Sāhityadarpaṇa*, p. 350.
4. S. K. Dey and S. N. Dasgupta, *History of Sanskrit Literature*, p. 411.
5. Purna Chandra De (comp.), *Udbhaṭasāgara*, intro., p. 1.

Select Bibliography

- Apte, Vaman Shivram. *The Practical Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: MLBD, 1975. (Rpt. of 4th rev. and enl. ed. 1956).
- Banerji, S.C. *A Companion to Sanskrit Literature*. Delhi: MLBD, 1989. (2nd ed.; 1st ed. 1971).
- Basu, Ratna. *Methodology and Sanskrit Researches*. Kolkata: School of Vedic Studies, Rabindra Bharati University, 2012. (Rev. 2nd ed.; 1st ed. 1998). (SVSPS 4).
- Dasgupta, S. N. / De, S. K. *A History of Sanskrit Literature*. Classical Period. Vol. 1. Calcutta: University of Calcutta, 1977. (Rpt. of 1st ed. 1947).
- Krishnamachariar, M. *History of Classical Sanskrit Literature*. Delhi: MLBD, 1974. (3rd ed.; 1st ed. Madras: Tirumalai-Tirupati Devasthanams Press, 1937).
- Macdonell, Arthur A. *A History of Sanskrit Literature*. New Delhi: Munshiram Mohanlal, 1972. (3rd ed.; 1st ed. 1899).
- Udbhaṭasāgara*. Comp. Purna Chandra De. *An Anthology of Sanskrit Epigrams*. (Intro. Ratna Basu). Delhi: Sharada Publishing House, 1993. (Rpt.).
- Viśvanātha. *Sāhityadarpaṇa*. Ed. E. Roer. *The Mirror of Composition*. With Eng. trans. James R. Ballentyne / Pramadadasa Mitra. Calcutta: Royal Asiatic Society of Bengal, 1851. (Bibliotheca Indica Series no. 9).
- Ed. Haridāsasiddhāntavāgīśa-Bhaṭṭācārya. With own Sans. comm. *Kusumapratimā*. Kolkata: Sanskrit Book Depot, 1875 ŚY. (5th ed.; Rpt. of 1st ed. 1841 ŚY).
- Ed. Gurunāthavidyānidhi with Sans. Comm. *Sāhityadarpaṇa-vivṛti* of Rāmacaraṇa-Tarkavāgīśa. Kolkata: Sanskrit Book Depot, 1371 BY. (1st ed. 1838 ŚY).
- Ed. Bimalakanta Mukhopadhyay. With Beng. trans. and Sans. comm. *Sāhityadarpaṇa-vivṛti* of Rāmacaraṇa-Tarkavāgīśa. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 2013. (2nd ed.).
- Winternitz, M. *History of Indian Literature*. Ed. Subhadra Jha. Vol. 3, part 1. Classical Sanskrit Literature. Trans. from the original German by Subhadra Jha. Delhi: MLBD, 1963. (1st German ed. 1922).

MAUGHAM'S *THE RAZOR'S EDGE* AND THE *KĀṬHOPANIṢAD*

Arghyadip Mondal

Abstract

In spite of being a western author William Somerset Maugham grew his interest to the Eastern philosophy too. Besides studying Indian philosophy meticulously Somerset Maugham, visited India in 1938 and encountered Ramana Maharshi. All his interests and personal experiences in India and its philosophy are mirrored in his novel *The Razor's Edge*. He is reflecting all his thoughts about Eastern Oriental spirituality through the protagonist to the Western occidental society. He successfully portrayed the protagonist of the novel in the shape of the protagonist of *Kāṭhopaniṣad*, Naciketā. As a way out from the post-World War traumas, He chose the Upaniṣadic path of Freedom instead of the Biblical path of Salvation. The conceptual distinction between east, west and its beliefs are tried to be broken by the author. This paper reflects the various aspects of *Kāṭhopaniṣad* in Maugham's novel *The Razor's Edge*.

Introduction

William Somerset Maugham, the author of the novel *The Razor's Edge* (1943), was trained to be a doctor, but became an author by choice. While his medical training Maugham joined as an obstetric clerk in the slums of Lambeth. These experiences influenced him to write his first novel, *Liza of Lambeth* (1897). Thereafter, he carried on his writing. But he was compelled to pause his literary activities due to his involvement in World War I; from 1914 to 1915 he was enlisted in British ambulance unit and in the military intelligence in Geneva. In 1916 he was again called for the war duty for being the chief agent in Russia for the British and American secret services. But the pathetic incidents of the war opened a new path to him where he could find the fuel for his one of the best novels, *The Razor's Edge*. The perturbation he felt due to the deaths and the screams of the war, gave birth to his new novel *The Razor's Edge*. The protagonist Larry Darell who was an aviator in World War I, witnessed his best friend being killed for protecting his life. Not only he was affected deeply but also his personality was altered by this experience. Initially, he seemed normal but later it was revealed that he might have lost something inside which made him aloof and alienated about everything. Notwithstanding his joblessness, he was not worried at all, instead he was in search of something which makes him loaf around the world, asking philosophical questions. He was seeking the answers of the crucial questions about the nature and the ultimate goal of life. But unsatisfied by the answers of numerous monks, he travelled several places and eventually ended up in India. He was enchanted by Indian spirituality and started inhaling the Upaniṣadic philosophy of reincarnation and liberation. Eventually he turned himself to be a disciple of the renowned sage, Sri Ganesha. After the acquisition of spiritual wisdom, Larry returned to America, with the zeal to be a mechanic but eventually turning to become a taxi driver in New York. He might have thought it to be a service to others.

Instead of the western conventional philosophies Maugham turned to the Eastern ones while portraying the protagonist of the novel *The Razor's Edge*. Even the title of the novel directly mirrors a verse from the *Kāṭhopaniṣad*. We can trace the source of author's interest towards the Eastern philosophies through his personal library which contained some Indian philosophical texts such as Krishnaswamy Iyer's *Vedanta or the Science of Reality*, Radhakrishnan's *History of Indian Philosophy* and his translation of the *Upanisads*, Sir Charles Eliot's *Hinduism and Buddhism*, Professor Lionel Barnett's *Brahma-Knowledge*. But the encounter between Maugham and the Indian philosophy was not only through the pages of the classics but also through the direct acquaintance with Hindu sages in 1936. In the novel an entire chapter is devoted in passively describing his meeting with a Hindu

maharṣi at Tiruvannmalai near Madras and his rich Hindu philosophical concepts along with the sage's extraordinary personality.

This paper, aims to highlight the principles of *Kaṭhōpaniṣad* in *The Razor's Edge* by Maugham. The verb *highlight* is used instead of *explain* or *elaborate* because the argument will be void if it is asserted that Indian philosophy addressed in this novel informs the whole structure of *The Razor's Edge*. Eastern philosophy has to be considered as a part and parcel indeed but not as a whole. Nevertheless, scholarship on the novel would be incomplete without a tracing of Indian philosophy's influence upon it, even though the novel contains Western expressions, it also catches up its own modern preoccupations.

Title: The Razor's Edge

The Razor's Edge can be considered as one of the first Western novels proposing non-Western solutions to the Western society's illnesses. Here the very title of the Western novel is based on the Eastern philosophy and its values. *Kaṭhōpaniṣad*, a renowned sacred text, enchanted the Author's mind hence the novel came to form. At the beginning of the sixth chapter (*where the protagonist shares his spiritual experiences of India to the author*) author mentioned,

I should add, however, that except for this conversation I should perhaps not have thought it worthwhile to write this book.¹

His statement clarifies the very Eastern title of the Western novel. The title mirrors a verse of the *Kaṭhōpaniṣad*, which says,

...sharp as a razor's edge, hard to traverse, difficult of going is that path, say the sages.²

The very verse caught the author's eye and made him put the protagonist in search of meaning of life with the contrariness between materialism and spirituality. He had to move from places to places for finding peace. This takes the plot of the novel from Chicago to Paris, and eventually in India where he found some of his answers to quench his thirst. It is like he was walking on the razor's edge throughout his life. But still he could not find any peace, his path was *hard to traverse*, like the sages say.

The Source

As it has already been mentioned earlier that the title and the philosophy behind the novel can be traced in the fourteenth verse of the third section of the first chapter of *Kaṭhōpaniṣad*, which says —

uttiṣṭhata jāgrata prāpya varān nibodhata/
kṣurasya dhārā niśitā dūrātyayā durgam pathastat kavayo vadanti//1.3.14³

This verse is in imperative mood which conveys, *Rise! you need to awake and search for the sages who says that the life is like a Razor's edge, difficult to walk on. Find them so that you can learn.*

This verse is one of the epilogues of *Kaṭhōpaniṣad*. According to Anirban,

At the end of the chapter, these four verses (14, 15, 16, 17) can be considered as the summary of the whole chapter.⁴

He continues, *All the lessons have already been bestowed, now its time to conclude with brief summary in the first two verses (14, 15) and in the second verses the results will be delivered (16, 17).*⁵

After revealing the nature and glory of *Paramatman*, and the way to assimilate in it, Yama is warning Naciketā telling this verse that he has to arise, he has to stay awakened to find

out the sages to know the Supreme because the way is as sharp as a razor's edge to cross, to achieve the utmost reality.

Anirban clarifies that, *first is Arising, then Awakening, it follows Benediction and eventually liberation.*⁶

This very verse is addressed to Naciketā, and it starts with *uttiṣṭhata* which means *to rise*. He is advised to rise himself. But from what he has to be risen? We can find and relate the answer with the tale of Rohita from *Aitareya Brāhmaṇa*, where he was encouraged by Indra. To him Indra uttered *carava* which means *keep going*. There it is conveyed that *if you sleep your destiny will also be in asleep. If you rise, so your destiny and if you keep going, you will be followed by your destiny.*⁷

In the tales *cariva*, *uttiṣṭhata* all these might be said to Rohita and Naciketā but in reality Yama and Indra are speaking to us, we are told to be arisen to be awakened. Day after day we are sleeping, capitulating ourselves into the hands of vague. We are satisfied with nothingness. We have to wake up and prepare ourselves to walk on the razor's edge, because the life is nothing but walking on the bleeding feet with a shining smile. This path is too narrow to travel, too hard to cross, so we have to rise ourselves, we have to awake ourselves, we have to keep going with the help of those who are great so that at the end we can see the shining sun of Freedom.

The Novel and the Upaniṣad

The appreciation of this novel will be partial if Hindu mysticism and Oriental spirituality are taken in negligence. When the World War I caused the protagonist (Larry Darell) mental trauma and made him to suffocate in the materiel world, the fundamental Hindu experience of liberation played very crucial part in helping him to find his peace. This paper establishes the novel, *The Razor's Edge* as one of the examples of modern Western appropriation of the Upaniṣadic Sanskrit text, *Kaṭhopaniṣad* where the knowledge of the Self over a life of love, luxury and wealth is prioritised by the protagonist young Naciketā. Larry (the protagonist of the novel) and Naciketā (the protagonist of the *Kaṭhopaniṣad*), both chose self-realization to be the realization of the Absolute.

The esoteric knowledge of the Self and of the life beyond, comes to light through the dialog between Yama and Naciketā. *Kaṭhopaniṣad* reveals her teachings through the words and wisdom of Yama. Contextually, it has been disclosed to Naciketā but in reality, explanations and narrations have been bestowed to us just like *The Razor's Edge* which also comes in contact with the readers through dialogue form between the author and the characters. The novelist himself plays very significant role by conversing with the characters and taking the novel to its climax. Not distinguishing from *Kaṭhopaniṣad*, in *The Razor's Edge*, contextually all the fundamental experiences, consist of Eastern values, are narrated by the protagonist to the author but in reality the Eastern oriental philosophy of Liberation was prescribed for the occidental problems instead of the Western occidental philosophy of Salvation. Dialog form, being the primary mode of storytelling, creates a latent stylistic link between the ancient oriental Upaniṣadic literature (*Kaṭhopaniṣad*) and a post-war occidental modern literature (*The Razor's Edge*).

In Maugham's novel death snatched the life of Larry's close friend in World War I. Hence it changed his life afterwards. His fiancée wonders what caused his beloved's life to be shattered and She expresses,

One of the nice things about him was his enormous zest for life. He was so scatter brained and gay, it was wonderful to be with him; he was so sweet and ridiculous. What can have happened to change him so much?⁸

She and the rest of Larry's acquaintance could not measure the terror he encountered in the war. Unlike others Larry revoked himself from the material world and turned to an inner cosmos. The question was hovering inside his mind:

I want to know whether I have an immortal soul or whether when I die it's the end.⁹

His question indeed reminds us the very question of Naciketā:

yeyam prete vicikitsā manuṣye 'stūty eke nāyam astīti caike/
etad vidyām anuśiṣṭas tvayāham...//1.1.20¹⁰

Which means, *this debate that there is over the man who has passed and some say 'This he is not and some that he is, that, taught by thee, I would know...'*¹¹

Naciketā is concerned about what happens after death, so he asked the Death (God of death) himself. A dormant similarity can be established between two stories by noticing that the encounters with death made both Naciketā and Larry ask the very question of beyond and cause the transformation in both characters.

For being absent and not feeding the guest (Naciketā) for three nights, Yama felt guilty and offered him three boons. The character of Yama is portrayed here as a humble person who is also very careful about the social values. He expressed in grief that the Brahmin boy should have been properly greeted and fed. Likewise, despite being on the deathbed Elliott Templeton (the socialite uncle of Larry's fiancée) sent his regret for not being able to attend the Princess's party. This similarity of being careful about the social moralities between the two characters (Yama and Elliott Templeton) should not be ignored because it highlights that social values played very significant role both in Eastern and Western cultures.

The character of the protagonist of *Kāthopaniṣad* (Naciketā) reflects on the character of the protagonist of *The Razor's Edge* (Larry) by their choice of knowledge and intellectual prosperity over health and wealthy prosperity. The verses of *Kāthopaniṣad* says:

śatāyusaḥ putrapautrān vṛṇīṣva bahūn paśūn hastihiraṇyam aśvān/
bhūmer mahadāyatanam vṛṇīṣva svayam ca jīva śarado yāvad icchsi//1.1.23¹²

[Choose sons and grandsons who shall live each a hundred years, choose much cattle and elephants and gold and horses; choose a mighty reach of earth and thyself live for as many years as thou listest.] 1.1.23¹³

etattulyam yadi manyase varam vṛṇīṣva vittam cirajīvikām ca/
mahābhūmau naciketas tvam edhi kāmānam tvā kāmabhājam karomi//1. 1. 24¹⁴

[This boon if thou deemest equal to that of thy asking, choose wealth and long living; possess thou, O Nachiketas, a mighty country; I give thee thy desire of all desirable things for thy portion.] 1. 1. 24¹⁵

ye ye kāmā durlabhā matyarloke sarvān kāmānś chandataḥ prārthayasva/
imā rāmāḥ sarathāḥ satūryā na hīdṛśā lambhanīyā manuṣyaiḥ/
ābhir matprattābhiḥ paricārayasva naciketo maraṇam mānuprākṣiḥ//1.1.25¹⁶

[Yes, all desires that are hard to win in the world of mortals, all demand at thy pleasure; lo, these delectable women with their chariots and their bugles, whose like are not to be won by men, these I will give thee; live with them for thy handmaidens. But of death question not, O Nachiketas.] 1.1.25¹⁷

Not distinguishing from Naciketā, Larry's turning down to Maugham's twentieth century version of Yama's delectable offerings which represent stock-gambling, luncheons at Claridges, gluttonous dinners at the Ritz, a house on the Riviera with Savonnerie carpets, lavish entertainment, compels us to notice the link between an ancient and twentieth

century's literature. Above all the economically secured lifestyle with Isabel is refused by Larry in search of something more permanent.

Larry could make the distinction between *śreyas* (whatever leads to the Supreme) and *preyas* (whatever leads to pleasures) just like Naciketā in *Kaṭhopaniṣad* which clarifies the boundary between the *perishable* and *imperishable*.

Notwithstanding all the changes and technological advances, the aesthetic delights and the economic security with ideals of marriage and progeny identify the *preyas*, offered to Naciketā or Larry. Both the Indian and American protagonists were led to the highest form of knowledge for their choice for *śreyas* over *preyas*. In both occurrences, the journey towards the Supreme was guided by Lord Yama and Śrī Ganeśa (whom Larry meets in India). They both became the *guru* (by whom *the darkness - gu is restrained - ru*) of the two protagonists for their understanding of Infinity and Eternity.

How can an individual form be a residence of the Infinite formless? How can the multiplicity and plurality express the singular reality? All these questions were hovering inside Naciketā. He asked the God of death and was answered as well. These same esoteric questions were tried to be answered by Maugham through his protagonist to the Western world.

The Upaniṣadic worldview was presented to the Western reader through the dialog between the protagonist and the narrator (the author himself) at a café in Paris. The secrets of the Self containing the omnipresent transcendent, formed the backbone of the dialog. Maugham translated *ātman* as *soul*. The protagonist of his novel explains,

Liberation from the bondage of rebirth. According to the Vedantists the self, which they call the *ātman* and we call the soul, is distinct from the body and its senses, distinct from the mind and its intelligence.¹⁸

Translation of *ātman* as *soul*, should not be considered as the best translation because the very word *soul* might guide someone to the Christian conception. The Self was approached not only to be a synthesis of body and mind but also an integral unity of body, senses, mind, intellect, and the *subtle self* by Larry. He also mentioned,

It is uncreated; it has existed from eternity.¹⁹

The voice of Lord Kṛṣṇa can be heard to be echoed in this statement of the protagonist:

na jāyate mriyate vā kadācin nāyaṁ bhūtvā bhavitā vā na bhūyaḥ/
ajo nityaḥ śāśvato 'yaṁ purāṇo na hanyate hanyamāne śarīre//2.20

[He is never born, nor does he die at any time, nor having (once) come to be will he again cease to be. He is unborn, eternal, permanent and primeval. He is not slain when the body is slain.] 2.20²⁰

Henceforth Lord Yama revealed the secrets of the Absolute by saying:

agnir yathaiko bhuvanaṁ praviṣṭo rūpaṁ pratirūpo babhūva/
ekas tathā sarvabhūtāntarātmā rūpaṁ rūpaṁ pratirūpo bahiś ca//2.2.9²¹

[Even as one Fire hath entered into the world but it shapeth itself to the forms it meeteth, so there is one Spirit within all creatures but it shapeth itself to form and form; it is likewise outside these.] 2.2.9²²

vāyur athaiko bhuvanaṁ praviṣṭo rūpaṁ pratirūpo babhūva/
ekas tathā sarvabhūtāntarātmā rūpaṁ rūpaṁ pratirūpo bahiś ca//2.2.10²³

[Even as one Air hath entered into the world but it shapeth itself to the forms it meeteth, so there is one Spirit within all creatures but it shapeth itself to form and form; it is likewise outside these.] 2.2.10²⁴

Yama simply emphasizes the indifference amongst the different forms of fire. So as the entrapped air has no difference from the air outside. In lieu of fir and air, the protagonist of the novel directly used the utmost example:

It is not part of the Absolute, for the Absolute, being infinite, can have no parts; rather, it is the Absolute itself.²⁵

That's how the Self is never limited and doesn't possess any particular format. In Larry's words,

The Absolute is in Isvar, the creator and ruler of the world.²⁶

According to him the imagination of Hindu *Īsvara* is the million manifestations of the Transcendent Reality to explain omnipresent and omnipotence of the Self. Hence the Transcendent cannot be limited within one image. He explained the Absolute, stating,

It's nowhere and everywhere. All things imply and depend upon it. It is not a person, it is not a thing, it is not a cause. It has no qualities. It transcends permanence and change: whole and part, finite and infinite. It is eternal because its completeness and perfection are unrelated to time. It is truth and freedom.²⁷

Larry also used an analogy of a drop of water for explaining the wholeness of the Absolute, The drop of water that has arisen from the sea and in a shower has fallen into a puddle, then drifts into a brook, finds its way into a stream, after that into a river, passing through mountain gorges and wide plains, winding this way and that, obstructed by rocks and fallen trees, till at last it reaches the boundless sea from which it rose. But that poor little drop of water, when it has once more become one with the sea, has surely lost its individuality.²⁸

So, the Absolute, being Transcendent, is everything in particular and creates all the manifold forms of relations and relativities.

Here Larry's explanation of the Absolute can be considered as the Upaniṣadic conception of Brahman. In Sanskrit the word Brahman refers neuter gender, so the pronoun *It* is used by the author. But Radhakrishnan translated the Absolute as *ātman* which is in masculine gender, hence the pronoun *He*. Maugham's Upaniṣadic conception of the Absolute as Brahman, being neuter, seems more impersonal and approaches the infinite and formless characteristics of the Ultimate.

According to Larry, *God is within me or nowhere*.²⁹ This very statement reminds us about a very popular Upaniṣadic phrase *aham brahmāsmi*³⁰ – *I'm the supreme Brahman, the Supreme Reality*. This clearly proves Larry's belief on Transcendent, existing within his own self.

In spite of Larry's dedication in meditating, reading and practicing Yoga while spending two years in India at the *āśrama* of Sri Ganesha and listening to his words of wisdom, he did not intend to live a life of a sage. Rather he said,

It was not for me to leave the world and retire to a cloister, but to live in the world and love the objects of the world, not indeed for themselves, but for the Infinite that is in them.³¹

The voice of *Karmayoga* is echoed in this very statement of Larry and it definitely reminds us of the teachings of Swami Vivekananda about *Karmayoga*,

It is the theory of non-attachment, to be attached to nothing while doing our work of life. Know that you are separated entirely from the world, though you are in the world, and that whatever you may be doing in it, you are not doing that for your own sake.³²

Larry overcame all economical, sexual or social ambitions or fame. He was boyish, gay, and debonair in his manner. As a result, his body, mind, senses, intellect were concentrated. He looks ten years less than his friend Gray. The state of body and mind he achieved reminds us the state one can achieve after practicing *Haṭhayoga*. Being well skilled he also could heal the migraine of Gray by concentration. Through this Maugham highlighted on some mystic Indian concept of healing. His body and concentrated senses are like a chariot which is well harnessed by the controlled horses as Yama explained in *Kaṭhapaniṣad*.

On his birthday morning Larry went to the mountain top and perceived the ravishing beauty of nature. He expressed,

A knowledge more than human possessed me, so that everything that had been confused was clear and everything that had perplexed me was explained.³³

It was the intense joy that no words could express,

No words can tell the ecstasy of my bliss.³⁴

It is like he is uttering the words of *Kaṭhapaniṣad* again,

na saṁdr̥śe tiṣṭhati rūpam asya na cakṣuṣā paśyati kaś canainam/
hr̥dā manīṣā manasābhikṣiptau ya etad viduramṛtās te bhavanti//2.3.9³⁵

[He hath not set His body within the ken of seeing, neither doth any man with the eye beholds Him, but to the heart and mind and the supermind He is manifest. Who know Him are the immortals.] 2.3.9³⁶

He also claims that he does not fear death any more. He carries on saying,

I was so happy that it was pain and I struggled to release myself from it, for I felt that if it lasted a moment longer, I should die; and yet it was such rapture that I was ready to die rather than forgo it.³⁷

It reminds us the very statement of Swami Vivekananda about *Rājyoga*,

All misery comes from fear, from unsatisfied desire. Man will find that he never dies, and then he will have no more fear of death. When he knows that he is perfect, he will have no more vain desires, and both these causes being absent, there will be no more misery there will be perfect bliss, even while in this body.³⁸

But still at the end Larry decides to return to America and live a life *with calmness, forbearance, compassion, selflessness, and continence*.³⁹

He perfectly understood the word of *Upaniṣhad*, *whatever is here, that is there and whatever is there, that too is here*.

In the novel *The Razor's Edge* the *foreign* or *alien* conceptual distinction between east and west, is tried to be broken by the author. He successfully paved a gateway to Indian Upaniṣadic philosophy to the Western world and through this the Eastern worldview can be perceived by the Western audience even in 21st century.

Notes and References

1. W. Somerset Maugham, *The Razor's Edge*, p. 233.

2. Sri Aurobindo, *The Upanishads - II Kena and Other Upanishads (Complete Works of Sri Aurobindo Volume 18)*, p. 170.
3. S. Radhakrishnan, *The Principles of Upaniṣads*, p. 628.
4. Cf. Anirban, *Upaniṣat-prasaṅga, vol-4, Kathopaniṣat*, p. 118.
5. Cf. loc. cit.
6. Cf. loc. cit.
7. Cf. loc. cit.
8. W. Somerset Maugham, *op. cit.*, p. 48.
9. *Ibid.*, p. 65.
10. S. Radhakrishnan, *The Principles of Upaniṣads*, p. 603.
11. Sri Aurobindo, *The Upanishads - II Kena and Other Upanishads (Complete Works of Sri Aurobindo Volume 18)*, p. 105.
12. S. Radhakrishnan, *op. cit.*, p. 604.
13. Sri Aurobindo, *The Upanishads - II Kena and Other Upanishads (Complete Works of Sri Aurobindo Volume 18)*, p. 106.
14. S. Radhakrishnan, *op. cit.*, p. 605.
15. *Sri Aurobindo, op. cit.*, p. 106.
16. S. Radhakrishnan, *op. cit.*, p. 605.
17. *Sri Aurobindo, op. cit.*, p. 106.
18. W. Somerset Maugham, *op. cit.*, p. 259.
19. Loc. cit.
20. S. Radhakrishnan, *The Bhagavadgita*.
21. S. Radhakrishnan, *The Principles of Upaniṣads*, p. 639.
22. *Sri Aurobindo, The Upanishads - II Kena and Other Upanishads (Complete Works of Sri Aurobindo Volume 18)*, p. 122, pdf version.
23. S. Radhakrishnan, *op. cit.*, p. 639.
24. *Sri Aurobindo, The Upanishads - II Kena and Other Upanishads (Complete Works of Sri Aurobindo Volume 18)*, p. 122.
25. W. Somerset Maugham, *op. cit.*, p. 259.
26. *Ibid.*, p. 260.
27. Loc. cit.
28. *Ibid.*, p. 269.
29. *Ibid.*, p. 260.
30. *Brhadāranyaka Upaniṣad*, 1. 4. 10.
31. W. Somerset Maugham, *op. cit.*, p. 259.
32. *Complete Works of Swami Vivekananda vol - 1, Karmayoga*, 6th chapter - Non-attachment I Complete Self-Abnegation
33. W. Somerset Maugham, *op. cit.*, p. 266.
34. Loc. cit.
35. S. Radhakrishnan, *op. cit.*
36. *Sri Aurobindo, The Upanishads - II Kena and Other Upanishads (Complete Works of Sri Aurobindo Volume 18)*, p. 125.

37. W. Somerset Maugham, *op.cit.*, p. 259.
38. *Complete Works of Swami Vivekananda vol - 1, Rājayoga.*
39. W. Somerset Maugham, *op. cit.*, p. 271.

Select Bibliography

- Anirban. *Upaniṣad Series: Katha Upaniṣad*. Delhi: Akshaya Prakashan, 2012.
- Maugham, Somerset. *The Razor's Edge*. Zaltbommel, Netherlands: Van Haren Publishing, 2011.
- Radhakrishnan, Sarvepalli. *The Principal Upaniṣads*. Ed. with intro., text, trans. and notes S. Radhakrishnan. George Allen & Unwin Limited, 1953.
- . *The Bhagavadgita*. Element, 2016.
- Sri Aurobindo. *The Upanishads*. vol. 2. Delhi: Lotus, 1996. (2nd rev. ed.).
- Swami Vivekananda. *The Complete Works of Swami Vivekananda*. Vol. 1. Belur Math: Advaita Ashrama, 1989.

PANDEMIC SCENARIO IN INDIA – REFERENCES TO LITERARY WORKS

Amitava Banik

Abstract

Pandemic creates a health crisis which impacts all segments of population. It particularly affects the vulnerable sections of the people. The Covid 19 crisis originated from China's Wuhan city in Hubei province and caused havoc worldwide. The management of the pandemic had been handled differently across geographies and also across various regimes -authoritarian or democratic. Although the spread and intensity of the Covid 19 virus had been unprecedented in the history of pandemics but surely references can be drawn to several such crisis seen in India before. In India, the Covid 19 pandemic situation can be paralleled to healthcare crisis situations like epidemics and famines in the past centuries which greatly impacted human lives and also the livelihood of the people. India being a poor and densely populated country with below the standard living conditions had to pay heavy price in the past and also under the present pandemic situation. This paper would draw reference to Nobel laureate and poet Kaviguru Rabindranath Tagore's writing on the subject of epidemics and also contemporary writings with economic, political and social standpoint of economist, thinker and Nobel laureate Prof Amartya Sen on famines.

Introduction

In today's globalized world, no country is isolated; in fact, all are connected intrinsically. The Covid 19 crisis originated from China's Wuhan city in Hubei province and caused havoc worldwide. India is not secluded from the crisis. In the initial stages, the virus entered India through the entrants from other countries – both nationals as well as foreigners. India as we all know is a very densely populated country with inadequate health infrastructure to its dismay. So, a mass epidemic is very difficult to contain particularly something of the scale of this virus which does not follow any sort of boundary and is very easily transmitted from one person to another.

The Government of India has enforced lockdowns and so also has several countries of the world to prevent the spread of this virus. The testing is considered paramount along with containment, social distancing measures, etc. By enforcing this lockdown vis-à-vis other economic consideration, the government of India has taken a bold stand, that of saving more lives as a priority. But then there are the vulnerable sections of the population that had fallen prey to this unprecedented situation. The people at the lower end of the economic spectrum are impacted more due to loss of livelihood. Also, there is the plight of thousands of migrant workers stuck up at places away from their homes who could not reach their homes on the wake of a sudden lockdown. The growth of the country is measured by GDP which is roughly a sum total of the exchanges of values of goods and services over a financial year. As the economic activities have come to a standstill, definitely the economy has to take a huge hit.

As India is a poor country with inadequate health infrastructure, it had been vulnerable to epidemics and famines in the past as well. However, the management of such events had been different in different times. In the colonial India, the management was by an authoritarian regime, whereas today India is an independent democratic country. But today, India also faces similar and, in some cases, more acute problems of huge population, underserved medical and healthcare facilities and infrastructure, poor and vulnerable population, poor public delivery mechanism, etc.

Rabindranath Tagore's references to epidemics in his writings

In his essay “Samuha”, Rabindranath mentions that in India the indigenously grown pandemics significantly impact our lives and with them are added the devastation caused by foreign soiled epidemics like Diphtheria, TB, Typhoid that came as guests and started staying as relatives in this country and started exploiting lives of vulnerable and poor population of the country. Rabindranath pointed out that there is the dearth of health and medical facilities, food supply and distribution facilities on one hand and trust, happiness and cooperation in India on the other. If there is an attack, the poor has to succumb without being able to offer any resistance. Many people die without any treatment. The poor people have to accept injustice as their destiny. If the near and dear ones face any sort of problems, people feel helpless and has to leave them at the mercy of the almighty. Rabindranath Tagore is of the opinion that the reason for this is that the root of the country has got corrupted, the soil from which the root would get the water, has got dried up, the rural society which is the real birthplace of the nation has become disintegrated. The situation is similar to the that of an attack from outside, and since the old dwelling (old social structure) has broken down with the passage of time and also there is no new building or infrastructure in place (stronger social structure), so the people in the old society are uprooted from the soil. He questions whether the epidemics, famines, malaria, etc are sudden or these are signals of fundamental ailments emanating from the root of the society. However, the most dangerous indication of decay in our society is the lack of endeavour, optimism and the confidence in the people to rise up and take control of the situation and attempt to change things for the better but rather the situation is quite contrary. The people feel helpless and frustrated and even a small problem or a disease takes the shape of a disaster and people tend to lose without any fight.

In another essay “Parishisthta”, in the contextual narrative, Rabindranath Tagore talks about the outburst of the Plague epidemic in the country and the management of the same by the British authorities. He talks about enforcement of the Plague regulation by the British Government. He mentions about the control of voices and agitations by the British in this context. As the imperial order were in favour of not supporting or agreeing to the demands of any sort of agitation on the premise that the people of the country may take such agreement as the weak point of the authorities and give a sense that the authority is bowing down being scared of such uprising. But he says that in dealing with the spread of Plague in India, the government authorities were sensitive to some extent to the needs of the native as they had the loss of their business in stake. The author expressed his surprise as contrary to the situation in other countries where people used to be very active in responding to such catastrophic and disastrous events like earthquake, famines and epidemics which was in sharp contrast to the situation in India where the response used to be very weak and timid and the citizens were patient looking up to the government for a favourable response. In fact, the government used to impose stricter measures adding to the misfortune of the poor natives. But the author is of the view that this was actually an opportunity to earn the trust of the citizens and to prove that they were with the common people even if they belong to a different ruling race or a country. But instead, they were used to taking coercive actions of beating the beaten or downtrodden, hurting the weak which actually proved their weakness proclaiming that as few of them were ruling the masses they could not afford to show the courage to be merciful to the poor masses of the country. By not adopting harsher measures in Pune in the time of epidemic and distress and being sensitive to the people, the authorities would have exhibited their greatness, not their weakness, the opportunity that they failed to seize. In the time of this devastating plague epidemic, the rage of the government kept on increasing. The government started hurting people on places which pained the most. In some places the people tried to rise up in protest, whereas elsewhere their voices got suppressed before getting heard.

During this time the plague also entered Calcutta. The author was apprehensive that even though people could escape the disease to some extent by adopting safety and precautionary measures, but it would be almost impossible to resist harsh regulations to be enforced by the government which would aggravate the situation and add to the tyranny of the people. However, fortunately, the merciful and patient behaviour of Budburn and his administration were sensitive to the people of Bengal and Calcutta. Hence the author expressed his surprise on how the opinion of the author matched with that of the government and he expressed his pleasure seeing the human face of the ruler.

There was a mutual distrust and antipathy between the Indians and the British government. However, as the rule was in the hand of the British, they had the power to punish the people. The justice was skewed in favour of the British. The rising against injustice in India was much muted in comparison to the oppressed people in any other country. The people who are not vocal against injustice cannot be saved by any government and that is true for the ordinary Indians who have kept silently suffering for centuries.

Amartya Sen on famine and power of democracy

In his book, “The Idea of Justice”, nobel laureate Prof Amartya Sen writes that the Bengal famine of 1943 was made viable not only by the lack of democracy in colonial India, but also by severe restrictions on reporting and criticism imposed on the Indian press, and the voluntary practice of ‘silence’ on the famine that the British owned media chose to follow. The combined effect of imposed and voluntary media silence prevented discussion on famine in the British parliament in which as per the Famine Inquiry Commission report tabled in December 1945, about 1.3 million people lost their lives between July to December 1943. Also, this was a serious underestimation because the increase in mortality remained there for a number of years following the starvation because of the ongoing famine-induced epidemics. The government policy far from being helpful actually exacerbated the famine. There was no official famine relief over many months in which thousands were dying every week. This provides an insight on the subject of how democracies tend to behave and how the absence of democracies can be assessed. A democratic system with public criticism and parliamentary pressure would not have allowed the officials including the governor of Bengal and the Viceroy of India to think the way they did. The Bengali newspapers in Calcutta protested as loudly as the government censorship allowed, but it was not loud enough.

However no major famines has ever occurred in a functioning democracy (where leaders are accountable to their people and have strong incentives to take timely preventive action) with regular elections, opposition parties, basic freedom of speech and a relatively free media (even when the country is very poor and in a seriously adverse food situation). This is an important illustration of the most elementary aspect of the protective power of political liberty. The prevalence of famines which had been a persistent feature of British Indian Empire ended with establishment of a democracy after independence.

Conclusion

The portrayal of the magnitude of spread and devastation of lives and livelihood of the people caused by the epidemics by Rabindranath Tagore in his essays largely echoes the havoc that is caused by them in the socio-economic sphere as evident in Colonial India. We can somehow relate them to the endangered lives of the poor and down trodden people like the recent plight witnessed by the migrant laborers who have fallen prey to the government imposition of restrictions on movement, loss of livelihoods, etc in recent times in addition to the disaster caused by the Covid 19 virus-induced disease itself. Amartya Sen’s writings

as a contemporary thinker and economist has brought forward the advantages of a functioning democracy vis a vis authoritarian regime in handling such crisis like famines. The two are related in a sense that the reporting of issues of mass discontent and discussion of the same in a democratic stage can help prevent or at least reduce damage caused by the disaster like famines, epidemics and pandemics.

Select Bibliography

Sen, Amartya. *An Idea of Justice*, Penguin, 2009.

Tagore, Rabindranath. *Rabindra Rachanabali*. – Essays – “Samuha”, “Parishisthta”, Viswa Bharati.

भगवत्साक्षात्कारे कर्मणो भक्त्यामन्तर्भावः

मौमिता-घोषः

सारसंक्षेपः

केनचिदेवमुच्यते मुखगह्वरस्यान्नमयशरीरपोषणार्थं प्राधान्यम्, केनचिदेवमुच्यते द्रव्यपाचनार्थं पाकस्थल्याः प्राधान्यम्, केनचिदेवमुच्यते रसास्वादनार्थं हृदययन्त्रस्य प्राधान्यमित्यत्र व्यक्तित्रयस्य वचनं सत्यमेव। यथा मुखगह्वर-पाकस्थली-हृदययन्त्रैरन्नः शरीरे सर्वत्र प्रसार्य रक्तरूपेण शरीररक्षार्थं पुष्टिसाधनार्थं च सम्पद्यते तथैव कर्मयोग-ज्ञानयोग-भक्तियोगानां परस्परान्योन्याश्रयसम्बन्धेन ज्ञातव्यम्। ज्ञानीभक्तोऽवश्यमेव कर्मयोगी तत्त्वज्ञानी भवितुमलम्। अभ्युदयनिःश्रेयसलाभार्थं कर्मोपासनाज्ञानानामावश्यकता विद्यते। भक्त उत्तमर्णः कारणं स हरये भक्तिं ददाति। सा भक्तिरेव भक्तिरूपणाबद्धे सति सुदसहयोगेन वर्धित्वा मुक्तिरूपेणायाति। एवं भक्तिर्मुक्तौ परिणमते भक्ताय धारयते मोक्षं हरिः। ब्रह्मकाण्डे ब्रह्मविद्या साधनं, ब्रह्मविद्याप्राप्तये यावत्पर्यन्तं मनो न शुद्ध्यते तावत्पर्यन्तं तीर्थभ्रमणजपदानपूजोपासनासत्सङ्गश्रवणोपवासादिप्रवृत्तिकार्याः नित्यकर्मानुष्ठाने धर्मोत्पत्तिः, धर्मोत्पत्तेः पापक्षयः, पापक्षयात् चित्तशुद्धिः, चित्तशुद्धेरनित्यतोपलब्धिः, तदा सर्ववस्तुवैराग्यात् मुमुक्षा। चित्तशुद्धिर्निष्कामकर्मस्य मुख्यपरिणतिः। अज्ञानवशादस्माकमिदं मनुष्यशरीरं, अतो भगवत्यात्मसमर्पणं मुख्यकार्यम्। ईश्वरस्य शक्तिर्मायाभिन्नत्वात्।

उपोद्धातः

केनचिदेवमुच्यते मुखगह्वरस्यान्नमयशरीरपोषणार्थं प्राधान्यम्, केनचिदेवमुच्यते द्रव्यपाचनार्थं पाकस्थल्याः प्राधान्यम्, केनचिदेवमुच्यते रसास्वादनार्थं हृदययन्त्रस्य प्राधान्यमित्यत्र व्यक्तित्रयस्य वचनं सत्यमेव। यथा मुखगह्वर-पाकस्थली-हृदययन्त्रैरन्नः शरीरे सर्वत्र प्रसार्य रक्तरूपेण शरीररक्षार्थं पुष्टिसाधनार्थं च सम्पद्यते तथैव कर्मयोग-ज्ञानयोग-भक्तियोगानां परस्परान्योन्याश्रयसम्बन्धेन ज्ञातव्यम्। ज्ञानीभक्तोऽवश्यमेव कर्मयोगी तत्त्वज्ञानी भवितुमलम्। अभ्युदयनिःश्रेयसलाभार्थं कर्मोपासनाज्ञानानामावश्यकता विद्यते। भक्त उत्तमर्णः कारणं स हरये भक्तिं ददाति। सा भक्तिरेव भक्तिरूपणाबद्धे सति सुदसहयोगेन वर्धित्वा मुक्तिरूपेणायाति। एवं भक्तिर्मुक्तौ परिणमते भक्ताय धारयते मोक्षं हरिः।

यथा भीष्मो वीररसेन दशरथः करुणरसेन वल्यर्जुनयशोदानां विश्वरूपदर्शनार्थमद्भुद्रसेन कृष्णानुग्रहो भवेत्। गोपालवाला हास्यरसेन कंसो भयानकरसेन अघासुरो वीभत्सरसेन देवराज-इन्द्रो रौद्रसेन च स्थितिमाप्तवान्। एवं काम-क्रोध-भय-स्नेह-ऐक्य-सौहृद्याद्यैर्भावैर्भगवति तन्मयभावे सति सिद्धिर्भवेत् परंतु, अमी सप्त रसा न मुख्याः साक्षाद्रूपेण भक्तकल्याणासाध्यत्वात्। रागोदयाद्भक्त-चित्तमहर्निशमानन्दसागरं निमज्जति। प्राकृत्याद्भगवन्तं यदा कोऽपि भक्तो दासभावेन कोऽपि वात्सल्यभावेन कोऽपि कान्ताभावेन कोऽप्यात्मनिवेदनभावेन कोऽपि गुणकीर्तनभावेन तन्मयासक्तिभावेन चाश्रित्य भगवद्राज्यमायात्यन्तिमे तु परमानन्दपदं प्राप्नोति। भगवान् भक्ताधीनो भक्तैर्भक्तजनप्रियः। भगवान् वासुदेवः सर्वकारणकारणम्, ईश्वर एव कर्ता, सर्वं खल्वेश्वरेच्छा, ज्ञाने तथा भक्तौ कर्ताभावो न विद्यते, कर्मणि कर्तव्यभावो विद्यतेऽहंकारत्वात्, अतोऽहंकारः सर्वथा वर्जनीयः। उच्यते—

अहंकार विमूढात्मा कर्ताहमिति मन्यते^१ इति।

भगवत्साक्षात्कारस्थानन्तर्यम्— भगवत्साक्षात्कारस्वरूपमात्यन्तिकमनन्तं सुखमेव जीवस्य वास्तविकं लक्ष्यं चरममुद्देश्यं मानवशरीरलाभस्य फलमस्ति। आत्यन्तिकं निरतिशयं सुखमेव मोक्षः, मुक्तिर्परमपुरुषार्थः, अपवर्गः कैवल्यम्, निर्वाणं निःश्रेयसं चोच्यते। तथा चोक्तं श्वेताश्वतरोपनिषदि—

तमेव विदित्वातिमृत्युमेति नान्यः पन्था विद्यतेऽनयाया।^२ इति ।

अत आत्मनो दर्शनं श्रवणं मननं निदिध्यासनं चावश्यककर्तव्यतया समुपतिष्ठते। यद्यपि सोमपानादिभिर्लभ्यस्य स्वर्गादिरपि सुखसाधनत्वं प्रतीयते, तथापि क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशन्त्येति गीतावचनानुसारं भोगेन पुण्यक्षयादनन्तरं स्वर्गात् च्युतिदर्शनात् न तदात्यन्तिकं सुखं मन्यन्ते विद्वांसः। वेदान्तसिद्धान्तानुसारं निरतिशयानन्दरूपं पूर्णसुखस्वरूपं च ब्रह्म साक्षात्कृत्यैव जीवः सर्वदुःखविनिर्मुक्तो भूत्वा परमानन्दं विन्दते। पुराणानामनुसारं भेदोपासनाया परमात्मनः साक्षात्कारं सम्पाद्य जन्ममृत्युबन्धनक्लेशरहितो जीवः सगुणस्य भगवतो नित्यलीलाधाम्न्यप्राकृतेन शरीरेण निवसन् भगवत्सान्निध्यसुखमनुभवति। अतो भगवत्स्वरूपसाक्षात्कारमन्तरा न किमपि वास्तविकं सुखमस्ति।

वेदानां मन्त्रेषु भक्त्याः समावेशः— पूजार्चनादिकं कर्म ध्यानादिकमपि कर्म, परंतु परिभाषितमेवमन्यरूपेण भक्तिरेव। ज्ञानपथे स दृश्यतेऽहमयमात्मा, आत्मेत्यस्यार्थः शुद्धचैतन्यं सर्वव्याप्तं शुद्धचैतन्यम्, तद्व्यतिरिक्तं सर्वं त्यज्यम्। भक्तिपथे ममेष्टव्यतिरिक्तमखिलं हेयम्। भक्तः पश्यतीश्वरः सर्वज्ञः, ज्ञानी पश्यति माया। माया नामरूपाधिपत्यम्, नामरूपादिकमपसारणे सति विशुद्धसच्चिदानन्द एवावशिष्यते। वेदस्य मन्त्रो यज्ञार्थम्, गायत्रीमन्त्रेषु यज्ञार्थमिदानीं ध्यानेऽपि व्यवहियते। उपनिषदि ज्ञानप्राधान्यं मुण्डकोपनिषदि –

यमेवैष वृणुते तेन लभ्यः तस्यैष आत्मा विवृणुते तनुं स्वाम्।^३

वक्तव्यमात्मज्ञानविषये आत्मा तु यं वृणुते तदा भक्तिरायाति। वेदेषु येषां येषां मन्त्राणामोल्लेखः प्राप्यते तस्याभिनिवेशो ज्ञानदृष्टौ तथा भक्तिदृष्टौ परामृश्यते। यथा प्रसिद्धो गायत्री मन्त्रः—

ॐ भूर्भुवः स्वः तत्सवितुर्वरेण्यं भर्गो देवस्य धीमहि धियो यो नः प्रचोदयात्।^४

प्राणस्वरूपं दुःखनाशकं सुखस्वरूपं श्रेष्ठं तेजस्विनं परमात्मानं हृदयपिंजरे धारयितव्यम्। सः अस्माकं परमात्मा विवेकं सत्मागं प्रदर्शयतु – मन्त्रस्यायमर्थो ज्ञानम्। परंतु धीमहि धियो यो न प्रचोदयात्—अस्माकं प्रचोदयतु—इत्येवं प्रार्थना, अपि च भर्गो देवस्य धीमहि—हे सूर्यदेव मम सर्वपापं विनश्यतु—इदं धर्माचरणं प्रार्थनैव। यथा सुरयोऽवदन् तद् विष्णुः परमं पदम्, इत्यत्र विष्णुपदमेव विष्णुलोक उच्यते। पुनः कठोपनिषद्यपि प्राप्यते परमं पदं यस्यार्थं आत्मज्ञानस्य पन्था। प्रसिद्धः मन्त्रः-

ॐ त्र्यम्बकं यजामहे सुगन्धिं पुष्टिवर्धनम्।

उर्वारुकमिव बन्धनान्मृत्योरमुक्षीय मामृतात्।^५ इति।

इत्यत्र मृत्योरमुक्षीय मामृतात्—अमृतत्वात्मां नापसारयेत्, मृत्योः मां रक्षतु, मोक्षाभिलिप्सेत्यत्र परमात्मनि मिलनरूपं ज्ञानमेव सूच्यते पक्षान्तरे भक्तिपक्षे मन्त्रोऽयं महामृत्युञ्जयमन्त्रः शिवपूराणानुसारं रुद्राक्षमालायां जपनेन मांगलिककालसर्पदोषादिनिवारणेन सहारोग्यदीर्घायुश-गुणादिकमपि संजातम्।

निष्कामकर्मयोगस्य साफल्यम्— कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन फलाकांक्षां विहाय कर्तव्यकर्मसम्पादनमेव निष्कामकर्मयोगः। अनासक्तभावेन कर्मफलं परमात्मनि समर्प्य कर्तव्यकर्मसम्पादनं निष्कामकर्मयोगः। सारथिरूपेण उपदेष्टारूपेण च स कर्मयोगिनं मार्गमुपदिशति। लोकशिक्षार्थं परमात्मा केनापि पार्थिवप्रतिनिधिना तस्य उद्दिष्टकार्यं साधयति। *गीताया* एकादशोऽध्याये श्रीभगवता अर्जुनं प्रति स्वयमुक्तः— *निमित्तमात्रं भव सव्यसाचिन्।*

कर्मयोगः श्रेष्ठयोगः। कर्मयोगस्य गतिरतीव गहना। फलाकांक्षां वर्जयित्वा निरासक्तभावेन कर्मसम्पादनं हि निष्कामकर्म। देहाभिमानं परित्यज्य विषयभावनामुक्तः सन् परमात्मनि मनः समर्प्य निष्कामभावेन कर्मसम्पादनं हि निष्कामकर्मयोगः। कर्मयोगोऽभ्यासवैराग्येन च साधनीयः। कामनां वासनां च सर्वथा परिहाय आत्मनो मोक्षार्थं जगद्धिताय च योगी कर्म सम्पादयति। अथ कर्म कृत्वाऽपि कर्मयोगी कर्मफलेन न बद्धो भवति। कर्मत्यागं न केनापि सम्भवं जीवनयात्रा निर्वाहार्थं कर्मसम्पादनेन प्रयोजनम्। विहितं कर्म चतुर्विधं भवति—नित्यकर्म, नैमित्तिककर्म, काम्यकर्म, प्रायश्चित्तकर्म च। तत्र शास्त्रानुमोदितं वर्णाश्रमसाध्यं कर्म नित्यकर्म। यस्य च कर्मणोऽसम्पादनाद् मनुष्यजीवने प्रत्यव्ययस्य तथा पापस्योदयो भवति तद् नित्यकर्म। सन्ध्यावन्दनादिकं कर्म। निमित्तविशेषे सम्पादितं कर्म नैमित्तिकं कर्म। व्रत-उपवास-श्राद्ध-तर्पणादिकं नैमित्तिकं कर्म, गुरु-आचार्याणां वाक्यपालनं, तेषु सम्मानप्रदर्शनमपि नैमित्तिकं कर्म। वांचितफलप्राप्तये साधितं शास्त्रानुमोदितं कर्म काम्यकर्म। सुवृष्टिप्राप्तये कारीरीयागः, स्वर्गकामनायां सम्पन्नो ज्योतिष्टोमप्रभृतयः सोमयागाः। पापक्षयजनितं शास्त्रविहितं कर्म प्रायश्चित्तकर्म। तत्र पापदूरीकरणार्थं साधितं चान्दायणादिकं व्रतं तथा च जन्मजन्मान्तरजातस्य ज्ञाताज्ञातस्य पापस्य स्थालनार्थं साधितं भगवत्सेवामूलकं प्रायश्चित्तकर्म।

लघ्वपीषत्कीर्तनादि महतः पापस्य क्षेपकं नाशकम्। अपरस्य सर्वस्य कर्मणो हानाद् हानमभ्युपेत्य भक्तस्य शरणापन्नस्याधिकारे द्वादशशब्दादीनामभक्ताधिकारिकत्वमिति भावः। *श्रीभागवते—*

कर्मणा कर्मनिहारो न ह्यात्यन्तिक इष्यते।

अविद्वदधिकारित्वात्प्रायश्चित्तं विमर्शनम्।^६

भगवद्गीतायाम्—

सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं ब्रज।

अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः॥^{१७} इति।

इति वाक्ये नैष्कर्मसिद्धिं परमां संन्यासेनाधिगच्छति— इति पद्योक्तनिषकामकर्मत्यागविशिष्टपरमेश्वर-शरणापत्तिरूपभक्तिकथनं सकृत्कीर्तनस्मरणाद्युत्पादनेन सर्वपापक्षयं जनयिष्यामीति तात्पर्यं भगवत इति वदन्ति।

गंगाप्रवाह इव तैलधारा इव चित्तवृत्तिमविच्छिन्नभावेन ध्येयवस्तुनि लग्नीकरणमेव ध्यानम्। तत्त्वयोगेन चिन्ता यदा निश्चला भवति तदा ध्यानं भवति, ध्याने ध्येयवस्तुनि चिन्ता समाहिता भवति। निष्कामकर्मयोगस्य साफल्यलाभार्थं परमपुरुषः श्रीकृष्णोऽर्जुनं ध्यानयोगमुपदिशति। विषयभावनां सम्पूर्णतः परिहृत्य परमात्मन्यात्मसंयमपूर्वकं चित्तं स्थिरीकृत्य कर्मयोगी साफल्यं लभते। योगसेवया तथा ध्यानयोगाभ्यासेन योगिनः चित्तं सच्चिदानन्दधने परमात्मनि स्थितिं प्राप्नोति। तदा तस्यात्मसाक्षात्कारो भवति—

यत्र चैवात्मनात्मानं पश्यन्नात्मनि तुष्यति।^{१८}

ध्यानयोगेनात्मज्ञोऽपार्थिवमानन्दं लभते। श्रीभगवता ध्यानयोगोऽयं दुःखसंयोगवियोग इत्युल्लिखितः।

भगवत्सम्बद्धं कर्म भक्तिः— हरिनिष्ठप्रतीर्भक्तिः, हरिर्भक्तिमभिलषति। उपनिषत्सु च चित्तवृत्तिनिरोधात्मकेन योगेन पुष्टं साधकानां हृदयमधिकमाकृष्टं भक्तौ जायते। श्वेताश्वतरोपनिषदि स्पष्टतया भक्तिशब्दस्य प्रयोगो दृष्टिपथमायाति—

यस्य देवे परा भक्तिर्यथा देवे तथा गुरौ।

तस्यैते कथिता ह्यर्थाः प्रकाशन्ते महात्मनः॥^{१९} इति॥

भक्तेर्मूलमामित्वरक्षणम्। पुराणानुसारं मोक्षसाधनोपायत्वेन प्रसिद्धानामपि योग-ज्ञान-कर्म-भक्तीनां भक्तेरेव प्राशस्त्यं संयुक्तिकं प्रतिपादितमस्ति, यतो हि करालेस्मिन् कलिकाले सकलं कर्मादिकं कर्तुमसमर्थानां मन्दमतीनामल्पशक्तीनामल्पायुषां च मनुष्याणां मनसः प्रसादाय चित्तप्रशान्तये परमानन्दप्राप्तये च भक्त्यतिरिक्तः कश्चनान्यः सुगमो मार्गो न विद्यते। संसारेऽस्मिन् नास्ति स्थानमकर्मण्यवादस्या। यतः कर्म कर्तव्यमवश्यं करणीयमिच्छन्ननिच्छद् वापि। भगवत्सम्बद्धं कर्म भक्तिरूपेण परिणमते। सा च भक्तिस्तु चरमपुरुषार्थस्य साधनरूपाराधना। इयमाराधना कथं विधेया, कदा, केन साधकेन, कया रीत्या च विधेयेत्यादिषु संशयेषु जाग्रत्सु संशयविनाशाय भगवान् परमकारुणिकः समस्तकल्याणगुणात्मक आश्रितजनवत्सलः परब्रह्माभिधानः पुरुषोत्तम आगमशास्त्रान् जगौ। तदुक्तं महाभारते शान्तिपर्वणि नारायणीये उपाख्याने—

इदं महोपनिषदं चतुर्वेदसमन्वितम्।

साङ्ख्ययोगकृतं तेन पञ्चरात्रानुशब्दितम्॥

नारायणमुखोद्गीतं नारदोऽश्रावयत्पुरा।

ब्रह्मणः सद्ने तात, यथा दृष्टं यथा श्रुतम्॥^{२०} इति ॥

भोगाभिलाषस्य साधनं कर्म मोक्षाभिलाषस्य साधनं च ज्ञानम्। यत्भक्तौ कर्मज्ञानयोः मिश्रणं नास्ति सा भक्तिरुपाधिरहिता तदस्था भक्तिः। निरपेक्षतया भजनात् परतत्त्वविषयकं श्रवणकीर्तनादिरूपमनुकूल-चेष्टणं साधनभक्तेः पराकाष्ठा भवति। ईश्वरे परानुराग उत्कृष्टप्रेम एव भक्तिः। श्री वल्लभाचार्योऽवदत्— स्नेहो भक्तिरिति प्रोक्तः।

संकीर्तनादि कर्म भक्तिमूलकम्— नारदपञ्चरात्रे कर्मणा कर्मबन्धनात्मुक्तिरपि प्राप्यते—

तृतीयमृषिसर्गं च देवर्षित्वमुपेत्य सः।^{२१}

यथा सूर्योदयेन तमो नश्यति भगवतोऽनन्तकीर्तनस्मरणादिना तथैव सर्वपापविनाशो भवति। देवपूजा-यज्ञ-तीर्थस्नानतपस्याव्रतादिभिर्न तथा शुद्धिर्जायते यथा भगवद्ध्यानेन लभ्यते। नारदेन निगद्यते—

न भूप देवार्चनयज्ञतीर्थस्नानव्रताचारक्रियातपोभिः।

तथा विशुद्धिं लभ्यतेऽन्तरात्मा यथा हृदिस्थे भगत्यनन्ते॥^{२२} इति।

श्रीमद्भागवत्पुराणस्य दशमस्कन्धे वसुदेवस्य नारदसकाशे कर्मवासनानाशार्थं मोक्षविषयेषु जिज्ञासा प्रकटयते, ऋषिवरस्य तत्र विशुद्धज्ञानसम्बलितोपदेशः— कर्मबन्धनावसानाय श्रीहरेराराधनया यजनमेव सर्वश्रेष्ठपन्था। श्रीभागवत्पुराणे—

यच्छुद्धया यजेद् विष्णुं सर्वयज्ञेश्वरं मखैः॥^{२३}

भक्तिर्द्विधा— साधनभक्तिर्फलभक्तिश्चेति। तत्र फलभक्तिरग्रे वक्ष्यते। साधनभक्तिः संकीर्तन-श्रवण-स्मरण-पादसेवन-अर्चन-वन्दन-दास्य-आत्मनिवेदनाद्यनेकप्रकाराः। तत्र यज्ञादीनां बहुवित्तव्ययसाध्यत्वाद् ध्यानादीनां चित्तैकाग्र्यसाध्यत्वात् कलियुगे च तदसम्भवात् संकीर्तनं भक्तिर्विधीयते। तदुच्यते—

ध्यायन् कृते यजन्यज्ञैस्त्रेतायां द्वापरेऽर्चयन्।
यदाप्नोति तदाप्नोति कलौ संकीर्त्यं केशवम्।^{१४} इति॥

वचनं नानापुराणेषु दृश्यमानं प्रमाणम्। कलिविशिष्टकीर्तनविधानात् संकीर्तनं नाम न श्रुतिषु स्मृतिषु प्रसिद्धम्। संकीर्तनं हि गुणकीर्तनं नामकीर्तनं च। तत्र नामसंकीर्तनस्य—

यस्य स्मृत्या च नामोक्त्या तपोयज्ञक्रियादिषु।
न्युनं सम्पूर्णतामेति सद्यो वन्दे तमच्युतम्।^{१५}

कृतयुगे ध्यानेन यत्फलं त्रेतायां यज्ञानुष्ठानेन द्वापरेऽर्चनेन यदवाप्यते तत्कलौ संकीर्त्यं केशवं प्राप्नुयादिति।

यज्ञाः पशुसोमयागाः सत्रपर्यन्ताः।

संकीर्तनस्य प्रशंसा श्रूयते—

कलेर्दोषनिधे राजन्नास्ति ह्येको महान् गुणः।
अत्र संकीर्तनेनैव सर्वः स्वार्थोऽभिलभ्यते॥^{१६} इति॥

सर्वकर्मस्वरूपः श्रीविष्णुः— श्रीविष्णोर्विधिरूपेषु श्रीनारायण-श्रीरामचन्द्र-श्रीनृसिंहदेवादयः तथा पूर्णांगरूपेषु श्रीराधाकृष्णो विद्यन्ते। माध्वगौडीयमते श्रीराधाकृष्णो वैष्णवानां परमोपास्यः कारणं श्रीराधाकृष्ण एव श्रीविष्णोः प्रकृतस्वरूपमवशिष्टानि रूपाणि श्रीकृष्णस्य स्वांशप्रकाशश्च। विष्णुसेवैव सर्वधर्मफलं प्रददाति, विष्णोः स्मरणमात्रेणैव सर्वाणि कर्माणि सफलानि भवन्ति। विष्णुर्हि सर्वधर्मस्वरूपः सर्वकर्मस्वरूपः कर्मफलानां भोक्ता च स एव, तस्मादव्यतिरिक्तं न किमप्यस्तीति। गंगा तुलसी सत्संगो हरिकीर्तनमनसूया ह्यहिंसा इत्येतैः सर्वेषां पापानां ध्वंसो भवति। कर्माणि विष्णवर्षितानि चेत्सफलानि भवन्ति, अन्यथा भस्मनि हुतं हव्यमिव निष्फलान्येव।

नमो नारायणायेति मन्त्रमिममुच्चारयन् य आत्मस्वरूपं महाविष्णुमात्मनि पश्येत् स सर्वश्रेयांसि प्रयाति। मन्त्रोऽयं वाचको मन्त्रस्यास्य वाच्यो नारायणः, एष वाच्यवाचकसम्बन्धी नित्यः।

धर्माश्च विष्णुः सकलानि विष्णुः कर्माणि विष्णुश्च स एव भोक्ता।
कार्यं च विष्णुः करणानि विष्णुस्तस्मान् किञ्चिदव्यतिरिक्तमस्ति॥^{१७} इति ॥

निष्कामकर्मणा भगवत्यात्मसमर्पणम्— ज्ञानमार्गे तथा भक्तिमार्गे योगस्योपाया आवश्यिकाः। योगश्चित्तवृत्तिनिरोधो योगस्य स्वरूपं तु वैराग्यपूर्वकमभ्यासपूर्वकं च चित्तवृत्तिनिरोध एव। चित्तवृत्तिनिरोधस्यार्थो मनस्येकमेव ज्ञानमुद्भावयित्वान्येषां सर्वेषां ज्ञानानां निरोधः सम्प्रज्ञातः, सर्वेषां वा व्यावहारिकज्ञानानां निरोधोऽसम्प्रज्ञातः। कर्मणा चित्तशुद्धिः, योगेन चित्तैकाग्रता, भक्तिर्लक्ष्यम्, भक्तिः साध्यमात्मसमर्पणस्य ज्ञानं साधनम्। शाण्डिल्यमहोदयेन—

योगस्तु भयार्थमपेक्षणात् प्रयाजवत्।^{१८}

योगदर्शनानुसारं सर्वक्रियाणां परमगुरावर्पणं तत्फलसन्न्यासो वेश्वरप्रणिधानं कथ्यते। प्रशान्तमनस्वीश्वरं भावयित्वा तेनैव सर्वापरिहार्यचेष्टाः क्रियन्ते, इत्येतादृशीभावनया प्रत्येकस्मिन् कर्मणि कर्मफलाकाङ्क्षात्याग ईश्वरार्थं सर्वकर्मसमर्पणं कथ्यते, इत्थमेव निश्चिन्तसाधकः शयनासनादिषु सर्वकार्येषु निजमीश्वरस्थं शान्तस्वरूपं वा ज्ञात्वा शरीरयात्रां निर्वहति। स्वान्तःकरणे चिद्रूपेश्वरं चिन्तयति योगी। परंतु योगदर्शने ईश्वरो गौणः चित्तवृत्तिनिरोधश्च मुख्यः। शाण्डिल्यभक्तिसूत्रे— गौण्या तु समाधिसिद्धिः।^{१९} इति।

तपस्विभ्योऽधिको योगी, ज्ञानिभ्योऽपि ज्ञानमत्र शास्त्रार्थपाण्डित्यम्, तदुभयेभ्यो योगी श्रेयोऽग्निहोत्रादि कर्म, कर्मिभ्योऽपि योगी विशिष्ट एवं योगिनो माहात्यं प्रतिपादितम्।

निष्कर्षः— ब्रह्मकाण्डे ब्रह्मविद्या साधनं, ब्रह्मविद्याप्राप्तये यावत्पर्यन्तं मनो न शुद्ध्यते तावत्पर्यन्तं तीर्थभ्रमणजपदानपूजोपासनासत्सङ्गश्रवणोपवासादिप्रवृत्तिः कार्या। नित्यकर्मानुष्ठाने धर्मोत्पत्तिः, धर्मोत्पत्तेः पापक्षयः, पापक्षयात्

चित्तशुद्धिः, चित्तशुद्धेरनित्यतोपलब्धिः, तदा सर्ववस्तुवैराग्यात् मुमुक्षा चित्तशुद्धिर्निष्कामकर्मस्य मुख्यपरिणतिः। अज्ञानवशादस्माकमिदं मनुष्यशरीरं, अतो भगवत्यात्मसमर्पणं मुख्यकार्यम्। ईश्वरस्य शक्तिर्मायाभिन्नत्वात्। वेदव्यासेन परमेश्वरः कर्मफलदाता, कर्म जडत्वात्, तदुच्यते—

कर्तुराज्ञया प्राप्यते फलम् कर्म किं परं कर्म तज्जडम्।
कृतिमहोदधो पतनकारणम् फलमाशाश्वतं गतिनिरोधकम्। इति कर्मस्तुतिः।।

उल्लेखपञ्जिः

१. श्रीमद्भगवद्गीता, ३. २७
२. श्वेताश्वतरोपनिषद् ३. ८
३. मुण्डकोपनिषद् ३-२-३
४. ऋग्वेद ३.६२.१०
५. तदेव, ७.५९.१
६. श्रीमद्भागवत्पुराणम् ३. १. ११
७. श्रीमद्भगवद्गीता २८. ६६
८. तदेव ६. २०
९. श्वेताश्वतरोपनिषद् ६. २२
१०. महाभारतम्, शान्तिपर्वः ३३९. १११, ११२
११. श्रीमद्भागवत्पुराणम् १. ३. ८
१२. पद्मपुराणम् ४. ८५. २८
१३. श्रीमद्भागवत्पुराणम् १०. ८४. ३५
१४. विष्णुपुराणम् ६. २. १७
१५. भागवत्सुधा
१६. श्रीमद्भागवत्पुराणम् १२. ३. ५१
१७. बृहन्नारदीयपुराणम् १३. २०६
१८. शाण्डिल्यभक्तिसूत्रम् १६. २. १
१९. तदेव २०. २. १

परिशीलिता ग्रन्थानुक्रमणी

Angirā Rishi. *Daivī Mīmāṃsā Darśana: Rasapada & Utpattipada*. Varanasi: Shri Bharat Dharam Mahamandal, 2000.

Bhaktirasavimarśa. Ed. Kapiladeva Brahmachary. Varanasi: Bharatiya Vidya Prakasan, 1969.

Dharm P.S. Bhawuk. *Spitituality and Indian Philosophy: Lessons from the Bhagavad-Gita*. USA: Springer, New York Dordrecht Heidelberg London, 2011.

Karma and Reincarnation: Transcending your past, transcending your future. Ed. Elizabeth Clare Prophet and Patricia king. United States: Summit University Press, 2001.

Śāṅḍilya Bhakti Sūtra. Ed. Swami Abhayanand Saraswati. Uttar Pradesh: Arsha Vidya Gurukulam, 2011.

Śrī Anantadeva & Śrī Āśrama swāmī. *Bhaktinirṇaya & Nāmamātmya*. Ed. Mangal Deva Shastri. Varanasi: Ananta Shastri Phadaka Vyakaranacharya.

Śrī Vishnu Purī. *Bhakti Ratnāvalī*. With *Kantimāla* Commentary edited and translated by Dr. Shri Krishnamani Tripathi. Varanasi: Varanaseya Sanskrit Vishvavidyalaya.

Śrī Vyāsadeva. *Brhannāradīyapurāṇam*. Ed. Pandit Hrishikesh Shastri. Varanasi: Chowkhamba Amarabharati Prakashan.

Śrīmadbhagavadgītā. Ed. commentary by A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda. Mumbai (Maharashtra): The Bhaktivedanta Book Trust, 2020.

चरकसंहितायां न्यायसूत्रे च कथाविमर्शः

जय-दासः

सारसंक्षेपः

चरकसंहिता आसीत् चिकित्साशास्त्रस्य प्राचीनग्रन्थेषु अन्यतमा। संहितेति पदेन संग्रहग्रन्थमवबोधयते। अस्मिंश्चरकसंहिताग्रन्थ आयुर्वेददर्शनस्योपयोगिन्याः रोगस्यरोगिणौषधेश्चिकित्सायाश्च सिद्ध्यर्थं सर्वाणि तत्त्वानि विश्लेषितानि। विभिन्नानां मुनीनां विविधाः मता अस्मिंश्चरकसंहिताग्रन्थे संगृहीताः। अस्य ग्रन्थस्य दार्शनिकचिन्ताधारायाः समावेशं दृष्ट्वेदमवगम्यते यच्चरकसंहिता न केवलं चिकित्साशास्त्रस्य संग्रहग्रन्थः, अपि तु दार्शनिकग्रन्थ इति। न्यायदर्शने स्वीकृतस्य षोडशपदार्थस्य अधिकांशमेव चरकसंहितायां पद-पदार्थभावनांशे स्वनाम्नि भिन्ननाम्नि वा दृश्यते। न्याये प्रमाणादि षोडशपदार्थानां तत्त्वज्ञानात् मुक्तिर्भवति। चरकमते गौतममते च तत्त्वनिर्णये विचारस्य महत्त्वं विशेषतो वर्तते। द्वयोरेव ग्रन्थयोर्विचारस्य स्वरूपविभागादिकस्यालोचनं दृश्यते। तथाहि चरकमते सन्धायसम्भाषा विगृह्यसम्भाषा चेति विचारस्य द्वैविध्यम्। प्रथमस्योद्देश्यं तावत् तत्त्वनिर्णयमात्रम्। तत्र जिगीषा द्रोहो वा न वर्तते। द्वितीये तु जिगीषा वर्तते एव, परनिग्रहे प्रयासोऽपि न दोषावहः। गौतममते तु विचारस्त्रिविधः, वादो जल्पो वितण्डा चेति। न्यायनये वादो जल्पो वितण्डा चेति कथाशब्देन बोध्यते। वादस्तु केवलं तत्त्वनिर्णयाय प्रवर्तते, यथा गुरुशिष्ययोः, तत्र प्रमाणतर्कयोरुपयोगो भवति। जल्पे तु तत्त्वनिर्णयेन सह प्रतिपक्षनिरासप्रयासोऽपि वर्तते। तत्र प्रतिपक्षनिराकरणमेकं मुख्यं प्रयोजनम्। अतएव छलजातिनिग्रहस्थानानाम् असदुत्तराणामुपयोगस्तत्र निर्बाध एव। वितण्डायां पुनर्वादिना कस्यचिदपि सिद्धान्तः सपक्षत्वेन नाङ्गीक्रियते, किन्तु सर्वथा साधुनासाधुनोपायेन वा परस्योक्तिमात्रं प्रतिषिध्यते। अस्मिन् शोधपत्रे अहं शास्त्रीयविचारे कथया उपयोगीत्वं चरकसंहिता न्यायसूत्रदिशा च यथासाध्यं परिस्फुटरूपेण दर्शयितुं चेष्टां करिष्यामि।

मूलप्रबन्धः

आयुर्वेदस्य प्राचीनग्रन्थेषु चरकसंहिता अन्यतमा। चरकसंहितायामष्टौ स्थानानि सन्ति। तत्र विमानस्थाने सर्वसाकुल्येन चतुश्चत्वारिंशत्पदानि उल्लिख्यन्ते। तत्रैतानि पदानि पदार्थरूपेण न परिगण्यन्ते। केवलमेतानि पदानि वादमार्गस्य विषयरूपेण विवेचितानि भवन्ति। भिषजां ज्ञानानुशीलनार्थं पदानां ज्ञानमावश्यकमिति, अतः चरकसंहितायां पदानां विवेचनं क्रियते। चरकसंहितायाः विभिन्नस्थानेषु सांख्य-वैशेषिक-न्यायदर्शनानां विविधानि तत्त्वाननुप्रविष्टानि। एतेषु दर्शनत्रयेषु न्यायदर्शनस्य तत्त्वमेव चरकसंहितायाम् अधिकं दृश्यते। न्यायदर्शने वर्णिताः प्रमाणादि षोडशपदार्था एव चरकसंहितायां स्वनामन्यन्यानाम्नि वोल्लिख्यन्ते।

न्यायदर्शने वर्णितं वाद-जल्प-वितण्डा इति पदार्थत्रयं कथा इति नाम्नाभिधीयते। न्यायभाष्यकारेण वात्स्यायनेन कथायाः भेदप्रसङ्ग उक्तं तिस्रः कथा भवन्ति वादो जल्पो वितण्डा चेति। चरकसंहितायां चतुश्चत्वारिंशत्सु पदार्थेषु वादोऽन्यतमः। अस्य अवान्तरः भेदो जल्पो वितण्डा चेति। आयुर्वेदशास्त्रस्य ग्रन्थे तर्कशास्त्रप्रसिद्धानां विषयाणाम् आलोचने कारणं तत्रैव वर्णितम्। चिकित्साशास्त्रे पारदर्शित्वं न केवलं ग्रन्थाध्ययनम् अपेक्षते, परं तद्विद्यैः सहालोचनमप्यावश्यकम्। आलोचनञ्च विचारमाध्यमेनैव क्रियत इति प्रसिद्धम्। तत्त्वनिर्णये विचारस्य महत्त्वं वर्तते। चरकमते सन्धायसम्भाषा विगृह्यसम्भाषा चेति विचारस्य द्वैविध्यम्। चरकमते सम्भाषा त्रिविधा भवति, वादो जल्पो वितण्डा चेति। सामान्यतः सम्भाषाविषये चरकेण सविस्तरम् आलोचितम्। अत एव वादादीनां निरूपणात् प्राक् सम्भाषास्वरूपं निरूपणीयं भवति। तथा हि विमानस्थाने^१ सम्भाषाया महानुपयोगः प्रथममेव दर्शितः। भिषग् भिषजा सह सम्भाषेता। तद्विद्यसम्भाषा हि ज्ञानाभियोगसंघर्षकरी भवति, वैशारद्यमपि चाभिनिर्वर्तयति, वचनशक्तिमपि चाधत्ते, यशश्चाभिदीपयति, पूर्वश्रुते च सन्देहवतः पुनः श्रवणाच्छ्रुतसंशयमपकर्षति, श्रुते चासन्देहवतो भूयोऽध्यवसायमभिनिर्वर्तयति, अश्रुतमपि च कञ्चिदर्थं श्रोत्रविषयमापादयति, यच्चाचार्यः शिष्याय शुश्रूषवे प्रसन्नः क्रमेणोपदिशति गुह्याभिमतमर्थजातं तत् परस्परेण सह जल्पन् पिण्डेन विजीगिषुराह संघर्षात्, तस्मात् तद्विद्यसम्भाषामभिप्रशंसन्ति कुशला इति। संघर्षः स्पर्धा। वैशारद्यमिति परवचनाभिभवपाण्डित्यम्। एतेन सम्भाषा यथा विविधेन प्रकारेण शास्त्रकाराणामुपकारं साधयतीति स्पष्टं प्रतिपादितम्।

तद्विद्यसम्भाषा च द्विविधा भवति, सन्धायसम्भाषा विगृह्यसम्भाषा च^२ ततः सन्धायसम्भाषा येन प्रकारेण कर्तव्यः स विस्तरेण प्रतिपादितः। तथाहि तत्र ज्ञानविज्ञानवचनप्रतिवचनशक्तिसम्पन्नेनाकोपनेनानुपप्लवित-विद्येनानसूयकेनानुनेयेनानुनयकोविदेन क्लेशक्षमेण प्रियसम्भाषणेन च सह सन्धायसम्भाषा विधीयते। तथाविधेन सह कथयन् विस्रब्धः कथयत्, पृच्छेदपि च विस्रब्धः, पृच्छते चास्मै विस्रब्धाय विशदमर्थं ब्रूयात्, न च निग्रहभयादुद्विजेत, निगृह्य चैनं न हृष्येत्, न च परेषु विकत्येत, न च

मोहादेकान्तग्राही स्यात्, न चाविदितमर्थमनुवर्णयेत्, सम्यक् चानुनयेनानुनयेत्, तत्र चावहितः स्यादित्यनुलोमसम्भाषाविधिरिति। अत्र सम्भाषाकालेऽसदुपायः कथमपि नावलम्बनीय इति विविधेनोदाहरणेन सुन्दरं प्रतिपादितम्।

अतःपरं विगृह्यसम्भाषाविधिरुपवर्णयेत्। तदुक्तं चरकसंहितायाम् अत ऊर्द्धमितरेण सह विगृह्यसम्भाषायां जल्पेच्छ्रेयसा योगमात्मनः पश्यन्। प्रागेव च जल्पाज्जल्पान्तरं परावरान्तरं परिषद्विशेषांश्च सम्यक् परीक्षेत। सम्यक् परीक्षा हि बुद्धिमतां कार्यप्रवृत्तिनिवृत्तिकालं शंसति, तस्मात् परीक्षामभिप्रशंसन्ति कुशलाः। परीक्षमाणस्तु खलु परावरान्तरमिमान् जल्पकगुणाञ्च श्रेयस्करान् दोषवतश्च परीक्षेत सम्यक्। तद् यथा श्रुतं विज्ञानं धारणं प्रतिभानं वचनशक्तिरिति एतान् गुणान् श्रेयस्करान् आहुः। इमान् पुनर्दोषवतः, तद् यथा कोपनत्वम् अवैशारद्यं भीरुत्वम् अधारणत्वम् अनवहितत्वमिति। एतान् गुणान् गुरुलाघवतः परस्य चैवात्मनश्च तुलयेदिति।

अस्य व्याख्याने चक्रपाणिना न्यायदर्शने प्रतिपादितया कथया सह संक्षेपेण तुलना कृता। मूल इतरेणेत्यस्य व्याख्यानम् अविशिष्टेनेति। वादे तु विशिष्टो गुरुर्ब्रह्मचारी वाधिकृतः। उक्तं हि न्याये – तं शिष्यगुरुसब्रह्मचारिविशिष्टश्रेयोऽर्थिभिरनसूयुभिरभ्युपेयात्^३। सम्भाषायामिति प्रवृत्त्य कथोपलक्षणम्, तेन जल्पे वितण्डायां चेति ज्ञेयमिति।

विगृह्यसम्भाषायां परस्य परीक्षा कर्तव्येत्युक्तम्। अतः परस्वरूपस्य निरुद्धरिणार्थमुक्तं त्रिविधः परः सम्पद्यते, प्रवरः, प्रत्यवरः, समो वा। अयञ्च विभागो गुणविनिक्षेपतो भवति, न तु कात्स्न्येन। अस्य तात्पर्यं चक्रपाणिना व्याख्यातं गुणविनिक्षेपत इति गुणपरिमाणाद् उत्कृष्टगुणत्वेन प्रवर इत्यर्थः, प्रत्यवरो हीनगुणः, समगुणः समो वाद्यपेक्षयेत्यर्थः। नत्वेव कात्स्न्येनेति न कुलशीलधर्मादिनापि प्रवरादिरिहाभिप्रेत इत्यर्थः।

अपि च, विगृह्यसम्भाषायां परिषद्विशेषाणामपि सम्यक् परीक्षा विहिता। परिषत् खलु द्विविधा, ज्ञानवती मूढपरिषच्च। सैव द्विविधा सती त्रिविधा पुनरनेन कारणविभागेन, यथा सुहृत्परिषत्, उदासीनपरिषत्, प्रतिनिविष्टपरिषत् चेति।

तत्र प्रतिनिविष्टायां परिषदि ज्ञानविज्ञानवचनप्रतिवचनशक्तिसम्पन्नायां मूढायां वा न कथञ्चित् केनचित् सह जल्पो विधीयते। मूढायां तु सुहृत्परिषद्युदासीनायां वा ज्ञानविज्ञानवचनप्रतिवचन-शक्तिरन्तरेणाप्यदीप्तयशसा महाजनविद्विष्टेनापि सह जल्पो विधीयते। तद्विधेन च सह कथयताविद्धदीर्घसूत्रशङ्कुलैर्वाक्यदण्डकैः कथयितव्यम्, अतिहृष्टं मुहुर्मुहुरूपहसता परं निरूपयता च पर्षदमाकारैर्ब्रूवतश्चास्य वाक्यावकाशो न देयः, कष्टशब्दं च ब्रूवता वक्तव्यो नोच्यते, अथवा पुनर्हीना ते प्रतिज्ञेति। पुनश्चाहूयमानः प्रतिवक्तव्यः परिसंवत्सरो भवान् शिक्षष्व तावत्, न त्वया गुरुरूपासितो न्यूनम्, अथवा पर्याप्तमेतावत् ते, सकृदपि हि परिक्षेपिकं निहतं निहतमाहुरिति नास्य योगः कर्तव्यः कथञ्चित्। अप्येवं श्रेयसा सह विगृह्य वक्तव्यमित्याहुरेके, न त्वेवं ज्यायसा सह विग्रहं प्रशंसन्ति कुशलाः। नाप्येवमित्यादिना चरकेणात्ममतमुक्तमिति चक्रपाणिः।

प्रत्यवरेण तु सह समानाभिमतेन वा विगृह्य जल्पता सुहृत्परिषदि कथयितव्यम्, अथवाप्युदासीनपरिषद्यवधानश्रवणज्ञानविज्ञानोपधारणवचनप्रतिवचनशक्तिसम्पन्नायां कथयता चावहितेन परस्य सादुण्यदोषबलमवेक्षितव्यम्, समवेक्ष्य च यत्रैतं श्रेष्ठं मन्येत नास्य तत्र जल्पं योजयेदनाविष्कृतमयोगं कुर्वन्, यत्र त्वेनमवरं मन्येत तत्रैवैनामाशु निगृह्णीयात्। तत्र खल्विमे प्रत्यवराणामाशु निग्रहे भवन्त्युपायाः। तद् यथा श्रुतहीनं महता सूत्रपाठेनाभिभवेत्, विज्ञानहीनं पुनः कष्टशब्देन वाक्येन, वाक्यधारणाहीनमाविद्धदीर्घसूत्रशङ्कुलैर्वाक्यदण्डकैः, प्रतिभाहीनं पुनर्वचनेनैकविधेनानेकार्थवाचिना, वचनशक्तिहीनमर्द्धकोक्तस्य वाक्यस्याक्षेपेण, अविशारदमपत्रपनेन, कोपनमायासनेन, भीरुं वित्रासनेन, अनवहितं नियमनेनेति। एवमेतैरुपायैः परमवरमभिभवेच्छ्रीघ्रम्।

तत्र श्लोकौ –

विगृह्य कथयेद्युक्त्या युक्तञ्च न निवारयेत्।
विगृह्यभाषा तीव्रं हि केषाञ्चिद्द्रोहमावहेत्।
नाकार्यमस्ति क्रुद्धस्य नावाच्यमपि विद्यते।
कुशला नाभिनन्दन्ति कलहं समितौ सताम्॥

एवं प्रवृत्ते वादे कुर्यात्।^४

अप्रवृत्ते वादे किं करणीयमिति प्रश्नस्योत्तरमुक्तं चरकेण प्रागेव तावदिदं कर्तुं यतेत्, सन्धाय पर्षदाऽयनभूतमात्मनः प्रकरणमादेशयितव्यम्। यद्वा परस्य भृशदुर्गं स्यात्, पक्षमथवा परस्य भृशं विमुखमानयेत्। परिषदि चोपसंहितायामसत्यम् अस्माभिर्वक्तुम्, एषैव ते परिषद् यथेष्टं यथायोगं यथाभिप्रायं वादं वादमर्यादाञ्च स्थापयिष्यतीत्युक्त्वा तूष्णीमासीत्।

अस्योपरि चक्रपाणिना टिप्पणं कृतम्। तथाह्ययनभूतमित्यभ्यासान् मार्गीभूतमिवाभ्यस्तमित्यर्थः। परस्य भृशदुर्गमिति प्रतिवादिनोऽविदितत्वेन दुर्गमिव दुर्गम्, तत्पूर्वं सन्धितया परिषदादेशयेत्। पक्षान्तरमाह पक्षमथवेत्यादि। परस्य प्रतिवादिनः पक्षं भृशमत्यर्थं सभायां यथा विमुखं भवति, तथा वादं प्रवर्तयेत्। एतेन नास्ति परलोको नास्ति कर्मफलमित्यादि यदि परस्य पक्षो भवति, तदैतस्य पक्षस्य स्वाभाविकद्विष्टत्वेन यत् किञ्चित् स्वपक्षसाधनमुच्यते, तदेव परिषदपि गृह्णातीत्युक्तं भवति। उपसंहितायामिति सन्धिना युक्तायां तूष्णीमासीतेति योजना। उपसंहिता हि परिषत् परोक्षेणाभिमतत्वेनोपदर्शितमेव सर्वं करिष्यति, तदलमिहात्यर्थवचनेन माहात्म्यखण्डकेनेति भावः।

तत्रेदं वादमर्यादालक्षणं भवति, इदं वाच्यम्, इदमवाच्यम्, एवं पराजितो भवतीति। वादशब्देन चेह विगृह्य पक्षप्रतिपक्षवचनमात्रमुच्यते, सन्धायसम्भाषया तु तत्त्वबुभुत्सोर्वाद उक्त इति चक्रपाणिपादाः।

भिषजां पादमार्गज्ञानार्थं वादाभिज्ञेयानि तत्त्वानि बहूनि चरकेणोपदर्शितानि। तद् यथा – वादः, द्रव्यम्, गुणाः, कर्म, सामान्यम्, विशेषः, समवायः, प्रतिज्ञा, स्थापना, प्रतिष्ठापना, हेतुः, दृष्टान्तः, उपनयः, निगमनम्, उत्तरम्, सिद्धान्तः, शब्दः, प्रत्यक्षम्, अनुमानम्, ऐतिह्यम्, औपम्यम्, संशयः, प्रयोजनम्, सव्यभिचारः, जिज्ञासा, व्यवसायः, अर्थप्राप्तिः, सम्भवः, अनुयोज्यम्, अननुयोज्यम्, अनुयोगः, प्रत्यनुयोगः, वाक्यदोषः, वाक्यप्रशंसा, छलम्, अहेतुः, अतीतकालम्, उपालम्भः, परिहारः, प्रतिज्ञाहानिः, अभ्यनुज्ञा, हेत्वन्तरम्, अर्थान्तरम्, निग्रहस्थानमिति।

तत्र वादलक्षणमुक्तं वादो नाम स यत् परेण सह शास्त्रपूर्वकं विगृह्य कथयति। स च द्विविधः संग्रहेण, जल्पो वितण्डा च। तत्र पक्षाश्रितयोर्वचनं जल्पः, जल्पविपर्ययो वितण्डा। यथैकस्य पक्षः पुनर्भवोऽस्तीति, नास्तीत्यपरस्य, तौ च स्वस्वपक्षहेतुभिः स्वस्वपक्षं स्थापयतः, परपक्षमुद्धावयतः, एष जल्पः। जल्पविपर्ययो वितण्डा। वितण्डा नाम परपक्षे दोषवचनमात्रमेव।

चक्रपाणिनास्य व्याख्यानं कृतमिह वादशब्देन विगृह्य वादोऽभिप्रेतः, तत्त्वबुभुत्सुवादस्तु सन्धायसम्भाषयैवोक्तः। शास्त्रपूर्वकमित्यनेनार्थादिकलहवादं निषेधति। तत्र वादे विगृह्यसम्भाषारूपत्वादेव छलजातिनिग्रहस्थानानां विजिगीषाप्रवृत्तानां प्रयोगो लभ्यते। पक्षाश्रितयोरिति पक्षं साधयतोरित्यर्थः, तेन वितण्डायामप्युत्तरवादिनः परपक्षदूषणलक्षणः पक्षोऽस्त्येव, परं स्वमतं न साधयतीति भेदः। यथैकस्येत्यादि जल्पोदाहरणम्। परपक्षे दोषवचनमात्रमित्यनेन न स्वपक्षसाधनवचनं वैतण्डिकस्येति दर्शयतीति।

न्यायसूत्रे वादो जल्पो वितण्डा चेति कथाशब्देन व्यवहियन्ते। गौतमेन सूत्रे, वात्स्यायनेन च भाष्ये कथानां विस्तृतं विवरणमुपलभ्यते।

प्रथमं तावद् वादलक्षणमुक्तं मुनिना प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः सिद्धान्ताविरुद्धः पञ्चावयवोपपन्नः पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहो वाद इति। अत्र लक्षणघटकस्य प्रत्येकस्य पदस्य तात्पर्यं वर्तते। तच्च सर्वं वात्स्यायनेन प्रतिपदं विचार्य सुष्ठु व्याख्यातम्। तथा ह्येकाधिकरणस्थौ विरुद्धौ धर्मौ पक्षप्रतिपक्षौ प्रत्यनीकभावादस्त्यात्मा नास्ति आत्मेति। नानाधिकरणस्थौ विरुद्धौ न पक्षप्रतिपक्षौ यथा नित्य आत्माऽनित्या बुद्धिरिति। परिग्रहोऽभ्युपगमव्यवस्था, सोऽयं पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहो वादः। तस्य विशेषणं प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः, प्रमाणैस्तर्केण च साधनमुपालम्भश्चास्मिन् क्रियत इति। साधनं स्थापना। उपालम्भः प्रतिषेधः। तौ साधनोपालम्भावुभयोरपि पक्षयोर्व्यतिषक्तावनुबद्धौ च यावदेको निवृत्त एकतरो व्यवस्थित इति निवृत्तस्योपालम्भो व्यवस्थितस्य साधनमिति।

वादस्य जल्पाद् भेदा अपि वात्स्यायनेन प्रदर्शिताः। तथा हि जल्पे निग्रहस्थानविनियोगाद् वादे तत्प्रतिषेधः। प्रतिषेधे कस्यचिद् अभ्यनुज्ञानार्थं सिद्धान्ताविरुद्ध इति वचनम्। सिद्धान्तमभ्युपेत्य तद्विरोधी विरुद्ध इति⁴ हेत्वाभासस्य निग्रहस्थानस्याभ्यनुज्ञा वादे। पञ्चावयवोपपन्न इति हीनम् अन्यतमेनाप्यवयवेन न्यूनम्, हेतूदाहरणादिकमधिकमिति चैतयोरभ्यनुज्ञानार्थमिति⁵। अवयवेषु प्रमाणतर्कान्तर्भावे पृथक् प्रमाणतर्कग्रहणं साधनोपालम्भव्यतिषङ्गज्ञापनार्थम्। अन्यथोभावपि पक्षौ स्थापनाप्रवृत्तौ वाद इति स्यात्। अन्तरेणापि चावयवसम्बन्धं प्रमाणान्यर्थं साधयन्तीति दृष्टम्, तेनापि कल्पेन साधनोपालम्भो वादे भवत इति ज्ञापयति।

छलजातिनिग्रहस्थानसाधनोपालम्भो जल्प इति वचनाद् विनिग्रहो जल्प इति मा विज्ञायि, छलजातिनिग्रहस्थानसाधनोपालम्भ एव जल्पः प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भो वाद एवेति मा विज्ञायीत्येवमर्थं पृथक् प्रमाणतर्कग्रहणमिति।

गौतमेन जल्पस्य लक्षणमुक्तं यथोक्तोपपन्नश्छलजातिनिग्रहस्थानसाधनोपालम्भो जल्प इति। अस्मिन् लक्षणे भागद्वयं वर्तते, प्रथमतः यथोक्तोपपन्न इति, द्वितीयश्च छलजातिनिग्रहस्थानेत्यादिः। प्रथमभागेन जल्पस्य वादेन समानत्वमुक्तम्। अर्थाद् जल्पोऽपि वादवत् प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः सिद्धान्ताविरुद्धः पञ्चावयवोपपन्नः पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहरूपो भवति। द्वितीयेन भागेन च छलस्य वैलक्षण्यं सूचितं भवति। तथा हि जल्पे छलैर्जातिभिर्निग्रहस्थानैश्च साधनं तथोपालम्भः क्रियते। वादे तु तत्त्वज्ञानमात्रमेव साध्यमिति छलादयोऽसदुत्तरा न प्रयुज्यन्ते। जल्पे तु परपक्षाभिभवस्य प्राधान्यात् छलादीनां प्रयोगे वाधा नास्तीति। एतादृश एव कथाविशेषो जल्पशब्दवाच्यो भवति।

तत्र पूर्वपक्षिणो वदन्ति छलादीनां प्रयोगो न समीचीनः। यतः छलादिना कस्यचिदप्यर्थस्य साधनं न सम्भवति। एषां सामान्यलक्षणे विशेषलक्षणं च प्रतिषेधार्थतैव श्रूयते। तथा च छलादीनां सामान्यलक्षणं क्रमेण, वचनविघातोऽर्थविकल्पोपपत्त्या छलमिति^९, साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां प्रत्यवस्थानं जातिरिति^{१०}, विप्रतिपत्तिरप्रतिपत्तिश्च निग्रहस्थानमिति^{११}। एतेषां विशेषलक्षणेष्वपि प्रतिषेधार्थतैवोपलभ्यते।

अस्य च पूर्वपक्षस्य समाधानं वात्स्यायनेनोपदर्शितम्। तथा हि प्रमाणैः साधनोपालम्भयोश्छलजातिनिग्रह-स्थानानाङ्गभावः स्वपक्षरक्षणार्थत्वात्, न स्वतन्त्रानां साधनभावः। भाष्यकारेण स्वप्रयुक्तपदानां व्याख्यानं कृतम् – यत् तत् प्रमाणैरर्थस्य साधनं तत्र छलजातिनिग्रहस्थानानामङ्गभावो रक्षणार्थत्वात्। तानि प्रयुज्यमानानि परपक्षविघातेन स्वपक्षं रक्षयन्ति। तथाचोक्तं तत्त्वाध्यवसायसंरक्षणार्थं जल्पवितण्डे बीजप्ररोहसंरक्षणार्थं कण्टकशाखावरणवदिति। यश्चासौ प्रमाणैः प्रतिपक्षस्योपालम्भस्तस्य चैतानि प्रयुज्यमानानि प्रतिषेधविघातात् सहकारीणि भवन्ति। तदेवमङ्गीभूतानां छलादीनामुपादानं जल्पे, न स्वतन्त्राणां साधनभावः। उपालम्भे तु स्वातन्त्र्यमप्यस्तीति।

कथात्रये वितण्डायाः स्थानं तृतीयम्। तस्य च जल्पेन नितरां सादृश्यं वर्तते। अत एव जल्पसादृश्यं प्रतिपादयता मुनिना वितण्डालक्षणमुक्तं स प्रतिपक्षस्थापनाहीनो वितण्डेति। वात्स्यायनेन सूत्रस्य संक्षिप्तं व्याख्यानं कृतम्। तथा हि स जल्पो वितण्डा भवति। किं विशेषणः? प्रतिपक्षस्थापनया हीनः। यौ तौ समानाधिकरणौ विरुद्धौ धर्मौ पक्षावित्युक्तं तयोरेकतरं वैतण्डिको न स्थापयतीति परपक्षप्रतिषेधेनैव प्रवर्तत इति। न च वाच्यमस्तु तर्हि स प्रतिपक्षहीनो वितण्डेति। यतो यद् वै खलु तत् परप्रतिषेधलक्षणं वाक्यं स वैतण्डिकस्य पक्षः, न त्वसौ साध्यं कञ्चिदर्थं प्रतिज्ञाय स्थापयतीति। तस्माद् यथान्यासमेवास्त्विति।

चरकसंहिता नाम चिकित्साशास्त्रस्य मूलग्रन्थ इति सर्ववादिसम्मतम्। तत्र व्याधिस्वरूपनिर्णयस्तेषां निरामयोपायाश्च स्वभावतो विषयाः स्युरित्येव स्वाभाविकं प्रतिभाति। अत एव प्रथममेव प्रश्नो जायते कथमेतस्मिन् ग्रन्थे तर्कविद्यायामालोचितानां तत्त्वानां समावेश इति। का तावद् युक्तिरेतेषां विजातीयानां मतवादानामन्तर्भवे?

वस्तुतस्तु चरकसंहिताकारस्य मनस्यपि प्रश्नस्यास्य समुदयोऽभवदिति निश्चप्रचं वक्तुं शक्यते। तथा हि चरकेण सन्धायसम्भाषा विगृह्यसम्भाषा चेति द्विविधा तद्विद्यसम्भाषा स्वीकृता। भिषजा सह भिषजः सम्भाषा महोपकाराय कल्पत इति चरकसंहिताकारेण स्वयमेव विस्तरेण प्रतिपादितम्। तथा च तद्विद्यसम्भाषा गूढतरज्ञानजनने साहायकं करोति, परवचनाभिभवपाण्डित्यं जनयति, वचनशक्तिमाधत्ते, यशस्करी च भवति। प्रथमस्योद्देश्यं तावत् तत्त्वनिर्णयमात्रम्। तत्र जिगीषा द्रोहो वा न वर्तते। द्वितीये तु जिगीषा वर्तत एव। चरकमते सम्भाषा त्रिविधा भवन्ति, वादो जल्पो वितण्डा चेति। चरकसंहितायां सम्भाषाया उपयोगवर्णनस्य प्रशांसां कुर्वता सुरेन्द्रनाथदाशगुप्तमहोदयेनोक्तम् –

We hear of debates, discussions or logical disputes in literature much earlier than the *Carakasamhitā*; but nowhere was the acquirement of this art deemed so much a practical necessity...as among the medical men. And, since there is no mention of the development of this in any other literature, it is reasonable to suppose that the art of debate and its accessories developed from early times in the traditional medical schools, whence they are found collected in Caraka's work.^{१०}

वस्तुतस्तु सम्भाषाया महत्त्वमुपनिषत्स्वप्युपलभ्यते। एतच्च देवीप्रसादचट्टोपाध्यायमहोदयेन सुष्ठु प्रतिपादितम् –

It is fairly obvious that the source of this methodology is to be traced to the ancient practice of theoretical debate, of which we have glimpses as far back as the days of the Upaniṣads.

Interestingly an Upaniṣadic word for it is *vākovākya*, which means something akin to what the ancient Greeks called dialectic, i.e., the art of debate by questions and answers. For all that we know, however, in the Upaniṣadic period itself, there develops a strong tendency at least among a section of philosophers to disparage *vākovākya* as something of mere nominal value. Their philosophers...are keener on preserving their 'secret wisdom' in which it is not easy to be initiated. But such an attitude does not stifle the art of debate and the eventual development of Indian logic from it, thanks mainly to the ancient Indian medical practitioners who are the real pioneers of Indian science and scientific method. Their earliest available work – the huge *Carakasamhitā* compiled not later than AD 100 shows the first clear awareness of the importance of the clash of ideas as an aid to the positive enrichment of theoretical equipment.^{११}

गौतमस्य न्यायसूत्रेऽपि कथाया महत्त्वं सम्यक् प्रतिपादितम्। तत्र प्रथमसूत्र उक्तं प्रमाणादीनां षोडशपदार्थानां तत्त्वज्ञानान् निःश्रेयसाधिगमो भवतीति। तत्र च स्पष्टमेव वादो जल्पो वितण्डा चेति त्रिविधा कथा समुल्लिखिता। अपि च, कथायामुपयुक्तानां हेत्वाभासछलजातिनिग्रहस्थानानां विवरणमपि तत्र तत्र प्रकरणेषु बहुषु सूत्रेषु समुपलभ्यते। एवञ्च कथाया महत्त्वविषये नैयायिका विशेषतः प्रतिपन्ना आसन्निति निःसंशयं प्रतिपाद्यते। शास्त्रार्थनिर्णये विचार एव सर्वोत्कृष्ट उपाय इति सर्ववादिसम्मतम्। एतच्च चरकसंहिताकारेण न्यायसूत्रकारेण च विशेषतः प्रतिपादितम्। विचारस्य स्वरूपविषय उभयोरेव ग्रन्थयोर्विस्तरेणालोचनं कृतम्।

अस्मिंश्चरकसंहिताग्रन्थ आयुर्वेददर्शनस्योपयोगिन्याः रोगस्यरोगिण-औषधेश्चिकित्सायाश्च सिद्ध्यर्थं सर्वाणि तत्वानि विश्लेषितानि। अस्यां चरकसंहितायां या वर्णितास्ताः सर्वा अन्येषु ग्रन्थेषु प्राप्यन्ते। परं तु ये विषयाश्चरकसंहितायां नालोचिताः तेऽन्यत् कुत्रापि न दृश्यन्ते। अत उक्तम् – यदिहास्ति तदन्यत्र यन्नेहास्ति न तत्क्वचित्^{१२}।

उल्लेखपञ्जिः

१. च.वि., ८.१५।
२. तदेव, ८.१६।
३. न्या.सू., ४.२.४०।
४. च.वि., ८.२१-२४।
५. न्या.सू., १.२.४७।
६. तदेव, ५.२.१२-१३।
७. तदेव, १.२.१०।
८. तदेव, १.२.१८।
९. तदेव, १.२.१९।
१०. Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. II, pp. 401f.
११. Debiprasad Chattopadhyay, *What Is Living and What Is Dead in Indian Philosophy*, pp. 4f.
१२. च.सि., १२.५४।

शब्दसंकेताः

च.वि.	चरकसंहिता विमानस्थानम्
च.सि.	चरकसंहिता सिद्धिस्थानम्
न्या.सू.	न्यायसूत्रम्

परिशीलिता ग्रन्थानुक्रमणी

केशवमिश्रः। *तर्कभाषा*। संपा. शर्वाणिगाङ्गुली। कलकाता: संस्कृतपुस्तकभाण्डारः, २००५।

गौतमः। *न्यायसूत्रम्*। संपा. फणिभूषणतर्कवागीशः। *न्यायदर्शनम्* (पञ्चमखण्डः)। कलकाता: पश्चिमवङ्गराज्यपुस्तकपर्षत्, २०११ (चतुर्थसंस्करणम्)।

— ।—। संपा. फणिभूषणतर्कवागीशः। *न्यायदर्शनम्* (प्रथमखण्डः)। कलकाता: पश्चिमवङ्गराज्यपुस्तकपर्षत्, २०१४।

चरकः। *चरकसंहिता*। द्वितीयभागः। संपा. ब्रजेन्द्रचन्द्रनागः। कलकाता: नवपत्रप्रकाशनम्, २०१६ (चतुर्थमुद्रणम्)।

— ।—। प्रथमखण्डः। संपा. कालीकिङ्करसेनशर्मा सत्यशेखरभट्टाचार्यश्च। कलकाता: दीपायनः, २०१८ (चतुर्थसंस्करणम्)।

— ।—। प्रथमभागः। संपा. ब्रजेन्द्रचन्द्रनागः। कलकाता: नवपत्रप्रकाशनम्, २०२० (षष्ठमुद्रणम्)।

— ।—। संपा. यादवजी त्रिकमजी आचार्यः। वाराणसी: चौखम्बासंस्कृतसंस्थानम्, १९८४ (पुनर्मुद्रणम्), (तृतीयसंस्करणम्)।

त्रिपाठी, योगेन्द्र कुमार। *न्यायसूत्र एवं चरकसंहिता*। आयुर्वेदीय-अनुसन्धानग्रन्थमालासप्तमप्रसुनम्। वाराणसी: त्रिविधप्रकाशनम्, १९८७।

प्रशस्तपादः। *प्रशस्तपादभाष्यम्* (द्वितीयभागः)। संपा. दीननाथत्रिपाठी। कलकाता: संस्कृतबुकडिपो, २०१७ (द्वितीयमुद्रणम्)।

फणिभूषणतर्कवागीशः। *न्यायपरिचयः*। कलकाता: पश्चिमवङ्गराज्यपुस्तकपर्षत्, २००६ (तृतीयसंस्करणम्)।

वाँदुडी, डालिया। *चरकसंहितार दार्शनिक भावना-समीक्षा*। कलकाता: दि एशियाटिक सोसाइटी, २०२० (पुनर्मुद्रणम्)।

विश्वनाथः। *भाषापरिच्छेदः*। संपा. रवीन्द्रनाथभट्टाचार्यः। कलकाता: संस्कृतपुस्तकभाण्डारः, २००७ (द्वितीयप्रकाशनम्)।

Chatterjee, Satischandra, Dhirendramohan Datta. *An Introduction to Indian Philosophy*. Calcutta: University of Calcutta, 1968 (7th ed.).

Chattopadhyay, Debiprasad. *What Is Living and What Is Dead in Indian Philosophy*. New Delhi: People's Publishing House, June 1976.

Dasgupta, Surendranath. *A History of Indian Philosophy*. Vol. II. Delhi: Motilal Banarasidass, 1975 (first Indian ed.).

संस्कृतालङ्कारशास्त्रानुसारं काव्यप्रयोजनम् – एका समीक्षा

ऋतपा-चक्रवर्ती

सारसंक्षेपः

लोकोत्तरवर्णनानिपुणकविकर्म काव्यम्। काव्यस्य सौन्दर्यविषयकतत्त्वं यस्मिन् शास्त्रे वर्णितं, तदेव अलङ्कारशास्त्रम् इति अभिधीयते। अलङ्कारशास्त्रोद्भवस्य सुदीर्घः इतिहासः वर्तते। भरतमुनिविरचितं नाट्यशास्त्रम् (ख्रिस्टीय-तृतीयशताब्दी) अलङ्कारशास्त्रस्य प्राचीनतमग्रन्थरूपेण स्वीक्रियते। पुनः रसगङ्गाधरकारः पण्डितराजजगन्नाथः (ख्रिस्टीय-सप्तदशशताब्दी) संस्कृतालङ्कारशास्त्रस्य अन्तिमप्रख्याताचार्यरूपेण पण्डितैः विवेच्यते। साहित्यसुरधारा स्रोतस्विनीव स्वगतिविपर्यासं कुर्वन्ती आधुनिकत्वमाप्नोति। साहित्यप्रवाहवत् अलङ्कारशास्त्रमपि प्रत्नगतिपथं परित्यज्य नवीनं मार्गमाश्रयते, रम्यत्वञ्च प्राप्यते। तस्मात् अद्यापि च अलङ्कारशास्त्रधारा प्रवाहिता। जगन्नाथोत्तरयुगे आलङ्कारिकैः अभिनवं प्रस्थानं नैव प्रवर्तितम्, किन्तु बालबोधाय तैः सरलभाषया काव्यतात्त्विकविश्लेषणम् उपस्थापितम्। साधारणतया शास्त्राणां ग्रन्थानां वा आदौ अधिकारिविषयसम्बन्धप्रयोजनानि निरूपितानि। तानि स्वज्ञानात् अनन्तरं पाठकान् शास्त्रे ग्रन्थे वा प्रवर्तयन्ति। संस्कृतालङ्कारशास्त्रे अपि तस्य व्यतिक्रमः नैव लक्ष्यते। एतेषु अनुबन्धचतुष्टयेषु प्रयोजनं त्वन्यतमम्। भरतमुनेरारभ्य प्रायः सर्वे भारतीयालङ्कारिकाः काव्यप्रयोजनम् उक्तवन्तः। प्राचीनालङ्कारिकेषु केचन धर्मार्थकाममोक्षरूपचतुर्वर्गफलप्राप्तिं, केचन वा धर्मार्थकामरूपत्रिवर्गफलप्राप्तिं काव्यप्रयोजनरूपेण स्वीकृतवन्तः। अपि च कर्तव्याकर्तव्यविषयकोपदेशलाभः, अमङ्गलनाशः इत्यादयः काव्यप्रयोजनरूपेण स्वीकृताः। अर्वाचीनालङ्कारिकेषु बहवः आलङ्कारिकाः प्राचीनानां (विशेषतः मम्मटभट्टस्य भामहस्य च) मतं समर्थितवन्तः। केचन अर्वाचीनाः काव्यप्रयोजनविषये उदासीनाः आसन्। पुनः हरिदास-रेवाप्रसादादयः अर्वाचीनालङ्कारिकाः प्राचीनानां मतं पूर्णतया न समर्थितवन्तः, परन्तु काव्यप्रयोजनविषयकम् अभिनवमतं व्याख्यायानं च उपस्थापितवन्तः। किन्तु प्राचीनार्वाचीनाः सर्वे आलङ्कारिकाः काव्यश्रवणेन काव्यपाठेन काव्यनिर्माणेन अलौकिकानन्दलाभं काव्यस्य प्रधानप्रयोजनरूपेण स्वीकृतवन्तः।

अस्य प्रबन्धस्य लक्ष्यं तु प्राचीनार्वाचीनालङ्कारिकानां काव्यप्रयोजनविषयकं मतम् उपस्थापनं; तद्विषये प्राचीनमतैः सह नवीनमतानां सम्बन्धनिरूपणं, तुलनात्मकपर्यालोचनं, सर्वोपरि अभिनवत्वम् अनुसन्धानं प्रतिपादनं चेति।

संस्कृतभाषा निखिलविश्वस्य वाङ्मयेषु प्राचीनतमेष्वन्यतमा सर्वदेशव्यापिका भाषा विद्यते। ननु किमिदं संस्कृतमिति जिज्ञासितं चेद् यत्परिष्कृतं परिशुद्धं व्याकरणगतदोषरहितं तदेव संस्कृतम्। प्राचीनैः ऋषिभिर्मुनिभिश्च भाषागतदोषपरिहारेण अपशब्दादिनिवारणेन या शुद्धा परिष्कृता भाषा व्यवहृता सैव संस्कृतभाषेति सम्बोध्यते। संस्कृतभाषायां रचितानि विविधानि शास्त्राणि, तेषु शास्त्रेषु अन्यतममलङ्कारशास्त्रम्। लोकोत्तरवर्णनानिपुणकविकर्म काव्यम्। यस्मिन् शास्त्रे काव्यसौन्दर्यविषयकं तत्त्वम् आलोच्यते तदेव अलङ्कारशास्त्रमिति।

अलङ्कारशास्त्रोद्भवस्य सुदीर्घः इतिहासः वर्तते। राजशेखरकृते काव्यमीमांसा इति ग्रन्थे चित्राङ्गदादयः बहवः आलङ्कारिकाः उल्लिखिताः; दुर्भाग्यवशात् तेषां रचना साम्प्रतं नैव लभ्यते। वैदिकसंहितानिरुक्तपुराणादिषु काव्यतत्त्वविषयकम् आलोचनं दृश्यते, किन्तु भरतमुनिविरचितं नाट्यशास्त्रम् (ख्रिस्टीय-तृतीयशताब्दी) अलङ्कारशास्त्रस्य प्राचीनतमग्रन्थरूपेण स्वीक्रियते। कानेमहोदयेन उक्तम्—

As there is no other extant work on the theory of poetics and allied topics as old as 300 A.D., the Nāṭyaśāstram must be regarded in the present state of our knowledge as the oldest work on the Alāṅkāraśāstram इति^१ पुनः रसगङ्गाधरकारः पण्डितराजजगन्नाथः (ख्रिस्टीय-सप्तदशशताब्दी) संस्कृतालङ्कारशास्त्रस्य अन्तिमप्रख्याताचार्यरूपेण पण्डितैः विवेच्यते। यथा— *Jagannātha is the last great writer on Sanskrit Poetics* इति^२

साहित्यसुरधारा स्रोतस्विनीव स्वगतिविपर्यासं कुर्वन्ती आधुनिक काव्य इति प्रबन्धे विश्वकविना रवीन्द्रनाथेन उल्लिखितम्—

नदी सामनेर दिके सोजा चलते चलते हठात् वाँक फेरे। साहित्यओ तेमनि वरावर सिधे चले ना। यखन से वाँक नेय तखन सेइ वाँकटाकेइ बलते हबे मडानी बांलाय बला याय आधुनिका^३ गच्छता कालेन प्रचलितसंस्कृतनावमुत्तीर्य संस्कृतेन आधुनिकसंस्कृतसाप्ताज्ये पदं संस्थापितम्। साहित्यप्रवाहवत् अलङ्कारशास्त्रमपि प्रत्नगतिपथं परित्यज्य नवीनं मार्गमाश्रयते, रम्यत्वञ्च प्राप्यते। सुष्ठु एवोच्यते माघेन—
क्षणो क्षणे यन्नवतामुपैति तदेव रूपं रमणीयतायाः इति^४

जगन्नाथोत्तरयुगे आलङ्कारिकैः अभिनवं प्रस्थानं नैव प्रवर्तितम्, किन्तु बालबोधाय तैः सरलभाषया काव्यतात्त्विकविश्लेषणम् उपस्थापितम्। आनन्दकुमारश्रीवास्तवमहोदयस्य मतानुसारेण जगन्नाथोत्तरयुगे प्रायः पञ्चाशदधिकं द्विशतम् आलङ्कारिकाः काव्यतत्त्वविषयकग्रन्थान् रचितवन्तः।⁴ किन्तु इदानीं तेषां सर्वेषां रचनाः ग्रन्थाकारेण पाण्डुलिपिरूपेण वा नोपलभ्यन्ते। अद्यापि च अलङ्कारशास्त्रधारा प्रवाहिता।

साधारणतया शास्त्राणां ग्रन्थानां वा आदौ अधिकारिविषयसम्बन्धप्रयोजनानि निरूपितानि। तानि स्वज्ञानात् अनन्तरं पाठकान् शास्त्रे ग्रन्थे वा प्रवर्तयन्ति। एतेषु अनुबन्धचतुष्टयेषु प्रयोजनं त्वन्यतमम्। कारणं प्रयोजनमनुद्दिश्य मन्दबुद्धिरपि कर्मसु न प्रवर्तते। अस्मिन् प्रसङ्गे कुमारिलाचार्यस्य मतं स्मरणीयम्—

सर्वस्यैव हि शास्त्रस्य कर्मणो वापि कस्यचित्।
यावत् प्रयोजनं नोक्तं तावत् केन गृह्यते।⁵

इति। संस्कृतालङ्कारशास्त्रेष्वपि आलङ्कारिकाः काव्यपाठस्य काव्यरचनायाश्च प्रयोजनम् उल्लिखितवन्तः। भरतमुनेरारभ्य प्रायः सर्वे भारतीयालङ्कारिकाः काव्यप्रयोजनम् उक्तवन्तः। प्रबन्धसन्दर्भस्यास्य आकारवैपुल्यभिया अत्र सर्वेषामालङ्कारिकानां मतं विस्तारेणालोचनं न सम्भवपरम्। अतः केषांचित् प्रतिनिधिस्वरूपानाम् आलङ्कारिकानां काव्यप्रयोजनविषयकं मतं निम्ने आलोचितव्यम्।

भरतमुनिः सर्वेषां जनानां विश्रान्तिलाभं सुखलाभं वा नाट्यस्य तथा काव्यस्य प्रयोजनरूपेण स्वीकृतवान्। दृश्यते यत्—

दुःखार्त्तानां श्रमार्त्तानां शोकार्त्तानां तपस्विनाम्।
विश्रामजननं लोके नाट्यमेतद् भविष्यति।⁶

तदुत्तरवर्ती भामहः उक्तवान् यत् उत्तमकाव्यनिर्माणेन कविः प्रीतिं, यशसं, धर्मार्थकाममोक्षरूपं पुरुषार्थचतुष्टयं, विविधकलासु निपुणतां आप्नोति। यथा—

धर्मार्थकाममोक्षेषु वैचक्षणं कलासु च।
करोति कीर्तिं प्रीतिं च साधुकाव्यनिबन्धनम्।⁷

आचार्यः दण्डी काव्यप्रयोजनरूपेण अतीतसञ्जीवनम् उल्लिखितवान्। तस्य मतानुसारेण दशरथरामयुधिष्ठिरादीनां प्राचीननृपानां यशोगाथा काव्यद्वारेण तेषामवर्तमानेऽपि प्रतिध्वनति, न कदापि विनश्यति। उक्तञ्च तेन—

आदिराजयशोविम्बमादर्शं प्राप्य वाङ्मयम्।
तेषामसन्निधानेऽपि न स्वयं पश्य नश्यति।⁸

वामनाचार्यः काव्यप्रयोजनप्रसङ्गे भामहमनुसृत्य काव्यस्य दृष्टप्रयोजनरूपेण प्रीतिम्, अदृष्टप्रयोजनरूपेण कीर्तिञ्च स्वीकृतवान्। यथा— काव्यं सद् दृष्टदृष्टार्थं प्रीतिकीर्तिहेतुत्वात्।⁹ ध्वनिकारः आनन्दवर्धनः सहृदयानां प्रीत्युत्पादनं काव्यस्य मुख्यप्रयोजनरूपेण उल्लिखितवान्। यथा— ...तेन ब्रूमः सहृदयमनःप्रीतये तत्स्वरूपम्।¹⁰ अभिनवगुप्तः- तथापि तत्र प्रीतिरेव प्रधानम् इत्युक्त्वा ध्वनिकारस्य मतं समर्थितवान्।

आचार्यः रुद्रटः काव्यालङ्कारः इति ग्रन्थे काव्यप्रयोजनरूपेण धर्मादिचतुर्वर्गफलप्राप्तिम् उल्लिखितवान्। यथा—

ननु काव्येन क्रियते सरसानामवगमश्चतुर्वर्गो।
लघु मृदु च नीरसेभ्यस्ते हि त्रस्यन्ति शास्त्रेभ्यः।¹¹

भोजराजः भामहमनुसृत्य उक्तवान् यत्— निर्दोषं गुणयुक्तम् अलंकृतं रसान्वितं काव्यं कवेः प्रीतिं कीर्तिं च ददाति। यथा—

निर्दोषं गुणवत् काव्यमलंकारैरलंकृतम्।
रसान्वितं कविः कुर्वन् कीर्तिं प्रीतिं च विन्दति।¹²

आचार्यः धनञ्जयः रूपकानां मूलप्रयोजनरूपेण आनन्दोत्पत्तिं स्वीकृतवान्। तस्य मतानुसारेण साधुकाव्यसेवनात् स्वल्पबुद्धिः न केवलं व्युत्पत्तिम्, अपि च रसास्वादानेन परमानन्दं प्राप्नोति। उक्तञ्च—

आनन्दनिस्स्यन्दिषु रूपकेषु व्युत्पत्तिमात्रं फलमल्पबुद्धिः।
योऽपीतिहासादिवदाह साधुस्तस्मै नमः स्वादुपराङ्मुखाय।¹³

मम्मटाचार्यः सर्वेषां पूर्वाचार्याणां मतानां समन्वयपूर्वकं काव्यस्य प्रयोजनषटकं निरूपितवान्। मम्मटभट्टः काव्यस्य मूलप्रयोजनरूपेण 'सद्यःपरनिर्वृतिम्' अर्थात् काव्यरसास्वादनसमुद्भूतं विगलितवेद्यान्तरमानन्दं स्वीकृतवान्। सः गौणप्रयोजनरूपेण यशोधनव्यवहारज्ञानादिप्राप्तिम् उल्लिखितवान्। पुनः मम्मटमतानुसारं काव्यं सरसतापादनेन अभिमुखीकृत्य कान्तेव उपदेशं यच्छति, अमङ्गलं विनश्यति च। यथा—

काव्यं यशसेऽर्थकृते व्यवहारविदे शिवेतरक्षतये
सद्यः परनिर्वृतये कान्तासम्मिमतयोपदेशयुजे॥^{१६}

कविराजविश्वनाथस्य मतानुसारेण शास्त्राध्ययनेन सर्वेषां चतुर्वर्गफलप्राप्तिः नैव भवति। किन्तु काव्यद्वारेण स्वल्पबुद्धिरपि सुखेन अनायासेन च पुरुषार्थचतुष्टयं प्राप्नोति। एवं विश्वनाथः काव्यप्रयोजनं वर्णितवान्—

चतुर्वर्गफलप्राप्तिः सुखादल्पधियामपि
कावादेव यतस्तेन तत्स्वरूपं निरूप्यते॥^{१७}

पण्डितराजः जगन्नाथः संक्षेपेण काव्यप्रयोजनम् उल्लिखितवान्। तन्मतानुसारेण परमानन्दलाभः, यशःप्राप्तिः, गुरुराजदेवानां प्रसादलाभः इत्यादीनि विविधानि काव्यप्रयोजनानि वर्तन्ते। प्राप्यते यत्— तत्र कीर्तिपरमाह्लादगुरुराजदेवताप्रसादाद्यनेकप्रयोजनकस्य काव्यस्य ...।^{१८} इदानीम् आधुनिकसंस्कृतालङ्कारशास्त्रानुसारं काव्यप्रयोजनम् आलोचितव्यम्।

'अधुना भव' इति विग्रहे सति अधुनाशब्दात् ठञ्प्रत्यययोगेन निष्पन्नः आधुनिकशब्दः। अधुना यदस्तीति आधुनिकशब्दस्यार्थः। सप्तचत्वारिंशदुत्तरोनविंशतितमे ख्रिस्ताब्दे यदधुनापदवाच्यं, न तु तदेकविंशतिशतके बोध्यमधुनापदेन। अतः आधुनिकतायाः तत्त्वमापेक्षिकम् इति गम्यते। पुनश्च सन्ति काश्चित् चिरकालिकाः विषयाः याः सदैवाधुनिकपदवाच्याः। आङ्गलसमालोचकेन ईर्भिङ्हाउडव्येण (Irving Howe) "The Culture of Modernism" इति प्रबन्धे उल्लिखितम्—

...where the contemporary refers to the time, the modern refers to sensibility and style, and where the contemporary is a term of neutral reference, the modern is a term of critical placement and judgement इति।^{१९} निम्ने केषांचित् प्रतिनिधिरूपानाम् अर्वाचीनालङ्कारिकानां काव्यप्रयोजनविषयकाभिमतं पर्यालोचनीयम्।

जगन्नाथोत्तरालङ्कारिकानामुपरि मम्मटभट्टस्य विशेषप्रभावः परिलक्ष्यते। आचार्यः राजचूडामणिदीक्षितः मम्मटसम्मतं प्रयोजनषटकं स्वीकृतवान्। उक्तञ्च—

काव्यं हि यशसेऽर्थाय शिवेतरनिवृत्तये
कान्तावदुपदेशाय परनिर्वृतये क्षणात्॥
एवं राजादिविषयकोचितोपचारादिपरिज्ञानं च प्रयोजनमूह्यम्...^{२०}

श्रीकृष्णकविरपि व्यवहारज्ञानं व्यतिरिक्तं मम्मटसम्मतं सर्वं प्रयोजनं निर्दिष्टवान्। यथा—

काव्यं हि यशसेऽर्थाय शिवेतरनिवृत्तये
कान्तावदुपदेशाय परनिर्वृतये क्षणात्॥^{२०}

केचन अर्वाचीनालङ्कारिकाः भामहमतेन प्रभाविताः भूत्वा काव्यप्रयोजनं निरूपितवन्तः। छज्जूरामशास्त्री भामहमनुसृत्य पुरुषार्थचतुष्टयप्राप्तिं, प्रीतिं कीर्तिं च काव्यपाठस्य अभीष्टरूपेण स्वीकृतवान्। उच्यते—

धर्मस्यार्थस्य कामस्य मोक्षस्यापि प्रयोजकम्
कीर्तिप्रीतिकरं चाह भामहः काव्यसेवनम्॥^{२१}

बदरीनाथझामहोदयस्य मतानुसारेण काव्यरचनया कविः कीर्तिपुरुषार्थचतुष्टयादि प्राप्नोति, सहृदयस्तु काव्यपाठेन ज्ञानादिं सर्वोपरि निर्मलानन्दम् आप्नोति। उक्तञ्च—

तस्य फलं निर्मातुः कीर्तिचतुर्वर्गकलुषमोषाद्दयम्
प्रतिपत्तुर्विज्ञानं निर्वृतिरसमोपदेशश्च॥^{२२}

बलदेवविद्याभूषणः रसानुभवसमुद्भूतम् आनन्दं, कीर्तिं धनादिपुरुषार्थं च काव्यप्रयोजनरूपेण निर्धारितवान्। यथा— कीर्तिः सार्वज्ञ्यमानन्दो धनादीनि च काव्यतः।^{२३} आचार्यः अच्युतरायः मम्मटभामहयोः उभयोः मतयोः समन्वयं कृत्वा काव्यप्रयोजनं

निरूपितवान्। तस्य मतानुसारेण काव्यात् स्वार्थसिद्धिः अन्यार्थसिद्धिः च भवतः। काव्यरचनया कविः कीर्तिं, सम्पत्तिं, तृप्तिम् आनन्दं वा मुक्तिं च लब्ध्वा स्वार्थसिद्धिं करोति।—

काव्यादिस्वार्थमन्यार्थं चाथ स्वार्थश्चतुर्विधः।
धर्मादिः कीर्तिसम्पत्तितृप्तिमुक्तिवपुः क्रमात्॥^{२४}

अपरतः सहृदयः काव्यात् अर्थाद्यैहिकपदार्थानां धर्माद्यामुष्मिकपदार्थानां च ज्ञानमुपदेशः वा प्राप्नोति। तद्व्यतिरिक्तं काव्यश्रवणेन तथा काव्यानुष्ठानेन परमसुखम् अनुभूयते— अयं सर्वत्र सुखदः श्रवणेऽनुष्ठितावापि...^{२५}

हरिदाससिद्धान्तवागीशः आनन्दवर्धनधनञ्जयादिम् अनुसृत्य केवलमानन्दं काव्यप्रयोजनरूपेण स्वीकृतवान्। उक्तम्- प्रयोजनमानन्दः काव्यस्य^{२६} इति। अपि च सः मम्मटसम्मतं काव्यप्रयोजनं खण्डितवान्। तस्य मतानुसारेण वीतरागः बाल्मीकिः धनकीर्त्यादिलाभार्थं रामायणं नैव रचितवान्। काव्यात् चतुर्वर्गफलप्राप्तिः श्रीफलतरुतः रसालफलप्राप्तिरिव कौतुकवहा तत्त्वज्ञानम्।

आचार्यः सीतारामः चतुर्वेदी हरिदासमतं समर्थितवान्, उक्तवान्- आनन्दजननमेव हि साहित्यप्रयोजनम्^{२७} चेति। तस्य मतानुसारेण धनादिप्राप्तिः, व्यवहारज्ञानम्, अमङ्गलनाशः प्रभृतयः आनन्दादेव जायते। अतः आनन्दरेव काव्यस्य प्रयोजनवाच्यः।

आचार्यः रेवाप्रसादः द्विवेदी विश्लेषणपूर्वकं विस्तृताकारेण काव्यप्रयोजनं प्रतिपादितवान्। हरिदासमनुसृत्य द्विवेदी उक्तवान् यत् ऐहिकामुष्मिकप्रयोजनं विना कवयः काव्यं कुर्वन्ति, यथा चटकपक्षिणः स्वभाववशतः प्रयोजनं विना कलरवं कुर्वन्ति। दृश्यते काव्यालङ्कारकारिकायाम्—

प्रयोजनं कवेः काव्ये नापि किञ्चन दृश्यते।
चुङ्कृतौ कलविङ्कस्य यथा प्राभातिके क्षणे॥^{२८}

पुनश्च द्विवेदी सप्रयोजनकाव्यरचनाप्रसङ्गे युगावश्यकतापूर्तिं, स्वधर्मरक्षणं, राष्ट्रदेवप्रबोधलाभं च काव्यस्य प्रयोजनरूपेण उल्लिखितवान्। काव्यं समाजदर्पणस्वरूपम्, अतः तत्कालीनसमस्यासमाधानार्थं काव्यं रचनीयम् इति रेवाप्रसादस्याभिमतम्^{२९} अत्रैव आचार्यस्य आधुनिकत्वम् अभिनवत्वं च प्रतिफलितम्। अपि च सहृदयानां प्रयोजनरूपेण तेन आनन्दः स्वीकृतः। ब्रह्मानन्द शर्मा काव्यप्रयोजनप्रसङ्गे प्रवृत्तिद्वयं स्वीकृतवान्, — स्वभावप्रेरितं प्रयोजनप्रेरितञ्च इति। तस्य मतानुसारेण स्वभावप्रेरितप्रवृत्तिवशतः काव्यरचनया कवयः, काव्यपाठेन काव्यश्रवणेन वा सहृदयाः सत्यदर्शनं प्राप्नुवन्ति, सुखम् अनुभवन्ति च।—

प्रवृत्तिर्या कवेः सत्ये, काव्ये सा परिवर्तते।
नात्र प्रयोजनं किञ्चित्, स्वभावस्तु प्रवर्तते॥^{३०}

एतत् सर्वं पर्यालोच्य गम्यते प्राचीनालङ्कारिकेषु केचन धर्मार्थकाममोक्षरूपचतुर्वर्गफलप्राप्तिं, केचन वा धर्मार्थकामरूपत्रिवर्गफलप्राप्तिं काव्यप्रयोजनरूपेण स्वीकृतवन्तः। अपि च कर्तव्याकर्तव्यविषयकोपदेशलाभः, अमङ्गलनाशः इत्यादयः काव्यप्रयोजनरूपेण स्वीकृताः। अर्वाचीनालङ्कारिकेषु बहवः आलङ्कारिकाः प्राचीनानां (विशेषतः मम्मटभट्टस्य भामहस्य च) मतं समर्थितवन्तः। नरसिंहादयः केचन अर्वाचीनाः काव्यप्रयोजनविषये उदासीनाः आसन्। पुनः हरिदासरेवाप्रसादादयः अर्वाचीनालङ्कारिकाः प्राचीनानां मतं पूर्णतया न समर्थितवन्तः, परन्तु काव्यप्रयोजनविषयकम् अभिनवमतं व्याख्यानं च उपस्थापितवन्तः। किन्तु प्राचीनार्वाचीनाः सर्वे आलङ्कारिकाः काव्यश्रवणेन काव्यपाठेन काव्यनिर्माणेन च अलौकिकानन्दलाभं काव्यस्य प्रधानप्रयोजनरूपेण स्वीकृतवन्तः।

उल्लेखपञ्जिः

१. *History of Sanskrit Poetics*, p. 47.
२. *Ibid.*, p. 325.
३. रवीन्द्र रचनावली, 'आधुनिक काव्य' पृ. ४९७-४९८.
४. *शिशुपालवधम्*, श्लोकः ४.१७.

५. *Later Sanskrit Rhetoricians*, p. viii.
६. मीमांसाश्लोकवार्तिकम्, श्लोकः १.१.१२.
७. नाट्यशास्त्रम्, श्लोकः १.११४.
८. काव्यालङ्कारः, श्लोकः १.२.
९. काव्यादर्शः, श्लोकः १.५.
१०. काव्यालङ्कारसूत्रवृत्तिः, श्लोकः १.१.५.
११. ध्वन्यालोकः, श्लोकः १.१.
१२. काव्यालङ्कारः, श्लोकः १.२.१.
१३. सरस्वतीकण्ठाभरणम्, श्लोकः १.२.
१४. दशरूपकम्, श्लोकः १.६.
१५. काव्यप्रकाशः, श्लोकः १.२.
१६. साहित्यदर्पणम्, श्लोकः १.२.
१७. रसगङ्गाधरः, प्रथमाननम्.
१८. *Modernism: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, Vol. 3, p.19.
१९. काव्यदर्पणम्, श्लोकः ५-६.
२०. मन्दारमरन्दचम्पू, श्लोकः १८६.
२१. साहित्यबिन्दुः, श्लोकः ८.
२२. साहित्यमीमांसा, श्लोकः ११.
२३. काव्यकौस्तुभः, श्लोकः ३.
२४. साहित्यसारम्, पृ. ३.
२५. तदेव.
२६. काव्यकौमुदी, श्लोकः २.
२७. साहित्यानुशासनम्, श्लोकः ९.
२८. काव्यालङ्कारकारिका, श्लोकः ११.
२९. तदेव, श्लोकः ९.
३०. काव्यसत्यालोकः, पृ. ७५.

परिशीलिता ग्रन्थानुक्रमणी

Acyutarāya. *Sāhityasāra*. Ed. Vasudeva Sharma. Bombay: Nirnaya Sagar Press, 1906.

- Ānandavardhana. *Dhvanyāloka*. Ed. Subodhchandra Sengupta and Kalipada Bhattacharya. *Dhvanyāloka o Locana*. Calcutta (now Kolkata): A. Mukherjee and Co., 1969.
- Baladeva-Vidyābhūṣaṇa. *Kāvyaikaustabha*. Ed. Haridāsa. Nabadwip: Nabadwip Haribol Kutir, 1914.
- Banerji, S. C. *A Companion to Sanskrit Literature*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.
- Bishwas, Achintya. *Kāvyaatattva Samīkṣā*. Kolkata: Bangiya Sahitya Samsad, 2008.
- Bhāmaha. *Kāvyaṅkāra*. Ed. Ramanand Sharma. Kāvyaṅkāra of Bhāmaha. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series, 2002.
- Chattopadhyay, Rita. *20th Century Sanskrit Literature: A Glimpse into Tradition and Innovation*. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 2009.
- De, S. K. *History of Sanskrit Poetics*. Delhi: New Bharatiya Book Corporation, 2014.
- Dwivedī, Rewāprasād. *Kāvyaṅkāraśāstra*. Varanasi: Chaukhamba Surbharati Prakashan, 1977.
- Haridāsa-Siddhāntavāgīśa. *Kāvyaikaumūdī*. Ed. Bhabeshchandra Bhattacharya. Calcutta (now Kolkata): Siddhanta Vidyalaya, 1955.
- Jagannātha. *Rasagaṅgādhara*. Ed. Bidyut Baran Ghosh. Rasagaṅgādhara. Kolkata: Paschimbanga Rajya Pustak Parsad, 2017.
- Kane, P. V. *History of Sanskrit Poetics*. Patna/ Varanasi/ Delhi: Motilal Banarasidass, 1961 (1st ed. 1951).
- Kuntaka. *Vakroktijīvitā*. Ed. Sushil Kumar De. *Vakroktijīvitā by Rājānaka Kuntaka*. Calcutta (now Kolkata): Firma K.L. Mukhopadhyay, 1961.
- Mammaṭa. *Kāvyaiprakāśa*. Ed. Narayana Shastri and Mukunda Shastri. *Kāvyaiprakāśa by Mammaṭācārya*. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series, 1927.
- Mukhopadhyay, Ramaranjan. *Rasasamīkṣā*. Calcutta (now Kolkata): Sanskrit Pustak Bhandar, 1977.
- Purṇacandra Vidyāratna. *Kāvyaipikā*. Ed. Sureshchandra Jha. Varanasi: Vani Vilas Sanskrit Pustakalaya, 1934.
- Rājaśekhara. *Kāvyaipimāmsā*. Ed. Nagendranath Chakrabarty. Rājaśekhara o Kāvyaipimāmsā. Shantiniketan: Visva-Bharati University, 1960.
- Srivastava, Anand Kumar. *Later Sanskrit Rhetoricians*. Delhi: Eastern Book Linkers, 2007.
- _____. *Modern Sanskrit Poetics*. Delhi: Eastern Book Linkers, 2012.
- Vāmana. *Kāvyaṅkārasūtravṛtti*. Ed. Shrikrishnasuri. Srirangam: Sri Vani Vilas Press, 1909.
- Viśvanātha. *Sāhityadarpaṇa*. Ed. Bimalakanta Mukhopadhyay. Calcutta (now Kolkata): Sanskrit Pustak Bhandar, 1386 B.S. (1st ed. 1376 B.S.).

ऋग्वेदपदपाठकृता शाकल्येन इतिकरणेन मन्त्रार्थज्ञापनम्

देवाशीष-पात्रः

सारसंक्षेपः

समग्रस्य वैदिकवाङ्मयस्य प्राचीनतमं तथा महत्त्वमं निदर्शनं हि ऋग्वेदः। भारतीयपरम्परानुसारं वेदानां कर्ता कोऽपि नास्ति, वेदास्तु ऋषिभिराम्नाता न रचिताः। तस्मादुच्यते यास्काचार्येण निरुक्तग्रन्थे – ऋषयो मन्त्रद्रष्टारो न कर्तारः। ऋषिशब्दनिर्वचनमपि यास्केन प्रदर्शितम् – ऋषिदर्शनादिति। ऋषी गतौ इति धातोः किप्रत्ययेन ऋषिशब्दो निष्पन्नः। वेदस्यापरं नाम हि श्रुतिः। इदानीं यथा वेदाः अस्माभिः प्राप्यन्ते पूर्वं तु तथा नासीत्। पूर्वं गुरुमुखात् श्रुत्वा श्रुत्वा शिष्याः कण्ठस्थीकृत्य अर्थज्ञानपुरःसरं पुनः स्वशिष्येभ्यः उपादिशन्। सकलज्ञानाधारत्वात् परमेश्वरसम्भूतत्वात् च वेदानां दुरुवगाह्यत्वं विद्वत्समाजे विदितमेव। दुरुहानां वेदमन्त्राणामर्थज्ञानाय परवर्तिनि काले वेदस्य व्याख्यानपरम्परा प्रारब्धा। विशालस्य अस्य वेदस्य अक्षतरूपेण संरक्षणाय सम्प्रदायेषु वेदस्य विविधाः पाठप्रकाराः प्रचलिताः आसन्। त्रिविधाः प्रकृतिपाठाः अष्टौ विकृतिपाठाश्च। प्रकृतिपाठेषु पदपाठः अन्यतमत्वं भजते। ऋग्वेदसंहितायाः पदपाठप्रवक्तृत्वेन प्रसिद्धः महर्षिः शाकल्यः। शाकल्यः पदपाठकाले न केवलं संहितागतान् पदान् पृथक् कृतवान्, अपि तु स पदपाठे पदच्छेदावग्रहादिभिः बहुत्र मन्त्रार्थमपि ज्ञापयति स्म। वेदस्य यथार्थव्याख्याने यत्र यत्र पदच्छेदादिविषये भाष्यकारेषु मतभेदो दृश्यते तत्र तत्र शाकल्यः प्रमाणत्वेन स्वीकृतः। पदपाठकृता शाकल्येन पदपाठकाले पदच्छेदावग्रहादिकरणायः बहवः पन्थानः आश्रिताः। प्रबन्धेऽस्मिन् शाकल्यः इतिकरणमाध्यमेन कथं मन्त्रार्थं ज्ञापयित्वा भाष्यकारान् साहाय्यं व्यदधत् तस्यैव प्रतिपादनप्रयासः मया विहितः।

संस्कृतवाङ्मयस्य प्राचीनतमं तथा वृहत्तमं निदर्शनं हि वैदिकसाहित्यम्। वेदाः सर्वेषां लोकधर्माणां कविकर्मणाञ्च मूलभूता एवा तदुच्यते मनुना – वेदोऽखिलो धर्ममूलम्^१ इति। न केवलं लौकिकानामपि च पारलौकिकानां विषयाणां ज्ञानार्थं वेदाः एव मुख्यसाधनभूताः। मनुसंहितायामुच्यते –

चातुर्वर्ण्यं त्रयो लोकाश्चत्वारश्चाश्रमाः पृथक्।

भूतं भव्यं भविष्यं च सर्वं वेदात् प्रसिद्ध्यति।^२ इति

समग्रे वैदिकवाङ्मये प्राचीनतमो हि ऋग्वेदः। प्रायेण सर्वे एव विद्वांसः ख्रीष्टपूर्वद्विसहस्रात् पूर्वं कालम् ऋग्वेदस्य उत्पत्तिकालत्वेन स्वीकुर्वन्ति। वेदस्यापरं नाम हि श्रुतिः। इदानीं यथा वेदाः ग्रन्थरूपेण अस्माभिः प्राप्यन्ते, पूर्वं तु तथा नासीत्। पूर्वं गुरुमुखात् श्रुत्वा वेदान् कण्ठस्थीकृत्य अर्थज्ञानपुरःसरं शिष्याः पुनः स्वशिष्येभ्यः वेदोपदेशं चक्रुः। तस्मादेव श्रुतिरिति नामान्तरं वेदस्या तस्मादेकत्र वेदलक्षणमुच्यते – गुरुमुखोच्चारणानुच्चारणं वेदः। निगुढार्थानां वेदमन्त्राणां स्वल्पमतीनां जनानां सविधे यथार्थार्थावगमाय परवर्तिनि काले वेदाङ्गानि सूत्रग्रन्थाः तदुत्तरकाले च वेदभाष्याणि विरचितानि। इदमेव निरुक्तकृता यास्काचार्येण स्वकीयग्रन्थे उक्तम्-

साक्षात्कृतधर्माणं ऋषयो बभूवुः तेऽवरेभ्योऽसाक्षात्कृतधर्मभ्य उपदेशेन मन्त्रान् सम्प्रादुः। उपदेशाय ग्लायन्तोऽवरे बिलमग्रहणायेमं ग्रन्थं समाम्नासिषुर्वेदं च वेदाङ्गानि च इति।^३ दुरुहानां वेदमन्त्राणामक्षतरूपेण संरक्षणाय सम्प्रदायेषु वेदस्य एकादश पाठप्रकाराः प्रचलिताः आसन्। त्रिविधाः प्रकृतिपाठाः – संहितापाठः, पदपाठः क्रमपाठश्च। त्रिविधेषु प्रकृतिपाठेषु संहितापाठः योगाप्रकृतिनाम्ना अभिधीयते, पदपाठः क्रमपाठश्च रुढाप्रकृतिनाम्ना व्यपदिश्यते। अष्टौ च विकृतिपाठाः – जटा, माला, शिखा, रेखा, ध्वजः, दण्डः, रथः घनश्च। एभिः एकादशभिः पाठैः गुरुशिष्यपरम्परानुसारं सम्प्रदायेषु वेदाः अक्षतरूपेण प्राप्यन्ते स्म। ऋग्वेदप्रातिशाख्यस्य वर्गद्वयवृत्तौ प्रकृतिपाठानां स्वरूपमुच्यते- सन्धेर्विवर्तनं निर्भुजं वदन्ति। शौद्धाक्षरोच्चारणं च प्रतृण्णम्^४ इति। प्रकृतिपाठानां स्वरूपं सर्वप्रथमम् ऐतरेयारण्यके दृश्यते –

यद्धि सन्धिं विवर्तयति तन्निर्भुजस्य रूपमथ यच्छुद्धे अक्षरे अभिव्याहरति तत् प्रतृण्णस्याग्र उ एवोभयमन्तरेणोभयं व्याप्तं भवति^५ इति। ए-डिकशनारि-अफ-संस्कृत-ग्रामार (A Dictionary of Sanskrit Grammar)-इत्याख्ये ग्रन्थे महामहोपाध्याय-काशिनाथ-वासुदेव-अभ्यङ्करमहाभागेन पदपाठस्वरूपमुक्तं यत् - वेदमन्त्राणां यदुच्चारणं सन्धिं विभज्य क्रियते स एव पदपाठः।^६

ऋग्वेदस्य पदपाठकारोऽस्ति शाकल्यः। ऋग्वेदस्य पदपाठप्रवक्तृत्वेन शाकल्यस्योल्लेखः बहुत्र प्राप्यते। पदपाठो न केवलं वेदस्य संरक्षणं करोति अपि तु वेदमन्त्राणां यथार्थव्याख्याने पदपाठः बहुधा साहाय्यं विदधाति। महाभाष्यकृता पतञ्जलिना- ब्राह्मणेन निष्कारणधर्मो षडङ्गवेदोऽध्येयो ज्ञेयश्च^७ इति यदुक्तं तदर्थज्ञानं पदविभागमन्तरा न सम्भवति, यतो हि पदपाठे लोपागमवर्णविकारप्राप्तान् मन्त्रान् पृथक् कृत्वा पदानि पृथक् पृथक् प्रदर्शितानि। पदविभागवग्रहादिना बहुविधोपायेन शाकल्यः मन्त्रार्थं ज्ञापितवान्। अपि

च यत्र कुत्र भाष्यकारेषु मन्त्रार्थमादाय संशयो विरोधो वा दृश्यते तत्रापि पदपाठः प्रमाणत्वेन स्वीकृतः। पदपाठकरणकाले शाकल्येन दण्डः, अवग्रहः, इतिकरणमित्यादयः बहवः पन्थानः आधारिताः। आभिः पद्धतिभिः शाकल्यो न केवलं संहितागतमन्त्रस्य पदानि पृथक्कृतानि अपि तु बहुत्र सन्दिग्धस्थलेषु मन्त्रार्थं ज्ञापयति स्म।

पदपाठकाले शाकल्येन याः पद्धतयः आश्रिताः तासु इतिकरणमन्यतमम्। प्राधान्येन पदपाठकाले संहितापाठे यानि प्रगृह्यसंज्ञकानि पदानि सन्ति तानि इतिकरणमाध्यमेन प्रदर्शितानि। प्रगृह्यसंज्ञकपदानि इतिकरणमाध्यमेन प्रदर्श्य शाकल्यः सन्दिग्धस्थलेषु वेदमन्त्राणामर्थव्याख्याने बहुधा साहाय्यं व्यदधत्। ऋक्संहितायाः द्वितीयमण्डलस्य तृतीयसूक्तगतः एको मन्त्रो यथा –

देवं बर्हिर्वर्धमानं सुवीरं स्तीर्णं राये सुभरं वेद्यस्याम्।
घृतेनाक्तं वसवः सीदतेदं विश्वे देवा आदित्या यज्ञियांसः॥^{१८} इति।

अस्य मन्त्रस्य पदपाठः –

देवं । बर्हिः । वर्धमानम् । सुऽवीरम् । स्तीर्णम् । राये सुऽभरम् । वेदी इति । अस्याम् ।
घृतेन । अक्तम् । वसवः । सीदत । इदम् । विश्वे । देवाः । आदित्याः । यज्ञियांसः ॥^{१९} इति।

अस्मिन् मन्त्रे प्रथमपादे वेद्यस्याम् इत्यत्र आपाततः 'वेदी' 'अस्याम्' इति पदद्वयम् अवगम्यते। वेदी प्रथमान्तम्, अस्याम् सप्तम्यन्तञ्च। अतः असमानविभक्तिकत्वात् अनयोः पदयोः एकत्रान्वयो न सम्भवति। पदपाठं विना अस्य मन्त्रस्यार्थप्रकाशकाले 'वेदी' इति प्रथमान्तं पदम् 'अस्याम्' इति सप्तम्यन्तं पदम् आदाय मन्त्रार्थः कर्तव्यः। पदद्वयस्य पृथक् अन्वयं कृत्वा मन्त्रार्थे कृते अनिष्टापत्तिर्भवति। परन्तु पदपाठे वेद्यस्याम् इत्यस्य 'वेदी इति। अस्याम् ।' एवं पदपाठः प्रदर्शितः शाकल्येन। 'वेदी इति' इत्यत्र इतिकरणं दृष्ट्वा वेदी इत्यस्य प्रगृह्यत्वमवगम्यते पदपाठात्, यतो हि पदपाठे शाकल्येन इतिकरणेन सर्वत्र प्रगृह्यसंज्ञकानि पदानि सूचितानि। यतो हि वेदी इति पदं प्रथमैकवचनस्य, तस्मात्- ईदूदेद्विवचनं प्रगृह्यम्^{१०} इति सूत्रेण अत्र प्रगृह्यसंज्ञा न प्राप्नोति। तदा अन्येषाञ्च प्रगृह्यसंज्ञाविधायकसूत्राणां प्रसक्त्यभावात्- ईदूतौ च सप्तम्यर्थे^{११} इति सूत्रेणात्र प्रगृह्यत्वमवगम्यते। ईदूतौ च सप्तम्यर्थे इति सूत्रस्याशयो हि सप्तम्यर्थे वर्तमानं ईदन्तम् ऊदन्तं च शब्दं प्रगृह्यसंज्ञकं भवति। तस्मादुच्यते भट्टोजिदीक्षितेन वैयाकरणसिद्धान्तकौमुद्याम् – सप्तम्यर्थे पर्यवसन्नमीदूदन्तं प्रगृह्यं स्यात्^{१२} इति। यतो हि- ईदूतौ च सप्तम्यर्थे इति सूत्रेण प्रगृह्यत्वं तस्मात् वेदी इत्यत्र सप्तम्यर्थे प्रथमा विभक्तिर्वर्तते इति अवगम्यते। तेन वेद्याम् अस्याम् इति मनसि आदाय मन्त्रार्थः क्रियते। तेन वेदी अस्याम् इति पदद्वयस्य पृथक् अन्वयं स्वीकृत्य मन्त्रार्थे कृते अनिष्टापत्तिर्न भवति। शाकल्यकृतपदपाठमादाय सर्वे भाष्यकारा एव वेदी इत्यत्र सप्तमीविभक्तिं स्वीकृत्य मन्त्रार्थव्याख्यानं कृतवन्तः। मन्त्रस्यास्य अर्थः सायणाचार्येण एवं प्रदर्शितः –

हे बर्हिः देव एतदभिमानिन्मने वर्धमानं सुवीरं शोभनवीरसम्पादकं सुभरं सुपूर्णं स्तीर्णम् अस्मदीयेर्कृत्विग्भिरास्तुतं भव। क्रिमर्थम्। राये धनाया अस्याम् वेदी वेद्याम् ॥ सप्तम्यर्थे प्रगृह्यसंज्ञा^{१३} इति।

अपि च नवमण्डलान्तर्गतः एको मन्त्रो यथा –

मदच्युत्क्षेति सादने सिन्धोरुर्मा विपश्चित्।
सोमो गौरी अधि श्रितः॥^{१४} इति।

अस्य मन्त्रस्य पदपाठो यथा –

मदच्युत् । क्षेति । सदने । सिन्धोः । ऊर्मा । विपऽचित् ।
सोमः । गौरी इति । अधि । श्रितः ।^{१५} इति।

अत्रापि संहितापाठे सोमः गौरी उभयत्र प्रथमा इति दृष्ट्वा उभयोर्मध्ये समानाधिकरण्येन अन्वयं कर्तुं शक्यते समानविभक्तिकत्वात्। तथा कृते मन्त्रार्थो भवति - मदच्युत् मदकरस्य च्यवयिता सोमः गौरी सादने स्थाने क्षेति वसति इति। एवं मन्त्रार्थकरणे सोमपदेन यो बोध्यः गौरीपदेन च तस्यैव बोधो भवति। अनेन मन्त्रार्थस्य अनिष्टापत्तिर्भवति। परन्तु पदपाठे संहितागतगौरीपदस्य 'गौरी इति' एवंप्रकारेण इतिकरणं दृष्ट्वा 'गौरी'पदस्य प्रगृह्यत्वमवगम्यते। यतो 'गौरी' इति पदं द्विवचनान्तं भवितुं नार्हति तस्माद्- ईदूदेद्विवचनं प्रगृह्यम्^{१६} इति सूत्रेण अस्य प्रगृह्यसंज्ञा न भवति। अदसो मात्, शे, निपात एकाजनाङ्, सम्बुद्धौ शाकल्यस्येतावनाषे, उजः ऊँ^{१७} इत्येतेषां सूत्राणाञ्च प्रसक्त्यभावात् ईदूतौ च सप्तम्यर्थे इति सूत्रेण अस्य प्रगृह्यसंज्ञा जातेति ज्ञायते। ईदूतौ च सप्तम्यर्थे इति सूत्रेण प्रगृह्यसंज्ञावगमात् गौरी इत्यत्र रकारोत्तरः ईकारः सप्तम्यर्थे प्रयुक्तः इति ज्ञायते। यतो ह्यत्र सप्तम्यर्थे प्रयुक्तः ईकारस्तस्मात् गौरी इत्यस्य गौर्य्याम् इत्यर्थमादाय मन्त्रार्थः क्रियते। तदा सोमः गौरी इति पदद्वयस्य सम्यग् अन्वयोऽपि भवति – सोमः गौर्य्याम्

अधिश्चितः। अनेन प्रकृतमन्त्रार्थस्य अनिष्टापत्तिरपि दूरीभवति। अतः पदपाठस्थम् इतिकरणं दृष्ट्वा भाष्यकाराः अपि 'गौरी'इत्यस्य गौर्याम् इत्यर्थमादाय मन्त्रव्याख्यानं कृतवन्तः। सायणाचार्येण अस्य मन्त्रस्य अर्थः प्रदर्शितः –

मदच्युत् मदकरस्य रसस्य च्यवयिता सोमः सादने। संहितायां दीर्घश्छान्दसः। स्थाने क्षेति निवसति। एतदेव विवृणोति। सिन्धोः नद्याः ऊर्मा ऊर्मौ तरङ्गो। वसतीवरीष्वित्यर्थः। विपश्चित् विद्वान् सोमः गौरी अधि गौर्यामधि। अधीति सप्तम्यर्थानुवादः...।^{१८} इति।

अतोऽनेनावगम्यते शाकल्यः कथं पदपाठे इतिकरणमाध्यमेन मन्त्राणाम् अर्थव्याख्याने अनिष्टार्थनिवारणे च भाष्यकारान् साहाय्यं व्यदधत्। पदपाठकृता इतिकरणं न कृतं चेत्तदा वेदी इति पदे गौरी इति पदे च सप्तमीविभक्तिरस्ति इति केनाप्युपायेन अवबोद्धुं न शक्यते। तदा पदानां यथार्थरूपेण अन्वयाभावात् प्रकृतमन्त्रार्थोऽपि केनाप्युपायेन न ज्ञापितो भवति। एवंप्रकारस्य दृष्टान्तः ऋक्संहितायाः बहुत्र प्राप्यते यत्र शाकल्यः इतिकरणेन मन्त्राणां प्रकृतमर्थं ज्ञापितवान्। न केवलम् इतिकरणेन अपि च अवग्रहेण समासं सूचयित्वा, पदपाठे पदानां पृथक् पृथक् स्वरं प्रदाय, पदपाठे छान्दसदीर्घपदानि प्रदर्श्य, यथायथपदच्छेदेन च शाकल्यः संशयस्थलेषु प्रकृतमन्त्रार्थं ज्ञापयित्वा भाष्यकारान् साहाय्यं व्यदधत्। अतः दृश्यते कथं पदपाठकारः शाकल्यः न केवलं संहितागतमन्त्राणां पदानि पृथक्कृतानि अपि च पदपाठेन मन्त्रार्थव्याख्यानं कृतवान्। यद्यपि साक्षात् भाष्यकारा इव भाष्यं न रचितं तेन परन्तु पदपाठेन संन्दिग्धस्थलेषु प्रकृतमन्त्रार्थः तेन ज्ञापित एव। अतः यद्यपि ऋग्वेदस्य पदपाठकाररूपेण महर्षेः शाकल्यस्य गणना भवति तथैव ऋग्वेदस्य व्याख्यातृत्वेनापि शाकल्यस्य परिगणनं कर्तव्यम्। किञ्च ब्राह्मणग्रन्थान् अतिरिच्य शाकल्य एव ऋग्वेदस्य प्रथमः व्याख्याकार इत्यपि वक्तुं शक्यत इति शम्।

उल्लेखपञ्जिः

१. मनुसंहिता, २/६
२. तदेव, १२/९७
३. निरुक्तम्, १/६
४. ऋग्वेदप्रातिशाख्यम् / वर्गद्वयवृत्तिः ३
५. ऐतरेयारण्यकम्, ३/१/३
६. पदपाठ the recital of the Veda text pronouncing or showing each word separately as detached from the adjoining word. It is believed that the Veda texts were recited originally as running texts by the inspired sages, and as such, they were preserved by people by oral tradition. Later on after several centuries, their individually distinct words were shown by grammarians who were called Padakāras. 'A Dictionary of Sanskrit Grammar', K. V. Abhyankar. P-218.
७. महाभाष्यम् (पस्पशाह्निकम्)
८. ऋग्वेदसंहिता २/३/४
९. तदेव पदपाठः
१०. अष्टाध्यायी, १/१/११
११. तदेव, १/१/१९
१२. वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी, १/१/१९
१३. ऋग्वेदसंहिता, २/३/४ सायणभाष्यम्
१४. ऋग्वेदसंहिता, १/१/२/३
१५. तदेव, पदपाठः

१६. अष्टाध्यायी, १/१/११

१७. तदेव १/१/१२-१७

१८. ऋग्वेदसंहिता, १/१२/३ सायणभाष्यम्

परिशीलिता ग्रन्थानुक्रमणी

अथर्ववेदः (शौनकीयः) (१मो भागः). सम्पा. विश्ववन्धुः. होसिआरपुरम् : विश्वेश्वरानन्द-वैदिकशोधसंस्थानम्, २०१७ वि.स.

अथर्ववेदप्रातिशाख्यम् अथवा अथर्ववेदीया चतुर्ध्यायिका. सम्पा. डा. जमुनापाठकः. वाराणसी : चौखाम्बा विद्याभवन, २०१५.

ऋग्वेदः(१मो भागः). सम्पा. विश्ववन्धुः. होसिआरपुरम् : विश्वेश्वरानन्द-वैदिकशोधसंस्थानम्, २०२१ वि.स.

दीक्षितः, भट्टोजी, *वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी* (प्रथमो भागः). सम्पा. महामहोपाध्यायः गिरिधरशर्मा महामहोपाध्याय परमेश्वरानन्दशर्मा च. दिल्ली: मोतीलाल बनारसीदास, १९६१.

पालः, विजयः, *अष्टाध्यायीशुक्लयजुर्वेदप्रातिशाख्ययोः मतविमर्शः*. बहालगड़, पाणिनिमहाविद्यालयः, १९८३.

यास्कः, *निरुक्तम्*. सम्पा. मुकुन्दझाशर्मा. दिल्ली: चौखाम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, २०१६.

Abhyankar, K. V. *A Dictionary of Sanskrit Grammar*. Baroda. Oriental Institute, 1961.

Atharva PrātiŚākhya. Ed. Surya Kanta. Eng. Trans. Mehar Chand Lachhman Das. Lahore: Oriental and Foreign Booksellers and Publishers, 1939.

Jha, Vashishtha Narayan. *A Linguistic Analysis of the Rgveda-Padapatha*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1992.

Macdonell, Arthur Anthony and Keith, Arthur Berriedale. *Vedic Index of Names and Subjects* (Vol. I). London: John Murray, 1912.

Phonetics in Ancient India, W. S. Allen. London: Oxford University Press, 1953

Ṛgveda-Samhitā (Vol.II). Poona: Vaidika Samshodhana Mandala, 1936.

The Vājasaneyi Samhitā. Ed. Dr. Albrecht Weber with commentary of Mahidhara. Varanasi-I: The Chowkhamba Sanskrit Series office, 1972.

Verma, Virendra Kumar. *Rgveda- PrātiŚākhya*. Delhi: Choukhamba Sanskrit Pratishthan, 1970.

Varma Siddheshwar. *Critical Studies In The Phonetic Observation Of Indian Grammarians*. Delhi: Munshi Ram Manohar Lal Oriental Publishers and Booksellers, 1961.

Yaska. *Nirukta*, Ed. Uma Shankar Sharma, Varanasi-I: Chowkhamba Vidya Bhawan, 1961.

व्याप्तिपञ्चकस्याद्यलक्षणे माथुरीसंशीतिशीतिविमृष्टिः

रिया-पालः

सारसंक्षेपः

चतुर्विधामु न्यायसम्मतप्रामासु अनुमितिर्हि द्वितीया। नव्यमते अनुमितिं प्रति साक्षात् तथा प्राचीनमते परामर्शघटकतया व्याप्तेः कारणत्वमिति नव्या इव प्राञ्चः अपि व्याप्तिस्वरूपनिरूपणपरा आसन्। अतः प्राचीनसम्मतानि पञ्च व्याप्तेर्लक्षणानि तत्त्वचिन्तामणौ पूर्वपक्षत्वेन न्यस्तानि गड्गेशोपाध्यायेना तेषु साध्याभाववदवृत्तित्वमिति व्याप्तेराद्यलक्षणं मथुरानाथेन रहस्ये सविशदं व्याख्यातम्। तत्र मथुरानाथेन क्वचित्प्रयुक्ते शब्दे, क्वचिदुदाहरणे, कुत्रचित् नैकेषां पक्षाणाम् अवतरणे प्रथमतया नव्यन्यायाधीतिनां मनस्सु संशीतिरुदेति। तत्संशीतिशीतय एव मे प्रबन्धप्रबन्धनप्रयत्नः।

उपोद्धातः

भारतीयोस्तिकदर्शननिकाये न्यायदर्शनं ह्यन्यतमम्। न्यायदर्शने चत्वारि प्रमाणानि – प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाः प्रमाणानि ^१ इति। न्यायदर्शननिरुक्तप्रमाणेषु द्वितीयं सुप्रसिद्धं चानुमानम्। अनुमितिप्रमायाः करणं ह्यनुमानम्। ननु किं नाम करणम्? प्राचां मते फलायोगव्यवच्छिन्नं कारणं करणम् इति। यस्माद्धि अव्यवहितोत्तरं कार्यमुत्पद्यते तत्कारणं करणमिति प्राचामाशयः। नव्यमते तु व्यापारवत्कारणं करणम् इति। व्यापारविशिष्टस्य कारणस्य कारणत्वम् इति तदर्थः। ननु को नाम व्यापारः इति जिज्ञासायामुच्यते तज्जन्यत्वे सति तज्जन्यजनको व्यापार इति। यथा वृक्षच्छेदनं प्रति कुठारः करणम्। तत्र व्यापार उद्यमननिपतनम्। एवं हि करणविषये मतद्वितयसत्त्वाद् अनुमितिप्रमितेः करणस्यापि द्वैविध्यम्। तथाहि पर्वतो धूमवान् – पक्षधर्मता, ततः यत्र यत्र धूमः तत्र तत्र वह्निः यथा महानसम् – व्याप्तिज्ञानम्, ततश्च वह्निव्याप्यधूमवान् अयं पर्वतः – परामर्शज्ञानम्। ततः अनुमितिप्रमा। अत्र प्राचीनमतानुसारं यतः परामर्शज्ञानात् परमेव अनुमितिप्रमोत्पत्तिः अतः परामर्शज्ञानम् एव करणम्। तथा नवीनानां मते परामर्शरूपव्यापारविशिष्टं व्याप्तिज्ञानम् अतो व्याप्तिज्ञानम् अनुमितिप्रमायाः करणम्। सामग्रीकारणतावादिनो जरन्नेयायिकस्य जयन्तभट्टस्य मते पक्षधर्मता, व्याप्तिज्ञानं परामर्शज्ञानं च अनुमितिप्रमायाः करणम्। एवं नव्यानां नये अनुमितिप्रमोत्पत्तौ साक्षाद् व्याप्तिज्ञानस्य तथा प्राचां मतानुसारेण साध्यव्याप्यहेतुमत्परामर्शस्य घटकतया व्याप्तिज्ञानस्य आवश्यकता अवश्यं स्वीकार्या। नूनमस्माद्धि व्याप्तिज्ञानघटकीभूताया व्याप्तेः ज्ञानमावश्यकम्। ज्ञाते व्याप्तेः यथार्थस्वरूपे अनुमितिः अपि यथार्था इति यथार्थव्याप्तेः स्वरूपमावश्यकम्। किञ्च, विना पूर्वपक्षपरिष्कारं सिद्धान्तभूतयथार्थस्वरूपज्ञानं व्याप्तेः असम्भवमिति व्याप्तेः पूर्वलक्षणज्ञानम् आवश्यकम्। व्याप्तेः पूर्वलक्षणानि आश्रित्य मथुरानाथेन रहस्यटीका आटीकिता। रहस्ये बहुत्र जिज्ञासामुत्थाप्य तत्समाधित्वेन मतत्रयं मतचतुष्टयं वोपन्यस्तम्। तत्र संशीतिः कथमधिकमतोपस्थापनम् इति। कुत्रचिद्विद्विपदप्रयोगः क्वचिद्विद्वि उदाहरणाधिक्योपस्थापनम् इत्यादिसंशीतिततरुदेति हृदि मे। तासां संशीतीनां दिङ्मात्रमुपस्थाप्य यथामति तत्समाधिप्रदर्शनपराया मे प्रबन्धबन्धेहा।

चिन्तामणिकृतो गड्गेशोपाध्यायस्य व्याप्तेः स्वरूपनिरूपणाय आदौ पूर्वपक्षमतोपस्थापनम्। ततस्तत्र पूर्वपक्षिणां मतेषु दोषं प्रदर्श्य सिद्धान्तलक्षणं लक्षितं तेना तथाहि –

नव्यमितिहेतुव्याप्तिज्ञाने का व्याप्तिः। न तावदव्यभिचारितत्वम्। तद्धि न साध्याभाववदवृत्तित्वम्, साध्यवद्विन्नसाध्याभाववदवृत्तित्वम्, साध्यवत्प्रतियोगिकान्योन्याभावासामानाधिकरण्यम्, सकलसाध्याभावनिष्ठाभाव-प्रतियोगित्वम्, साध्यवदन्यावृत्तित्वं वा केवलान्वयिन्यभावात्^१ इति।

पूर्वपक्षिणां मतपञ्चकं व्याख्यातवता मथुरानाथेना तद्व्याख्यातुकामो मथुरानाथ आह - अनुमानप्रामाण्यं निरूप्य व्याप्तिस्वरूपनिरूपणम् आरभते। इति। ननु अत्रायं संशीतिर्हि मथुरानाथस्य व्याप्तिस्वरूपनिरूपणमेव इष्टं चेत् टीकायां व्याप्तिस्वरूपनिरूपणम् आरभते इत्यस्य स्थाने व्याप्तिं निरूपयति इति कथनेनापि इष्टसिद्धिः ध्रुवा। किञ्च, व्याप्तिं निरूपयति इति अनुक्त्वा व्याप्तिस्वरूपनिरूपणम् आरभते इति कथने मथुरानाथतर्कवागीशस्य ग्रन्थे शब्दनिष्ठगौरवः अपि। अतो व्याप्तिस्वरूपनिरूपणम् आरभते इति कथनं गौरवदोषदुष्टम्। तस्मात् मथुरानाथेन व्याप्तिस्वरूपनिरूपणम् आरभते इत्यस्य स्थाने व्याप्तिं निरूपयति इति कथनमेव उचितम्।

अत्रोच्यते माथुरी गीरेव निर्दुष्टा। तथाहि व्याप्तिं निरूपयति इति अनुक्त्वा मथुरानाथेन व्याप्तिस्वरूपनिरूपणम् आरभते इति यदुक्तं तदेव युक्तियुक्तम्। व्याप्तिस्वरूपनिरूपणं भवति साक्षात् सिद्धान्तलक्षणेना तथा च, यथार्थतया सिद्धान्तलक्षणबोधार्थम् आवश्यकं

पूर्वपक्षिणां मतविवेचनम्। एवं व्याप्तिस्वरूपनिरूपणस्य साक्षाज्जनकं व्याप्तिसिद्धान्तलक्षणम्। परं व्याप्तिपूर्वपक्षमतं व्याप्तेः सिद्धान्तलक्षणम् उपकृत्य परम्परया व्याप्तिस्वरूपनिरूपणस्य जनकम्। एवं वक्तुं शक्यते यद् व्याप्तिस्वरूपनिरूपणरूपकार्यं प्रति साक्षाज्जनकं व्याप्तेः सिद्धान्तलक्षणम्। यदि कारणकारणं तद्धि प्रयोजकम् अनुकूलं वा। अत्रापि व्याप्तेः पूर्वपक्षमतं व्याप्तिस्वरूपनिरूपणजनकस्य व्याप्तिसिद्धान्तलक्षणस्य जनकम् इति व्याप्तेः पूर्वपक्षमतम् अनुकूलं प्रयोजकं वा व्याप्तिस्वरूपनिरूपणे। तथा च, जनकव्याख्याने निरूपयति इति तथा प्रयोजकव्याख्याने निरूपणम् आह, निरूपणम् आरभते इत्येवमुच्यते। यतो व्याप्तिस्वरूपनिरूपणे पूर्वपक्षमतं प्रयोजकम् अतस्तद्व्याख्याने निरूपयति इति कथनम् अनुचितम्। तथा च, तद्-व्याख्याने मथुरानाथेन यदुक्तं व्याप्तिस्वरूपनिरूपणम् आरभते इति तद् युक्तियुक्तमेव। परं यदा सिद्धान्तलक्षणं व्याख्यातुकामो भवेद् मथुरानाथः तदा व्याप्तिं निरूपयति इति तेन वक्तव्यम्।

एतादृशं व्याख्यानं तत्त्वचिन्तामणेः अन्यत्रापि दृश्यते। तथाहि पक्षताप्रकरणे गङ्गेशेन निरुक्तम् – व्याप्तिनिरूपणानन्तरं पक्षधर्मता निरूप्यते^३ इति। दीधितौ रघुनाथेन निरुक्तम् – अनुमितिलक्षणैककार्यानुकूलसङ्गत्या व्याप्त्यनन्तरं पक्षधर्मतां निरूपयितुमाह – व्याप्तीति^४ इति। अत्र प्रश्नः यदि पक्षधर्मतानिरूपणमिष्टं तर्हि दीधितौ पक्षधर्मतां निरूपयति इति कथनमुचितम्। कथं तथा नोक्तम्? अत्र उच्यते यद्यपि पक्षधर्मतानिरूपणं ग्रन्थकारस्य इष्टं तथापि आदौ ग्रन्थकारेण पक्षधर्मताज्ञानजनकीभूताया पक्षधर्मताया निरूपणम् अकारि। अतः पक्षधर्मतानुकूलपक्षताव्याख्याने प्रवृत्त इति दीधितिकार आह – पक्षधर्मतां निरूपयितुमाह इति। यदि साक्षात् निरूपणमेव क्रियते तर्हि पक्षधर्मतां निरूपयति इति कथनम् उचितम् आसीत्। तथा गादाधर्या गदाधरेण न्यगादि –

निरूपणं प्रतिपत्त्यनुकूलव्यापारः, एवं च पक्षधर्मताघटकपक्षतानिरूपणस्यापि पक्षधर्मताप्रतिपत्त्यनुकूलत्वेन तन्निरूपणत्वमक्षतमेवेति मूले पक्षतानिरूपणे अपि पक्षधर्मतां निरूपयितुमित्यस्य नासङ्गतिः।^५ इति।

एतस्य व्याख्यायां ताताचार्यैः भावबोधिण्यां निरूपितम् –

ननु पक्षधर्मतां निरूपयितुमाह इति दीधितिग्रन्थेन पक्षधर्मताविषयकज्ञानानुकूलशब्दप्रयोगानुकूलकृतिमान् मणिकारः इति लभ्यते। परं तूपरितनैः शब्दैः पक्षताविषयकज्ञानस्यैव जननात् कथं दीधितिग्रन्थः सङ्गच्छत इत्याशङ्कानिराकरणाय व्याचष्टे – निरूपणं प्रतिपत्त्यनुकूलव्यापार इति। पक्षताज्ञानं विना पक्षताश्रवृत्तित्वरूपपक्षधर्मताज्ञानं न सम्भवति। एतज्ज्ञापनायैव पक्षधर्मतां निरूपयतीत्यनुक्त्वा पक्षधर्मतां निरूपयितुमाह इत्युक्तिः।^६ इति।

सङ्गतिनिरूपणे माथुरीसंशीतिविमृष्टिः

नासङ्गतं शास्त्रे प्रयुञ्जीत इति नियमाद् असङ्गतविषयो न शास्त्रेषु प्रयुज्यते। अतो मथुरानाथो व्याप्तिपूर्वपक्षमतनिरूपणात् प्राक् पूर्ववर्तिविषयैः व्याप्तिपूर्वपक्षमतनिरूपणस्य सङ्गतिः प्रदर्शिता। अत्र यद्यपि उपोद्घातसङ्गतिः निरूपिता तथापि प्रकारद्वयेन सा निरूपिता। उपोद्घातसङ्गतिनिरूपणं तु इत्थं बोध्यम् –

प्रथमपक्षः – अनुमितेः हेतुः अनुमितहेतुः, ततश्च अनुमितिहेतुश्चासौ व्याप्तिज्ञानञ्च अनुमितिहेतुव्याप्तिज्ञानमिति षष्ठीगर्भः कर्मधारयः।

तथाहि उक्तं मथुरानाथेन –

अनुमानप्रामाण्यं निरूप्य व्याप्तिस्वरूपनिरूपणमारभते ननु इत्यादिना। अनुमितिहेतु इत्यस्य अनुमाननिष्ठप्रामाण्यानुमितिहेत्वित्यर्थः। तथा च, अनुमाननिष्ठप्रामाण्यानुमितिहेतुव्याप्तिज्ञानविषयीभूता व्याप्तिः का इत्यर्थः। अनुमाननिष्ठप्रामाण्यानुमितिहेत्वित्यनेन व्याप्तेः अनुमानप्रामाण्योपपादकत्वकथनात् अनुमानप्रामाण्यनिरूपणानन्तरं व्याप्तिनिरूपणे उपोद्घात एव सङ्गतिः इति सूचितम्। उपपादकत्वं च अत्र ज्ञापकत्वम्^७ इति।

द्वितीयपक्षः – अनुमितौ हेतुः अनुमितिहेतुः, ततश्च अनुमितिहेतौ व्याप्तिज्ञानम् इति सप्तमीतत्पुरुषः।

केचित्तु अनुमितिपदम् अनुमितिनिष्ठेतरभेदानुमितिपरम् तथा च अनुमितिनिष्ठेतरभेदानुमितौ यो हेतुः प्रागुक्तव्याप्तिप्रकारकपक्षधर्मताज्ञानजन्यज्ञानत्वरूपस्तद्धटकं यद् व्याप्तिज्ञानं तदंशे विशेषणीभूता व्याप्तिः का इत्यर्थः, घटकत्वार्थकसप्तम्या तत्पुरुषसमासात्, तथा च प्रागुक्तानुमितिलक्षणे उपोद्घात एव सङ्गतिः अनेन सूचिता इत्याहुः।^८ इति।

नन्वत्रेयं शङ्का उदेति यद् अत्र यदि उपोद्घातसङ्गतिरेव अस्ति तर्हि प्रथमप्रकारेण दर्शिता इति पुनर्द्वितीयप्रकारेण सङ्गतिप्रदर्शनेन अलम्। अथवा केचित्तु इति पक्षद्वारा एव सङ्गतिप्रदर्शनं भवतु प्रथमपक्षद्वारा सङ्गतिप्रदर्शनेन अलम्। उभयोः प्रथमद्वितीययोः पक्षयोः कतरः पक्षो गरीयान् इति शङ्का इति।

समाधिः

उपोद्धातसङ्गतिप्रदर्शनावसरे प्रथमपक्षे अनुमितेः हेतुः अनुमितिहेतुः, ततश्च अनुमितिहेतुश्चासौ व्याप्तिज्ञानञ्च अनुमितिहेतुव्याप्तिज्ञानम् इति षष्ठीगर्भो कर्मधारयः।

द्वितीयपक्षे तु अनुमितौ हेतुः अनुमितिहेतुः, ततश्च अनुमितहेतौ व्याप्तिज्ञानम् इति सप्तमीतत्पुरुषः।

एतत्सर्वमालोच्य वक्तुं शक्यते यत् सङ्तिनिरूपणार्थं प्रथमपक्षे कर्मधारयसमासः तथा द्वितीयपक्षे सप्तमीतत्पुरुषसमासः स्वीकृतः। अनयोः प्रथमः पक्षो हि बलवान्। अत्र कारणं प्रथमपक्षे कर्मधारयसमासस्वीकारात् न लक्षणास्वीकारः। परं द्वितीयपक्षे तत्पुरुषसमासस्वीकारात् लक्षणास्वीकारः इति वृत्तिद्वयाश्रयणाद् द्वितीयपक्षः गौरवदोषदुष्टः। तथाहि तत्पुरुषसमासाश्रयेण लक्षणास्वीकाराद्गौरवमित्यन्यत्रापि प्रपञ्चितम्। तथा चोक्तम् –

कर्मधारयस्थले तु नीलोत्पलमित्यादावभेदसम्बन्धेन नीलपदार्थं उत्पलपदार्थं प्रकारः। तत्र च न लक्षणा। अत एव निषादस्थपतिं याजयेदित्यत्र न तत्पुरुष लक्षणापत्तेः। किन्तु कर्मधारयो लक्षणाभावात्। इति।

प्राचीनमतसम्मतसमासस्य प्रथमापत्तौ माथुरीसंशीतिविमृष्टिः

व्याप्तेः प्रथमं लक्षणमकारि साध्याभावदवृत्तित्वम्। इति। अस्य लक्षणस्य समासस्त्वित्थं न्यरूपि तैः – वृत्तस्य अभाव इति विग्रहे अवृत्तम् इति अव्ययीभावसमासः। ततः साध्याभाववतः अवृत्तम् इति विग्रहे षष्ठीतत्पुरुषसमासे साध्याभाववदवृत्तमिति। ततश्च साध्याभाववदवृत्तं यत्रास्तीति विग्रहे मत्वर्थीयेन्-प्रत्यये साध्याभाववदवृत्ती इति रूपम्। अथ साध्याभाववदवृत्तस्य भावः साध्याभाववदवृत्तित्वम् इति भावे त्वप्रत्ययात्। तथाहि माथुरी गीः –

साध्याभाववदवृत्तित्वम् इति। वृत्तम् वृत्तिः, भावे निष्ठाप्रत्ययात्। वृत्तस्य अभावः अवृत्तम्, वृत्त्यभाव इति यावत्। साध्याभाववतः अवृत्तम् साध्याभाववदवृत्तम् साध्याभाववदवृत्त्यभाव इति यावत्। तद् यत्रास्ति स साध्याभाववदवृत्ती, मत्वर्थीयेन्-प्रत्ययात्। तस्य भावः साध्याभाववदवृत्तित्वम्। तथा च, साध्याभाववद्-वृत्त्यभाववत्त्वम् इति फलितम् इति प्राञ्चः।^१ इति।

अत्र प्राचीनैर्यादृशः समासः प्रदर्शितस्तत्र व्युत्पत्तिविरोधो जातः। तथाहि अत्र अव्ययीभावसमासात्परं तत्पुरुषः, तत इन्प्रत्ययः, ततश्च भावे त्वप्रत्ययः कृतः। परमस्ति नियमो यत् बहुव्रीहिभिन्नसमासात् परं मत्वर्थीयप्रत्ययः न कर्तव्यः, बहुव्रीह्या तदर्थावगमात्। तथाहि मथुरानाथेन उक्तम् –

न कर्मधारयन्मत्वर्थीयो बहुव्रीहिश्चेत्तदर्थप्रतिपत्तिकर इत्यनुशासनविरोधात्। तत्र कर्मधारयपदस्य बहुव्रीहीतरसमासपरत्वात्।^{१०} इति।

वस्तुतस्तु कर्मधारयं विधाय मतुब्बिधाने वृत्तिद्वयं कल्पनीयम्। बहुव्रीहिमात्रकल्पने एकैव बहुव्रीहिवृत्त्या वृत्तिद्वयप्रतिपत्तिसार्थलाभाद् एतदनुशासनं लाघवमूलकम्।

नव्यमते अत्र अव्ययीभावात्परं तत्पुरुषं विधाय इन्-प्रत्ययविधानं न कृत्वा अव्ययीभावात् परं साक्षाद्बहुव्रीहिं विधाय त्वप्रत्ययः कार्यः। ननु न कर्मधारय... इत्याद्यनुशासनविरोधात् प्राचीनमतसम्मतः समासपक्षो दुष्ट इति प्रमाणित इति चेत् कथं द्वितीयदोषदर्शनमिति पिष्टपेषणमेवेति शङ्का।

अत्रोच्यते, द्वितीयदोषदर्शनं पिष्टपेषणत्वान्न हेयतामेति। न कर्मधारय... इत्याद्यनुशासनस्य वैकल्पिकत्वादेव पुनर्द्वितीयदोषप्रदर्शनं युक्तम्। तथाहि यदि बहुव्रीहिसमासद्वारा कश्चन अर्थः प्रतीतो भवति तर्हि तदर्थबोधनाय बहुव्रीहि-भिन्नसमासाद् अनन्तरं मत्वर्थीयप्रत्ययः न कार्यः इति वैयाकरणानां नियमः न सर्वत्र स्वीकृतः। तथा च, पातञ्जलमहाभाष्ये पतञ्जलिना निरुक्तम् – असुब्बतो धातोः इति। अत्र न सुप् असुप् इति बहुव्रीहिभिन्न-नञ्-तत्पुरुषसमासात् परं मतुप्प्रत्ययेन पञ्चम्या एकवचने असुब्बत इति रूपं सिद्ध्यति। एवं वैयाकरणशिरोमणिना पतञ्जलिना वैयाकरणानां न कर्मधारय ... इत्याद्यनुशासनं परित्यज्य असुब्बतो धातोः इति शब्दप्रयोगः कृतः। एतेन स्पष्टं यत् न कर्मधारय --- इत्याद्यनुशासनं न सार्वत्रिकम्, अपि तु वैकल्पिकम् एव। किञ्च, रक्तदण्डवान् पुरुष इति नैयायिकानां सुप्रसिद्धः प्रयोगः अपि कर्मधारयादनन्तरं मतुप्प्रत्ययविधानेन युक्तियुक्तो न भवति। एवं न कर्मधारयान्... इत्याद्यनुशासनं वैकल्पिकमेव, अन्यथा उक्तप्रामाणिकप्रयोगाणां सिद्धिर्न भवेत्। अतः न कर्मधारयान्... इत्याद्यनुशासनस्य वैकल्पिकत्वात् प्राचीनमतसम्मतसमासः निर्दुष्टः। तस्माद्धि मथुरानाथेन प्राचीनसमासपक्षे द्वितीयदोषो दर्शितः। तेन न द्वितीयदोषदर्शनं दुष्टम्, अपि तु युक्तियुक्तम्। तथा च सुबोधिण्याम् उक्तम् –

असुब्बत इति भाष्यप्रयोगदर्शनात् रक्तदण्डवान् इति लौकिकप्रयोगदर्शनात् च उक्तव्युत्पत्तेः प्रायिकत्वेन अत्रापि तदनुरोधस्य आवश्यकत्वे प्राचीनमते दोषान्तरम् आह अव्ययीभावसमासोत्तरपदार्थेन समं तत्समासानिविष्टपदार्थान्तरान्वयस्य अव्युत्पन्नत्वम्^{११} इति।

प्राचीनमतसम्मतसमासस्य द्वितीयापत्तौ माथुरीसंशीतिविमृष्टिः

प्राचीनमतसम्मते समासे नव्याः द्वितीयदोषं प्रदर्शितवन्तः। नव्यानां नये अव्ययीभावसमासाद् अनन्तरं न कः अपि समासो युक्तः। अत्र च नियमः – अव्ययीभावसमासोत्तरपदार्थेन समं तत्समासनिविष्टपदार्थान्तरान्वयस्य अव्युत्पन्नत्वम् इति। यथा भूतलोपकुम्भम्, भूतलाघटम् चेति स्थलद्वये भूतलेन कुम्भस्य घटस्य च नान्वयः। परं कुम्भपदस्य सामीप्यबोधकेन उप इत्यव्ययेन तथा अघटपदस्य अभावबोधकेन नञ् इत्यव्ययेन च भवति। तथा च साध्याभाववदवृत्तित्वम् इत्यत्र साध्याभाववत्-पदेन वृत्तमिति पदस्य नान्वयो युक्तः। परम् अवृत्तम् इति पदस्य नञर्थेन अभावेन अन्वयो भवति। लक्षणानुसारं साध्याभाववत् इत्यनेन एव वृत्तपदस्य अन्वयः आवश्यकः। अत्र तु साध्याभाववत्-पदेन वृत्तपदस्य अन्वयाभावात् न सङ्गतार्थलाभः इति द्वितीयदोषः।

ननु अव्ययीभावसमासोत्तरपदार्थेन समं तत्समासनिविष्टपदार्थान्तरान्वयस्य अव्युत्पन्नत्वम् इति द्वितीयनियमद्वारा यदि प्राचीननैयायिकानां समासपक्षो दुष्ट इति सिद्धो भवति तर्हि तृतीयदोषदर्शनं मथुरानाथस्य पिष्टपेषणदोषदुष्टमिति हेयमिति शङ्का।

उपर्युक्ता शङ्का निरर्थिका। प्राचीननैयायिकानां समासपक्षे मथुरानाथस्य तृतीयदोषप्रदर्शनम् अतीव युक्तियुक्तम्। तथाहि पदार्थः पदार्थान्वेति न तु पदार्थैकदेशेन इत्यनुशासनं देवदत्तस्य गुरुकुलम् इत्यादिनित्यसापेक्षपदार्थान्वयस्थले अस्वीकृतम्। अतो नैतत्सार्वत्रिकम्। नित्यसापेक्षस्थलेषु गुरुशिष्यस्थले, आधाराधेयस्थले, अनुयोगि-प्रतियोगिस्थले, कार्य-कारणस्थले अनुशासनम् अस्वीकृतम्। तेन नित्यसापेक्षे साध्याभाववतः अवृत्तम् इति स्थले एकदेशान्वयः उत्तरपदार्थेन वृत्तितया सह समासनिविष्टस्य साध्याभावाधिकरणनिरूपितत्वस्य अन्वयो न निषिद्धः। तेन मथुरानाथेन दर्शितो द्वितीयदोषः अपि न गण्यः। एवं प्राचीनसम्मतः समासपक्षः अदुष्टः इति तत्र दोषदर्शनार्थं पुनस्तृतीयमतमुपस्थापितम् आचार्येण मथुरानाथेन।

प्राचीनमतसम्मतसमासे नव्यानां तृतीयापत्तौ माथुरीसंशीतिविमृष्टिः

अव्ययीभावसमासस्य अव्ययत्वात्तेन समं समासान्तरमनुचितम्। अतः प्राचीननये समासे दोषो जातः। प्राचीनैः वृत्तस्य अभाव इति अवृत्तमित्यव्ययीभावं विधाय साध्याभाववतः अभावः इति षष्ठीतत्पुरुषसमासः कृतः। परम् एतन्नियमानुसारम् अव्ययीभावसमासात्परं तत्पुरुषः असङ्गतः।

ननु अनल्पं निर्मक्षिकं सुधर्मं निष्कौशाम्बिरित्यादौ सुप्रभृत्यव्ययैः सह तत्पुरुषसमासाभ्युपगमे दोषो नास्तीति तद्व्याख्यानद्वयमपि समीचीनमेवेति तन्निराकरणं नोचितमिति संशीतिः। अत्राह मथुरानाथः – नञुपाध्यादिरूपाव्ययविशेषाणामेव समस्यमानत्वेन परिगणितत्वात्^{१२} इति। नञ्, च, उप च, अधि चेति द्वन्द्वः, ततो नञुपाधय आदिर्येषामिति बहुव्रीहिः। नञुपाधितरूपा ये अव्ययविशेषाः तेषामेव, समस्यमानत्वेन प्रतिपादितत्वात्। व्याकरणे येषामव्ययानां पदान्तरैः सह समासो विहितस्तेषु मध्ये अवृत्तम् अवृत्तीत्याद्यव्ययानाम् अनन्तर्गतत्वात् अवृत्तावृत्तिद्वयस्यापि पदान्तरेण समासो नोचित इति दर्शितव्याख्याद्वयमसङ्गतमेवेति।

उपसंहृतिः

प्रकृते प्रबन्धे श्रीगङ्गोशोपाध्यायविरचितस्य तत्त्वचिन्तामणेः अनुमानखण्डस्थव्याप्तेः पञ्चलक्षणेषु आद्यलक्षणस्य रहस्यटीकायाः समीक्षणं कृतम्। सूक्ष्मेक्षिकयेक्ष्यते चेद्रहस्यटीकायां बहुत्र संशीतिः समायाति। अत्र संशीतिततीः समुत्थाप्य तच्छिञ्चिद्विद्विता। व्याप्तेः लक्षणनिरूपणवेलायां मथुरानाथस्य वच आपाततो व्यर्थमिव विरुद्धमिव च प्रतिभाति। परमत्र यथाग्रन्थं यथाबुद्धिं संशीतिशीतिरीरिता। तथाहि नन्वनुमितिहेतुव्याप्तिज्ञाने इत्यादिकस्य सङ्गतिदर्शनार्थं मथुरानाथनिगदिते पक्षद्वये कतरः पक्ष इष्टस्तस्येति संशीतौ आद्यस्यैव टीकाकृन्मतसम्मतत्वं लाघवादिनि सयुक्ति प्रतिपादितम्।

किञ्च, प्राचां मतानुसारिसमासे दोषदर्शनमेव यदि मथुरानाथस्य इष्टं तर्हि एकदोषोद्भावेनेन एव सिद्धिमिति अपरयोः दोषप्रदर्शनयोः अनर्थत्वम् इति संशीतिः। तस्याश्च शीतिस्तु इत्थं चिन्तितं यन्मथुरानाथस्य दर्शितदोषेषु प्रथमदोषस्य न कर्मधारयान्त्वर्थीय... इत्यादिकस्य असुब्वतो धातोः.... इत्यादिमहाभाष्यप्रयोगे तथा रक्तदण्डवान् पुरुष इत्यादिदीधितिप्रयोगे वैकल्पिकत्वात्, द्वितीयदोषस्य भूतलोपकुम्भम् इत्यादौ व्यभिचाराच्च तृतीयदोषदर्शनं सार्थकं मथुरानाथस्य।

अन्ततश्चेदं वक्तव्यं यत्प्राचीनप्रदर्शितानि व्याप्तेः पञ्चलक्षणान्येव केवलान्वयिस्थलेषु अव्याप्तानि। अतो गङ्गोशोपाध्यायेन व्याप्तेः सिद्धान्तलक्षणमित्थमगादि –

अत्रोच्यते प्रतियोग्यसमानाधिकरणयत्समानाधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगितावाच्छेदकावच्छिन्नं यन्न भवति तेन समं तस्य सामानाधिकरण्यं व्याप्तिः^{१३} इति शिवम्।

उल्लेखपञ्जि:

१. न्यायसूत्रम्, १.३.
२. राजेन्द्रनाथघोष (सम्पा), व्याप्तिपञ्चक , पृष्ठा. २६-२७.
३. ताताचार्य (सम्पा), पक्षधर्मता, पृष्ठा. १.
४. तत्रैव, पृष्ठा. १.
५. तत्रैव, पृष्ठा. ३.
६. तत्रैव, पृष्ठा. ४.
७. राजेन्द्रनाथघोष (सम्पा), व्याप्तिपञ्चक , पृष्ठा. २६.
८. तत्रैव, पृष्ठा. ३१.
९. तत्रैव, पृष्ठा. ३६.
१०. तत्रैव, पृष्ठा. ४०.
११. ढुण्डिराजशास्त्रि (सम्पा) व्याप्तिपञ्चक, पृष्ठा. १७.
१२. राजेन्द्रनाथघोष (सम्पा), व्याप्तिपञ्चक , पृष्ठा. ४७.
१३. शैलजापतिमुखोपाध्याय (सम्पा), व्याप्तिपञ्चक, पृष्ठा. १.

परिशीलिता ग्रन्थानुक्रमणी

- अन्नंभट्टः, *तर्कसंग्रहः* । न्यायबोधिनी-निरुक्ति-पदकृत्य-दीपिकाप्रकाशसहितः।, सम्पा. भ. रामस्वामी शास्त्रलु । माद्राजः भि. रामस्वामी शास्त्रसु एण्ड सन्स, १९५२ ।
- ___, ___ । नीलकण्ठी-दीपिका-भास्करोदयसहितः । सम्पा. मुकुन्दझा । बोम्बाइः निर्णयसागरप्रेस, १९३३ ।
- ___, ___ । अध्यापनासहितः। सम्पा. नारायणचन्द्रगोस्वामी। कलिकाता: संस्कृतपुस्तकभाण्डारः, २०१२ ।
- उपाध्यायः, गङ्गेशः। *अनुमानचिन्तामणिः* । सम्पा. विश्वबन्धुभट्टाचार्यः । कलिकाता: यादवपुरविश्वविद्यालयः, १९९३ ।
- ___, ___ । *तत्त्वचिन्तामणिः* । वङ्गानुवादसहितः, सम्पा. मेधाचैतन्यः । कलिकाता: आद्यापीठः, १४१७ वङ्गाब्दः।

श्रीसम्प्रदायगतभक्तिचिन्तनम्

चन्दन-मुखाजी

सारसंक्षेपः

१. भूमिका

स्निग्धसलिलशान्तसमीरश्यामलवनानीभिः सुसज्जिता ज्ञानश्रद्धातपोभक्तिभिश्च मण्डिता अस्माकं भारतभूमिः। ज्ञानश्रद्धातपोभक्तीनामियं परम्परा अद्यापि भारतीयजनमानसम् आध्यात्मिकपथि सञ्चालयति। प्राचीनमहर्षीणां वाग्भिः प्रकाशितस्य आध्यात्मिकदर्शनस्य चरमं निदर्शनं भवति वेदान्तदर्शनम्। तत्रापि अद्वैतद्वैतविशिष्टाद्वैतवेदान्ताः सम्प्रति एकविंशताब्दावपि स्वमहिम्नैव प्रवाहमाणाः दृश्यन्ते। अद्वैतद्वैतविशिष्टाद्वैतवेदान्तेषु कर्मयोगज्ञानयोगभक्तियोगानां माहात्म्यं शङ्करमध्वरामानुजादिभिराचार्यैः अङ्गीकृतमेव। पूर्वमीमांसायां कर्मयोगः प्रधानः। अद्वैते तु ज्ञानमेव मुख्यम्। परन्तु विशिष्टाद्वैते विष्णुपदप्राप्त्यर्थं भक्तियोगस्य प्रक्रिया अत्युत्कृष्टा प्रधानीभूता च वर्तते। वेदान्तमहिमा आध्यात्मिकजनमानसं पूर्णतायै नियोजयतीति तु निःसन्देहमेव। भगवान् रामानुजाचार्यः बादरायणप्रणीतब्रह्मसूत्रोपरि विशिष्टाद्वैतमूलकं श्रीभाष्यं विरचयत्। एवम् उपनिषच्छ्रीमद्भगवद्गीतयोः व्याख्याने शिष्टाचारः परिपाल्यते आचार्यैः। तत्र प्रस्थानादिषु भक्तियोगमाहात्म्यं दृष्ट्वैव विष्णोः परमपदप्राप्तये विशिष्टाद्वैतवेदान्तमहिमानम् अवगन्तुं शक्यते।

२. विषयसंग्रहः

अधोलिखिताः विषयाः मया विचारत्वेन संगृहीताः वर्तन्ते।

१. रामानुजविशिष्टाद्वैतवेदान्तदर्शने सामान्यतया चिदचिच्चिदचित्पदार्थस्वरूपविश्लेषणम्।
२. मोक्षोपायाः।
३. वेदान्तेषु भक्तिस्वरूपम्।
४. रामानुजदर्शने भक्तियोगप्रक्रियानिरूपणम्।
५. भक्तिप्रभेदविचारः।
६. श्रीमद्भगवद्गीताभाष्ये श्रीसम्प्रदायगता भक्तिनिरूपितः।
७. पाञ्चरात्रभक्तितत्त्वात् रामानुजदर्शनोक्तभक्तिभिन्नत्वम्।
८. भक्तितत्त्वे आलवारारामानुजमतवैपरीत्यम्।
९. भक्तिमाहात्म्यम्।

३. विषयविमर्शः

रामानुजमते चित् अचित् चिदचित् इति त्रयः एव प्रधानाः पदार्थाः। उत्पत्तिविनाशधर्मरहितः नित्यः जीवः चेतनः चित्स्वरूपः। अचिद्रूपा सत्त्वरजःतमप्रधाना जडा प्रकृतिः। निरस्तनिखिलदोषः असंख्यकल्याणगुणसमन्वितः नित्यमुक्तस्वप्रकाशचैतन्यस्वरूपः जीवभिन्नः अव्यक्तः विष्णुरेव ब्रह्मशब्दवाच्यः चिदचित्स्वरूपः। कर्मसमुचितात् ज्ञानादेव विष्णुपदप्राप्तिः मोक्षः। कर्मयोगः ज्ञानयोगः भक्तियोगः शरणागतिश्चेति चत्वारः एव मोक्षोपायाः। निरतिशयानन्दस्वरूपा भक्तिः। ईश्वरानुधानमेव भक्तिः। उक्तं हि- परमप्रेमरूपा (नारदसूत्रम् १/२) इति। कर्मज्ञानयोगेभ्योऽपि भक्तिः गरीयसी। प्रमाणं हि - सा तु कर्मज्ञानयोगेभ्योऽप्यधिकतरा (नारदसूत्रम् १/४) इति। भक्तिविषये आचार्यस्य भगवच्छङ्करस्य पातञ्जलयोगटीकाकारयोः भोजराजव्यासाचार्ययोः च मतानि च निर्दिष्टानि अस्मिन् लेखे। भक्तियोगप्रक्रियायां रामानुजमते विवेक-विमोक्त-अभ्यास-क्रिया-कल्याण-अनवसाद-अनुद्धर्षाणां भक्तिसाधनत्वं संसूचितम्। परभक्ति-परज्ञान-परमभक्तित्वेन भक्तिपर्वं समुल्लिखितम्। साध्यत्वेन साधनत्वेन च भक्तिः निर्दिष्टा। एवं श्रद्धा-प्रीति-विरह-तदर्थप्राण-तदीयतारूपेण भक्तिप्रकाराश्च वर्णिताः सन्ति। श्रीमद्भगवद्गीतायां रामानुजभक्तिस्वरूपे कर्मयोगस्य भक्त्यङ्गत्वं ज्ञानयोगस्यापि भक्त्यङ्गत्वं च सुस्पष्टं प्रतिपादितं वर्तते। द्वादशे भक्तियोगाध्याये भक्तिस्वरूपविचारमाहात्म्यप्रतिपादनद्वारेणैव आचार्यस्य चिन्तनम् अलौकिकीं मात्राम् अप्राप्नोत्। रामानुजमते भक्तिः कर्मज्ञानयोगस्य द्वारमात्रम्। परन्तु पाञ्चरात्रमते तु ज्ञानकर्मविहीना एव भक्तिः इत्यादियुक्तिभिः पाञ्चरात्रमतेभ्यः रामानुजमतवैलक्षण्यं च प्रतिपादितम्। एवम् भक्तिविषये आलवारारामानुजयोः मतवैपरीत्यं च उपपादितम्।

४. उपसंहारः

भगवद्गीतायाः दार्शनिकविचारणाम् अयमाशयः भवति यत् ईश्वरं प्रति समर्पितबुद्ध्या कर्म कुर्वाणो जनः अनासक्तभावेन न कदापि कर्मबन्धने निपतति, न च सांसारिकतया एव तस्मिन् प्रभावं निपातयति। जीवनसंग्रामे स्वच्छन्दो भूत्वा अपि असौ कर्मयोगी ज्ञानस्य उपयोगेन सह भक्तिमाचरणमाणो मुक्तिं लभते। तत्रापि भक्तितत्त्वज्ञानाय भक्तिस्वरूपाभ्यासाय च विशिष्टाद्वैतवेदान्तचिन्तनं कथं मूलप्रवाहम् अविरुद्ध्य प्रवहति तत् सर्वं सारतश्च प्रस्तूयते।

भूमिका

अस्माकं भारतभूमिः यथा स्निग्धसलिलशान्तसमीरश्यामलवनानीभिः सुसज्जिता तथा ज्ञानभक्तिश्रद्धातपोभिः आप्राचीनादेव मण्डिता। ज्ञानश्रद्धातपोभक्तीनामियं परम्परा अद्यापि भारतीयजनमानसम् आध्यात्मिकपथि सञ्चालयति। अध्यात्मशास्त्रस्य प्रथमः प्रकाशः प्राचीनमहर्षीणां वाग्भिः प्रकाशितः। अध्यात्मदर्शनस्य चरमं निदर्शनं भवति वेदान्तदर्शनम्। तत्रापि अद्वैतद्वैतविशिष्टाद्वैतवेदान्ताः एकविंशताब्दावपि स्वमहिम्नैव प्रवाहमाणाः दृश्यन्ते। तादृशदर्शनैः सर्वे भारतीयाः स्वाध्यात्मिकमार्गे उद्भासिताः उद्भाविताश्च। कश्चिदपि न दृश्यते येन रामायणभारतादिकं न ज्ञायते। एतेनैव भारतीयसभ्यतायाः संस्कृतेश्च गौरवमयी दिक् सुष्ठु दिग्गोचरम् आयाति।

आध्यात्मिकदर्शनेषु अद्वैतद्वैतविशिष्टाद्वैतवेदान्तेषु कर्मज्ञानभक्तियोगस्य माहात्म्यं सर्वैः प्रवर्तकैः आचार्यैश्चाङ्गीकृतमेव। पूर्वमीमांसानये कर्मयोगः प्रधानः। अद्वैते ज्ञानादेव तु कैवल्यम् इति श्रुत्या ज्ञानमेव मुख्यम्। परं तु विशिष्टाद्वैतमते परमेश्वरपदप्राप्त्यर्थं भक्तियोगमार्गस्य रचना अत्युत्कृष्टा वर्तते।

यथा शौरिपदोद्गता गङ्गा भारतीयजनमानसचित्तं स्वमार्गेण नयन्ती सती तं गन्तव्ये प्रापयति। एवं सर्वेऽपि वेदान्ताः आध्यात्मिकज्ञानपिपासूनां मुमुक्षूणां च चित्तं नयन्तः सन्तः तान् परमगन्तव्ये मोक्षे प्रेरयन्ति। वेदान्तश्रवणेनैव व्युत्पत्तिः पूर्यते इति सदुक्त्यनुसारेणैव वेदान्तश्रवणं विहाय ज्ञानस्य पूर्णता न भवति। वेदान्तमहिमा तु आध्यात्मिकजनमानसं पूर्णतायै गमयतीति तु निःसन्देहमेव।

विशिष्टाद्वैतदर्शनम्

भारतीयपरम्परायां प्रचारितेषु महिमान्वितेषु अद्वैत-भेदाभेद-विशिष्टाद्वैत-द्वैत-द्वैताद्वैत-शिवविशिष्टाद्वैत-वीरशिवविशिष्टाद्वैत-शुद्धाद्वैत-अविभागाद्वैत-अतिन्त्यभेदाभेददर्शनेषु रामानुजाचार्यैः प्रणीतं विशिष्टाद्वैतं महत् स्थानं लभते। वेदतत्त्वापादकेषु भगवन्नारायणेनोपदिष्टेषु श्रीदेव्या प्रवर्तितेषु दशभिः सूरीभिः संरक्षितेषु तथा नाथमुनि-यामुनमुनिप्रभृतिभिः आचार्यैः प्रबर्धितेषु विशिष्टाद्वैतदर्शनेषु श्रीभाष्यनामकं ब्रह्मसूत्रभाष्यं भगवता रामानुजाचार्यैः प्रणीतम्। कर्मसमुच्चितात् ज्ञानादेव मोक्षः इति कर्मविषयकत्वात् पूर्वमीमांसाध्ययनानन्तरं शास्त्रेऽस्मिन् अधिकारिणः प्रवृत्तिः। चित् अचित् चिदचित् इति त्रयः एव पदार्थाः। उत्पत्तिविनाशधर्मरहितः नित्यः अणुपरिमाणः कर्ता भोक्ता ज्ञाता परमात्माधीनः जीवः चेतनः चिद्रूपः। परमेश्वरशरीरभूता सत्त्वरजःतमोगुणप्रधाना जडा प्रकृतिः अचित्स्वरूपा। किं च निरस्तसमस्तनिखिलदोषः असंख्यकल्याणगुणसमन्वितः नित्यमुक्तस्वप्रकाशचैतन्यस्वरूपः जीवभिन्नः सर्वज्ञसत्यसंकल्पसर्वशक्तिविचित्रशक्तियुक्तः अव्यक्तः प्रमाणागोचरः सर्वव्यापकः विष्णुरेव ब्रह्मशब्दवाच्यः। एवं चिदचिद्विशिष्टः विष्णुः परमात्मा एव। कर्मसमुच्चितज्ञानादेव मुक्तिः इति अस्य दर्शनस्य प्रतिपाद्यो विषयः। मुक्तये च भक्तिप्रपत्त्यादीनां कारणत्वं समुल्लिखितं सम्प्रदायविद्भिः। एवं विशिष्टाद्वैतवेदान्तः ज्योतिरिव भासते दर्शनाकाशे।

मोक्षोपायाः

कर्मयोगः ज्ञानयोगः भक्तियोगः शरणागतिः इति चत्वारः एव मोक्षोपायाः। कर्मसहितात् ज्ञानादेव मोक्षप्राप्तिः। ज्ञानशब्दार्थः ध्यानम् उपासनं च। यज्ञदानतपस्यादि शुभकर्म शमदमादि च परब्रह्मणे उपासनात्वेन विवक्षितम्। ब्रह्मात्मरूपेण आत्मचिन्तनमेव ध्यानम्। अहं ब्रह्मास्मि^१ इत्यादिरूपेण आत्मचिन्तनं हि ध्यानम्। भक्तिप्रपत्त्योः मोक्षसाधनत्वं प्रकृते सिद्धान्ते विवक्षितम्। भक्तिप्रपत्तिभ्यां हि मोक्षसिद्धिः। भक्तिप्रपत्ती च ज्ञानविशेषभूते। भक्तिप्रपत्तिभ्यां प्रसन्नो हीश्वरः एव मोक्षं ददाति। अतः तयोः मोक्षोपायत्वम्। परमेश्वरे विष्णौ प्रीतिसाधनमेव भक्तिः। भगवत्कृपया एव परमपदप्राप्तिः— यमेवैषो वृणुते^२ इति। किञ्च ब्रह्मविद्यायाः साधनत्वेन सन्न्यासाश्रमोऽपि विहितः। परं तु तत्रापि स्वाश्रमविहितकर्मानुष्ठानं तु अवश्यं कर्तव्यमेव। शास्त्रे मोक्षप्राप्त्यर्थं कर्मयोगः ज्ञानयोगः इत्यादीनां साधनत्वमपि परामृष्टम्। परं तु कर्मज्ञानयोगमार्गाणां भक्तिद्वारेणैव साधनत्वं वर्तते। एतेनैव स्पष्टं प्रतिभाति यत् भक्तेः स्वरूपं, भक्तेः प्रयोजनं, भक्तेः माहात्म्यं चास्माभिः अवश्यं ज्ञातव्यमेव। तस्मादेव प्रकृतलेखस्य अवतारणा। भक्तिस्वरूपप्रयोजनमाहात्म्यविज्ञानेन कथं मोक्षद्वारम् उद्घाटयते इति अवगमयितुमेव विशिष्टाद्वैतदर्शनस्य प्रामाणिकत्वम्।

भक्तिस्वरूपम्

मुक्तये भक्तिः इति अनुभववाक्यादेव भक्तिस्वरूपं परिस्फुटं भवति। निरतिशयानन्दस्वरूपा भक्तिः। ईश्वरानुसन्धानमेव भक्तिः यत्र प्रीतिः आपादमस्तकं स्यादेव। भगवन्प्रेमोन्मत्ततातः शाश्वती भक्तिः। नारदः भक्तिसूत्रेऽगदत् भगवति परमं प्रेम एव भक्तिः। उक्तं

हि— सा त्वस्मै परमप्रेमरूपा ३ इति। भक्त्या एव जीवः सर्वभूते प्रेमवान् भवति। भक्त्या एव अनन्ततृप्तिलाभः। विषयवासनावासितान्तःकरणात् भक्त्युदयः न भवति। तन्निरासक्ततया ईश्वरे एकीभवनमेव भक्तिः। प्रमाणं हि सा च कामयमाना निरोधरूपत्वात् ४ इति। कर्मज्ञानयोगेभ्योऽपि भक्तिः गरीयसी। मानं हि सा तु कर्मज्ञानयोगेभ्योऽप्यधिकतरा ५ इति। चरमलक्ष्यब्रह्मपदप्राप्त्यर्थं सर्वापेक्षया अनायासपन्था भवति भक्तिमार्गः। यस्मिन् चरित्रे ज्ञानभक्तियोगानां समन्वयो दृश्यते तच्चरितं सर्वापेक्षया महद्वर्तते। यथा पक्षिणः उड्डयनक्रियायां द्वयोः पक्षयोः एकस्य पुच्छस्य च कारणत्वं वर्तते। तथा साधकस्य मोक्षान्वेषणे पक्षभूतौ भवतः भक्तिज्ञानौ। पुच्छभूतश्च योगः।

भिद्यते हृदयग्रन्थिश्लिद्यन्ते सर्वसंशयाः।
क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे परावरे। ६ इति।
नायमात्मा प्रवचनेन न लभ्यो न मेधया न बहुना श्रुतेना
यमेवैष वृणुते तेन लभ्यस्तस्यैष आत्मा विवृणुते तनु स्वाम् ॥ ७ इति।

श्रुतिषु अपि केवलश्रवणमनननिदिध्यासनानाम् आत्मप्राप्त्यनुपायताम् उक्त्वा यमेवैष वृणुते तेन लभ्य इति प्रियतमः एव वरणीयो भवति। यस्य आत्मा एव निरतिशयप्रियो भवति स एव प्रियतमः। किं च—

तेषां सततयुक्तानां भजतां प्रीतिपूर्वकम्।
ददामि बुद्धियोगं तं येन मामुपयान्ति ते। ८ इति

यथा प्रियतमः आत्मानं प्राप्नोति। तथा स्वयमेव भगवान् प्रयतते। एवंप्रकारा ध्रुवानुस्मृतिरेव भक्तिशब्दवाच्यतां लभते।

भक्तिनिरूपणे विप्रतिपत्तयः

भक्तिस्वरूपनिरूपणप्रसङ्गे दर्शनाचार्याणां विप्रतिपत्तयः दृश्यन्ते एव। ज्ञानेनैव भक्तिः इति वादः अपि वर्तते। प्रमाणं हि— तमेव विदित्वाऽतिमृत्युमेति ९ इति, तमेव विद्वान् १० इति। मुक्तेः कर्म ज्ञानम् उभयमपि हेतुभूतम् इति केचन। अन्ये तु न भक्तिरेव मुक्तिसाधिका। केवलं भक्त्या न मुक्तिसाधनम्। कामद्वेषादिभिरपि बन्धध्वंसः भवति।

भक्तितत्त्वे सम्प्रदायवचनम्

अस्मदीयाः प्रायः सर्वेऽपि आचार्याः महानुभावाः महापुरुषाः भक्तितत्त्वम् अङ्गीकृतवन्तः। शाण्डिल्यनारदादिव्याख्यातारं विहाय ज्ञानमार्गनिष्ठज्ञानयोगिनः शारीरकभाष्यकाराः भगवन्तः शङ्कराचार्याः भक्तिं समर्थयन्ति। साधारणतः वास्तविकतया भक्तिज्ञानयोः तथा पार्थक्यं नास्त्येव। ज्ञानं भक्तिश्च क्रमशः एकस्मिन्नेव लक्ष्ये मिलति। भगवान् शङ्कराचार्यः आवृत्तिसकृदुपदेशात् ११ इति सूत्रव्याख्यानकाले भक्तिविषये वदति — तथा हि लोके गुरुमुपास्ते राजानमुपास्त इति च यस्तात्पर्येण गुर्वादीननुवर्तते स एवमुच्यते। तथा ध्यायति प्रोषितनाथा पतिमिति या निरन्तनस्मरणा पतिं प्रति सोत्कण्ठा सैवमभिधीयते १२ इति। शङ्करमते प्रोषितनाथायाः निरन्तनस्मरणं ध्यानमेव भक्तिः। मोक्षकारणनसामग्र्यां भक्तिरेव गरीयसी। स्वस्वरूपानुसन्धानं भक्तिरित्यभिधीयते १३ इति शङ्करभगवत्पादवचनमेव भक्तिमाहात्म्यं गमयति। भगवान् रामानुजाचार्यः अथातो ब्रह्मजिज्ञासा १४ इति सूत्रभाष्यवर्णनावसरे वदति— ध्यानं तैलधारावदवच्छिन्नस्मृतिमत्तानरूपा ध्रुवा स्मृतिः १५ इति। अर्थात् पात्रात् पात्रान्तरं निरवच्छिन्नेन निक्षिप्ततैलधारावत् निरवच्छिन्नेन ध्येयवस्तुस्मरणमेव ध्यानम्। तदैव बन्धननाशः। पातञ्जलयोगेऽपि ईश्वरप्रणिधानाद्वा १६ इति सूत्रव्याख्यायां भोजः वदति— प्रणिधानं नाम भक्तिविशेषः १७। अर्थात् प्रणिधानं भवति भक्तिविशेषं विशिष्टम् एकम् उपासनं यत्र सर्वाः क्रियाः गुरौ एव समर्प्यन्ते। अस्मिन्नेव सूत्रव्याख्याने व्यासाचार्यः— प्रणिधानात् भक्तिविशेषात् अवर्जितः ईश्वरस्तमनुगृह्णाति अभिध्यानमात्रेण १८ इति। प्रणिधानेन भक्तिविशेषेण ईश्वरानुग्रहो भवति। शाण्डिल्यभक्तिसूत्रेऽपि सा परानुरक्तिरीश्वरे १९ इति। एतद्व्याख्यानावसरे व्याख्याकारः स्वप्नेश्वरः वदति— भगवन्महिमादिज्ञानादनु— पश्चाज्जायमानत्वात् अनुरक्तिरित्युक्तम् २० इति। भगवतः स्वरूपज्ञानानन्तरं महिमाज्ञानानन्तरं च तस्मिन् या आसक्तिः सा एव भक्तिशब्दवाच्या अनुरक्तिः। भक्तप्रह्लादमते तु अज्ञस्य इन्द्रियविषयेषु यथा तीव्रासक्तिः भगवत्स्मरणसमयेऽपि तथा आसक्तिः अपसृता नैव स्यात् इयमेव भक्तिः। एवं सम्प्रदायकृद्भिः व्याख्यातं भक्तितत्त्वम् लेखेऽस्मिन् प्रस्तुतं वर्तते।

भक्तियोगप्रक्रियानिरूपणम्

उक्तं हि मोक्षसाधनत्वेन प्रतिपादितानां कर्मयोगज्ञानयोगप्रभृतीनां भक्तिद्वारैव साधनत्वम्। ज्ञानकर्मयोगौ भक्तियोगस्य अङ्गभूतौ। तयोः साक्षात् मोक्षसाधनत्वं नास्ति। भक्तियोगोपपत्तये एव तयोः उपयोगिकत्वम्। भक्तिस्तु निरतिशयानन्दप्रियानन्दप्रयोजनज्ञानविशेषः। परमात्मभक्तिद्वारेणैव विषयवितृष्णा जायते।

भक्तियोगो नाम यमनियमासनप्राणायामप्रत्याहारधारणाध्यानसमाधिरूपाष्टाङ्गयुक्तः तैलधारावदविच्छिन्नस्मृतिसन्तानरूपः। अष्टाङ्गयोगसम्पन्नोऽधिकारी निरवच्छिन्नेन यदा श्रीभगवत्स्वरूपचिन्तनं करोति, चिन्तनसमये एव ध्ययस्य वस्तुनः अपरोक्षप्रतीतिः भवति। अयमेव भक्तियोगः।

सः च भक्तियोगः विवेकादिसप्तसाधनजन्यः। रामानुजमतानुसारं भक्तियोगस्य सप्त साधनानि भवन्ति। साधनसप्तकं च विवेकः विमोकः अभ्यासः क्रिया कल्याणम् अनवसादः अनुद्धर्षश्च। तेषां सामान्यरूपेण वर्णनमधः प्रस्तूयते।

१. विवेकः— जात्याश्रयनिमित्तादुष्टादन्नात् कायशुद्धिः विवेकः। जातिदोष-आश्रयदोष-निमित्तदोषरहितात् अदुष्टात् अन्नात् कायस्य देहस्य शुद्धिकरणं विवेकः। जातिदोषः अन्नलशुनादिः। आश्रयदोषः पतितागृहान्नम्। निमित्तदोषः भोजनसमये केशपतनादिकम्। एवं दोषत्रयसहितम् अन्नं मुमुक्षुणा वर्जितं स्यात्। तदा एव कायशुद्धिः। ततः अन्तःकरणशुद्धिः। श्रुतौ अपि— आहारशुद्धौ सत्त्वशुद्धिः सत्त्वशुद्धौ ध्रुवास्मृतिः ^{२१} इति। उक्ता ध्रुवा स्मृतिरेव भक्तिः। विवेकेन अन्तःकरणशुद्धिना भक्तियोगोदयः।
२. विमोकः— कामानभिष्वङ्गः विमोकः। काम्यविषयेषु आसक्तभावः विमोकः। श्रुतिरपि वदति— शान्त उपासीत ^{२२} इति। विषयविरक्तितया उपासनाद्भक्तिः।
३. अभ्यासः— पुनः पुनरालम्बनसंशीलनम् अभ्यासः। भगवतः श्रीविष्णोः मङ्गलविग्रहः एव ध्यानालम्बनशब्दवाच्यः। तस्य पौनःपुन्येन संशीलनं चिन्तनमेव अभ्यासः। तेन भक्त्युदयः। गीतायामपि निर्वचनं— सदा तद्भावभावितः ^{२३} इति, अभ्यासेन तु कौन्तेय वैराग्येण च गृह्यते ^{२४} इति।
४. क्रिया — शक्तिः पञ्चमहायज्ञाद्यनुष्ठानं क्रिया। अध्यापनं ब्रह्मयज्ञः पितृयज्ञस्तु तर्पणम्। होमो दैवो बलिर्भूतो नृयज्ञोऽतिथिपूजनम् ^{२५} इति। मुमुक्षुणा पञ्च यज्ञाः अवश्यं कर्तव्याः। उक्तं हि — क्रियावानेषः ब्रह्मविदां वरिष्ठः ^{२६} इति। अर्थात् पञ्चमहायज्ञाद्यनुष्ठानकर्ता एव ब्रह्मज्ञानिषु श्रेष्ठः। तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणाः विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसाऽनाशकेन ^{२७} इत्येवं यथाशक्ति पञ्चमहायज्ञाद्यनुष्ठानक्रियैव भक्तिः उत्पद्यते।
५. कल्याणम् — सत्यार्जवदयादानहिंसादीनि कल्याणानि। सत्यभाषणं दानम् अहिंसा इत्येषां समुदायः कल्याणम्। मुमुक्षुणा कल्याणानि आचरितव्यानि। श्रुतिरपि सत्येन लभ्य ^{२८} इति। कल्याणपालनेनैव भक्तियोगः स्फुरति।
६. अनवसादः— दैन्याभावः अनवसादः। कदापि हीनता न प्रदर्शनीया। सर्वदा सर्वथा परमात्मनि एव विश्वासः रक्षणीयः। श्रुतिप्रमाणं हि— नायमात्मा बलहीनेन लभ्यः ^{२९} इति, आशिष्ठो द्रिष्टो बलिष्ठः ^{३०} इति। अवसादग्रस्थेन बलहीनेन अधिकारिणा आत्मा कदापि लब्धुं न शक्यते। अनवसादः एव भक्तिमार्गम् उद्भासयति।
७. अनुद्धर्षः— तुष्ट्यभावः अनुद्धर्षः। प्रियवस्तुस्मरणमात्रेणापि सन्तुष्टो न भवेत् मुमुक्षुः। अयमेव अनुद्धर्षः। सांसारिकसन्तोषानुभवः मुमुक्षून् भक्तितः पराङ्मुखान् करोति। तस्मादेव अनुद्धर्षः तिष्ठेत् मुमुक्षुः।

एवंविधैः सप्तभिः साधनैः मुमुक्षुणाम् अन्तःकरणे विष्णुसम्बन्धिनी भक्तिः उदेति। साधनसप्तकानुसृता भक्तिः भगवद्दर्शनसमानाकारा च भवति। किं च आत्यन्तिकज्ञानपर्यन्तावधिका भवतीयं भक्तिः। शास्त्रेषु वेदानं ध्यानम् उपासनं चेत्यादिशब्दैः वाच्या भवति भक्तिः।

भक्तेः पर्वाणि

भक्तिः परभक्तिपरज्ञानपरमभक्तिरूपक्रमवती प्रपत्यङ्गिका च भवति। परभक्तिः परज्ञानं परमभक्तिः इति भक्तेः पर्वत्रयम्।

१. परभक्तिः— प्रीतिरूपप्राप्त्याकारा भगवद्दर्शनसमानाकारा मोक्षकारणभूता स्मृतिसन्तानसमन्विता इयं परभक्तिः।
२. परज्ञानम्— प्रेममयस्य विष्णोः साक्षात्कारार्थं व्याकुलचित्ततया निर्विशेषनिर्विकारस्य भगवतः दर्शनाय कारणं भवति परज्ञानम्।
३. परमभक्तिः— परमभक्तिद्वारेणैव परमपदसाक्षात्कारः। आदौ परभक्तिः ततः परज्ञानं ततः च परमभक्तिः इति क्रमवती भक्तिः।

भक्तिप्रकाराः

नैकेषु शास्त्रेषु नैकाः भक्तिप्रकाराः दृश्यन्ते। कुत्रचित् अष्टधा भक्तिः। क्वचित् नवधा च। पुनः विद्याभेदाद्भक्तिभेदः। पुनः साध्यत्वेन साधनत्वेनापि भक्तिः द्विविधा भवति इति केचन।

साधनभक्तिः— शमादिसाधनसम्पन्नः साधनसप्तकानुष्ठानवान् मुमुक्षुः जीवः साधनभक्तिसम्पन्नो भवति। तस्मिन् साधनभक्तिः उत्पद्यते। मुमुक्षुः मोक्षसाधनाय साधनभक्तिमाचरति। व्यासबाल्मीकिमहर्षीणां साधनभक्तिः।

- साध्यभक्तिः— साध्यभक्तिः फलभक्तिशब्देनापि अभिधीयते। ईश्वरकृपाजन्या फलभक्तिः। भगवत्कृपयैव साध्यभक्तिरुदेति। यथा श्रीशठकोपसूरिभक्तिः। सहस्रगीते श्रीशठकोपसूरीपरि भगवतः वियोगव्याकुलितं चित्तं प्रस्फुटितं भवति।
- अष्टधा भक्तिः— भागवते क्वचित् अष्टधा भक्तिः स्वीकृता। वात्सल्यप्रदर्शनं, पूजायाम्, अनुमोदनम्, अभ्यर्चनं, दम्भवर्जनं, श्रवणभक्तिः, स्वरनेत्राङ्गविक्रिया, भगवत्स्मरणं, भगवता नोपजीवनमिति अष्टविधा भक्तिः।
- नवधा भक्तिः— क्वचित् नवधा भक्तिः प्रतिपादिता वर्तते। श्रवणं कीर्तनं विष्णोः स्मरणं पादसेवनम्। अर्चनं वन्दनं दास्यं सत्यमात्मनिवेदनम्^{३१} इति। एताः भक्तयः औपचारिकत्वेन अङ्गीकृताः। स्तुतिनमस्कारादिषु वात्सल्येषु भक्तिशब्दः औपचारिकः।
- ध्यानमेव भक्तिशब्दवाच्यम्— श्रवणादिवाक्यं भगवद्भक्तिजनकं वर्तते। आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यः निदिध्यासितव्यः^{३२} इत्यत्र केवलं ध्यानस्यैव विधानम् इति विशिष्टाद्वैतिनां मतम्। अधीतस्वाङ्गवेदः पुरुषः प्रयोजनवदर्थवबोधितत्वदर्शनात् तन्निर्णयाय स्वयमेव श्रवणे प्रवर्तते। श्रवणात् मननम्। तस्मात् ध्यानम्। अतः ध्यानस्यैव विधानम्।
- विद्याभेदात् भक्तिभेदः— ध्यानशब्दवाच्या भक्तिः विद्याभेदात् बहुविधा। विद्या द्विविधा ऐहिकफला मुक्तिफला च। अतः भक्तिरपि द्विविधा ऐहिकफला मुक्तिफला च। लौकिकफलप्रदात्री ऐहिकफला उद्गीथादिविद्या। मुक्तिप्रदात्री मुक्तिफला दहरविद्या भूमविद्या। एवं विद्याभेदात् भक्तिभेदः।

क्वचित् पुनः भक्तिमार्गत्वेन श्रद्धा-प्रीति-विरह-तदर्थप्राण-तदीयतानां विवेचनं विहितम्।

- श्रद्धा— यैः मार्गैः भक्तिः प्रकाशिता भवति तत्र प्रथमः मार्गः श्रद्धा। मन्दिरतीर्थस्थानादिषु ईश्वरपूजनं भवति। ईश्वरभावोद्दीपनं भवति। तस्मादेव सर्वे मन्दिरतीर्थस्थानादिषु श्रद्धासम्पन्नाः भवन्ति। श्रद्धायाः मूलं भवति प्रेमा।
- प्रीतिः— भगवच्चिन्तनेन सुखानुभवः प्रीतिः। प्रीतिमार्गेण भक्तिः प्रस्फुटिता भवति।
- विरहः— प्रेमास्पदाभावजनितदुःखानुभवः विरहः। प्राप्तव्यं वस्तु न प्राप्यते चेत् यथा दुःखं भवति, तथा भगवन्तम् इतोऽपि न प्राप्तवान् इति विचिन्तयित्वा व्याकुलो भवति भक्तः। तदा भक्तस्य विरहावस्था भक्तिं जनयति। भगवन्तं विहाय भिन्नं विषयं च चिन्तयेत्। श्रुतिप्रमाणं हि— तमेवैकं जानथ आत्मानमन्या वाचो विमुञ्चथामृतस्यैषः सेतुः^{३३} इति।

- तदर्थप्राणाः— यदा भक्तस्य जीवनं करुणामयं भगवत्पादं व्याप्य तिष्ठति, तद्विहाय जीवनधारणमेव कर्तुं न पारयति चेत् तस्य तदर्थप्राणः भक्तिमार्गं प्रसारयति।
- तदीयता— सिद्धावस्थायां प्राप्तायां साधकः भगवत्पादस्पर्शमात्रेणैव विशुद्धचित्तः सन् तदीयत्वं प्राप्नोति। इयमेव भक्तिस्वरूपिणी तदीयता।

श्रीमद्भगवद्गीताभाष्येरामानुजीया भक्तिनिरूक्तिः

प्राप्यभूतस्य परस्य पुरुषस्य भगवतः नारायणस्य निरतिशयैश्वर्यं भक्तियोगनिष्ठेभ्यः साक्षात्करणाय भक्तियोगाध्यायस्य उपक्रमः कृतः। उक्तं च भाष्ये— उक्तं च तत्त्वतो भगवज्ज्ञानदर्शनप्राप्तिनाम् ऐकान्तिकात्यन्तिकभगवद्भक्त्यैकलभ्यत्वम् ^{३४} इति। आत्मप्राप्तिसाधनभूतात् आत्मोपासनात् भगवदुपासनस्य भक्तिरूपस्य शैध्यात् सुखोत्पादनत्वात् भक्तेः श्रेष्ठत्वम् उक्तम्।

ये भक्ताः सततयुक्ताः सन्तः भगवन्तम् उपासते ते एव योगवित्तमाः। ये चक्षुरादिकरणेन अनभिव्यक्तस्वरूपम् अक्षरम् उपासते तेभ्यः ये सकलविभूतियुक्तं सौन्दर्यसौशील्यसार्वज्ञसत्यसंकल्पत्वाद्यनन्तगुणसागरम् उपासते ते श्रेष्ठाः। अनन्यभक्तिस्वरूपं श्रीमद्भगवद्गीतायाम् एवं प्रकारेण व्याख्यातम् —

मत्कर्मकृत् मत्परमो मद्भक्तः सङ्गवर्जितः।

निर्वैः सर्वभूतेषु यः स मामेति पाण्डवः॥ ^{३५} इति

यज्ञदानप्रभृतीनि सर्वाणि कर्माणि भगवद्रूपाणि मत्वा भगवन्तमेव परमाश्रयं मत्वा तत्प्राप्त्यर्थं सर्वदा प्रयत्नशीलः अनासक्तः भक्तियोगानुष्ठाता सर्वप्राणिषु शत्रुभावरहितः जनः भक्तः। भक्तस्य साधनायाः स्वरूपमेव भक्तिः। भगवत्प्राप्तिरेव भक्तेः फलम्। गीतायां द्वादशाध्याये भक्ति-भक्तिप्रक्रिया-भक्तिफल-भगवत्प्रियेत्यादीन् विषयान् स्वयं भगवानेव प्रतिपादयति। ये भगवति विष्णौ मनः आवेश्य श्रद्धया परया उपेताः नित्ययुक्ताः सन्तः विष्णुम् उपासते ते अचिरादेव विष्णुं प्राप्नुवन्ति। उक्तं च —

मध्यावेश्य मनो ये मां नित्ययुक्ता उपासते।

श्रद्धया परयोपेतास्ते मे युक्ततमा मताः॥ ^{३६} इति

प्रक्रिया

ये चक्षुरादिकम् इन्द्रियग्रामं सन्नियम्य सम्यक् नियम्य सर्वत्र सर्वभूतेषु समबुद्धयः सन्तः सर्वभूतहिते रताः च भूत्वा अक्षरम् अनिर्देश्यम् अव्यक्तं कूटस्थम् अचलं ध्रुवं विष्णुम् उपासते ते एव विष्णुं प्राप्नुवन्ति। उच्यते च — मम साधर्म्यमागताः ^{३७} इति। श्रूयते च — निरञ्जनः परमं साम्यमुपैति ^{३८} इति। अक्षरशब्देन च परं ब्रह्म वक्ष्यते। मानं हि — कूटस्थोऽक्षर उच्यते ^{३९} इति, उत्तमः पुरुशस्त्वन्यः ^{४०} इति, परा यया तदक्षरमधिगम्यते ^{४१} इति च।

फलम्

फलं तु विष्णुरूपमोक्षप्राप्तिरेव। ये सर्वाणि भूतानि विष्णौ सन्न्यस्य विष्णुपराः सन्तः अनन्येनैव योगेन विष्णुं ध्यायन्तः उपासते, ध्यानार्चनप्रणामस्तुतिकीर्तनादीनि स्वयमेव अत्यर्थप्रियाणि प्राप्यसमानि कुर्वन्तो विष्णुं सेवन्ते। भगवान् विष्णुः अचिरादेव मृत्युसंसारसागरात् तान् समुद्धरति। उक्तं हि—

तेषामहं समुद्धर्ता मृत्युसंसारसागरात्।

भवामि नचिरात्पार्थ मध्यावेशितचेतसाम्॥ ^{४२} इति।

भगवत्प्रियः

यः योगी निर्ममः निरहङ्कारः समदुःखसुखः क्षमी सन्तुष्टः यतात्मा दृढनिश्चयः भवति। स एव भक्तः भगवतः विष्णोः प्रियः भवति। एवं यस्मात् योगिनः भक्तात् लोकः न उद्विजते। अर्थात् यम् उद्दिश्य सर्वः लोकः उद्वेगकरं कर्म न करोति। किञ्च यः लोकोद्वेगकरं कर्म किञ्चिदपि न करोति। एवं हर्षामर्षभयोद्वेगैः यः मुक्तः स एव भगवतः प्रियो भवति। इतोऽपि यो भक्तः आत्मव्यतिरिक्ते वस्तुनि अनपेक्षः, शुचिः दक्षः उदासीनः सर्वारम्भपरित्यागी स एव भक्तः भगवत्प्रीतिं लब्ध्वा भगवतः प्रियभाक् भवति।

पाञ्चरात्रभक्तितत्त्वात् रामानुजदर्शनोक्तभक्तिभिन्नत्वम्

रामानुजभक्तिसिद्धान्ते बहवः मतभेदाः परिलक्ष्यन्ते विदुषां सविधे। केचन प्रतिपादयन्ति रामानुजाचार्यः पाञ्चरात्रसम्प्रदायोक्तभक्तिम् अङ्गीकृत्य एव भक्तिस्वरूपं व्याख्यातवान्। परं तु सत्यं तु इदमेव यत् पाञ्चरात्रसम्प्रदायोक्तभक्तिः रामानुजीया भक्तिः सम्पूर्णा पृथगेव। तत्र कानिचन कारणानि अधः वर्णयन्ते।

- पाञ्चरात्रभक्तौ कर्मज्ञानविहीना एव भक्तिः। परं तु श्रीसम्प्रदाये कर्मयोगस्य ज्ञानयोगस्य च भक्तिद्वारेणैव मोक्षोपायत्वं वर्णितम्। अत्र कर्मज्ञानयोः भक्त्यङ्गत्वम् उच्यते।
- पाञ्चरात्रभक्तितत्त्वे तन्त्रजालप्रभावः दरीदृश्यते। परं तु अत्र रामानुजभक्तितत्त्वे तन्त्रप्रभावाभावः परिलक्षितः।
- पाञ्चरात्रे ईश्वरशरणागतिरेव भक्तिः। परं तु रामानुजदर्शने ध्यानोपासनाभ्यां प्राप्ता अपरोक्षानुभूतिरेव भक्तिः।
- तन्त्रविहितपाञ्चरात्रभक्तितत्त्वे मन्त्रोच्चारणस्य महिमा गम्यते। परं तु रामानुजदर्शने नैतिकबौद्धिकाध्यात्मिकगुणसम्पन्नस्य आत्मानुशासनेनैव प्राप्तसाधनत्वम्।
- पाञ्चरात्रमते भक्तितत्त्वे प्रतीमापूजा अर्चापूजा विहिता। अत्र रामानुजदर्शने अर्चापूजायाः प्रामाण्यम् अद्यापि न प्राप्तम्।

उपर्युक्तप्रमाणेभ्यः उभयोः दर्शनयोः भक्तितत्त्वसम्बन्धविचारः भिन्नः एव इति तु स्पष्टं ज्ञायते ।

भक्तितत्त्वे आलवाररामानुजमतवैपरीत्यम्

केचन विद्वांसः मन्यन्ते यथा भक्तिविषये पाञ्चरात्रमताभिन्नत्वं रामानुजाचार्यस्य मते दृश्यते, तथा आलवारसम्प्रदायमतसमानत्वमपि रामानुजदर्शनोक्तभक्तितत्त्वस्य। परं तु तन्नोचितं वर्तते। अधः कारणानि प्रदर्शयन्ते।

- आलवारसम्प्रदायमते भक्तितत्त्वं भावान्धताग्रस्तम्। परं तु रामानुजाचार्यस्य भक्तिः ज्ञानप्रकाशिका मोक्षदायिका च।
- आलवारमते भक्तिः स्वयमेव साध्या। परं तु प्रकृते भक्तिः ध्यानमार्गं साधनत्वेन स्वीकरोति।
- आलवारभक्तितत्त्वे भावचपलता, उन्मत्तता च दृश्यते। परं तु आचार्यस्य मते तु भक्तिः ईश्वरविषयिणी।

रामानुजाचार्योक्तभक्तिः पूर्णतः वैदिकी। भक्तिमूलं वेदे एव परिलक्ष्यते। गीताविष्णुपुराणादिषु प्रदर्शिता भक्तिः रामानुजदर्शने प्रतिफलिता भवति। एतेनैव रामानुजसम्प्रदायभक्तितत्त्वं श्रुतिस्मृतिन्यायसिद्धम् इति प्रतिज्ञातं भवति।

भक्तिमाहात्म्यम्

विवेकविमोकादिनियमविशेषसमासादितः पुरुषोत्तमप्रसादेन विध्वस्ततमःस्वान्तः अनन्यप्रयोजनानवरतनिरतिशय-प्रियविशदात्मप्रत्ययावभासतापन्नध्यानरूपा भक्तिः। एवम् अनेन भक्तिद्वारेण पुरुषोत्तमपदं लभ्यते इति सिद्धम्। उभयपरिकर्मितस्वान्तस्य ज्ञानकर्मयोगसंस्कृतान्तःकरणस्य ज्ञानकर्मयोगाभ्यां शुद्धान्तःकरणविशिष्टस्य ऐकान्तिकात्यान्तिकः भक्तियोगः लभ्यते।

भगवन्तं श्रीकृष्णं प्रति अर्जुनः पृच्छति ये भक्ताः सततयुक्ताः उपासनया त्वां पर्युपासते, किं च ये अव्यक्तम् अक्षरमेव निर्गुणमेव उपासते, तयोः कः योगवित्तमः योगश्रेष्ठः।

एवं सततयुक्ता ये भक्तास्त्वां पर्युपासते
ये चाप्यक्षरमव्यक्तं तेषां के योगवित्तमाः॥^{४३} इति

भगवान् उत्तरति तयोः ये प्रियत्वेन मयि मनः आवेश्य श्रद्धया परया उपेताः नित्ययुक्ताः मामु उपासते ते एव योगिश्रेष्ठाः। ये सर्वत्रगमचिन्त्यं कूटस्थम् अचलं ध्रुवम् अनिर्देश्यम् अव्यक्तम् अक्षरमेव उपासते तेऽपि समबुद्धयः सन्तः भगवन्तमेव प्राप्नुवन्ति। परं तु अस्मिन् मार्गे क्लेशः अधिको भवति। अनेनैव भक्तियोगस्य माहात्म्यं स्पष्टं प्रतीयते।

ये तु सर्वाणि कर्माणि मयि सन्नस्य मत्पराः।
अनन्येनैव योगेन मां ध्यायन्त उपासते।।
तेषामहं समुद्धर्ता मुत्युसंसारसागरात्।
भवामि नचिरात्पार्थ मय्यावेशितचेतसाम्॥^{४४} इति

इत्यनेन ये भक्ताः सर्वाणि कर्माणि भगवति सन्नस्य भगवत्परायणाः सन्तः अनन्येनैव योगेन भगवन्तं ध्यायन्तः उपासते। तेषां मृत्युसंसारसागरात् उद्धरणाय भगवान् वासुदेवः अचिरादेव भवति। अत्र साक्षाद्भक्तियोगमाहात्म्यं भगवतैव प्रतिपादितम्।

गीतायां भक्तियोगस्य सर्वोत्कृष्टत्वं प्रतिपादयति—

श्रेयो हि ज्ञानमभ्यासाज्ज्ञानाद्धानं विशिष्यते।
ध्यानात्कर्मफलत्यागस्त्यागाच्छान्तिरनन्तरम्॥^{५६} इति

अभ्यासात् ज्ञानमेव श्रेष्ठम्। प्रीतिविरहितात् स्मृत्यभ्यासात् अक्षरयाथात्म्यानुसन्धानपूर्वकं तदापरोक्षज्ञानमेव आत्महितत्वे विशिष्यते। आत्मापरोक्षज्ञानादपि तदुपायभूतात्मध्यानम् आध्यात्मिकहितत्वे उत्कृष्टं भवति। ध्यानादेव कर्मफलत्यागः। कर्मफलाकाङ्क्षाविहीनः सन् शान्तिं प्राप्नोति।

आत्मयोगात् भक्तियोगनिष्ठस्य श्रेष्ठत्वं प्रतिपादयन् भगवान् श्रीकृष्णः उवाच

ये तु धर्म्यामृतमिदं यथोक्तं पर्युपासते।
श्रद्धधाना मत्परमा भक्तास्तेऽतीव मे प्रियाः॥^{५६} इति

ये धर्मं च अमृतं चेति प्राप्यसमं प्रापकं भक्तियोगम् उपासते, ते अतितरां प्रियाः भवन्ति। अनन्यैव वाक्येन भक्तिमाहात्म्यम् अवगन्तुं शक्यते एव।

विष्णुपुराणेऽपि प्रगाढभक्तिबलेनैव जनैकायाः भगवत्याः गोपीकायाः पापपुण्यबन्धनं चूर्णं जातम्। भगवच्चिन्तनपरमाह्लादवशात् पुण्यकर्मजनितबन्धनं क्षयीभूय गोपीका भगवत्पदं प्राप्तवती। प्रमाणं हि—

तच्चिन्ताविपुलाह्लादक्षीणपुण्यचया तथा
तदप्राप्तिमहादुःखविलीनाशेषपातका।
चिन्तयन्ती जगत्सूतिं परब्रह्मस्वरूपिणम्
निरुच्छवासतया मुक्तिं गतान्या गोपकन्यका॥^{५७} इति

मनुष्यहृदयेषु ये वासनाप्रकाराः भावाः वा सन्ति, स्वरूपतः तान् क्रमशः उच्चाभिमुखान् कृत्वा चरमोत्कर्षलाभाय भक्तिं सम्पादयति भगवद्भक्तः।

विराटरूपिणः दर्शनस्य अन्ते भगवान् श्रीकृष्णः प्रतिपादयति यत् विराटस्य साक्षात्कारः न वेदेन, न तपस्यया, न चेज्यया विधातुं शक्यते अपि तु अनन्यभक्त्या एव सो भवति। अनन्यभक्तितत्त्वमाहात्म्यं श्रीमद्भगवद्गीतायाम् एवं प्रकारेण निरूपितं वर्तते।

मत्कर्मकृन्मत्परमो मद्भक्तः सङ्गवर्जितः।
निर्वैरः सर्वभूतेषु यः सः मामेति पाण्डवः॥^{५८} इति।

साधकैः अवश्यं भक्तिः सम्पादनीया एव। प्रमाणं च भागवतेऽपि प्राप्यते— न जन्म नूनं महतो न् सौभगं... भक्त्या तुतोष भगवान् ननु यूथपाय ^{५९} इति। किं च— सर्वं मद्भक्तियोगेन मद्भक्तो लभतेऽञ्जसा ^{६०} इति।

उपसंहारः

भक्तियोगः गीताज्ञानस्य अमृतफलस्वरूपः एव। भक्तिं विना साधकस्य साधनरूपम् आचरणम् अपूर्णमेव तिष्ठति। वस्तुतः ज्ञानकर्मणोः उभयोः समन्वयः भक्तौ दृश्यते। भक्तः एव यथार्थतः ज्ञानी कर्मयोगी च भवितुं अर्हति। स्वयं भगवता श्रीकृष्णेनोक्तं शास्त्रज्ञानस्य प्रत्यक्षदर्शनस्य भगवदैक्यस्य च प्राप्तिः अनन्यभक्त्यैव सम्भवति। सात्त्विकीं श्रद्धां दैवीं सम्पत्तिं च विना अनन्या भक्तिर्नैव जायते। अतः भगवद्भक्त्यै अभयसत्त्वशुद्धादिसद्गुणानाम् उपार्जनं नितान्तम् आवश्यकम्। इमेऽपि सद्गुणाः सात्त्विकीश्रद्धयैव उद्भवन्ति। अतः दैवसम्पत्तिं लब्ध्वा कर्मज्ञानयोश्च तदुपयोगं विधाय अनया भक्तिरेव आचरणीयेति सन्देशः।

भक्तिज्ञानयोः मध्ये आन्तरिकविरोधो न भवति। यतो हि यावत् ज्ञानं न भविष्यति तावत् भक्तिः कुतः सम्भवा। ज्ञानेनैव ईश्वरानुरागः समुदेति। भक्तिं विना ज्ञानमपि निरसं वर्तते। ज्ञानं विना च भक्तिः नेत्रहीना एव अस्ति। उभयोः परस्परं सम्बन्धो वर्तते एव। अतः ज्ञानसम्पन्नः एव जनः यथार्थभक्तो भवति। यश्च भक्तः सः न कदापि ज्ञानम् उपेक्षते। ज्ञानी अपि भक्तेः उपेक्षां कर्तुं न पारयति।

एवं भगवद्गीतायाः दार्शनिकविचारणाम् अयमेव आशयः अस्ति यत् ईश्वरं प्रति समर्पणभावनां कृत्वा कर्म कुर्वाणो जनः अनासक्तभावेन न कदापि कर्मबन्धने निपतति, न च सांसारिकतया तस्मिन् निपातयति। जीवनसंग्रामे स्वच्छन्दो भुत्वा असौ कर्मयोगी ज्ञानस्य उपयोगेन सह भक्तिम् आचरन् सन् मुक्तिं लभते।

उल्लेखपञ्जिः

१. बृहदारण्यकोपनिषत्, १/४/१०।
२. मुण्डकोपनिषत्, ३/२/३।
३. नारदीयभक्तिसूत्रम्, १/२।
४. तदेव, २/१।
५. तदेव, ४/२५।
६. मुण्डकोपनिषत्, २/२/८।
७. कठोपनिषत्, १/२/२३।
८. श्रीमद्भगवद्गीता, १०/१०।
९. श्वेताश्वेतरोपनिषत्, ६/१/१५।
१०. अथर्ववेदः, १०/८/४४।
११. ब्रह्मसूत्रम्, ४/१/१।
१२. ब्रह्मसूत्रं शाङ्करभाष्यम्, ४/१/१।
१३. विवेकचूडामणिः, ३१।
१४. ब्रह्मसूत्रम्, १/१/१।
१५. ब्रह्मसूत्रं श्रीभाष्यम्, १/१/१।
१६. योगसूत्रम्, १/२३।
१७. तदेव, १/२३, राजमार्तण्डवृत्तिः।
१८. तदेव, १/२३, व्यासभाष्यम्।
१९. शाण्डिल्यभक्तिसूत्रम्, १/२।
२०. तदेव, स्वप्नेश्वरटीका।
२१. छान्दोग्योपनिषत्, ७/२६।
२२. तदेव, ३/१४/१।
२३. भगवद्गीता, ८/३।
२४. तदेव, ६/३५।
२५. मनुस्मृतिः, ३/७०।

२६. मुण्डकोपनिषत्, ३/१/४।
२७. बृहदारण्यकोपनिषत्, ६/४/२२।
२८. मुण्डकोपनिषत्, ३/१/५।
२९. तदेव, ३/२/४।
३०. तैत्तिरीयोपनिषत्, २/८/१।
३१. श्रीमद्भागवतम्, ७/५/२३।
३२. बृहदारण्यकोपनिषत्, ४/५/६।
३३. मुण्डकोपनिषत्, २/२/५।
३४. श्रीमद्भागवद्गीता रामानुजभाष्यम्।
३५. श्रीमद्भागवद्गीता, ११/५/५।
३६. तदेव, १२/२।
३७. तदेव, १४/२।
३८. मुण्डकोपनिषत्, ३/१/३।
३९. श्रीमद्भागवद्गीता, १५/१/६।
४०. तदेव, १५/१/७।
४१. मुण्डकोपनिषत्, १/१/५।
४२. श्रीमद्भागवद्गीता, १५/७।
४३. तदेव, १२/१।
४४. तदेव, १२/६, ७।
४५. तदेव, १२/१२।
४६. तदेव, १२/२०।
४७. विष्णुपुराणम्, ५/१३/२१, २२।
४८. श्रीमद्भागवद्गीता, ११/५/५।
४९. श्रीमद्भागवतम्, ७/९/९।
५०. तदेव, ११/२०/३३।

परिशीलिता ग्रन्थानुक्रमणी

संस्कृतग्रन्थाः

रामानुजाचार्यः। श्रीमद्भागवद्गीताभाष्यम् । गोरखपुरम् : गीताप्रेस।

श्रीनिवासाचार्यः। *यतीन्द्रमतदीपिका* । संपा. शिवप्रसाद द्विवेदी। भावप्रकाशिकाटीका सहिता। वाराणसी : चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, २००९।

माधवाचार्यः। *सर्वदर्शनसंग्रहः* । संपा. उमाशङ्करशर्मा ऋषि। प्रकाशव्याख्यासहिता। वाराणसी : चौखम्बा विद्याभवन, २०१९।
संस्कृत वाङ्मय का बृहद इतिहास । दशमखण्डः वेदान्तः । संपा. बलदेव-उपाध्यायः । उत्तर-प्रदेश-संस्कृत-संस्थान, १९९६।

वङ्गग्रन्थाः

स्वामी विवेकानन्द। *भक्तियोग* । सम्पा. स्वामी सत्यब्रतानन्द । कलकता: उद्बोधन कार्यालय, २००५।

स्वामी विश्वरूपानन्द। *वेदान्तदर्शन* । भाग- १, २, ३, ४ । सम्पा. स्वामी चिन्मनानन्द पुरी, आनन्द बाँ। कलकता: उद्बोधन कार्यालय, २०१९।

हिन्दीग्रन्थाः

स्वामी रङ्गनाथानन्द। *भगवद्गीता* । तृतीय भाग। स्वामी ब्रह्मस्थानन्द (प्रकाशक)। नागपुर : रामकृष्ण मठ, २०१४।

आङ्गलग्रन्थाः

Swami Vivekananda. *Practical Vedanta*. Belur Math: Advaita Ashrama, 2017.

उपमावाचकशब्दार्थविचारः

शम्पा-पालः

सारसंक्षेपः

संस्कृतशास्त्रम् अत्यन्तं दुरवगाहं रहस्यावृतञ्च। अस्मिन् शास्त्रे वर्णितानि बहूनि तत्त्वानि अद्यापि ज्ञानातीतानि। शास्त्रकाराः तेषां तत्त्वानां दुरुहस्थलानि परिष्कर्तुम् आजीवनं सारस्वतसाधनायां निमग्नाः। वेददर्शनादिशास्त्राणां काठिन्यं खलु सर्वजनविदितम्। तुलनात्मकरूपेण अनेके आलोचकाः काव्यशास्त्रस्य सहजबोधयत्वं स्वीकुर्वन्ति - काव्यबन्धोऽभिजातानां हृदयाह्लादकारकः। किन्तु काव्यशास्त्रेऽपि बहूषु स्थलेषु अत्यन्तं दुरुहत्वं प्रत्यपादि। नैके विषयाः आपातदृष्ट्या सहजबोद्ध्या अपि शास्त्रदिशा तेषां गभीरत्वमनस्वीकार्यम्। सादृश्यतत्त्वं तादृशमेकं तत्त्वं खलु, यत् वास्तविकरूपेण सहजगम्यमपि शास्त्रदृष्ट्या महदुरुत्ववहम्। मूलतः काव्यप्रकाशस्य प्रसिद्धटीकायाः बालबोधिण्यास्तत्त्वानुसारम् उपमावाचकानां नैकशब्दानाम् अर्थपरिष्कारो हि मम प्रबन्धस्याशयः।

शास्त्रेषु उपमावाचकशब्दावली -

यः शब्दः कयाचित् शक्या साधर्म्य-सादृश्य-साम्यादिशब्देषु अन्यतरस्य बोधं सम्पादयितुं सक्षमः, स उपमावाचकः। अतः साधर्म्य-सादृश्य-साम्यविशिष्टशब्दानां धर्मेषु अन्यतरबोधकस्तावत् उपमावाचक इत्युच्यते। मुखं कमलमिव मनोज्ञमिति वाक्ये इवशब्देन मुख-कमलयोः मनोज्ञत्वरूपेण साधारणधर्मेण सह सम्बन्धो बुध्यते। अतः, मुख-कमलयोः साधर्म्यस्य ज्ञानाय इवशब्दः अत्र उपमावाचकः। इवशब्दं विहाय यथा-वा-तुल्य-सदृशाद्यनेके शब्दाः सन्ति, ये च साधर्म्यादिषु अन्यत्वस्य भेदं साधयन्ति। दण्डिना काव्यादर्शे ग्रन्थे उपमावाचकानां सादृश्यसूचकानां वा शब्दानां विस्तृता सूची प्रदत्ता-

इवद्वयथाशब्दाः समाननिभसंनिभाः।
तुल्यसंकाशनीकाशप्रकाशप्रतिरूपकाः।
प्रतिपक्षप्रतिद्वन्द्विप्रत्यनीकविरोधिनः।
सदृक्सदृशसंवादिस्वातीयानुवादिनः।
प्रतिबिम्बप्रतिच्छन्दसरूपसमसम्मितः।
सलक्षणसदृक्षाभसपक्षोपमितोपमाः।
कल्पदेशीयदेश्यादिः प्रख्यप्रतिनिधी अपि।
सवर्णतुलितौ शब्दौ ये चान्यूनार्थवादिनः।
समासश्च बहुव्रीहिः शशाङ्कवदनादिषु।
स्पर्धते जयति द्वेष्टि द्रुहति प्रतिगर्जति।
आक्रोशशान्त्यवजानाति कदर्थयति निन्दति।
विडम्बयति सन्धते हसतीर्ष्यत्यसूयति।
तस्य मुञ्जाति सौभाग्यं तस्य कान्तिं विलुम्पति।
तेन सार्धं विगृह्णाति तुलां तेनाधिरोहति।
तत्पदव्यां पदं धत्ते तस्य कक्षां विगाहते।
तमन्वेत्यनुवध्नाति तच्छीलं तन्निषेधति।
तस्य चानुकरोतीति शब्दाः सादृश्यसूचकाः।
उपमायामिमे प्रोक्ताः कवीनां बुद्धिसौख्यदाः। इति।

अर्थात् इवतिप्रत्यय-वा-यथा-समान-निभ-सन्निभ-तुल्य-संकाश-निकाश-प्रतिरूपक-प्रतिपक्ष-प्रतिद्वन्द्वि-प्रत्यनिक-विरोधि-सदृक्-सदृश-संवादि-स्वातीय-अनुवादि-प्रतिबिम्ब-प्रतिच्छन्द-सरूप-सम-सम्मित-सलक्षण-सदृक्षाभ-सपक्ष-उपमित-उपम-कल्प-देशीय-देश्यादिप्रत्यय-प्रख्य-प्रतिनिधि-सवर्ण-तुलित-अन्यूनार्थकशब्दादयः सादृश्यपरकाः। तथैव बहुव्रीहिसमासान्ताः शशाङ्कवदनादिशब्दाः सादृश्यबोधकाः। केचिद् धातवः अपि सादृश्यपरकाः (स्पर्धते, जयति, द्वेष्टि, द्रुहति, प्रतिगर्जति, आक्रोशति, अवजानाति, कदर्थयति, निन्दति, विडम्बयति, सन्धते, हयति, ईर्ष्यति, असूयति, मुष्णाति चेति)। कानिचिद्वाक्यान्यपि सादृश्यपरकाणि यथा - तस्य सौभाग्यं मुष्णाति, तस्य कान्तिं विलुम्पति, तेन सार्धं विगृह्णाति, तेन तुलाम् अधिरोहति, तत्पदव्यां पदं धत्ते, तस्याः कक्षां विगाहते, तमन्वेति, तमनुवध्नाति, तन्निषेधति, तस्या अनुकरोतीति च। टीकायां टीकितम् -

उपमालक्षणे प्रतीयते इत्यतः प्रतीतिरभिधया लक्षणया व्यञ्जनया च भवतीत्युक्तम्, तत्र वाचकादिशब्दान्निर्दिशति, इवेत्यादि। वदिति तद्धितो वतिप्रत्ययः, स च तत्र तस्येव इत्यनेन क्वचिदिवार्थे विहितः, तेन तुल्यं क्रिया चेद्विति इत्यनेन च क्वचित्तुल्यार्थे विहितः। वा इति वशब्दस्योपलक्षकः तस्यापि सादृश्यवाचकत्वात्, निभादयः केचित् समासमध्यगता एव प्रयुज्यते। कल्पदेशीयदेश्याः प्रत्ययाः अन्यनार्थवादिनः अहीनार्थवाचकाः। समासश्चेति बहुव्रीहिः कर्मधारयोपलक्षकः, यथा शस्त्रीश्यामा, पुरुषव्याघ्र इत्यादौ। शशाङ्कवदनादिष्विति शशाङ्कसदृशं वदनं यत्रेति बहुव्रीहौ पूर्वार्धसम्बन्धोत्तरपदेत्यादिना सदृशपदलोपः। सन्धते इत्यत्र संरुन्धे इति, मुष्णातीत्यत्र च पुष्णातीति क्वचित् पाठः। तस्य मुष्णाति सौभाग्यम् इत्यादिवाक्यप्रयोगदर्शनया प्रौढोक्त्या सौभाग्यादिमोषणादिसापेक्षतयैव सादृश्यप्रतीतिः। सर्वत्र तच्छब्दः उपमानपरः। तुलां तेनाधिरोहतीति तेन सह मानयन्त्रं स्वसमीकरणायाधिरोहति। तुला सादृश्यमानयोरिति मेदिनी। न तूपमाम्, तथात्वे अधिरोहतीत्युपादानवैफल्यात् तुल्यशब्देनैव साम्यप्रतीतेः, तद्योगे तेनेत्यत्र तृतीयानुपपत्तेश्च, अतएवात्र तुलोपमावर्जनात् तुल्यार्थैरित्यादिना तृतीयाया अप्राप्तौ सहार्थविवक्षया तृतीयेति गोयीचन्द्रस्य प्रयासो विफल इव प्रतिभाति। तच्छीलमित्येकं तच्छीलति परिचिनोतीति, तस्य शीलं स्वभावो यत्रेति वा विग्रहः न तु तस्येव शीलं यस्येति, तथात्वे समासश्च बहुव्रीहिरित्यनेनैव सिद्धौ विशेषणोपादानमनर्थकं स्यात्। तन्निषेधति उत्कर्षकक्षायां प्रवेष्टुं वारयति। सादृश्यसूचकाः सादृश्यस्य बोधकाः वाचका लक्षका व्यञ्जकाश्चेत्यर्थः। तत्र इवादयो वाचकाः, स्पन्धन्ते इत्यादयो लक्षकाः स्पन्धादिधातूनां सादृश्ये सङ्केतितत्वाभावात्, तस्य मुष्णाति सौभाग्यमित्यादयो व्यञ्जकाः। सूचका इत्यत्र वाचका इति पाठस्तु न मनोरमः, सर्वेषां वाचकत्वाभावात् वाचकशब्देषु च इवादिप्रयोगे श्रौती तुल्यादिप्रयोगे त्वार्थैत्युपमाभेदो नवीनैः प्रदर्शितः^१। इति।

सादृश्य-साम्य-साधर्म्यशब्दानाम् अर्थः

सादृश्यशब्देन द्वयोः विसदृशवस्तुनोः सदृशता बोध्यते। वस्तुद्वयं यावद् भिन्नं भवतु, कवयः प्रतिभादृष्ट्या द्वयोः वस्तुनोः मध्ये एतादृशं धर्मं जनयन्ति, यत् वस्तुद्वयं साम्यसूत्रेण आबद्धम्। सादृश्य-साधर्म्य-साम्य-सारूप्यशब्दा एकार्थवाचिनः। वस्तुनोः बाह्यवैसादृश्यं यावदधिकं भवेत्, अलंकारोऽपि ततोऽधिकः सौन्दर्यमयो भूत्वा स्वस्वरूपं प्रकाशयिष्यति। सादृश्यप्रतिपादनार्थं प्राचीनार्वाचीनाः आलंकारिकाः उपमालक्षणं लक्षयितुं समानताया भावं बोधयितुं यत्कमपि शब्दं प्रयुञ्जन्ति। अस्माभिः उपमावाचकान् त्रीन् शब्दान् उपजीव्य आलंकारिकाः त्रिधा विभज्यन्ते –क). सादृश्यशब्दस्य प्रयोगकर्तृवर्गः ख). साम्यशब्दस्य प्रयोगकर्तृवर्गः ग). साधर्म्यशब्दस्य प्रयोगकर्तृवर्गः चेति।

- तत्र सादृश्यशब्दस्य प्रयोगकर्तारस्तावत् भरत^३-दण्डि^४-वाग्भट्टप्रथम^५-जयदेव^६-अप्पययदीक्षित^७-जगन्नाथ^८-विश्वेश्वरपण्डिताः^९।
- द्वितीयवर्गे साम्यशब्दस्य प्रयोगकर्तारः खलु भामह^{१०}-वामन^{११}-विद्यानाथ^{१२}-कुन्तक^{१३}-विश्वनाथाः^{१४}।
- तृतीयवर्गे साधर्म्यशब्दस्य प्रयोगकर्तारो हि उद्भट^{१५}-मम्मट^{१६}-रुय्यक^{१७}-हेमचन्द्र^{१८}-विद्याधराः^{१९}।

आलंकारिकैः उल्लिखितमुपमालंकारलक्षणं पर्यालोचयता वक्तुं शक्यते यत् तैरालंकारिकैः साधारणधर्म इत्यनेन सादृश्य-साम्य-साधर्म्यादिशब्दाः बोध्यन्ते। कोषग्रन्थे उपमाशब्दस्य पर्यायवाचिनोऽर्थास्तावत् तुल्यता-समानता-सादृश्याश्चेति। अतः, आलंकारिकः उपमां सादृश्यमूलकालंकारत्वेन स्वीकुर्वन्ति। स्वाभाविकगत्या अस्मिन्नलंकारे द्वयोः पदार्थयोः मध्ये समानतायै सहृदयहृदये या सौन्दर्यजनिता आनन्दानुभूतिरुत्पद्यते, तदेव प्रधानम्। अतः, उपमायां प्राणभूतं खलु सादृश्यमेव। सादृश्यशब्दं विहाय अनेके आलंकारिकाः सममेव अर्थे साधर्म्यसाम्यशब्दयोः व्यवहारं चक्रुः। नैके साधर्म्यं सादृश्यस्य पर्यायवाचकत्वेन मन्यन्ते।

सादृश्यस्वरूपम् –

नव्यनैयायिकाः सादृश्यस्य परिभाषां कृतवन्तः – “तद्भिन्नत्वे सति तद्गतधर्मवत्त्वम्” इति। उपमेयस्य उपमानात् भिन्नत्वेऽपि उपमेये उपमानगता अनेके धर्मा सन्ति चेत् उपमेयम् उपमानस्य सादृश्यं भवतीति। उपमानम् उपमेयञ्चेति द्वयमेव भिन्नपदार्थः खलु इति कृत्वा उपमेयस्य उपमानेन सह भिन्नत्वमस्ति परं उभयोर्भिन्नत्वेऽपि यदि उपमेये उपमानगता नैके धर्मा विद्यन्ते, तर्हि उपमेये उपमानस्य सादृश्यप्रतीतिर्भवति। यथा मुखचन्द्रः प्रकाशते अर्थात् मुखे कमलस्य सादृश्यमस्ति। उपमानोपमेययोः भिन्नत्वे सत्यपि उपमानस्य केचिद्धर्माः विलसन्ति, ये चोपमेयेऽपि लक्ष्यन्ते। तान् धर्मान् अवलम्ब्यैव उपमेये उपमानस्य सादृश्यं बोध्यते। अयं सादृश्यधर्मः सौन्दर्यम् आह्लादकत्वं मनोहरत्वं वेति भवितुमर्हति। सादृश्यस्य पूर्वोक्तलक्षणानुसारं मुख-कमलयोः सादृश्यम् इत्थं वक्तुमलम् ‘कमलभिन्नत्वे सति कमलगतसौन्दर्यवत्त्वं मुखे कमलसादृश्यम्’ इति। अत्र उपमेयभूतं मुखम् उपमानभूतकमलाद्भिन्नमिति कृत्वा कमलगतं सौन्दर्यं मुखेऽस्तीति। अतएव, कमलनिष्ठस्य सौन्दर्यस्य मुखे विद्यमानात् मुखकमलयोर्मध्ये सादृश्यं वर्तते। सादृश्यमिदं उपमेयभूते मुखे विद्यमानमस्ति। अतः, उपमेयं सादृश्यसम्बन्धस्य प्रतियोगि।

उपमानभूतं कमलं सादृश्यसम्बन्धस्य प्रतियोगि। तस्मात् उपमेयं तावत् सादृश्यसम्बन्धस्यानुयोगि तथा च उपमानमस्य प्रतियोगि इति। सादृश्यलक्षणं खलु “उपमेयानुयोगिकोपमानप्रतियोगिकः सम्बन्धः सादृश्यम्”। अस्मिन् प्रसङ्गे परमानन्दचक्रवर्तिना भट्टवामनाचार्येण चाभिव्यक्तं यत् उपमानं सादृश्यसम्बन्धस्य प्रतियोगि उपमेयस्य चानुयोगि भवति। उक्तं च काव्यप्रकाशविस्तारिकायां टीकायां परमानन्दचक्रवर्तिभट्टाचार्येण –

सादृश्यस्य प्रतियोग्युपमानम् अनुयोग्युपमेयम्। अस्य च साधर्म्यस्य, उपमानमुपमेयं च द्वावप्यनुयोगिनौ इति। एवञ्च, यः साधारणधर्मप्रतियोगिकः, उपमानोपमेयोभयानुयोगिकः संबन्धः, स साधर्म्यमित्युच्यते।

साधर्म्यस्वरूपम् –

द्वयोर्भिन्नयोः उपमानोपमेययोः मध्ये कश्चन धर्मो राजते, यत्र साधारणधर्मः उभाभ्यां सह समभावेन सम्पृक्तः। अनेन धर्मेण उपमानेन समम् उपमेयस्य तुलना भवति। तदुक्तं बालबोधिनी-टीकाकृता –

उभयत्र (उपमाने उपमेये च) संगतो धर्मः साधारणो धर्मः, यस्य धर्मस्य सम्बन्धात् तेन सह यदुपमीयते स साधारणो धर्मः^{२१}।

यथा, मुखं कमलमिव मनोहरमस्ति इत्यत्र कमलं मनोहरत्वधर्माय प्रसिद्धम्, परं धर्मोऽयं मुखेऽपि विराजते। अतो मनोहरत्वाय प्रसिद्धकमलस्य मनोहरत्वधर्मस्य सम्बन्धात् मुखस्योपमा प्रदीयते। अत्र मनोहरत्वं खलु साधारणधर्मः। अयञ्च धर्मः गुणगत-क्रियागत-समानशब्दरूपो भवितुमर्हति। समानधर्मस्यास्य विद्यमानात् उपमानोपमेये समानधर्मरूपे वक्तुं शक्यते। अर्थात् समानधर्मो नाम सधर्मा इति। तदुक्तं –

समानः एकः तुल्यो वा धर्मो गुणक्रियादिरूपो ययोः (अर्थादुपमानोपमेययोः) तौ सधर्माणौ तयोर्भावः साधर्म्यम् उपमानोपमेययोः समानधर्मेण सह सम्बन्ध इत्यर्थः^{२२}।

प्रसङ्गत उल्लेख्यं यत् धर्मादिनिच् केवलात् इति पाणिनेः सूत्रेण अनिच्छप्रत्ययः। “समानस्य च्छन्दसि...” (6.3.84) इति सूत्रेण समानस्य इति योगविभागात् सपक्ष इति सजातीयम् इत्यादाविवान्त्र समानशब्दस्य सादेश इति काशिका-कृता। “वोपसर्जनस्य” (6.3.82) इति सूत्रेण सहशब्दस्यात्र सादेशः। सहशब्दः सदृशवचनोऽपि सदृशः सख्या ससखीति यथा। तेन अयम् अस्वपदविग्रहो बहुव्रीहिः समासः, धर्मो ययोरिति इति भट्टोजिदीक्षितस्य मतम्। अतः अयं सम्बन्धः खलु उपमा। उपमानोपमेययोः समानधर्मेण सम्बन्धो बोध्यते अनेन सम्बन्धेना मम्मटेनापि साधारणधर्मसम्बन्धरूपं साधर्म्यम् उपमेति मन्यते। समासोत्तरवर्तिभाववाचिनः तद्धितप्रत्ययस्य “कृत्तद्धितसमासेभ्यः संबन्धाभिधानं भावप्रत्ययेन” इति भर्तृहरिप्रोक्तेन न्यायेन संबन्धाभिधायकत्वात् स एव संबन्धः नाम उपमानोपमेययोः समानधर्मेण सह संबन्धः खलु उपमा इति। झल्कीकरेण बालबोधिन्यां व्याख्यातं यत् समानधर्मरूपप्रतियोग्युपमानेन सह उपमेयरूपानुयोगिनः सौधर्म्यरूपसम्बन्धो भवति, न तु कार्यकारणादिकयोः।

मम्मटेन बालबोधिनी-कृता कारण-कार्ययोः साधर्म्यं न स्वीकृतम्। परं कारण-कार्ययोर्मध्ये सम्बन्धो भवितुम् अर्हति। पटतन्तुनोः मध्ये कार्यकारणभावो वर्तते। तन्तु नाम कारणं तथा च पटस्तस्य कार्यम्। पीतत्वधर्मः उभयोर्मध्ये अस्तीति कृत्वा द्वयोः साधर्म्यं तावत् पीतत्वम्। इत्थं कार्य-कारणयोः मध्ये अपि साधर्म्यम् अस्ति। परमेतत् स्मर्तव्यं यत् साधर्म्यमिदं न हि उपमेति। तथाहि वक्तुं शक्यते यत् उपमानोपमेययोः साधर्म्येणैव उपमा, न तु कार्य-कारणयोः इति।

ननु ‘कारणगुणानुसारी कार्ये गुण’ इति न्यायात् कारण-कार्ययोर्मध्ये साधर्म्यसम्बन्धप्राप्तौ उपमा न भवितुमर्हतीति चेन्न चमत्कारिसाधर्म्येण अलंकारत्वासिद्धेः। वस्तुतः, कारणकार्ययोः साधर्म्ये कविप्रतिभोत्थापितचमत्कारो नोत्पद्यते। अतो यदा चमत्कारिसाधर्म्यमेव उपमेति मन्तव्यं, तदा कारणकार्ययोः अनुपस्थितिः निश्चितमेव। अतः, झल्कीकरेण उक्तम् –

न च कारणगुणानुसारी कार्ये गुण इति व्यवहारात् कार्यकारणादिकयोरपि साधर्म्यमस्त्येवेति वाच्यम्। कविप्रतिभाकल्पितांशाभावेन तस्यानलंकारत्वात् इति।

यत्र कारणकार्यादिकयोरपि चमत्कारित्वरूपसाधर्म्ये सत्यत्र कारण-कार्ययोः द्वयोः उपमानोपमेयता उपमालंकारश्च भवितुमर्हति। ‘पितेव पुत्रः सगुणः स आसीत्’ इत्यत्र उपमानोपमेययोः कार्यकारणभावो विद्यते। अत्रोपमानं खलु कारणम्, उपमेयञ्च कार्यम्। कार्यकारणे न हि केवलं कार्यकारणरूपे, परं कविप्रतिभया ते कार्यकारणे उपमानोपमेयरूपेण परिवर्तते। अतः, अत्र तयोः साधर्म्यं चमत्कारित्वधर्म एव भवतीति। कार्यकारणभावापन्नयोः पितृपुत्रयोः उपमानोपमेयभावस्य कल्पनात् उपमालंकारः। तथाहि बालबोधिन्यामुक्तम् –

यत्र तु कार्यकारणादिकयोरपि तादृशं साधर्म्यमस्ति यथा 'पितेव पुत्रः सगुणः स आसीत्' इत्यादौ तत्र तयोः (कार्यकारणयोः) उपमानोपमेयत्वमुपमालंकारश्चेष्ट एवेति भावः। अतः कारणकार्ययोः साधर्म्यम् उपमेत्यर्थम् उपमानोपमेययोर्भावः अपेक्षते। भट्टवामनाचार्येण 'पितेव पुत्रः सगुणः स आसीत्' तथा च 'पुत्रं लभस्वात्मगुणानुरूपं भवन्तमीड्यं भवतः पितेव' इति रघुकाव्यादुद्धृतश्लोकः चमत्कारोपेतेन साधर्म्येण कारणकार्ययोः उपमानोपमेयतयोस्तथा चोपमालंकारस्य उदाहरणमेव। अत्र द्वितीयोदाहरणे झल्कीकारमते कारणकार्ययोः उपमानोपमेयभावापनोपमालंकारः अस्त्येव। किन्तु समालोचकानां मते, युक्तिरियं न समीचिनेति मन्यते। कारणमेतत् यत् कार्यकारणयोः उपमानोपमेयतायाम् उपमालंकारस्य च स्थलेषु उपमानम् उपमेयस्य कारणं स्यादेव, यथा पितेव पुत्रः सगुणः स आसीदिति। परं द्वितीयो दृष्टान्तो न हि तादृशः। रघुकुलानुक्रमानुसारं दिलीपस्तावत् रघोरुत्पत्तेः हेतुस्तथा च रघुः अजस्योत्पत्तेरपि कारणमासीदिति कृत्वा उपमेयस्य कारणं न ह्युपमानम्। दिलीपेन रघोरुत्पत्तिरिति एकः कार्यकारणभावः तथा च रघुना अजोत्पत्तिरिति द्वितीयं कार्यं खलु कारणभावः। तयोः प्रथमः कार्यकारणभावो हि उपमेयमिति हेतोः अत्र द्वयोः कार्यकारणभावयोः मिथः उपमानोपमेयभावोऽस्त्येव।

यः कोऽपि सम्बन्धः सर्वदा संबन्धिनि राजते। राज्ञः पुरुषः इत्यत्र राज-पुरुषयोः मध्ये स्वस्वामिभावसम्बन्धः अस्ति। अत्र षष्ठीविभक्त्यर्थे अयं सम्बन्धो विहितः। यद्यपि षष्ठीविभक्तिः राजस् इति पदस्य विशेषणम् तथा च तेन सह सम्बन्धयुक्ता इति कारणादेव तत्र स्वस्वामिभावसम्बन्धस्य प्रतीतिः। तस्मादेव राजपुरुषयोर्मध्ये स्वस्वामिभावसम्बन्धस्य प्रतीतिः। राजा सम्बन्धस्यास्य विशेषणम् नाम प्रतियोगिरूपेण विहितः। ननु साधर्म्यसम्बन्धस्य प्रतियोगी कः अनुयोगी वा कः इति चेदुच्यते साधारणधर्मः खलु प्रतियोगी तथा च उपमानोपमेयनामानौ द्वौ अनुयोगिनौ इति। तथाहि बालबोधिण्यामुक्तम् –

ननु साधर्म्यं हि सम्बन्धविशेषः सम्बन्धश्चैकप्रतियोगिकपरानुयोगिक एव नियतः, यथा राज्ञः पुरुष इत्यत्र राजपुरुषयोः स्वस्वामिभावसम्बन्धः। तस्य च राजा प्रतियोगी पुरुषानुयोगी तथा चात्र साधर्म्याख्यसम्बन्धस्य का प्रतियोग्यनुयोगिनाविति यत्र साधारणधर्मः प्रतियोगी, उपमानोपमेयौ चेति द्वावप्यनुयोगिनाविति गृहाण^{२१}। इति।

यथा 'मुखं कमलमिव मनोहरमस्ति' इत्युद्धारणे मनोहरत्वं पद्मस्य धर्मः तथा च मुखस्यापीति कृत्वा अयं साधारणधर्मः। उपमानभूतकमल-उपमेयभूतमुखयोः मनोहरत्वरूपः साधारणधर्मो मुख्यतः साधर्म्यसम्बन्धः। अतः, उपमानोपमेयौ अस्य साधर्म्यसम्बन्धस्य अनुयोगी साधारणधर्मस्य च प्रतियोगी – 'उभयानुयोगी धर्मः प्रतियोगिकसम्बन्धः साधर्म्यम्'। परमानन्दचक्रवर्तिना काव्यप्रकाशविस्तारिकायाम् उक्तम् – अस्य च साधर्म्यस्योपमानमुपमेयञ्च द्वावप्यनुयोगिनौ'' इति। वामनाचार्येणापि सममेवोक्तम् – 'एवञ्च यः साधारणधर्मप्रतियोगिकः उपमानोपमेयमयानुयोगिकः सम्बन्धः स साधर्म्यमित्युच्यते।

ननु साधर्म्यं हि संबन्धविशेषः संबन्धश्चैकप्रतियोगिकोऽपरानुयोगिक एव नियतः। यथा 'राज्ञः पुरुषः' इत्यत्र राजपुरुषयोः स्वस्वामिभावः संबन्धः, तस्य च राजा प्रतियोगी पुरुषोऽनुयोगी तथा चात्र साधर्म्याख्यसंबन्धस्य कौ प्रतियोग्यनुयोगिनाविति चेत् साधारणधर्मः प्रतियोगी, उपमानमुपमेयं चेति द्वावप्यनुयोगिनाविति ज्ञेयम्। पुनः यश्च उपमानप्रतियोगिकः, उपमेयानुयोगिकः संबन्धः स सादृश्यमित्युच्यते इति साधर्म्यसादृश्ययोर्भेदः। अत एव 'सादृश्यं च साधारणधर्मसंबन्धप्रयोज्यो धर्मविशेषः' इत्युद्घोतानुसारं सादृशलक्षणं संगच्छते। तथाहि उद्घोते उक्तम् - सादृश्यप्रयोजकसाधारणधर्मसंबन्धो ह्युपमा सादृश्यं चातिरिक्तः पदार्थः इति। उक्तं च, परिभाषेन्दुशेखरटीकायां "नञिवयुक्तमन्यसदृशाधिकरणे तथा ह्यर्थगतिः" इति परिभाषाव्याख्यानावसरे पायगुण्डोपाख्येन बोळभट्टेन (परिभाषेन्दुशेखरकर्तुः नागोजीभट्टस्य साक्षाच्छिष्येण)-

अत्र परिभाषायां सादृश्यं साधारणधर्मसंबन्धप्रयोज्यं सदृशादिपदशक्यतावच्छेदकतया सिद्धं सदृशदर्शने संस्कारोद्बोधकत्वस्य सर्वसम्मतत्वेन तत्कारणतावच्छेदकतया च सिद्धमखण्डमतिरिक्तः पदार्थः इति।

उक्तं च लघुमञ्जूषायां धात्वर्थनिपातार्थवादे नागोजीभट्टैरपि

इवादियोगे साधारणधर्मसंबन्धरूपोपमा वाच्या सादृशप्रतीतिस्त्वार्थी। सदृशादिपदयोगे सादृश्यप्रतीतिः शाब्दी, उपमा त्वार्थी। सादृश्यं तु साधारणधर्मसंबन्धप्रयोज्यं सदृशादिपदशक्यतावच्छेदकतया सिद्धं सदृशदर्शने संस्कारोद्बोधकत्वस्य सर्वसम्मतत्वेन तत्कारणतावच्छेदकतया च सिद्धमखण्डमतिरिक्तः पदार्थः। न चातिरिक्तपदार्थत्वे गौतमकणादोक्तपदार्थसंख्याविरोध इति वाच्यम् प्रमेयपदार्थे गौतमोक्ते अन्तर्भावात्। किं च पदार्थसंख्यानिबन्धनम् उपलक्षणमेव। तदुक्तं गौतमेन - "संख्यैकान्तासिद्धिः कारणानुपपत्त्युपपत्तिभ्याम्^{२३} इति।

पदार्थगतसंख्यानियमस्यासिद्धिः कारणस्य प्रमाणस्यानुपपत्तेः, उपपत्तौ न तन्नियमः साधनस्य साध्यातिरेकादिति तदर्थं तद्व्याख्याकृद्भिः उक्तम्-

सादृश्यस्यातिरिक्तत्वादेव 'अनेनायं सदृशः' इत्युक्ते केन धर्मेणानयोः सादृश्यमित्येव जिज्ञासा, न तु को धर्मोऽनयोः सादृश्यमिति। अत एव 'क्षमया पृथ्वीसदृशः' 'धर्मतः सादृश्यम्' चेति आज्ञस्येन एव उपपद्यते। तच्च व्यञ्जकधर्मभेदाद् आश्रयभेदान्निरूपकभेदाच्च भिन्नम्। अत एव 'उभयोरुभयं वर्तते सादृश्यमूलाभेदाद्यवसायेन उपमानस्य उपमेये अभेदान्वयः' इति सिद्धान्तपक्षे 'एवमपि सादृश्यनिमित्तं गुणो न निर्दिष्टः' इति शङ्का संनिधानात् 'श्यामत्वमेव गुणः' इति समाधानं च ['उपमानानि सामान्यवचनैः' (211155) इति पाणिनिसूत्रे] महाभाष्ये संगच्छते। साधारणधर्मसंबन्धस्यैव सादृश्यरूपत्वे तदसङ्गतिः स्पष्टैव। परन्तु प्रतीयमानं सादृश्यं किं धर्ममूलकमिति शङ्का जायते मनसि, उपात्तधर्ममूलकमेव इत्युत्तरमिति न दोष इत्यलम्^{२४} इति।

उक्तं च रसगङ्गाधरे तुल्ययोगितालंकारे पण्डितराजेन जगन्नाथेनापि-

औपम्यं चात्र गम्यं तत्प्रयोजकस्य समानधर्मस्योपादानात् वाचकाभावाच्च। अत एवालंकारिकाणामपि सादृश्यं पदार्थान्तरम्, न तु साधारणधर्मरूपमिति विज्ञायते, अन्यथा, औपम्यस्यात्र गम्यत्वोक्तेरनुपपत्तेः^{२५} इति।

व्याख्यानं च तत्रैव रसगङ्गाधरस्य मर्मप्रकाशाख्यायां नागोजीभट्टैः-

औपम्यमिति उपमैवौपम्यम् 'चतुर्वर्णादीनां स्वार्थे, उपसंख्यानाम्' इति वार्तिकेन स्वार्थे व्यञ्ज्यत्ययः। अत्र तुल्ययोगितालंकारे' इति। अत एव, औपम्यस्य गम्यत्वादेव। अपिना वैयाकरणादिसमुच्चयः। आदिपदेन मीमांसासंग्रहः। निरूपितञ्च एतत् कुलयानन्दव्याख्यायां मञ्जूषायां च^{२६} इति। "सादृश्यं च साधारणधर्मसंबन्धप्रयोज्यो धर्मविशेषः" इत्युद्घोतकृत्। एवं च काव्यादर्शटीकायां प्रेमचन्द्रतर्कवागीशभट्टाचार्यैः उक्तम्- सादृश्यमतिरिक्तः पदार्थ इति केचित् साधर्म्यमित्यन्ये इति। तत्र प्रथममते अखरससूचकं केचित् पदोपादानं न रमणीयम्। अत एव 'त्रिलोपे च समागमा' इति सूत्रे सादृश्यं पदार्थान्तरमिति प्राचां मतम् साधारणधर्मरूपमेव तदिति नव्यानाम् इति प्रमायां पूर्वमतस्य प्राचामित्यनेन पूज्यत्वं सूचितम् इति बालबोधिण्यां स्पष्टमेव प्रपञ्चितम्।

प्राचीननैयायिकगौतममते सादृश्यस्य पदार्थान्तरत्वं तस्य च प्रमेयपदार्थे अन्तर्भावः। तत्र नव्यतार्किकाः तु सादृश्यस्यातिरिक्तपदार्थत्वे अष्टमपदार्थापत्त्या 'द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायाभावाः सप्तैव पदार्थाः' इति स्वसिद्धान्तहानिं मन्यमानाः-

सादृश्यं न पदार्थान्तरम् किं तु साधर्म्यं सादृश्यं चैकमेव। तच्च सादृश्यं तद्विन्नत्वे सति तद्गतभूयोधर्मवत्त्वरूपम्। तद्गतभूयोधर्मवत्त्वं नाम तद्गतभूयोधर्मसजातीयभूयोधर्मवत्त्वरूपमित्यर्थः। अस्यायमर्थो यत् तस्माद्भिन्नत्वे सति तत्रासाधारण्येन नाम सकलपदार्थवृत्तित्वेन विद्यमानाः, ये भूयांसो धर्मास्तद्वत्त्वमिति। यथा 'चन्द्रवन्मुखम्' इत्यत्र चन्द्रभिन्नत्वे सति चन्द्रगताह्लादकत्वादिमत्त्वं मुखे चन्द्रसादृश्यम्। अत्र सादृश्यनिरूपके अर्थात् सादृश्यप्रतियोगिनि चन्द्रे अतिव्याप्तिवारणाय तद्विन्नत्वे सतीति विशेषणम्। घटभिन्नत्वेन [सिंह] सिंहाकारकयोरपि सादृश्यापत्तिवारणाय भूयांस इति विशेषणम्। भूयोधर्मवत्त्वमित्यत्र धर्मवत्त्वं धर्म एव, न तु धर्मसंबन्धः, तस्य च धर्मस्य गुणत्वे गुणे अन्तर्भावः, क्रियात्वे क्रियायामन्तर्भाव इत्येवरीत्या यथासंभवं सप्तसु द्रव्यादिपदार्थेष्वेवान्तर्भावः इति।

ननु साधर्म्यसादृश्ययोर्भेदकथनं 'ग्रथनामि काव्यशशिनं विततार्थरश्मिम्' इति उदाहरणस्थया काव्यस्य शशिनः, अर्थानां च रश्मिभिः साधर्म्यं कुत्रापि न प्रतीतम् इति वृत्त्या सह विरुद्धम्, तत्र काव्यार्थयोरनुयोगित्वेन शशिरश्मोश्च प्रतियोगित्वेन प्रतीतेः साधर्म्यशब्दाद् उपमानोपमेयभूतयोः काव्यशशिनोः अर्थरश्म्योश्च सादृश्याख्यासंबन्धस्यैव प्रतिपत्तेरिति चेन्ना। तत्र शशिसहितस्य काव्यस्य रश्मिसहितस्यार्थस्य च साधारणधर्मसंबन्धरूपं साधर्म्यं कुत्रापि न प्रतीतमित्यर्थस्य विवक्षितत्वेन विरुद्धत्वाभावात्। एवं च तत्र काव्यशशिनोः अर्थरश्म्योश्च अनुपयोगित्वमेव न तु काव्यार्थयोः अनुयोगित्वं शशिरश्म्योश्च प्रतियोगित्वमिति बोध्यम्। यद्यपि "पूर्णा लुप्ता च" इति सूत्रे '.....उपमाप्रतिपादकानामुपादाने पूर्णा' इति वृत्तिग्रन्थेन, इवादितुल्यादिशब्दानाम् उपमाप्रतिपादकत्वमुक्तम्, तथा "हेत्वोरुक्तावनुक्तीनां त्रये साम्ये निवेदिते" इति सूत्रे 'साम्ये' इत्यस्य 'उपमानोपमेयभावे' इति वृत्तिकृतो व्याख्यानानेन, इवादितुल्यादिशब्दानां सादृश्यप्रतिपादकत्वमुक्तम्। तच्च मिथो विरुद्धम् अपि 'उपमानोपमेयभावे' इत्यस्य 'उपमानोपमेयभावप्रयोजके साधारणधर्मसंबन्धे' इति व्याख्येयत्वान्न कश्चिद्विरोधः। अत एव तत्र प्रदीपकारैर्व्याख्यातम् "साम्ये साधर्म्ये" इति बोध्यम्।

ननु "साधर्म्यमुपमा भेदे" इति सूत्रस्थः साधर्म्यशब्दः, उपमानोपमेययोः संबन्धरूपं सादृश्यमभिधत्ते इत्येव वक्तव्यम् किमेतावता प्रयासेनेति चेन्ना। समानेन धर्मेण संबन्धः^{२७} इति वृत्तिकृतकृतसाधर्म्यपदव्याख्यानविरुद्धत्वात् एवं चोपमानोपमेययोः समानेन धर्मेण संबन्धः, उपमेति लक्षणम्^{२८} इति साधर्म्यपदस्यारोपितानारोपितसाधारणसमानधर्मसंबन्धमात्रपरत्वेन^{२९} इति च श्रौतत्वं चोपमानोपमेययोः साधारणधर्मसंबन्धरूपायास्तस्याः उपमायाः शाब्दबोधविषयत्वम्^{३०} इति च यथादिशब्दानां धर्मविशेषसंबन्धे, एव शक्तत्वात्^{३१} इति च या प्रदीपोक्तिः तद्विरुद्धत्वाच्च सादृश्यप्रयोजकसाधारणधर्मसंबन्धस्य इवादिशक्यस्य उभयवृत्तितया शाब्दबोधविषयत्वे श्रोतव्यमित्यर्थः^{३२} इति यथादयश्च तत्प्रयोजक- (सादृश्यप्रयोजक) धर्मविशेषसंबन्धे, एव शक्ताः^{३३} इति च तत्तसाधारणधर्मसंबन्धः उपमा^{३४} इति च इवादिभिः

स्वसमभिव्याहृतचन्द्रादौ उपमानत्वम् तन्निर्वाहक आह्लादकत्वादिसाधारणधर्मसंबन्धश्च बोध्यते^{३५} इति च या, उद्द्योतोक्तिस्तद्विरुद्धत्वाच्च इवादियोगे साधारणधर्मसंबन्धरूपोपमा वाच्या सादृश्यप्रतीतिस्त्वार्थी सदृशादिपदयोगे सादृश्यप्रतीतिः शाब्दी, उपमा त्वार्थी^{३६} इति प्रदर्शितवैयाकरणमञ्जूषाया उक्तिविरुद्धत्वाच्च उपमानोपमेययोः साधारणधर्मसंबन्धो यत्र शब्दादवसीयते सा श्रौती^{३७} इति टीकाकृतश्च परमानन्दचक्रवर्तिनः उक्तिविरुद्धत्वाच्च यथेववादिशब्दप्रयोगे श्रौती तुल्यसदृशादिशब्दप्रयोगे त्वार्थी^{३८} इति वक्ष्यमाणविभागानुपपत्तेश्च प्रागुक्तवैयाकरणन्यायविरुद्धत्वाच्च इति भावः।

ननु साधर्म्यस्य प्रतियोग्यनुयोगिनिरूप्यतया तौ प्रतियोग्यनुयोगिनौ लक्षणे, उपादेयौ यद्यपि साधर्म्यपदेऽनुस्यूतः समानधर्मरूपः प्रतियोगी प्रतीयते, तथापि उपमानोपमेयरूपौ अनुयोगिनौ नोपात्तौ इति न्यूनत्वं लक्षणवाक्यस्येति शङ्कां मनसि निधाय, आक्षेपादेव उपमानोपमेयरूपयोः तयोः अनुयोगिनोः लाभान्न न्यूनत्वं लक्षणवाक्यस्य इति समाधत्ते ‘उपमानोपमेययोरेव’ इत्यादिना ‘साधर्म्यं भवति’ इत्यनेना समानधर्मरूपस्य प्रतियोगिनः उपमानोपमेयरूपयोः अनुयोगिनोः एव साधर्म्यं साधर्म्यात्मकः संबन्ध भवति, न तु कार्यकारणादिकयोः इत्यर्थः। एवं च उपमानोपमेयरूपौ अनुयोगिनौ विना साधर्म्याख्यः संबन्धविशेषो नोपपद्यत इति अनुपपत्त्या आक्षेपेण एव उपमानोपमेयरूपयोः अनुयोगिनोः लाभ इति न न्यूनत्वं लक्षणवाक्यस्य इति भावः। अत एवोक्तं प्रदीपे - एवं चोपमानोपमेययोः समानेन धर्मेण संबन्धः उपमेति लक्षणम् इति।

अत्र प्रदीपकारकृतं वृत्तिव्याख्यानं खलु ननु साधर्म्यस्य प्रतियोग्यनुयोगिनिरूप्यतया तदनभिधाने न्यूनत्वं लक्षणवाक्यस्येति चेन्ना आक्षेपादुपमानोपमेययोः तयोः प्रतियोग्यनुयोगिनोः लाभात् इति। एतत्तु सादृश्यप्रयोजकसाधारणधर्मसंबन्धरूपायाम् उपमायां सादृश्यस्य प्रविष्टत्वेन तस्यैव यौ प्रतियोग्यनुयोगिनौ तत्प्रदर्शनपरम्। तत्र साधर्म्यपदं च सादृश्यपरकमिति यथा कथञ्चिद् योजनीयम्। अत्र लक्षणवाक्ये उपमानोपमेययोः आक्षेपः साधर्म्यस्य निराकाङ्क्षत्वप्रतिपत्तिमात्रफलको न तु व्यावर्तकः कार्यकारणादिकयोः साधर्म्यस्य एव अभावात्।

एवं च, चमत्कारिसाधर्म्यस्य उपमात्वात् तस्य च कार्यकारणादिमात्रयोः अभावात् अतिप्रसङ्गः। यत्र तु कार्यकारणादिकयोरपि तादृशं साधर्म्यमस्ति यथा ‘पितेव पुत्रः सगुणः स आसीत्’ इत्यादौ पुत्रं लभस्वात्मगुणानुरूपं भवन्तमीड्यं भवतः पितेव^{३९} इत्यादौ च तत्र तयोः कार्यकारणयोः उपमानोपमेयत्वम् उपमालंकारश्च इष्ट एवेति भावः। तयोरेव नाम उपमानोपमेययोः एवेति। उक्तव्युत्पत्तिलभ्यं साधर्म्यपदार्थमाह च समानेन धर्मेणेति। एकत्वबुद्धिविषयेण इत्यर्थः। सहयुक्तेऽप्रधाने^{४०} इति पाणिनिसूत्रेण तृतीया। अत्र उक्तवन्तः सुधासागरबोधिनीटीकाकाराः। एकवचनमात्रविवक्षितम् समानैर्बहुभिर्धर्मैः इत्यर्थः अन्यथा यत्किञ्चिद्धर्मेण साजात्यस्य सर्वत्र सुलभत्वाद् अतिप्रसङ्गः स्यात् इति।

सादृश्यसाधर्म्ययोः सादृश्यं वैसादृश्यं वेत्यस्ति नेति विषये विदुषां मध्ये मतपार्थक्यं विद्यते। साम्यपदार्थः सादृश्यसाधर्म्याभ्यां न हि भिन्नः अर्थात् उभयोर्मध्ये यस्मिन् कस्मिन्नेव साम्यपदार्थस्य अन्तर्भावः अस्ति। अतः सादृश्यसाधर्म्ययोः भेदाभेदादिविषये विवेचनात् पूर्वं साम्यान्तर्भावो विवेचनीयः।

उल्लेखपञ्जिः

१. चिन्मयी चट्टोपाध्यायः (सम्पा.), काव्यादर्शः, २.५३-६५।
२. तदेव, पृ. २७४-२७५।
३. यत्किञ्चित् काव्यबन्धेषु सादृश्येनोपमीयते।
उपमा नाम विज्ञेया गुणाकृति समाश्रया।। (नाट्यशास्त्रम्, १७.४४)
४. यथाकथञ्चित् सादृश्यं यत्रोद्भूतं प्रतीयते।
उपमा नाम सा, तस्याः प्रपञ्चोऽयं प्रदर्श्यते।। (काव्यादर्शः, २.१४)
५. उपमानेन सादृश्यमुपमेयस्य यत्र सा।
प्रत्यक्षाव्ययतुल्यार्थसमासैरूपमा मता।। (वाग्भट्टालंकारः, ४.५०)
६. उपमा यत्र सादृश्यलक्ष्मीरुल्लसति द्वयोः। (चन्द्रालोकः, ५.११)
७. उपमितिक्रियानिष्पत्तिमत्सादृश्यवर्णनमुपमा।

- स्वनिषेधापर्यवसायि सादृश्यवर्णनमुपमा॥ (चित्रमीमांसा)।
८. सादृश्यं सुन्दरं वाक्यार्थोपस्कारकमुपमालंकृतिः। (रसगङ्गाधरः, द्वितीय आननः)।
९. तत्रैकवाक्य वाच्यं सादृश्यं भिन्नयोरूपमा॥ (अलंकारकौस्तुभः)
१०. विरुद्धेनोपमानेन देशकालक्रियादिभिः।
११. उपमेयस्य यत्साम्यं गुणलेशेन सोपमा॥ (काव्यालंकारः, २.३०)।
उपमानोपमेयस्य गुणलेशतः साम्यमुपमा॥ (काव्यालंकारसूत्रवृत्तिः, ४.२.१)।
१२. स्वतः सिद्धेन भिन्नेन सम्मतेन च धर्मतः।
साम्यमन्येन वर्ण्यस्य वाच्यं पदेकं दोषमा॥ (प्रतापरुद्रयशोभूषणम्)
१३. वस्तुतः केनचित् साम्यं तदुत्कर्षवतोपमा॥ (वक्रोक्तिजीवितम्, ३.३०)।
१४. साम्यं वाच्यमवैधर्म्यं वाक्यैक्ये उपमाद्वयोः। (साहित्यदर्पणः)।
१५. यच्चोतोहारि साधर्म्यमुपमानोपमेययोः।
मिथो विविन्नकालादिशब्दयोरूपमा तु तत्। (काव्यालंकारसारसंग्रह, १.१५)।
१६. साधर्म्यमुपमा भेदे। (काव्यप्रकाशः, १०.८७)।
१७. उपमानोपमेययोः साधर्म्ये भेदाभेदतुल्यत्वे उपमा॥ (अलंकारसर्वस्वम्)।
१८. हृद्यं साधर्म्यमुपमा॥ (काव्यानुशासनम्, ६.१)।
१९. विलसति सति साधर्म्ये स्यादुपमानोपमेययोरुपमा॥ (एकावली, अष्टम उन्मेषः)।
२०. काव्यप्रकाशः (बालबोधिनी)।
२१. तदेव (बालबोधिनी, पृ. ५४०)।
२२. तदेव, पृ. ५४१।
२३. न्यायसूत्रम् (चतुर्थाध्यायस्य प्रथमाह्निकस्य एकचत्वारिंशत्तमसूत्रम्)।
२४. काव्यप्रकाशः, बालबोधिनी टीका, पृ. ५४१-४२।
२५. रसगङ्गाधरः।
२६. तदेव (गुरुमर्मप्रकाशः)।
२७. काव्यप्रकाशः, बालबोधिनी, पृ. ५४४।
२८. तत्रैव।
२९. तदेव, बालबोधिनी, पृ. ५४६।
३०. तदेव, पृ. ५४९।
३१. तदेव, पृ. ५५४।
३२. तदेव, पृ. ५४९।
३३. तदेव, पृ. ५५५।

३४. तत्रैव।
 ३५. तदेव, पृ. ५५६।
 ३६. तदेव, पृ. ५४१।
 ३७. तदेव, पृ. ५४३।
 ३८. तत्रैव।
 ३९. रघुवंशम्, पृ. ३४।
 ४०. अष्टाध्यायी, २.३.१९।

परिशीलिता ग्रन्थानुक्रमणी

- अग्निपुराणम् । (सम्पा.) पञ्चाननतर्करत्नः। कलिकाता: नवभारत पावलिशार्स, १९९९ (पुनर्मुद्रणम्)।
 अमृतानन्दयोगी । अलंकारसंग्रहः । (सम्पा.) भि. कृष्णमाचार्यः के. रामचन्द्रशर्मा च । आधार लइब्रेरी, १९४९।
 आनन्दवर्धनः। ध्वन्यालोकः । (सम्पा.) विमलाकान्तमुखोपाध्यायः अशोककुमारमुखोपाध्यायश्च । लोचनटीकासहितः प्रथमश्च
 द्वितीय उद्योतः। कलिकाता: संस्कृतपुस्तकभाण्डारः, २००८ (परिमार्जितं संस्करणम्)।
 कुन्तकः। वक्रोक्तिजीवितम्। (सम्पा.) सुशीलकुमार दे । स्वोपज्ञवृत्तिसमेतम् । कलिकाता: फार्मा. के. एल. मुखोपाध्याय, १९६१
 (तृतीया अङ्कनावृत्तिः)।
 जगन्नाथः । रसगङ्गाधरः । (सम्पा.) पारसनाथद्विवेदी। वाराणसी: सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयः, १९९८।
 दण्डी । काव्यादर्शः । (सम्पा.) चिन्मयीचट्टोपाध्यायः । प्रेमचन्द्रतर्कवागीशकृतः मालिन्यप्रोञ्छनीटीकासमेतः । कलिकाता:
 पश्चिमवङ्गराज्यपुस्तकपर्वद्, १९९५।
 भामहः । काव्यालंकारः । (सम्पा.) वटुकनाथशर्मा वलदेव-उपाध्यायश्च । वाराणसी: चौखाम्बासंस्कृतसंस्थानम्, १९८१
 (द्वितीयसंस्करणम्)।
 मम्मटः । काव्यप्रकाशः । (सम्पा.) ज्योत्स्नामोहनः । षोडश-टीकासमेतः । दिल्ली: नाग प्रकाशक, १९९९।
 – । – । वामनभट्टविरचिता बालबोधिनीयुता । पुणा: भाण्डारकर-ओरियेन्टाल रिसार्च इनस्टीट्यूट, १९८३।
 रुद्रटः। काव्यालंकारः। श्रीनमिसाधुप्रणीतया संस्कृतटीकया समुपेतः। वाराणसी: मोतीलाल बनारसीदास, १९८३।
 रुय्यकः । अलंकारसर्वस्वम् । (सम्पा.) रेवाप्रसाद-द्विवेदी । जयरथकृतविमर्शिनीसमुपेतम् । वाराणसी: चौखाम्बा संस्कृत संस्थान,
 १९८९ (तृतीयसंस्करणम्)।
 वामनः। काव्यालंकारसूत्रवृत्तिः। (सम्पा.) श्रीकृष्णसूरिः। श्रीरङ्गमः श्रीवाणीविलास प्रेस, १९०९।
 विश्वनाथः । साहित्यदर्पणः । (सम्पा.) कृष्णमोहनशास्त्री। लक्ष्मीटीकासहितः । वाराणसी: चौखम्भा संस्कृत संस्थान, २००१
 (षष्ठसंस्करणम्)।
 – । – । (सम्पा.) हरिदाससिद्धान्तवागीशः । कुसुमप्रतिमाटीकोपेतः। कोलकाता, १९६७ (चतुर्थसंस्करणम्)।
 शोभाकरमिश्रः । अलंकाररत्नाकरः । (सम्पा.) सि. आर. देवधरः । पुना: ओरियेन्ट्याल बुक् एजेन्सी, १९४२।

श्रीसायणाचार्यकृत-ऋग्वेदभाष्य-समीक्षा

ब्रह्मचारी शुभदीपः

सारसंक्षेपः

श्रीसायणाचार्यकृतस्य माधवीयवेदार्थप्रकाशाख्यस्य ऋग्वेदभाष्यस्य कियती व्याप्तियः, अपि च वेदभाष्यस्यास्य कियद् उपलब्धिः, एवञ्च सम्पूर्णरूपेण वेदार्थप्रकाशाख्यस्य ऋग्वेदस्य कर्ता श्रीसायणाचार्यः अन्ये वा, उत अन्येपि तत्र कर्तृत्वम् ऊढवन्त इति सन्देहे सायणाचार्यकृतत्वेन उपलभ्यमानस्य भाष्यग्रन्थस्य तत्कर्तृत्वं यथायथं विचिन्त्य निश्चेतमत्र इति शिवम्।

१. प्रकृताध्ययनविषयीभूतो वाङ्मयः

ऋच्यते स्तूयते यया सा ऋक् इति एतादृशानां ऋचां समूह एव ऋग्वेदः। मीमांसकाः अपि कथयन्ति यत्रार्थवशेन पादव्यवस्था कृता वर्तते सा ऋगिति। एवं वेदचतुष्टये ऋग्वेदस्य माहात्म्यं सर्वाधिकं वर्तते। अत्र धर्मसम्बन्धिनां स्तोत्राणां महान् समुदायः वर्तते। वैदिके अतिशयेन आदृतोऽयं वेदः, तत्र कारणत्वेन तैत्तिरीयसंहितायाः वाक्यमिदं गणयितुं शक्यते। यथा- “यद्वै यज्ञस्य साम्ना यजुषा क्रियते शिथिलं तत्, यदृचा तत् दृढमिति” (तै. सं. ६.५.१०.३)। अपि च “तस्मात् यज्ञात् सर्वहुतः ऋचः” (पुरुषसूक्तम्, ९) इति परमेश्वरात् सर्वप्रथमः ऋचामेवार्विभावः।

व्याकरणमहाभाष्ये ऋग्वेदस्य एकविंशतिसंख्यकाः शाखाः आसन् इति पतञ्जलेः मतम्। तत्र च शाकल-वाष्कल-आश्वलायन-शांख्यायन-माण्डूकायन-नामधेयाः पञ्चमुख्याः सन्ति। एवं चरणव्यूहसूत्रेऽपि “आश्वलायनी, शाङ्खायनी, शाकला, वाष्कला, माण्डूकायनाश्चेति” (चरणव्यूहसूत्रम्, ८) इति पञ्चधा एव विभागः परिलक्ष्यते। तत्र ऋग्वेदः मण्डल-अनुवाक-वर्गभेदेन अपि च अष्टक-अध्याय-सूक्तभेदेन द्विधा विभज्यते। एवं भागद्वयस्य प्रथमे बालखिल्यसूक्तानि विहाय सम्पूर्णायां ऋग्वेदसंहितायां दशमण्डलानि, पञ्चाशीतिश्चानुवाकाः, अष्टोत्तरद्विशतश्च वर्गाः सन्ति। अत्र बालखिल्यसूक्तानां स्थानं तु अष्टमण्डलान्तर्गते एव स्वीकर्तुं शक्यते, तत्र खिलशब्दस्यार्थो भवति परिशिष्टम् अथवा पश्चात्सङ्कलितमन्त्राः। द्वितीये तु अष्टौ अष्टकानि, चतुष्पष्टिरध्यायाः सप्तदशोत्तरसहस्राणि च सूक्तानि सन्ति। अथेदानीं एतौ क्रमौ संक्षेपेण विचार्यते।

१.१. मण्डलक्रमः

ऐतिहासिकदृष्ट्या क्रमोऽयं महत्त्वपूर्णः वर्तते, अत्र बालखिल्यसूक्तानि विहाय दशमण्डलानि, पञ्चाशीतिश्चानुवाकाः, अष्टोत्तरदशमिताश्च वर्गाः राजन्ते। अत्र अनुवाकेषु सूक्तानि, सूक्तेषु मन्त्राश्च परिश्रमपूर्वकं निर्धारिताश्च सन्ति। वेदानां विशुद्धिरक्षणाय च अक्षराणामपि गणनां कृतवन्तः। तत्र शाकल्यमते सप्तषष्ट्युत्तरचतुःशताधिकदशसहस्रपरिमिताः (१०४६७), अपि च शौनकानुसारेण अशीत्युत्तरपञ्चशताधिकदशसहस्रपरिमिताः (१०५८०) मन्त्राः सन्ति। अत्र आहत्य शब्दसंख्या १५३८२६ अपि च अक्षरसंख्या ४३२०००। एवञ्च नारायणभट्टविरचिते सूक्तश्लोके ऋग्वेदस्य वर्गाणां सूक्तानां च संख्याविषये निर्धारितं वर्तते। तत्र एतेषां मते अष्टकानि ८, मण्डलानि १०, अध्यायाः ६४, अनुवाकाः ८५, सूक्तानि १०१७, वर्गाः २००६, ऋचः १०४७२, अर्धर्चः २०८७५, शब्दाः १५३८१६, अक्षराणि ३९४२२१। अत्र उपरिनिर्दिष्टसंख्यायां बालखिल्यसूक्तानां गणना नास्ति, यदि तान्यपि योज्यते, तर्हि ११ सूक्तानि, ८० ऋचः, १८ वर्गाः, ३०४४ अक्षराणि अपि सङ्कलयित्वा सूक्तानां संख्या १०२८, वर्गाः २०२४, ऋचः १०५५२, तथा अक्षराणि ३९७२६५ भवेयुः।

अत्र विशेषः, एकर्षिप्रयुक्तमन्त्राणामथवा समानगोत्रदृष्टमन्त्राणां समुदायः वर्तते एकस्मिन् मण्डले, एवं मण्डलानां नामान्यपि ऋषेः नामानुसारेण कृतमस्ति। तत्र आदितः सप्तमण्डलान्तं शतार्चिना-गार्त्समद-वैश्वामित्र-वामदेव्य-आत्रेय-भारद्वाज-वाशिष्ठमित्यादि-क्रमेण नामकरणम्, अपि च अनुक्तगोत्र-पवमान-अनुक्तगोत्रमित्यादि अन्तिममण्डलत्रयाणां संज्ञा वर्तते।

१.१.१. अष्टकक्रमः

ऋक्संहिता अष्टसु भागेषु विभक्ता सन्ति, अष्टसु च भागेषु प्रत्येकम् अष्टौ अध्यायाः विलसन्ति। अतः आहत्य सम्पूर्णे ऋग्वेदे चतुष्पष्टिः अध्यायाः राजन्ते। प्रत्यध्यायं अनन्तरविभागस्य नाम वर्गीरिति। सारल्येन सुष्ठुतया च अध्ययनसम्पादनाय एतादृशः

वर्गभेदः कृतः वर्तते। वर्गस्तु ऋचां समुदायः। यद्यपि वर्गेषु ऋचां संख्या सुनिश्चिता नास्ति, तथापि प्रायः पञ्चभिः मन्त्रैः एको वर्गिरिति गण्यते। समग्रे ऋग्वेदे षडधिक-द्विसहस्रपरिमिताः वर्गाः सन्ति।

एव-मृग्वेदस्य सूक्तमण्डलभेदेन द्विधा विभागोऽपि परिलक्ष्यते। तत्र सूक्तं चतुर्विधम्, ऋषि-देवता-छन्दः-अर्थभेदात्। एकर्षिदृष्टमन्त्राणां समूहो ऋषिसूक्तम्, एकदेवताकमन्त्राणां समूहो देवतासूक्तम्, अपि च समाच्छन्दसां मन्त्राणां समूहो नामच्छन्दःसूक्तम्, एवञ्च यावदर्थसमानानां मन्त्राणां समूहोऽर्थसूक्तमिति।

१.२. शाखापरिचयः

एकविंशतिधा बाह्वृच्यं इति महाभाष्ये ऋग्वेदस्य एकविंशतिशाखा निर्दिष्टा, परन्तु तेषु मुख्यत्वेन शाकल-वाष्कल-आश्वलायन-शाङ्खायन-माण्डूकायननामधेयाः पञ्चमुख्याः। तत्र ऋग्वेदस्य शाखाविषये मतभेदः परिलक्ष्यते। भर्तृहरिः तस्य वाक्यपदीये ग्रन्थे ऋग्वेदस्य पञ्चदशशाखाः निर्दिष्टाः। स्कन्दपुराणमपि च आनन्दसंहितायाः वचनानुसारेण अनुभाष्ये चतुर्विंशतिशाखाः निर्दिष्टाः, अपि च काशिकावृत्तौ, तैत्तिरीयप्रतिशाख्ये, कल्पसूक्ते च त्रिंशताधिकशाखाः ऋग्वेदस्य शाखात्वेन आलोचिताः। तत्र शाकल-मुद्गल-गालव-शलीय-वात्स्य-शैशिरि-वाष्कल-बौध्य-अग्निमाठर-पाराशर-जातुकर्ण्य-आश्वलायन-शाङ्खायन-कौषीतकी-महाकौषीतकी-शाम्बव्य-माण्डुकेय-वह्वृच-पैङ्ग्य-उद्दालक-गौतम-शतवलाक्ष-हौस्तिक-भारद्वाज-ऐतरेय-वसिष्ठ-सुलभ-शौनक-आशमथ्य-काश्यप-कार्मन्-कार्शाश्व-क्रौड-काङ्कत-इत्यादयः। परन्तु अधुना एतासु शाखासु काचित् एव उपलब्धाः, अन्ये त नाममात्रेणैव अवशिष्टाः। शौनकऋषेः मतानुसारेण पञ्चैव शाखाः सन्ति। अत्र शाखायाः सृष्टिकर्तुः नामानुसारेणैव शाखायाः नामकरणं जातमिति। तत्र शौकककृत ऋक्प्रातिशाख्य-ग्रन्थे ऋग्वेदीयशाखानामुत्पत्तिविषये उच्यते- “ऋचां समूहः ऋग्वेदस्तमभ्यस्य प्रयत्नतः। पठितः शाकलेनादौ चतुर्विधस्तदन्तरम्। शाङ्खाश्वलायनौ चैव माण्डूको वाष्कलस्तथा। बह्वृचां ऋषयः सर्वे पञ्चैते एतवेदिन” इति। तत्र शाखाः चरणं वा इत्युभयोः शब्दयोः प्रयोगः प्रायः समानार्थे एव भवति। तत्र यथा मालतीमाधवे जगद्धरस्य कथनानुसारेण “चरणशब्दः शाखाविशेषाध्ययन-परैकतापन्नजटासंघवाची”। अथेदानीं ऋग्वेदीयशाखासु मुख्यपञ्चशाखानां विषये क्रमशः निरूप्यते।

१.२.१. शाकलशाखा

ऋग्वेदस्य सम्प्रति प्रचलितसंहितासु शाकलशाखा एव मुख्या। अस्याः शाखायाः अन्ते षट्त्रिंशत्सूक्तानि सन्ति। एतेषु प्रसिद्धानि सूक्तानि वर्तन्ते, यथा- श्रीसूक्तम्, रात्रिसूक्तम्, मेधासूक्तम्, अपि च शिवसंङ्कल्पसूक्तमिति। तत्र अस्य परिशिष्टमन्त्राः पुराणेषु समुद्धृताः सन्ति। शाकलशाखानुसारेण समानी व आकूतिः इति अन्तिमो मन्त्रः वर्तते। अत्र सप्तदशाधिकसहस्रसंख्यकानि सूक्तानि सन्ति।

१.२.२. वाष्कलशाखा

वाष्कलशाखायाः संहिता अधुना न समुपलभ्यते। परन्तु अस्याः वर्णनं विविधेषु स्थलेषु प्राप्यते। तत्र तच्छ्रेयरावृणीमहे इत्येव अन्तिममन्त्रः अस्याः शाखायाः। अतः अस्मादेव सूक्तात् वाष्कलशाखासम्मतसंहितायाः समाप्तिर्भवति। मन्त्राणां संख्यायामपि वैलक्षण्यं परिलक्ष्यते। अत्र सप्तदशाधिकसहस्रसंख्यकानि सूक्तानि सन्ति। अत्र अष्टाधिकेषु संज्ञानसूक्तमस्ति, सूक्तयोऽयमस्याः संहितायाः अन्ते निवेशितमस्ति। अवशिष्टानि तु बालखिल्यत्वेन सङ्गृहीतानि सन्ति।

१.२.३. आश्वलायनशाखा

अस्याः शाखायाः संहिता यद्यपि बहुकालात् न प्राप्तमासीत्, परन्तु आइ. जि. एन. सि. ए (IGNCA) इत्यभिधेयेन संस्थायाः प्रायः दशवर्षात् प्राक् द्विसहस्राधिकनवतमे वर्षे ब्रजबिहारी चौबे महोदयैः सम्पाद्य द्विखण्डात्मके भागे प्रकाशितमासीत्। अस्याः शाखायाः प्रमाणत्वेन कवीन्द्राचार्यस्य सूच्यामेषां ग्रन्थानामुल्लेखः स्पष्टरूपेण उपलभ्यते। अपि च अस्याः शाखायाः गृह्यसूक्तं श्रौतसूक्तमिति द्वौ समुपलब्धौ स्तः।

१.२.३. शाङ्खायनशाखा

शाखाया अस्याः संहिता तु अनुपलब्धा। परन्तु ब्राह्मणारण्यकौ ग्रन्थौ प्रकाशितौ स्तः। तत्र विदुषां मते शाङ्खायनस्तथा कौषीतकी शाखा एकैवास्ति। किञ्च द्वेऽपि शाखे भिन्ने एव स्तः।

१.२.४. माण्डूकायणशाखा

अस्याः शाखायाः अपि ग्रन्था अनुपलब्धाः सन्ति। यत्र तत्र समुद्धरणादेव अस्यास्तित्वबोधः जायते।

१.३. सम्प्रदाये वेदभाष्यकाराः

वेदस्यार्थः न सामान्यानामस्माकं अतिसुगमः। तत्रापि वैदिकसाहित्ये व्यवहृतभाषापेक्षया लौकिकसाहित्ये प्रयोगेषु भेदः स्पष्टं प्रतीयते। अतः आ बहोः कालात् वेदानामर्थप्रतिपादनाय बहुभिः आचार्यैः नैकानि भाष्याणि कृतानि वर्तन्ते। एवं भाष्यकृतसु स्कन्दस्वामि-नारायण-उद्गीथ-माधवभट्ट-वेङ्कटमाधव-सायणाचार्यप्रभृतयः सुप्रसिद्धानि वर्तन्ते। ऋग्वेदभाष्यकारेषु अधुना ऋग्वेदस्य प्रायः पञ्चदशभाष्याणि नाममात्रेण उपलभ्यन्ते। तत्र कानिचन भाष्याणि अंशमात्रेण, अन्ये तु पूर्णत एव। एतेषु स्कन्दस्वामि-सायणाचार्यविरचितभाष्ययोः सम्पूर्णरूपेण उपलब्धिर्भवति।

२. शोधसमस्या (Research Problem)

२.१. वेदार्थप्रकाशस्य व्याप्तिविषये शङ्का

अधुना ऋग्वेदस्य प्रायः पञ्चदश भाष्याणि प्रसिद्ध्यन्ति। श्रीसायणाचार्यस्य (चतुर्दशशतकीयस्य) नाम्नि प्रसिद्धः चतुर्वेदभाष्यग्रन्थः माधवीयवेदार्थप्रकाशाख्योऽपि विराजते। तत्र वेदस्य कियान् अंशः वेदार्थप्रकाशसहितो वर्तते इत्यत्र निश्चयो नाद्यावधि सञ्जातः।

२.२. वेदार्थप्रकाशस्य उपलब्धि-विषये शङ्का

ऋग्वेदस्य शाकलशाखायाम् स्कन्दस्वामि-सायणाचार्यविरचितयोः भाष्ययोः सम्पूर्णरूपेण उपलब्धिः भवति। ऋग्वेदस्य ये अन्ये प्राचीनभाष्यकाराः तैः कृतानां ग्रन्थानान्तु अंशमात्रेणैव उपलब्धिः। श्रीसायणाचार्यकृतं वेदभाष्यं कियद् इदानीम् उपलभ्यते इति विचारणीयम् अत्र।

२.३. वेदार्थप्रकाशस्य सायणकर्तृत्वविषये शङ्का

यद्यपि वेदभाष्यकृतसु स्कन्दस्वामि-नारायण-उद्गीथ-माधवभट्ट-वेङ्कटमाधव-प्रभृतयः सुप्रसिद्धाः, तथापि चतुर्वेदभाष्यकारस्तु श्रीसायणाचार्य इति श्रूयते विद्वन्मण्डलीषु। तत्रापि पुनः सायणाचार्यः एकाकी चतुर्वेदभाष्यमखिलं प्रणीतवान् इत्यस्ति शङ्का, यतोहि तत्कालीनाः केचन अन्येऽपि विद्वांसः वेदार्थप्रकाशाख्यस्य वेदभाष्यस्य रचनायां सायणाचार्याणां सहायकाः अभूवन् इति ज्ञायते। वाजपेययाजी नारायणः, सोमयाजी नरहरिः, दीक्षितः पण्डरिश्रेति त्रयो ब्राह्मणाः अपि चतुर्वेदभाष्यप्रवर्तकाः इति इतिहासपरिशीलनपटुः आर्. नरसिंहाचार्यः शिलालेखप्रामाण्यात् वदति। अतः सम्पूर्णरूपेण वेदार्थप्रकाशस्य कर्ता श्रीसायणाचार्यः अन्ये वा, उत अन्येपि तत्र कर्तृत्वम् ऊढवन्त इति सन्देहे सायणाचार्यकृतत्वेन उपलभ्यमानस्य भाष्यग्रन्थस्य तत्कर्तृत्वं यथायथं विचिन्त्य निश्चेतव्यमस्ति।

३. शोधपद्धतिः (Research Methodology)

अथेदानीं गवेषणस्य कृते या पद्धतिः अस्माभिः स्वीकृता वर्तते, तस्याः विषये आलोच्यते। तत्र प्रत्येकं वेदानां संहितादिक्रमानुसारेणैव प्रत्यध्यायं विचारः प्रवर्त्यते। तत्रादौ मातृकाणां संग्रहाय यत्नः कृतः। *New Catalogus Catalogorum* इति ग्रन्थमालायाः प्रधानतया उपोयोगः कृतः, अपेक्षितस्थलेषु अस्माभिः *Catalogus Catalogorum* इति ग्रन्थोऽपि दृष्टः। अन्यच्च मातृकाविषये तथ्यसंग्रहार्थं National Manuscript Mission इत्यस्य जालपुटं व्यवहृतम्। एवं समसमये एव वेदानुसारेण तालिका अपि निर्मिता आसीत्, तालिकायां पुनः संहिताब्राह्मणादिः क्रमः अनुसृतः। अनन्तरञ्च प्रकाशितग्रन्थविषये अवधानं दत्वा, आदौ अस्माभिः षष्ठखण्डात्मकस्य वैदिक-विवलिओग्राफि (*Vedic Bibliography*) इति ग्रन्थस्य अवलोकनं कृतम्, अनन्तरम् www.archive.org इत्याख्यात् जालपुटात् वेदसम्बद्धानां तथ्यानां संग्रहः कृतः, अपेक्षितग्रन्थानाञ्च संग्रहाय यत्नः विहितः। ततश्च अन्येषां आन्तर्जालिकग्रन्थालयानामपि साहाय्यं स्वीकृतम्, तत्र उदाहरणत्वेन BORI Online Library, National Digital Library इत्यादीनां नामग्रहणं कर्तुं शक्यते। तत्र प्रकाशितग्रन्थानामनुसन्धानसमये WorldCat, IndCat इति जालपुटयोः प्रदत्ताः तालिकाः अपि उपयुक्ताः। अपि च समकाले एव एतेषां ग्रन्थानामवलोकनं कृत्वा, ततः पृथग्रूपेण सम्पादनार्थम् उपयुक्तमातृकाणामपि संग्रहः कृतः। तेषामपि वेदानुसारेण तालिकां निर्माय प्रबन्धे उल्लेखार्थं विशेषरूपेण नामकरणमपि कृतम्। अपेक्षितस्थलेषु सन्देहनिरासनार्थं प्रकृतविषये विदुषां साहाय्यमपि स्वीकृतं वर्तते। अपि च केषाञ्चित् ग्रन्थानामपेक्षां दृष्ट्वा द्वित्राणां ग्रन्थालयानामपि साहाय्यं स्वीकृतम्। अतः एवरूपेण तथ्यसंग्रहं कृत्वा तेषां विस्ताराय प्रवृत्तः, परम् अद्यापि शोधविषये नवीनतथ्यसंग्रहाय यत्नो मे न विलयं गतः।

४. ऋग्वेदसंहितायां सायणीयं भाष्यम् -

४.१. ऋग्वेदसंहितायाः सायणभाष्यस्य प्रथमम् अपूर्णं संस्करणम्

ऋग्वेदसंहितायाः सायणभाष्यसहितं पूर्णतः सम्पादनं यद्यपि मोक्षमूलरमहोदयेन कृतं वर्तते, तथापि तत् पूर्वतनीयस्य डा. इ. रोयरमहाभागस्य प्रथमाष्टकस्य प्रथमावधि द्वितीयाध्यायपर्यन्तं अंशतः सायणभाष्यसमेत- सम्पादनमुपलभ्यते। सम्पादनस्य अर्धसमाप्तौ कारणमपि स्वयं सम्पादकीये निरूपितं वर्तते। यथा -

When a letter from Prof. Wilson announced to the society that the printing of the Rig veda samhita had been commenced upon at Oxford, at the expense of the court of directors and that other parts of the Vedas were preparing for the press in Germany and Russia. Upon receiving this information, the Asiatic Society was obliged to abandon the undertaking, but at the same time resolved to publish the part of the work that had been completed.

अयं च ग्रन्थः विवलयोथेका इन्डिका इति ग्रन्थमालायां प्रथमखण्डे एसियाटिक-सोसाइटी, कलिकातातः प्रकाशितम् बभूव। अस्य प्रकाशनकालः ख्रिस्ताब्दः १८४८ इति। तत्र योगिराजवसुकृते वेदेर परिचय इत्याख्ये ग्रन्थे तैः ऋग्वेदस्य शाकलशाखायाः सायणभाष्यसमेतं प्रथममुद्रणं मोक्षमूलरमहोदयेन कृतमासीत् इति आलोच्यते। तथ्यमिदं न साधु इति अस्माभिः निश्चयेन वक्तुं शक्यते। अतः रोयरमहोदयः आंशिकरूपेण वा ऋग्वेदसंहितायाः प्रथमं सम्पादनं कृतमासीत् इति ज्ञायते।

४.२. ऋग्वेदसंहितायाः सायणभाष्यस्य द्वितीयं पूर्णं संस्करणम्

अनन्तरञ्च मोक्षमूलरमहोदयेन १८४९ इसवीयाब्दे ऋग्वेदसंहितायाः सम्पूर्णरूपेण सम्पादनं प्रकाशनञ्च कृतमासीत्। अनेन चतुर्था ऋग्वेदसंहितायाः सम्पादनं कृतमिति ज्ञायते। प्रथमतः ऋग्वेदसंहितायाः सायणभाष्यसहिततया सम्पादनम् कृतमासीत्। अनन्तरञ्च अनुवादसहित-ऋग्वेदसंहितायाः प्रकाशनम्, ततश्च खण्डद्वये केवलं संहितापाठः, पदपाठश्च। अन्ते च पुनः संहितापदपाठसहिततया ऋग्वेदसंहितायाः प्रकाशनं जातम्। अत्र सायणभाष्यसहितं प्रथमं सम्पादनात्मकं प्रकाशनं षष्ठखण्डात्मके ग्रन्थे उपलभ्यते, अक्सफोर्ड, लण्डनप्रदेशात् अस्य प्रकाशनं जातम्। अत्र अष्टकक्रमेण यथा सायणाचार्यविरचिते वेदार्थप्रकाशाख्ये भाष्यग्रन्थे वर्तते, तथैव अनेन महाभागेनापि ऋग्वेदसंहितायाः षष्ठभागात्मके संशोधनपूर्वकं प्राकाश्यं नीतम् इति। अत्र अस्य संशोधनात्मकसम्पादनविषये नातिदीर्घः विचारः प्रस्तोष्यते। तत्र ऋग्वेदसंहिता, सायणाचार्यविरचित-माधवीयवेदार्थप्रकाश-नामकभाष्यसहिता शार्मण्यदेशोत्पन्नेनेंगलण्डदेशनिवासिना भट्टमोक्षमूलरेण संशोधिता श्रीमद्भारतवर्षाधिपतीनामनुमत्याच उक्षतरणाभिधाननगरे विद्यामंदिरसंस्थानमुद्रायंत्रालये मुद्रिता आसीत्। ग्रन्थस्यास्य सम्पादकीये तैः त्रिधा मातृकानामुपयोगः कृतः इत्यालोचितं वर्तते। तत्र प्रथमतः संहितापाठः, ततश्च पदपाठस्य, अन्ते च सायणभाष्यसमेतमातृकानि उपयुक्तानि। अत्र अन्तिमे भागेऽपि पुनः मातृकानां गुणानुसारेण A, B, C इति क्रमेण विभागः दृश्यते। परन्तु अस्माभिः प्रतिपादनसौकर्याय एतेषामन्ते परिशिष्टे पृथग्रूपेण नामकरणं क्रियते। अस्य ग्रन्थस्य प्रकाशनाय प्रायः मोक्षमूलरमहोदयं विहाय द्वविंशतिविद्वांसः आसन्, तेषु Archibald Galloway, John Shepherd, Robert Campbeli, John Loch इत्यादयः आसन्। प्रकाशनस्यास्य आदिमखण्डे सुविस्तृतरूपेण भूमिकां लिलेख, अपि च तत्र भूमिकाभागे आदौ मातृकानां विषये विचारं प्रस्तुत्य, “ॐ वागीशाद्याः सुमनसः” इत्यादि क्रमेण आरभ्य प्रथमाष्टकपर्यन्तभागः भाष्यसहिततयामुद्रितः, अस्य प्रकाशनसमयः १८४९ ख्रीस्ताब्दे। द्वितीये च द्वितीयाष्टकादि तृतीयाष्टकचतुर्थाध्यायैकादशवर्गपर्यन्तभागः प्रकाशितः, प्रकाशनस्यास्य कालः १८५४ ख्रीस्ताब्दे। ततश्च १८५६ ख्रीस्ताब्दे तृतीयाष्टकचतुर्थाध्यायद्वादशवर्गादि पंचमाष्टकद्वितीयाध्यायपर्यन्तभागः तृतीयखण्डे सम्पादितः। अनन्तरं पञ्चमाष्टकतृतीयाध्यायप्रथमवर्गादि षष्ठाष्टकसप्तमाध्यायपञ्चदशवर्गपर्यन्तभागः १८६२ ख्रीस्ताब्दे चतुर्थे भागे प्रकाशितः। पञ्चमभागस्तु १८७२ ख्रीस्ताब्दे षष्ठाष्टकसप्तमाध्यायषोडशवर्गादि सप्तमाष्टकाष्टमाध्यायैकोनत्रिंशवर्गपर्यन्तभागात्मके प्रकाशितम्। षष्ठस्तु १८७४ ख्रीस्ताब्दे अष्टमाष्टकप्रथमाध्यायप्रथमवर्गाद्यष्टकाष्टमाध्यायैकोनपञ्चाशवर्ग- पर्यन्तभागः सम्पाद्य मुद्रापितः। अत्र प्रत्येकस्मिन् भागे आदौ प्राक्कथनं विस्तारेण आलोच्य ततश्च पाठभेदादिविषयः यथौचित्येन निरूपितं वर्तते।

तत्र प्रथमखण्डस्य प्रकाशनसमये तैः सम्पादकीये अन्ते उक्तमस्ति यत्-

The English Translation of the Rig-Veda by professor Wilson, which is soon to appear, will be a new proof of the interest which he has taken in this work. ...

अतः एतेन अस्माभिः ज्ञातुं शक्यते यत् उइलसन महाभागः मोक्षमूलरमहाभागस्य सम्पादितग्रन्थानुसारेण ऋग्वेदसंहितायाः आङ्गलानुवादः प्रकाशितः। मोक्षमूलरमहाभागस्य ग्रन्थानुसारेण एतैः षष्ठखण्डात्मकग्रन्थे अस्यानुवादस्य प्रकाशनं कृतमिति। तत्र प्रथमाष्टकः प्रथमखण्डे प्रायः १८५० ख्रिस्ताब्दे प्रकाशनं कारितम्, अपि च १८५४ ख्रिस्ताब्दे द्वितीयाष्टकं द्वितीयखण्डे, तृतीयचतुर्थाष्टकौ तु १८५७ ख्रिस्ताब्दे तृतीयेखण्डे, ततश्च पञ्चमाष्टकस्य अनुवादः १८६६ ख्रिस्ताब्दे चतुर्थखण्डे, अनन्तरञ्च षष्ठाष्टकम् अपि च सप्तमाष्टकस्य कियदंशः पञ्चमभागे १८८८ ख्रिस्ताब्दे, अन्तिमे च सप्तमाष्टकस्य अवशिष्टांशः अष्टमाष्टकञ्च १८८८ ख्रिस्ताब्दे षष्ठखण्डे प्रकाशयामास। तत्र प्रथम-द्वितीय-तृतीयादि खण्डं स्वयमेव उइलसनमहाभागः अनुद्यप्रकाशितः। चतुर्थ-पञ्चम-षष्ठस्तु उइलसनमहाभागेन अनुवादः कृतः, परन्तु तस्य देहावसानात् परं एतेषां ग्रन्थानां प्रकाशनं जातम्। तत्र चतुर्थखण्डस्य सम्पादकरूपेण E. B. Cowell; पञ्चमस्य तु E. B. Cowell, W. F. Webster चेत्येतौ; अपि च षष्ठखण्डस्य सम्पादकरूपेण W. F. Webster महोदयः आसन्निति ज्ञायते। लण्डनप्रदेशात् एतेषां ग्रन्थानां प्रकाशनं जातम्।

अपि च ऋग्वेदसंहितायाः मोक्षमूलरमहाभागेनापि आङ्गलानुवादः कृतः। अस्माभिः आदौ एव ग्रन्थस्यास्य विषये निर्देशः कृतः। तथापि प्रसङ्गसङ्गत्या किञ्चित् आलोच्यते। खण्डद्वये ऋग्वेदसंहितायाः केषाञ्चित् मन्त्राणाम् आङ्गलभाषया अनुवादः कृतः अपि च अपेक्षितस्थलेषु व्याख्यातश्च। १८६९ ख्रिस्ताब्दे अस्य प्रथमभागस्य, अनन्तरं च द्वितीयभागस्य प्रकाशनं जातम्।

४.३. ऋग्वेदसंहितायाः सायणभाष्यस्य तृतीयम् आंशिकं संस्करणम्

अपरञ्च १८७७ ख्रिस्ताब्दे Theodor Aufrecht महोदयेन केवलायाः ऋग्वेदसंहितायाः सम्पादनं कृत्वा रोमान्-लिप्यां (IAST माध्यमेन) प्रकाशितम्। तत्र सम्पादनस्य अपेक्षानुसारेण सायणाचार्यकृतभाष्यस्य साहाय्यं तैः स्वीकृतमासीत्।

४.४. ऋग्वेदसंहितायाः सायणभाष्यस्य भारतीयविद्वद्धिः कृतं चतुर्थं संस्करणम्

ततः अस्माभिः परिलक्षितभाष्यग्रन्थेषु बोम्बाइ-नगरात् बोडस् इत्युपाह्वेन महामहोपाध्याय- राजारामशास्त्रिणा किञ्च गोरे इत्युपाह्वेन शिवरामशास्त्रिणा च सम्पादितः अयं भाष्यग्रन्थः संशोध्य १८८८ ख्रिस्ताब्दे मुद्रापितः। अष्टकानुसारेण च अस्य भाष्यग्रन्थस्य अष्टखण्डेषु मुद्रनं जातम्, तत्र ग्रन्थेषु पदपाठसहितानि सायणभाष्याण्यपि उपलभ्यन्ते। परन्तु संस्करणमिदं समालोचितं सम्पादनं (Critically Edited) नास्ति इति भाति। अस्य संस्करणस्य विषये विचारं अग्रे नयामः। तत्र प्रत्यष्टकं खण्डानां विभागं कृत्वा १८८८ ख्रिस्ताब्दतः १८९० ख्रिस्ताब्दाभ्यन्तरे प्रकाशितम्। परन्तु ग्रन्थस्यादौ सम्पादनार्थं येषां मातृकानां व्यवहारः कृतः, तेषामुल्लेखः न दृश्यते। अपि च पाठभेदादिविषयः पादटिप्पणीरूपेण न योजितम्। अतः सम्पादनमिदं न समालोचनात्मकम् (Critically) इति निश्चयेन वक्तुं शक्यते।

४.५. ऋग्वेदसंहितायाः सायणभाष्यस्य भारतीयविद्वद्धिः कृतं पञ्चमं संस्करणम्

अपरञ्च संस्करणं समसमये कलकातानगरे इन्डियन रिसार्च इन्स्टिट्यूट (Indian Research Institute) १९३३ ख्रिस्ताब्दस्य आगस्तमासे प्रकाशितं वर्तते। षष्ठखण्डात्मकमिदं संस्करणं इन्डियन रिसार्च इन्स्टिट्यूट वैदिकग्रन्थमालायां राजते। ग्रन्थमिदं श्रीसायणाचार्यकृत भाष्ययुता श्रीस्कन्दस्वामिवेङ्कटमाधवकृत भाष्यीयमन्त्रार्थेन सम्बलिता सीतारामशास्त्रिणा सम्पादिता श्रीसतीशचन्द्रशीलेन प्रकाशिता वर्तते। अत्र संस्करणस्यास्य विषये समासेन आलोच्यते। तत्र *Vedic Bibliography* इति ग्रन्थस्य प्रथमखण्डात् संस्करणस्यास्यविषये ज्ञातमस्माभिः। सम्पादनार्थं एका समितेः उल्लेखोपि वर्तते अस्य संस्करणस्य प्रथमभागे। अत्र प्रथमतः ऋग्वेदसंहिता, ततश्च स्वरादि चिह्नानि, शाकलशाखानुसारेण पदपाठः, अपि च सायणाचार्यकृतवेदार्थप्रकाशख्यभाष्यम्। अनन्तरं च स्कन्दस्वामी-वेङ्कटमाधव-गुणविष्णु-अनन्दतीर्थादि पूर्वतनीयभाष्यतः साररूपेण विवरणम्। संस्करणमिदं आङ्गल-हिन्दी-वङ्गानुवादसहितमिति। तत्र प्रथमखण्डः १९३३ ख्रिस्ताब्दस्य आगस्तमासे, द्वितीयखण्डः १९३३ ख्रिस्ताब्दस्य सेप्टेम्बरमासे, तृतीयखण्डस्तु १९३३ ख्रिस्ताब्दस्य अक्टोवर-डिसेम्बरमासे, चतुर्थस्तु १९३४ ख्रिस्ताब्दस्य जानुयारी-मार्चमासे, पञ्चमञ्च १९३४ ख्रिस्ताब्दस्य डिसेम्बरमासे, अन्तिमं षष्ठखण्डं च १९३६ ख्रिस्ताब्दस्य आगस्तमासे प्रकाशितम् आसीत्। अत्र प्रत्येकस्मिन् खण्डे आदौ संहिता, ततश्च पदपाठादि सायणभाष्यपर्यन्तभागः निवेशितः, अनन्तरं च आङ्गलानुवादः, अन्ते च बङ्गभाषया अनुवादः प्रकाशितः। तत्र आङ्गलानुवादस्तु ड. सातकडि-मुखोपाध्यायेन अपि च वेदान्ततिर्थेण अशोकनाथ-भट्टाचार्येण कृतमासीत्, बङ्गानुवादः सांख्यतीर्थे-माधवदासस्य वर्तते। परन्तु समग्रे ग्रन्थे अस्माभिः हिन्दीभाषया अनुवादः न परिलक्षितः, अतः हिन्दीभाषया अनुवादः कृतः नवेति संदिह्यते। अपि च सम्पादनमिदं न समालोचनात्मकमिति निश्चयेन वक्तुं शक्यते, यतो हि ग्रन्थे कुत्रापि मातृकागतविषयः न विचारितः, अन्यच्च मूलग्रन्थे पाठभेदगतविषया पादटिप्पणीरूपेण अन्तिमटिप्पणीरूपेण वा न योजितं वर्तते।

४.६. ऋग्वेदसंहितायाः सायणभाष्यस्य भारतीयविद्वद्धिः कृतं षष्ठं संस्करणम्

अथेयं वैदिक-संशोधन-मण्डलनाम्नी संस्था स्वर्गत श्रीमल्लोकमान्यबालगङ्गाधरतिलकस्य संस्मृतये १९२८ ख्रिस्ताब्दे (१८५० शकवत्सरे) आषाढशुद्धपूर्णिमायां तिलक-महाराष्ट्र-विद्यापीठस्य शाखात्वेन पुण्यपत्तने स्थापिता। अनया संस्थायाः श्रीसायणाचार्यभाष्यस्य आवश्यकतामवलोक्य तस्य संशोधनपूर्वकमुद्रापणे यत्नः विहितः। अस्य प्रकाशनकाले मोक्षमूलरमहोदयेन अपि च मुम्बाइपुरीतः यत् आदौ प्रकाशितमासीत्, तयोः उपयोगः कृतः। अस्य संस्करणस्य प्रास्ताविके तावत्सायणभाष्यसंशोधनार्थं यानि प्राचीनलिखितपुस्तकान्युपयुक्तानि तेषां निर्देशऽपि विहितः वर्तते। तत्रादौ पुण्यापत्तनस्थ-भाण्डारकर-प्राच्यविद्या-संशोधन-मन्दितात् यानि पुस्तकानि आनीतानि तेषां उल्लेखः कृतः। ततश्च मुम्बाइपुरीस्थ-रयेल एसियाटिक सोसाइटी इति नामकग्रन्थालयात् आनीतानि पुस्तकानां संग्रहः, एवं क्रमेण बडोदानगरस्थित-सेन्ट्रल-लायब्ररी, लण्डन-नगरस्थित-इन्डिया-आफिस-लायब्ररी, तांजावरपुरस्थ-सरस्वती-महाल-लायब्ररी, अडयार-स्थित थिओसाफिकल् सोसायटी-ग्रन्थसंग्रहालयः, वाराणसीस्थ-संस्कृत-कालेज-ग्रन्थसंग्रहालयः, महिषपुर-राजकीय-ग्रन्थसंग्रहालयः, मद्रपुरीस्थ-गवर्नमेन्ट-मन्युस्क्रिप्ट-लायब्ररी, पुण्यपत्तनस्थ-आनन्दश्रम-ग्रन्थसंग्रहालयः इत्यादिनाम उल्लेखः दृश्यते। ततश्च पाठभेदादिविषयकविचारः प्रस्तुतः, तत्र मोक्षमूलरमहोदयेन संशोधितपुस्तकस्थपाठापेक्षया तथा मुम्बाइपुरीमुद्रितपुस्तकस्थपाठापेक्षया च यत्र भिन्नाः पाठाः स्वीकृताः तेषु प्रधानानां केषाञ्चिन्निर्देशः आदौ कृतः। अन्यत्र तु प्रायेण उपलब्धबहुलिखितपुस्तकानुसारेण विभिन्नपाठाः स्वीकृता इति। अन्यच्च केचन लिखितपुस्तकोपलब्धाः समीचीना अपि पाठाः बहुपुस्तकविसंवादात् मूले न गृहीताः। अन्ये च भाष्ये क्वचित् अशुद्धाः संदिग्धार्थाश्च पाठा उपलभ्यन्ते यत्र च पुस्तकेषु शुद्धपाठा न उपलब्धाः, एतादृशविषयाः विचारिताः। एवं अत्र आहत्य विंशत्याधिकशतसंख्यकपाठभेदादिविषयः विचारितः। तत्र वैदिक-संशोधन-मण्डलनाम्नी इयं संस्था अस्य वेदार्थप्रकाशाख्यसायणाचार्यकृतभाष्यग्रन्थस्य १९३४ ख्रिस्ताब्दे प्रकाशनं कृतमिति। संस्करणमिदं V. K. Rajawade, M. M. Vasudev Shastri Abhyankar, N. S. Sontakke, T. S. Varadaraja Sharma एतेषां सम्पादकत्वेन प्रकाशितमासीत्। खण्डचतुष्टयात्मकं संस्करणमिदं समालोचितं सम्पादितं च वर्तते।

५. ऋग्वेदब्राह्मणेषु सायणीयं भाष्यम्

५.१. ऋग्वेदब्राह्मणे सायणभाष्यस्य प्रथमम् आंशिकं संस्करणम्

ऋग्वेदीयब्राह्मणेषु ऐतरेयब्राह्मणस्योपरि भाष्यमरचयत सायणाचार्यः। अस्माभिः परिलक्षितग्रन्थेषु Martin Haug महोदयेन सम्पादितग्रन्थस्य नाम आदौ एव गृह्यते। ऐतरेयब्राह्मणस्य प्रथमं सम्पादनम् अपि च आङ्गलभाषया अनुवादस्तु Martin Haug महोदयेन १८६३ ख्रिस्ताब्दे पुण्यपत्तननगरे कृतमासीत्। सः स्वयमेव अस्य ग्रन्थस्य प्राक्कथने विवृणोत्-

The Present work is the first edition, and first translation of one of the most important works of the Brahman literature...

अपि च ग्रन्थस्यास्य सम्पादने तैः पूर्णतः सायणभाष्यस्य उपयोगः कृतः, परन्तु ग्रन्थस्य प्राक्कथने सम्पादकीये वा सम्पादनार्थं येषां मातृकानामुपयोगः कृतः, भाष्यसहितं रहितं वा, तेषामुल्लेखः न दृष्टः। किन्तु थियोडरमहोदयस्य ग्रन्थान्ते मातृकानां विषये विचारसमये हम्महोदयस्य उल्लेखः कृतेति दृष्ट्वा अन्वेषणाय प्रवृत्तम्, ततश्च संस्करणस्यास्य प्राप्तिर्जातः। परन्तु न वास्तविकतया उल्लिखितग्रन्थस्य उपलब्धिः जातः, अपि तु पुनर्मुद्रितस्य आङ्गलानुवादस्य प्राप्तिरभवत्।

५.२. ऋग्वेदब्राह्मणे सायणभाष्यस्य द्वितीयम् आंशिकं संस्करणम्

अनन्तरं Theodor Aufrecht महोदयेन १८७९ ख्रिस्ताब्दे ऐतरेयब्राह्मणं सम्पाद्य प्रकाशितम्। तस्मिन् ग्रन्थे आदौ ऐतरेयब्राह्मणस्य मूलमात्रम्, ततश्च सायणाचार्यकृतभाष्यात् केषाञ्चित् शब्दानां पञ्चिकानुसारेण उद्धरणं कृतम्। ग्रन्थस्यान्ते मन्त्राणां अक्षरादिक्रमेण क्रमः, अपि च उद्धृतमन्त्राणां अक्षरादिक्रमेण अनुवादः कृतः। एवं ग्रन्थान्ते सम्पादनार्थं व्यवहृतमातृकानां संग्रहः, अपि च तेषां विशेषतया वर्णनमपि विहितम्। मूलग्रन्थस्तु रोमानलिप्याम् अपि च IAST इति पद्धतिमनुसृत्यैव लिखितः, परन्तु ग्रन्थस्य भूमिकाभागः अपि च अन्ते मातृकादिविषयविमर्शस्तु जार्मानभाषायां वर्तते। अस्य ग्रन्थस्यान्ते मातृकाविषयकविचारमत्र प्रसङ्गसङ्गत्या विस्तार्यते। तत्र मातृकाणां व्यवहारः द्विधा परिलक्ष्यते, प्रथमस्तु केवलं मूलमात्रम्, ततश्च सायणभाष्यसहितम्। तत्र द्वितीये पक्षे सायणाचार्यभाष्यसहितमातृकानां पुनः द्विधा विभागः दृश्यते, कारणत्वेन तु मातृकागतदोषादिकम् तैः आलोचितं वर्तते। प्रथमभागे शुद्धपाठादिसहितमातृकाद्वयम्, द्वितीये तु अन्यानि विलसन्ति। तेषु भ्रान्तयः, अशुद्धपाठाः, पाठे विच्छेदादि दोषयुक्तमातृकाः आसन्। अतः पाठसम्पादनाय एतेषामुपयोगः नाममात्रेण कृतमासीत्

इति तस्य सम्पादकस्य अभिप्रायः। तत्र उदाहरणेन मातृकाविभागतविषयः स्पष्टीकृतः वर्तते। अपि च मोक्षमूलर-बार्णलमहोदयौ ग्रन्थसास्य सम्पादनाय अनेकेषां मातृकाप्रदानेन तस्मै बहुसाहाय्यं आचरितवन्तौ इति एतयोः प्रति धन्यवादं कृतज्ञताञ्च ज्ञाप्यते। यद्यपि सम्पादनमिदं मूलतः ऐतरेयारण्यकस्य, तथापि मध्ये सायणभाष्यतः विशेषशब्दानां व्युत्पत्त्यादिकस्य योजनीयत्वात्, इदं वक्तुं शक्यते यत् सायणाचार्यभाष्यसहित-ऐतरेयारण्यकस्य अंशिकरूपेण वा मुद्रणमनेन कृतमिति।

५.३. ऋग्वेदब्राह्मणे सायणभाष्यस्य तृतीयं पूर्णतः संस्करणम्

तत्र पूर्णतः सायणाचार्यभाष्यसहित ऐतरेयब्राह्मणस्य सम्पादनं १८९५ ख्रिस्ताब्दे पण्डितसत्यव्रतसामश्रमिणा विवलिओथेका-इन्डिका इति ग्रन्थमालायां एसियाटिक-सोसाइटीतः प्रकाशितं वर्तते। तत्र ग्रन्थमालायाः संख्या ८४७, ८४९, ८५०, ८५०, ८५२, ८६१. (New Series Nos. 847, 849, 850, 852 and 861). पुस्तकस्यास्य सम्पादनाय द्वादशमातृकापुस्तकानामुपयोगः कृतः। एवञ्च प्रकाशितग्रन्थास्यादौ क, ख इत्यादि क्रमेण मातृकानां नामकरणमपि अस्माभिः परिलक्ष्ययितुं शक्यते। तासु मातृकासु क इति संख्यातः च पर्यन्तस्य केवलं ब्राह्मणमातृकाः, अवशिष्टाणि भाष्ययुक्तानीति।

५.४. ऋग्वेदब्राह्मणे सायणभाष्यस्य चतुर्थं भारतीयविद्वद्धिः कृतं पूर्णतः संस्करणम्

अपि च अस्य ब्राह्मणस्य श्रीमत्सायणाचार्यविरचितभाष्यसमेतं सम्पादनं १८९६ इसवीयाब्दे आनन्दाश्रमसंस्कृतग्रन्थालयतः वे. शा. रा. रा. काशीनाथशास्त्री आगाशे इत्येतैः संशोधितं तच्च हरि-नारायण-आपटे इत्यनेन पुण्याख्यपत्तने आनन्दाश्रममुद्रणालये प्रकाशितमासीत्। अत्रापि प्रकाशसमये दशपुस्तकानामुपयोगः कृतः, दशसु पुस्तकत्रयं वर्तते मूलमात्रम्, अन्ये च सभाष्यमिति। परन्तु सम्पादनमिदं न सम्पूर्णरूपेण समालोचनात्मकमिति वक्तुं शक्यते, यतो हि अत्र समग्रग्रन्थे केषुचित् स्थले पाठभेदादिविषयः पादटिप्पणीरूपेण योजितम्, न तु सम्पूर्णतया, यथा अन्येस्मिन्।

६. ऋग्वेदारण्यकेषु सायणं भाष्यम्

६.१. ऋग्वेदारण्यके सायणभाष्यस्य भारतीयविद्वद्धिः कृतं पूर्णतः प्रथमं संस्करणम्

ऋग्वेदीयारण्यकेषु ऐतरेयारण्यकस्योपरि सायणाचार्यः भाष्यं लिलेख। अस्माभिः परिलक्षित- प्रकाशितग्रन्थेषु आदौ राजेन्द्रलालमित्रमहोदयसम्पादितस्य ग्रन्थस्य आलोचनं कुर्मः। अनेन विविलियोथेका इन्डिकेति ग्रन्थमालायां एसियाटिक-सोसाइटीतः ऐतरेयारण्यकं सायणभाष्यसहिततया प्राथम्येन सम्पादितम्। तत्र ग्रन्थमालायः संख्या भवति ३२५ इति। ग्रन्थादौ अनेन विस्तृततया भूमिकां विलिख्य प्रकाशने अस्य प्रवृत्तौ कारणमपि आलोचितम्। वस्तुतः मोक्षमूलरमहोदयेन इउरोप-प्रदेशे ऐतरेयारण्यकस्य समीचिनमातृकाः नोपलभ्यन्ते। अतः अनेन वङ्गप्रदेशस्य ग्रन्थालयानामपि च वाराणसीप्रदेशे सर्वेषां ग्रन्थालयानामन्वेषणं कृत्वा मातृकानां संग्रहः कृतः। ततः अष्टौ मातृकानां प्राप्तिः जातः। एतेषु चत्वारः भाष्यसहितः, अवशिष्टाश्च केवलारण्यकम्। सम्पादनमिदं सम्पूर्णरूपेण देवनागरीलिप्यां वर्तते। मध्ये मध्ये पादटिप्पणीरूपेण पाठभेदादिविषयः निरूपितः।

६.१. ऋग्वेदारण्यके सायणभाष्यस्य भारतीयविद्वद्धिः कृतं पूर्णतः द्वितीयं संस्करणम्

अनन्तरम् आनन्दाश्रमसंस्कृतग्रन्थवलिः इति इति ग्रन्थमालायां ३८ इति संङ्खके ग्रन्थाङ्के ऐतरेयारण्यकम् सायणाचार्यविरचितभाष्यसमेततया प्रकाशितम्। एतत्पुस्तकं वे. शा. रा. रा. बाबाशास्त्री फडके इत्यनेन संशोधितम्, अपि च हरि नारायण आपटे इत्यनेन पुण्यपत्तने आनन्दाश्रममुद्रणालये प्रकाशितम्। अस्य सम्पादनकालः १८९८ ख्रिस्ताब्दे। प्रकाशनास्यादौ एव नवमातृकानां विषये चर्चा वर्तते, वस्तुतः ग्रन्थस्यास्य सम्पादनाय अपेक्षितमातृकाः इमाः।

६.१. ऋग्वेदारण्यके सायणभाष्यस्य तृतीयम् आंशिकरूपेण संस्करणम्

एतौ द्वौ विहायोऽपि आङ्गलानुवाद-टिप्पणी-तालिकादिसहिततया ऐतरेयारण्यकस्य अन्यदेकं सम्पादनमस्माकं दृष्टिगोचराभूत्। आक्सफोर्डतः Arthur Berriedale Keith इति महोदयेन १९०९ ख्रिस्ताब्दे प्रकाशितमासीत्। मूलतः इन्डिया-अफिस् अपि च रयेल-एसियाटिक-सोसाइटीतः मातृकामादाय सम्पादनं कृतम्। अपि च आंशिकरूपेण अप्रकाशितस्य शांङ्खायनारण्यकस्य उद्धरणमपि कृतं वर्तते। विस्तारेण भूमिकां विलिख्य ततः पाठभेदसहिततया ऐतरेयारण्यकस्य सम्पादनं कृतम्, ततश्च टिप्पणीसहिततया अनुवादः। अन्ते च शांङ्खायनारण्यकस्य आंशिकरूपेण सम्पादनं कृतम्। तत्र भूमिकाभागे विस्तारेण मातृकागतविषयाः विचारिताः, अनेन राजेन्द्रलालमित्रमहोदयसम्पादितस्य अपि च आनन्दाश्रमग्रन्थमालायां प्रकाशितस्य ग्रन्थयोरवलोकनं कृत्वा अपि च तयोः सम्पादनार्थम् अपेक्षितमातृकानामपि उल्लेखः कृतः।

७. ऋग्वेदीयोपनिषत्सु सायणीयं भाष्यम्

सायणाचार्येण ऐतरेयारण्यकस्योपरि भाष्यं विरचितम्, तत्र ऐतरेयारण्यकस्य आ चतुर्थध्यायात् षष्ठाध्यायपर्यन्तभागः ऐतरेयोपनिषदिति। अतः आरण्यकस्य अंशत्वात्, सायणाचार्येण च व्याख्यातत्वात् तत्रैव अस्य अन्तर्भावः। तस्मात् सायणाचार्यभाष्यसहिततया ऐतरेयोपनिषदः प्राप्त्यर्थं उपरि उल्लिखितग्रन्थानामवलोकनं कर्तव्यम्। अतः विशेषार्थजिज्ञासुभिः सायणाचार्यभाष्यसहितम् ऐतरेयारण्यकमेव द्रष्टव्यम्।

एवमत्र संहिताद्युपनिषदान्तस्य भाष्यं सायणाचार्याणामेव इति प्रतिज्ञाय गुरुचरणयोरिदं समर्प्यते।

ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः।

॥ श्रीरामकृष्णार्पणमस्तु ॥

परिशीलिता ग्रन्थानुक्रमणी

उपाध्याय, बलदेव। वैदिक साहित्य और इतिहास। काशी : शारदा मन्दिर, १९५५।

चक्रवर्ती, समीरमचन्द्र। ब्राह्मणसंग्रहः। दिल्ली : साहित्य एकादेमी, २००४।

द्विवेदी, कपिलदेव। वैदिक साहित्य एवं संस्कृति। वाराणसी : विश्वविद्यालय प्रकाशन, २०००।

वसु, योगिराज। वेदेर परिचय। कलकाता : फार्मा के एल एम प्राइभेट लिमिटेड, २००९। (तृतीयसंस्करणम्)।

महर्षिशौनकः। चरणव्यूहसूत्रम्। महिदासकृत भाष्यसहितम्। वाराणसी : चौखाम्बा संस्कृत संस्थान, १९९४। (चतुर्थसंस्करणम्)।
(काशी संस्कृत ग्रन्थमाला १३२)

सायणाचार्यः। वेदभाष्यभूमिकासंग्रहः। संपा. बलदेव उपाध्यायः। वाराणसी : चौखाम्बा संस्कृत सीरिज आफिस, १९५८। (द्वितीयं संस्करणम्)। (काशी संस्कृत ग्रन्थमाला १०२)।

Aufrecht, Theodor. *Catalogus Catalogorum*. An Alphabetical Register of Sanskrit Works and Authors. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1962. (2nd ed.; 1 st ed. Leipzig, 1891-1903).

Dandekar, R. N. *Vedic Bibliography*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1986. (2nd ed.) (Government Oriental Series, Class B, No 14, First Part).

—.— Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1973. (Government Oriental Series, Class B, No 10, Second Part).

—.— Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1986. (Government Oriental Series, Class B, No 19, Third Part).

—.— Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1985. (Government Oriental Series, Class B, No 13, Fourth Part).

—.— Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1993. (Government Oriental Series, Class B, No 17, 19, Fifth Part).

—.— Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 2004. (Government Oriental Series, Class B, No 19, Sixth Part).

Galewicz, Cezary. *A Commentator in Service of the Empire*. Wine, 2009.

Modak, B. R. *Maker of Indian literature Sayana*. Delhi: Sahitya Akademi, 1995.

New Catalogus Catalogorum, (An Alphabetical Register of Sanskrit and Allied works and Authors).
Vol. 1. Ed. S. Kuppaswami Sastri. Madras: University of Madras, 1937.

— Vols. 2, 3. Ed. V. Raghava. Madras: University of Madras, 1966, 1967.

— Vols. 21, 25. Ed. Siniruddha Dash. Madras: University of Madras.

— Vols. 32, 37, 38, 39. Ed. Siniruddha Dash. Madras: University of Madras, 2013, 2015, 2015, 2015.

प्रबन्धाः

Sastri, S. Srikanta. “Development of Sanskrit Literature under Vijayanagara”. www.srikanta-sastri.org

Gode, P. K. “Oldest Dated Manuscript of Sāyaṇa's commentary on the Sāmaved”. In *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*. Vol. 20. No. 2. 1938-39. <http://www.jstor.com/stable/41688875>

Narasimhacharya, R. “Madhavacharya and his younger Brother”. In *Indian Antiquary* (A journal of Oriental Research). Vol. XLV. Ed. Richard Carnac Temple and Devadatta Ramakrishna Bhandarkar. Bombay, 1916. <https://indianculture.gov.in/flipbook/32843>

Web links

<https://advaitasharada.sringeri.net/>

<https://vmlt.in/ncc/1?page=1>

<https://archive.org/>

<https://ndl.iitkgp.ac.in/>

<https://www.namami.gov.in/>

<http://vedicheritage.gov.in/>

<https://borilib.com/repository>

<https://www.worldcat.org/>

<https://indcat.inflibnet.ac.in/index.php/search>

ব্রাহ্মণগ্রন্থস্থিত কতিপয় যজ্ঞস্থিত শব্দের নির্বচনানুসারি-উৎসসন্ধান

সুতপা মণ্ডল

সারসংক্ষেপ

একটি শব্দের সামগ্রিক জ্ঞান লাভের জন্য শব্দটির উৎস সন্ধান অবশ্য কর্তব্য। এই উদ্দেশ্য সাধনে ব্যাকরণ ও নির্বচন উভয় পদ্ধতির ভূমিকা অনস্বীকার্য। ব্যাকরণ প্রকৃতি-প্রত্যয় বিশ্লেষণ পূর্বক শব্দের উৎস সন্ধান ও অর্থ নির্ণয় করে। নির্বচন পদ্ধতি শব্দের অর্থ প্রকাশের সাথে সেই শব্দোৎপত্তির ইতিহাস সম্পর্কেও পাঠকদের অবগত করে। অতএব উভয়ের সংমিশ্রণে শব্দের গঠনগত ও অর্থগত জ্ঞান সম্পূর্ণ হয়। আলোচ্য শোধ-প্রবন্ধে একাধিক ব্রাহ্মণগ্রন্থস্থিত যজ্ঞের সাথে সম্পর্ক যুক্ত কয়েকটি শব্দের নির্বচনানুসারী ব্যাখ্যা ও ব্যাকরণগত বিশ্লেষণ দ্বারা শব্দের উৎস সন্ধান করাই আমার মূল উদ্দেশ্য।

সূচক শব্দ

ব্রাহ্মণ, যজ্ঞ, নির্বচন, ব্যাকরণ।

মন্ত্র-ব্রাহ্মণাত্মক বেদের একটি বৃহৎ অংশ হল ব্রাহ্মণ সাহিত্য। গ্রন্থবাচক ব্রাহ্মণ শব্দটি এসেছে ক্লীবলিঙ্গ মন্ত্রার্থক ব্রহ্মন্ শব্দ থেকে অর্থাৎ যে গ্রন্থে সংহিতান্তর্গত মন্ত্রের ব্যাখ্যা করা হয়েছে সেটি-ই ব্রাহ্মণ গ্রন্থ নামে পরিচিত। ব্রাহ্মণ গ্রন্থে মন্ত্রের ব্যাখ্যা, বৈদিক যাগ-যজ্ঞের বিস্তৃত বিবরণ, বিভিন্ন আখ্যান ও উপাখ্যানের সঙ্গে প্রাসঙ্গিক বিবিধ বৈদিক শব্দের নির্বচন করা হয়েছে। আচার্য জৈমিনি ব্রাহ্মণ গ্রন্থের দশটি আলোচ্য বিষয় উল্লেখ করেছেন, তন্মধ্যে নির্বচনের স্থান দ্বিতীয়। তাঁর উক্তিটি হল-

হেতুর্নির্বচনং নিন্দা প্রশংসা সংশয়ো বিধিঃ।

পরক্রিয়া পুরাকল্পো ব্যবধারণকল্পনা।।

উপমানং দশৈতে তু বিধয়ো ব্রাহ্মণস্য তু।^১

বৈদিক আর্ষ পরম্পরা লোপ হওয়ার পর মন্ত্রার্থ বোধের দিশায় নানাবিধ প্রক্রিয়ার উন্মোচন ঘটে, সেই সমস্ত প্রক্রিয়ার মধ্যে নির্বচন বা নৈরুক্তিক প্রক্রিয়ার বিশেষ স্থান বিদ্যমান ছিল। নির্বচন শব্দটি নিরু উপসর্গ পূর্বক বচ-ধাতুর উত্তর ল্যুট্ প্রত্যয় যুক্ত হয়ে নিষ্পন্ন, যার অর্থ বৈদিক শব্দ সম্পর্কে নিশ্চিত বা নিঃশেষ বা সম্পূর্ণ বচন। যে পদ্ধতিতে শব্দের অর্থ, উৎপত্তি ও বিকাশ সম্পূর্ণরূপে উক্ত হয়, তাকে নির্বচন বলা হয়। যাস্কাচার্য বিরচিত *নিরুক্ত* গ্রন্থের বৃত্তিকার দুর্গাচার্য নির্বচন শব্দের অর্থ প্রসঙ্গে বলেছেন -

অপিহিতস্যার্থস্য পরোক্ষবৃত্তিপারোক্ষবৃত্তৌ বা শব্দে নিষ্কৃম্য বিগৃহ্য বচনং নির্বচনম্।^২

অর্থাৎ তাঁর মতানুসারে পরোক্ষবৃত্তি বা অতিপারোক্ষবৃত্তি শব্দের মধ্যে নিহিত বা লুকায়িত অর্থের নিষ্কাশনকারক, তৎসম্পর্কিত ব্যুৎপত্তিপরক বচন বা নির্দেশকেই নির্বচন বলা হয়।

প্রত্যেক সংহিতার অন্তর্গত একাধিক ব্রাহ্মণ গ্রন্থ বিদ্যমান। সেগুলির মধ্যে কয়েকটি অন্যতম হল *ঋগ্বেদান্তর্গত ঐতরেয়ব্রাহ্মণ* ও *কৌষিতিকিব্রাহ্মণ*, *সামবেদান্তর্গত জৈমিনীয়ব্রাহ্মণ*, *কৃষ্ণযজুর্বেদান্তর্গত তৈত্তিরীয়ব্রাহ্মণ* ও *শুক্লযজুর্বেদান্তর্গত শতপথব্রাহ্মণ* এবং অথর্ববেদান্তর্গত *গোপথব্রাহ্মণ*। বৈদিক যজ্ঞের খুঁটিনাটি বিস্তৃত বিবরণ ব্রাহ্মণগ্রন্থসমূহের মুখ্য বিষয়। সেইজন্য উক্ত ব্রাহ্মণগ্রন্থগুলিতে একাধিক স্থানে একই যজ্ঞবাচক ও যজ্ঞের

সাথে সম্পর্ক যুক্ত শব্দের নির্বচন বিভিন্ন ভাবে প্রদর্শিত হয়েছে। একাধিক ব্রাহ্মণগ্রন্থে অবস্থিত পাঁচটি যজ্ঞস্থিত শব্দের নির্বচনসমূহ পর্যালোচনার দ্বারা উৎস সন্ধান এই শোধপ্রবন্ধের মুখ্য বিষয়। শব্দগুলি হল-
অহীন-

একাধিক দিন যাবৎ অনুষ্ঠিত সোমযাগের মধ্যে অহীন একটি সোমযাগবিশেষ। যাজ্ঞিক পরিভাষা অনুযায়ী দুই থেকে বার দিনে সম্পাদ্য সোম যাগের নাম অহীন। ঐতরেয়ব্রাহ্মণের ঊনত্রিশ অধ্যায়ে যজ্ঞের বর্ণনা পাওয়া যায়। এখানে বলা হয়েছে, এই যজ্ঞ পাঁচদিন ধরে অনুষ্ঠিত হয়। চতুর্বিংশ, অভিজিৎ, বিষ্ণুবৎ, বিশ্বজিৎ ও মহাব্রত এই পাঁচদিনে বহিঃশব্দবিশিষ্ট সূত্র পাঠ করা হয়। এই পাঁচ দিনকে অহীন বলা হয় এবং এই দিনগুলিতে অনুষ্ঠিত যজ্ঞকে অহীন যজ্ঞ বলা হয়। অহীন শব্দের নির্বচন প্রসঙ্গে বলা হয়েছে-

অহীনানি হ বা এতান্যহানি, ন হোষু কিংচন হীযতে।^৩

অর্থাৎ এই দিনগুলিকেই অহীন বলা হয়, যেহেতু এই দিনগুলিতে কোন কিছুই (কোন কর্মই) হীন হয় না। ভাষ্যকার সায়ণাচার্যেরও মনে করেন যেহেতু এই দিনগুলিতে (চতুর্বিংশ, অভিজিৎ ইত্যাদি পাঁচদিনে) কোন অঙ্গই (যজ্ঞের) হীন বা ক্ষীণ হয়না, তাই এই দিনগুলি অহীন নামে পরিচিত- *যস্মাদেতেষহঃসু কিমপ্যঙ্গং ন হীযতে তস্মাদেতান্যহীনানি।*^৪

বিমর্শ-

অহীন শব্দের নির্বচনে 'ন হীযতে' শব্দদ্বয় থেকে জানা যায় যে, নঞ সমাস পূর্বক হা-ধাতু (ও হাক্ ত্যাগে ১০৯০, জুহোত্যাদিগণ) থেকে অহীন শব্দের উৎপত্তি।

গোপথব্রাহ্মণেও অহীন শব্দের নির্বচন পাওয়া যায়, সেটি হল-

তান্যেতান্যহীনসূক্তানীত্যাচক্ষতে। ন হোষু কিংচন হীযতে।^৫

এখানেও *ন হীযতে* থেকে সংকেতিত হয় যে, অহীন শব্দের নিরুক্তি নঞ সমাস পূর্বক হা-ধাতু (ও হাক্ ত্যাগে ১০৯০, জুহোত্যাদিগণ) থেকে নিষ্পন্ন হয়েছে

অতএব শব্দটির ব্যাকরণগত বিশ্লেষণ হল- নঞ পূর্বক জুহোত্যাদিগণীয় হা-ধাতুর উত্তর *তযোরৈব কৃত্যক্তখলর্থাঃ* (পা. সূ. ৩/৪/৭০) সূত্র দ্বারা ক্ত-প্রত্যয় যুক্ত হয়ে, অনুবন্ধলোপে 'অ - হা + ত' এই রূপ প্রাপ্ত হয়। অন্তর ঘুমাঙ্গাপাজহাতিসাং হলি (পা. সূ. ৬/৪/৬৬) সূত্র দ্বারা হলাদি কিং আর্ধধাতুক পরে থাকায় 'হা'-ধাতুর আকারের দীর্ঘ-ঈকার আদেশ হয় এবং অ - হী + ত এইরূপ প্রাপ্ত হয়। অবশেষে *ওদিতশ্চ* (পা. সূ. ৮/২/৪৫) সূত্র দ্বারা ওকার ইং বিশিষ্ট হা-ধাতুর উত্তর বিহিত নিষ্ঠা তকারের স্থানে নকার আদেশ করে অহীন রূপটি সিদ্ধ হয়।

আতিথ্য-

অগ্নিষ্টোম একটি অপরিহার্য অঙ্গ হল আতিথ্যেষ্টি নামক ইষ্টি যাগের অনুষ্ঠান। এই যাগের দেবতা হলেন বিষ্ণু এবং আহুতির দ্রব্য হিসাবে ব্যবহৃত হত পুরোডাশ। সোম দেবতাগণের এবং ব্রাহ্মণদেরও রাজা। তাই সোম ক্রয়ের পর ক্রীত সোমকে রাজকীয় সম্মানের সাথে একটি শকট বা গাড়িতে রেখে যজ্ঞস্থলে নিয়ে আসা হয়। তারপর বেদির পূর্বস্থিত আহুতীয় অগ্নির পাশে একটি কাষ্ঠনির্মিত আসনে রেখে দেওয়া হয়। সম্মাননীয় অতিথি রূপে আনীত সোমকে রাজকীয় অতিথির অভ্যর্থনার জন্য আতিথ্যেষ্টি অনুষ্ঠিত হয়। ঐতরেয়ব্রাহ্মণের

তৃতীয় অধ্যায়ে আতিথ্যেষ্টির বর্ণনা আছে, যেখানে আতিথ্য নামক হবিঃ প্রদানের ও উল্লেখ পাওয়া যায়। এখানে আতিথ্য শব্দের নির্বচন প্রসঙ্গে বলা হয়েছে-

সোম বৈ রাজা যজমানস্য গৃহানাগচ্ছতি তস্মাদেতদ্ধবিরাতিথ্যং নিরূপ্যতে। তদাতিথ্যস্যাতিথ্যত্বম্।^৬

রাজা সোম যজমানের গৃহে আসেন, সেইজন্য তাঁর উদ্দেশ্যে আতিথ্য হবিঃ নির্বপণ করা হয়; এখানেই আতিথ্যের আতিথ্যত্ব।

সায়ণাচার্যের মতে – তিথিবিশেষমনপেক্ষ্য ভোজনার্থং কস্যচিদগৃহং প্রত্যকস্মাদ্যঃ সমাগতঃ সোহতিথিঃ। সোমো হপি তথাবিধ্বাদতিথিরিত্যুচ্যতে। তৎ সংবন্ধিত্বাদতিথ্যামিতি নামধেয়ম্।^৭ তিথিবিশেষ অপেক্ষা না করেই অর্থাৎ অসময়ে গৃহে খাদ্য গ্রহণের জন্য আগত মানুষকে অতিথি বলা হয়। সোম ও সেইরকম অতিথি হওয়ায়, তাঁকে নিয়ে অনুষ্ঠিত ইষ্টি যাগ আতিথ্যেষ্টি নামে অভিহিত হয়। আচার্য ষড়্গুরুশিষ্য ও সহমত পোষণ করে বলেছেন- অতিথিভূতসোমতৃপ্তিকরত্বাত্ অর্থাৎ অতিথি হিসাবে আগত সোমের তৃপ্তিকরণ হেতু এই যাগ আতিথ্য নামে অভিহিত হয়।

বিমর্শ-

উক্ত নির্বচনটি একটি তদ্ধিত নির্বচন শ্রেণীর অন্তর্গত। সামগ্রিক আলোচনা থেকে স্পষ্ট যে, অতিথি শব্দ থেকে আতিথ্য শব্দের উৎপত্তি। অতিথি শব্দের উত্তর *এঃ*-প্রত্যয় যুক্ত হয়ে আতিথ্য শব্দ ব্যুৎপন্ন। শব্দটির ব্যাকরণগত বিশ্লেষণ হল- অতিথি শব্দের উত্তর *অতিথেএঃ* (পা. সূ. ৫/৪/২৬) সূত্র দ্বারা *এঃ*-প্রত্যয় যুক্ত হয় এবং অনুবন্ধলোপ করে *অতিথি + য* এইরূপ পাওয়া যায়। তারপর *তদ্ধিতেষ্চামাদেঃ* (পা. সূ. ৭/২/১১৭) সূত্র দ্বারা *এঃ* ইৎ তদ্ধিত প্রত্যয় পরে থাকায় অতিথি এই প্রাতিপদিকের আদি স্বর বৃদ্ধিপ্রাপ্ত হয়ে আতিথি রূপ প্রাপ্ত হলে *আতিথি + য* এই অবস্থা জাত হয়। অনন্তর *যস্যোতি চ* (পা. সূ. ৬/৪/১৪৮) সূত্র দ্বারা যকারাদি তদ্ধিত প্রত্যয় পরে থাকায় আতিথি শব্দের অন্ত্য ইকারের লোপ হয়ে *আতিথ্ + য* এই রূপ প্রাপ্ত হয়। অনন্তর যুক্ত হয়ে *আতিথ্য* পদটি সিদ্ধ হয়।

ইষ্টি -

ইষ্টিযাগসমূহ (দীক্ষণীয়েষ্টি, প্রায়ণীয়েষ্টি, আতিথ্যেষ্টি ইত্যাদি) সোমযাগের একটি অপরিহার্য অঙ্গ। অগ্নিষ্টোমাদি সোমযাগ করতে ইচ্ছুক যজমানকে প্রথমে অঙ্গভূত ইষ্টিসমূহ অনুষ্ঠান করতে হত, তারপরেই মূল যজ্ঞ সম্পন্ন হত। তবেই যজ্ঞের ফললাভ নিশ্চিত হত। যেমন দীক্ষণীয়েষ্টি নামক ইষ্টিকর্মের দ্বারাই যজমান এবং তাঁর পত্নী দীক্ষিত হতেন। যজ্ঞের জন্য ক্রীত সোমকে রাজকীয় অতিথির অভ্যর্থনার জন্য যজমানকে আতিথ্যেষ্টি নামক ইষ্টিযাগের অনুষ্ঠান করতে হত। অতএব ইষ্টিসমূহের অনুষ্ঠানের গুরুত্ব ছিল অপরিসীম। *ঐতরেয়ব্রাহ্মণের* প্রথম অধ্যায়ে অগ্নিষ্টোম সোমযাগের বর্ণনাকালে দীক্ষণীয় ইষ্টি নিরূপণের অনন্তরই এটির প্রশংসাসূচক ইষ্টি শব্দের নির্বচন প্রদর্শিত হয়েছে। সেটি হল-

যজ্ঞো বৈ দেবেভ্য উদক্রামত্ তমিষ্টিভিঃ প্রৈষমৈচ্ছন্যদিষ্টিভিঃ প্রৈষমৈচ্ছংস্তদীষ্টীনামিষ্টিত্বম্।^৮

যজ্ঞ (জ্যোতিষ্টোমভিমাত্রী যজ্ঞপুরুষ) দেবতাদের নিকট থেকে চলে গিয়েছিলেন। (দেবগণ) তাঁকে ইষ্টিসমূহের (দীক্ষণীয়েষ্টি, প্রায়ণীয়েষ্টি) দ্বারা অশ্বেষণ করতে ইচ্ছা করেছিলেন। যেহেতু ইষ্টি দ্বারা অশ্বেষণ করতে ইচ্ছা করেছিলেন সেইজন্যই ইষ্টির ইষ্টিত্ব।

আচার্য সায়ণ ইষ্টি শব্দের উৎপত্তি প্রসঙ্গে বলেছেন, যজ্ ধাতু হতে নিষ্পন্ন ইষ্টি শব্দ সর্বত্র প্রসিদ্ধ হলেও এখানে ইচ্ছার্থক ইষ্-ধাতু থেকে ইষ্টি শব্দ উৎপন্ন হয়েছে। তাঁর উক্তিটি হল- *যজতিধাতোরিষ্টিশব্দঃ সর্বত্র প্রসিদ্ধঃ। অত্র ত্ৰিচ্ছতিধাতোরিতি বিশেষঃ।*^৯ ষড়্জুরশিষ্য মহোদয়ের মতেও ইষ্টি শব্দের উৎপত্তি ইষ্-ধাতু থেকে, যজ্-ধাতু থেকে নয় - *ইষেরিষ্টিশব্দ ন তু যজেরিতার্থঃ।*^{১০}

বিমর্শ-

উভয় ভাষ্যকারের মতানুসারে এই সিদ্ধান্তে উপনীত হওয়া যায় যে, এখানে যজ্ঞবাচক ইষ্টি শব্দটি যজ্-ধাতু থেকে সিদ্ধ না হয়ে ইচ্ছার্থক ইষ্-ধাতু (ইষ ইচ্ছায়াম, ১৩৫১, তুদাদিগণ) থেকে নিষ্পন্ন হয়েছে।

তৈত্তিরীয়ব্রাহ্মণে একাধিক স্থানে ইষ্টি শব্দের নির্বচন দর্শিত হয়। এই গ্রন্থের তৃতীয় কাণ্ডের নবম অনুবাকে ইষ্টিসমূহের মধ্যে সংবৎসর যাবৎ নিরন্তর অনুষ্ঠিত যাগের বর্ণনা প্রসঙ্গে ইষ্টি শব্দের নির্বচন প্রদর্শিত হয়েছে, সেটি হল-

প্রজাপতিরশ্বমেধমসৃজত। সোহস্মাৎসৃষ্টোহপাক্রামত। তং যজ্ঞক্রতুভিরশ্বেচ্ছত। তং যজ্ঞক্রতুভির্ন্যাবিন্দত। তমিষ্টিভিরশ্বেচ্ছত। তমিষ্টিভিরশ্ববিন্দত। তদিষ্টীনামিষ্টিত্বম্।^{১১}

প্রজাপতি অশ্বমেধ অর্থাৎ অশ্বমেধ যাগের সাধন অশ্বকে সৃষ্টি করেন কিন্তু অশ্বটি মৃত্যু ভয় হেতু তাঁর কাছ থেকে পলায়ন করে। প্রজাপতি সেই পলায়নকৃত অশ্বকে যূপকাষ্ঠবিশিষ্ট যজ্ঞ দ্বারা অন্বেষণ করতে ইচ্ছা করেন কিন্তু অশ্বকে লাভ করতে পারেননি। অনন্তর যূপরহিত ইষ্টিসমূহ দ্বারা অন্বেষণ করে লাভ করেছিলেন। এখানেই ইষ্টির ইষ্টিত্ব।

সায়ণাচার্য বলেছেন এগুলির দ্বারা ইচ্ছাপূর্বক লাভ করেছিলেন, তাই এগুলি (ইষ্টিসমূহ) ইষ্টি নামে পরিচিত - *ইস্যত ইচ্ছাপূর্বকং লভ্যত আভিরিষ্টিনাম সংপন্নম্।*^{১২} ভট্টভাস্করের মতে *ইস্যতে প্রাপ্যতে অশ্বমেধ আভিরিতি ইষ্টয়ঃ। ইষ গতো।*^{১৩} অর্থাৎ অশ্বমেধকে ইষ্টির দ্বারাই অন্বেষণ ইচ্ছা করে প্রাপ্ত হয়েছিলেন, সেইজন্যই ইষ্টি নাম। ইষ্টি শব্দটি গত্যর্থক ইষ্-ধাতু থেকে নিষ্পন্ন হয়েছে।

বিমর্শ-

এখানে ইষ্টি শব্দের নির্বচনে ব্রাহ্মণকার ও উভয় ভাষ্যকারের ভাষ্য থেকে অনুমিত হয় যে, ইষ্টি শব্দটি ইচ্ছার্থক ইষ্-ধাতু (ইষ ইচ্ছায়াম, ১৩৫১, তুদাদিগণ) বা গত্যর্থক ইষ্-ধাতু (ইষ গতো, ১১২৭, দিবাдиগণ) থেকে নিষ্পন্ন হয়েছে।

এছাড়াও ইষ্টির ইষ্টিত্বের বোধক আরও দুইটি নির্বচন *তৈত্তিরীয়ব্রাহ্মণে* উপলব্ধ হয়। প্রথমটি হল-

একদা স্বর্গলোক দেবতাদের থেকে তিরোহিত হলে, দেবতাদের অনুরোধে প্রজাপতি প্রথমে যূপবিশিষ্ট যজ্ঞক্রতু দ্বারা অন্বেষণ করেও পাননি। অবশেষে যূপবিহীন ইষ্টিসমূহ দ্বারা অন্বেষণ করে লাভ করেছিলেন। এটিই ইষ্টির ইষ্টিত্ব-

দেবেভ্যো বৈ স্বর্গো লোকংস্তিরোহভবত। তে প্রজাপতিমক্রবন্। প্রজাপতে স্বর্গো বৈ নো লোকস্তিরোহভূত। তমশ্বিচ্ছতি। তং যজ্ঞক্রতুভিরশ্বেচ্ছত। তং যজ্ঞক্রতুভির্ন্যাবিন্দত। তমিষ্টিভিরশ্বেচ্ছত। তমিষ্টিভিরশ্ববিন্দত। তদিষ্টীনামিষ্টিত্বম্। এষ্টযো হ বৈ নাম। তা ইষ্টয় ইত্য্যচক্ষতে পরোক্ষণ। পরোক্ষপ্রিয়া ইব হি দেবাঃ।^{১৪}

ইষ্টিনামের কারণ প্রসঙ্গে সায়ণাচার্যের মতটি হল- *অন্বেষণসাধনত্বাদিষ্টিনাম সংপন্নম্।*^{১৫} অর্থাৎ অন্বেষণের সাধন হওয়ায় ইষ্টি নাম হয়েছে। আবার ভট্টভাস্কর মহোদয় বলেছেন- *এষণসাধনত্বাদেষ্টয়ঃ। অনোরথৈ*

আকারঃ। তস্মাদেষ্টযঃ সত্য ইষ্টযোঃভুবনিত্যাচক্ষতে পরোক্ষভায।^{১৬} অর্থাৎ তাঁর মতে এষণসাধন হেতু এটি এই নামকরণ এবং অনু অর্থে আকার যুক্ত হয়েছে। এই এষ্টিগুলিকেই ইষ্টি নামে পরোক্ষভাবে অভিহিত করা হয়।

দ্বিতীয় নির্বচনটি হল- দেবাসুরাঃ সংযত্তা আসন্। স প্রজাপতিরিন্দ্রজ্যেষ্ঠঃ... তমিষ্টিভিরশ্বেচ্ছত্। তমিষ্টিভিরশ্ববিন্দত্। তদিষ্টিনামিষ্টিত্বম্। এষ্টযো হ বৈ নাম। তা ইষ্টয ইত্যচক্ষতে পরোক্ষণ। পরোক্ষপ্রিয়া ইব হি দেবাঃ।^{১৭}

একসময় দেবতা ও অসুরদের মধ্যে দ্বন্দ্ব হয়েছিল। প্রজাপতি তাঁর জ্যেষ্ঠ পুত্র ইন্দ্রকে লুকিয়ে রেখেছিলেন, যাতে অসুরেরা তাঁকে হত্যা করতে না পারে। কায়াধব পল্লাদও তাঁর পুত্র বিরোচনকে লুকিয়ে রেখেছিল দেবতাদের হাত থেকে রক্ষা করার জন্য। এই পরিস্থিতিতে উভয় পক্ষের কোন রাজা ছিলেননা, তজ্জনিত কারণে যুদ্ধ করা সম্ভব হচ্ছিল না। তাই দেবতারাজা ইন্দ্রকে খোঁজার জন্য প্রজাপতিকে প্রার্থনা করেন এবং তাঁর দ্বারা অনুজ্ঞাত হয়ে দেবতারাজা জ্যোতিষ্টোম, উক্ষ্য প্রভৃতি যজ্ঞ অনুষ্ঠানের দ্বারা ইন্দ্রকে খোঁজার চেষ্টা করেন কিন্তু যেহেতু অঙ্গস্বরূপ ইষ্টিসমূহের অনুষ্ঠান করেননি খুঁজে পাননি। তারপর অবশেষে ইষ্টিসমূহ অনুষ্ঠান দ্বারা ইন্দ্রকে অন্বেষণ করেন এবং খুঁজে পান। ইষ্টিসমূহ দ্বারাই ইন্দ্রকে লাভ করেছিলেন, এটিই ইষ্টিসমূহের ইষ্টিত্ব। এগুলির নাম এষ্টি, তবে দেবতারাজা পরোক্ষপ্রিয় হওয়ায় এষ্টিগুলিকে ইষ্টি নামে অভিহিত করা হয়।

আচার্য সায়ণ বলেছেন- অন্বেষণসাধনত্বমেষ্টিত্বম্। যদ্যপ্যন্বেষণার্থস্বীকারেৎপীচ্ছতিধাতোঃ জিন্ প্রত্যয়ে সতি যজিধাতুবদিষ্টিরিত্যেব রূপং সংপদ্যতে^{১৮} অর্থাৎ অন্বেষণের সাধন হেতু এষ্টি, যদিও অন্বেষণ অর্থ গ্রহণ করেও ইচ্ছার্থক ইষ্-ধাতুর উত্তর জিন্-প্রত্যয় যুক্ত হয়ে যজ্-ধাতু নিষ্পন্ন ইষ্টি শব্দের ন্যায় রূপই প্রাপ্ত হয়।

বিমর্শ-

উক্ত নির্বচনদ্বয়ের সামগ্রিক আলোচনা থেকে অনুমিত হয় ইচ্ছার্থক ইষ্-ধাতু (ইষ ইচ্ছাম্, ১৩৫১, তুদাদিগণ) থেকে ইষ্টি শব্দ ব্যুৎপন্ন হয়েছে। দীক্ষণীয়, প্রায়ণীয় ইত্যাদি ইষ্টিয়াগসমূহ দ্বারাই দেবতারাজা ইন্দ্রকে অন্বেষণ করেছিলেন এবং খুঁজেও পেয়েছিলেন। অতএব বলা যায়, এখানে ত্রিঃপদটি সম্যকভাবে প্রযুক্ত হয়েছে।

ইষ্টি শব্দের ব্যাকরণগত বিশ্লেষণ হল - ইষ্ ধাতুর উত্তর মন্ত্রে বৃষেষ-পচ-মন-বিদ-ভূ-বী-রা-উদাত্তঃ (পা. সূ. ৩/৩/৯৬) সূত্র দ্বারা জিন্ প্রত্যয় যুক্ত হয়ে, অনুবন্ধলোপ করে ইষ্ + তি এইরূপ জাত হয়। অনন্তর ষ্ট্রনাষ্ট্রঃ (পা. সূ. ৮/১/৪১) সূত্র দ্বারা ত্ এর ট্ আদেশ করে, যুক্ত হয়ে ইষ্টি পদটি সিদ্ধ হয়।

পুরোহিত-

যাগযজ্ঞানুষ্ঠানে ব্রাহ্মণ অর্থাৎ পুরোহিতের ভূমিকা অপরিসীম। পুরোহিত যাগাদি কর্মানুষ্ঠান সম্পাদনের দ্বারা যজ্ঞমানের অভীষ্ট পূরণ করেন। ঐতরেয়ব্রাহ্মণের চত্বারিংশ অধ্যায়ের প্রথম খণ্ডে ক্ষত্রিয় রাজা কর্তৃক পুরোহিত নিয়োগের বর্ণনা পাওয়া যায়। সেই পুরোহিত সম্বন্ধে কর্তব্যনিরূপণ প্রসঙ্গে বর্ণনাকালে পুরোহিত শব্দের আংশিক নির্বচন দৃষ্ট হয়। সেখানে বলা হয়েছে যে রাজার পুরোহিত নেই, দেবতারাজা তাঁর প্রদত্ত অন্ন ভোজন করেননা; সেইজন্য যাগ করতে ইচ্ছুক রাজা দেবতারাজা তাঁর অন্ন ভোজন করবেন, এই উদ্দেশ্যে ব্রাহ্মণকে (যজ্ঞের) পুরোভাগে রাখবেন অর্থাৎ পুরোহিত করবেন-

ন হ বা অপুরোহিতস্য রাজ্ঞো দেবা অন্নমদন্তি, তস্মাদ্রাজা যক্ষ্যমাণো ব্রাহ্মণং পুরো দবীত, - দেবা মেঃহন্নমদন্তি।^{১৯}

এছাড়াও জৈমিনীয়ব্রাহ্মণেও শব্দের নির্বচন বিদ্যমান, সেটি হল-পুরোহিত

প্রথমঃ পুরোহিতম্ ইতি পুর এব বা এনম্ এতদ্ দধতে।^{২০}

এখানে অগ্নিকে পুরোহিত বলা হয়েছে, যজ্ঞের পুরোভাগে তাঁকে ধারণ করা হয়। সেইজন্য তিনি পুরোহিত।
বিমর্শ-

উভয় নির্বচনেই পুরো দধীত ও পুর এব বা এনম্ এতদ্ দধতে এই ক্রিয়াপদ থেকে পুরোহিত শব্দের অর্থ স্পষ্ট। অতএব পুরস্ শব্দ পূর্বক ধা-ধাতু (ডু ধাঞ ধারণপোষণয়োঃ, ১০১২, জুহোত্যাদিগণ) থেকে পুরোহিত শব্দটি উৎপন্ন হয়েছে।

শব্দটির ব্যাকরণগত বিশ্লেষণ হল- পুরস্ শব্দ পূর্বক ধা-ধাতুর উত্তর তযোরবকৃত্যক্তলর্থাঃ (পা. সূ. ৩/৪/৪৭) সূত্র দ্বারা ক্ত প্রত্যয় যুক্ত করে, অনুবন্ধলোপ হয়ে পুরস্ - ধা + ত এইরূপ প্রাপ্ত হয়। তারপর দধাতের্হি (পা. সূ. ৭/৪/৪২) সূত্র দ্বারা তকারাদি প্রত্যয় পরে থাকায় ধা- ধাতুর স্থানে হি আদেশ হয়ে পুরস্ - হি + ত এই অবস্থা জাত হয়। তারপর সসজুষো রুঃ (পা. সূ. ৮/২/৬৬) সূত্র দ্বারা পুরস্ এর স্ এর স্থানে রু আদেশ হয় এবং হশি চ (পা. সূ. ৬/১/১১৪) সূত্র দ্বারা রু এর উত্ব হয়ে পুর - উ - হি + ত এইরূপ প্রাপ্ত হয়। অনন্তর আদ্ গুণঃ (পা. সূ. ৬/১/৭৮) সূত্র দ্বারা গুণাদেশ করে ও যুক্ত হয়ে পুরোহিত শব্দটি সিদ্ধ হয়।

ষোড়শিন্-

সকল একাহ সোমযাগের সাধারণ নাম জ্যোতিষ্টোম। এই যাগের সাতটি সংস্থা বা অনুষ্ঠান পদ্ধতি ছিল, সেগুলি হল- অগ্নিষ্টোম, উক্ষ্য, ষোড়শী, অতিরাত্র, অত্যগ্নিষ্টোম, আণ্ডোর্যাম এবং বাজপেয়। অতএব বলা যায় ষোড়শী যাগ জ্যোতিষ্টোম নামক যজ্ঞের তৃতীয় সংস্থা। এই যাগে তৃতীয়সবনে হোত্রকদের শস্ত্রপাঠের পর ষোড়শী শস্ত্র পাঠ করতে হয়। ঐতরেয়ব্রাহ্মণের ষোড়শ অধ্যায়ে শস্ত্রার্থে প্রয়োগকালে প্রশ্নোত্তরের মাধ্যমে ষোড়শী (ষোড়শিন্) পদের নির্বচন প্রদর্শিত হয়েছে, সেটি হল-

তদাহঃ কিং ষোড়শিনঃ? ষোড়শঃ স্তোত্রাণাং, ষোড়শঃ শস্ত্রাণাং, ষোড়শভিরক্ষরৈরাদত্তে, ষোড়শভিঃ প্রণোতি, ষোড়শপদাং নিবিদং দধতি, তৎষোড়শিনঃ ষোড়শিত্বম্, ইতি।^{২১}

ব্রহ্মবাদিরা প্রশ্ন করেছেন, ষোড়শীর ষোড়শিত্ব কি? তার উত্তরে বলা হয়েছে - এটি স্তোত্রসমূহের মধ্যে ষোড়শ, শস্ত্রসমূহের মধ্যে ষোড়শ, ষোল অক্ষরে (অনুষ্টিভের পূর্বার্ধে) এটির আরম্ভ হয়, ষোল অক্ষরে (অনুষ্টিভের উত্তরার্ধপাঠের পর) প্রণব উচ্চারিত হয়, এটিতে ষোড়শপদযুক্ত নিবিৎ স্থাপিত হয়, এটিই ষোড়শীর ষোড়শিত্ব।

উক্ষ্য যাগে যে পনেরটি শস্ত্র পাঠ করা হয়, ষোড়শী যাগে ওই পনেরটি শস্ত্রের সাথে আরও একটি শস্ত্র যুক্ত করে ষোড়শ শস্ত্র গঠিত হয়। এই যাগে সোমাহুতির জন্য ষোলটি গ্রহ ব্যবহৃত হয় এবং সেইসময় ওই ষোড়শ শস্ত্র ও ষোড়শ স্তোত্র গীত হয়। ষোলটি গ্রহ, ষোলটি শস্ত্র, ষোলটি স্তোত্র থাকায় ষোড়শী নাম।

আচার্য সায়ণের মতে বহুরকম ভাবে ষোড়শ সংখ্যা বিদ্যমান থাকায় ষোড়শী নাম হয়েছে- *বহুধা ষোড়শসংখ্যায়োগাদ্ অযং প্রয়োগঃ ষোড়শিনামোপেতঃ*।^{২২}

ঋগ্বেদান্তর্গত কৌষিতকিব্রাহ্মণেও ষোড়শী নামক সোমযাগের আলোচনাকালে ষোড়শী(ষোড়শিন্) শব্দের নির্বচন করা হয়েছে, সেটি হল-

অথ ষোড়শং বা এতত্ স্তোত্রং ষোড়শং শস্ত্রং তস্মাৎ ষোড়শীত্যাখ্যাত।^{২৩}

অর্থাৎ ষোলটি করে স্তোত্র ও শস্ত্র থাকায় ষোড়শী যাগ ষোড়শী নামে আখ্যাত হয়।

এগুলি ছাড়াও কৃষ্ণযজুর্বেদান্তর্গত তৈত্তিরীয়সংহিতায় ও শুক্লযজুর্বেদান্তর্গত কাষসংহিতার সায়ণাচার্যকৃত ভাষ্যেও ষোড়শী (ষোড়শিন) শব্দের বুৎপত্তি প্রদর্শিত হয়েছে। তৈত্তিরীয়সংহিতায় ষোড়শিগ্রহকখনমাংশে বলা হয়েছে, একসময় প্রজাপতি দেবতাদের যজ্ঞের জ্ঞান প্রদান করে নিজেকে শূন্য মনে করেছিলেন, সেইজন্য তিনি যজ্ঞের জ্ঞান ও বীর্যকে ষোল ভাগে বিভক্ত করেন, সেটি ষোড়শীতে পরিণত হয়। ষোড়শী শুধু যজ্ঞই নয়, ষোড়শ শব্দ, ষোড়শ স্তোত্রও বিদ্যমান। এটির (ষোড়শ সংখ্যার) দ্বারাই ষোড়শী নাম, এটিই ষোড়শির ষোড়শিত্ব- প্রজাপতির্দেবেভ্যো যজ্ঞস্বাদিশং স রিরিচানোহমন্যত স যজ্ঞানাং ষোড়শধেন্দ্রিযং বির্যমাত্মানমভিসমক্ষিদত্ত তথা ষোড়শ্যভবন্ বৈ ষোড়শী নাম যজ্ঞোহস্তি যদ্বাব ষোড়শং স্তোত্রং ষোড়শং শব্দং তেন ষোড়শী তথা ষোড়শিনঃ ষোড়শিত্বম্”।^{২৪}

কাষসংহিতার ভাষ্যে সায়ণাচার্য বলেছেন খাদিরবৃক্ষ দ্বারা নির্মিত ষোলটি চারকোণা ষোড়শিগ্রহও গ্রহণ করা হয়, ষোলটি গ্রহ বিদ্যমান থাকায় ষোড়শী এই নাম খাদিরবৃক্ষনির্মিতেন চতুরশ্রেণ পাশ্রেণ ষোড়শিগ্রহং গৃহীয়াত”। ষোড়শিনে ষোড়শো গ্রহোহস্যাস্তীতি ষোড়শী।^{২৫}

বিমর্শ-

সামগ্রিক আলোচনা থেকে এটা স্পষ্ট যে, ষোড়শিন্ এই বৈদিক শব্দটি যজ্ঞ, শব্দ, স্তোত্র, গ্রহ প্রভৃতি অর্থে প্রযুক্ত হলেও সর্বত্রই ষোড়শ সংখ্যার ওপর গুরুত্ব আরোপিত হয়েছে। অতএব অনুমান করা যায় ষোড়শিন্ শব্দটি ষোড়শ এই সংখ্যাবাচক শব্দ থেকেই উৎপন্ন হয়েছে।

শব্দটির ব্যাকরণগত বিশ্লেষণ হল- ষোড়শন্ এই সংখ্যাবাচক শব্দের অন্তে শন্ থাকায় তার উত্তর শতোর্ডিনিস্ছন্দসি তদস্য পরিমাণমিত্যর্থে বাচ্যঃ দ্বারা ডিনি প্রত্যয় হয় এবং অনুবন্ধলোপ করে ষোড়শন্ + ইন্ এইরূপ প্রাপ্ত হয়। এই অবস্থায় নস্তদ্ধিতে (পা. সূ. ৬/৪/১৪৪) সূত্র দ্বারা স্বরাদি তদ্ধিত প্রত্যয় পরে থাকায় নকারান্ত প্রাতিপদিক ষোড়শন্ এর টি অংশ অর্থাৎ অন্ এর লোপ হয় এবং ষোড়শ্ ও ইন্ যুক্ত হয়ে ষোড়শিন্ রূপটি সিদ্ধ হয়।

নির্বচন হল একটি অর্থনির্ণায়ক পদ্ধতি। এটি যে শুধুমাত্র শব্দের অর্থ জ্ঞাপনে সহায়তা করে তা নয়, শব্দের নামকরণের ইতিহাস কখনের মাধ্যমে সেই শব্দের উৎসেরও সংকেত প্রদান করে। তারপর সেই সংকেতকে পাঠ্যে করে ব্যাকরণের সাহায্যে শব্দের গঠনগত বিশ্লেষণ করা যায়। অতএব কোন শব্দের সামগ্রিক জ্ঞান প্রদানে নির্বচন ও ব্যাকরণ উভয় পদ্ধতির অবদান অনস্বীকার্য এবং নির্বচন ব্যাকরণকে পূর্ণতা প্রদান করে। এই প্রসঙ্গে নিরুক্তকারের উক্তি উল্লেখনীয়- তদিদং বিদ্যাস্থানং ব্যাকরণস্য কাৎক্ষং স্বার্থসাধকং চ।^{২৬}

উল্লেখপঞ্জি

১. যুধিষ্ঠির মীমাংসক (সম্পা.), মীমাংসা-শাবর-ভাষ্যম্ ২/৯/৩৩, পৃষ্ঠাঙ্ক ৪১৪।
২. জ্ঞানপ্রকাশ শাস্ত্রী (সম্পা.), নিরুক্তম্ ২/১, পৃষ্ঠাঙ্ক ৯১।
৩. সুধাকর মালবীয়া (সম্পা.), ঐতরেয়ব্রাহ্মণম্ ৬/৪/২, পৃষ্ঠাঙ্ক ৯৮২।
৪. তত্রৈব।
৫. রাজেন্দ্রলাল মিত্র ও হরচন্দ্র বিদ্যাভূষণ (সম্পা.), গোপথব্রাহ্মণম্ ২/৫/১৫, পৃষ্ঠাঙ্ক ১৬০।
৬. সুধাকর মালবীয়া (সম্পা.), ঐতরেয়ব্রাহ্মণম্ ১/৩/৪, পৃষ্ঠাঙ্ক ৯৩।

৭. তদেব, পৃষ্ঠাঙ্ক ৯৪।
৮. তদেব ১/১/২, পৃষ্ঠাঙ্ক ২৫।
৯. তদেব।
১০. ঐতরেয়ব্রাহ্মণম্, ষড়্গুরুশিষ্যভাষ্য ১/২, পৃষ্ঠাঙ্ক ১৮।
১১. পুষ্পেন্দ্র কুমার (সম্পা.), তৈত্তিরীয়ব্রাহ্মণম্ ৩/৯/১৩, পৃষ্ঠাঙ্ক ১১৫২।
১২. তদেব।
১৩. মহাদেব শাস্ত্রী ও শ্রীনিবাসাচার্য (সম্পা.), তৈত্তিরীয়ব্রাহ্মণম্ ৩/৯/১৩/৪৯, পৃষ্ঠাঙ্ক ১২৬।
১৪. পুষ্পেন্দ্র কুমার (সম্পা.), তৈত্তিরীয়ব্রাহ্মণম্ ৩/১২/২, ৩/১২/৪, পৃষ্ঠাঙ্ক ১২৪৯, ১২৬১।
১৫. তদেব।
১৬. মহাদেব শাস্ত্রী ও শ্রীনিবাসাচার্য (সম্পা.), তৈত্তিরীয়ব্রাহ্মণম্ ৩/১২/২, পৃষ্ঠাঙ্ক ২৫১।
১৭. তদেব ১/৫/৯/১-২, পৃষ্ঠাঙ্ক ২৮১-২৮২।
১৮. পুষ্পেন্দ্র কুমার (সম্পা.), তৈত্তিরীয়ব্রাহ্মণম্ ১/৫/৯/১-২, পৃষ্ঠাঙ্ক ২৪৮।
১৯. সুধাকর মালবীয় (সম্পা.), ঐতরেয়ব্রাহ্মণম্ ৮/৪০/১, পৃষ্ঠাঙ্ক ১৩১৪।
২০. রঘুবীর ও লোকেশচন্দ্র (সম্পা.), জৈমিনীয়ব্রাহ্মণম্ ৩/৬৩, পৃষ্ঠাঙ্ক ৩৮০।
২১. সুধাকর মালবীয় (সম্পা.), ঐতরেয়ব্রাহ্মণম্ ৪/১৬/১, পৃষ্ঠাঙ্ক ৫৭৬।
২২. তদেব।
২৩. রাকেশ শাস্ত্রী (সম্পা.), শাঙ্খায়নব্রাহ্মণম্ ১৭/১, পৃষ্ঠাঙ্ক ৩৯৫।
২৪. কাশীনাথ শাস্ত্রী আগাশে ও বিনায়ক গণেশ আপটে (সম্পা.), কৃষ্ণযজুর্বেদীয়তৈত্তিরীয়সংহিতা ৬/৬/১১/১, পৃষ্ঠাঙ্ক ২৪৮৪।
২৫. মাধব শাস্ত্রী (সম্পা.), শুক্লযজুর্বেদকাণ্ডসংহিতা ১/৮/৮/১, পৃষ্ঠাঙ্ক ১১৫।
২৬. অমরেশ্বর ঠাকুর (সম্পা.), নিরুক্তম্ ১/৩/৪/৩, পৃষ্ঠাঙ্ক ১৪১।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

- ঐতরেয়ব্রাহ্মণম্, বেদার্থপ্রকাশ ভাষ্য ও সরলা ব্যাখ্যা সহ। ১ম খণ্ড। সম্পা. সুধাকর মালবীয়। বারাণসী: তারা বুক এজেন্সী, ২০১৫ (পুনর্মুদ্রণ) (১ম সংস্করণ ১৯৮৬)। (প্রাচ্যভারতী গ্রন্থমালা- ১৪)।
- ___, বেদার্থপ্রকাশ ভাষ্য ও সরলা ব্যাখ্যা সহ। ২য় খণ্ড। সম্পা. সুধাকর মালবীয়। বারাণসী: তারা বুক এজেন্সী, ২০১৫ (পুনর্মুদ্রণ)। (প্রাচ্যভারতী গ্রন্থমালা- ১৫)।
- ___, সুখপ্রদাবৃত্তি সহ। ১ম খণ্ড। দিল্লী: নাগ প্রকাশক, ১৯৯১।
- কাণ্ডসংহিতা। সম্পা. মাধব শাস্ত্রী। শুক্লযজুর্বেদকাণ্ডসংহিতা, সায়ণভাষ্য সহ। বেনারস: চৌখাম্বা সংস্কৃত সিরিজ অফিস, ১৯১৫।
- গোপথব্রাহ্মণম্। সম্পা. রাজেন্দ্রলাল মিত্র এবং হরচন্দ্র বিদ্যাভূষণ। ক্যালকাটা (কলকাতা): এশিয়াটিক সোসাইটি অফ বেঙ্গল, ১৮৭২।
- জৈমিনীয় ব্রাহ্মণম্। সম্পা. রঘুবীর এবং লোকেশ চন্দ্র। দিল্লী: মোতীলাল বনারসী দাস, ১৯৫৪।

- তৈত্তিরীয়ব্রাহ্মণম্, বেদার্থপ্রকাশ ভাষ্য সহ। ১ম ও ২য় খণ্ড। সম্পা. পুষ্পেন্দ্র কুমার। দিল্লী: নাগ প্রকাশন, ২০১৮ (পুনর্মুদ্রণ) (১ম সংস্করণ ১৯৯৮)।
- ___, ভট্টভাস্কর কৃত ভাষ্য সহ। ১ম অষ্টক। সম্পা. মহাদেব শাস্ত্রী। মাইসর: গভর্নমেন্ট ব্রাঞ্চ প্রেস, ১৯০৮। (গভর্নমেন্ট ওরিয়েন্টাল লাইব্রেরী সিরিজ নং- ৩৮)।
- ___, ভট্টভাস্কর কৃত ভাষ্য সহ। ৩য় অষ্টক। সম্পা. মহাদেব শাস্ত্রী এবং শ্রীনিবাসাচার্য। মাইসর: গভর্নমেন্ট ব্রাঞ্চ প্রেস, ১৯১৩। (গভর্নমেন্ট ওরিয়েন্টাল লাইব্রেরী সিরিজ নং- ৪২)।
- তৈত্তিরীয়সংহিতা। সম্পা. কাশীনাথ শাস্ত্রী আগাশে এবং বিনায়ক গণেশ আপটে। কৃষ্ণযজুর্বেদীয়তৈত্তিরীয়সংহিতা, সায়ণভাষ্য সহ। ৮ম খণ্ড। দিল্লী: আনন্দাশ্রমমুদ্রণালয়, ১৯৫১ (২য় সংস্করণ)। (আনন্দাশ্রমসংস্কৃতগ্রন্থাবলি গ্রন্থাঙ্ক- ৪২)।
- ত্রিবেদী, রামেন্দ্রসুন্দর। যজ্ঞকথা। কলিকাতা: প্রাচী পাবলিকেশন্স, ১৪০২ (বঙ্গাব্দ)।
- দীক্ষা, সরোজ। ঐতরেয় এবং তৈত্তিরীয় ব্রাহ্মণো কে নির্বচন। দিল্লী: নাগ প্রকাশক, ১৯৮৯ (১ম সংস্করণ)।
- ধর্মপাল, গৌরী। বেদের ভাষা ও ছন্দ। কলিকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, ২০১৫ (পুনর্মুদ্রণ) (১ম সংস্করণ ১৯৯৯)।
- পাণিনি। অষ্টাধ্যায়ী। সম্পা. সি. শংকররাম শাস্ত্রী। অষ্টাধ্যায়ীসূত্রপাঠঃ। দিল্লী: শারদা পাবলিশিং হাউস, ১৯৯৪ (পুনর্মুদ্রণ) (১ম সংস্করণ ১৯৩৭)।
- ভট্টোজিদীক্ষিত। বৈয়াকরণসিদ্ধান্তকৌমুদী। ৪র্থ খণ্ড। সম্পা. গিরিধর শর্মা এবং পরমেশ্বরানন্দ শর্মা। দিল্লী: মোতিলাল বনারসী দাস, ২০১১ (পুনর্মুদ্রণ) (১ম সংস্করণ ১৯৭৯)।
- যাস্ক। নিরুক্তম্, দুর্গ কৃত ঋজুর্থাখ্যবৃতি সহ। সম্পা. জ্ঞানপ্রকাশ শাস্ত্রী। দিল্লী: পরিমল পাবলিকেশন্স, ২০১৬ (১ম সংস্করণ)। (পরিমল পাবলিকেশন্স সিরিজ নং- ১৫৩)।
- ___।___, বাংলা অনুবাদ সহ। ১ম খণ্ড। সম্পা. অমরেশ্বর ঠাকুর। কলিকাতা: কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়, ২০১৭ (পুনর্মুদ্রণ) (১ম সংস্করণ ১৯৫৫)। (আশুতোষ-সংস্কৃত-গ্রন্থমালা-৫)।
- বন্দ্যোপাধ্যায়, অশোক কুমার। পাণিনীয় বৈদিক ব্যাকরণ। কলিকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪১৮ (বঙ্গাব্দ) (২য় সংস্করণ)।
- বন্দ্যোপাধ্যায়, শান্তি। বৈদিকযুগের যাগযজ্ঞ। কলিকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪১৭ (বঙ্গাব্দ) (১ম সংস্করণ ১৩৯৫)।
- শবরস্বামী। জৈমিনীয়-মীমাংসা-ভাষ্যম্। সম্পা. যুধিষ্ঠির মীমাংসক। মীমাংসা-শাবর-ভাষ্যম্, হিন্দী ব্যাখ্যা সহ। ২য় খণ্ড। হরিয়ানা: রামলাল কপূর ট্রাস্ট প্রেস, ১৯৭৮ (১ম সংস্করণ)।
- শাঙ্খায়নব্রাহ্মণম্। ২য় খণ্ড। সম্পা. এবং অনুবা. রাকেশ শাস্ত্রী। বারাণসী: চৌখম্বা পাবলিশার্স, ২০২০ (১ম সংস্করণ)। (চৌখম্বা প্রাচ্যবিদ্যা গ্রন্থমালা- ৩৯)।

গাহাসত্তসঙ্গ: শৃংগার রসের অন্তরালে গ্রামীণ আর্থ-সামাজিক অবস্থার বর্ণনা

আদিত্য নারায়ণ বর্মন

সারসংক্ষেপ

সাতবাহন নরপতি হাল কর্তৃক সংকলিত গাহাসত্তসঙ্গ একটি শৃংগার রসাত্মক মুক্তককাব্য। সাতশো'র বেশী মুক্তকে সন্নিবেশিত এই মুক্তককাব্যে আদ্যোপান্ত সন্তোগ ও বিপ্রলম্ব শৃংগার বর্ণিত হয়েছে। তবু গ্রাম্য জীবনে প্রেম, পরকীয়া, দাম্পত্য, মিলন, বিরহ প্রভৃতির বর্ণনা দিতে গিয়ে কবিগণ তৎকালীন সাধারণ মানুষের আর্থিক ও সামাজিক অবস্থারও কিছুটা আভাস দিয়েছেন। গাহাসত্তসঙ্গ এর সেই খণ্ডচিত্রগুলিকে একত্রিত করে গ্রামীণ জনজীবনের একটি আর্থিক ও সামাজিক চিত্র দেখানোর চেষ্টা এই লঘুপ্রবন্ধের মূল বিষয়বস্তু।

ভূমিকা: সংস্কৃত ও প্রাকৃত ভাষায় রচিত প্রাচীন শতককাব্যগুলির মধ্যে খ্রিস্টীয় দ্বিতীয়-তৃতীয় শতকের *গাহাসত্তসঙ্গ* বিদ্বদ্ সমাজে সর্বাধিক চর্চিত হয়েছে। এখানে হাল রচিত গাথাগুলির সংগে সংগে সমকালীন অন্যান্য কবির গাথাও সংকলিত হয়েছে। এপ্রসংগে আলোচ্য কাব্যের একটি গাথা উদ্ধৃত করা যেতে পারে-

রসিঅজগহিতঅদইএ কইবচ্ছলপমুহসুকইগিন্মবিএ।
সত্তসঅম্মি সমত্তং পচম গাহাসঅং এঅং ॥^১

অর্থাৎ, হালপ্রমুখ কবিগণের দ্বারা নির্মিত কাব্যরসিকগণের হৃদয়ে আনন্দ দানকারী সপ্তশকের প্রথম শতক সমাপ্ত হল। তাই *গাহাসত্তসঙ্গ* কে কোষকাব্য বলা যেতে পারে। কোষের ইংরেজী পর্যায় হল Anthology. পীতাম্বর প্রমুখ প্রাচীন টীকাকারগণ তাঁদের টীকায় *গাহাসত্তসঙ্গ* কে কোষ বলেই অভিহিত করেছেন। অনেক প্রাচীন পুঁথিতে একটি গাথা পাওয়া যায় যেখানে *গাহাসত্তসঙ্গ* কে কোষ বলা হয়েছে-

এসো কইগামৎকিঅগাহাপডিৰদ্ধবজিতআমোও।
সত্তসঅও সমত্তো সালাহণবিরইও কোসো ॥^২
আচার্য বিশ্বনাথ কোষের লক্ষণ করেছেন-
কোষঃ শ্লোকসমূহস্ত স্যাদন্যোন্য়ানপেক্ষকঃ।
ব্রজ্যক্রমেণ কথিতঃ স এবাতিমনোরমঃ ॥^৩

কোষকাব্যে পরস্পর নিরপেক্ষ মনোরম শ্লোক ব্রজ্যক্রমে সাজানো থাকে। এই ব্রজ্য দু'রকম হতে পারে- অকারাদি ক্রম এবং বর্ণনীয় বিষয়ের ক্রম। আলোচ্য *গাহাসত্তসঙ্গ* এ ব্রজ্যক্রম নেই। তবে গাথাগুলি পরস্পর নিরপেক্ষ। তাই এই মুক্তককাব্যটিকে কোষ বলা যেতে পারে।

গাহাসত্তসঙ্গ এর গাথার ক্রম এবং সংখ্যা বিভিন্ন সম্পাদনায় বিভিন্ন। কিছু কিছু সম্পাদনায় প্রকীর্ত গাথাও সংকলিত হয়েছে। আলোচ্য প্রবন্ধে তা আলোচ্য বিষয় নয়, তাই আলোচনা করা হল না। তথ্যসূত্রের সমস্যা এড়াতে এখানে অধুনা প্রাপ্ত দুর্গাপ্রসাদ ও বাসুদেব লক্ষণ শাস্ত্রী কর্তৃক সম্পাদিত (কাব্যমালা সিরিজ- ২১) *গাথাসপ্তশতী* র দ্বিতীয় সংস্করণটি তথ্যসূত্র হিসাবে নেওয়া হল।

গাহাসত্তসঙ্গ এ প্রতিফলিত গ্রামীণ আর্থ-সামাজিক অবস্থা: হাল বিরচিত শৃংগার রসাত্মক এই সপ্তশতীতে নর-নারীর পার্থিব প্রেমকে একেবারে বাস্তবানুগ করে দেখানো হয়েছে। এখানে তৎকালীন আর্থ-সামাজিক অবস্থা তেমন করে দেখানো হয়নি। হয়ত কবিদের তা উদ্দেশ্যও ছিল না, তবুও সন্তোগ ও বিপ্রলম্বের অন্তরালে

অনেক খণ্ডচিত্র পাওয়া যায়, যেগুলির মাধ্যমে তৎকালীন গ্রামীণ জীবনের আর্থ-সামাজিক অবস্থার অনুমান করা যেতে পারে। সাতবাহন বা আন্ধ্রভূত্য রাজবংশের প্রাচীন ইতিহাস সম্পর্কিত তথ্য বিভিন্ন ঐতিহাসিক গ্রন্থ তথা বিভিন্ন গবেষণায় পাওয়া যায়। বিভিন্ন পুরাণ যেমন- বিষ্ণুপুরাণ, ভবিষ্যপুরাণ, ভাগবতপুরাণ প্রভৃতিতেও আন্ধ্রভূত্য রাজবংশের আলোচনা রয়েছে। সাতবাহন রাজ্যের সমাজ, অর্থনীতি, রাজ্যব্যবস্থা প্রভৃতি বিষয়ক গবেষণা অদ্যাবধি চলেছে কিন্তু *গাহাসভ্তসঙ্গী* কাব্যের মধ্যে যে অন্তর্নিহিত আর্থ-সামাজিক অবস্থার আভাস রয়েছে, তাকে কেন্দ্র করে খুব বেশি গবেষণাপ্রবন্ধ রচিত হয়নি। তাই আলোচ্য প্রবন্ধে *গাহাসভ্তসঙ্গী* কাব্যে প্রদত্ত তথ্যের ভিত্তিতে সাতবাহন রাজ্যের অন্তর্গত গ্রামীণ আর্থ-সামাজিক অবস্থার একটি নিরপেক্ষ আলোচনা করা হল।

নরপতি হাল আন্ধ্রভূত্য রাজবংশের সপ্তদশতম রাজা ছিলেন। এই রাজবংশের প্রতিষ্ঠাতা সিমুক, যাঁর সময়কাল আনুমানিক খ্রিস্টপূর্ব প্রথম শতক। হালের সময়কাল খ্রিস্টীয় দ্বিতীয় শতকের অন্তিমভাগ থেকে তৃতীয় শতক। ঐতিহাসিকদের ধারণা যে, হাল যেসময় গাহাসভ্তসঙ্গী সংকলন করেন তখন তিনি যুবরাজ ছিলেন অর্থাৎ সেসময় তিনি রাজা ছিলেন না। অতএব গাহাসভ্তসঙ্গী এ প্রদত্ত তথ্য হালের রাজত্বকালের পূর্ববর্তী।

গ্রামীণ জনজীবনে আর্থিক অবস্থা:

খ্রিস্টপূর্ব দ্বিতীয় শতকের দিকে সাতবাহন রাজ্যের পরিধি ছিল অন্ধ্রপ্রদেশ, তেলেংগানা এবং মহারাষ্ট্র পর্যন্ত। পরবর্তীকালে অর্থাৎ খ্রিস্টীয় তৃতীয় শতক পর্যন্ত এই পরিধি গুজরাট, মধ্যপ্রদেশ ও কর্ণাটক পর্যন্ত বিস্তৃত হয়। নর্মদা, গোদাবরী, কৃষ্ণা, কাবেরী এবং তাপ্তি নদীর জলে এই রাজ্য ছিল শস্যশ্যামলা। কৃষকের কথা বার বার উঠে এসেছে *গাহাসভ্তসঙ্গী* এর গাথাগুলিতে। কৃষিপ্রধান দেশে কৃষিই একমাত্র ভরসা। প্রধান প্রধান কৃষিজাত ফসল ছিল ধান, গম, তিল, তিসি, জাফরান, আখ, সরিষা। এছাড়া বিস্তৃত অঞ্চলে শাক-সজি উৎপন্ন হতো। গুজরাট ও মহারাষ্ট্রের কৃষ্ণমৃত্তিকায় উৎপন্ন হতো কার্পাস।

কৃষির পাশাপাশি বিভিন্ন শিল্প ও ব্যবসা-বাণিজ্যে সাতবাহন অসামান্য সাফল্য লাভ করেছে। বস্ত্রশিল্প, স্থাপত্য-ভাস্কর্য এবং হাতির দাঁতের নক্সায় সাতবাহন অনেক উন্নত ছিল। পশ্চিমী দেশগুলি বিশেষতঃ গ্রিস ও রোম হাতির দাঁত ক্রয় করত। অজন্তা, ইলোরার গুহাচিত্র এবং সাঁচীস্তম্ভ সাতবাহন সময়কালের ভাস্কর্য ও চিত্রশিল্পের শ্রেষ্ঠ নিদর্শন। সাতবাহন রাজাগণ ব্যবসায় উৎসাহদানের জন্য সোনা, রুপা, তামা এবং ব্রোঞ্জনির্মিত মুদ্রার ব্যবস্থা করেন। গবেষণায় জানা গেছে যে, সাতবাহন রাজাদের মধ্যে অন্ততঃ চোদ্দজন রাজা তাঁদের রাজ্যে মুদ্রা চালু করেন। দক্ষিণ ভারতে সাতবাহনরা মুদ্রায় প্রথম রাজাদের ছবি ব্যবহার করেছেন।^৪ নগরাঞ্চলে পোড়া মাটির বাড়ি এবং বাঁধানো কুয়ো বা ইদারার ব্যবস্থা ছিল।

সাতবাহন-অর্থনীতিতে অর্থাগমের ও জীবনধারণের প্রভূত সুবিধা ছিল। কিন্তু আলোচ্য প্রবন্ধের প্রতিপাদ্য বিষয় হল গ্রামীণ আর্থ-সামাজিক অবস্থা। তাই গ্রামীণ জনগণের জন্য সেই সুবিধাগুলি উপলব্ধ ছিল কি না- তা বিচার করা প্রয়োজন। গাহাসভ্তসঙ্গী এর বিভিন্ন গাথায় ব্যাধ, কর্মকার, কৃষক, ভিক্ষুক প্রভৃতি জীবিকার মানুষের কথা বলা হয়েছে।

সাতবাহন রাজ্যে মালিকানার ভিত্তিতে জমি তিনপ্রকার ছিল (ক) রাজকীয় মালিকানা (খ) অংশদারী মালিকানা এবং (গ) স্বতন্ত্র মালিকানা। কৃষকদের দ্বারা উৎপন্ন ফসলের প্রায় অর্ধেক রাজস্ব হিসেবে দিতে হতো। কারণ রাজাকে বলা হতো জমির প্রকৃত মালিক বা দেবতা- The term 'Dakshinapathapati' occur in the Naneghat cave inscription of Naganika designate king's theoretical overlordship of the soil.^৫

আবার রাজা চাইলে যেকোন জমি সন্ন্যাসী বা ব্রাহ্মণকে দান করতেও পারেন। বিভিন্ন গুহালেখ বা শিলালেখে এবিষয়ক আলোচনা রয়েছে।

গাহাসত্তসঙ্গ এর অনেক গাথায় কৃষকের করণ দশা বর্ণিত হয়েছে। প্রথম শতকের একটি গাথায় দেখা যাচ্ছে- মাঠে হেমন্তের ধান পেকে নুয়ে পড়েছে, তবু স্বামী প্রবাস থেকে ফিরে আসছে না বলে এক প্রোষিতভর্তৃকা দুশ্চিন্তাগ্রস্ত। সখী তাকে সাঙ্কনা দিচ্ছে।^{১৬} কৃষক পরিবারের এ সমস্যা চিরকালীন। হেমন্তকালীন ধান চাষে তারা সমস্ত পুঁজি বিনিয়োগ করে। ধান ঘরে না আসা অবধি তাদের দৈন্যদশা প্রকট হয়ে ওঠে। তাই তারা ধান রোপন করে প্রবাসে চলে যায় অর্থোপার্জনের জন্য। প্রবাস বলতে এখানে নগরাঞ্চল বোঝানো হতে পারে। শহরাঞ্চলে অর্থাগমের বিবিধ উপায় থাকলেও গ্রামে কৃষিই একমাত্র অবলম্বন ছিল। কৃষিজাত দ্রব্য থেকে ব্যবসা-বানিজ্য ও শিল্পের সুবিধা থাকলেও সাধারণ মানুষ সে সুবিধা মনে হয় লাভ করতে পারত না।

সমগ্র মুক্তককাব্যটি পড়ে একটি বিষয় সহজেই অনুমান করা যায় যে, তৎকালীন খেঁটে খাওয়া সাধারণ মানুষদের মধ্যে অনেকেই বছরের অধিকাংশ সময় অর্থোপার্জনের জন্য প্রবাসে কাটাত। বস্তুতঃ যাদের চাষের জমি ছিল না, তারা প্রায় সারা বছর প্রবাসে অর্থোপার্জন করত। যাদের স্বল্প জমি ছিল, তারা আংশিক সময়ের জন্য প্রবাসে যেত। ঘরে থাকত তাদের বিবাহিতা স্ত্রী, বুড়ো বাবা-মা। বিভিন্ন গাথায় বর্ণিত প্রোষিতভর্তৃকাদের বিরহব্যথার মাধ্যমে তা প্রকাশিত হয়েছে।^{১৭}

গাহাসত্তসঙ্গ এর অশিক্ষিতা প্রোষিতভর্তৃকা নারীরা আঙুল গুনে, মাটির ঘরে চিহ্ন দিয়ে অথবা প্রকৃতির বিভিন্ন পরিবর্তন দেখে স্বামীর প্রবাস থেকে প্রত্যাবর্তনের দিন নির্ধারণ করার চেষ্টা করত। তাই বর্ষায় যে নারীর পতি ঘরে ফেরার কথা ছিল, সে গ্রীষ্মে দাবাগ্নির ধোঁয়ায় ঢাকা বিক্ষ্যাচলের চূড়া দেখে বর্ষাকালীন মেঘ বলে ভুল করে।^{১৮} আবার, ঘোর বর্ষাতে চালাহীন ঘরে এক কুলবধু বৃষ্টির ধারা থেকে সন্তানকে আগলে রক্ষা করছে। তার পতি প্রবাস থেকে ঘরে ফেরেনি এখনো। তারই চোখের জলে ছেলের শরীর ভিজে যাচ্ছে।^{১৯} এ দৈন্যের এক করুণ দৃশ্য। এরকম আরো দৃশ্য রয়েছে চতুর্থ শতকের ১৫নং এবং ষষ্ঠ শতকের ৪০নং গাথায়।

খাদ্য, বাসস্থানের মতো বস্তুও একটি নিত্যপ্রয়োজনীয় দ্রব্য। গ্রামের সাধারণ মানুষ অন্যান্য সময়ে কোনোভাবে পরিধানের অভাব কাটিয়ে দিত কিন্তু শীতকালে তাদের অবস্থা অত্যন্ত শোচনীয় হতো। সেসময় তারা বনের শুকনো কাঠ অথবা খড়ে আগুন জ্বলে শীতের প্রকোপ থেকে বাঁচত। যারা অর্থোপার্জনের জন্য নগরে যেত, তাদের সে ব্যবস্থাও থাকত না।^{২০} তারা শুধুমাত্র অর্থোপার্জনের জন্য সমস্ত কায়িক ও মানসিক কষ্ট সহ্য করত।

তৎকালীন সমাজে অভাব যেহেতু ছিল, তাই স্বাভাবিকভাবেই চোর, ডাকাত, জলদস্যুর উপদ্রব ছিল। তাদের হাত থেকে গ্রামকে রক্ষা করতে গ্রামপ্রধান রাতের পাহারাদার নিযুক্ত করতেন। পাহারাদারদের বেতন হয়ত তেমন বেশি ছিল না। তাই তাদেরকেও প্রবাসে যেতে হতো সংসারের ব্যয়ভার চালাতে। এক গৃহবধুর উক্তির মাধ্যমে এই ভাবটি প্রকটিত হয়েছে-

অজ্জ কেরঅ পউথো অজ্জ বিবঅ সুন্নআইং জাআইং।

রথামুহদেউলচত্তরাইঁ অস্হং চ হিঅআইং ॥^{২১}

গাথাটির মাধ্যমে অনুমিত হয় যে, বক্তার স্বামী গ্রামে পাহারা দিত। সে প্রবাসে চলে যাওয়ায় সবাই বিপদের প্রমাদ গুনছে। তাই রাস্তা-ঘাট, মন্দিরপ্রাঙ্গণ অস্বাভাবিক রকম ফাঁকা হয়ে গেছে।

পরকীয়া বা বিবাহ-বহির্ভূত প্রেমের ক্ষেত্রেও দারিদ্র্য অনেকটা দায়ী বলা যেতে পারে। কিছু গাথা থেকে সেরকমই কিছু তথ্য পাওয়া যায়। একাধারে চরম দারিদ্র্যতা, অন্যদিকে যৌবনের প্রভাব প্রোথিতপতিকা কুলরমণীদেরকে অন্য পুরুষের সাহচর্যে নিয়ে গেছে। একটি গাথায় দেখা যাচ্ছে এক বয়স্ক রমণী বলছে- পুত্র! সুষ্ঠু ও সুদৃঢ় প্রেমও সাহচর্যের অভাবে হাতে ধরা জলের মতোই ধীরে ধীরে নিঃশেষ হয়ে যায়।^{১২} অনেক নারী স্বাধীনবৃত্তিকে অর্থাগমের উপায় হিসাবে গ্রহণ করেছে। কোথাও আবার সখীরা নায়িকাকে কোনো এক অর্থবান পুরুষের সংগে সম্পর্ক স্থাপনের পরামর্শ দিচ্ছে।

সমাজব্যবস্থা: তৎকালীন সাতবাহন বংশের রাজত্বকালে বর্ণাশ্রম ব্যবস্থা ছিল। *গাথাসত্তসঙ্গ* এর বিভিন্ন গাথা থেকে বিভিন্ন জীবিকার মানুষের পরিচয় পাওয়া যায়, যেমন- কৃষক, স্বর্ণকার, ব্যাধ, চোর-ডাকাত, ভিক্ষুক, গ্রামরক্ষক, গ্রামের পাহারাদার, জমিদার, বারবণিতা, প্রপাপালিকা (পানীয় বিক্রেতা) ইত্যাদি। তাদের মধ্যে বর্ণাশ্রম ব্যবস্থার প্রভাব কতটা পড়েছিল, সেবিষয়ে উল্লেখযোগ্য তথ্য এই কাব্যে পাওয়া যায় না। আর্থিক অবস্থার ভিত্তিতে সামাজিক উচ্চাচ নিয়মের কিছু আভাস পাওয়া যায়মাত্র। কোনো কোনো গবেষক আর্থিক অবস্থার ভিত্তিতে শ্রেণীবিভাজনের কথা স্বীকার করেছেন।^{১৩} বিভিন্ন গোষ্ঠীর মানুষের মধ্যে পারস্পরিক দ্বন্দ্ব ছিল না। তারা শান্তিপূর্ণভাবেই সহাবস্থান করত। কেউ কেউ সমাজের বিভিন্ন জীবিকার মানুষের পারস্পরিক সহাবস্থানকে সাতবাহন রাজত্বের সমৃদ্ধির কারণ হিসেবে ধরেছেন।^{১৪}

বিবাহব্যবস্থা: বেশ কিছু গাথায় দেখা যাচ্ছে যে অনন্যসাধারণ নর-নারীর ক্ষেত্রে প্রেম বিষয়টি যেমন সহজ ছিল, সাধারণ মানুষের সংগে গ্রামপ্রধানের ছেলে কিংবা মেয়ের প্রেম তেমন সহজ ব্যাপার ছিল না। এপ্রসংগে একটি শ্লোক উদ্ধৃত করা যেতে পারে-

জই জুরই জুরউ গাম মামি পরলোঅবসগিও লোও।

তহ বি বলা গামগিগন্দগঙ্গ বঅণে বলই দিট্টী ॥^{১৫}

অর্থাৎ এক নায়িকা তার মামীর কাছে নিজের মনোভাব ব্যক্ত করছে- মামী! যারা পরলোকে ভয় পায়, তারা কষ্ট পাক (তারা সেরকম কর্ম থেকে বিরত থাকুক), কিন্তু আমার দৃষ্টি তো গ্রামণীপুত্রের মুখের দিকেই নিবদ্ধ থাকে। এখানে “পরলোকব্যসন” শব্দটি বিশেষ তাৎপর্যপূর্ণ। পরলোক বলতে বোঝায় অপর ব্যক্তি অথবা মৃত্যু-পরবর্তী অবস্থা। এখানে দুটি অর্থেরই তাৎপর্য রয়েছে। প্রথম অর্থটি নিলে বোঝায় যে, সেসময় গ্রামণীপুত্রের সংগে কোনো সাধারণ ঘরের নারীর প্রেমকে সামাজিক অপরাধ বলে ধরা হতো। আর দ্বিতীয় অর্থটি নিলে বোঝায় সেকালে এমন ধারণা ছিল যে, অর্থের দিক থেকে অসম প্রেমকে ধর্মের স্বলন বলে ধরা হতো, যা করলে পাপ হতে পারে। এপ্রসংগে ডঃ জনার্দনের (S.D. Janardha) একটি বক্তব্যের উপস্থানা করা যেতে পারে-

Mixed marriages were considered obnoxious though there are some instances of such marriages. Vashishthiputra Pulmavi himself married the daughter of the Saka ruler Rudradaman thus giving respectability to such marriages. In this period inter marriages among the Hindus and foreign tribes of the Sakas, the parthians and the Greeks were freely consummated so that these foreigners were absorbed forever in the Hindu social order. The inter caste and inter Varna marriages provided on large scale...^{১৬}

এখানে দেখা যাচ্ছে যে, আন্তবর্ণের নর-নারীর বিবাহ যদিও নিন্দনীয় ছিল, কিন্তু শাস্তিযোগ্য অপরাধ ছিলনা। তবুও বলা যায় যে, রাজন্যবর্ণের ক্ষেত্রে যা সহজ ছিল, সাধারণ মানুষের পক্ষে সেটা কতখানি সহজ ছিল, তা বিবেচ্য বিষয়।

নারীর স্থান: সাতবাহন রাজত্বকালে নারীর স্থান ছিল সম্মানজনক। তৎকালীন সমাজ পুরুষতান্ত্রিক ছিল বটে কিন্তু নারীরাও যথেষ্ট মর্যাদার সংগে বাস করতেন। মায়ের নামে পুত্র বা কন্যার নামকরণের প্রথা ছিল যেমন-গৌতমীপুত্রসাতকর্ণী, বশিষ্ঠপুত্র প্রভৃতি। বিধবা ও বারবনিতাগণও সমাজে নিন্দার ছিলা না। স্ত্রীরা গৃহকার্যের পাশাপাশি বিভিন্ন সামাজিক ও ধর্মীয় অনুষ্ঠানেও অংশগ্রহণ করতেন।^{১৭} *গাহাসত্তসঙ্গ* এর গাথাগুলিতে গণিকার কথা বার বার উঠে এসেছে। পরকীয়া বা গণিকার প্রতি আসক্তির কথাও বলা হয়েছে অনেক গাথায়। তবে বলাৎকার বা জোর করে শারিরীক সম্পর্ক স্থাপনের কোনো ইংগিত নেই। কামবিষয়ক যা কিছু ছিল, তা সবই মানসিক ব্যাপার ছিল। সমাজে গণিকাদের স্থান সম্মানজনক না থাকলেও স্বাধীনভাবে বাঁচার অধিকারটুকু তাদের ছিল। বাগভট বিরচিত গাহাসত্তসঙ্গ এর টীকায় একটি প্রক্ষিপ্ত গাথা পাওয়া যায়। সেখানে জনৈক গণিকার একটি উক্তি রয়েছে-

গামারুহম্মি গামে বসামি গঅরচ্চিইং গ আণামি।
গাঅরিআণং পইণো হরেমি জা হোমি সা হোমি ॥

আলোচ্য শ্লোকে বলা হচ্ছে যে, আমি গ্রামের নারী, নাগরিক জীবন সম্বন্ধে আমার ধারণা নেই। নগরবধূদের পতি হরণ করি, আমি যা, তাই। শ্লোকটি থেকে কয়েকটি বিষয়ের অনুমান করা যেতে পারে, যেমন নগরে সভ্য সমাজের বাস, তারা অপেক্ষাকৃত আরামের জীবন উপভোগ করে কিন্তু গ্রাম্য নারীর প্রতিও তাদের আসক্তি রয়েছে। বেশ কিছু গাথায় দেখা যায় নগরের ধনী ব্যক্তির গ্রামের সুন্দরী রমণীর সংগে শারিরীক সম্পর্ক স্থাপনের চেষ্টা করে। কোন বাড়িতে সুন্দরী যুবতী স্ত্রী রয়েছে এবং তার স্বামী অর্থোপার্জনের জন্য প্রবাসে গেছে- তাদেরকে এই সব খবরাখবর দেওয়ার লোকও গ্রামে ছিল। গ্রামের স্বাধীনবৃত্তি নারীরা অর্থের বিনিময়ে নগরের পুরুষদের সংগে শারিরীক সম্পর্ক স্থাপন করত। ‘জা হোমি সা হোমি’ (যা ভবামি সা ভবামি)- এই কথাটির মাধ্যমে বোঝায় যে, তারা তাদের বৃত্তিকে নিন্দনীয় বলে মনে করত না বলে লোকনিন্দার ব্যপারে উদাসীন ছিল। বারবনিতা’ই হোক অথবা সাধারণ গৃহবধূ’ই হোক, সমাজের ক্ষেত্রে প্রত্যাখ্যানের পূর্ণ অধিকার তাদের ছিল।

কিছু কিছু গাথা থেকে অনুমিত হয় যে, তৎকালীন সময়ে সুন্দরী রমণীরা অন্যান্য রমণীর চেয়ে পুরুষদের অধিক আগ্রহ লাভ করতো। ফলে তারা অতি সহজেই অর্থবান পুরুষের সান্নিধ্য লাভ করতে পারতো। একটি শ্লোকে দেখা যাচ্ছে এক বিবাহিত গ্রামণীপুত্রকে এক বা একাধিক নারী বিবাহবহির্ভূত সম্পর্কের জন্য আহ্বান করছে। আবার, স্ত্রীর অসৌন্দর্যের কারণে উক্ত পুরুষ কষ্ট পাচ্ছে কিন্তু সমাজ বা স্ত্রীর ভয়ে বিবাহবহির্ভূত সম্পর্কে যেতে পারছেন।^{১৮}

একটি শ্লোকে বলা হয়েছে-

চত্তরঘরিণী পিঅদংসণা অ তরুণী পউথপইআ অ।
অসঙ্গসপঞ্জিআ দুগ্গাআ অ গ হু খণ্ডিঅং সীলম্ ॥^{১৯}

শ্লোকটি থেকে অনুমিত হয় যে, যে নারী সুন্দরী, স্বামী প্রবাসে থাকে, ঘরে অর্থাভাব রয়েছে, তাদের পক্ষে সতীত্ব রক্ষা করা দুঃসাধ্য। অন্য ব্যক্তির প্ররোচনায় বা যৌবনের প্রভাবে অথবা দারিদ্র্যের কারণে তারা পরকীয়া বা স্বাধীনবৃত্তি অবলম্বন করতে বাধ্য হয়।

ধর্মভাবনা: সাতবাহন রাজত্বকালে প্রধান ধর্ম ছিল হিন্দুধর্ম ও বৌদ্ধধর্ম। বৈদিক দেবতাগণের মধ্যে ইন্দ্র, বিষ্ণু, শিব, সবিতা প্রভৃতি দেবতার পূজা হতো। নারী দেবতার অস্তিত্বও ছিল। *গাহাসত্তসঙ্গ* এর গাথায় রাধা-কৃষ্ণের

কথা একাধিকবার বলা হয়েছে। হিন্দু ও বৌদ্ধ- উভয় ধর্মের সন্ন্যাসীগণ রাজকীয় আইনব্যবস্থার উর্ধে ছিলেন। সাতবাহন রাজত্বকালেই বৌদ্ধধর্মের দুটি বিখ্যাত স্থাপত্য ইলোরা ও সাঁচীস্তুপ নির্মিত হয়েছে।

ইতিহাস থেকে আমরা জানতে পারি যে, রাজতন্ত্রের অন্তর্গত সমাজে জনসমক্ষে রাজার সমালোচনা করা বা নিন্দা করা দণ্ডনীয় অপরাধ বলে বিবেচিত হতো। সাতবাহন রাজতান্ত্রিক সমাজেও এই অনুশাসন যে ছিল, তার আভাস পাওয়া যায় একটি শ্লোকে-

রাঅবিরুদ্ধং ব কহং পহিও পহিঅস্ম সাহই সসংকম্।

জত্তো অণ্ণাণ দলং তত্তো দরণিণ্ণিঅং কিং পি ॥^{২০}

এখানে পথিকের বক্তব্য হল- আমবৃক্ষে মঞ্জরীর সংকেত দেখা যাচ্ছে অর্থাৎ প্রকৃতিরাজ্যে বসন্ত সমাগমের সময় হয়েছে। প্রোষিতপতিকা রমণীরা বসন্ত আগমনের কথা শুনলে অধিক বিমর্শ হয়ে পড়বে। তাই উক্ত পথিক দ্বিতীয় পথিককে নীচু স্বরে বিষয়টি জানাল। মনে হয় সে যেন রাজবিরুদ্ধ কোনো কথা বলেছে।

বস্তুতঃ সাতবাহন রাজতন্ত্রে ধর্মশাস্ত্রের প্রভাভ ছিল। সমাজে চতুর্বর্ণের মধ্যে ব্রাহ্মণ ও সন্ন্যাসীরা সর্বাধিক মর্যাদায় ভূষিত হতেন। প্রশাসনিক প্রধান ছিলেন রাজা। রাজাগণ নরপতি, মহারাজা, নৃপতি প্রভৃতি নামে আখ্যায়িত হতেন। শুধু তাইই নয়, রাজাকে সাক্ষাৎ দেবতা বা দেবতার অংশ বলে মনে করা হতো। তাই রাজকীয় অনুশাসন যাই থাক না কেন, ধর্মীয় অনুশাসনের কারণেও রাজনিন্দা অসমীচীন বলে ধরা হতো।

মানবিক মূল্যবোধ ও পারস্পরিক প্রেম: *গাহাসত্তসঙ্গ* এর অনেক গাথায় দারিদ্র্যক্লিষ্ট গ্রামীণ জনজীবনে মানবিক মূল্যবোধ ফুটে উঠেছে। মানুষের সততা, পারস্পরিক সম্প্রীতি, অকৃত্রিম দাম্পত্য প্রেম প্রভৃতি বিষয়ক গাথা পাওয়া যায় এই কাব্যে।

একটি শ্লোকে বলা হয়েছে- জীবন শাস্বত নয়, যৌবন চলে গেলে আর ফিরে আসে না। প্রতিদিন সমান যায় না। তবু মানুষ নিষ্ঠুর কেন।^{২১} এছাড়া আর্তের রক্ষা, জীবনের মহত্ব, সৎ ও অসৎ ব্যক্তির পার্থক্য, অর্থের যথাযোগ্য ব্যবহার প্রভৃতি নীতিকথামূলক শ্লোক রয়েছে এই কাব্যে।

গাহাসত্তসঙ্গ এর দাম্পত্য-প্রেমবিষয়ক শ্লোকগুলিও অত্যন্ত মনোজ্ঞ। এক প্রোষিতভর্তৃকা বলছে-

এহই সো বি পউথো অহং অ কুপ্পেজ্জ সো বি অণুণেজ্জ।

ইঅ কস্ম বি ফলই মণোরহাণ মালা পিঅঅমস্মি ॥^{২২}

পতি তার প্রবাসে। আশাবন্ধ সে নায়িকা পতির প্রত্যাবর্তনের আশায় রয়েছে আর মনে মনে ভবিষ্যৎ সুখের কথা কল্পনা করছে- সে এলে আমি অভিমান করব, তখন সে আমার অভিমান ভাঙবে। এই মনোরথের মালা কার গলাতেই বা জোটে!

একটি গাথায় এক বয়স্ক নারী অপর এক গৃহবধূকে বলছে- যে নারী ঘরের সুখ-দুঃখ বুঝতে পারে সেই যথার্থ স্ত্রী। বাকীরা তো শুধু স্বামীর জরা (দুঃখ) হয়ে থাকে।^{২৩} তাই দেখা যায়, গ্রাম্য নারীরা গর্ভকালীন দোহদ ইচ্ছা হলেও স্বামীর দারিদ্রতার কথা ভেবে মনের সুগুণ বাসনা মনেই চেপে রাখে। স্বামীকে বলতে পারে না।^{২৪} তারা স্বামীর সততাকে শ্রদ্ধা করে। আত্মীয়দের অর্থাৎ অনুগ্রহ নেয় না, উপরন্তু রাগ করে।^{২৫}

শুধু প্রাকৃত ভাষা বলেই নয়, বর্ণনীয় বিষয় নির্বাচনেও *গাহাসত্তসঙ্গ* এর গাথাগুলি গ্রাম্য মানুষ ও প্রকৃতির অনেক কাছাকাছি অবস্থান করে। *গাহাসত্তসঙ্গ* এর কিছু শ্লোকে প্রকৃতির এমন কিছু চিত্র অংকিত হয়েছে,

যেগুলি গ্রামীণ জীবনের সংগে সম্পৃক্ত না হলে বর্ণনা করা সম্ভব নয়। উদাহরণরূপে একটি শ্লোক উদ্ধৃত করা যেতে পারে-

খরসিঙ্গিরউল্লিহিআই কুণই পহিও হিমাগমপহাএ।

আঅমণজলোল্লিঅহুথফংসমসিগাই অংগাইং ॥^{২৬}

শীতকালে ধান কেটে নেওয়া হলে অবশিষ্ট তীক্ষ্ণ কাণ্ড জমিতে পড়ে থাকে। ভোরের শিশির জমে কাণ্ডগুলিতে। কোনো এক পথিক শীতের সকালে সেই ক্ষেতের মধ্য দিয়ে যাওয়ায় পায়ে তার আঁচড় লেগেছে। আবার, সে সেই কাণ্ডে জমে থাকা শিশির দিয়ে আচমন করছে এবং শিশিরে সিক্ত ঠাণ্ডা হাত দিয়ে পায়ের ক্ষতস্থান স্পর্শ করে সুখ অনুভব করছে।

হেমন্তে এক গ্রাম্যবধূর দারিদ্র্যক্লিষ্ট অবস্থার বর্ণনায় বলা হয়েছে-

সূইজ্জই হেমন্তম্মি দুগ্নও পুপফুআসুঅক্ষেণ।

ধুমকবিলেণ পঁরিবিরলতন্তুণা জুগ্নবডএণ ॥^{২৭}

এরকম গ্রাম্য প্রকৃতির আরও অনেক বাস্তবনিষ্ঠ বর্ণনা *গাহাসত্তসঙ্গ* এর গাথাগুলিতে পাওয়া যায়।

উপসংহার: তৎকালীন (খ্রিস্টীয় দ্বিতীয়-তৃতীয় শতক) দক্ষিণ ও দক্ষিণ-পশ্চিম ভারতে অবস্থিত সাতবাহন রাজ্যের আর্থ-সামাজিক অবস্থা কেমন ছিল, তা ইতিহাস-নির্ভর বিষয়। আলোচ্য প্রবন্ধে কেবল *গাহাসত্তসঙ্গ* এর গাথাগুলির ভিত্তিতে একটি আর্থ-সামাজিক অবস্থার রূপরেখা দেওয়ার চেষ্টা করা হল। গাথাগুলি থেকে একটি বিষয় স্পষ্ট যে, সাতবাহনরাজ হাল নিরপেক্ষ দৃষ্টিতেই কাব্যের গাথাগুলি সঞ্চয়ন করেছেন। তা নাহলে তিনি বেছে বেছে সেই গাথাগুলিই সংকলিত করতে পারতেন, যেগুলি একনিষ্ঠ শৃংগারধর্মী অথবা যেগুলিতে তাঁর রাজ্যের আর্থ-সামাজিক অবস্থার দৈন্যদশার ইংগিত নেই। কিন্তু তিনি তা করেননি। এপ্রসঙ্গে ডঃ পার্বতীচরণ ভট্টাচার্য একটি উল্লেখযোগ্য মত দিয়েছেন- “ঐহিকবৃত্তের এমন নিপুন দ্রষ্টা হাল কবি না হয়ে ঐতিহাসিক হলে লাভ ছিল। তিনি যে নিষ্ঠার সঙ্গে ইহকালের সব কিছুকে গ্রহণ করেছিলেন-সেই সূক্ষ্ম দর্শনের নিষ্ঠা ঐতিহাসিক রচনায় আত্মপ্রকাশ করলে একজন ভারতীয় যুয়ান চোয়াঙ বা ভারতীয় আলবেরুণী আমরা পেয়ে যেতুম। অদ্ভুত দ্রষ্টা এং শিল্পস্রষ্টা এই হাল।”^{২৮}

গাহাসত্তসঙ্গ এর টীকাকারগণ শৃংগার রসের প্রতি অত্যধিক গুরুত্ব দিয়েছেন। তারা স্বাভাবিক বর্ণনাতেও অন্যান্যজির মাধ্যমে সম্ভোগ ও বিপ্রলম্বের প্রয়োগ দেখাতে চেয়েছেন। ফলে দারিদ্র্যক্লিষ্ট গ্রামীণ জনজীবনের কিছু কিছু স্বাভাবিক ব্যঞ্জনাকে উপেক্ষা করে শৃংগারের প্রাধান্য প্রকাশ পেয়েছে। যেমন “সূইজ্জই হেমন্তম্মি দুগ্নও পুপফুআসুঅক্ষেণ...” (পাদটীকা ২০ দ্রষ্টব্য) প্রভৃতি শ্লোকে গ্রাম্যবধূর দারিদ্র্যক্লিষ্ট চেহারার বর্ণনা দেওয়া হয়েছে। কিন্তু গংগাধর বিরচিত টীকায় বলা হয়েছে যে, এক সখী নায়িকাকে তার দারিদ্র্যবস্থার বর্ণনা দিয়ে বোঝাতে চাইছে যে তার এরকম দরিদ্র পতির প্রতি অনুরাগ রাখা উচিত নয়।^{২৯}

হাল গ্রামীণ কথ্য (মহারাত্রী প্রাকৃত) ভাষায় রচিত বিভিন্ন কবির মনোজ্ঞ গাথাগুলিকে একত্রিত করে সাহিত্যজগৎকে বিরাট লোকসান থেকে বাঁচিয়েছেন। পরবর্তীকালে বিভিন্ন সূক্তি কোষকাব্যের আকারে সংকলন করার প্রবণতা আরও বেড়ে যায়। অবশ্য, সংস্কৃত অলংকারশাস্ত্রে কিছু কিছু শ্লোক এখনও চোখে পড়ে, যেগুলির রসময়তা অত্যন্ত উপাদেয় কিন্তু রচনাকারদের বিষয়ে তেমন তথ্য পাওয়া যায় না।

আচার্য বামণ, রাজশেখর, বিশ্বনাথ প্রমুখ আলংকারিকগণ মুক্তক রচয়িতাদেরকে প্রবন্ধ রচয়িতাদের মতো উচ্চমার্গে স্থান দিতে চাননি। আচার্য বামণের মতে একক তৈজস পরমাণু যেমন নিরবচ্ছিন্ন স্ফুলিঙ্গের প্রকাশ

দিতে পারেনা, তেমনই একক মুক্তকণ্ডলিও উৎকৃষ্ট কাব্যের চরুত্ব সৃষ্টি করতে পারেনা।^{১০} আচার্য আনন্দবর্ধন, বাণভট্ট আবার মুক্তকের ভূয়সী প্রশংসা করেছেন। তবে একটি বিষয় লক্ষ্যণীয় যে, পরবর্তীকালে বিভিন্ন কাব্যসমালোচক মুক্তককাব্যের শ্লোক নির্দিধায় তাঁদের অলংকারশাস্ত্রে ব্যবহার করেছেন। হালের *গাহাসত্তসঙ্গী* ও তার ব্যতিক্রম নয়। মন্মট, আনন্দবর্ধন, ভোজরাজ, ধনঞ্জয় তো বটেই, আচার্য বামণও তাঁর *কাব্যালংকারসূত্রবৃত্তি* তে হালের *গাহাসত্তসঙ্গী* এর একাধিক গাথা উদ্ধৃত করেছেন। মানব-মনের সূক্ষ্ম অনুভূতির প্রকাশেই শুধু নয়, কাব্যতত্ত্বের সূক্ষ্ম বিশ্লেষণেও *গাহাসত্তসঙ্গী* এর গাথাগুলি আপন মহিমায় নিজের স্থান অধিকার করেছে।

উল্লেখপঞ্জি

১. গাহাসত্তসঙ্গী ১.১০১।
২. জগন্নাথ পাঠক সম্পাদিত গাথাসত্তশতী ভূমিকা অংশ, পৃষ্ঠা- ১৪।
৩. সাহিত্যদর্পণ ৬.৩০৮।
৪. *Culture Contribution of Satavahanas' In the History of Deccan*, Chapter- iv, Page- 21.
৫. V.K. Jaypal, *Economy Under the Satavahana*, Page-66.
৬. কিং রুঅসি ওগঅমুহী ধবলাঅন্তেসু সালিছেন্তেসু।
হরিআলমণ্ডিঅমুহী গডি বর সণবাডিআ জাআ ॥ গাহাসত্তসঙ্গী ১.৯
৭. উল্লেখাগঅতুঅমুহদংসণপডি়রুজ্জীবিআসাই।
দুহিআই মএ কালো কেত্তিঅমেত্তো বর গেঅব্বো ॥ তদেব ৪.৩৯
৮. গিস্ছে দবল্লিমসিমইলিআই দীসত্তি বিজ্জিসহরাই।
আসসু পাউথবইএ গ হোত্তি ণবপাউসব্ ভাই ॥ তদেব ১.৭০
৯. রক্খই পুত্তঅং মথএণ ওচ্ছেঅঅং পডিচ্ছত্তী।
অংসুই পহিঅঘরিণী ওল্লিচ্ছত্তং ণ লক্খই ॥ তদেব ৭.২১
১০. খন্ধল্লিণা বনেসুং তগেই গামম্মি রক্খিও পহিও।
ণঅরবসিও ণ্টিজ্জই সানুসএণ বর সীএণ ॥ তদেব ১.৭৭
১১. তদেব ২.৯০
১২. অদসণেণ পুত্তঅ সুট্টু বি গেহাণুবন্ধঘডিআই।
হথউডপাণিআই ব কালেণ গলত্তি পেম্মাই ॥ তদেব ৩.৩৬
১৩. The Satavahana society was divided into four classes. This division was based on economic activity and status. The first class consisted of high officials and feudatory chiefs who ruled over provinces and districts. These high elite classes of officers were on the top of the ladder and they enjoyed political status and privileges. S.D.Janardhan, *Culture Contribution of Satavahanas' In the History of Deccan*, chapter- iv, Page- 25.
১৪. The Satavahana period witnessed this process of synthesis in urban and tribal life because Aitare Bramahnas described Satavahanas belonged to a tribal race. In the Satavahana period, there were many classes, tribes, and Varna distinctions, but they were not against each other or nor they were barriers in development. It is true that the different systems that we find in India.- *ibid.*, Page- 7.

১৫. গাহাসত্তসঙ্গী ৭.৮।
১৬. *Culture Contribution of Satavahanas' In the History of Deccan*, Chapter- iv, Page- 26.
১৭. The position of women during the Satavahana period was much better than any other period because the Satavahana rulers suffixed the names of their mothers. Then another important feature is that during this period widowhood was not considered a curse. In the society, mothers were very greatly respected. Under Satavahana period women was enjoying a special status and she had an opportunity to develop on the basis of her abilities and capacities. Truly the womanhood and motherhood was respected and worshiped in the form of Adishakti. The images of mother-goddesses found in the period amply testify the sources. Gautami, Yadnashree, Nayanika, Vashisthi were the names of royal mothers of the period and the kings were suffixing their names at the front with great pride, such as Gautamiputra Satakarni, Vashisthaputra Pulmai, etc. Arun Bhattacharya has rightly observed that "Women held a prominent position in society and owned property of their own." 21 Thus the social life under the Satavahanas was respected and sacred towards women in general and royal mothers in particular. *Ibid.*, Page- 14.
১৮. নিষ্কিব জাআভীরুঅ দুদ্গংসণ নিম্যঙ্গিডসারিচ্ছ।
গামো গামণিনন্দণ তুঞ্জ কএ তহ বি তণুআই ॥ গাহাসত্তসঙ্গী ১.৩০
১৯. তদেব ১.৩৬।
২০. তদেব ৪.৯৬।
২১. জিবিঅং অসাসঅং বিঅ ণ গিবত্তই জোব্বণং অতিক্কন্দম্।
দিঅহা দিঅহেহী সমা ণ হোত্তি কিং গিট্টুরো লোণো ॥ তদেব ৩.৪৭
২২. তদেব ১.১৭।
২৩. সত্তমসত্তং দুক্কং সুহং চ জাও ঘরস্স জাণত্তি।
তা পুত্তঅ মহিলাও সেসাও জরা মণুস্সাণম্ ॥ তদেব ৬.১২
২৪. তদেব ৩.৯০, ৫.৭২।
২৫. অহিআঅমাণিণো দুগ্গঅস্স ছাহিং পঅস্স রক্কত্তী।
ণিঅব্বব্বাণং জুরই ঘরিণী বিহবেণ এত্তাণম্ ॥ তদেব ১.৩৮
২৬. তদেব ৪.৩০।
২৭. তদেব ৪.২৯।
২৮. পার্বতীচরণ ভট্টাচার্য সম্পাদিত ও অনূদিত *গাহাসত্তসঙ্গী* 'র ভূমিকা অংশ, পৃষ্ঠা- ২১।
২৯. দরিত্রনাযকাসত্তাং নাযিকাং তল্পক্ষণসূচনেন সখী নিবারযিতুমাহ। (গংগাধর বিরচিত টীকা)।
৩০. অসঙ্কলিতরূপাণাং কাব্যানাং নাস্তি চারুতা।
ন প্রত্যেকং প্রকাশন্তে তৈজসাঃ পরমাণবঃ ॥ *কাব্যালংকারসূত্রবৃত্তি* ১.৩.২৯

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

- আনন্দবর্ধন। *ধ্বন্যালোকঃ*। সম্পা. পট্টাভিরামশাস্ত্রী। মহাদেবশাস্ত্রী বিরচিত বালপ্রিয়া ও দিব্যাঞ্জনা টীকা এবং অভিনবগুপ্তের লোচন টীকাসহিত। বারানসী: চৌখম্বা সংস্কৃত সীরিজ অফিস, ১৯৪০।
- বামন। *কাব্যালংকারসূত্রবৃত্তি*। সম্পা. অনিল চন্দ্র বসু। কোলকাতা: সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০০৭।
- বিশ্বনাথ। *সাহিত্যদর্পণ*। সম্পা. করুণাকর কর। অনন্তদাস বিরচিত *লোচন* টীকা ও মহেশ্বর তর্কালংকার প্রণীত *বিজ্ঞপ্রিয়া* টীকাসহ। মুম্বই: মোতিলাল বনারসীদাস, ১৯৩৮।

- হাল। *গা'হাসভুসঙ্গ*। সম্পা. জগন্নাথ পাঠক। প্রকাশ হিন্দী ব্যাখ্যাসহ। বারাণসী: চৌখম্বা সংস্কৃত সীরিজ, ১৯৬৯।
- __।__। সম্পা. পং দুর্গাপ্রসাদ ও বাসুদেব লক্ষ্মণ শাস্ত্রী। গংগাধরভট্ট রচিত টীকাসহ। মুম্বই নির্ণয়সাগর প্রেস, ১৯১১ (কাব্যমালা সীরিজ ২১)।
- __।__। সম্পা. পার্বতীচরণ ভট্টাচার্য। টীকা ও অনুবাদসহ। কোলকাতা: জয়দুর্গা লাইব্রেরী, (রচনাকাল অজ্ঞাত)।
- Janardhan, S.D. *Culture Contribution of Satavahanas' In the History of Deccan*, Sri Jagadish Prasad Jhabarmal Tibrewala University, Jhunjhun, Rajasthan, 2014.
- Pati, Dharendra, *An Analytical Study of Gatha-Saptasati*, Utkal University, Bhubaneswar, Odisha, 2010.
- V.K. Jaypal, *Economy Under the Satavahana*, Shivaji University, Kolhapur, Maharashtra, 2005.

প্রমেয়-পদার্থের স্বরূপ-কখনে অপরাপর প্রাচীন নৈয়ায়িকদের সঙ্গে তর্কভাষা-কারের মত পর্যালোচনা

বিষ্ণু চন্দ্র বর্মণ

সারসংক্ষেপ

জীবাত্তার মুক্তিলাভের জন্য দার্শনিক সম্প্রদায়গুলি নিজ নিজ দৃষ্টিভঙ্গি অনুসারে পদার্থ-তত্ত্বের বিশ্লেষণ করেছেন। সেই সকল দার্শনিক সম্প্রদায়গুলির প্রতিপাদ্য বিষয়সমূহই প্রমেয় নামে অভিহিত হয়। প্র-পূর্বক মা-ধাতুর উত্তর কর্মবাচ্যে যৎপ্রত্যয় যোগ করে 'প্রমেয়' পদটি নিষ্পন্ন হয়। এর ব্যুৎপত্তিলভ্য অর্থ হল প্রকৃষ্টমেয় বা জ্ঞেয়। অর্থাৎ যে পদার্থ প্রকৃষ্টরূপে জ্ঞানের বিষয় হয় তাই প্রমেয়। মূলকথা হল, প্রমাণসিদ্ধ বস্তুমাত্রই প্রমেয়। ব্যাপক অর্থে 'প্রমেয়' শব্দের এরূপ অর্থই গৃহীত হয়। কিন্তু ন্যায়দর্শনে আত্মা, শরীর, ইন্দ্রিয়, অর্থ, বুদ্ধি, মন, প্রবৃত্তি দোষ, প্রেত্যভাব, ফল, দুঃখ ও অপবর্গ - এই দ্বাদশ পদার্থ প্রমেয়রূপে স্বীকৃত। নৈয়ায়িক মতে, এই দ্বাদশ পদার্থই সাক্ষাৎভাবে নিঃশ্রেয়স বা অপবর্গের জনক। অর্থাৎ 'প্রমেয়' শব্দটি সেখানে উক্ত অর্থে পারিভাষিক। ন্যায়-প্রতিপাদিত সেই আত্মাদি দ্বাদশ প্রমেয় পদার্থের স্বরূপ বিষয়ে অপরাপর প্রাচীন নৈয়ায়িকদের সঙ্গে তর্কভাষা-কারের বক্তব্য এই গবেষণাপত্রের আলোচ্য বিষয়।

১. ভূমিকা। আত্মীক্ষিকী বা ন্যায়বিদ্যা হল সকল বিদ্যার প্রদীপ-স্বরূপ, সর্বকর্মের উপায়-স্বরূপ এবং সকল ধর্মের আশ্রয়-স্বরূপ।^১ এই ন্যায়বিদ্যা বা ন্যায়দর্শন প্রাচীন ও নব্যভেদে দুটি শাখায় বিভক্ত। মহর্ষি গৌতম প্রণীত *ন্যায়সূত্র* হল প্রাচীন ন্যায়দর্শনের আকরগ্রন্থ। এরূপ গঙ্গেশোপাধ্যায়-প্রণীত *তত্ত্বচিন্তামণি* হল নব্যন্যায়ের মূল। উভয় শাখার মধ্যে মূল বিশেষত্ব হল প্রাচীন-ন্যায় প্রমেয়-প্রধান এবং নব্য-ন্যায় প্রমাণ-প্রধান। প্র-পূর্বক মা-ধাতুর উত্তর কর্মবাচ্যে যৎ-প্রত্যয় যোগ করে 'প্রমেয়' পদটি নিষ্পন্ন হয়েছে। যার ব্যুৎপত্তি-লভ্য অর্থ হল - যে পদার্থ প্রকৃষ্টরূপে মেয় বা জ্ঞেয়। অর্থাৎ যে পদার্থ প্রকৃষ্টরূপে জ্ঞানের বিষয় হয় তাই প্রমেয়। এরূপ শ্রীমদ্ মাধবাচার্য বলেছেন - 'প্রমায়াং যদ্ হি প্রতিভাসতে তত্ প্রমেয়ম্।'^২ অর্থাৎ, প্রমা-জ্ঞানে যা প্রতিভাসিত হয়, তাই প্রমেয়। ব্যাপক অর্থে প্রমেয়-শব্দের এরূপ অর্থ-ই বোধ হয়। কিন্তু মহর্ষি গৌতম পারিভাষিক অর্থে 'বলতে আত্মা, শরীর, ইন্দ্রিয়াদি দ্বাদশ পদার্থের উল্লেখ করেছেন। সেজন্য *ন্যায়ভাষ্য*-কার বলেছেন - '(প্রমাত্রা) যোঃর্থঃ প্রমীযতে তত্ প্রমেয়ম্'। অর্থাৎ, যে-পদার্থ প্রমাতা বা অধিকারীর যথার্থ জ্ঞানের বিষয় হয়, তাই প্রমেয়।

২. ন্যায়দর্শন - প্রতিপাদিত পদার্থ-তত্ত্বের সংক্ষিপ্ত পরিচয়।

মহর্ষি গৌতম প্রথমসূত্রে প্রমাণাদি ষোড়শ পদার্থের তত্ত্বজ্ঞান থেকে জীবাত্তার নিঃশ্রেয়স লাভের কথা বলেছেন - 'প্রমাণ-প্রমেয়-সংশয়-প্রয়োজন-দৃষ্টান্ত-সিদ্ধান্তাবয়ব-তর্ক-নির্ণয়-বাদ-জল্প-বিতণ্ডা-হেত্বাভাস-চ্ছল-জাতি-নিগ্রহস্থানানাং তত্ত্বজ্ঞানা-নিঃশ্রেয়সাধি-গমঃ।'^৪ অর্থাৎ ন্যায়সম্মত ষোড়শ পদার্থ হল - প্রমাণ, প্রমেয়, সংশয়, প্রয়োজন, দৃষ্টান্ত, সিদ্ধান্ত, অবয়ব, তর্ক, নির্ণয়, বাদ, জল্প, বিতণ্ডা, হেত্বাভাস, ছল, জাতি এবং নিগ্রহস্থান। এখন প্রশ্ন হল, সংশয় হতে নিগ্রহস্থান পর্যন্ত এই চতুর্দশ পদার্থ, প্রমেয় পদার্থের অন্তর্গত। তাহলে, মহর্ষি গৌতমের সংশয়াদি পদার্থের পৃথক উল্লেখের কারণ কী? সংশয়াদি পদার্থের পৃথক উল্লেখ না হলে ন্যায়বিদ্যা *উপনিষদ্* প্রভৃতির ন্যায় অধ্যাত্মবিদ্যা-স্বরূপ হয়ে যেত। এই বিষয়ে *ন্যায়ভাষ্য*-কার যথার্থই বলেছেন - "ইমাস্তু চতস্রো বিদ্যাঃ পৃথক্-প্রস্থানাঃ প্রাণভূতা-মনুগ্রহাযো-পদিশ্যন্তে, যাসাং চতুর্থীয-মাত্মীক্ষিকী বিদ্যা, তস্যাঃ পৃথক্-

প্রস্থানাঃ সংশয়াদয়ঃ পদার্থাঃ, তেষাং পৃথগ্‌চন-মন্তরেণাধ্যাত্মবিদ্যা-মাত্রমিযং স্যাদ্ যথোপনিষদঃ। তস্মাত্ সংশয়াদিভিঃ পদার্থৈঃ পৃথক্ প্রস্থাপ্যতে।”^৭ ন্যায়-সম্মত পদার্থতত্ত্ব বলতে প্রমাণ, প্রমেয়, সংশয়াদি ষোড়শ পদার্থই বোধব্য। বস্তুতঃ নৈয়ায়িকগণ অনিয়ত-পদার্থবাদী। তাঁদের মতে, পদার্থসংখ্যা নির্দিষ্ট নয়, প্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ বস্তুমাত্রই পদার্থ। সেজন্য *ন্যায়নীলাবতী*-কার যথার্থই বলেছেন - ‘নৈয়ায়িকানা-মনিয়তপদার্থ-বাদিত্বেন বিরোধাত্‌বাত্...।’^৮ অতএব, মহর্ষি গৌতম প্রথমসূত্রে নিঃশ্রেয়স লাভের উপযোগী পদার্থসমূহের উপদেশ করেছেন।

৩. প্রমেয়-পদার্থের স্বরূপ-কখনে অপরাপর প্রাচীন নৈয়ায়িকদের সঙ্গে তর্কভাষ্য-কারের মত পর্যালোচনা।

ন্যায়দর্শনে মহর্ষি গৌতম দ্বাদশ প্রমেয় পদার্থ স্বীকার করেছেন। তিনি বলেছেন - ‘আত্ম-শরীরেন্দ্রিয়ার্থ-বুদ্ধি-মনঃ-প্রবৃত্তি-দোষ-প্রত্যভাব-ফল-দুঃখাপবর্গা-স্তু প্রমেয়ম্।’^৯ অর্থাৎ ন্যায়সম্মত দ্বাদশ প্রমেয় হল - আত্মা, শরীর, ইন্দ্রিয়, অর্থ, বুদ্ধি, মন, প্রবৃত্তি, দোষ, প্রত্যভাব, ফল, দুঃখ এবং অপবর্গ। ন্যায়শাস্ত্রানুসারে এই দ্বাদশ পদার্থই সাক্ষাৎভাবে নিঃশ্রেয়স বা অপবর্গের জনক। সেজন্য *ন্যায়ভাষ্য*-কার বলেছেন - ‘অস্ত্যান্যদপি দ্রব্য-গুণ-কর্ম-সামান্য-বিশেষ-সমবায়াঃ প্রমেয়ং, দ্ ভেদেন চাপরিসংখ্যেয়ম্। অস্য তু তত্ত্বজ্ঞানা-দপবর্গো, মিথ্যাজ্ঞানাত্‌ সংসার, ইত্যত এতদুপদিষ্টং, বিশেষেণেতি।’^{১০} অর্থাৎ দ্রব্যাদি ভেদে প্রমেয় অসংখ্য হলেও আত্মাদি দ্বাদশ পদার্থের তত্ত্বজ্ঞানজন্যই জীবের অপবর্গ এবং মিথ্যাজ্ঞান-জন্য সংসার প্রাপ্তি হয়। সেজন্য *ন্যায়সূত্র*-কার সেই পদার্থগুলিকে বিশেষভাবে প্রতিপাদন করেছেন। নিম্নে সেই দ্বাদশ প্রমেয় পদার্থ বিষয়ে অপরাপর প্রাচীন নৈয়ায়িকদের সঙ্গে তর্কভাষ্য-কারের অভিমত প্রদর্শিত হল।

৩.১. আত্মা। মহর্ষি গৌতম আত্মা নামক প্রমেয় পদার্থ প্রসঙ্গে বলেছেন - ‘ইচ্ছা-দেষ-প্রযত্ন-সুখ-দুঃখ-জ্ঞানান্যাত্মনো লিঙ্গম্।’^{১১} অর্থাৎ ইচ্ছা, দেষ, প্রযত্ন, সুখ, দুঃখ, জ্ঞান ইত্যাদি গুণগুলি হল আত্মার লিঙ্গ বা অনুমাপক। এগুলির দ্বারা আত্মা অনুমিত হয়। মহর্ষি এখানে জীবাত্মা ও পরমাত্মা - এই দ্বিবিধ আত্মারই উল্লেখ করেছেন। কেননা, ইচ্ছা, প্রযত্ন ও জ্ঞান উভয় আত্মার গুণ হলেওকরতে পরমাত্মাতে কখনও দুঃখ বা দেষের উপপত্তি হতে পারে না। এই বিষয়ে *ন্যায়সূত্রবৃত্তি*-কার বলেছেন - ‘অত্র জ্ঞানেচ্ছা-প্রযত্নানা-মাত্মমাত্রস্য লক্ষণত্বম্, সুখ-দুঃখ-দেষাণাং সংসারিণো লক্ষণত্বমিতি।’^{১২} পরিশেষ ও সামান্যতো দৃষ্ট অনুমানের দ্বারা ইচ্ছা প্রভৃতির আত্মগুণত্ব সিদ্ধ হয়। স্বরূপতঃ আত্মা শরীর, ইন্দ্রিয় ও মন হতে ভিন্ন, চৈতন্যবিশিষ্ট এবং নিত্য, শুদ্ধ ও মুক্ত স্বভাবের। *ন্যায়ভাষ্য*-কার আত্মাকে সর্বদ্রষ্টা, সর্বভোক্তা, সর্বজ্ঞ, সর্বানুভাবী প্রভৃতি বিশেষণে ভূষিত করেছেন - ‘তত্রাত্মা সর্বস্য দ্রষ্টা, সর্বস্য ভোক্তা, সর্বজ্ঞঃ, সর্বানুভাবী।’^{১৩} এরূপ তিনি *বৈশেষিকসূত্র* উপস্থাপনপূর্বক যোগসমাধি-জন্য আত্মার অলৌকিক প্রত্যক্ষের কথাও বলেছেন; - ‘প্রত্যক্ষং যুঞ্জানস্য যোগ-সমাধিজ ‘আত্মমনসোঃ সংযোগ-বিশেষাদাত্মা প্রত্যক্ষ’ ইতি।’^{১৪} বিশ্বনাথ আত্মাকে মনোমাত্রের গোচর বলেছেন - ‘অহংকার-স্যাশ্রয়ো-হযং মনো-মাত্রস্য গোচরঃ।’^{১৫} কেশবমিশ্র আত্মার লক্ষণ নিরূপণ প্রসঙ্গে বলেছেন - ‘তত্রাত্মত্ব-সামান্যবান্ আত্মা।’^{১৬} অর্থাৎ তাঁর মতে, আত্মত্ব নামক সামান্য বা জাতির আশ্রয় হল আত্মা। তিনিও আত্মার মানস প্রত্যক্ষের কথা বলে পরিশেষানুমানের দ্বারা বুদ্ধ্যাদির আত্মগুণত্ব সিদ্ধ করেছেন। তর্কভাষ্য-গ্রন্থে এই বিষয়ে বলা হয়েছে - ‘স চ মানসপ্রত্যক্ষঃ। বিপ্রতিপত্তৌ তু বুদ্ধ্যাদি-গুণ-লিঙ্গকঃ।’^{১৭} এরূপ তিনি আত্মার অস্তিত্ব সিদ্ধ করতে কেবলব্যতিরেকী এবং অহস্যব্যতিরেকী - এই দুই প্রকার ব্যাপ্তির দৃষ্টান্ত দিয়েছেন। এই প্রসঙ্গে তিনি বলেছেন - ‘বুদ্ধ্যাদয়ঃ পৃথিব্যাদ্যষ্ট-দ্রব্যতিরিক্ত-দ্রব্যশ্রিতাঃ, পৃথিব্যাদ্যষ্ট-দ্রব্যানাশ্রিতত্বে সতি গুণত্বাত্‌। যস্তু পৃথিব্যাদ্যষ্ট-দ্রব্য-ব্যতিরিক্ত-দ্রব্যশ্রিতো ন ভবতি, নাসৌ পৃথিব্যাদ্যষ্ট-দ্রব্যানাশ্রিতত্বে সতি গুণোহপি ভবতি, যথা রূপাদি-রিতি কেবলব্যতিরেকি...।’^{১৮}

৩.২. **শরীর**। জীবাত্তার ভোগাধিষ্ঠানরূপে শরীর উপপন্ন হয়। তাই *ন্যায়সূত্র*কার আত্তার পর শরীর নামক প্রমেয় পদার্থের লক্ষণ নিরূপণ প্রসঙ্গে বলেছেন - ‘চেষ্টেইন্দ্রিয়ার্থাশ্রয়ঃ শরীরম্।’^{১৭} অর্থাৎ চেষ্টা, ইন্দ্রিয় ও অর্থের আশ্রয় হল শরীর। সূত্রোক্ত ‘চেষ্টা’ পদটি ব্যাপক অর্থে ক্রিয়ামাত্রের বাচক হলেও এখানে সেটি বিশেষ অর্থের বোধক। তাই *ন্যায়ভাষ্য*কার বলেছেন - ‘ঈঙ্গিতং জিহাসিতং বাহর্থমধিকৃত্য ঈঙ্গা-জিহাসা-প্রযুক্তস্য তদুপায়ানুষ্ঠান-লক্ষণা সমীহা চেষ্টা, সা যত্র বর্ততে, তচ্ছরীরম্।’^{১৮} অর্থাৎ গ্রাহ্য অথবা ত্যাজ্যবিষয়কে অধিকার করে প্রযত্নবান পুরুষের সেই বিষয়ক যে উপায় অনুষ্ঠানরূপ ক্রিয়া, সেই ক্রিয়া বা চেষ্টার আশ্রয় হল শরীর। এরূপ ইন্দ্রিয় এবং অর্থাশ্রয়ত্ব-ও শরীর। উদ্যোতকর ইন্দ্রিয়াশ্রয়ত্ব ব্যাখ্যা-প্রসঙ্গে বিপ্রতিপত্তি উপস্থাপন-পূর্বক বলেছেন - “কথমিন্দ্রিয়াণাং শরীরশ্রয়ঃ ? স্বকারণ-বৃত্তিত্বাদবৃত্তিত্বা-চ্চ। যানি তাবত্ কার্যানীন্দ্রিয়াণি, তানি স্বকারণ-বৃত্তানি। যদকার্যং তদবৃত্তি। ঘ্রাণাদীনী ত্বক্পর্যন্তানি কার্যানি, শ্রোত্রমনসী ত্বকার্যে। ন চ ঘ্রাণাদি-মনঃ-পর্যন্তমিন্দ্রিয়ং শরীরবৃত্তি। তস্মাদযুক্তমিন্দ্রিয়াশ্রয়ঃ শরীরমিতি। শরীরানুবিধান-মিন্দ্রিয়াশ্রয়ত্বং ক্রমঃ। ন পুনঃ আধারাধেয়-ভাবেনেইন্দ্রিয়াণি শরীরঃ বর্তন্তে ইতি। অপি তু শরীরানুগ্রহোপঘাতানুবিধানম্ ইন্দ্রিয়াশ্রয়ত্বস্যার্থঃ।”^{১৯} অর্থাৎ শরীর ও ইন্দ্রিয়ের মধ্যে আধার ও আধেয়ভাবরূপ সম্বন্ধ না থাকলেও অনুবিধায়িত্বরূপ আশ্রয়ত্ব বিদ্যমান হওয়ায় ইন্দ্রিয়াশ্রয়ত্বকে শরীর বলা যায়। কেশবমিশ্র শরীর নামক প্রমেয়ের লক্ষণ প্রসঙ্গে বলেছেন - ‘তস্য ভোগায়তনমন্ত্যাবয়বী শরীরম্।’^{২০} অর্থাৎ আত্তার ভোগের আশ্রয় অন্ত্যাবয়বী হল শরীর। প্রশ্ন হল, কেশবমিশ্রের ‘অন্ত্যাবয়বী’ শব্দের প্রয়োগের কারণ কী? বস্তুতঃ ‘অন্ত্যাবয়বী’ শব্দের অর্থ হল অস্তিম বা শেষ অবয়বী, যা দ্রব্যান্তরের অনারম্ভক। আমাদের শরীরের সর্বত্র সুখাদির উপলব্ধি হয়। তাই শরীরের প্রতিটি অবয়ব দ্বারা সুখদুঃখাদির অনুভব হওয়ায় একই সঙ্গে শরীর ও হস্ত, পাদ, অঙ্গুলি প্রভৃতি অবয়বগুলিও ভোগের আশ্রয়-রূপে কল্পিত হবে। তাই হস্তাদি অবয়বে অতিব্যাপ্তিবারণের জন্য কেশবমিশ্র শরীরলক্ষণে ‘অন্ত্যাবয়বী’ পদটি সন্নিবেশ করেছেন। এখন বক্তব্য হল, যদি তাই হয়, তাহলে কেশবমিশ্রের এই শরীরলক্ষণ ঈশ্বরশরীরে সমন্বিত হবে না। কেননা, পরমাণুরূপ ঈশ্বরশরীরে কোন অবয়ব নেই। কিন্তু উদয়নাচার্য প্রভৃতি প্রাচীন নৈয়ায়িকগণ পরমাণু-শরীরকে ঈশ্বর-শরীর-রূপে স্বীকার করেছেন। তাই কেশবমিশ্র বৈকল্পিক লক্ষণরূপে গৌতমোক্ত শরীর-লক্ষণকেই স্বরণ করেছেন ‘চেষ্টাশ্রয়ো বা’ ইত্যাদির দ্বারা। সুখ বা দুঃখ প্রভৃতি চেষ্টারূপ শুভাশুভ-কর্ম দ্বারা উৎপন্ন হয়। আবার সমগ্র বিষয়টির সাধন হল হল ইন্দ্রিয়। অতএব বিষয়টি পর্যবেক্ষণ করলে এটাই নিশ্চয় হয় যে, কেশবমিশ্র সুখাদি ভোগের অধিষ্ঠান, অন্ত্যাবয়বী এবং চেষ্টার আশ্রয়কে শরীর বলেছেন। অতএব তার মধ্যদিয়ে তিনি অর্থাশ্রয়ত্ব ও ইন্দ্রিয়াশ্রয়ত্বের কথাও বলেছেন।

৩.৩. **ইন্দ্রিয়**। মহর্ষি গৌতম ইন্দ্রিয়ের লক্ষণ প্রসঙ্গে বলেছেন - ‘ঘ্রাণ-রসন-চক্ষু-স্বক্-শ্রোত্রানীন্দ্রিয়াণি ভূতেভ্যঃ।’^{২১} অর্থাৎ পৃথিবী প্রভৃতি পঞ্চভূত হতে ঘ্রাণ-রসনাদি ইন্দ্রিয়ের উৎপত্তি হয়। প্রশ্ন হল, আকাশ নিত্যদ্রব্য, তাহলেই সেই নিত্য-স্বরূপ আকাশ থেকে শ্রবণেন্দ্রিয়ের উৎপত্তি হবে কীভাবে ? এরূপ শঙ্কার নিরসনে পরে তিনি বলেছেন - ‘শব্দ-সংযোগ-বিভবাচ্চ সর্বগতম্।’^{২২} অর্থাৎ, শব্দ-সংযোগের বিভব-বশতঃ আকাশ সর্বত্র। তাই ঘটে যেমন ঘটাকাশ থাকে তেমনি, কর্ণশঙ্কুলীতে থাকে কর্ণাকাশ। অতএব মহর্ষি গৌতম কর্ণশঙ্কুল্যাবচ্ছিন্ন আকাশকেই শ্রোত্রেন্দ্রিয়ের জনক বলেছেন। *ন্যায়ভাষ্য*-কার ‘জিহ্মত্যানেন, রসযত্যানেন’ ইত্যাদিপ্রকার ব্যুৎপত্তির দ্বারা বলেছেন, যে-ইন্দ্রিয় যে-বস্তুর গ্রাহক হয়, সেই ইন্দ্রিয় সেই গন্ধগ্রাহক নামেই পরিচিত হয়। যেমন - ‘জিহ্মতি অনেন’ অর্থাৎ এর দ্বারা গন্ধ গ্রহণ করে। অতএব গন্ধ-গ্রাহক ইন্দ্রিয় হল ঘ্রাণ। এখন প্রশ্ন হল, ইন্দ্রিয়সূত্রে মনের উল্লেখ নেই কেন? বস্তুতঃ, মন ইন্দ্রিয় হলেও স্বরূপতঃ ভিন্ন। সেই ধর্মভেদ-বশতঃ মন পৃথকভাবে নিরূপিত হয়েছে। এই বিষয়ে বলা হয়েছে - “ইন্দ্রিয়স্য বৈ সতো মনস ইন্দ্রিয়েভ্যঃ পৃথগুপদেশো ধর্মভেদাত্। ভৌতিকানীন্দ্রিয়াণি নিযত-বিষয়াণি, সগুণানাং চৈষামিন্দ্রিয়-ভাব ইতি।

মনস্ক্ৰভৌতিকং সৰ্ব- বিষয়ং চ , নাস্য সগুণ-সৈন্দ্রিয়-ভাব ইতি...।”^{২৩} উদ্যোতকর সিদ্ধান্ত-পদার্থের ব্যাখ্যা-প্রসঙ্গে অভ্যুপগম-সিদ্ধান্তের দ্বারা মনের ইন্দ্রিয়ত্বের কথা বলেছেন - “যোহর্থঃ সূত্রেণ নোপনিবদ্ধঃ, শাস্ত্রে চাভ্যুপগতঃ, সোহভ্যুপগম-সিদ্ধান্ত ইতি। যথা নৈয়ায়িকানাং মন ইন্দ্রিয়মিতি।”^{২৪} এখন প্রশ্ন হল, যদি ইন্দ্রিয়-সূত্রে মন সন্নিবিষ্ট হয়, তাহলে সূত্রে ‘ভূতেভ্যঃ’ পদটির প্রয়োগ অসঙ্গত। এরূপ বিপ্রতিপত্তির নিরসন করতে *ন্যায়সূত্রবৃত্তি*-কার বলেছেন - “যদ্যপি মনসোহপীন্দ্রিয়ত্বমন্ত্যেব। তথাপি ঘ্রাণেত্যাদে-রূপলক্ষণ-পরত্বান্ন দোষঃ। বস্তুতন্তু, ‘ইন্দ্রিয়াণি’- ইত্যস্য বহিরিন্দ্রিয়াণীত্যাঃ। তেন ভূতেভ্যঃ, ইত্যস্য নাসঙ্গতিঃ।”^{২৫} প্রসঙ্গতঃ কেশবমিশ্র ইন্দ্রিয় নামক প্রমেয়ের লক্ষণ নিরূপণ প্রসঙ্গে বলেছেন - “শরীর-সংযুক্তং জ্ঞানকরণ-মতীন্দ্রিয়ম্ ইন্দ্রিয়ম্... তানি চেন্দ্রিয়াণি ষট্। ঘ্রাণ-রসন-চক্ষুঃ-ত্বক্-শ্রোত্র-মনাংসি।”^{২৬} অর্থাৎ তাঁর মতে, যে-পদার্থ শরীরের সঙ্গে সংযুক্ত, জ্ঞানের করণ এবং অতীন্দ্রিয়, তা-ই ইন্দ্রিয়। আর সেই ইন্দ্রিয়গুলি হল - ঘ্রাণ, রসন, চক্ষুঃ, ত্বক্, শ্রোত্র এবং মন। অতএব কেশবমিশ্র একই সাথে অন্তরিন্দ্রিয় ও বহিরিন্দ্রিয়ের উল্লেখ করেছেন।

৩.৪. অর্থ । মহর্ষি গৌতম অর্থের লক্ষণ প্রসঙ্গে বলেছেন - ‘গন্ধ-রস-রূপ-স্পর্শ-শব্দাঃ পৃথিব্যাদি-গুণা-স্তদর্থাঃ।’^{২৭} সূত্রে ‘তদ্’ পদটি পূর্বসূত্র-স্থিত ‘ইন্দ্রিয়’ পদের বিশেষণ। অর্থাৎ পৃথিবী প্রভৃতি পাঁচটি ভূতের গন্ধাদি পাঁচটি গুণ হল ঘ্রাণাদি পাঁচটি ইন্দ্রিয়ের অর্থ বা বিষয়। তাই *ন্যায়ভাষ্য*কার বলেছেন - ‘পৃথিব্যাदीनां यथाविनियोगं गुण इन्द्रियाणां यथाक्रममर्था विषया इति।’^{২৮} কিন্তু উদ্যোতকরের মতে, ‘গুণ’ বলতে এখানে অন্য সকল গুণ-পদার্থও গ্রহণীয়। তিনি বলেছেন - ‘পৃথিব্যাदि-গ্রহণেন পৃথিব্যাণ্ডেজাংসি বাহ্যকরণ-গ্রাহ্যাণ্ড্যপ-दिश्यान्ते, গুণ-গ্রহণেন চ সর্বাশ্রিতো গুণা ইতি সংখ্যা-परिमाण-पृथक्-संयोगाः...।’^{২৯} তবে *ন্যায়ভাষ্য*-কার অর্থ-নামক প্রমেয়ের বিশ্লেষণের পূর্বে ‘ইমে তু’ ইত্যাদি শব্দের প্রয়োগ করেছেন *তাৎপৰ্যটীকা*-কারের মতে, এর দ্বারা তিনি ইন্দ্রিয়-গ্রাহ্য অন্যান্য গুণের ব্যবচ্ছেদ করেছেন - “তু শব্দেনার্থমাত্রাদ্ ব্যবच्छिनन्ति। যেমামিন্দ্রিয়-विषयत्वेन भाव्यमानानां निःश्रेयस-साधकत्वम्, मिथ्याज्ज्ञान-विषयीकृतानां तु संसार-निमित्तता, त इमे इत्यर्थः।”^{৩০} অতএব গন্ধাদি পাঁচটি গুণজন্য যেহেতু সংসার ও নিশ্রেয়সের উপপত্তি হয়, সেহেতু *ন্যায়সূত্র*-কার ঐ সকল গুণসমূহের কথাই বলেছেন। পরীক্ষা-প্রকরণে সেটাই লক্ষিত হয়। কিন্তু কেশবমিশ্র অর্থ-নামক প্রমেয়-পদার্থের স্বরূপ-বর্ণনা প্রসঙ্গে বলেছেন - “অর্থাঃ ষট্ পদার্থাঃ। তে চ দ্রব্য-গুণ-কর্ম-সামান্য-বিশেষ-সমবায়াঃ।”^{৩১} এখন বক্তব্য হল, *ন্যায়সূত্র*-কার ‘অর্থ’ শব্দের দ্বারা গন্ধাদি পাঁচটি গুণের কথা বলেছেন। আবার *বৈশেষিক-দর্শনে* ‘অর্থ’ বলতে দ্রব্য, গুণ ও কর্ম - এই তিনটি পদার্থকে বোঝানো হয়েছে। সেখানে বলা হয়েছে - ‘অর্থ ইতি দ্রব্যগুণকর্মসু।’^{৩২} কিন্তু কেশবমিশ্র কোনও পক্ষকে গ্রহণ না করে, নিজ মতানুসারে ‘অর্থ’ নামক প্রমেয়ের দ্বারা দ্রব্যাদি ছয়টি ভাবপদার্থকে বুঝিয়েছেন। এখন যদি আমরা এর অভিপ্রায় অন্বেষণ করি, তাহলে দেখা যাবে, গ্রন্থকার এর মধ্য দিয়ে ন্যায় ও বৈশেষিক উভয় দার্শনিক সম্প্রদায়ের সমানতলীয়তা প্রদর্শন করেছেন। যেহেতু ঐ দুটি সমানতলীয় দর্শন, তাই *তর্কভাষা* গ্রন্থটি ন্যায়দর্শনের একটি প্রকরণ-গ্রন্থ হলেও কেশবমিশ্র সেখানে বৈশেষিকসম্মত পদার্থেরও প্রতিপাদন করেছেন।

৩.৫. বুদ্ধি। বুদ্ধি বা জ্ঞান হল জীবাত্মা ও পরমাত্মার বিশেষ গুণ। মহর্ষি গৌতম বুদ্ধি নামক প্রমেয়-পদার্থের স্বরূপ বর্ণনা-প্রসঙ্গে বলেছেন - ‘বুদ্ধি-রূপলক্ষি-জ্ঞান-মিত্যনর্থান্তরম্।’^{৩৩} অর্থাৎ সমানার্থক জ্ঞা-ধাতু, বুধ্-ধাতু এবং উপপূর্বক লভ্-ধাতু - এগুলি অর্থান্তর নয়, একই অর্থের বোধক। *সাংখ্য-দর্শনে* বুদ্ধি, উপলক্ষি বা জ্ঞান পৃথক ভাবে ব্যাখ্যাত হয়েছে। কিন্তু পর্যায়বাচক শব্দের দ্বারা পদার্থের ভিন্নত্ব সিদ্ধ হয় না। তাই উদ্যোতকর বলেছেন - “ন চ पर्याय-शब्दैः पदार्थानां नानात्वं युक्तम्, यथा ध्वनिः शब्दो नाद इति। अन्याथा हि इन्द्रः शक्र इति नानात्वं स्यादिति।”^{৩৪} অতএব বুদ্ধ্যাদি অনর্থান্তরের প্রকাশক হওয়ায় উপপত্তির সামর্থ্যবশতঃ এর দ্বারা সাংখ্য মত নিষিদ্ধ হয়েছে। কেশবমিশ্র বুদ্ধি-নামক প্রমেয় পদার্থটির ব্যাখ্যানাবসরে বলেছেন - “বুদ্ধি-রূপলক্ষি-

জ্ঞানং প্রত্যয় ইত্যাদিভিঃ পর্যায়-শব্দৈর্যা-ভিধীয়তে সা বুদ্ধিঃ। অর্থপ্রকাশো বা বুদ্ধিঃ। সা চ সংক্ষেপতো দ্বিবিধা। অনুভবঃ স্মরণং চ...।^{৩৫} অতএব দেখা যাচ্ছে যে, কেশবমিশ্র বৈকল্পিকরূপে অর্থের প্রকাশকে বুদ্ধি বলেছেন। সেই বুদ্ধি সংক্ষেপে দুই প্রকার - অনুভব এবং স্মরণ। এই দুটির আবার যথার্থ অর্থার্থ ইত্যাদিরূপে আবাস্তর ভেদের কথাও তিনি বলেছেন।

৩.৬. **মন**। আস্তর বিষয় উপলব্ধির করণরূপে মন সিদ্ধ হয়। মহর্ষি গৌতম মন নামক প্রমেয় পদার্থ প্রসঙ্গে বলেছেন - ‘যুগপদ জ্ঞানানুৎপত্তি-র্মনসো লিঙ্গম্।’^{৩৬} অর্থাৎ একই সময়ে দুটি ভিন্ন বিষয়ক জ্ঞানের অনুৎপত্তি হল মনের লিঙ্গ বা অনুমাপক। নৈয়ায়িকগণ মনকে অণু-পরিমাণ^{৩৭} বলেছেন, এবং তাঁদের মতে, মন সংখ্যায় একটি^{৩৮}। তাই একই ক্ষণে যুগপদ জ্ঞান উৎপন্ন হয় না। উদাহরণ-স্বরূপ বলা যায়, যে-সময়ে ঘটজ্ঞান হয়, সেই একই সময়ে পটজ্ঞান উৎপন্ন হয় না। চক্ষুরাদি বহিরিন্দ্রিয় দ্বারা একই সময়ে ঘট, পটাদি বস্তু দৃষ্ট হলেও একই সময়ে উভয়ের প্রত্যক্ষ সিদ্ধ হয় না। তার মধ্যে ক্ষণকালের ব্যবধান থাকে। যে-ক্ষণে যে-বিষয়ের সঙ্গে মনঃ-সংযোগ ঘটে, সেই ক্ষণে আত্মমনঃ-সংযোগ দ্বারা সেই বিষয়ের জ্ঞান হয়। তবে *ন্যায়ভাষ্য*-কারের মতে, যুগপদ-জ্ঞানের অনুৎপত্তি মনের লিঙ্গ হলেও স্মৃতি, অনুমান, আগম, সংশয়, প্রতিভা, স্বপ্নজ্ঞান, উহ, সুখ, দুঃখ, ইচ্ছা প্রভৃতিও মনের অনুমাপক। তাই তিনি বলেছেন - ‘স্মৃত্যনুমানাগম-সংশয়-প্রতিভা-স্বপ্ন-জ্ঞানোহাঃ সুখাদি-প্রত্যক্ষ-মিচ্ছাদয়শ্চ মনসো লিঙ্গানি।’^{৩৯} কেশবমিশ্র মন-নামক প্রমেয় পদার্থের নিরূপণ প্রসঙ্গে বলেছেন - ‘অন্তরিন্দ্রিয়ং মনঃ। তচ্চোক্তমেব।’^{৪০} অর্থাৎ মন হল অন্তরিন্দ্রিয় এবং তা পূর্বে বলা হয়েছে। প্রসঙ্গতঃ বক্তব্য হল, *তর্কভাষা* গ্রন্থটিতে মন অন্তরিন্দ্রিয়রূপে, নবম দ্রব্যরূপে এবং ষষ্ঠ প্রমেয়রূপে ব্যাখ্যাত হয়েছে। সেখানে ইন্দ্রিয় নিরূপণ প্রসঙ্গে বলা হয়েছে - সুখাদ্যুপলব্ধি-সাধন-মিদ্ভিয়ং মনঃ। তচ্চাণু-পরিমাণং হৃদযান্তর্বর্তি^{৪১}। অর্থাৎ মন হল সুখ, দুঃখ প্রভৃতি উপলব্ধির সাধন এবং অণু-পরিমাণ-বিশিষ্ট। এটি হৃদয়দেশে অবস্থান করে। এরূপ মনো-দ্রব্যের বর্ণনা প্রসঙ্গে বলা হয়েছে - ‘মনস্ত্বাভি-সংবন্ধবন্ মনঃ৭। অণু, আত্মসংযোগি, অন্তরিন্দ্রিয়ম্। সুখাদ্যুপলব্ধি-কারণং নিত্যং চ, সংখ্যাদ্যষ্ট-গুণবত্।’^{৪২} অতএব সেজন্য তিনি মনস্-নামক প্রমেয়ের স্বরূপ বোঝাতে ‘তচ্চোক্ত...’ ইত্যাদি পদের প্রয়োগ করেছেন।

৩.৭. **প্রবৃত্তি**। মহর্ষি গৌতম প্রবৃত্তির স্বরূপ নিরূপণ প্রসঙ্গে বলেছেন - ‘প্রবৃত্তি-বীর্গ-বুদ্ধি-শরীরারম্ভঃ।’^{৪৩} সূত্রে ‘বুদ্ধি’ পদটি মন অর্থে প্রযুক্ত। অর্থাৎ প্রবৃত্তি হল বাচিক, মানসিক এবং শরীরিক ক্রিয়ারূপ আরম্ভ। সংসারে শুভ ও অশুভ কর্মজন্য মূলতঃ দ্বিবিধ প্রবৃত্তি দেখা যায়। সেজন্য *ন্যায়ভাষ্য*-কার বলেছেন - ‘দোষৈঃ প্রযুক্তঃ শরীরেণ প্রবর্তমানো হিংসা-স্তেয়-প্রতিষিদ্ধ-মৈথুনান্যা-চরতি। বাচানু-পরুষ-সূচনা-সংবন্ধানি। মনসা পরদ্রোহং পরদ্রব্যাতীল্লাং নাস্তিক্যং চেতি। সেযং পাপাত্মিকা প্রবৃত্তি-রধর্মমায়। অথ শুভা শরীরেণ দানং পরিত্রাণং পরিচরণঞ্চ। বাচা সত্যং হিতং প্রিয়ং স্বাধ্যায়ধেগতি। মনসা দয়ামস্পৃহাং শ্রদ্ধাধেগতি।’^{৪৪} এরূপ *তাৎপর্যটীকা*কার আরম্ভকে প্রবৃত্তি বলে জ্ঞানহেতু এবং ক্রিয়াহেতু সেটির দুই প্রকার ভেদের কথা বলেছেন - ‘আরম্ভঃ প্রবৃত্তিঃ। সা চ দ্বিবিধা জ্ঞানহেতুঃ ক্রিয়াহেতুশ্চ। তত্র যা জ্ঞানোৎপাদনদ্বারেণ পুণ্যপাপহেতুঃ সা বাক্-প্রবৃত্তিঃ। বাগিতি চ জ্ঞাপকহেতুলক্ষণম্। তেন মনসা ইষ্টদেবতাদ্যনুচিন্তনং চক্ষুরাদিভিঃ সাধ্বসাধুদর্শনাদি সূচিতং ভবতি। ক্রিয়াহেতুর্দ্বয়ী কায়নিমিত্তা মননিমিত্তা চেতি।’^{৪৫} কিন্তু *তর্কভাষা*কার বলেছেন - ‘প্রবৃত্তিঃ ধর্মাধর্মময়ী যাগাদিক্রিয়া, তস্যাঃ জগদ্ব্যবহারসাধকত্বাত্।’^{৪৬} অর্থাৎ প্রবৃত্তি হল ধর্ম ও অধর্মরূপ যাগাদি ক্রিয়াবিশেষ। তার দ্বারা সংসারের সকল ব্যবহার সম্পন্ন হয়।

৩.৮. **দোষ**। বৃত্তির দ্বারা যা লক্ষিত হয় তাই দোষ। তাই *ন্যায়সূত্র*-কার বলেছেন - ‘প্রবর্ত নালক্ষণা দোষাঃ।’^{৪৭} ন্যায়শাস্ত্রে রাগ, দ্বেষ ও মোহ - এই তিন প্রকার দোষের কথা বলা হয়েছে। সংসারে যত প্রকার দোষ আছে,

সমস্ত কিছুই এই তিন প্রকার দোষের অন্তর্গত। তাই মহর্ষি গৌতম বলেছেন - ‘তত্ ত্রৈরাশ্যাং রাগ-দ্বেষ-মোহা-ভূত্বাৎ।’^{৪৮} তবে ঐ তিন প্রকার দোষের মধ্যে মোহই প্রধান। কারণ, মোহশূন্য ব্যক্তির রাগ বা দ্বেষ উৎপন্ন হয় না। তার মধ্যে রাগ বলতে বোঝায় - কাম, মৎসর, স্পৃহা, তৃষ্ণা প্রভৃতি লোভমূলক প্রবৃত্তিগুলিকে। এরূপ দ্বেষ বলতে বোঝায় - ক্রোধ, ঈর্ষ্যা, অসূয়া, দ্রোহ প্রভৃতি অমর্ষমূলক প্রবৃত্তিগুলিকে এবং মোহ বলতে বোঝায় - মিথ্যাজ্ঞান, বিচিকিৎসা, মান প্রভৃতি প্রমাদমূলক প্রবৃত্তিগুলিকে। এই তিনটি পক্ষের মধ্যে রাগ হল আসক্তিস্বরূপ, দ্বেষ হল অমর্ষস্বরূপ এবং মোহ হল মিথ্যাজ্ঞানস্বরূপ। তাই *ন্যায়ভাষ্য*কার বলেছেন - ‘তেষাং দোষাণাং ত্রয়ো রাশয়ন্ত্রয়ঃ পক্ষাঃ। রাগপক্ষঃ - কামো, মৎসরঃ স্পৃহা তৃষ্ণা লোভ ইতি। দ্বেষপক্ষঃ - ক্রোধ ঈর্ষ্যাসূয়া দ্রোহো-অমর্ষ ইতি। মোহপক্ষো - মিথ্যাজ্ঞানং বিচিকিৎসা মানঃ প্রমাদ ইতি। ত্রৈরাশ্যান্নোপসংখ্যায়ত্ত্ব ইতি।’^{৪৯} একইভাবে কেশবমিশ্র দোষ বলতে রাগ, দ্বেষ ও মোহ - এই তিন প্রকার দোষের কথা বলেছেন।

৩.৯. **প্রেত্যভাব**। ‘প্রেত্য’ শব্দের অর্থ হল মৃত্যুর পর এবং ‘ভাব’ শব্দের অর্থ হল উৎপত্তি বা আবির্ভাব। অতএব ‘প্রেত্যভাব’ শব্দের অর্থ হল জীবের মৃত্যুর পর পুনরায় উৎপত্তি বা আবির্ভাব হয়। সেজন্য *ন্যায়সূত্র*কার বলেছেন - ‘পুনরুৎপত্তিঃ প্রেত্যভাবঃ।’^{৫০} *ন্যায়ভাষ্য*কার বলেছেন - ‘উৎপন্নস্য ক্বচিৎসত্ত্বনিকায়ৈ মৃত্বা যা পুনরুৎপত্তিঃ স প্রেত্যভাবঃ।’^{৫১} এখানে ‘পুনঃ’ পদটি সংসারের অনাদিত্ব জ্ঞাপনের জন্য গ্রহণ করা হয়েছে। তাই উদ্যোতকর বলেছেন - ‘পুনর্গ্রহণং সংসারস্যানাদিত্ব-জ্ঞাপনার্থম্। পুনঃ পুনর্জন্মমরণে ভবত ইত্যনাদিত্বং সংসারস্য জ্ঞাপয়।’^{৫২} কিন্তু বক্তব্য হল, ন্যায়শাস্ত্রে জীবাত্মার নিত্যত্ব সিদ্ধ হয়েছে। তাহলে, উৎপত্তি ও বিনাশ না হওয়ায় নিত্য আত্মার প্রেত্যভাব অসম্ভব। বস্তুস্বীতি হল এই যে, আত্মার ঐ নিত্যত্বের জন্যই প্রেত্যভাবের উপপত্তি হয়। সেজন্য মহর্ষি বলেছেন - ‘আত্ম-নিত্যত্বে প্রেত্যভা-বসিদ্ধিঃ।’^{৫৩} জীবাত্মার চরম নিঃশ্রেয়স বা অপববর্গ লাভ না হওয়া পর্যন্ত প্রেত্যভাব চলতেই থাকে। *তর্কভাষ্য*-কার প্রেত্যভাবের স্বরূপ নিরূপণ প্রসঙ্গে বলেছেন - ‘পুনরুৎপত্তিঃ প্রেত্যভাবঃ। স চাত্মনঃ পূর্বদেহ-নিবৃত্তিঃ, অপূর্ব-দেহ-সংঘাত-লাভঃ।’^{৫৪}

৩.১০. **ফল**। প্রবৃত্তি ও দোষজন্য জীবাত্মাতে যে সুখদুঃখাদির উপপত্তি হয়, সেই সকল ভোগ্যবিষয় ফল নাম অভিহিত হয়। তাই *ন্যায়সূত্র*কার বলেছেন - ‘প্রবৃত্তি-দোষ-জনিতো-হর্থঃ ফলম্।’^{৫৫} অর্থাৎ প্রবৃত্তি ও দোষজন্য অর্থ বা বিষয় হল ফল। সেই সকল অর্থ বা ভোগ্যবিষয়ের সাধন বা ভোগাধিষ্ঠানকেও ফল বলা হয়। তাই *ন্যায়ভাষ্য*কার বলেছেন - ‘সুখদুঃখসংবেদনং ফলম্। সুখবিপাকং কর্ম্ম দুঃখবিপাকঞ্চ। তৎপুনর্দেহেন্দ্রিয়বিষয়বুদ্ধিষু সতীষু ভবতীতি। সহ দেহাদিভিঃ ফলমভিপ্রেতম্।’^{৫৬} উদ্যোতকরের মতে, উক্ত ফলসমূহের মধ্যে সুখদুঃখ হল মুখ্যফল এবং শরীরাদি হল গৌণফল। এবিষয়ে তাঁর উক্তি - ‘সোহয়ং ফলশব্দঃ সুখদুঃখভোগে মুখ্যঃ, শরীরাদিষু গৌণ ইতি।’^{৫৭} জয়ন্তভট্টের মতে, সূত্রে ‘অর্থ’ পদটি গৌণ বা মুখ্য ফলের ভেদ প্রদর্শন করতে সন্নিবেশ করা হয়েছে। তিনি বলেছেন - ‘অর্থগ্রহণং গৌণমুখ্য-ভেদ-প্রদর্শনার্থম্...।’^{৫৮} এরূপ কেশবমিশ্র বলেছেন - ‘ফলং পুনর্ভোগঃ সুখদুঃখান্যতর-সাক্ষাৎকারঃ।’^{৫৯} অর্থাৎ সুখদুঃখের মধ্যে কোনও একটির সাক্ষাৎকারকে ভোগ বলা হয়। আর সেই ভোগই হল ফল।

৩.১১. **দুঃখ**। মহর্ষি গৌতম দুঃখ নামক প্রমেয়-পদার্থের বর্ণনা প্রসঙ্গে বলেছেন - ‘বাধনালক্ষণং দুঃখম্।’^{৬০} অর্থাৎ বাধনা বা পীড়ার দ্বারা যা লক্ষিত হয় তাই দুঃখ। *ন্যায়ভাষ্য*-কার বিবিধ বাধনার কথা বলেছেন - ‘বিবিধা চ বাধনা - হীনা মধ্যমা উৎকৃষ্টা চেতি। উৎকৃষ্টা নারকিণাং, তিরশ্চাং তু মধ্যমা, মনুষ্যাণাং হীনা, দেবানাং হীনতরা বীতরাগাণাং চ। তাঁর মতে, যে ব্যক্তি নরক-যন্ত্রণা ভোগ করে তার দুঃখ উৎকৃষ্ট। মনুষ্যেতর প্রাণীদের দুঃখ মধ্যম-পরিমাণ এবং আমাদের দুঃখ স্বল্প-পরিমাণ। এছাড়া দেবতা ও বীতরাগ ব্যক্তিদের দুঃখ স্বল্পতর। অর্থাৎ তাঁদের দুঃখ সব থেকে কম পরিমাণ-বিশিষ্ট। কিন্তু উদ্যোতকর দুঃখের একুশ প্রকার ভেদের

কথা বলেছেন - “একবিংশতি-প্রভেদ-ভিন্ন পুন-দুঃখম্, শরীরং ষড়িন্দ্রিয়াণি ষড় বিষয়াঃ ষড় বুদ্ধয়ঃ সুখং দুঃখং চেতি। শরীরং দুঃখাযতনত্বাদ্ দুঃখম্। ইন্দ্রিয়াণি বিষয়াঃ বুদ্ধয়শ্চ তৎসাধন-ভাবাত্। সুখং দুঃখানুষঙ্গাত্। দুঃখং স্বরূপত ইতি।”^{৬২} অর্থাৎ দুঃখ স্বরূপতঃ দুঃখবিশিষ্ট। সুখ দুঃখের সাথে অনুসঙ্গবশতঃ দুঃখরূপে প্রতীতি হয়। জীবাত্ত্বা বিশিষ্ট শরীরে দুঃখের ভোগ হয়। এরকম ছয় প্রকার ইন্দ্রিয়গ্রাহ্যবিষয় দুঃখবিশিষ্ট হওয়ায় সেই দুঃখের সাধন হল ছয় প্রকার ইন্দ্রিয় এবং সেই ইন্দ্রিয় বিষয়ক বুদ্ধি বা জ্ঞানও দুঃখবিশিষ্ট হয়। কেশবমিশ্র বলেছেন - “পীড়া দুঃখম্।”^{৬৩} তবে *ন্যায়ভাষ্য*কারকে অনুসরণ করে এরূপ দুঃখের লক্ষণ নিরূপণ করলেও তিনি কিন্তু দুঃখের কোনওরূপ প্রভেদের কথা বলেননি।

৩.১২. অপবর্গ। মহর্ষি গৌতম অপবর্গ নামক প্রমেয় পদার্থের বর্ণনা প্রসঙ্গে বলেছেন - ‘তদতন্ত-বিমোক্ষো-২পবর্গঃ।’^{৬৪} সূত্রে ‘তদ্’ পদের দ্বারা দুঃখকে বোঝানো হয়েছে। সেই দুঃখের অত্যন্ত বিমোক্ষ বা আত্যন্তিক নিবৃত্তিই হল অপবর্গ। এরূপ *ন্যায়ভাষ্য*কার অপবর্গকে অভয়, অজর, অমৃত্যুপদ, ব্রহ্ম, ক্ষেমপ্রাপ্তি প্রভৃতি নামে আখ্যা দিয়েছেন - ‘তদভয়-মজর-মমৃত্যু-পদং ব্রহ্ম ক্ষেমপ্রাপ্তি-রিতি।’^{৬৫} তাৎপর্যটীকা-কার *ন্যায়ভাষ্য*-কারের এই আশয়টি ব্যাখ্যা করতে বলেছেন - “অভয়-মিতি পুনঃ সংসার-ভয়াভাব-মাহ, ‘অভয়ং বৈ ব্রহ্ম’ ইত্যসকৃদভয়শ্চেতঃ। যে তু ব্রহ্মৈব নামরূপ-প্রপঞ্চত্বানা পরিণমত ইত্যাহ্, তান্ প্রত্যাহ - অজরমিতি। সর্বাশ্বনা বা পরিণাম, একদেশেন বা? পূর্বস্মিন্ কল্পে সর্বাশ্বনা ব্রহ্মণো-হন্যত্বাদ্ বিনাশ-প্রসঙ্গঃ। একদেশ-পরিণামে তু সাবযবত্বাদ্ ঘটাদিবদনিত্যত্ব-প্রসঙ্গ ইতি সূক্তম্ - অজরমিতি। বৈনাশিকাঃ প্রাহ্ - প্রদীপস্যেব নির্বাণং বিমোক্ষ-স্তস্য চেতসঃ। ইতি তান্ প্রত্যাহ - অমৃত্যুপদমিতি...।”^{৬৬} অর্থাৎ অপবর্গ প্রাপ্ত হলে জীবের আর সংসার-প্রাপ্তির ভয় থাকে না, তাই সেটি অভয়যুক্ত। এরূপ শ্রুতিতেও ব্রহ্মকে পুনঃ পুনঃ অভয় বলে অভিধান করা হয়েছে। নির্বিকার নিত্যস্বরূপ ব্রহ্ম কোনরূপ জরা বা পরিণাম প্রাপ্ত হন না, তাই বলা হয়েছে অজর। নিত্যস্বরূপ জীবাত্ত্বার বিদেহমুক্তি হলে, তার আর মৃত্যু বা বিনাশ হয় না, তাই বলা হয়েছে অমৃত্যুপদ। আর জীবের এরূপ মুক্তি শাস্ত্রে ক্ষেমপ্রাপ্তি নামে অভিহিত হয়। *ন্যায়মঞ্জরী*-কার বলেছেন, জীবাত্ত্বার সকল গুণ ও বাসনার উচ্ছেদ না হওয়া পর্যন্ত ত্রিবিধ দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তি হয় না।

যাবদাত্ম-গুণাঃ সর্বে নোচ্ছিন্না বাসনাদযঃ।

তাবদাত্মিকী দুঃখব্যাবৃত্তি-র্নাবকল্প্যতে।।^{৬৭}

উদ্যোতকের মত কেশবমিশ্রও একবিংশতি প্রকার দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তিকে অপবর্গ বলেছেন - “মোক্ষো-২পবর্গঃ। স চৈকবিংশতিপ্রভেদভিন্নস্য দুঃখস্যাত্মিকী নিবৃত্তিঃ।”^{৬৮} অর্থাৎ দেখা যাচ্ছে যে, কেশবমিশ্র *ন্যায়ভাষ্য*কারকে অনুসরণ করে দুঃখের লক্ষণ নিরূপণ করলেও তিনি কিন্তু উদ্যোতকরোক্ত দুঃখপ্রভেদই স্বীকার করেছেন।

৪.০. উপসংহার। *ন্যায়দর্শন* -প্রতিপাদিত প্রমেয়-পদার্থের ব্যাখ্যানে অপরাপর প্রাচীন নৈয়ায়িকদের সঙ্গে তর্কভাষ্যকারের ব্যাখ্যানশৈলী পর্যবেক্ষণ করলে দেখা যায় যে, তিনি জাতিঘটিত লক্ষণকে একটু বেশি প্রাধান্য দিয়েছেন। আবার ক্ষেত্রবিশেষে উদ্যোতকর তথা অন্যান্য প্রাচীন নৈয়ায়িকদের অনুসরণ করলেও নিজ মতানুসারে ব্যাখ্যাও করেছেন। এরূপ ন্যায় ও বৈশেষিকের প্রতিপাদ্য বিষয়কে অবলম্বন করে বরদরাজ *তর্কিকরক্ষা* নামে একটি গ্রন্থ প্রণয়ন করেছেন। সেখানেও বৈশেষিকসম্মত ষড়ভাবপদার্থের বর্ণনা করা হয়েছে। কিন্তু সেখানে ন্যায়সম্মত প্রমেয় পদার্থের ব্যাখ্যার পরে দ্রব্যাদি পদার্থের বর্ণনা করা হয়েছে। পরন্তু কেশবমিশ্র সেটিকে অভিনব কৌশলে ন্যায়োক্ত অর্থ নামক চতুর্থ প্রমেয় পদার্থের মধ্যে উপস্থাপন করেছেন। এর দ্বারা ন্যায় ও বৈশেষিক-দর্শনের যেমন সমানতলীয়তা প্রদর্শিত হয়েছে, তেমনই উভয় দার্শনিক সম্প্রদায়

প্রতিপাদিত ‘অর্থ’ শব্দের অভিধেয় অর্থও নিরূপিত হয়েছে। ন্যায় প্রতিপাদিত সকল প্রমেয় পদার্থ বিষয়ে প্রাচীন নৈয়ায়িকদের সঙ্গে কেশবমিশ্রের স্বকীয়তা বর্তমান হলেও বিশেষতঃ ‘অর্থ’ নামক প্রমেয় পদার্থ বিষয়ে তাঁর অভিনবত্ব প্রশংসনীয়। তাঁর এই ব্যাখ্যান-শৈলীর মাধ্যমে সংসারের ত্রিবিধ দুঃখ হতে মুক্তি লাভের সোপানরূপে একই সঙ্গে ন্যায় ও বৈশেষিক উভয় শাস্ত্রের অগ্রণী ভূমিকা প্রতিফলিত হয়েছে।

সংকেতসূচি

ত. ভা. = তর্কভাষা

ন্যা. দ. = ন্যায়দর্শন

ন্যা. ম. = ন্যায়মঞ্জরী

ন্যা. লী. = ন্যায়লীলাবতী

ন্যা. সূ. = ন্যায়সূত্র

ন্যা. সূ. বৃত্তি. = ন্যায়সূত্রবৃত্তি

বৈ. সূ. = বৈশেষিকসূত্র

ভা. পরি. = ভাষাপরিচ্ছেদ

সর্ব. দ. সং. = সর্বদর্শনসংগ্রহ

উল্লেখপঞ্জি।

১. ন্যা. দ., সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ, ১ম খণ্ড, পৃ. ৬০।
২. সর্ব. দ. সং., সম্পা. উমাশঙ্কর শর্মা, পৃ. ৩৯৪।
৩. ন্যা. দ., সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ, ১ম খণ্ড, পৃ. ১২।
৪. ন্যা. সূ., ১.১.১।
৫. ন্যা. দ., সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ, ১ম খণ্ড, পৃ. ২৫।
৬. ন্যা. লী., সম্পা. চুণ্ডিরাজ শাস্ত্রী, পৃ. ৭২২।
৭. ন্যা. সূ., -১.১.৯।
৮. ন্যা. দ., সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ, ১ম খণ্ড, পৃ. - ১৯৭।
৯. ন্যা. সূ., ১.১.১০।
১০. ন্যা. সূ. বৃত্তি., সম্পা. সাবির আলি, পৃ. ১০৮।
১১. ন্যা. দ., সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ, ১ম খণ্ড, পৃ. ১৯৬।
১২. তদেব, পৃ. -৯৮।
১৩. ভা. পরি., কারিকা. ৫০
১৪. ত. ভা., সম্পা. বদরীনাথ গুপ্ত, পৃ. ১৮১।
১৫. তদেব।

১৬. তদেব, পৃ. ১৮৪-১৮৫।
১৭. ন্যা. সূ., ১.১.১১।
১৮. ন্যা. দ., সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ, ১ম খণ্ড, পৃ. ২১১।
১৯. ন্যা. দ., সম্পা. অনন্তলাল ঠাকুর, ১ম খণ্ড, পৃ. ৪০৫-৪০৬।
২০. ত. ভা., সম্পা. বদরীনাথশুক্ল, পৃ. ২০২।
২১. ন্যা. সূ., ১.১.১২।
২২. তদেব, ৪.২.২১।
২৩. ন্যা. দ., সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ, ১ম খণ্ড, পৃ. ১৩৮।
২৪. ন্যা.দ., সম্পা. অনন্তলাল ঠাকুর, ১ম খণ্ড, পৃ. ৫০৬।
২৫. ন্যা. সূ. বৃত্তি., সম্পা. সাবির আলি, পৃ. ১২৪।
২৬. ত. ভা., সম্পা. বদরীনাথশুক্ল, পৃ. ২০৫
২৭. ন্যা. সূ., -১.১.১৪।
২৮. ন্যা. দ., সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ, ১ম খণ্ড, পৃ. ২১৭।
২৯. ন্যা. দ., সম্পা. অনন্তলাল ঠাকুর, ১ম খণ্ড, পৃ. ৪১৮।
৩০. তদেব, পৃ. ৪২৩।
৩১. ত. ভা., সম্পা. বদরীনাথশুক্ল, পৃ. ২১৫।
৩২. বৈ. সূ., চ. ২. ৩।
৩৩. ন্যা. সূ., ১.১.১৫।
৩৪. ন্যা. দ., সম্পা. অনন্তলাল ঠাকুর, ১ম খণ্ড, পৃ. ৪৩৬।
৩৫. ত. ভা., সম্পা. বদরীনাথশুক্ল, পৃ. ৩১৮।
৩৬. ন্যা. সূ., ১.১. ।
৩৭. 'যথোক্তহেতুত্বাচ্চাপু।' - ন্যা. সূ., ৩.২.৫৯।
৩৮. 'জ্ঞানায়ৌগপদ্যাদেকং মনঃ।' - ন্যা. সূ., ৩.২.৫৬।
৩৯. ন্যা. দ., সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ, ১ম খণ্ড, পৃ. ২২১।
৪০. ত. ভা., সম্পা. বদরীনাথ শুক্ল, পৃ. ৩২৭।
৪১. তদেব, পৃ. ২১৩।
৪২. তদেব, পৃ. ২৫৯।
৪৩. ন্যা. সূ., ১.১.১৭।
৪৪. ন্যা. দ., সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ, ১ম খণ্ড, পৃ. ৩২৮।
৪৫. ন্যা. দ., সম্পা. অনন্তলাল ঠাকুর, ১ম খণ্ড, পৃ. - ৪৪৪।
৪৬. ত. ভা., বদরীনাথ শুক্ল, পৃ. ৩২৮।

४९. न्या. सू., १.१.१८।
 ४८. न्या. सू., ४.१.७।
 ४९. न्या. द., सम्पा. फणिभूषण तर्कवागीश, ४र्थ खण्ड, पृ. ७४९।
 ५०. न्या. सू., १.१.१९।
 ५१. न्या. द., सम्पा. फणिभूषण तर्कवागीश, १म खण्ड, पृ. २२८।
 ५२. न्या. द., सम्पा. अनन्तलाल ठाकुर, १म खण्ड, पृ. ४९।
 ५३. न्या. सू., ४.१.१०।
 ५४. त. भा., सम्पा. बदरीनाथशुक्ल, पृ. ७२८।
 ५५. न्या. सू., १.२०।
 ५६. न्या. द., सम्पा. फणिभूषण तर्कवागीश, १म खण्ड, पृ. २७०।
 ५७. न्या. द., सम्पा. अनन्तलाल ठाकुर, १म खण्ड, पृ. ४४९।
 ५८. न्या. म., सम्पा. सूर्यनारायण शुक्ल, पृ. ९४।
 ५९. त. भा., सम्पा. बदरीनाथ शुक्ल, पृ. ७२९।
 ६०. न्या. सू., -१.१.२१।
 ६१. न्या. द., सम्पा. फणिभूषण तर्कवागीश ४र्थ खण्ड, पृ. १४।
 ६२. न्या. द., सम्पा. अनन्तलाल ठाकुर, १म खण्ड, पृ. ६।
 ६३. त. भा., सम्पा. बदरीनाथशुक्ल, पृ. ७२९।
 ६४. न्या. सू., १.१.२२।
 ६५. न्या. द., सम्पा. फणिभूषण तर्कवागीश १म खण्ड, पृ. ७३।
 ६६. न्या. द., सम्पा. अनन्तलाल ठाकुर, १म खण्ड, पृ. ४५९-४५८।
 ६७. न्या. म., सम्पा. सूर्यनारायण शुक्ल, पृ. ९९।
 ६८. त. भा., सम्पा. बदरीनाथ शुक्ल, पृ. ७३०।

निर्वाचित ग्रन्थपञ्जी

Dasgupta, Surendranath. *A History of Indian Philosophy*. Surjeet Publications, 2017 (First Indian reprint), Vol-1.

Maxmuller, F. *The six system of Indian Philosophy*. Chowkhamba Sanskrit series office, 2008 (Six edition).

केशवमिश्रः। *तर्कभाषा* (हिन्दीव्याख्या सहिता)। सम्पा. बदरीनाथशुक्लः। मोतीलाल-बनारसीदासः, 2017 (सप्तमपुनर्मुद्रणम्)।

___।___ (माधुरी-हिन्दीव्याख्योपेता)। सम्पा. गजाननशास्त्री। चौखम्बा-सुरभाति-प्रकाशनम्, 2017।

___।___ (तर्करहस्यदीपिका हिन्दीव्याख्याविभूषिता)। सम्पा. विश्वेश्वर-सिद्धान्तशिरोमणि। चौखम्बा-संस्कृत-भवनम्, 2016 (त्रयोदशसंस्करणम्)।

ठाकुरः, अनन्तलालः। *न्यायदर्शनम्* (न्यायचतुर्ग्रन्थिका समलङ्कृतम्)। मिथिला-विद्यापिठस्य परिचालकः, 1967 (प्रथमो खण्डः)।

जयन्तभट्टः। न्यायमञ्जरी। सम्पा. सूर्यनारायणशुक्लः। चौखम्बा-संस्कृत-सीरिज-आफिसम्, 1936।

माधवाचार्यः। सर्वदर्शनसंग्रहः। सम्पा. उमाशङ्करशर्मा। चौखम्बा-विद्याभवनम्, 2016।

तर्कवागीश, फणिभूषण। न्यायदर्शन। पश्चिमवङ्ग राज्य पुस्तक पर्षद्, १९८१ (प्रथम संस्करण), प्रथम खण्ड।

__।__। १९८२ (प्रथम संस्करण), चतुर्थ खण्ड।

भट्टाचार्य, अमित। वैशेषिकदर्शन। संस्कृत बुक डिपो, २०१२(प्रथम प्रकाश)।

विश्वनाथपद्मगणन। न्यायसूत्रवृत्ति। सम्पा. सेख साविर आलि। संस्कृत पुस्तक भाण्डार, २०१५ (प्रथम प्रकाश)।

নিত্যানন্দ-স্মৃতিতীর্থ-প্রণীত ব্যর্থজীবন: একটি সমীক্ষা

দেবর্ষি ভদ্র

সারসংক্ষেপ

বৈয়াসিক-মহাভারত অবলম্বনে নিত্যানন্দ-স্মৃতিতীর্থ বারোটি নাটক রচনা করেন। তার মধ্যে অন্যতম নাটক ব্যর্থজীবন। কর্ণের জীবনকে অবলম্বন করে নিত্যানন্দ স্মৃতিতীর্থ পঞ্চমাঙ্কে নাটকটি রচনা করেন। কর্ণের জন্ম, মাতা কর্তৃক লোক অপবাদের ভয়ে ভাসিয়ে দেওয়া, রাখার গ্রহণ, ভার্গবের আশ্রমে গমন, পরিচয় গোপন করে কর্ণের অস্ত্রশিক্ষা, পরশুরামের অভিশাপ, দুর্যোধনের অঙ্গরাজ্য দান, দ্রৌপদীর স্বয়ংবরসভাতে কর্ণের অপমান, ব্রাহ্মণরূপে কৃষ্ণের আগমন ও দানবীরত্বের পরীক্ষা নেওয়া, ব্রাহ্মণরূপে ইন্দ্রের আগমন ও কবচকুণ্ডল গ্রহণ ইত্যাদি ঘটনার মধ্য দিয়ে কর্ণের জীবন বৃত্তান্ত ফুটিয়ে তুলেছেন পাঁচটি অঙ্কে। ভারতীয় নাট্যতত্ত্বানুসারে এই দৃশ্যকাব্যটিকে 'নাটক' আখ্যায় ভূষিত করা যায় কি না, তা আলোচনার বিষয়বস্তু।

ভূমিকা

সংস্কৃতসাহিত্যে কাব্য মূলত দুই প্রকার — দৃশ্যকাব্য ও শ্রব্যকাব্য^১। যা অভিনয়ের যোগ্য, তাকে 'দৃশ্যকাব্য' বলে।^২ 'রূপক' ও 'উপরূপক' ভেদে দৃশ্যকাব্য দ্বিবিধ। রূপকের মধ্যে নাটক অন্যতম। নাটক দৃশ্য ও শ্রব্যকাব্যের সমন্বয়ে রঙ্গমঞ্চের সাহায্যে গতিমান মানবজীবনের প্রতিচ্ছবি সহদয়ের সম্মুখে মূর্ত করে তোলে। নাট্যোল্লিখিত কুশীলবগণ তাদের অভিনয়-নৈপুণ্যে নাটকের দেহে প্রাণসঞ্চার করেন, তাকে বাস্তব রূপ ও ঐশ্বর্য দান করেন। আধুনিক সংস্কৃত নাট্যসাহিত্যে যে সমস্ত কিংবদন্তি অবদান রেখেছেন তাদের মধ্যে অন্যতম হলেন নিত্যানন্দ মুখোপাধ্যায়।

কবি-পরিচিতি

১৯২৩ খ্রিস্টাব্দে ১০ই এপ্রিল নিত্যানন্দ মুখোপাধ্যায় মাতুলালয় ফরিদপুরে জন্মগ্রহণ করেন। তাঁর পিতার নাম রামগোপাল মুখোপাধ্যায় ও মাতার নাম দীনতারিণী দেবী। কনিষ্ঠ পুত্র নিত্যানন্দ মুখোপাধ্যায়ের সংস্কৃত শিক্ষা পিতার সান্নিধ্যে শুরু হয় এবং পরে সংস্কৃত কলেজের প্রণয় পণ্ডিতদের কাছে অধ্যয়ন করে সংস্কৃত সাহিত্যে বিভিন্ন বিষয়ে প্রগাঢ় ব্যুৎপত্তি লাভ করেন। তিনি ষড়্-তীর্থ লাভ করেন — কাব্যতীর্থ, ব্যাকরণতীর্থ, ন্যায়তীর্থ, স্মৃতিতীর্থ (প্রাচীন), পুরাণতীর্থ ও স্মৃতিতীর্থ (নব্য)। নিত্যানন্দ মুখোপাধ্যায়ের কর্মজীবন শুরু হয় রামগোপাল চতুষ্পাঠী বর্তমানে কোড়ারবাগান চতুষ্পাঠীতে সহকারী অধ্যাপকরূপে। তারপর ১৯৫৬ সালের ১লা সেপ্টেম্বর নবদ্বীপ সংস্কৃত মহাবিদ্যালয়ে মুঞ্চবোধ ব্যাকরণের অধ্যাপক হিসাবে নিযুক্ত হন। সেখানে কয়েক বছর অধ্যাপনার পর তিনি ১৭ই মার্চ ১৯৬৬ সালে কলিকাতার সংস্কৃত কলেজে অধ্যাপনা শুরু করেন এবং সংস্কৃত কলেজ থেকেই অবসর গ্রহণ করেন। সংস্কৃত কলেজে অধ্যাপনাকালে তিনি বঙ্গীয় সংস্কৃত শিক্ষা পরিষদের কর্মপরিষদে সর্বকনিষ্ঠ সদস্য নির্বাচিত হয়েছিলেন এবং সদস্যপদে থাকাকালীন তিনি সংস্কৃত সাহিত্যের প্রচার ও প্রসারের সম্বন্ধে প্রভূত প্রচেষ্টা করেছিলেন। তারই পরিণতিতে হাওড়া সংস্কৃত সাহিত্য সমাজের উত্তরোত্তর শ্রীবৃদ্ধি হয়। তাই বলা হয় যে, তিনি হাওড়া সংস্কৃত সাহিত্য সমাজের প্রাণপুরুষ ছিলেন। তিনি একাধারে ব্যাকরণ, কাব্য, পুরাণ, ন্যায়, মীমাংসা, স্মৃতিশাস্ত্রে পণ্ডিত ছিলেন; এই অসাধারণ পাণ্ডিত্যের জন্য তিনি ১০ই আগস্ট ১৯৯৬ খ্রিস্টাব্দে ভারত সরকারের রাষ্ট্রপতি-পুরস্কার লাভ করেন।

নিত্যানন্দ মুখোপাধ্যায়ের রচনাপঞ্জি

নিত্যানন্দ মুখোপাধ্যায় মহাজীবন অবলম্বনে ধর্মসংস্থাপন, বীরবামাচরণ, তৈলঙ্গবন্দন, ভক্তরামপ্রসাদ, শ্রীগদাধরসম্ভব, তর্কার্চ্যপ্রবন্ধন, কালিদাস, শ্রীসীতারামবীরভাব, পাপীতাড়ন ইত্যাদি উনিশটির বেশি, বৈয়াসিক-মহাভারত অবলম্বনে ঘটোৎকচবধ, দ্রৌপদীমানরক্ষণ, জয়দ্রথবধ, কর্ণজীবন, তপোবল, অঞ্জাতবাস, ভীষ্মতুলাভ ইত্যাদি বারোটির বেশি, রামায়ণ অবলম্বনে রামবিবাহ, সীতাহরণ, বালিবধ, রামবনগমন, শ্রীঘ্নুজন্মবৃত্তান্ত ইত্যাদি এগারোটির বেশি, পুরাণাশ্রিত মহিষাসুরলাঞ্ছন, অকালবোধন, মাতৃপূজন, কংসবধ, অভিষাপপ্রদান, গঙ্গাবতরণ, শিবপ্রসাদন, সত্যব্রতধর, রক্তবীজবধ, ধ্রুবপ্রসাদন ইত্যাদি সতেরোটির বেশি, লৌকিক দেবদেবী কেন্দ্রিক শনিপ্রভাহ, সর্বাংগততারক, সত্যনারায়ণবির্ভাব ইত্যাদি ছয়টির বেশি রূপক রচনা করেছেন। তিনি সংস্কৃত-ভাষায় প্রচুর নাটক, ছোট-বড় মিলিয়ে ১১৫টি রূপক রচনা করেছেন। এছাড়াও তিনি সংস্কৃতভাষায় মহাকাব্য, খণ্ডকাব্য এবং বহু প্রবন্ধ রচনা করেন। তাঁর রচিত মহাকাব্যের সংখ্যা সাতটি, খণ্ডকাব্যের সংখ্যা চব্বিশটি, সংগীত ও প্রবন্ধ অসংখ্য। এর মধ্যে বৈয়াসিক-মহাভারত অবলম্বনে নিত্যানন্দ স্মৃতিতীর্থ বিরচিত ব্যর্থজীবন আমার আলোচনার বিষয়বস্তু।

বিষয়বস্তু

বৈয়াসিক-মহাভারত অবলম্বনে নিত্যানন্দ-স্মৃতিতীর্থ বারোটি নাটক রচনা করেন। তার মধ্যে একটি প্রকাশিত হয়েছে সেটি হল (পঞ্চবিংশতি সংখ্যক নাটক) ব্যর্থজীবন। নাটকটির রচনাকাল ১৩৯২ বঙ্গাব্দ। কর্ণের জীবনকে অবলম্বন করে নিত্যানন্দ স্মৃতিতীর্থ পঞ্চমাঙ্কে নাটকটি রচনা করেন। নাটকের শুরুতেই সূত্রধার ও পারিপার্শ্বিকের কথোপকথন থেকে জানা যায় কুন্তী সূর্যের উপাসনার দ্বারা সূর্যের প্রভাবে একটি পুত্র লাভ করেন কিন্তু লোকাপবাদের ভয়ে সেই পুত্রকে তিনি জলে ভাসিয়ে দেন। অন্যদিকে অধিরথের পত্নী রাধা পুত্রহীন হওয়ায় মহাদুঃখে নদীর ধারে গিয়ে একটি সুন্দর পুত্র দেখতে পান এবং সযত্নে গ্রহণ করেন —

পুত্রহীনা মহাদুঃখা স্নাতুং নদ্যাং সমাগতা।
বিলোক্য সুন্দরং পুত্রং গৃহ্নাতি যত্নপূর্বকম্।।^৩

কুন্তীর(গর্ভে) জাত মহাবীর রাধার দ্বারা পালিত হওয়ার জন্য সমগ্র ভুবনে রাধেয় নামে বিখ্যাত হন। পরে দেখা যায় কর্ণ সূর্যদেবের কাছে প্রার্থনা করছেন তিনি অস্ত্রবিদ্যা শিখতে চান, কিন্তু কার কাছে তিনি এ জ্ঞান পাবেন কারণ দ্রোণাচার্য পূর্বেই তাকে প্রত্যাখ্যান করেছেন —

নৃপতে স্তনয়ান্ সর্বানস্তুবিদ্যাং প্রযত্নতঃ।
শিক্ষয়ামি যথাঞ্জানমন্যান্ নৈব কদাচন।।^৪

তাই তিনি মনস্তির করেন জামদগ্ন্য পরশুরামের কাছে যাবেন। সেই ভেবে তিনি ভার্গবের আশ্রমে গিয়ে উপস্থিত হন এবং সেখানে গিয়ে ভার্গবকে তিনি শ্রদ্ধা পূর্বক প্রণাম জানান এবং বলেন - ভবদীয়চরণে শিষ্যত্বং প্রার্থয়ামি। ভার্গব একথা শুনে বলেন ব্রাহ্মণ ছাড়া কাউকেই তিনি শিষ্যরূপে গ্রহণ করেন না। কর্ণ নিজের পরিচয় গোপন করেন এবং বলেন- অহং ভার্গব গোত্রীয় ব্রাহ্মণকুমার এব। একথা শুনে ভার্গব বলেন তার ইচ্ছা অচিরেই পূর্ণ হতে চলেছে।

কর্ণের অস্ত্রশিক্ষা শুরু হয় এবং অচিরেই প্রায় সমস্ত বিদ্যা অর্জনের পর একদিন ভার্গব ক্লান্তিবশত কর্ণের কোলে শয়নকালে একটি বৃশ্চিক দংশন করে কর্ণকে। নিদ্রাভঙ্গ হবার পর ভার্গবের জটায় রক্ত দেখে জানতে চাওয়ায় কর্ণ সমস্ত ঘটনা জানান। সব শুনে তিনি বলেন — ব্রাহ্মণশরীরে কথমপি এবং সোচুং নৈব শক্যতে। কর্ণ মিথ্যা পরিচয় দেওয়ায় অতিক্রুদ্ধ হয়ে তিনি অভিষাপ দেন —

মিথ্যাপরিচয়ং দত্ত্বা মত্তো যদজ্ঞশিক্ষণম্ ।

কৃতং তদ্ ব্যর্থতাং যযাদ্ যথাকালে ন সংশয়ঃ ॥^৫

পরে দেখা যায় কৌরব পাণ্ডবদের মধ্যে অস্ত্রপরীক্ষা চলাকালীন কর্ণ এসে উপস্থিত হয় কৌরবদের অস্ত্রভবনে এবং সেও অংশ গ্রহণ করবার ইচ্ছা প্রকাশ করেন এবং প্রত্যাখ্যাত হন সূতপুত্র বলে। সেই সময় কর্ণকে অর্জুনের প্রতিদ্বন্দ্বীরূপে কল্পনা করে দুর্যোধন কর্ণকে অঙ্গরাজ্য সমর্পণ করেন এবং তাঁকে মিত্রতার বন্ধনে আবদ্ধ করেন —

সূর্য্যচন্দ্রমসৌ দেবৌ প্রত্যক্ষৌ তৌ তু সাক্ষিণৌ ।

অনুগামী ভবিষ্যামি প্রতিঞ্জা জীবনাবধি ॥^৬

পরে পাঞ্চালরাজসভার দৃশ্য দেখতে পাওয়া যায়। সেখানে দ্রৌপদীর স্বয়ংবরের আয়োজন করা হয়েছে কিন্তু সভার নিয়ম মেনে কেউই লক্ষ্যভেদ করতে পারছেন না দেখে দুর্যোধন কর্ণকে অনুরোধ জানান। তার অনুরোধে কর্ণ এগিয়ে আসলে দ্রৌপদী বলেন — *নাহং কথমপি সূতপুত্রং বৃণুয়াম্*, একথা শুনে দুর্যোধন ও কর্ণ অপমানিত হন এবং সেই স্থান ত্যাগ করেন।

কর্ণের ভবনে বৃদ্ধব্রাহ্মণবেশী কৃষ্ণ গিয়ে উপস্থিত হন এবং বলেন একাদশী পালনের জন্য তিনি খুবই ক্ষুধার্ত। আমিষ ভোজনের ইচ্ছা প্রকাশ করেন তিনি। বহু ছলনার পর তিনি কর্ণপুত্র বৃষকেতুর মাংস খেতে ইচ্ছা প্রকাশ করেন। অতিথিধর্ম রক্ষার জন্য কর্ণ তাঁর ইচ্ছাপূরণ করেন। তখন কৃষ্ণ সন্তুষ্ট হয়ে নিজরূপ ধারণ করেন এবং তার সন্তানকে ফিরিয়ে দেন। পরে দেখা যায় কর্ণ নদীতীরে সূর্যোপসনায় রত, সেই সময় বৃদ্ধ ব্রাহ্মণবেশী ইন্দ্র ভিক্ষার্থী হয়ে উপস্থিত হন তার কাছে। তিনি বলেন- *মহতী ভিক্ষাং প্রযাচে*, সে কথা শুনে কর্ণ গোসহস্র, অশ্বসহস্র, গজসহস্র প্রভৃতি দেবার ইচ্ছা প্রকাশ করেন কিন্তু ব্রাহ্মণরূপী ইন্দ্র জানান — *যা সম্পদ অন্যত্র নাস্তি সৈব মে প্রদীয়তাম্*। তখন তিনি জন্মজাত কবচকুণ্ডল দিতে ইচ্ছা প্রকাশ করেন, ব্রাহ্মণ সেই দান গ্রহণ করেন এবং অন্তর্হিত হন। পরে অন্তরীক্ষে প্রকট হন এবং কর্ণের প্রতি খুবই প্রসন্ন হয়ে একপুরুষঘাতি অস্ত্র উপহার দেন।

অতঃপর কুন্তী কর্ণের কাছে গিয়ে উপস্থিত হন। তিনি জানান তিনি কেবল পাণ্ডবজননী নন কর্ণেরও জননী। কর্ণের জন্মবৃত্তান্ত তিনি জানান কীভাবে সূর্যদেবের প্রভাবে জন্ম হয় এবং লোক অপবাদের ভয়ে তিনি কখন তা প্রকাশ করেন নি। এতদিন পর তার এখন আগমনের কারণ জানতে চাইলে তিনি বলেন- *ত্বং পাণ্ডবানাং অগ্রজ! তেষাং নেতৃত্বং গৃহাণ*। সেকথা শুনে কর্ণ অনিচ্ছা প্রকাশ করেন এবং তার প্রতিজ্ঞা জানান। কুন্তী জানান দাতা কর্ণের কাছ থেকে কেউই প্রত্যাখ্যাত হয় না শুনেছে। তখন কর্ণ বলেন তাঁর চারপুত্র জীবিত থাকবে কিন্তু কর্ণ ও অর্জুনের মধ্যে কেবল একজন রক্ষা পাবে।

তারপর দেখা যায় কুরুক্ষেত্রের যুদ্ধে কৌরবপক্ষের সেনাপতি হয়ে কর্ণ উপস্থিত। শল্যের সাথে তার কথোপকথন এখানে দেখতে পাওয়া যায় এবং জানা যায় কর্ণ শাপের ফলে সব অস্ত্রবিদ্যা ভুলে গেছে। অর্জুনের সাথে তাঁর প্রবল যুদ্ধ হয় এবং যুদ্ধ চলাকালীন মেদিনী কর্ণের রথের চাকা গ্রাস করে। সেইসময় চক্র উত্তোলনরত কর্ণকে কৃষ্ণের নির্দেশে শরবিদ্ধ করে নিহত করেন অর্জুন। শ্রীকৃষ্ণের প্রসাদে কর্ণ মুক্তি লাভ করেন। এখানেই নাটকের সমাপ্তি ঘটে।

নাটকের নাম	অঙ্ক সংখ্যা	নাটকে দৃশ্যের স্থান	উৎস	প্রধান চরিত্র ও অন্যান্য চরিত্র	রচনাকাল	শ্লোক সংখ্যা
ব্যর্থজীবন	পাঁচ (প্রতিটি অঙ্কে দুটি করে দৃশ্য)	প্রথমাঙ্কের প্রথম দৃশ্য- তোরণম্ প্রথমাঙ্কের দ্বিতীয় দৃশ্য- অরণ্যম্ দ্বিতীয়াঙ্কের প্রথম দৃশ্য- ভার্গবশ্রমঃ দ্বিতীয়াঙ্কের দ্বিতীয় দৃশ্য- অরণ্যপ্রদেশঃ তৃতীয়াঙ্কের প্রথম দৃশ্য- কৌরবাণাম্ অস্ত্রপরীক্ষাভবনম্ তৃতীয়াঙ্কের দ্বিতীয় দৃশ্য- পাঞ্চলরাজস্য সভা চতুর্থাঙ্কের প্রথম দৃশ্য- কর্ণস্য ভবনম্ চতুর্থাঙ্কের দ্বিতীয় দৃশ্য- নদীতীরম্ পঞ্চমাঙ্কের প্রথম দৃশ্য- যুদ্ধশিবিরম্ পঞ্চমাঙ্কের দ্বিতীয় দৃশ্য- সমরক্ষেত্রম্	বৈয়াসিক- মহাভারত	প্রধান চরিত্র- কর্ণ সহায়ক চরিত্র- ভার্গব, দ্রোণাচার্য, দুর্যোধন, ভীম, ধৃষ্টদ্যুম্ন, কৃষ্ণ, ইন্দ্র, অর্জুন, শল্য নারী চরিত্র- কুন্তী, দ্রৌপদী	১৩৯২ বঙ্গাব্দ	৪৭

নামকরণ

নিত্যানন্দ মুখোপাধ্যায়ের পঞ্চবিংশতিতম সংখ্যক *ব্যর্থজীবন* নাটকটির নায়ক কর্ণ। কর্ণের জন্ম থেকে শুরু করে মৃত্যু পর্যন্ত নানা ঘটনা নাটকটিতে বর্ণিত হয়েছে। নাটকটির বিষয়বস্তুর দিকে লক্ষ্য করলে জানা যায় কর্ণের জন্ম হয় সূর্যদেবের প্রভাবে কুন্তীর গর্ভে কিন্তু লোক অপবাদের ভয়ে তাকে ভাসিয়ে দেওয়া হয়। সাথে এটাও দেখানো হয়েছে রাধা তাকে গ্রহণ করেছেন পুত্ররূপে এবং সযত্নে লালন পালন করেছেন। তাঁর জীবন তখনই ভেসে যেতে পারত কিন্তু তিনি রক্ষা পেয়েছেন। পরে দেখা গিয়েছে তিনি অস্ত্রশিক্ষায় সাফল্য লাভ করেছেন কিন্তু পরশুরামের দ্বারা অভিশপ্ত হয়েছেন অর্থাৎ এখানেও তার সাফল্য এল সাথে সাথে বৈফল্যও এল। তারপর ব্রাহ্মণরূপী ইন্দ্রকে দান করবার সময় তাঁর মনে দ্বন্দ্ব তৈরি হয়েছে, যা দাতা হিসেবে পাপ সঞ্চরিত করেছে কারণ দাতা যদি গ্রহীতাকে হীন চোখে দেখেন তাহলে সেই দান থেকে পুণ্যলাভ হয় না এটাও তাঁর বৈফল্যের একটি কারণ। তারপর কুন্তী এসে তাঁর মনে যে দ্বন্দ্ব তৈরি করলেন, তাকে দিয়ে যে প্রতিজ্ঞা করলেন তা তার জীবনের চূড়ান্ত ব্যর্থতার সীমারেখা তৈরি হয়েছে। তাই নাটকের একদম অন্তিমে দেখা গিয়েছে কর্ণ শল্যকে বলছেন —

আজন্ম বৈফল্যমিতং ময়েব
বজ্জুং সমর্থো নহি তত্ সমগ্রম্।
প্রায়েণ সর্ব্বং তব বোধনাতম্
আযাতি চান্ত্যে দিবসে স্মৃতৌ তত্।^৭

নাটকটির মূল প্রতিপাদ্য কর্ণের জীবনের ব্যর্থতা সেটিকেই প্রতিপন্ন করার জন্য নাটকটির নামকরণ করা হয়েছে *ব্যর্থজীবন*। তাই নামকরণের দিক থেকে *ব্যর্থজীবন* নামটি সার্থক হয়েছে বলে মনে হয়। যদিও পরবর্তীকালে নাট্যকার নাটকের নাম *ব্যর্থজীবন* না বলে *কর্ণজীবন* বলে উল্লেখ করেছেন। তাহলে হয়তো নাট্যকার নাটকের নাম নিয়ে সংশয়াস্বিত ছিলেন।

নাট্যবৈশিষ্ট্য

বৈয়াসিক-মহাভারত অবলম্বনে নিত্যানন্দ স্মৃতিতীর্থ যে কয়েকটি রূপক রচনা করেছেন তাঁর মধ্যে *ব্যর্থজীবন* অন্যতম। নাটকটির প্রারম্ভেই পারিপার্শ্বিক ও সুত্রধারের কথোপকথনে দেখতে পাওয়া যায় —

ব্যর্থজীবনমিত্যাখ্যং নবীনং নাটকং কৃতম্।

রামগোপালপুত্রেন নিত্যানন্দেন সাম্প্রতম্।^৮

প্রারম্ভেই নিত্যানন্দ স্মৃতিতীর্থ উল্লেখ করেছেন এটি ‘নাটক’। ভারতীয় নাট্যতত্ত্বানুসারে দৃশ্যকাব্য তথা রূপকের মধ্যে অন্যতম প্রধান বিভাগ হল নাটক, সেই তত্ত্ব অনুসারে এই দৃশ্যকাব্যটিকে ‘নাটক’ আখ্যায় ভূষিত করা যায় কি না, তা অবশ্যই বিচার্য বিষয়।

বিশ্বনাথ-কবিরাজ প্রণীত *সাহিত্যদর্পণ* গ্রন্থের ষষ্ঠ-পরিচ্ছেদে নাটককে লক্ষণ করতে গিয়ে বলেছেন — *নাটকং খ্যাতবৃত্তং স্যাৎ*।^৯ ‘খ্যাত’ শব্দের অর্থ বিখ্যাত, ‘বৃত্ত’ শব্দের অর্থ বৃত্তান্ত। *কুসুমপ্রতিমা* টীকায় মহামহোপাধ্যায় হরিদাস সিদ্ধান্তবাগীশ ‘খ্যাতবৃত্ত’ শব্দটির ব্যাখ্যা করতে গিয়ে বলেছেন- *খ্যাতবৃত্তং লোকেষু বিখ্যাতবৃত্তান্তম্*।^{১০} ‘বিখ্যাতবৃত্তান্তম্’ বলতে রামায়ণ মহাভারত পুরাণ এর কথা বলা হয়েছে অর্থাৎ রামায়ণাদি আশ্রিত ঘটনা অবলম্বনে নাটক রচিত হবে। নিত্যানন্দ স্মৃতিতীর্থ বিরচিত *ব্যর্থজীবন* নাটকটি মহাভারত অবলম্বনে রচিত। *বৈয়াসিক-মহাভারতের* আদিপর্বের দ্বিষষ্ঠিতম অধ্যায়ে কর্ণের জন্মকাহিনীর বর্ণনা দেখতে পাওয়া যায়^{১১}, আবার বনপর্বের দ্বিষষ্ঠ্যধিকদ্বিশততম অধ্যায়ে কর্ণের বিসর্জনের উল্লেখ পাওয়া যায়^{১২}। সুতরাং নাটকটি ‘খ্যাতবৃত্ত’ই বলে মনে হয়।

বিশ্বনাথ-কবিরাজ নাটকের লক্ষণ করতে গিয়ে বলেছেন — “পঞ্চসন্ধি সমন্বিতম্”^{১৩} অর্থাৎ নাটক পাঁচটি সন্ধিযুক্ত হবে — মুখসন্ধি, প্রতিমুখসন্ধি, গর্ভসন্ধি, বিমর্ষসন্ধি ও নির্বহন সন্ধি। মুখসন্ধির লক্ষণ করতে গিয়ে বিশ্বনাথ-কবিরাজ বলেছেন —

যত্র বীজসমুৎপত্তিনার্মার্থরসসম্ভবা।

প্রারম্ভেন সমায়ুক্তা তনুখং পরিকীর্তিতম্।।^{১৪}

অর্থাৎ, যে সন্ধিতে বহুপ্রকার বৃত্তান্ত ও রসযুক্ত ভাবে আরম্ভ নামক অবস্থার সঙ্গে যুক্ত হয়ে বীজের উৎপত্তি হয়, তাকেই মুখসন্ধি বলে। *ব্যর্থজীবন* নাটকটিতে নাট্যকারের মূল উদ্দেশ্য কর্ণের জীবনের বিফলতাকে ফুটিয়ে তোলা যা তার জন্মের পর থেকেই ফুটে উঠেছে। নাটকের প্রথমেই দেখতে পাওয়া যায় কর্ণ অস্ত্র শিক্ষার জন্য সূর্যদেবের কাছে প্রার্থনা করছেন কারণ দ্রোণাচার্য পূর্বেই তাকে প্রত্যাখ্যান করেছেন তাই তিনি মনস্থির করেছেন জামদগ্ন্য পরশুরামের কাছে যাবেন। সেখানে গিয়ে নিজের পরিচয় গোপন করে অস্ত্রশিক্ষা লাভ করেন এবং পরিচয় গোপন করার জন্য গুরু ভার্গবের কাছে অভিশপ্ত হন —

মিথ্যা পরিচয়ং দত্ত্বা মত্তো জদস্ত্রশিক্ষণম্।

কৃতং তদ্ ব্যর্থতাং যযাদ্ যথাকালে ন সংস্য।।^{১৫}

এই অভিশাপই নাটকের বীজ রূপে ফুটে উঠেছে কারণ পরবর্তী কালে অর্জুনের সাথে যুদ্ধের পূর্বে কর্ণ অস্ত্রবিদ্যা বিস্মৃত হয়েছেন বলে দেখা গিয়েছে এবং তার মৃত্যুও ঘটেছে। কোন ঘটনা নাটকের প্রথমে স্বল্পভাবে প্রদর্শিত হয়ে পরে নানা প্রকার অপ্রধান ঘটনার প্রভাবে ক্রমশ বিস্মৃত হয়ে যখন নাটকের মুখ্য উদ্দেশ্যের প্রধান কারণ হয় তখন নাটকীয় পরিভাষায় বীজ বলে। *দশরূপকার* ধনিকের মতে ‘বীজবত্ বীজম্।’ তাই নাটকের প্রথমাক্ষের প্রথম দৃশ্য থেকে শুরু করে দ্বিতীয়াঙ্কের দ্বিতীয় দৃশ্য পর্যন্ত মুখসন্ধি হয়েছে বলে মনে করি। এখানে সূর্যদেবের কাছে প্রার্থনা, দ্রোণাচার্যের কাছে প্রত্যাখ্যান, ভার্গবের আশ্রমে গমন, পরিচয় গোপন, অস্ত্রশিক্ষা লাভ, বৃশ্চিক দংশন, ভার্গবের অভিশাপ, কর্ণের শোক ইত্যাদি বহুপ্রকার বৃত্তান্ত, নানাপ্রকার রসের বর্ণনা ফুটে উঠেছে।

প্রতিমুখসন্ধির লক্ষণ করতে গিয়ে *সাহিত্যদর্পণকার* বলেছেন —

ফলপ্রধানোপায়স্য মুখসন্ধিনিবেশিনঃ।

লক্ষ্যালক্ষ্য ইবোদ্ধেদো যত্র প্রতিমুখঞ্চ তত্।।^{১৬}

অর্থাৎ, যে সন্ধিতে মুখসন্ধিতে আরম্ভ প্রধানফলের সামান্যভাবে প্রকাশ লক্ষ্য করা যায়, তাকেই প্রতিমুখসন্ধি বলে। যে সন্ধিতে মুখসন্ধিতে আবির্ভূত নাটকের প্রধান ফল কিছুটা প্রকাশিত আবার কিছুটা অনুমান প্রভৃতির দ্বারা বুঝে নিতে হয় তাকে মুখসন্ধি বলে। নাটকের তৃতীয়াঙ্কের প্রথম দৃশ্যে দেখা যায় কর্ণ এসে উপস্থিত হয়েছেন কৌরবদের অস্ত্রভবনে এবং অংশ গ্রহণ করবার ইচ্ছা প্রকাশ করলে প্রত্যাখ্যাত হয়েছেন সূতপুত্র বলে। সেই সময় কর্ণকে অর্জুনের প্রতিদ্বন্দ্বীরূপে কল্পনা করে দুর্যোধন কর্ণকে অঙ্গরাজ্য সমর্পণ করেন এবং তাঁকে মিত্রতার বন্ধনে আবদ্ধ করেন —

সূর্যচন্দ্রমসৌ দেবৌ প্রত্যক্ষৌ তৌ তু সন্ধিগৌ।

অনুগামী ভবিষ্যামি প্রতিজ্ঞা জীবনাবধি।।^{১৭}

এখানেই নাটকের প্রতিমুখসন্ধি বর্ণিত হয়েছে বলে মনে করি কারণ মুখসন্ধিতে যে অভিশাপ বর্ণিত হয়েছে তা পাণ্ডব পক্ষে যোগদানের মধ্যে দিয়ে কিছুটা প্রকাশিত কিছুটা অনুমানের দ্বারা ফুটে উঠেছে।

গর্ভসন্ধির লক্ষণ করতে গিয়ে *বিশ্বনাথকবিরাজ* বলেছেন —

ফলপ্রধানোপায়স্য প্রাণ্ডিগ্নস্য কিঞ্চন।

গর্ভো যত্র সমুদ্ভেদো হ্রাসাশ্বেষণবান্ মুহুঃ।।^{১৮}

প্রতিমুখসন্ধিতে নাটকের মুখ্য ফল কিছুটা ব্যক্ত হয় আবার কিছুটা অনুমান করে নিতে হয় কিন্তু গর্ভসন্ধিতে নাটকের মুখ্যফল সম্যক ভাবে প্রকাশিত হয়। এই উদ্ভেদ প্রক্রিয়া হবে ‘হ্রাসাশ্বেষণবান্ মুহুঃ।’ হ্রাস অর্থাৎ বিভিন্ন বিঘ্ন থাকার জন্য মুখ্য প্রয়োজন অন্তর্হিত হয়, সেই ফলকে অশ্বেষণ করে খুঁজে বার করা হয় আবার অন্তর্হিত হয়। এইভাবে গর্ভসন্ধিতে বারে বারে বিঘ্নের আবির্ভাব ও তিরোভাব ঘটতে থাকে। চতুর্থাঙ্কের দ্বিতীয় দৃশ্যে দেখা যায় বৃদ্ধ ব্রাহ্মণবেশী ইন্দ্র উপস্থিত হয়েছেন ভিক্ষার্থী রূপে। নানা ছলনার পর ব্রাহ্মণরূপী ইন্দ্র বলেন — “যা সম্পদ অন্যত্র নাস্তি সৈব মে প্রদীয়তাম্।” তখন কর্ণ জন্মজাত কবচকুণ্ডল দিতে ইচ্ছা প্রকাশ করে বলেন —

জন্মনা সহজাতস্ত কবচং কুণ্ডলং মম।

তদ্ ভবেত্ প্রদয়ামি নান্যত্র বর্জতে ত্বিবম্।।^{১৯}

তৃতীয়াক্ষের দ্বিতীয় দৃশ্য থেকে শুরু করে চতুর্থাঙ্কের দ্বিতীয় দৃশ্য পর্যন্ত গর্ভসন্ধি বর্ণিত হয়েছে বলে মনে করি। দ্রৌপদীর স্বয়ংবর সভায় সূতপুত্র বলে অপমান, ব্রাহ্মণবেশী কৃষ্ণের আগমন পুত্রের মাংস ভক্ষণের ইচ্ছা প্রভৃতি ঘটনার মাধ্যমে নাটকের মূল উদ্দেশ্য হ্রাস পেয়েছে আবার ব্রাহ্মণরূপে ইন্দ্রের আগমন এবং কবচকুণ্ডল দানের মাধ্যমে নাটকের মূল উদ্দেশ্যের দিকে অগ্রসর হয়েছে বলে মনে করি।

বিমর্ষ সন্ধির লক্ষণ করতে গিয়ে সাহিত্যদর্পণকার বলেছেন —

যত্র মুখ্যফলোপায় উদ্ভিন্নো গর্ভতোহধিকঃ।

শাপাদ্যৈঃ সান্তুরায়শ্চ স বিমর্ষ ইতি স্মৃতঃ।।^{২০}

অর্থাৎ, যে সন্ধিতে মুখ্য বা প্রধান হেতুটি গর্ভসন্ধির থেকে অধিকভাবে উদ্ভাসিত হয়, কিন্তু শাপ বা অভিশাপ প্রভৃতি বিঘ্ন দ্বারা ব্যাহত হয় তাকেই বিমর্ষ সন্ধি বলে। মহামহোপাধ্যায় হরিদাস সিদ্ধান্ত বাগীশ তার টীকায় বলেছেন নাটকের প্রধান ফলের যে কোন প্রকার বাধা অর্থেই আদি শব্দটি ব্যবহৃত হয়েছে— *আদ্যশব্দাদ্বিপক্ষকৃতবাধাদিভিষ্চ সান্তুরায়ো*^{১১} বিমর্ষ কথাটির অর্থ চিন্তা। সাগরনন্দীর মতে বিমর্ষ ত্রিবিধ উপায়ে ঘটতে পারে — প্রলোভন থেকে উদ্ভূত, ক্রোধ থেকে জাত এবং বিপদ থেকে উৎপন্ন— *অস্য বিমর্ষস্ত্রিধা ভবতি* — *বিলোভনসমুদ্ভবঃ, ক্রোধজঃ ব্যসনজশ্চ*^{১২} *ব্যর্থজীবন* নাটকটির পঞ্চমাঙ্কে বিমর্ষ সন্ধি বর্ণিত হয়েছে। পঞ্চমাঙ্কে দেখা যায় কুন্তীর প্রবেশ কর্ণের শিবিরে। কুন্তী জানায় ভীমাদির জননীর ন্যায় তারও জননী সে। কর্ণের জন্মবৃত্তান্ত তিনি জানান এবং লোক অপবাদে ভয়ে তিনি কখন তা প্রকাশ করেন নি তাও জানান। এতদিন পর তার আগমনের কারণ জানতে চাইলে তিনি বলেন — *ত্বং পাণ্ডবানাং অগ্রজ! তেষাং নেতৃত্বং গৃহাণ।* সেকথা শুনে কর্ণ অনিচ্ছা প্রকাশ করেন এবং তার প্রতিজ্ঞা জানান। কুন্তী জানান দাতা কর্ণের কাছ থেকে কেউই প্রত্যাখ্যাত হয় না শুনেছেন। তখন কর্ণ বলেন তাঁর চারপুত্র জীবিত থাকবে কিন্তু কর্ণ ও অর্জুনের মধ্যে কেবল একজন রক্ষা পাবে।

চত্বারো নির্ভয়া পুত্রাঃ যুধিষ্ঠিরাদযাব।

কর্ণোবাপ্যর্জুনস্তত্র জীবিত্যেব এব হি।।^{২০}

নাট্যশাস্ত্রে বিমর্ষ সন্ধির তেরোটি অঙ্গের মধ্যে ‘বিদ্রবের’ লক্ষণে আদি শব্দের ব্যাখ্যা করতে গিয়ে ভরত বলেছেন — *গুরুব্যতিক্রমো বস্ত বিজেত্বো বিদ্রবস্ত সঃ*^{২৪} অর্থাৎ গুরুজনের আদেশ লঙ্ঘন করা অথবা গুরুজনকে অনাদর করার নাম বিদ্রব। সাগরনন্দীর মতে শঙ্কাদি জনিত মানসিক ক্ষোভকে বলা হয় বিদ্রব— *শঙ্কাদিভির্মনসঃ ক্ষোভো বিদ্রবঃ*^{২৫} আবার বিশ্বনাথ শোক বা ক্রোধবশত গুরুজনের মর্যাদা লক্ষণকে দ্রব বলেছেন— *দ্রবো গুরুব্যতিক্রান্তিঃ শোকাবেগাদিসম্ভবা*^{২৬} যা নাটকের এই অঙ্কে স্পষ্টভাবে বর্ণিত হয়েছে কুন্তী ও কর্ণের কথোপকথনের মধ্য দিয়ে। প্রবল বাধা সত্ত্বেও নাটকীয় গতিবেগ ফললাভ বিষয়ে অগ্রগামী এবং অবশেষে প্রতিবন্ধকতা দূরীভূত হয়ে ফলপ্রাপ্তি সুনিশ্চিত হওয়ায় এখানে বিমর্ষ সন্ধি হয়েছে বলে মনে হয়।

নির্বহতি মুখ্যফলং সম্পদ্যতে অস্মিন্নিতি নির্বহণম এইরূপ ব্যুৎপত্তি অনুসারে যে সন্ধিতে নাটকের মুখ্যফল সম্পাদিত হয় তার নাম নির্বহণ সন্ধি। এই সন্ধির অপর নাম উপসংহতি। নির্বহণ সন্ধির লক্ষণ করতে গিয়ে সাহিত্যদর্পণকার বিশ্বনাথ বলেছেন —

বীজোবন্তো মুখাদ্যর্থা বিপ্রকীর্ণা যথা।

একার্থমুপনীযন্তে যত্র নির্বহণং হি তত্।।^{২৭}

যথাযথভাবে অর্থাৎ নাট্যশাস্ত্রের নিয়মকে যথার্থ ভাবে মেনে বিপ্রকীর্তিঃ অর্থাৎ স্ব স্ব স্থানে বিক্ষিপ্ত ভাবে উপন্যস্ত, বীজবস্তো বা বীজযুক্ত, মুখাদ্যর্থা অর্থাৎ মুখ, প্রতিমুখ, গর্ভ, বিমর্ষ সন্ধিতে প্রতিপাদিত বিষয়বস্তু যেখানে একটি মাত্র মুখ্য বা প্রধান ফলের উদ্দেশ্যে উপনীত হয় সেই সন্ধির নাম নির্বহণ সন্ধি। ব্যর্থজীবন নাটকের একদম অন্তিমে দেখা যায় কুরুক্ষেত্রের যুদ্ধে কৌরবদের সেনাপতি হয়েছেন কর্ণ, যুদ্ধক্ষেত্রে পরশুরামের অভিশাপের ফলে কর্ণ অস্ত্রবিদ্যা ভুলে গিয়েছেন তা শল্যের সাথে কথোপকথন থেকে জানা যায়। অর্জুনের সাথে তাঁর প্রবল যুদ্ধ হয় এবং যুদ্ধ চলাকালীন মেদিনী কর্ণের রথের চাকা গ্রাস করে। সেইসময় চক্র উত্তোলনরত কর্ণকে কৃষ্ণের নির্দেশে শরবিদ্ধ করে নিহত করেন অর্জুন। শ্রীকৃষ্ণের প্রসাদে কর্ণ মুক্তি লাভ করেন। সুতরাং নাটকের প্রধান যে উদ্দেশ্য অর্থাৎ পরশুরামের অভিশাপ, কবচকুণ্ডল দান ইত্যাদির মাধ্যমে কর্ণের জীবনের বৈফল্য সাধিত হয়েছে এবং অন্তিমে মুক্তি লাভও করেছেন। তাই পঞ্চমাঙ্কে নির্বহণ সন্ধি বর্ণিত হয়েছে বলে মনে করি।

সাহিত্যদর্পণের ষষ্ঠপরিচ্ছেদে নাটকের লক্ষণে দেখা গিয়েছে —

সুখদুঃখসমুদ্ভুতিনানারসনিরন্তরম্।

পঞ্চাদিকা দশপরাস্তত্রাক্ষাঃ পরিকীর্তিতাঃ।^{২৮}

অর্থাৎ, সুখ ও দুঃখের উৎপত্তি, নানারসাদিতে পূর্ণ থাকবে এবং নাটক পাঁচ থেকে দশ অঙ্কের মধ্যে হবে। ব্যর্থজীবন নাটকের বিষয়বস্তুর দিকে লক্ষ করলে দেখা যায় কর্ণের জন্মের পরই তাকে ভাসিয়ে দেওয়া হচ্ছে সাথে সাথে রাধা তাকে সানন্দে গ্রহণ করছেন, দ্রোণাচার্যের দ্বারা প্রত্যাখ্যাত হচ্ছেন আবার মিথ্যা পরিচয় দিয়ে পরশুরামের কাছে তার ইচ্ছা পূরণ অর্থাৎ অস্ত্রবিদ্যার শিক্ষা প্রাপ্তি হচ্ছে, পরশুরামের দ্বারা অভিশপ্ত হচ্ছেন আবার দুর্যোধন অঙ্গরাজ্য দান করে বন্ধু রূপে গ্রহণ করছেন ইত্যাদি ঘটনায় সুখ ও দুঃখ উভয়েরই বর্ণনা ফুটে উঠেছে এখানে। সাথে নাটকের শুরুতেই কর্ণকে ভাসিয়ে দেওয়া ইত্যাদি থেকে করুণ রস, পরশুরামের শাপ দেওয়া থেকে রৌদ্র রস, কর্ণ কুন্তীর কথোপকথন থেকে বাৎসল্য রস, ব্রাহ্মণরূপী কৃষ্ণের কর্ণ পুত্রের মাংস ভক্ষণের ইচ্ছা থেকে অদ্ভুত রস ইত্যাদি নানারসের বর্ণনা দেখতে পাওয়া যায়। নাটকের প্রধান রস করুণরস। ব্যর্থজীবন নাটকটিতে পাঁচটি অঙ্ক আছে এবং প্রতিটি অঙ্কে দুটি করে দৃশ্য আছে।

বিশ্বনাথ-কবিরাজ নাটকের লক্ষণ করতে গিয়ে অপর বৈশিষ্ট্যের কথা বলেছেন —

প্রখ্যাতবংশো রাজর্ষিধীরোদাত্তঃ প্রতাপবান্।

দিব্যোহথ দিব্যাদিব্যো বা গুণবান্ নাযকো মতঃ।^{২৯}

অর্থাৎ, নাটকের নায়ক প্রখ্যাত বংশযুক্ত হবে, রাজর্ষি, ধীরোদাত্ত, প্রতাপবান হবে এবং দিব্য অথবা অদিব্য গুণযুক্ত হবে।

ব্যর্থজীবন নাটকের নায়ক কর্ণ সূর্যদেব এবং কুন্তীর সন্তান অর্থাৎ প্রখ্যাত বংশযুক্ত, অঙ্গরাজ্যের রাজা ধীরোদাত্ত ও প্রতাপবান এবং অদিব্য গুণযুক্ত। ধীরোদাত্ত নায়কের লক্ষণ করতে গিয়ে সাহিত্যদর্পণকার বলেছেন-

অবিকখনঃ ক্ষমাবানতিগন্তীরঃ মহাসত্ত্বঃ।

স্বেয়ান্ নিগূঢ়মানো ধীরোদাত্ত দৃঢ়ব্রতঃ কথিতঃ।^{৩০}

শোকক্রোধাদিতে অবিকৃতচিত্ত, গন্তীরপ্রকৃতি, ক্ষমাশীল, আত্মপ্রচারে বিমুখ, স্থির, বিনয়াদি দ্বারা অহংকার গোপনকারী এবং কর্তব্যপালনে দৃঢ়চেতা নায়কই ধীরোদাত্ত পদবাচ্য। ব্যর্থজীবন নাটকের বিষয়বস্তুর দিকে লক্ষ্য করে কর্ণকে ধীরোদাত্ত নায়ক বলেই মনে হয়।

আচার্য বিশ্বনাথ নাটকের বৈশিষ্ট্যের কথা বলতে গিয়ে ষষ্ঠ পরিচ্ছেদে বলেছেন —

এক এব ভবেদঙ্গী শৃঙ্গারো বীর এব বা ।

অঙ্কমন্যে রসাঃ সর্বে কার্যং নির্বহণেহুতম্ ।।^{১১}

অর্থাৎ, নাটকে একটাই রস প্রধান হবে, শৃঙ্গার অথবা বীর (অথবা অন্যরস) অন্য রসগুলো অপ্রধানভাবে অবস্থান করবে এবং নির্বহণ সন্ধিতে অদ্ভুতরসের সন্নিবেশ থাকবে। রামচরণতর্কবাগীশ টীকায় বলেছেন —
উৎকর্ষাধানায় যঃ কোহপি এক এব রসঃ অঙ্গিতেন নিবেশয়িতব্যঃ।^{১২} ধ্বনিকার বলেছেন — প্রসিদ্ধেহপি প্রবন্ধানাং নানারসনিবন্ধনে। একো রসোহঙ্গীকর্তব্যস্তেষামুৎকর্ষমিচ্ছত।^{১৩} ব্যর্থজীবন নাটকের প্রথমে মাতা কর্তৃক কর্ণকে পরিত্যাগ ও অন্যান্য নানা ঘটনায়, শেষে কর্ণের মৃত্যুর মধ্য দিয়ে কর্ণ রসকেই অঙ্গী রস রূপে দেখানো হয়েছে এবং অঙ্গরস অদ্ভুত, বীর, রৌদ্র প্রভৃতি উল্লেখযোগ্য। ব্যর্থজীবন নাটকের নির্বহণ সন্ধিতে দেখা যায়

সাহিত্যদর্পণ গ্রন্থের ষষ্ঠ পরিচ্ছেদে নাটকের লক্ষণ করতে গিয়ে একদম অস্তিমে বলা হয়েছে —

চত্বারঃ পঞ্চ বা মুখ্যাঃ কার্যংব্যপ্তপুরুষাঃ ।

গোপুচ্ছাগ্রসমাগ্রস্ত বন্ধনং তস্য কীর্তিতম্ ।।^{১৪}

অর্থাৎ, চারজন বা পাঁচজন মুখ্যকার্যে সহায়ক পুরুষ থাকবে এবং নাটকের বন্ধন গোপুচ্ছের মত হবে। ব্যর্থজীবন নাটকটিতে ভার্গব, দুর্যোধন, কৃষ্ণ, ইন্দ্র, কুন্তী প্রভৃতি মুখ্যকার্যে সহায়ক চরিত্র দেখতে পাওয়া যায়। নাটকের বিষয়বস্তুর দিকে লক্ষ্য করলে দেখা যায় নাটকের মূল উদ্দেশ্যকে কেন্দ্র করে মুখসন্ধি, প্রতিমুখসন্ধির ইত্যাদির মাধ্যমে গোপুচ্ছের ন্যায় বিস্তৃত হয়ে অস্তিমে উদ্দেশ্য সাধিত হয়েছে।

সুতরাং, নাট্যতত্ত্বানুসারে এই দৃশ্যকাব্যটিকে ‘নাটক’ আখ্যায় ভূষিত করা যায় বলে মনে করি।

ছন্দ বিশ্লেষণ

বৈয়াসিক-মহাভারতে অন্যান্য ছন্দের প্রয়োগ দেখা গেলেও অনুষ্টুভ ছন্দের আধিক্য যেমনভাবে দেখা গিয়েছে, তেমনভাবে নিত্যানন্দ স্মৃতিতীর্থ বিরচিত ব্যর্থজীবনে অন্যান্য ছন্দের প্রয়োগ থাকলেও অনুষ্টুভ ছন্দের বাহুল্য দেখা গিয়েছে। পঞ্চমাস্ক বিশিষ্ট নাটকটিতে ৪৭টি শ্লোক দেখতে পাওয়া যায় এবং সেখানে মালিনী, ব্রহ্মরী, মন্দাক্রান্তা, অনুষ্টুভ ইত্যাদি ছন্দের প্রয়োগ পাওয়া যায়। যেমন নান্দী শ্লোকে মালিনী ছন্দের প্রয়োগ করতে গিয়ে বলেছেন —

গিরিবরবসতিঃ শ্রী শঙ্কুদেবো মহেশো

গিরিবরতনযেশঃ শূলপাণির্ঘতাস্মা ।

ত্রিনয়নপরিশোভঃ পঞ্চবক্রঃ সীতাজ

পরমকরণযা বঃ সর্বদা পাতুদেবঃ ।।^{১৫}

উপরি উক্ত শ্লোকের প্রতিপাদে ন-ন-ম-য-য গণগুলি থাকায় মালিনী ছন্দ হয়েছে। গঙ্গাদাস ছন্দোমঞ্জরী গ্রন্থে মালিনী ছন্দের লক্ষণ করতে গিয়ে বলেছেন — ননমযযযুতেযং মালিনী ভোগলোকৈঃ^{১৬}। ভোগী অর্থাৎ ৮ এবং লোক অর্থাৎ ৭, সুতরাং এখানে প্রথমে অষ্টম অক্ষরের পর এবং পরবর্তী সপ্তম অক্ষরের পর যতি হয়েছে।

অনুষ্টুভ ছন্দের প্রয়োগ করতে গিয়ে বলেছ

সূর্যচন্দ্রমসৌ দেবৌ প্রত্যক্ষৌ তৌ তু সাক্ষিণৌ ।
অনুগামী ভবিষ্যামি প্রতিজ্ঞা জীবনাবধি ॥^{৩৭}

উপরি উক্ত শ্লোকের প্রতিচরণের পঞ্চমবর্ণ লঘু ও ষষ্ঠবর্ণ গুরু হওয়ায় অনুষ্টুভ ছন্দ হয়েছে, অনুষ্টুভ ছন্দের লক্ষণ করতে গিয়ে ছন্দোমঞ্জরী গ্রন্থকার বলেছেন —

পঞ্চমং লঘু সর্বত্র সপ্তমং দ্বিচতুর্থযোঃ ।
গুরুষষ্ঠঞ্চ পাদানাং শেষেৰন্যমো মতঃ ॥^{৩৮}

আবার, মন্দাক্রান্তা ছন্দের প্রয়োগ করতে গিয়ে বলেছেন —

নানাশাস্ত্রাশ্রিত ইহ সদা ভাতি বীরোহজ্জুনো
দিব্যৈরত্নৈঃ সততমবনীপালকঃ কীর্ত্তিধামা ।
সারথ্যে চাস্য যদুকুলজঃ কংসহন্তা হি কৃষ্ণঃ
বুদ্যাধারো বহুকৃতিকরঃ বিশ্বপূজ্যোহস্তি দেবঃ ॥^{৩৯}

উপরি উক্ত শ্লোকে প্রতিপাদেই ম-ভ-ন-ত-ত-গ-গ গণ হয়েছে। ছন্দোমঞ্জরী গ্রন্থে মন্দাক্রান্তা ছন্দের লক্ষণ করতে গিয়ে বলেছেন — মন্দাক্রান্তাস্মুধিরসনগৈর্মোভনৌতোীগয়ুগ্মা^{৪০} অস্মুধি অর্থাৎ ৪, রস অর্থাৎ ৬, নগ অর্থাৎ ৭ সুতরাং প্রথমে চতুর্থবর্ণ পর, তারপর ষষ্ঠবর্ণ পর এবং পরবর্তী সপ্তমবর্ণ পর যতি হয়েছে এখানে।

নিম্নে ছন্দের একটি সূচী প্রস্তুত করা হল —

নাটকের নাম	অঙ্ক সংখ্যা	দৃশ্য	ছন্দ এবং অঙ্ক সংখ্যা
ব্যর্থজীবন	প্রথম-অঙ্ক	প্রথম দৃশ্য	মালিনী- ১ অনুষ্টুভ- ২,৩,৪,৫
		দ্বিতীয় দৃশ্য	অনুষ্টুভ- ৬,৭,৮,৯,১০,১১
	দ্বিতীয়-অঙ্ক	প্রথম দৃশ্য	অনুষ্টুভ- ১২ মন্দাক্রান্তা- ১৩,১৪ স্রঙ্করা- ১৫ মালিনী- ১৬
		দ্বিতীয় দৃশ্য	অনুষ্টুভ- ১৭,১৮
	তৃতীয়-অঙ্ক	প্রথম দৃশ্য	অনুষ্টুভ- ১৯
		দ্বিতীয় দৃশ্য	অনুষ্টুভ- ২০,২১,২২,২৩
	চতুর্থ-অঙ্ক	প্রথম দৃশ্য	উপজাতি- ২৪,২৫,২৬
		দ্বিতীয় দৃশ্য	উপজাতি- ২৭ অনুষ্টুভ- ২৮,২৯,৩০,৩১,৩২

		প্রথম দৃশ্য	অনুষ্ঠান- ৩৩
	পঞ্চম-অক্ষ	দ্বিতীয় দৃশ্য	উপজাতি- ৩৪,৩৮,৩৯,৪৭ ইন্দ্রবজ্রা- ৩৫ অনুষ্ঠান-৩৬,৩৭,৪১,৪২,৪৩,৪৪,৪৫,৪৬ মন্দাক্রান্তা- ৪০

উপসংহার

ব্যর্থজীবন নাটকে কর্ণের জীবন উত্থান-পতনের মধ্য দিয়ে গিয়েছে এবং এই উত্থান-পতনের মধ্য দিয়ে একটি ব্যক্তির চরিত্র যেভাবে পরিস্ফুট হয় তেমনভাবেই পরিস্ফুট হয়েছে। কর্ণের জীবনে বৈফল্য যেহেতু এখানে তীব্রভাবে প্রকাশ পেয়েছে তাই নাটকটির নামকরণ *ব্যর্থজীবন* হয়েছে। সূর্যের আশীর্বাদে কর্ণের জন্ম হয় কিন্তু তাঁর ব্যর্থতা কুস্তীর ত্যাগ এবং বীররূপে অস্ত্রবিদ্যা গ্রহণ করেও গুরুর অভিশাপে সেই বিদ্যা বিদায় নেওয়ার মধ্য দিয়ে ফুটে উঠেছে। তাঁর রক্ষাকবচরূপে কবচকুণ্ডল ছিল কিন্তু তাও ব্রাহ্মণরূপে ইন্দ্র এসে তা গ্রহণ করেন। কর্ণ অর্জুনের সমকক্ষ বীর কিন্তু যুদ্ধক্ষেত্রে তাঁর রথের চাকা মেদিনী গ্রাস করে ফলে যুদ্ধ করার সুযোগটুকুও পাননি। এভাবে আলোচ্য নাটকে বিবিধ ঘটনার মধ্য দিয়ে তাঁর গুণগুলি প্রকাশ করার সুযোগ আসলেও তাঁর জীবনের ব্যর্থতা সেগুলিকে চাপা দিয়ে দিয়েছে। এইভাবে তাঁর বিফলতা বিভিন্ন ভাবে এসে তার সাফল্যতাকে পরাভূত করে নাটকের মূল রসকে সহৃদয়ের কাছে রসোত্তীর্ণ করে তুলেছে। এছাড়া নাটকের কিছু কিছু ঘটনা নায়কের চরিত্রকে ফুটে উঠতে বাধা দিয়েছে ঠিকই কিন্তু কয়েকটি ঘটনা যেভাবে কর্ণের জীবনে ব্যর্থতার যে ভিত তৈরি করেছে তাতে কিন্তু কর্ণের কোন ভূমিকা সেইভাবে না থাকলেও ফলভোগ তাকেই করতে হয়েছে। সেই প্রেক্ষাপটে নাটককে বিশ্লেষণ করলে দেখা যায় যে ব্যর্থতাই এই নাটকের মূল বিষয়।

উল্লেখপঞ্জি

১. গুরুনাথ বিদ্যানিধি (সম্পা.), *সাহিত্যদর্পণ*, পৃ. ২৬১।
২. তত্রৈব।
৩. *ব্যর্থজীবন*, শ্লোক ৪।
৪. *তদেব*, শ্লোক ৭।
৫. *তদেব*, শ্লোক ১৭।
৬. *তদেব*, শ্লোক ১৯।
৭. *তদেব*, শ্লোক ৩৫।
৮. *তদেব*, শ্লোক ২।

৯. গুরুনাথ বিদ্যানিধি (সম্পা.), *সাহিত্যদর্পণ*, পৃ. ২৬২।
১০. হরিদাস-সিদ্ধান্তবাগীশ (সম্পা.), *সাহিত্যদর্পণ*, পৃ. ২৮৯।
১১. *বৈয়াসিক-মহাভারত*, আদিপর্ব, পৃ. ৭৬৩।
১২. *তদেব*, পৃ. ২৫১৬।
১৩. গুরুনাথ বিদ্যানিধি (সম্পা.), *সাহিত্যদর্পণ*, পৃ. ২৬২।
১৪. *তদেব*, পৃ. ২৮৬।
১৫. *ব্যর্থজীবন*, শ্লোক ১৭।
১৬. গুরুনাথ বিদ্যানিধি (সম্পা.), *সাহিত্যদর্পণ*, পৃ. ২৮৭।
১৭. *ব্যর্থজীবন*, শ্লোক ১৯।
১৮. গুরুনাথ বিদ্যানিধি (সম্পা.), *সাহিত্যদর্পণ*, পৃ. ২৮৭।
১৯. *ব্যর্থজীবন*, শ্লোক ৩১।
২০. গুরুনাথ বিদ্যানিধি (সম্পা.), *সাহিত্যদর্পণ*, পৃ. ২৮৮।
২১. হরিদাস-সিদ্ধান্তবাগীশ (সম্পা.), *সাহিত্যদর্পণ*, পৃ. ৩২১।
২২. Myles Dillon (ed.), *Nāṭakalakṣaṇaratnakośa*, p. 780.
২৩. *ব্যর্থজীবন*, শ্লোক ৩৩।
২৪. *নাট্যশাস্ত্র*, ২১/৯১।
২৫. Myles Dillon (ed.), *op. cit.*, p. 813.
২৬. গুরুনাথ বিদ্যানিধি (সম্পা.), *সাহিত্যদর্পণ*, ৬/১১১, পৃ. ৩০২।
২৭. *তদেব*, পৃ. ২৮৮।
২৮. *তত্রৈব*।
২৯. *তত্রৈব*।
৩০. *তদেব*, পৃ. ৯৫।
৩১. *তদেব*, পৃ. ২৬৩।
৩২. *তত্রৈব*।
৩৩. *ধ্বন্যালোক*, ৩/২১, পৃ. ২১৭।
৩৪. গুরুনাথ বিদ্যানিধি (সম্পা.), *সাহিত্যদর্পণ*, ৬/৬, পৃ. ২৬৩।
৩৫. *ব্যর্থজীবন*, শ্লোক ১।
৩৬. *ছন্দোমঞ্জরী*, ২/১৩৪।
৩৭. *ব্যর্থজীবন*, শ্লোক ১৯।
৩৮. *ছন্দোমঞ্জরী*, পৃ. ১১৪।
৩৯. *ব্যর্থজীবন*, শ্লোক ৪০।
৪০. *ছন্দোমঞ্জরী*, পৃ. ৭৭।

Select Bibliography

- Basu, Ratna. *Methodology and Sanskrit Researches*. Kolkata: Rabindra Bharati University, 2012. (1st ed. 1998). (School of Vedic Studies Pamphlet Series 4).
- Bharata. *Nāṭyaśāstra*. Ed. M. Ramakrishna Kavi. With Abhinavagupta's comm. Vols. 1, 2. Baroda (now Vadodara): ORI, 1926, 1928. (GOS 36, 38).
- _____. Ed. with Eng. trans. Manomohan Ghosh. *The Nāṭyaśāstra*. Vols. 1-2. Calcutta (now Kolkata): Manisha Granthalaya Pvt. Ltd., 1995. (2nd rev. ed.; 1st ed. 1961).
- _____. Ed. and Beng. trans. Suresh Chandra Banerji and Chanda Chakraborty. *Bharata Nāṭyaśāstra*. 4 vols. Kolkata: Navapatra Prakasan, 2018. (7th rpt. of 1st ed. 1980) (vol. 1); 2017 (5th rpt. of 1st ed. 1982) (vol. 2); 2015 (5th rpt. of 1st ed. 1982) (vol. 3); 2014 (5th rpt. of 1st ed. 1995) (vol.4).
- Chattopadhyay, Rita. *Ādhunika Saṃskṛta Sāhitya: (1910-2010). Chotalgalpa o Nāṭaka*. Kolkata: Progressive Publishers, 2012.
- _____. *20th Century Sanskrit Literature. A Glimpse into Traditional and Innovation*. Kolkata: Sanskrit Sahitya Parishat and Sanskrit Pustak Bhandar, 2008.
- Dasgupta, S. N. / De, S. K. *A History of Sanskrit Literature. Classical Period*. Vol. 1. Calcutta (now Kolkata): University of Calcutta, 1977. (Rpt. of 1st ed. 1947).
- Dhanañjaya. Daśarūpa*. Ed. with Eng. trans. and intro. George C. O. Hass. *The Daśarūpa A Treatise on Hindu Dramaturgy*. Gen. ed. A. V. Williams Jackson. New York: Columbia University Press, 1912. (Columbia University Indo-Iranian Series 7).
- Dhvanyāloka of Ānandavardhana*. With the *Locana* comm. of Abhinavagupta and the Bengali comm. Bimalakanta Mukhopadhyaya. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 2008.
- Encyclopaedia of Indian Literature*. Chief. ed. Amaresh Datta. Vols. 2, 3. Delhi: Sahitya Akademi, 2005. (4th rpt. of vol. 2; 1st ed. 1988), 2003 (3rd rpt. of vol. 3; 1st ed. 1989).
- Gaṅgādāsa. *Chandomaṅjarī*. Ed. with Sans. exp. Gurunath Bhattacharya. With Beng. trans. and Beng. exp. Jagadisa Tarkatirtha. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 1411 BY. (12th rev. ed.)
- Krishnamachariar, M. *History of Classical Sanskrit Literature*. Delhi/Varanasi/Patna: MLBD, 1974. (3rd ed.; 1st ed. Madras: Tirumalai-Tirupati Devasthanams Perss, 1937).
- Macdonell, Arthur A. *A History of Sanskrit Literature*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1972. (3rd ed.; 1st ed. 1899).
- Monier-Williams, Monier. *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: MLBD, 1963. (Rpt. of 1st ed. Oxford University Press, 1899).
- Mukhopadhyay, Nityananda. *Vyārthajīvana*. Howrah Sanskrit Sahitya Samaj. Manuscript.
- Sāgaranandin. *Nāṭakalakṣaṇaratnakośa*. Ed. with Beng. Trans. Siddheswar Chattopadhyaya. *Nāṭakalakṣaṇaratnakośa in the Perspective of Ancient Indian Drama and Dramaturgy*. Calcutta (now Kolkata): Punthi Pustak, 1974.
- _____. Ed. Myles Dillon. Vols. 1. London: Oxford University Press, 1937.
- Viśvanātha. *Sāhityadarpaṇa*. Ed. E. Roer. *The Mirror of Composition*. With Eng. trans. James R. Ballentyne / Pramadadasa Mitra. Calcutta (now Kolkata): Royal Asiatic Society of Bengal, 1851. (Bibliotheca Indica Series no. 9).
- _____. Ed. Haridāsasiddhāntavāgīśa-Bhaṭṭācārya, with the Sans. comm. *Kusumapratimā*. Kolkata: Sanskrit Book Depot, 1875 ŚY. (5th ed.; rpt. of 1st ed. 1841 ŚY).
- _____. Ed. Gurunāthavidyānidhi with Sans. comm. *Sāhityadarpaṇa-vivṛti* of Rāmacaraṇa-Tarkavāgīśa. Kolkata: Sanskrit Book Depot, 1371 BY. (1st ed. 1838 ŚY).

কুমারসম্ভব-মহাকাব্য ও কুমারবিজয়-মহাকাব্য : সংক্ষিপ্ত তুলনা

দেবাশীষ নস্কর

সারসংক্ষেপ

কুমার কার্তিকেয়ের বৃত্তান্ত বেদ থেকে শুরু করে রামায়ণ, মহাভারত, পুরাণ সমূহে সর্বত্রই পরিলক্ষিত হয়। এই বৃত্তান্তকে উপজীব্য করেই মহাকবি কালিদাস কুমারসম্ভব মহাকাব্য রচনা করেছেন এবং মহাকবি কালিদাসকে অনুসরণ করেই আধুনিক সংস্কৃতকবি রেবাপ্রসাদ দ্বিবেদী মহাশয় কুমারবিজয় মহাকাব্য রচনা করেছেন। উভয় মহাকাব্যের বিষয়বস্তুর মধ্যে সাদৃশ্য থাকলেও বিশেষ কিছু মৌলিক বৈসাদৃশ্য বিদ্যমান রয়েছে। পণ্ডিতমহলের অধিকাংশই মনে করেন কুমারসম্ভব মহাকাব্যের প্রথম থেকে অষ্টমসর্গ পর্যন্ত মহাকবি কালিদাসের রচনা, কিন্তু নবমসর্গ থেকে সপ্তদশ সর্গ পর্যন্ত অজ্ঞাত কোনও কবির রচনা। রেবাপ্রসাদ দ্বিবেদী মূলত একাদশ সর্গে কুমারসম্ভব মহাকাব্যের উত্তরাংশ রচনা করে তাঁর মৌলিকতার পরিচয় দিয়েছেন এবং মূল মহাকাব্যের সঙ্গে বিস্তারিত বৈসাদৃশ্য সৃষ্টি করেছেন। উক্ত সাদৃশ্য-বৈসাদৃশ্যের ভিত্তিতে উভয় মহাকাব্যের বিশ্লেষণই এই গবেষণা-সন্দর্ভের প্রতিপাদ্য বিষয়।

ভূমিকা

কুমার কার্তিকেয় একজন পৌরাণিক যুদ্ধদেবতা তথা তারকাসুরের বধকারী দেবসেনাপতি রূপে অধিক পরিচিত হলেও বৈদিক সাহিত্যে ও লৌকিক সংস্কৃত সাহিত্যেও তাঁর পরিচয় পাওয়া যায়। তাঁর বৈচিত্রপূর্ণ চরিত্রের জন্য তিনি লোকসমাজে আগ্নেয়, স্কন্দ, গাঙ্গেয়, কৃত্তিকাসুত, অম্বিকাপুত্র, নমুচি, শিখিধ্বজ, বাহুলেয়, কৌঞ্চরতি, শরজ, তরকারি, শক্তিপাণি, বিশাখ, ষড়ানন, গুহ, ষাণ্মাতুর, কুমার, মহাসেন, কুক্কুটধ্বজ, নৈগমেয় প্রভৃতি নামে পরিচিত। বৈদিক-সাহিত্যে ঋগ্বেদে^১ ‘কুমার’ শব্দটি পাওয়া যায়। বাণ্মীকীয়-রামায়ণের^২ অযোধ্যাকাণ্ডে কুমার কার্তিকেয়ের প্রসঙ্গ দর্শিত হয়েছে। এরপর মহাভারতের বনপর্বে^৩ অগ্নি ও স্বাহার পুত্ররূপে কুমার কার্তিকেয়ের পরিচয় পাওয়া যায় ও এখানে কুমার কর্তৃক তারকাসুরের বধবৃত্তান্ত দর্শিত হয়েছে। বৈয়াসিক-মহাভারতের শল্যপর্বে^৪ রামায়ণের বৃত্তান্ত অনুসরণ করে বিশদভাবে কুমার কার্তিকেয়-বৃত্তান্ত বর্ণিত হয়েছে। এখানে তারকাসুর-বধকারী কুমার কার্তিকেয়ের চারটি মূর্তির পরিচয় পাওয়া যায়। যথা - স্কন্দ, বিশাখ, শাখ ও নৈগমেয়। বৈয়াসিক-মহাভারতের অনুশাসনপর্বে^৫ একশতাধিক-দ্বাদশতম অধ্যায়ে কার্তিকেয় কর্তৃক গুহধর্ম বর্ণন করতে দেখা যায়।

বহু পুরাণ গ্রন্থে কুমার কার্তিকেয়ের বৃত্তান্ত পাওয়া যায়। যেমন - স্কন্দপুরাণ, মৎস্য পুরাণ, কালিকাপুরাণ, সৌরপুরাণ, শিবপুরাণ প্রভৃতি। মৎস্যপুরাণে^৬ শিব ও পার্বতীর পুত্র রূপে কুমার কার্তিকেয়কে দেখানো হয়েছে। এখানে সপ্তদিবসীয়া কুমার কার্তিকেয় কর্তৃক তারকাসুর, কালনেমি ও তারকাপুত্র বধের পরিচয় পাওয়া যায়। বৈয়াসিক-মহাভারতে কুমার কার্তিকেয়ের বৃত্তান্ত অনুসৃত হয়েছে সৌরপুরাণে^৭। কালিকাপুরাণে^৮ আবার শিব ও গঙ্গাদেবীর পুত্র রূপে কুমার কার্তিকেয়কে দেখা যায়। এখানে গঙ্গাদেবীর দুটি পুত্র সন্তান জন্মালেও পরবর্তীতে তাঁরা মিলিত হয়ে একত্রে তারকাসুরকে বধ করেন।

এরপর সবার অত্যন্ত প্রিয় মহাকবি কালিদাস, যাঁর পরিচয় আলাদা করে প্রদানের অবকাশ নেই। তাঁর প্রধান সাতটি রচনার মধ্যে কুমারসম্ভব মহাকাব্যে কুমার কার্তিকেয়ের বৃত্তান্ত পাওয়া যায়। এই মহাকাব্যে মহাদেবের পূর্বপত্নী সতী পার্বতী, মেনকার গর্ভে পার্বতীরূপে জন্মগ্রহণ করেন। তারকাসুরের অত্যাচার বৃদ্ধি পেলে দেবরাজ ইন্দ্র ব্রহ্মার শরণাপন্ন হন। ব্রহ্মা নির্দেশে পার্বতী ও শিবের পুত্র দ্বারা তারকাসুরের

নিধনের ভবিষ্যবাণী করেন। কু*মারসম্ভব* মহাকাব্যের পর কুমার কাৰ্ত্তিকেয়ের বৃত্তান্ত বিশেষভাবে প্রতিফলিত হয় আধুনিক সংস্কৃত সাহিত্যের সনাতন কবি রেবাপ্রসাদ দ্বিবেদীর *কুমারবিজয়* মহাকাব্যে। তাঁর অপর দুটি মহাকাব্য যথা - *উত্তরসীতাচরিত* ও *স্বাতন্ত্র্যসম্ভব*। তিনি ১৯৩৫ সালে মধ্যপ্রদেশের সীহোরে জন্ম গ্রহণ করেন এবং বহু বছর কাশী হিন্দু বিশ্ববিদ্যালয়ে সংস্কৃত বিভাগে অধ্যাপনাকার্যে নিয়োজিত ছিলেন। বিবিধ পুরস্কারের দ্বারা ভূষিত ছিলেন তিনি। তাঁর পিতামহ ছিলেন জগন্নাথ দ্বিবেদী, পিতা নর্মদা প্রসাদ দ্বিবেদী ও মাতা লক্ষ্মী দ্বিবেদী। ২০২১ সালে তিনি পরলোক গমন করেন। রেবাপ্রসাদ দ্বিবেদী মহাশয় *কুমারবিজয়* মহাকাব্যে মূলত *কুমারসম্ভব* মহাকাব্যের উত্তরাংশকে তুলে ধরার চেষ্টা করেছেন। এখানে কুমার কাৰ্ত্তিকেয়ের বিজয়কে কবি বর্ণনা করেছেন। এই মহাকাব্যে তিনি অলৌকিকতা পরিত্যাগ করে একদিকে দেবসেনাপতি রূপে তারকাসুর-বধকারী এবং অন্যদিকে সাংসারিক কাৰ্ত্তিককে তুলে ধরার প্রচেষ্টা করেছেন।

কুমারসম্ভব- মহাকাব্যের সংক্ষিপ্ত পরিচয়

মহাকবি কালিদাসের সাতটি রচনা প্রসিদ্ধ। যথা- *অভিজ্ঞানশকুন্তল*, *মালবিকাগ্নিমিত্র*, *বিক্রমোর্বশীষ*, *ঋতুসংহার*, *মেঘদূত*, *রঘুবংশ*, *কুমারসম্ভব*। এগুলির মধ্যে অন্যতম ও প্রসিদ্ধ মহাকাব্য হল *কুমারসম্ভব*। এই মহাকাব্যের সপ্তদশটি সর্গ পাওয়া গেলেও, কেবল প্রথম থেকে অষ্টম সর্গ পর্যন্ত কালিদাসের রচনা বলে অধিকাংশ পণ্ডিতগণের মত। অবশিষ্ট সর্গগুলিকে প্রক্ষিপ্তাংশ মনে করা হয়। বিদ্যাধর, মল্লিনাথ প্রভৃতি প্রসিদ্ধ টীকাকারগণ অষ্টমসর্গ পর্যন্তই টীকা রচনা করেছেন। সর্গগুলির সংক্ষিপ্ত পরিচয় নিম্নরূপ।

প্রথম সর্গ: হিমালয়ের বিভূতি বর্ণন, মেনকার সাথে হিমালয়ের বিবাহ বর্ণন, মৈনাকজন্ম, পিতৃ কর্তৃক শিবনিন্দা শ্রবণে দেহত্যাগী পার্বতীর হিমালয় ও মেনকার কন্যারূপে পুনর্জন্ম লাভ। পার্বতীর নামকরণ, শরীরশোভা বর্ণনা, যৌবনলাভ, হিমালয়গৃহে নারদাগমন, শিব-পার্বতী বিবাহ বিষয়ে কথোপকথন, পার্বতী কর্তৃক শিবের তপস্যা ও পরিচর্যা এই সর্গের মূল প্রতিপাদ্য বিষয়।

দ্বিতীয় সর্গ: তারকাসুর কর্তৃক নিপীড়িত দেবগণ প্রজাপতি ব্রহ্মার স্তুতি করে জানতে পারেন, একমাত্র শিবপুত্রের দ্বারাই তারকাসুর- বধ সম্ভব হবে। শিব ও পার্বতীর মিলনের জন্য কামদেবকে স্মরণ ও তাঁর আগমন।

তৃতীয় সর্গ: ইন্দ্রের নির্দেশে কামদেব শিবের আশ্রমে প্রবেশ করে পুষ্পবাণ নিক্ষেপ ও ক্রুদ্ধ শিব কর্তৃক মদনদেবের ভঙ্গীভূত হওয়া।

চতুর্থ সর্গ: কামদেব পত্নী রতির বিলাপ বর্ণনা। আকাশবাণী দ্বারা রতিকে আশ্বাস প্রদান এবং অনঙ্গের পুনরায় অঙ্গপ্রাপ্তির ব্যবস্থা।

পঞ্চম সর্গ: মেনকার বাধা অবজ্ঞা করে হিমালয়ের অনুমতি নিয়ে সখীদের সঙ্গে পার্বতীর গৌরীশিখরে গমন, উমার বেশাদি ও কঠিনতম তপস্চর্যার বর্ণনা। পার্বতীর তপস্যায় শিব সন্তুষ্ট হয়ে ব্রহ্মচারী বেশ ধারণ করে গৌরীশিখরে আগমন। শিবনিন্দার প্রত্যুত্তরে পার্বতীর শিবপ্রশংসা শুনে স্বরূপ প্রকাশ।

ষষ্ঠ সর্গ: শিবের বিবাহবর্তা নিয়ে সপ্তর্ষিগণ কর্তৃক হিমালয়ের সমীপে গমন ও হিমালয় কর্তৃক সম্মতি প্রদান, বিবাহদিবসাদি নির্ণয়।

সপ্তম সর্গ: শিব-পার্বতীর বিবাহ বর্ণন, শিবের বিবাহযাত্রার ও বরযাত্রীদের মনোরম বর্ণনা, কামদেবের পুনর্জীবন লাভ, শিব-পার্বতীর কৌতুকাগার প্রবেশাদি এই সর্গের মূল প্রতিপাদ্য।

অষ্টম সর্গ: শিব-পার্বতীর রতিবিলাসাদির সম্ভোগশৃঙ্গার বর্ণনা দৃষ্ট হয়। উভয়ের হিমালয়ের গৃহে গমন, কৈলাসগমন ও জলক্রীড়া। এইসকল বর্ণনা এই সর্গে দৃষ্ট হয়।

নবম সর্গ: ইন্দ্রের নির্দেশে অগ্নি কপোতরূপ ধারণ করে শিব-পার্বতীর সম্ভোগালয়ে প্রবেশ করেন। তাঁকে দেখে ক্রুদ্ধ শিবকে ইন্দ্রের সন্দেশ প্রদান করেন এবং শিব অগ্নিতে শুক্র স্থাপন করেন। অস্ত্রে শিব-পার্বতীর বিহার বর্ণনা দিয়ে সর্গ-সমাপ্তি।

দশম সর্গ: শিবতেজ প্রভাবে অগ্নির বিরূপত্ব প্রাপ্তি এবং ইন্দ্রের নির্দেশে শিব শুক্র গঙ্গায় স্থাপন করেন। ছয়জন কৃত্তিকা ভাগীরথীতে স্নান করায় শুক্রের সংস্পর্শে এসে গর্ভধারণ করেন এবং তাঁদের গর্ভ থেকেই কুমারের জন্ম হয়।

একাদশ সর্গ: ইন্দ্রাদি দেবতাদের অনুরোধে ছয়জন কৃত্তিকা দুগ্ধ পান করান। পার্বতী কুমারের জন্মবিষয়ে শিবকে জিজ্ঞাসা করেন এবং শিব কুমারের জন্মরহস্য উদ্ঘাটন করেন। উভয় মিলে কুমারকে নিতে যান, এরপর কুমারজন্মোৎসব ও কুমারের লীলা ও জলক্রীড়ার বর্ণনা করে সর্গ-সমাপ্তি।

দ্বাদশ সর্গ: ইন্দ্র তারকাসুর দ্বারা পীড়িত হয়ে শিবগৃহাগমন, কৈলাসশোভা দর্শন, সেখানে কুমারকে দেখে আশ্বস্ত হলেন। ইন্দ্র কর্তৃক তারকাসুরের উপদ্রব বর্ণনা।

ত্রয়োদশ সর্গ: শিব-পার্বতীর নির্দেশে কুমার তারকাসুরকে বধের নিমিত্ত স্বর্গে গমন করলেন। সমস্ত দেবতাদের অভয় প্রদান করে এবং সবার প্রশংসা লাভ করলেন। কুমারের গঙ্গাদর্শন, বিধ্বস্ত স্বর্গ দর্শন করে কুমার ক্রুদ্ধ হন। কুমার কর্তৃক শচীকে প্রণাম ও আশীর্বাদ লাভ।

চতুর্দশ সর্গ: তারকাসুরের বধনিমিত্ত ইন্দ্রাদি দেবতা দ্বারা কুমারের সজ্জীকরণ ও প্রস্থান বর্ণনা।

পঞ্চদশ সর্গ: যুদ্ধ মিত্ত কুমারের তারকাসুর অভিমুখে যাত্রা, দেবতাদের ক্ষোভপ্রাপ্তি, তারকাসুরের বর্ণনা, পঞ্চ মহোৎপাত বর্ণনা।

ষোড়শ সর্গ: দেবতা ও অসুরদের তুমুল যুদ্ধ বর্ণনা।

সপ্তদশ সর্গ: কুমারের বাণে দেবতাদের নাগপাশ থেকে মুক্তি, তারকাসুর ও কুমারের মধ্যে উক্তি-প্রতুক্তি, বাণ-প্রয়োগ, বায়ু অস্ত্র প্রয়োগ, তারকাসুর-বধ। দেবতাদের আনন্দপ্রাপ্তি ও ইন্দ্রের পুনরায় সিংহাসন প্রাপ্তি।

কুমারবিজয়- মহাকাব্যের সংক্ষিপ্ত পরিচয়

আধুনিক সংস্কৃতসাহিত্যাকাশের উজ্জ্বলতম নক্ষত্র রেবাপ্রসাদ দ্বিবেদীর অন্যতম অমর সৃষ্টি হল *কুমারবিজয়* মহাকাব্য।

প্রথম সর্গ: *কুমারসম্ভব* মহাকাব্যের প্রথম সর্গ থেকে অষ্টম সর্গ পর্যন্ত বিষয়বস্তুর সঙ্গে এই মহাকাব্যের প্রথম সর্গের সাদৃশ্য পাওয়া যায়। এই সর্গে শিব-পার্বতীর মিলন, ইন্দ্রের নির্দেশে অগ্নি কপোতরূপ ধারণ করে শিব-পার্বতীর সম্ভোগালয়ে প্রবেশ করেন, শিব অগ্নিতে শুক্র স্থাপন করেন, শিবতেজ প্রভাবে অগ্নির বিরূপত্ব প্রাপ্তি এবং ইন্দ্রের নির্দেশে শিব শুক্র গঙ্গায় স্থাপন করেন। ছয়জন কৃত্তিকা ভাগীরথীতে স্নান করায় শুক্রের সংস্পর্শে এসে গর্ভধারণ এবং তাঁদের গর্ভ থেকেই কুমারের জন্ম হয়। এখানে দেবসেনার পতিরূপে সাংসারিক কার্তিকেকে দেখানো হয়েছে অন্তিমে শিবপ্রশস্তি, তারকাশক্তিপ্রভাব বর্ণনা দ্বারা সর্গ সমাপ্তি।

দ্বিতীয় সর্গ: তারকাসুরের বধনিমিত্ত কুমারের অগ্নিরূপতা লাভ ও যুদ্ধের বর্ণনা পাওয়া যায়।

তৃতীয় সর্গ: এই সর্গে কুমারের অগ্নিরূপের বর্ণনা দৃষ্ট হয়।

চতুর্থ সর্গ: এখানে কুমারের বৈশিষ্ট্য তথা বহনাদির বর্ণনা এবং পবমান মূর্তির বর্ণনা পাওয়া যায়।

পঞ্চম সর্গ: এই অংশে কুমারের ষড়ানন মূর্তি, ব্যোম-মূর্তি, অগ্নি, জল, বায়ুকে জয় করার বর্ণনা।

ষষ্ঠ সর্গ: এই সর্গে চেদীশ্বরের বর্ণনা রয়েছে।

সপ্তম সর্গ: কুমার কর্তৃক তারকাসুরের বধবৃত্তান্ত।

অষ্টম সর্গ: এই সর্গে তারকাসুরের বধনিমিত্ত কুমারকে অভিনন্দন। ঋতু বর্ণনা দিয়ে সর্গের সমাপ্তি।

নবম সর্গ: এই সর্গে কুমারের পিতা দেবাদিদেব মহাদেবের প্রশংসা ও বর্ণনা করা হয়েছে।

দশম সর্গ: দশম সর্গে দ্বিবেদী মহাশয় স্বকীয়তার পরিচয় দিয়ে সৃষ্টিকর্তা ব্রহ্মার স্মরণ করেছেন।

একাদশ সর্গ: এই সর্গে কবি কর্তৃক *নাট্যশাস্ত্র*-সম্মত ঔপনিষদ সূক্তি দ্বারা শান্তিলাভের প্রয়াস করা হয়েছে।

এর পর কবির আত্মপরিচয় দিয়ে মহাকাব্যটি সমাপ্ত হয়েছে।

কুমারসম্ভব ও কুমারবিজয় মহাকাব্যে প্রাপ্ত বিষয়বস্তুর সাদৃশ্য ও বৈসাদৃশ্য পর্যালোচনা

কুমারবিজয় মহাকাব্যে কুমারসম্ভব মহাকাব্যকে অনুসরণ করে রচিত হলেও রেবাপ্রসাদ দ্বিবেদীর স্বকীয়তা ছত্রে ছত্রে ফুটে উঠেছে। উভয়ের মহাকাব্যের মধ্যে বিষয়বস্তুর ও আলংকারিক সাদৃশ্য থকলেও বহুক্ষেত্রে ভিন্নতা লক্ষ্য করা যায়। কুমারসম্ভব মহাকাব্যের প্রথম থেকে সপ্তদশ সর্গের বৃত্তান্ত কুমারবিজয় মহাকাব্যের প্রথম থেকে অষ্টম সর্গের মধ্যে বর্ণিত হয়েছে এবং নবম থেকে একাদশ সর্গের মধ্যে মহাদেবের প্রশংসা, ব্রহ্মদেবস্মৃতি ও অবশেষে শান্তিলাভ প্রভৃতি নূতন সংযোজন দৃষ্ট হয়েছে। নূতন বিষয়গুলি বিশ্লেষণ করলে দেখা যায় দেবাদিদেব মহাদেব কর্তৃক কার্তিকের জন্মনিমিত্ত কপোতরূপ ধারণকারী অগ্নিতে শুক্র স্থাপন করেন তা প্রশংসনীয়, মহাকবি তাঁর যথাযথভাবে প্রশংসা করেছেন। তারপরেই যাঁর নির্দেশে শিব-পার্বতীর মিলন, কার্তিকের জন্ম ও তারকাসুরবধ সম্ভবপর হয়েছিল তাঁকে অর্থাৎ ব্রহ্মদেবকে স্মরণ করেছেন, যেটি একান্ত করণীয় কর্তব্য। শান্তিলাভ নামক অন্তিমসর্গে মহাকবি শান্তি স্থাপনের মধ্য দিয়ে শান্তির বার্তা দিয়েছেন। কুমারবিজয় মহাকাব্যে *নাট্যশাস্ত্র*^৯, উপনিষদের^{১০} প্রাসঙ্গিকতা দৃষ্ট হয়, যা কুমারসম্ভবে দৃষ্ট হয় না। কুমারসম্ভব মহাকাব্যে শিব-পার্বতীর সম্মোগ-শৃঙ্গার অষ্টম ও নবমসর্গে বিশদে বর্ণিত হলেও কুমারবিজয় মহাকাব্যে তা কেবলমাত্র প্রথম সর্গের কয়েকটি শ্লোকে দৃষ্ট হয়। কুমারসম্ভব মহাকাব্যে কামদেবের বর্ণনা ও চতুর্থ সর্গে তাঁর পত্নী রতির বিলাপ বিশদে বর্ণিত হয়েছে। কুমারবিজয় মহাকাব্যে উভয়ের বর্ণনা তেমনভাবে পরিলক্ষিত হয়নি। ঋতু বর্ণনার প্রসঙ্গে উভয় মহাকাব্যে বেশ বৈচিত্র্য পরিলক্ষিত হয়।

কুমারসম্ভব মহাকাব্যের তৃতীয় সর্গে *বসন্তকালের* বর্ণনা পাওয়া যায়।

অসূত সদ্যঃ কুসুমান্যাশোকঃ স্কন্ধাত্ প্রভৃভোব সপল্লবানি।

পাদেন নাপৈক্ষত সুন্দরীণাং সংপর্ক-মাশিঞ্জিত-নুপুরেণ।।^{১১}

কুমারবিজয় মহাকাব্যের অষ্টম সর্গে শীতকালের বর্ণনা দেখা যায়।

হিমাঙ্গি-কুম্ভাবৃত্ত-রেক এব সমভ্যালোকি প্রথমান-গাঙ্গঃ।

যস্মিন্ পৃথুন্যেব ভবন্তি বস্ত্রাণ্যভ্যর্হিতান্যেব শরীরভাজাম্।।^{১২}

উভয় মহাকাব্যে কুমার-চরিত্র পর্যালোচনা করলে দেখা যায়, *কুমারসম্ভব* মহাকাব্যে অপেক্ষা *কুমারবিজয়* মহাকাব্যের কাৰ্ত্তিকের চরিত্রটি অনেক বেশি বাস্তব এবং সাংসারিক।

স বৃতঃ খলু দেবসেনয়া রসভাবৈক-নিমগ্নচিত্তয়া।

সদৃশী কিল সা স্নুষেতি তামবৃণোত্ পর্বত-কন্যাকা স্বয়ম্।।^{১০}

কুমারসম্ভব মহাকাব্যে পার্বতী চরিত্রটি গুরুত্ব সহকারে বর্ণিত হলেও *কুমারবিজয়* মহাকাব্যে তেমন গুরুত্ব পায়নি। *কুমারসম্ভব* মহাকাব্যের প্রথম সর্গে হিমালয়ের বিভূতি বর্ণন, মেনকার সঙ্গে হিমালয়ের বিবাহ বর্ণনা, মৈনাকের জন্ম, পিতার মুখে শিবনিন্দা শুনে দেহত্যাগী পার্বতীর হিমালয় ও মেনকার কন্যারূপে পুনর্জন্ম লাভ। পার্বতীর নামকরণ, শরীরশোভা বর্ণনা, যৌবনলাভ, হিমালয়গৃহে নারদের আগমন, শিব-পার্বতী বিবাহ বিষয়ে কথোপকথন, পার্বতী কর্তৃক শিবের পরিচর্যা, পার্বতীর তপস্যা প্রভৃতি বিষয়ের বিন্দুমাত্রও *কুমারবিজয়* মহাকাব্যে নেই।

কুমারসম্ভব ও কুমারবিজয় মহাকাব্য-দ্বয়ের আলংকারিক বিশ্লেষণ

ছন্দো-বিবেচন

<i>কুমারসম্ভব</i> -মহাকাব্য	শ্লোক সংখ্যা
উপজাতি	১১, ৩১, ৭১, ৯১, ১১১, ১২১, ১৩১
শাদূলবিক্রীড়িত	১৫।৫৩
পুষ্পিতাগ্রা	৪।৪৬
বংশস্থবিল	১৪।১
বসন্ততিলক	৫।৮৫-৮৬, ১৭।১
মন্দাক্রান্তা	১০।৬০
মালিনী	১।৬০, ২।৬৪ ৭।৯৩-৯৪
রথোদ্ধতা	৮।১
হরিণী	১৬।১-৪৯
<i>কুমারবিজয়</i> -মহাকাব্য	শ্লোক সংখ্যা
অনুষ্ঠুভ	১১।৭২
ইন্দ্রবজ্রা	৪।১০, ১১, ১৪, ১৬, ১৭, ২৭, ৬।১, ২১
উপজাতি	৪।১-৪০, ৬।১-৩২, ৮।৭৯
উপেন্দ্রবজ্রা	৪।১-১০, ১২, ১৩, ১৮-২৫, ২৮, ২৯, ৩২, ৬।৬১

ঔপছন্দসিক	১১, ৮, ৪২, ৫৪, ৫৮, ৫৯, ৬৫, ৭২, ৭৫
দ্রুতবিলম্বিত	৯১-৩১
রথোদ্ধাতা	২.৪, ৮
বসন্ততিলক	২.৪০-৪৪, ৪।৪১-৭৮, ৯।৫৩-৬৯, ১০।২১-৭৫, ১১।৪৮-৬৮, ৭৪
বিয়োগিনী	১.২-৭, ৯-৪১, ৪৩-৫৩, ৫৫-৫৭, ৬০-৬৪, ৬৬-৭১, ৭৩, ৭৪
শাদূলবিক্রীড়িত	৬।৭৩, ৪৭-৫০
স্রঙ্করা	৫।৭৭, ৭।৫৫-৬০, ৭১, ৯।৩২-৩৭, ১১।৩৭-৪৫
হরিণী	১১।৭৩

অলংকার-বিবেচন

কুমারবসন্তব-মহাকাব্য	শ্লোক সংখ্যা
তুল্যযোগিতা	১।২
স্বভাবোক্তি	১।৫৬, ২।৬৪
নিদর্শনা	১।৩৩, ২।২৩
উপমা	২।২
কাব্যলিঙ্গ	১।৪৮
ব্যতিরেক	১।৪৩
উৎপ্রেক্ষা	৫।২৫, ১০।৬০
সমাসোক্তি	৩।২৯, ৩।২৫,
রূপক	৩।৩০
অর্থান্তরন্যাস	৩।২৮
প্রতিবস্তুপমা	৩।২১
পরিণাম	১।১৪

কুমারবিজয়-মহাকাব্য	শ্লোক সংখ্যা
---------------------	--------------

তুল্যযোগিতা	১০।৮
স্বভাবোক্তি	৬।২৬-২৮
উপমা	৬।১, ৮।৩
কাব্যলিঙ্গ	৯।৫৬, ২।৪৭
ব্যতিরেক	১১।৬৮
উৎপ্রেক্ষা	৫।১৮
রূপক	১০।৬০, ১।৯
অর্থান্তরন্যাস	৯।৫৭
পরিকর	২।৬২

রস-বিবেচন

কুমারসম্ভব মহাকাব্যের প্রধান রস শৃঙ্গার। শৃঙ্গাররস প্রধানত দুই প্রকার সম্ভোগ-শৃঙ্গার ও বিপ্রলম্ব-শৃঙ্গার। এই মহাকাব্যে সম্ভোগ-শৃঙ্গারের বর্ণনা বিশেষভাবে দৃষ্ট হয়। যথা -

যন্ মুখগ্রহণ-মক্ষতাধরং দানমব্রণ-পদং নখস্য যত্।
যদ্ রতং চ সদযং প্রিয়স্য, তত্ পার্বতী বিষহতে স্ম, নেতরত্।।^{১৪}

বিপ্রলম্ব-শৃঙ্গার যথা -

ত্রিভাবশেষাসু চ ক্ষমং নিমীল্য নেত্রে সহসা ব্যবুধ্যত।
ক্ নীলকণ্ঠ, ব্রজসীতলক্ষ্য-বাগসত্যকণ্ঠার্পিত বাহুবন্ধনা।।^{১৫}

চতুর্থ সর্গে করুণরস^{১৬} দৃষ্ট হয়। বীররসও দৃষ্ট হয় দেবাসুরের সংগ্রামে কুমারের বীরত্ব প্রদর্শনের মধ্যে।

রথাস্থ-কেশাবলি-কর্ণ-চামরং দদাহ বাণাসন-বাণবাণাধীন্।
অকাণ্ডত-শচণ্ড-রতো হুতাশন-স্তস্যাতনু-স্যন্দন-ধূর্য-গোচরঃ।।^{১৭}

কুমারসম্ভব মহাকাব্যকে অনুসরণ করে কুমারবিজয় মহাকাব্য রচিত হলেও, এই কাব্যে যেহেতু কুমারের বিজয় প্রধান আলোচ্য বিষয়, সেহেতু কবি শৃঙ্গাররসের স্থলে বীররসকে অধিক প্রাধান্য দিয়েছেন। দেবাসুরের সংগ্রামে কুমারের বীরত্ব প্রদর্শনে দৃষ্ট হয় এমন এক শ্লোক।

স্মরবহ্নি-কষাযিতৌ শিবৌ পৃথিবী-ভাবাবাপতু-র্যদা।
ভগবত্যভবন্ মহী তদা, ভগবাঁচাপ্যভিসংবিবেশ তাম্।।^{১৮}

এছাড়াও সম্পূর্ণ অস্তিমসর্গে শান্তি স্থাপনের বাণীর মধ্যে বীররসের ধর্মবীর ভাব অনুভব-গোচর হয়।

গুণ-বিবেচন

কাব্যের উৎকর্ষের কারণ হল গুণ। আচার্য দণ্ডীর মতে গুণ দশ প্রকার^{১৯} হলেও আধিকাংশ আচার্যগণ প্রধানত তিনটি গুণকে প্রাধান্য দিয়েছেন। তাঁরা মাধুর্য^{২০}, ওজঃ^{২১} ও প্রসাদকে^{২২} স্বীকার

করেছেন। *কুমারসম্ভব* মহাকাব্যে প্রধান রস শৃঙ্গার, এছাড়াও করুণ ও শান্ত রসের সমাবেশ ঘটেছে। সহজবোধ্য ও অর্থগম্যতার জন্য প্রসাদগুণ দৃষ্ট হয়।

কুমারবিজয় মহাকাব্যে প্রধান রস বীর হলেও, যুদ্ধবীরের সঙ্গেই ধর্মবীর রসেরও প্রকাশ হয়েছে; সহজবোধ্য ও অর্থগম্যতার জন্য প্রসাদগুণ দৃষ্ট হয়।

রীতি-বিবেচন

আচার্য বামন তাঁর *কাব্যালংকারসূত্রবৃত্তি* গ্রন্থে রীতির লক্ষণ প্রসঙ্গে বলেছেন- *বিশিষ্টা পদরচনা রীতিঃ*^{২৩}।

রীতি সাধারণত তিন প্রকারের হয়। যথা - সমস্ত গুণ যুক্ত রচনা বৈদভী^{২৪}, সমাসবহুল ও গদ্যরচনার রীতি গৌড়ী^{২৫}, মাধুর্য ও সুকুমার গুণ যুক্ত রচনা পাঞ্চলী^{২৬}। *কুমারসম্ভব* মহাকাব্যে সমস্ত গুণের আধার হওয়ায় বৈদভী রীতির প্রাধান্য দৃষ্ট হয়।

অনুরূপভাবে *কুমারবিজয়* মহাকাব্যেও সমস্ত গুণের সম্ভার থাকায় বৈদভী রীতি দৃষ্ট হয়। উভয় মহাকাব্যেকে আলংকারিক দৃষ্টিতে বিশ্লেষণ করলে ছন্দ, অলংকার, গুণ, রীতির সাদৃশ্য পরিলক্ষিত হয়, কিন্তু অঙ্গীরস নির্ণয়ের ক্ষেত্রে ভিন্নতা দৃষ্ট হয়। *কুমারসম্ভব* মহাকাব্যের অঙ্গী-রস শৃঙ্গার; কিন্তু গৌণ ভাবে করুণরস ও বাৎসল্য-রসও সমাবিষ্ট হয়েছে।

কুমারবিজয় মহাকাব্যের অঙ্গী-রস রূপে বীররস পরিলক্ষিত হয়, যা উক্ত মহাকাব্যের বিষয়বস্তুর সঙ্গে সামঞ্জস্যপূর্ণ হয়েছে।

উপসংহার

সংস্কৃত সাহিত্যের সুবৃহৎ অংশ হল মহাকাব্য-সাহিত্য। মহাকবি কালিদাস রচিত দুটি মহাকাব্যের মধ্যে অন্যতর হল *কুমারসম্ভব* মহাকাব্য। এই মহাকাব্যে ‘কুমার’ শব্দের দ্বারা কুমার কার্তিকেয় এবং ‘সম্ভব’ শব্দের অর্থ ‘জন্ম’, অর্থাৎ ‘কুমার কার্তিকেয়ের জন্ম’। এই মহাকাব্যে কুমার কার্তিকেয়ের জন্মের সম্ভাবনা বর্ণিত। প্রক্ষিণ্ডাংশে তারকাসুরের বধবৃত্তান্ত দর্শিত হয়েছে। এই মহাকাব্যটি খ্রিস্টীয় চতুর্থ শতাব্দীর প্রথমার্ধেই রচিত হয়েছিল বলে সাধারণত অনুমান করা হয়। অন্যদিকে, বিংশ শতকের আধুনিক সংস্কৃতকবি রেবাপ্রসাদ দ্বিবেদী *কুমারসম্ভব* মহাকাব্যকে অনুসরণ করে স্বকীয় প্রতিভা প্রকাশ, তথা ঐ মহাকাব্যের প্রক্ষিণ্ডাংশের অলৌকিকতা ও অসঙ্গতি নিবারণের প্রয়াসে *কুমারবিজয়* মহাকাব্য রচনা করেছেন। *কুমারবিজয়* নাম থেকে অবগত হয় যে, ‘কুমার’ অর্থাৎ কুমার কার্তিকেয় এবং ‘বিজয়’ অর্থাৎ তারকাসুর-বিজয়। *কুমারসম্ভব* ও *কুমারবিজয়* নামকরণ থেকে প্রতীত হয় যে, মহাকবি কালিদাস কুমার কার্তিকেয়ের জন্মকে এবং মহাকবি রেবাপ্রসাদ দ্বিবেদী মহাশয় কুমার-কার্তিকেয় কর্তৃক তারকাসুর-বিজয়কেই নির্দেশ করেছেন। যেহেতু, অধিকাংশ পণ্ডিতগণ স্বীকার করেন, *কুমারসম্ভব* মহাকাব্যের অষ্টম সর্গ পর্যন্ত মহাকবি কালিদাসের রচনা। অবশিষ্ট সর্গগুলি প্রক্ষিণ্ড। বিদ্যাধর ও মল্লিনাথ প্রমুখ টীকাকারগণ অষ্টম সর্গ পর্যন্তই টীকা রচনা করেছেন।

সুতরাং, এটি স্পষ্ট হয় যে, *কুমারসম্ভব* মহাকাব্যের প্রক্ষিণ্ডাংশ সর্বজনগ্রাহ্য হয়ে উঠতে পারেনি। সেই কারণেই আধুনিক সংস্কৃতকবি রেবাপ্রসাদ দ্বিবেদী মহাশয় একাদশ সর্গবিশিষ্ট *কুমারবিজয়* মহাকাব্য রচনার প্রয়াস করেছেন, এবং তারই সঙ্গে এই মহাকাব্যের অন্তিম সর্গে কবি বলেছেন, *কুমারসম্ভব* মহাকাব্যের প্রক্ষিণ্ডাংশের স্থলে বিদ্বজ্জনেরা যেন *কুমারবিজয়* মহাকাব্যকে সংযোজন করেন।

একাদশীং তু সর্গাণাং কুমারবিজয়াখ্যা।
কুমারসংভবে বিজ্জয় জয়ন্ত্যত্তরার্ধতঃ।।^{২৭}

উভয় মহাকাব্যের বিষয়বস্তু ও আলংকারিক বিশ্লেষণের তুলনাত্মক অধ্যয়নের উপর ভিত্তি করে বলা যায়, কবি রেবাপ্রসাদ দ্বিবেদীর প্রয়াস সার্থক এবং বিদ্বজ্জনগ্রাহ্য হয়েছে।

উল্লেখপঞ্জি

১. ঋগ্বেদ- ৫.২.১-৩।
২. রামায়ণ, অযোদ্ধাকাণ্ড -২৫।১১-১২।
৩. মহাভারত, বনপর্ব- ১৮৬-১৯৬ তম অধ্যায়।
৪. পূর্বোক্ত, শল্যপর্ব- ৪১-৪৩ তম অধ্যায়।
৫. পূর্বোক্ত, অনুশাসনপর্ব- ১১২ তম অধ্যায়।
৬. মৎসপুরাণ - ১৯৭ তম অধ্যায়।
৭. সৌরপুরাণ - ৬৩ তম অধ্যায়।
৮. কালিকাপুরাণ - ৪৬ তম অধ্যায়।
৯. কুমারবিজয় - ১১।২০।
১০. পূর্বোক্ত- ১১।৫৯।
১১. কুমারসম্ভব - ৩।২৬।
১২. কুমারবিজয় - ৮।৪৩
১৩. পূর্বোক্ত - ১।১৩।
১৪. কুমারসম্ভব-৮।৯।
১৫. পূর্বোক্ত - ৫।৫৭।
১৬. পূর্বোক্ত- ৪।৪-২৫।
১৭. পূর্বোক্ত - ১৫।৩১।
১৮. কুমারবিজয় - ১।১৩।
১৯. কাব্যাদর্শ - ১।৪১-৪২।
২০. 'মধুরং রসবত্ৰাচি বস্তুন্যপি রসস্থিতিঃ' - কাব্যাদর্শ- ১।৫১।
২১. 'ওজঃ সমাসভূয়স্বমেতদাদ্যস্য জীবিতম্' - পূর্বোক্ত- ১।৮০।
২২. 'প্রসাদবত্ প্রসিদ্ধার্থং.....প্রতীতিসুভগং বচঃ' - পূর্বোক্ত- ১।৪৫।
২৩. কাব্যালংকারসূত্রবৃত্তি- ১।১।১১।
২৪. 'সমগ্রগুণোপেতা বৈদর্ভী' - পূর্বোক্ত - ১।১।১১।
২৫. 'ওজঃকান্তিমতী গৌড়ীয়া' - পূর্বোক্ত - ১।১।১২।
২৬. 'মাধুর্যসৌকুমার্যোপপন্ন পান্থগলী' - পূর্বোক্ত - ১।১।১৩।
২৭. কুমারবিজয়- ১১। ৭২।

ग्रन्थपञ्जी

कालिदास । *कुमारसम्भवम्* । वासुदेव शर्मा कर्तृक संशोधित, मल्लिनाथ ओ सीताराम कृत सङ्गीविनी टीका सह । मुम्बई: निर्णय सागर प्रेस, १९७५ ।

— । *कुमारसम्भवम्* । नारायण राम आचार्य कर्तृक संशोधित, मल्लिनाथ कृत सङ्गीविनी टीका (प्रथम-अष्टमसर्ग पर्यन्त) ओ सीताराम कृत सङ्गीविनी टीका(प्रथम-सप्तदशसर्ग पर्यन्त) सह । मुम्बई: निर्णय सागर प्रेस, १९५५ ।

दक्षि । *काव्यादर्शः* । सम्पा. चिन्मयी चट्टोपाध्याय । कलकता: पश्चिमवङ्ग राज्य पुस्तक पर्यद, २०१८ (द्वितीय संस्करण) ।

द्विवेदी, रेवाप्रसाद । *कुमारविजयम्* । हिन्दि अनु. सदाशिवकुमार द्विवेदी । वाराणसी: कालिदाससंस्थान, २००९ (द्वितीय संस्करण) ।

वामन । *काव्यालंकारसूत्रवृत्तिः* । सम्पा. अनिल चन्द वसु । कलकता: संस्कृत बुक डिपो, २००७ (द्वितीय संस्करण) ।

विश्वनाथ-कविराज । *साहित्यदर्पणम्* । सम्पा. विमलाकान्त मुखपाध्याय । कलकता: संस्कृत पुस्तक भाण्डार, २०१७ (द्वितीय संस्करण) ।

— । *साहित्यदर्पणम्* (दशम परिच्छेद) । सम्पा. उदयन चन्द्र बन्द्योपाध्याय । कलकता: संस्कृत बुक डिपो, २०१२ (पुनर्मुद्रण) ।

বঙ্গে সারস্বতসাধনায় নব্যন্যায়ের প্রাধান্যস্থাপনে রঘুনাথ শিরোমণির অবদান: একটি সমীক্ষা

নীলাদ্রি ঘড়া

সারসংক্ষেপ

সারস্বতসাধনায় নব্যন্যায়চর্চার ইতিহাস অত্যন্ত বিচিত্রময়। মিথিলা থেকে নবদ্বীপের নব্যন্যায় চর্চার পীঠস্থান হয়ে ওঠার কাহিনি সত্যিই অনবদ্য। এবং সেই ধারাকে শতাব্দীর পর শতাব্দী এগিয়ে নিয়ে যাওয়া উন্নত প্রতিভারই পরিচয়। বঙ্গে নব্যন্যায়চর্চা প্রতিষ্ঠাতে যিনি নিজের সর্বস্ব উজাড় করে দিয়েছিলেন তিনি হলেন কল্পনাধিনাথ রঘুনাথ শিরোমণি। গঙ্গেশোপাধ্যায়ের *তত্ত্বচিন্তামণি* গ্রন্থের সূক্ষ্মাতিসূক্ষ্ম বিচার বিশ্লেষণ তিনি করেছেন। তাঁর পন্থাকে অবলম্বন করে পরবর্তীকালে আচার্যেরা নব্যন্যায় চর্চার ধারাকে বজায় রেখেছেন। শ্রবণ, মনন, নিদিধ্যাসনের দ্বারাই তত্ত্বজ্ঞানের যথার্থতা প্রতিপাদন হয়। শাস্ত্রের পুঙ্কানুপুঙ্ক বিশ্লেষণ প্রমাণ করে তিনি কতটা শাস্ত্রনিষ্ঠ ছিলেন এবং শ্রবণ, মনন ও নিদিধ্যাসনে রত ছিলেন। বিশেষত তাঁর রচিত *অনুমানচিন্তামণিদীপ্তি* জ্ঞানের উৎকর্ষের চরম পরাকাষ্ঠা প্রদর্শন করেছে। বঙ্গে সারস্বতসাধনায় নব্যন্যায়ের প্রাধান্য স্থাপনে রঘুনাথ শিরোমণির অবদান বিষয়ক আলোচনার দ্বারা পাঠকবর্গের সমৃদ্ধি এবং নব্যন্যায়চর্চায় প্রবেশের ক্ষুদ্রপ্রয়াস করছি মাত্র।

সূচকশব্দ

সারস্বতসাধনা, নব্যন্যায়চর্চা, রঘুনাথ শিরোমণি, দীপ্তি।

অগণিত কবি, দার্শনিক, স্মৃতিশাস্ত্রকার, আলংকারিক, বৈয়াকরণদের জ্ঞানবর্ষণের দ্বারা রত্নপ্রদায়িনী বঙ্গভূমির জ্ঞানসমুদ্র যুগে যুগে সুগভীর ও সুবিশাল আকার ধারণ করেছে। এই পরম্পরারই অন্যতম বাহক ছিলেন রঘুনাথ শিরোমণি, যাঁর নিরলস সারস্বতসাধনা এই জ্ঞানসমুদ্রকে আরও গভীরতা প্রদান করেছে। সমগ্র ভারতবর্ষে দর্শনচর্চার নিরিখে বঙ্গদেশে নব্যন্যায়চর্চা এবং তার প্রাধান্যস্থাপনে রঘুনাথের অনস্বীকার্য অবদান বিষয়ক আলোচনায় প্রবেশের পূর্বে ক্ষেত্রে নব্যন্যায়ের প্রেক্ষাপট সম্পর্কে সংক্ষেপাকারে কিছু বলা যেতে পারে।

ভারতীয় দর্শন বেদের প্রামাণ্যের উপর ভিত্তি করে আন্তিক ও নাস্তিক ভেদে দুই ভাগে বিভক্ত। সাংখ্যাদি আন্তিক দর্শনসম্প্রদায়গুলির মধ্যে ন্যায়দর্শন অন্যতম। ন্যায়দর্শনের আবার দুটি ধারা— প্রাচীনন্যায় ও নব্যন্যায়। মহর্ষি গৌতম প্রাচীনন্যায়ের প্রণেতা এবং গঙ্গেশোপাধ্যায় নব্যন্যায়ের প্রণেতা। প্রাচীনন্যায় প্রমেয়প্রধান এবং নব্যন্যায় প্রমাণপ্রধান। গৌতম কৃত “প্রত্যক্ষানুমানোপমানশব্দাঃ প্রমাণানি”^১ সূত্রবাক্যকে অবলম্বন করে আচার্য গঙ্গেশোপাধ্যায় (খ্রি. ত্রয়োদশ শতক) *তত্ত্বচিন্তামণি* গ্রন্থ রচনা করেছেন। গ্রন্থমধ্যে প্রধান প্রতিপক্ষরূপে *প্রাভাকরমীমাংসাদর্শন* সম্প্রদায়কে দেখানো হয়েছে। ব্যুৎপত্তিগত ভাবে ‘ন্যায়’ শব্দের অর্থ এরূপ— ‘নীয়তে প্রাপ্যতে অনেন ইতি ন্যায়ঃ। নি - ইন্ + ঘঞ = ন্যায়ঃ’। *ন্যায়ভাষ্য*কার বাৎস্যায়নের মতে প্রমাণের দ্বারা বিষয়বস্তুর পরীক্ষা করার নাম হল ‘ন্যায়’।^২ এই শৈলী *তত্ত্বচিন্তামণি* গ্রন্থে উত্তমরূপে সংরক্ষিত হয়েছে। ন্যায়শাস্ত্রকে সকল বিদ্যার প্রদীপস্বরূপ বলা হয়। স্মৃতি ও পুরাণশাস্ত্রে ন্যায়বিদ্যাকে চতুর্দর্শবিদ্যার মধ্যে গণনা করা হয়েছে। প্রমাণাদি ১৬ টি পদার্থের তত্ত্বজ্ঞান লাভ হলে তা থেকে নিঃশ্রেয়স প্রাপ্তি হয়, এই হল ন্যায়শাস্ত্রের প্রতিপাদ্য বিষয়বস্তু।^৩

প্রাচীনন্যায়ের থেকে নব্যন্যায়ের ভাষা অত্যন্ত কঠিন। কারণ অবচ্ছেদক, অবচ্ছিন্ন, প্রতিযোগিতা, অনুযোগিতা, সম্বন্ধাবচ্ছিন্ন, ব্যাপ্য, ব্যাপক প্রভৃতি কতিপয় পারিভাষিক শব্দ প্রাচীনন্যয়ে ব্যবহার করা হয়নি। এখন প্রশ্ন

হয় এই নব্যন্যায়ের উৎপত্তি হল কেন? নাস্তিক দর্শনগুলো যখন তাদের সুচিন্তিত মতামত দ্বারা বেদের প্রামাণ্য নিরসন বিষয়ে উদ্যত হলেন তখন আবির্ভাব হয় নব্যন্যায়ের। *তত্ত্বচিন্তামণি* গ্রন্থ রচনার প্রায় চারশত বৎসর পর মিথিলা এবং নবদ্বীপ এই দুই অঞ্চলকে কেন্দ্র করে নব্যন্যায়ের দুটি সম্প্রদায় তৈরি হয়। একটি হল পঞ্চধর মিশ্রের সম্প্রদায়, অপরটি হল রঘুনাথ শিরোমণির সম্প্রদায়। মিথিলা সম্প্রদায়ের প্রধান আচার্যেরা হলেন গঙ্গেশোপাধ্যায়, বর্ধমানোপাধ্যায়, পঞ্চধর মিশ্র, বাসুদেব মিশ্র, রুচিদত্ত প্রমুখেরা। আর নবদ্বীপ সম্প্রদায়ের প্রধান আচার্যেরা হলেন বাসুদেব সার্বভৌম, রঘুনাথ শিরোমণি, রামকৃষ্ণ ভট্টাচার্য্য, মথুরানাথ তর্কবাগীশ, জগদীশ তর্কালংকার, গদাধর ভট্টাচার্য্য প্রমুখেরা। উক্ত দুই সম্প্রদায়ের মধ্যে পঞ্চধর মিশ্রের সম্প্রদায় খুব একটা প্রচলিত নেই, কিন্তু শিরোমণি সম্প্রদায় সমগ্র ভারতে এখনও প্রচলিত।

১২৯৮ বঙ্গাব্দে কান্তিচন্দ্ররাঢ়ী *নবদ্বীপমহিমা* গ্রন্থে রঘুনাথ শিরোমণি সম্পর্কে একটি বিবরণ প্রকাশ করেছিলেন। পরবর্তী কালে মহামহোপাধ্যায় ফণিভূষণ তর্কবাগীশ, সতীশচন্দ্র বিদ্যাভূষণ প্রমুখ গবেষকগণ রঘুনাথ সম্পর্কে গবেষণামূলক আলোচনার দ্বারা সারস্বত সমাজকে সমৃদ্ধ করেছেন। শিরোমণির আবির্ভাবকাল বিষয়ে নানা মতভেদ বিদ্যমান। ফণিভূষণ তর্কবাগীশের মতে পঞ্চদশ শতাব্দীর শেষ দশকে রঘুনাথ মিথিলায় উপাধি লাভ করেন এবং তার পরে গ্রন্থরচনা করেন। সতীশচন্দ্র বিদ্যাভূষণের মতে শিরোমণির আবির্ভাবকাল ১৪৭৭-১৫৪৭ খ্রিস্টাব্দ এবং মিথিলাজয় ও নবদ্বীপ বিদ্যাপীঠের প্রতিষ্ঠাকাল ১৫১৪ খ্রিস্টাব্দ। অতএব শিরোমণির রচনাকাল ১৪৯০-১৫০০ খ্রিস্টাব্দের মধ্যে এবং তিনি শ্রীচৈতন্যদেবের পূর্ববর্তী ছিলেন। আনুমানিক খ্রিস্টীয় পঞ্চদশ শতাব্দীর শেষভাগে তিনি নবদ্বীপে জন্মগ্রহণ করেন। কারওর মতে শ্রীহট্টে জন্ম হয়, আবার কারও মতে বর্ধমান জেলার কোটামানকরে জন্ম হয়। রাঢ়ীয় ব্রাহ্মণকুলে তাঁর জন্ম এবং সেখান থেকে শৈশবেই নদীয়ায় স্থানান্তরিত হন। এখানে একটি মতান্তর আছে, শ্রীহট্টের পঞ্চখণ্ডবাসী কাত্যায়ন গোত্রীয় বৈদিক শ্রেণীর ব্রাহ্মণ গোবিন্দ চক্রবর্তীর কনিষ্ঠ পুত্র রঘুনাথই রঘুনাথ শিরোমণি। মাতা সীতাদেবী পুত্র রঘুনাথকে সঙ্গে নিয়ে শ্রীহট্ট থেকে নবদ্বীপে আসেন এবং বাসুদেব সার্বভৌমের কাছে রঘুনাথ অধ্যয়ন করেন। সতীশচন্দ্র বিদ্যাভূষণের মতে, তিনি জন্মের চতুর্থ বৎসরে পিতৃহারা হয়ে যান। কিন্তু তাঁর মাতা অত্যন্ত কষ্টসহ্য করে সন্তানকে লালন পালন করেন।

ছোটবেলা থেকেই রঘুনাথের মনে ছিল অদম্য জিজ্ঞাসা। ক-এর পরে খ কেন? দুটি জ, দুটি ন, দুটি ব এবং তিনটি শ কেন এইসব প্রশ্ন বাসুদেব সার্বভৌমকে করে বেকায়দায় ফেলেছিলেন। শিষ্যের এমন প্রতিভা দেখে আচার্য উচ্চশিক্ষা লাভের জন্য রঘুনাথকে মিথিলায় পাঠিয়েছিলেন। মিথিলায় গিয়ে রঘুনাথ পঞ্চধর মিশ্রের শিষ্যত্ব গ্রহণ করেন। পরে গুরু পঞ্চধরের মত খণ্ডনও করেন তিনি। মিথিলাতেই তর্কিকশিরোমণি উপাধি লাভ করেন তিনি। প্রাপ্ত তথ্যের সাক্ষ্য অনুসারে পঞ্চধর তাঁকে বারবার অপমানিত করে চতুষ্পাঠী থেকে বিদায় করে দেন, কিন্তু রঘুনাথ ভীত না হয়ে নিজপ্রতিভাবলে পঞ্চধরের সঙ্গে তর্কে প্রবৃত্ত হন এবং অবশেষে তাঁকে পরাজিত করেন।

প্রবাদ আছে, তিনি এক চোখে দেখতে পেতেন না বলে পঞ্চধরমিশ্রের শিক্ষাপ্রতিষ্ঠানে উপহাসের পাত্র হয়েছিলেন -

আখণ্ডলঃ সহস্রাক্ষো বিরূপাক্ষদ্বিলোচনঃ।

অন্যে দ্বিলোচনাঃ সর্বে কো ভবানেকলোচনঃ।^৪

শ্লোকটির অর্থ হল - দেবরাজ ইন্দ্র সহস্রাক্ষবিশিষ্ট, বিরূপাক্ষ (মহাদেব) ত্রিলোচনবিশিষ্ট, অন্যেরা সবাই দ্বিলোচনবিশিষ্ট, সেখানে কে আপনি একচক্ষুবিশিষ্ট? এই প্রশ্নের উত্তরে রঘুনাথ বলেছিলেন -

যোহক্ষং করোত্যক্ষিমন্তং যশ্চ বালং প্রবোধয়েত্ ।

তমেবাধ্যাপকং মন্যে তদন্যে নামধারিণঃ ।।^৫

এর অর্থ হল – যিনি চক্ষুহীনকে চক্ষুস্বান করেন, যিনি অজ্ঞকে জ্ঞান দান করেন তাকেই অধ্যাপক বলে মেনে নেওয়া যায়, আর অন্যেরা সকলে অধ্যাপক নামধারী ।

রঘুনাথ যখন বাসুদেব সার্বভৌমের নির্দেশে পক্ষধর মিশ্রের চতুষ্পাঠীতে অধ্যয়ন করছিলেন তখন অলৌকিক সন্নিকর্ষ সামান্যলক্ষণাঘটিত বিচারে পক্ষধরকে পরাস্ত করেছিলেন এরকম প্রবাদ প্রচলিত আছে। রঘুনাথ প্রাচীনপক্ষ বর্জনপূর্বক সামান্যলক্ষণা অস্বীকার করে তত্তৎস্থলের উপপত্তি দেখিয়ে পক্ষধর মিশ্রকে নিরন্তর করে দিয়েছিলেন। এই সময়ে তাঁদের মধ্যে যে বাদবিতণ্ডা হয়েছিল তার মধ্যে পক্ষধর মিশ্রের একটি ক্রোধব্যঞ্জক শ্লোক সেই সময়ে খুব জনপ্রিয় হয়েছিল –

বক্ষোজপানকৃত্ কাণ সংশয়ে জাগ্রতি স্কুটম্ ।

সামান্যলক্ষণা কস্মাদকস্মাদবলুপ্যতে ।।^৬

অর্থাৎ ওহে দুগ্ধপোষ্য কাণা বালক, যখন সম্পূর্ণরূপে সংশয় বর্তমান রয়েছে তখন সামান্যলক্ষণা কীভাবে লোপ করবে? গঙ্গেশাচার্যের মতে, সামান্যলক্ষণা ব্যতীত ধূমাদিতে ব্যভিচার সংশয় হয় না। দীর্ঘিতি টীকাতে সামান্যলক্ষণাপ্রকরণে “অত্র বদন্তি” কল্পে রঘুনাথ শিরোমণি সামান্যলক্ষণা ছাড়াও সংশয়ের উপপত্তি করেছেন। এভাবে পক্ষধরের সঙ্গে রঘুনাথের যে ঘোর বাদানুবাদ হয়েছিল, তার ফলস্বরূপ রঘুনাথকে পর্যুদস্ত হতে হয়। এমতাবস্থায় রঘুনাথ ঠিক করলেন হয় তিনি পক্ষধরকে নিজের মত গ্রহণ করাবেন না হলে তাঁকে হত্যা করবেন। প্রতিজ্ঞামত তরবারি হাতে নিয়ে একদিন পক্ষধরের বাড়িতে পৌঁছে আড়াল থেকে পক্ষধর এবং তাঁর স্ত্রীর কথোপকথন শুনতে থাকেন। পক্ষধরকে বলতে শুনলেন নবদ্বীপ থেকে একজন নবীন নৈয়ায়িক এসেছেন, তাঁর বুদ্ধি চাঁদের থেকেও নির্মল। একথা শোনা মাত্রই তৎক্ষণাৎ রঘুনাথ পক্ষধরের কাছে গিয়ে ক্ষমা প্রার্থনা করেন। পক্ষধরও তাকে গাঢ় আলিঙ্গন করে পরের দিন এক মহতী সভা করে সর্বসমক্ষে রঘুনাথের মত অভ্রান্ত বলে নিজের পরাজয় স্বীকার করলেন। এখানেই রঘুনাথের সার্থকতা। এরকমই ঘটনা আমরা মহাকবি ভারবি সম্পর্কে পাই। ভারবিও তাঁর পিতার দ্বারা অপমান সহ্য করতে না পেয়ে পিতাকে হত্যা করার পরিকল্পনা করেছিলেন, অবশেষে পিতার মুখে প্রশংসা শুনে নিজের কুকর্মের জন্য ক্ষমা প্রার্থনা করেছিলেন। অতএব রঘুনাথ যথায়থই ভারতবর্ষের শিরোমণি হয়ে উঠলেন। সম্ভবত এই কারণেই ছন্দের জাদুকর কবি সত্যেন্দ্রনাথ দত্ত তাঁর ‘আমরা’ কবিতায় বলেছেন –

কিশোর বয়সে পক্ষধরের পক্ষশাতন করি।

আমাদের ছেলে ফিরে এল ঘরে যশের মুকুট পরি।।^৭

শোনা যায় মিথিলাতে রঘুনাথ সহ তিনজন গিয়েছিলেন বিচারে নিমন্ত্রিত হয়ে। সেখানে তাঁরা নিজেদের পরিচয় দেন এইভাবে–

কুশদ্বীপ-নলদ্বীপ-নবদ্বীপনিবাসিনঃ ।

তর্কসিদ্ধান্ত-সিদ্ধান্ত-শিরোমণি-মনীষিণঃ ।।^৮

এদের মধ্যে একজন কুশদ্বীপ অর্থাৎ কুশদহসমাজের তর্কসিদ্ধান্ত, অপরজন নলদ্বীপের সিদ্ধান্ত এবং নবদ্বীপের শিরোমণি হলেন রঘুনাথ শিরোমণি।

অতি অল্প বয়স থেকেই রঘুনাথ পাঠ সমাপ্ত করে অধ্যাপনা আরম্ভ করেন এবং খুব কম সময়ের মধ্যেই বাংলার সর্বশ্রেষ্ঠ নৈয়ায়িক বলে পরিচিত হন। এবং তারপরেই ন্যায়চর্চাতে মিথিলার প্রাধান্য লোপ পেয়ে নবদ্বীপ হয়ে উঠল নব্যন্যায়চর্চার সর্বশ্রেষ্ঠ কেন্দ্র। এখানে বলে রাখা ভাল খ্রিস্টীয় সপ্তদশ শতক পর্যন্ত বঙ্গদেশেই নব্যন্যায় পড়ানো হত, কিন্তু অষ্টাদশ শতক থেকে বেনারস হয়ে ওঠে নব্যন্যায় চর্চার প্রধান স্থান এবং বঙ্গদেশে ধীরে ধীরে নব্যন্যায় চর্চার প্রাধান্য লোপ পেতে থাকে।

জানা যায়, রঘুনাথ নবদ্বীপে ফিরে এসে প্রথমে গুরু বাসুদেব সার্বভৌমের কাছে উপস্থিত হলে পর তিনি রঘুনাথকে জিজ্ঞাসা করেছিলেন –

অযি দিবসমনৈষীঃ পদ্মিনীসদ্বনি ত্বং,
রজনীষু নিরতোহভূঃ কৈরবিণ্যাং রমণ্যাম্।
কথয় কথয় ভৃঙ্গ স্বচ্ছভাবেন তাবত্,
কিমধিকসুখমাস্তীরত্রবা তত্রবেতি ॥^{১৬}

শ্লোকটির অর্থ হল - হে ভ্রমর ! তুমি দিনে পদ্মিনীর ঘরে, রাতে কুমুদিনীরূপ রমণীতে আসক্ত ছিলে। এখন পরিষ্কার করে বল কোথায় অধিক সুখ পেলে ? প্রত্যুত্তরে রঘুনাথ বললেন –

ত্বং পীযুষ দিবোহপি ভূষণমপি দ্রাক্ষে পরীক্ষেত কো,
মাধুর্যাং তব বিশ্বতোপি বিদিতং সাধ্বীচ মাধ্বীকতা।
কিঙ্কেকল্পপরম্পরকল্পদমপি ব্রমো ন চেত্ কুপ্যসি,
যঃ কান্তাধরপল্লবে মধুরিমা নান্যত্র কুত্রাপি সঃ ॥^{১৭}

অর্থাৎ পক্ষধরের নিকট অধ্যয়ন রাত্রিস্বরূপ হলেও রাত্রিকালে কান্তার অধরপল্লবে যে মধুরিমা লাভ ঘটে তার তুলনা কোথায় ? বুদ্ধিতে আপনারা দু'জনেই সমান, তবে পক্ষধরের পাণ্ডিত্য কিছু বেশি। একথা শুনে বাসুদেব সার্বভৌম অত্যন্ত দুঃখ পেয়েছিলেন।

গুরুর সঙ্গে আলাপের পর রঘুনাথ চতুষ্পাঠী খোলার বাসনা পোষণ করলেন। কিন্তু অর্থাভাবে তা করতে পারলেন না। সেইসময়ে নবদ্বীপে হরিঘোষ নামে একজন গোয়ালা ধনবান ব্যক্তি ছিলেন। তার অনেক গাভী ছিল। প্রায় সকল লোকের গাভী হরিঘোষের গোশালায় আশ্রয় নিত। রঘুনাথ হরিঘোষের কাছে তার গোশালার পাশে টোল খোলার জন্য প্রার্থনা করলেন। হরিঘোষ সম্মতি দিলেন এবং রঘুনাথের চতুষ্পাঠী খোলা হল। তিনি অধ্যাপনায় প্রবৃত্ত হলেন। নানা দেশ থেকে আগত ছাত্রদের অধ্যাপনার মাধ্যমে তাঁর খ্যাতি ক্রমশ সারা ভারতবর্ষে ছড়িয়ে পড়েছিল। নবদ্বীপ সারস্বত মন্দির হয়ে উঠল। এই স্থানেই রঘুনাথের দীর্ঘিতিটাকা প্রকাশিত হল। রঘুনাথের বিনম্রতা আমাদের মুগ্ধ করে –

মান্যান্ প্রণম্য বিহিতাঞ্জলিরেষ ভূষো-
ভূষো বিধায় বিনয়ং বিনিবেদয়ামি।
দুষ্যং বচো মম পরং নিপুণং বিভাব্য,
ভাবাববোধবিহিতো ন দুনোতি দোষঃ ॥^{১৮}

অর্থাৎ মান্য ব্যক্তিবর্গকে প্রণামপূর্বক বিনয়সহকারে নিবেদন করছি যে, তাঁরা যেন নিপুণভাবে চিন্তা করে আমার বাক্যে দোষ দেন। বুঝে দোষারোপ করলে আমি তাতে দুঃখিত নই।

নব্যন্যায়ের পঠনশৈলী একে বিশেষত্ব প্রদান করেছে। অপ্রীতিকর বচন এড়ানোর জন্য দর্শনসম্প্রদায়গুলির মধ্যে বিশেষত নব্যন্যায়ের ভাষা এবং শৈলীকে অনুসরণ করা হয়। যে কোনো লক্ষণের নির্ভুলতা প্রমাণ করার

জন্য নব্যন্যায়কে অনুসরণ করা উচিত। এর ভাষা কৃত্রিম। নব্যন্যায়ে আধ্যাত্মিকতা, বিশ্লেষণতা, ঈশ্বরের স্থান প্রভৃতি বিষয় আলোচিত হয়েছে। এখানে নেতিবাচকের থেকে ইতিবাচকতা বেশি। অর্থপূর্ণ বচনের দ্বারা বক্তার বক্তব্যকে সুদৃঢ় করে তোলে। এছাড়াও বিষয়বস্তুর যথার্থতা প্রতিপাদন করতে গেলে নব্যন্যায়ের শৈলী অবশ্যই অনুসরণ করতে হবে।

রঘুনাথ শিরোমণি যে গ্রন্থগুলি রচনার দ্বারা নব্যন্যায়বৃক্ষকে সমৃদ্ধ করেছেন সেগুলি যথাক্রমে – *তত্ত্বচিন্তামণিদীপ্তি*, *আখ্যাতবাদ*, *নঞ-বাদ*, *পদার্থখণ্ডন*, *দ্রব্যাকিরণাবলীপ্রকাশদীপ্তি*, *গুণাকিরণাবলীপ্রকাশদীপ্তি*, *আত্মতত্ত্ববিবেকদীপ্তি*, *ন্যায়লীলাবতীপ্রকাশদীপ্তি*, *মলিমুচবিবেক*, *খণ্ডনভূষামণি*, প্রভৃতি। গঙ্গেশোপাধ্যায়ের *তত্ত্বচিন্তামণি* গ্রন্থকে অবলম্বন করে তিনি *দীপ্তি* টীকা রচনা করেছেন। ‘দীপ্তি’ কথার অর্থ হল দীপ্তি। রঘুনাথ শিরোমণির মতই তাঁর টীকার দীপ্তি। *দীপ্তি* টীকাটি দেশে বিদেশে সমরূপে সমাদৃত। যদিও *চিন্তামণিকে* অবলম্বন করে *দীপ্তি* রচিত, তবুও এই টীকাগ্রন্থে ন্যায়সম্বন্ধীয় তর্কসমূহ এতটাই নিগূঢ়রূপে বিচার করা হয়েছে যে তা নব্যন্যায় নামে বিখ্যাত হয়েছে। প্রত্যক্ষখণ্ড ও অনুমানখণ্ডের উপর টীকা রচনা করলেও তিনি শব্দখণ্ডের টীকা রচনা করেছেন কি না এই নিয়ে মতভেদ আছে। তা ঠিক নয়, শব্দখণ্ডের টীকাও তিনিই রচনা করেছেন।^{১২} প্রসঙ্গত উল্লেখ্য, রঘুনাথের লেখা সমস্ত গ্রন্থের মঙ্গলাচরণে,

ওঁ নমঃ সর্বভূতানি বিষ্টভ্য পরিতিষ্ঠতে।

অখণ্ডানন্দবোধায় পূর্ণায় পরমাত্মনে।^{১৩}

-এরকম শ্লোক আছে, কিন্তু *প্রত্যক্ষদীপ্তিতে* এরকম নেই। *অনুমানদীপ্তি* তাঁর সর্বশ্রেষ্ঠ রচনা। মূলত তাঁর খ্যাতি এই গ্রন্থের জন্যই। এই গ্রন্থে ব্যাপ্তি, পক্ষতা, হেত্বাভাস প্রভৃতি শাস্ত্রের দুর্লভ বিষয়গুলি অত্যন্ত বুদ্ধিদীপ্ততার সাথে আলোচিত হয়েছে। *দীপ্তি* টীকা সমগ্র ভারতে বহুলভাবে পঠিত এবং প্রশংসিত। *দীপ্তি* অধ্যয়ন না করে নব্যন্যায়ের ব্যুৎপত্তিলাভ একসময়ে অসম্ভব বলে বিবেচিত হত। *দীপ্তি* রচনার পরেই নবদ্বীপ ভারতে নব্যন্যায়চর্চার পীঠস্থানরূপে প্রসিদ্ধি অর্জন করে এবং বহুস্থান থেকে শিক্ষার্থীরা এখানে শিক্ষালাভ করার জন্য আসতেন। মূলত বাসুদেব সার্বভৌম এবং তাঁর প্রধান শিষ্য রঘুনাথের প্রতিভাস্পর্শেই নব্যন্যায়সাধনার কেন্দ্ররূপে নবদ্বীপ বিখ্যাত হয়, যদিও নবদ্বীপে এখন অতটা ন্যায়চর্চা হয় না, যতটা শিরোমণির সময়ে ছিল। মিথিলা থেকে অধ্যয়নের শেষে কোনো গ্রন্থ সঙ্গে করে নিয়ে যাওয়া যাবে না, এই প্রকার নিয়ম থাকার কারণে রঘুনাথ শিরোমণি মিথিলা থেকে কোনো গ্রন্থ সঙ্গে করে আনেননি, সমস্তটাই মুখস্থ করে এসেছিলেন। রঘুনাথের রচিত অপরাপর গ্রন্থের মধ্যে *পদার্থতত্ত্বনিরূপণ*, *ব্যুৎপত্তিবাদ*, *ক্ষণভঙ্গুরবাদ*, *অদ্বৈতশ্বরবাদ*, *ন্যায়কুসুমাজ্জলিটীকা* উল্লেখযোগ্য। *আত্মতত্ত্ববিবেকদীপ্তি* টীকাটি এশিয়াটিক সোসাইটি থেকেই প্রথম প্রকাশিত হয়।

রঘুনাথকে অনুসরণ করে পরবর্তীকালে রামকৃষ্ণ ভট্টাচার্য্য, রঘুনাথ বিদ্যালংকার, কৃষ্ণদাস সার্বভৌম, শ্রীরাম তর্কালংকার, মথুরানাথ তর্কবাগীশ, ভবানন্দ সিদ্ধান্তবাগীশ, জগদীশ তর্কালংকার, গদাধর ভট্টাচার্য্য প্রভৃতি টীকাকারেরা টীকা রচনা করেছেন। প্রসিদ্ধিবশত, নব্যন্যায়সম্প্রদায় বলতে সাধারণভাবে গঙ্গেশের *তত্ত্বচিন্তামণি*, তার উপর রঘুনাথ ও মথুরানাথের টীকা এবং রঘুনাথের *দীপ্তি* উপর জগদীশ ও গদাধরের টীকাই অগ্রগণ্য রূপে আদৃত হয়। ব্যাকরণ শাস্ত্র পড়তে গেলে যেমন ত্রিমুনিব্যাকরণ, দীক্ষিতবৃত্তি পড়তেই হবে নাহলে সম্যগ্জ্ঞান লাভ করা যাবে না, একইভাবে শুধু *তত্ত্বচিন্তামণি* গ্রন্থের পাঠোদ্ধার ততক্ষণ সম্ভব নয় যতক্ষণ না *দীপ্তি*, *জাগদীশী*, *মাথুরী*, *গদাধরী* এই গ্রন্থগুলি ভালোভাবে বোধগম্য হয়। পরবর্তীকালে নানা পণ্ডিত নব্যন্যায়শাস্ত্রে প্রবেশে ইচ্ছুক বালকদের বোঝার সুবিধার জন্য নানা গ্রন্থ রচনা করতে লাগলেন, যার

ফলস্বরূপ ভাষাপরিচ্ছেদ, সিদ্ধান্তমুক্তাবলী, তর্কসংগ্রহ, তর্কামৃত, তর্ককৌমুদী, পদার্থদীপিকা প্রভৃতি গ্রন্থের আবির্ভাব হয়। এরই সঙ্গে দার্শনিক জগতে এক নবযুগের আবির্ভাব ঘটল বলা যায়। যদি কোনও গ্রন্থ নব্যন্যায়ের আলোকে না পঠিত হয় তাহলে সেই গ্রন্থের যথার্থতা প্রতিপাদন হয় না। শিরোমণি রচিত গ্রন্থগুলি পরবর্তীকালে পণ্ডিতেরা সাদরে গ্রহণ করে টীকাটিপ্পনী রচনা দ্বারা নব্যন্যায়ের অভিনব সম্প্রদায় সৃষ্টি করেছেন। নব্যন্যায়ের ইতিহাসে এই পরম কৃতিত্বের অধিকারী রঘুনাথ শিরোমণি। তাঁর সময় থেকেই নব্যন্যায়শাস্ত্রে উপাধি প্রদান করার দক্ষতা অর্জন করেছিল নবদ্বীপ। এর পূর্ব পর্যন্ত মিথিলাতেই কেবলমাত্র নব্যন্যায়ের উপাধি প্রদান করা হত। কিন্তু রঘুনাথ শিরোমণির সময়ে নবদ্বীপে নব্যন্যায় স্থাপনার পর নবদ্বীপেই উপাধি দেওয়া হত। বিশেষ বিশেষ ক্ষেত্রে রঘুনাথের স্বতন্ত্র চিন্তাভাবনা নব্যন্যায়শাস্ত্রকে সমৃদ্ধ করেছে। বর্তমানে ভারতের বহু বিশ্ববিদ্যালয়ে স্নাতকোত্তর স্তরে নব্যন্যায় পড়ানো হয়।

কিছু কিছু বিষয়ে রঘুনাথ মৌলিক ভাবনার পরিচয় দিয়েছেন। যেমন,

- দিক, কাল ও আকাশ ঈশ্বর থেকে স্বতন্ত্র পদার্থ নয়।
- মন ভৌতিক পরমাণু থেকে আলাদা নয়।
- পরমাণু ও দ্ব্যণুক স্বীকার করার প্রয়োজন নেই।
- তিনি বিশেষ পদার্থ স্বীকার করেননি।
- সত্তাজাতি ও গুণত্বজাতি স্বীকার করেননি।
- অভাবের অভাব অতিরিক্ত ভাবস্বরূপ নয়।
- অতিরিক্ত পদার্থরূপে শক্তি, কারণত্ব, কার্যত্ব, সংখ্যা, বিষয়তা ইত্যাদি স্বীকার করেছেন।
- সমবায়ের নানাত্ব স্বীকার করেছেন।
- কেবলাশ্রয়ি ও কেবলব্যতিরেকি অনুমান স্বীকার করেননি।
- অলৌকিক সন্নির্কর্ষের অন্তর্গত সামান্যলক্ষণা প্রত্যাসত্তি স্বীকার করেন না।
- জ্ঞানলক্ষণ সন্নির্কর্ষ কেবল জ্ঞানমাত্র নয় কিন্তু জ্ঞান, ইচ্ছা, কৃতি ও সংস্কারবিষয়ক।
- দুঃখ সম্পর্কে ভাট্টমীমাংসকের মতকে সমর্থন করেছেন।
- চিত্ররূপ স্বীকার করেন না।

ন্যায়শাস্ত্রে ব্যুৎপত্তি লাভ করতে হলে তীক্ষ্ণ বুদ্ধি আবশ্যিক। কিন্তু বর্তমানে সেই ধরণের প্রতিভা বিরল। রঘুনাথ শিরোমণি তাঁর টীকার শুরুতেই বলেছেন – সকলে ন্যায়শাস্ত্র অধ্যয়ন করেন এবং তাকে অবলম্বন করে গ্রন্থও রচনা করেন, কিন্তু কতজন বিদ্বান্ আছেন যে ন্যায়শাস্ত্রের রহস্য বুঝতে সমর্থ হন।^{১৪} তবে হ্যাঁ বর্তমানসময়ে বহু বিদ্বজ্জন নব্যন্যায়চর্চার ধারাবাহিকতাকে বজায় রেখেছেন, যেটা অত্যন্ত আনন্দের ও গৌরবের। আমার সীমিত জ্ঞানের মধ্যে যতদূর জেনেছি সেইসমস্ত অধ্যাপকগণ হলেন – বর্ধমান বিশ্ববিদ্যালয়ের প্রথিতযশা অবসরপ্রাপ্ত অধ্যাপক মৃগালকান্তি বন্দ্যোপাধ্যায়, কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ের আশুতোষ অধ্যাপক মৃগালকান্তি গঙ্গোপাধ্যায়, সম্পূর্ণানন্দ সংস্কৃত বিশ্ববিদ্যালয়ের স্বনামধন্য অধ্যাপক রাজারাম শুল্ক, অধ্যাপক রামপূজন পাণ্ডেয়, শ্রী লাল বাহাদুর শাস্ত্রী রাষ্ট্রীয় সংস্কৃত বিশ্ববিদ্যালয়ের খ্যাতনামা অধ্যাপক বিষ্ণুপদ মহাপাত্র, যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয়ের স্বনামধন্য অধ্যাপক তপনশঙ্কর ভট্টাচার্য্য, অধ্যাপক চিন্ময় মণ্ডল,

পশ্চিমবঙ্গ রাষ্ট্রীয় বিশ্ববিদ্যালয়ের অধ্যাপক অয়ন ভট্টাচার্য, অধ্যাপক সাবির আলি, জগন্নাথ সংস্কৃত বিশ্ববিদ্যালয়ের অধ্যাপক কমলেশ মিশ্র, বিশ্বভারতীর অধ্যাপক নরোত্তম সেনাপতি, অধ্যাপক বশিষ্ঠ নারায়ণ বা, কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ের অধ্যাপক সত্যজিৎ লায়েক প্রমুখ আচার্যেরা। এছাড়াও আরও অনেক তরুণ অধ্যাপক নবন্যায়চর্চায় ব্রতী আছেন। এভাবেই রঘুনাথ শিরোমণির দেখানো পথেই নবন্যায়চর্চাকে এগিয়ে নিয়ে যাওয়া সম্ভব বলে আমার বিশ্বাস।

উল্লেখপঞ্জি

১. ন্যায়সূত্র ১/১/৩।
২. “প্রমাণৈরর্থপরীক্ষণং ন্যায়ঃ।” (ন্যায়দর্শন, পৃ. ২৯)।
৩. “প্রমাণপ্রমেয়সংশয়প্রয়োজনদৃষ্টান্তসিদ্ধান্তায়বতর্কনির্ণয়বাদজল্পবিতণ্ডাহেত্বাভাসচ্ছলজাতিনিগ্রহস্থানানাং তত্ত্বজ্ঞানান্নিশ্রেয়সাধিগমঃ।” (ন্যায়সূত্র ১/১/১)।
৪. কান্তিচন্দ্র রাঢ়ী, নবদ্বীপ-মহিমা, পৃ. ১৩৫।
৫. তদেব, পৃ. ১৩৭।
৬. তত্রৈব।
৭. <https://bengaliforum.com>
৮. কান্তিচন্দ্ররাঢ়ী, প্রাগুক্ত, পৃ. ১৩৫।
৯. তদেব, পৃ. ১৪২।
১০. তত্রৈব।
১১. গদাধর, তত্ত্বচিন্তামণিদীপ্তিবিবৃতি, পৃ. ২।
১২. “নিপুণতরমুপপাদযিষ্যতে চৈতত্ শব্দমণিদীপ্তিতে”, বঙ্গ নবন্যায়চর্চা, পৃ. ৮২।
১৩. গদাধর, প্রাগুক্ত, পৃ. ১।
১৪. “ন্যায়মধীতে সর্বস্তনুতে কুতুকান্নিবন্ধমপ্যত্র।
অস্য তু কিমপি রহস্যং কেচন বিজ্ঞাতুমীশতে সুধিযঃ।।” (তদেব, পৃ. ২)।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

- গঙ্গেশোপাধ্যায়। ব্যাপ্তিপঞ্চকম্। সম্পা. রাজেন্দ্রনাথ ঘোষ। কলকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ, ২০১১ (দ্বিতীয় মুদ্রণ, প্রথম প্রকাশ ১৯৮২)।
- ___। ___। সম্পা. গঙ্গাধর কর। কলকাতা: সেন্টার অফ এডভান্সড স্টাডি ইন্ ফিলসফি, যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয়, ২০১৫।
- গোস্বামী, কৃষ্ণদাস কবিরাজ। শ্রীশ্রীচৈতন্যচরিতামৃত। সম্পা. শশিভূষণ বন্দ্যোপাধ্যায়। আদি লীলা, মধ্য লীলা, অন্ত্য লীলা। কলকাতা: দি এশিয়াটিক সোসাইটি, ২০০৮ (পুনর্মুদ্রণ, প্রথম প্রকাশ ১৯৮১)।
- গৌতম। ন্যায়দর্শন। প্রথম খণ্ড। সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ। কলকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ, ২০১১ (চতুর্থ প্রকাশ, প্রথম প্রকাশ ১৯৮১)।

তর্কবাগীশ, ফণিভূষণ। *ন্যায় পরিচয়*। কলকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ, ২০০৬ (তৃতীয় মুদ্রণ, প্রথম মুদ্রণ ১৯৭৮)।

পাল, বিপদভঞ্জন। *ভারতীয় দর্শন*। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০১৪।

ভট্টাচার্য্য, দীনেশচন্দ্র। *বঙ্গে নব্যন্যায়চর্চা (বাঙ্গালীর সারস্বত অবদান)*। প্রথম ভাগ। কলকাতা: বঙ্গীয় সাহিত্য পরিষদ, ১৪১৪ (দ্বিতীয় সংস্করণ, প্রথম সংস্করণ ১৩৫৮)।

কান্তিচন্দ্রাটী। *নবদ্বীপ-মহিমা*। সম্পা. জিতেন্দ্রিয় দত্ত, ফণিভূষণ দত্ত। *নবদ্বীপের প্রাচীন ও আধুনিক বিবরণ*। নবদ্বীপ: নবদ্বীপ মহিমা কার্যালয়, ১৩৪৪ (দ্বিতীয় সংস্করণ)।

Dasgupta, Surendranath. *A History of Indian Philosophy*. Vol. I. Delhi: MLBD, 1991 (rpt. of 1st ed. 1922).

Gadāharabhattachārya. *Tattvacintāmaṇidīdhītivivriti*. Ed. Kamakhyanatha Tarkavagisa. *Tattvacintamani Didhiti-Vivriti by Gadadhara Bhattacharyya*. Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1910.

Guha, Dinesh Chandra. *Navya Nyaya System of Logic (Some Basic Theories & Techniques)*. Varanasi: Bharatiya Vidya Prakashan, 1968.

Potter, Karl H. *Encyclopedia of Indian Philosophy*. Vol. II. *Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*. Delhi: MLBD, 1977.

Vidyabhusana, Satish Chandra. *A History of Indian Logic (Ancient, Mediaeval and Modern Schools)*. Calcutta: University of Calcutta, 1921.

Ward, W. *History, Literature and Religion of the Hindoos: Including a minute Description of their Manners and Customs, Translation from their Principal works*. Vol. II. Serampore: 1815.

আচার্য হলায়ুধকৃত কবিরহস্যের সাহিত্যতত্ত্ব পর্যালোচনা

মহাদেব দাস

সারসংক্ষেপ

আচার্য হলায়ুধের প্রথম পরিচিতি একজন বেদব্যাখ্যাকার হিসেবে, যিনি ছিলেন সায়ণাচার্যের পূর্ববর্তী ভাষ্যকারদের মধ্যে অন্যতম। তিনিই প্রথম শুল্কযজুর্বেদের কাণ্ডশাখার উপর ভাষ্য রচনা করেন। তাঁর রচিত ভাষ্য গ্রন্থের নাম হল ব্রাহ্মণসর্বস্ব। ব্রাহ্মণসর্বস্ব ছাড়াও তিনি আরও কয়েকটি সর্বস্ব গ্রন্থ প্রণয়ন করেন। সেগুলি হল – মীমাংসাসর্বস্ব, পণ্ডিতসর্বস্ব, ন্যায়সর্বস্ব, বৈষ্ণবসর্বস্ব। তবে ব্রাহ্মণসর্বস্ব ছাড়া বাকি গ্রন্থগুলি বর্তমানে অনুপলব্ধ। আচার্য হলায়ুধ কবিরহস্য নামে একখানি শাস্ত্রকাব্যও রচনা করেছেন। এছাড়াও অভিধানরত্নমালা, পিঙ্গলছন্দঃসূত্রের মৃতসঞ্জীবনী বৃত্তি যা হলায়ুধ বৃত্তি নামে অধিক পরিচিত, সেখ-শুভোদয়া ইত্যাদি গ্রন্থগুলির প্রণেতা হলেন আচার্য হলায়ুধভট্ট। আলোচ্য গবেষণা-নিবন্ধের বিষয়বস্তু হল কবিরহস্যের সাহিত্যতত্ত্ব। সাহিত্যতত্ত্ব বলতে সাহিত্য বিচারের উপাদানগুলিকে বোঝানো হয়। যেমন – কাব্যের স্বরূপ, রূপক, নায়ক, নায়িকা, ছন্দ, অলংকার, রস, গুণ ইত্যাদি। কবিরহস্য কাব্যের এই সমস্ত উপাদানগুলি বা সাহিত্যের তত্ত্বগুলি বিচার-বিশ্লেষণের মাধ্যমে পর্যালোচনা করাই হল আলোচ্য গবেষণা নিবন্ধের মুখ্য বিষয়।

আচার্য হলায়ুধ রচিত কাব্য হল কবিরহস্য। এই গ্রন্থে ২৭৪টি শ্লোকের সমাবেশ লক্ষ করা যায়। তিনি এই গ্রন্থটি রাষ্ট্রকূট সম্রাট রাজা তৃতীয় কৃষ্ণের পৃষ্ঠপোষকতায় রচনা করেছেন। রাষ্ট্রকূটরা ভারতীয় উপমহাদেশের একটি রাজবংশ ছিল। এই রাজবংশ ভারতবর্ষের বিদ্যাপর্বতমালার দক্ষিণে রাজত্ব করত। কবিরহস্য গ্রন্থেও ‘দক্ষিণাপথে’ শব্দের উল্লেখ পাওয়া যায়। এই রাষ্ট্রকূট রাজবংশ ভারতীয় উপমহাদেশের বেশ কিছু অংশ জুড়ে সপ্তম থেকে দশম শতাব্দী পর্যন্ত শাসনকার্য পরিচালনা করেছিলেন। আচার্য হলায়ুধ রাষ্ট্রকূট সম্রাট রাজা তৃতীয় কৃষ্ণের দরবারী কবি ছিলেন। সুতরাং আচার্য হলায়ুধ ভট্ট এই সময়র মধ্যেই বর্তমান ছিলেন। কবিরহস্যের একটি শ্লোকে কবি হলায়ুধ রাষ্ট্রকূট বংশের রাজা তৃতীয় কৃষ্ণের পরিচয় প্রদান করতে গিয়ে বলেছেন –

অন্ত্যগস্ত্যমুনি জ্যেৎস্নাপবিদ্রে দক্ষিণাপথে।

কৃষ্ণরাজ ইতি খ্যাত রাজা সাম্রাজ্য দীক্ষিতঃ।^১

১. কথাবস্তু

কবিরহস্যগ্রন্থের বিষয়বস্তু হল – রাষ্ট্রকূট রাজ তৃতীয় কৃষ্ণের জীবন ইতিহাস। ভারতীয় উপমহাদেশের একটি বিশাল রাজবংশ ছিল রাষ্ট্রকূট বংশ। তাঁরা ভারতবর্ষকে অপরিসীম শক্তি ও ক্ষমতা বলে রাজত্ব করেছেন। এই রাজবংশ অনেক সফল রাজাকে দেখেছিল, যাঁরা রাষ্ট্রকূট বংশের পতাকা বহন করেছিলেন। রাষ্ট্রকূট বংশের এমন সফল একজন রাজা ছিলেন রাজা তৃতীয় কৃষ্ণ, যিনি ছিলেন শিল্প ও সাহিত্যের একজন মহান ভক্ত। তিনি হলায়ুধকে তাঁর রাজসভায় অত্যন্ত সম্মানজনক স্থান দিয়েছিলেন। তাই কৃতজ্ঞতাস্বরূপ কবি রাজার জীবন ইতিহাস রচনা করেন। কবিরহস্য কাব্যের ২৭৪টি শ্লোক জুড়েই কবি হলায়ুধ তাঁর পৃষ্ঠপোষক রাজার প্রশংসা করেছেন। কবি হলায়ুধ তাঁর রচনায় বিভিন্ন ধাতুর ব্যবহারের পাশাপাশি রাজার প্রশংসাও করেছেন। সাহিত্যদর্পণ গ্রন্থে বলা হয়েছে – ইতিহাসোদ্ভবং বৃত্তমন্যদ্বা সজ্জনাশ্রয়ম।^২ রাজা তৃতীয় কৃষ্ণ থেকে আরম্ভ করে পরবর্তী সময়ের রাষ্ট্রকূট বংশের রাজাদের জীবন ইতিহাস বর্ণনাই এই গ্রন্থের মুখ্যবিষয়। অতএব, বিষয়গত দিক থেকে কাব্যটি ঐতিহাসিকধর্মী বলা যায়।

২. কবিরহস্য কাব্যের সাহিত্যতত্ত্ব

আচার্য হলায়ুধ রচিত কাব্যবিশেষ হল *কবিরহস্য*। এই কাব্যের মধ্যে আলংকারিক সম্মত যেসমস্ত উপাদানগুলি উপলব্ধ হয়েছে তা সবিস্তারে নিম্নে আলোচিত হল-

ক. নায়কবিচার

কাব্যের কাহিনী নিয়ন্ত্রণের ক্ষেত্রে একটি অন্যতম বিষয় হল নায়ক। নায়ক সম্বন্ধে ভারতীয় আলংকারিকদের ধারণা হল- নায়ক হবেন কোন দেবতা, ধীরোদাত্ত গুণসম্পন্ন, সদ্বংশজাত কোন ক্ষত্রিয় অথবা উচ্চবংশজাত কোন নৃপতি। আলোচ্য কবিরহস্য কাব্যের নায়ক হলেন রাজা তৃতীয় কৃষ্ণ। তাঁর প্রশংসা, তাঁর কার্যকলাপ, তাঁর বীরত্ব ইত্যাদি এই কাব্যে নিপুণভাবে বর্ণিত হয়েছে। সম্পূর্ণ কাব্যটি রাজা তৃতীয় কৃষ্ণকে ঘিরেই আবর্তিত হয়েছে। আচার্য বিশ্বনাথ কবিরাজ রচিত অলঙ্কারশাস্ত্র ‘সাহিত্যদর্পণ’ গ্রন্থে নায়কের চারপ্রকার ভেদবর্ণিত হয়েছে – ধীরোদাত্ত, ধীরোদ্ধত, ধীরললিত ও ধীরপ্রশান্ত। আচার্য হলায়ুধ রচিত কবিরহস্য গ্রন্থে প্রথম প্রকারের নায়কের বৈশিষ্ট্য লক্ষ্য করা যায়। আচার্য বিশ্বনাথ কবিরাজ ধীরোদাত্ত শ্রেণীর নায়কের লক্ষণ বর্ণনা করেছেন

অবিকখনঃ ক্ষমাবানতিগম্ভীরো মহাসত্ত্ব।

স্থৈর্যত্রি গূঢ়মানো ধীরোদাত্তো ধীরোব্রতঃ কথিতঃ।।^৩

অর্থাৎ যে নিজের প্রশংসা থেকে বিমুখ, ক্ষমাবান, অতিগম্ভীর, আনন্দ ও দুঃখে যিনি স্থির বুদ্ধি সম্পন্ন, শান্তপ্রকৃতি, নিরভিমानी, সত্যে সর্বদা অবিচল ইত্যাদি গুণসম্পন্ন নায়ককে ধীরোদাত্ত নায়ক বলা হয়। আলোচ্য *কবিরহস্য* গ্রন্থের নায়ক রাষ্ট্রকূট সম্রাট তৃতীয় কৃষ্ণ ধীরোদাত্ত শ্রেণীর নায়ক। এই কাব্যে তাঁকে উচ্চশ্রেণীর রাজা হিসাবে দেখা যায়। তাঁর নিষ্ঠীক গুণাবলী, বীরত্ব, সাহস ইত্যাদি গুণাবলী তাঁর রাজ্যের সীমানা প্রসারিত করে। উত্তম শাসক হিসাবে তাঁর যোগ্যতা তাঁকে একজন সক্ষম রাজা হিসাবে চিত্রিত করতে সাহায্য করেছে। তাই রাজা তৃতীয় কৃষ্ণকে ধীরোদাত্ত শ্রেণীর নায়ক হিসাবে স্বীকৃতি দেওয়া যায়।

খ. রসবিচার

‘রসপ্রধান কাব্য-ই হল উৎকৃষ্ট কাব্য। কাব্য পাঠ, শ্রবণ বা দর্শনের সংগে সংগে যে আনন্দের অনুভূতি হয় তাকেই রস বলা হয়। আচার্য ভরত তাঁর *নাট্যশাস্ত্র* গ্রন্থে বলেছেন – ‘রস্যতে আনন্দ্যতে ইতি রসঃ’^৪ অর্থাৎ যার আনন্দান করা যায় সেটাই রস। সাহিত্যদর্পণকার আচার্য বিশ্বনাথ কবিরাজ বলেছেন – ‘বাক্যং রসাত্মকং কাব্যম্’^৫ – অর্থাৎ রসই কাব্যের আত্মা। *কবিরহস্য* কাব্যের ২৭৪টি শ্লোকের কোথাও রসের প্রাধান্যতা তেমন ভাবে দেখা যায়নি অর্থাৎ রসোপলব্ধি এই কাব্যে মুখ্য বিষয় নয়, আর তাঁর কাব্যেও রয়েছে রসের অনুপস্থিতি। ব্যাকরণ শেখানোই ছিল তাঁর মূল উদ্দেশ্য। তিনি চেয়েছিলেন সংস্কৃত ভাষার বিভিন্ন ধাতুর পরিচয় পাঠকদের কাছে তুলে ধরতে, তাই কাব্যের রস এখানে গৌণ বিষয় হয়ে পড়েছে। যেহেতু কবি রাষ্ট্রকূট রাজা তৃতীয় কৃষ্ণের দরবারে ছিলেন তাই তিনি কৃতজ্ঞতাস্বরূপ রাষ্ট্রকূট রাজা তৃতীয় কৃষ্ণের প্রশংসাই মুখ্য ভাবে করেছেন। তিনি রাজার প্রতি অত্যন্ত কৃতজ্ঞ ছিলেন, তাই তিনি এই পন্থা বেছে নেন। অতএব, এই কাব্যের রস বিচার মুখ্য নয়, তিনি কেবল ব্যাকরণ এবং ভাষায় চিত্রিত ধাতুগুলির ওপর মনোনিবেশ করতে চেয়েছিলেন।

গ. গুণবিচার

আচার্য দণ্ডীর মতে গুণ হল কাব্যের আত্মা। তাঁর মতে এক বা একাধিক গুণের সমাবেশেই কাব্যের উৎকর্ষতা বৃদ্ধি পায়। সংস্কৃত সাহিত্যে প্রসাদ, ওজঃ, মাধুর্য – প্রধানত এই তিন ধরনের গুণের সমাবেশে কাব্য উৎকর্ষমণ্ডিত হয়। *কবিরহস্য* কাব্যটি প্রসাদগুণ সমন্বিত। সাধারণত বিপুল পরিমাণ যৌগিক শব্দের সঙ্গে

সম্পর্কিত খুব জটিল বাক্যের ব্যবহার না থাকাই হল প্রসাদ গুণের বৈশিষ্ট্য। আর এই ধরনের বৈশিষ্ট্যাবলী এই *কবিরহস্য* কাব্যেই দেখা যায়। আচার্য হলায়ুধ পাঠকের কাছে ব্যাকরণ শেখানোর উদ্দেশ্যেই এই কাব্যটি রচনা করেছেন।

ঘ. ছন্দোবিচার

ছন্দ হল কাব্যের গতিসৌন্দর্য বিধায়ক একটি স্বতস্কূর্ত নির্মাণকৌশল। আহ্লাদার্থক ‘চদ্’ বা আচ্ছাদনার্থক ‘ছদ্’ ধাতু থেকে ছন্দ শব্দটির নিষ্পত্তি হয়েছে অর্থাৎ যা চিত্তকে আহ্লাদিত করে তাই হল ‘ছন্দ’। *কবিরহস্য* নামক এই শ্রব্যকাব্যটি বিভিন্ন ছন্দ সমূহের সমন্বয়ে রচিত। কবি হলায়ুধ তাঁর কাব্যরচনায় বিভিন্ন রকমের ছন্দের ব্যবহার করেছেন। যথা – অনুষ্টুপ, মন্দাক্রান্তা, উপজাতি, বসন্ততিলক ইত্যাদি। এই কাব্যে ছন্দের এই বিভিন্নতা লক্ষ করে বোঝা যায় যে, এই গ্রন্থের গুরুত্ব গুণগত দিক থেকে কতটা উৎকর্ষবিধায়ক। *কবিরহস্যে* ব্যবহৃত ছন্দের উদাহরণ –

কোপাদসৌ শপতি মৃত্যজনং ন কংসিত
প্রাপ্তাপরাধমপি শয্যতি ন প্রভুত্বাত্।
কালপ্রিয়ায় শপতে যতরস্য হেতো-
স্তঙ্কার্যমাশ্রু কুরুতে কুরুতুল্যতেজাঃ।।^১

এই শ্লোকে ত, ভ, জ, জ, গুরু, গুরু ক্রমে মোট ১৪টি অক্ষর রয়েছে। সুতরাং শ্লোকটিতে বসন্ততিলক ছন্দ হয়েছে।

অঞ্জাননিদ্রানিবিডোপগূঢ়ে রাজন্যকে বেদযতে য একঃ।
সুখানি যো বেদযতে সদৈব স্বার্থে প্রজা যচ্চ নিবেদযন্তে।।^২

এই শ্লোকে ইন্দ্রবজ্রা ও উপেন্দ্রবজ্রা ছন্দের মিলিতরূপে উপজাতি ছন্দ রয়েছে। শ্লোকটির প্রথম ও দ্বিতীয় পাদে ত, ত, জ, গুরু, গুরু ক্রমে ইন্দ্রবজ্রা এবং তৃতীয় ও চতুর্থপাদে জ, ত, জ, গুরু, গুরু ক্রমে উপেন্দ্রবজ্রা ছন্দ রয়েছে।

ঙ. অলংকারবিচার

আচার্য ভামহের মতে অলংকারই কাব্যের মূল। অলংকারের যথাযথ ব্যবহারেই বাক্য কাব্যময় হয়ে ওঠে। অলংকার না থাকলে কাব্যের সৌন্দর্য উপলব্ধি হয় না। *সাহিত্যদর্পণ*কার আচার্য বিশ্বনাথ কবিরাজ অলংকার বিষয়ে বলেছেন – *অলংকারাঃ কটক-কুণ্ডলাদিবত্*^৩ অর্থাৎ নারীদেহের সৌন্দর্য বিধায়ক কটক-কুণ্ডলাদির সঙ্গে কাব্যের অলংকারকে তুলনা করে বলেছেন – অনুপ্রাস, উপমা, রূপক প্রভৃতি অলংকার কাব্যের সৌন্দর্য বৃদ্ধি করে। আচার্য বামনও বলেছেন – *সৌন্দর্যম্ অলংকারঃ*^৪ *কবিরহস্য* কাব্যের সর্বত্রই দেখা যায় অনুপ্রাস অলংকারের সুন্দর প্রয়োগ। প্রায় প্রতিটি শ্লোকে অনুপ্রাস অলংকারের সার্থক প্রয়োগ লক্ষ করা যায়। একই বর্ণের পুনরাবৃত্তিকেই বলা হয় অনুপ্রাস।^৫ বাল্মীকি, কালিদাস, ব্যাস, ভাস প্রমুখ খ্যাতিমান কবিগণ তাঁদের নিজ নিজ রচনায় অনুপ্রাস অলংকারের সার্থকভাবে ব্যবহার করেছেন। অলংকার প্রধানত কাব্যের উৎকর্ষ বিধান করে থাকে। একজন নারী যেমন নিজেই অলংকৃত করার জন্য বিভিন্ন অলংকার পরেন তেমনিভাবে একজন কবি তার কাব্যকে সুন্দর করার জন্য অলংকারের আশ্রয় নেন। আচার্য ভামহ প্রণীত *কাব্যালংকার* গ্রন্থে বলা হয়েছে– *কাব্যশোভাকরান্ ধর্মান্ অলংকারান্ প্রচক্ষতে*^৬ এই অলংকার আবার তিন রকমের হয়ে থাকে। যথা – শব্দালংকার, অর্থালংকার এবং উভয়ালংকার। যে অলংকার শব্দের সঙ্গে সম্পর্কিত তা

শব্দালংকার, যে অলংকার অর্থের সঙ্গে সম্পর্কিত তা অর্থালংকার আর যে অলংকার শব্দ ও অর্থ উভয়ের সঙ্গে সম্পর্কিত তা উভয়ালংকার নামে পরিচিত। *কবিরহস্য* গ্রন্থে সর্বাপেক্ষা অনুপ্রাস অলংকারের প্রয়োগ করা হয়েছে। এখানে একটি নির্দিষ্ট শব্দের পুনরাবৃত্তির দ্বারা কাব্যটিকে অধিক সুন্দর করে তুলতে শব্দচমৎকৃতির ব্যবহার পরিলক্ষিত হয়। একটি নির্দিষ্ট শ্লোকে অনুপ্রাসের ব্যবহারে শ্লোকটি মাধুর্যমণ্ডিত হয়ে ওঠে। আর এই অলংকারের উপরেই নির্ভর করে কাব্যের উৎকর্ষ ও গুণগতমান নির্ভর করে। উদাহরণ-

গাথাং গ্রাথযতি গ্রথতাবিরতং শ্লোকাংশ লোকোত্তরান্
গদ্যং গ্রন্থযতি স্ফুটার্থললিতং যো নাটকং গ্রন্থযতি।
গ্রন্থতি শ্রুতি শাস্ত্রযোর্বিরণং গ্রন্থানেকাংশ যঃ
স্বচ্ছং যস্যং মনঃ স্বভাবসরলং ন গ্রন্থতে কুত্রচিৎ।।^{১০}

কবিরহস্য কাব্যে একটি নির্দিষ্ট বর্ণের পুনরাবৃত্তি ঘটিয়ে শব্দচমৎকৃতি বা অনুপ্রাসের সৃষ্টি করা হয়েছে। শ্লোকের প্রতিটি ছন্দে ‘গ’ বর্ণ ব্যবহারের দ্বারা কাব্যের উৎকর্ষ প্রদান করা হয়েছে। এই শ্লোকের প্রথম ‘গ’ বর্ণের দ্বারা গাথাং, গ্রাথযতি, গ্রথতি, গদ্যং, গ্রন্থযতি – এগুলির দ্বারা শব্দচমৎকৃতি তৈরি করা হয়েছে। *কবিরহস্য* গ্রন্থে সম্পূর্ণ শব্দেরও পুনরাবৃত্তি করা হয়েছে। নিম্নোক্ত শ্লোকটিতে সম্পূর্ণ শব্দেরই শব্দচমৎকৃতির জন্য পুনরাবৃত্তি করা হয়েছে। উদাহরণ-

একার্থা একশব্দাশ্চ ভিন্নার্থা একবাচকাঃ।
তুল্যার্থাশ্চল্যাশব্দাশ্চ নানার্থাঃ সদৃশাক্ষরঃ।।^{১১}

এই শ্লোকে ‘এক’ শব্দটির প্রথম চরণে তিনবার পুনরাবৃত্তি করা হয়েছে আবার তুল্য শব্দটির শ্লোকের দ্বিতীয় চরণে দু’বার পুনরাবৃত্তি করা হয়েছে। এই শ্লোকে দেখা যাচ্ছে শব্দের প্রথম এবং দ্বিতীয় চরণে একই শব্দের বারবার ব্যবহার। *কবিরহস্য* ব্যবহৃত অপর একটি অলংকার হল উপমা অলংকার। এই উপমা অলংকারকে সংস্কৃত সাহিত্যের বেশিরভাগ কবি তাঁদের গ্রন্থরচনায় ব্যবহার করেছেন। উপমা অলংকার হল একটি অর্থালংকার। *কবিরহস্য* গ্রন্থে উপমা অলংকারের উদাহরণ :

যো ভুজাভ্যাং ভুবো ভারং ভরতে ভরতোপমঃ।
বিভর্তি চ যশোরাশিং ভূয়াসং যস্য ভূরপি।।^{১২}

আলোচ্য শ্লোকে উপমার আশ্রয় নিয়ে কবি হলায়ুধ রাষ্ট্রকূট সম্রাট রাজা তৃতীয় কৃষ্ণকে ভরত নামক এক সক্ষম রাজার সঙ্গে তুলনা করেছেন।

ভাসতে ভাস্কর হর প্রতাপাতিশনে যঃ।
ভাসযত্যাধিকং লক্ষ্ম্যা পুরন্দর ইবাপরঃ।।^{১৩}

আচার্য হলায়ুধ তাঁর রচিত *কবিরহস্য* গ্রন্থে রাষ্ট্রকূট সম্রাট রাজা তৃতীয় কৃষ্ণকে সূর্যের মতো উজ্জ্বল বলে বর্ণনা করেছেন। এছাড়াও তিনি রাজা তৃতীয় কৃষ্ণকে ভগবান ইন্দ্র হিসাবেও বর্ণনা করেছেন।

মৃগেন্দ্রমিবং যং দৃষ্ট্ব সংকুটন্তি দ্বিষজ্জটাঃ।
যঃ কুট্রযতি তৎকুস্তিকটান কুস্তৈর্নমৈরিব।।^{১৪}

এছাড়াও আচার্য হলায়ুধ রাজা তৃতীয় কৃষ্ণকে বাঘের মতো বর্ণনা করেছেন। তিনি বলেছেন- অন্য প্রাণীরা যেমন তাদের সামনে বাঘ দেখে ভয় পায়, ঠিক তেমনিভাবে শক্ররাও রাজা তৃতীয় কৃষ্ণকে দেখে ভয় পায়।

কবিরহস্যেবর্ণিত রাজা তৃতীয় কৃষ্ণকে অন্যান্য রাজাদের সঙ্গে তুলনা করেছেন কবি। রাজা তৃতীয় কৃষ্ণ এমন একজন রাজা ছিলেন, যাঁর যোগ্যতা এবং বীরত্ব কবিরহস্যে বর্ণিত বিভিন্ন উদাহরণে দেখা যায়। কবি হলায়ুধ রাজা তৃতীয় কৃষ্ণকে রামের সঙ্গে তুলনা করেছেন। যেমন- ভগবান রাম ছিলেন রাজা, যিনি সত্য ও ধর্মের পথে চলেছিলেন, ঠিক তেমনিভাবে রাজা তৃতীয় কৃষ্ণ সত্য ও ধর্মের পথগামী ছিলেন। আচার্য হলায়ুধ আরও বর্ণনা করেছেন যে, রাজা তৃতীয় কৃষ্ণ অত্যন্ত বিনয়ী এবং সর্বদা বিভিন্ন দানাদি কর্মে লিপ্ত ছিলেন। এছাড়া আরও অনেক অলংকারের ব্যবহার স্বল্প পরিমাণে এই গ্রন্থে রয়েছে। আচার্য হলায়ুধের বর্ণনা অনুযায়ী রাজা তৃতীয় কৃষ্ণ ছিলেন এমন একজন ব্যক্তি যিনি সোমযাগের অনুষ্ঠান করেছিলেন। *কবিরহস্য* গ্রন্থে বলা হয়েছে

সোমং সুনোতি যজ্ঞেষু সোমবংশবিভূষণঃ।
পুরঃ সুবতি সংগ্রামে স্যন্দনং স্বয়মেব যঃ।।^{১৮}

রাষ্ট্রকূট সম্রাট রাজা তৃতীয় কৃষ্ণ অশ্বমেধযজ্ঞও করেছিলেন। কবি হলায়ুধ তাঁর কবিরহস্য গ্রন্থে তাই বলেছেন

অশ্নাতি যঃ পুরোডাশমশ্বমেধে মহাক্রতো।
অশ্নতে ফলমক্ষয়ং শ্রিয়া শত্রু ইবাসতি।।^{১৯}

এছাড়া আচার্য হলায়ুধ রাষ্ট্রকূট সম্রাট রাজা তৃতীয় কৃষ্ণকে কবিবল্লভ বলে বর্ণনা করেছেন। এটি ছিল রাষ্ট্রকূটের রাজা তৃতীয় কৃষ্ণকে দেওয়া উপাধি।।

কশ্চিন্ন কৌতি করণৈরুপযোহ্যমানস্তস্য প্রজাসু কুব্বতে ন চ তক্রণেণ।
কাব্যানি যশ কবতে কবিষল্লভোহসৌ তং পূজ্যত্যাভমতের্বিভবৈরজস্রম।।^{২০}

আচার্য হলায়ুধ তাঁর *কবিরহস্য* গ্রন্থে কিছু পৌরাণিক বা লোককাহিনীর তথ্যও প্রদান করেছেন। যেমন- তিনি কালপ্রিয় শব্দটি ব্যবহার করেছেন। তাছাড়াও তিনি সময়ে সময়ে ভগবান ইন্দ্র, ভগবান শিব প্রমুখ দেবতার উল্লেখ করেছেন।

চ. শাস্ত্রকাব্যরূপে *কবিরহস্য*

কাব্য বিচারে *কবিরহস্য* হল একটি লঘুকাব্য। সংস্কৃত সাহিত্যে কতিপয় শাস্ত্রকাব্যের মধ্যে *কবিরহস্য* হল এমনই একটি শাস্ত্রকাব্যের দৃষ্টান্ত। কাব্যটি *ভট্টিকাব্য* নামক শাস্ত্রকাব্যের অনুকরণে রচিত। এই কাব্যটি রচনার পেছনে উদ্দেশ্য ছিল কাব্যের মধ্য দিয়ে ধাতুর ব্যবহার বা ব্যাকরণ বর্ণনা - একথাও আগে বলা হয়েছে। শাস্ত্রকাব্য হল কাব্যের একটি সাধারণ ধারা, যা কাব্যরূপে অন্যান্য শাস্ত্রের সাথে সম্পর্কিত। যখন একটি কাব্য ব্যাকরণের নিয়ম অথবা অন্যান্য ধারার জ্ঞানের জন্য বা শাস্ত্রীয় জ্ঞানকে আরও সরলীকৃত করার জন্য রচিত হয়, তখন তাকে শাস্ত্রকাব্য বলা হয়। আচার্য্য রামচন্দ্র মিশ্র তাই বলেছেন - *ব্যাকরণসম্বন্ধিপদপ্রয়োগনিয়মানাং জ্ঞানায়ান্যশাস্ত্রীয়জ্ঞানসৌলভ্যায় চ যানি কাব্যানি প্রণীতানি তানি শাস্ত্রকাব্যান্যুচ্যন্তে।*^{২১} এটি কাব্যের একটি আকর্ষণীয় ধারা যা একই সঙ্গে শাস্ত্র ও কাব্যকে সমৃদ্ধ করে।

বালানাং সুখবোধায় শাস্ত্রকাব্য নতুনদের কাছে মূল্যবান শাস্ত্রীয় জ্ঞান বোঝাতে ব্যবহৃত হয়। এই ধরণের কাব্য নবীন শিক্ষার্থীদের বামেলানুভূতাবে কাব্য শিখতে সাহায্য করে। এই ধারাটি শাস্ত্রকে যে কেবল সরল করে তোলে তাই নয়, বরং আমাদের বিনোদনেরও খোরাক। কারণ, এগুলি দ্বৈত উদ্দেশ্যে কাজ করে। এই শাস্ত্রকাব্য গুলি কবির মতে একটি গৌণবিষয়ও উপস্থাপন করে থাকে এবং শাস্ত্রের পরিভাষা ও তথ্য ইত্যাদির উপর

দৃষ্টি নিবদ্ধ করে। এই ধরনের কাব্য সংস্কৃত সাহিত্যের বিশেষ বৈশিষ্ট্য। কাব্যের এই ধারা অন্য কোথাও খুব কমই দেখা যায়। তাছাড়া এই ধরনের কাব্য তার প্রণেতাদের প্রতিভার কথাও বলে থাকে। এই ধরনের কাব্যের রচয়িতারা নিজেদের কথাও বলে থাকেন। এজাতীয় রচনা খুবই প্রশংসিত হয় কিন্তু কবিই আসল প্রশংসা পাবার যোগ্য। এর মধ্যে তাদের জ্ঞানের দুটি ধারার বিশেষজ্ঞ রূপে অন্তর্ভুক্ত হওয়া আবশ্যিক। প্রায় সর্বত্রই নির্বাচিত জ্ঞানের দুটি ধারা একে অপরের থেকে আলাদা। এই ধরনের কাব্য কবিকে শাস্ত্রের পাশাপাশি কাব্য ঐতিহ্যেও পারদর্শী করে তোলে। কবির এই বহুমাত্রিক জ্ঞান এই ধরনের কাব্য সৃষ্টির পথকে উন্মোচিত করে।

উল্লেখপঞ্জি

১. কবিরহস্য, ৬।
২. সাহিত্যদর্পণ, ৩.৩১।
৩. তদেব ৩.৩২।
৪. নাট্যশাস্ত্র, ৬.৩১।
৫. সাহিত্যদর্পণ, ১.৩।
৬. কাব্যপ্রকাশ, ৮.৬৬।
৭. শৌরীন্দ্র মোহন ঠাকুর(সম্পা.), কবিরহস্য, ৭৭।
৮. তদেব, ৮০।
৯. সাহিত্যদর্পণ, ১.৫।
১০. কাব্যালংকার-সূত্রবৃত্তি, ১.১.২।
১১. অনুপ্রাসঃ শব্দসাম্যং বৈষম্যেহপি স্বরস্য যৎ, সাহিত্যদর্পণ, ১০.৩।
১২. কাব্যাদর্শ, ২.১।
১৩. শৌরীন্দ্রমোহন ঠাকুর (সম্পা.), কবিরহস্য, ১৫।
১৪. তদেব, ৪।
১৫. তদেব, ২১৫।
১৬. তদেব, ২২৯।
১৭. তদেব, ২৩১।
১৮. তদেব, ১৮১।
১৯. তদেব, ১১৪।
২০. তদেব, ৭১।
২১. সংস্কৃতসাহিত্যোতিহাস, আচার্য রামচন্দ্র মিশ্র, পৃ, ৭১।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

চট্টোপাধ্যায়, জয়শ্রী (সম্পা.)। *অনংকার সাহিত্যের সমৃদ্ধ ইতিহাস*। কলকাতা : সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪২০ বঙ্গাব্দ
(তৃতীয় পরিবর্তিত সংস্করণ)।

দত্তী, *কাব্যাদর্শ*। চিন্ময়ী চট্টোপাধ্যায় (সম্পা.) কলকাতা : পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, ২০১৮ (দ্বিতীয় মুদ্রণ)।

বাগ্মীকি, *রামায়ণ*। পঞ্চগনন-তর্করত্ন (সম্পা.)। কলকাতা : বেণীমাধব শীল লাইব্রেরী, ১৪২৪ বঙ্গাব্দ (পুনর্মুদ্রণ)।

বিশ্বনাথ, *সাহিত্যদর্পণ* (দশম পরিচ্ছেদ)। উদয়চন্দ্র বন্দ্যোপাধ্যায় (সম্পা.) কলকাতা : সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০০৬
(তৃতীয় সংস্করণ)।

গঙ্গাধরদাস, *छन्दःमञ्जरी*। ব্রহ্মানন্দ-ত্রিপাঠী. (সম্পা.)। বারাণসী : চৌখাম্বা সুরভারতী প্রকাশন, ২০১৫।

বামন, *काव्यालंकारसूत्रवृत्ति*। গোপেন্দ্রতিষ্মভূপাল:. (সম্পা.)। শ্রীরঙ্গম্ : শ্রীবাণীবিলাসমুদ্রায়ন্ত্রালয়, ১৯০৯।

ভরত-মুনি, *नाट्यशास्त्र*। মনমোহন-ঘোষ:. (সম্পা.)। কোলকাতা : এশিয়াটিক সোসাইটি, ১৯৫১।

মিশ্র, রমচন্দ্র. (সম্পা.)। *संस्कृतसाहित्येतिहासः*। বারাণসী : চৌখাম্বা সুরভারতী প্রকাশন, ২০১৬।

মম্মট, *काव्यप्रकाशः*। হরিশঙ্কর-শর্মা. (সম্পা.)। বারাণসী : চৌখাম্বা সুরভারতী প্রকাশন, ১৯৮২ (পঞ্চম সংস্করণ)।

হলায়ুধ, *कविरहस्य*। শৌরীন্দ্রমোহন-ঠাকুর:. (সম্পা.)। কোলকাতা : রয়প্রেস, ১৮৩৯।

Vatsyayana, *Kama-Sutra*. Lence Dane. (ed.). Vermont: Brijbasi Art Press Ltd., 2003.

‘নিষ্ফেপ’ – স্মৃতিতে ও আখ্যানে

রূপা বিশ্বাস

সারসংক্ষেপ

স্মৃতিশাস্ত্রে বিশ্বাস করে কারো কাছে কোনো দ্রব্য গচ্ছিত রাখলে তাকে *নিষ্ফেপ* বলা হয়েছে। দ্রব্যস্বামী গচ্ছিত দ্রব্যটি ফেরত চাইলে রক্ষক দ্রব্যটি যথাযথভাবে স্থাপককে ফেরত দেবে- স্মৃতিতে এমন বিধানই মেলে। সেখানে চরিত্রবান, সজ্জন ব্যক্তির কাছেই দ্রব্য গচ্ছিত রাখার নির্দেশ দেওয়া হয়েছে। অপরের দ্রব্য রক্ষাকারী ব্যক্তিকে স্মৃতিতে পূণ্যভাগী বলা হয়েছে, কিন্তু যে ব্যক্তি গচ্ছিতদ্রব্যের দুরূপযোগ করে, অসাবধানতাবশত কিংবা প্রমাদবশত দ্রব্যটি হারিয়ে ফেলে তাকে পাপী বলা হয়েছে। স্থাপকের ধন রক্ষক নিজের দ্রব্যের ন্যায়ই রক্ষা করবেন। যদি তা দৈবসংযোগে, রাজার নির্দেশে, বা চুরি হয়ে যাওয়ার কারণে নষ্ট হয়ে যায় তবে রক্ষকের কোনো দোষ হবে না। কিন্তু অন্য কোনোভাবে দ্রব্যটি নষ্ট হলে তার দায় রক্ষকের এবং তাকে এই কারণে শাস্তিও পেতে হবে। স্মৃতিতে গচ্ছিত দ্রব্যের প্রত্যর্পণ বিষয়ে বিবাদ উপস্থিত হলে সাক্ষীর অনুপস্থিতিতে দিব্য প্রমাণের আশ্রয় নিয়ে বিবাদের নিষ্পত্তি করার বিধান দেওয়া হয়েছে। নিষ্ফেপ বিষয়ক এই সকল নানাবিধ বিধান যেমন স্মৃতিতে মেলে তেমনি সংস্কৃত আখ্যানেও মেলে। সংস্কৃত আখ্যানসাহিত্যের একাধিক গল্পে *নিষ্ফেপ* বিষয়টির উল্লেখ রয়েছে। কোথাও একে দ্রব্যরক্ষকের ধনোপার্জনের একটি মাধ্যম বলা হয়েছে আবার কোথাও স্থাপককে কঠোর নির্দেশ দেওয়া হয়েছে অপরের দ্রব্য সঠিকভাবে ফেরত দেওয়ার বিষয়ে। আখ্যানগুলিতেও নিষ্ফেপ নিয়ে বিবাদ হওয়ায় তার বিচারের জন্য রাজসভায় উপস্থিত হতে দেখা যায় - এর দ্বারা বোঝা যায় স্মৃতিতে ও আখ্যানে নিষ্ফেপ একটি বিবাদের বিষয়। নিষ্ফেপ বা গচ্ছিতধনের রক্ষাকর্তার যোগ্যতা, দ্রব্য ফেরতের নিয়ম ইত্যাদি বিষয়ে স্মৃতি ও আখ্যানের প্রাণ্ড বিধানগুলির মধ্যে কোথায় মিল-অমিল রয়েছে, কোথায় ব্যতিক্রমী বিধান মেলে তা তুলে ধরাই আমার এই প্রবন্ধের উদ্দেশ্য।

মানুষের মন অনুভূতিপ্রবণ, জটিল এক বিষয়। যার বহিঃপ্রকাশ ঘটে মানুষের দৈনন্দিন আচরণে - যা হতে পারে মানুষের জাগ্রত সচেতন আচরণ কিংবা অবচেতন আচরণ। মানুষের চেতন মনের সঙ্গে তার সুগভীর অবচেতনের তলদেশে সুপ্ত রয়েছে যে সব কামনা-বাসনা, যে সকল রিপু সেগুলি মানুষের অজান্তেই মানবমনকে করায়ত্ত করে তাকে পরিচালিত ও নিয়ন্ত্রিত করে চলেছে। যার ফল হল মানুষের অপরাধপ্রবণতা। মানবমনের অভ্যন্তরে লুক্কায়িত অপূর্ণতা, সামাজিক ক্ষতিকর সেইসব চাহিদা বা রিপুগুলি ও তার ভিত্তিতে সংঘটিত মানব-আচরণের প্রতিফলন বিভিন্ন আখ্যানগুলিতে মেলে। শুধু তাই নয়, সেখানে গল্পছলে নানা কৌশলে সেগুলির কুপ্রভাব থেকে উদ্ধারের পথও নির্দেশিত হয়েছে। মানবমনের একাধিক প্রবৃত্তির একটি হল অপরকে বিশ্বাস। একাধিকবার বিশ্বাসভঙ্গের পরেও পুনরায় বিশ্বাস করার দৃষ্টান্তও যেমন মেলে তেমনি বিশ্বাসের সুযোগে বঞ্চনার দৃষ্টান্তও কম নয়। বঞ্চনার এই প্রবণতা অতীত-বর্তমান ভেদে সর্বদাই উপস্থিত। স্মৃতির দণ্ডবিধানে তা ধরা পড়ে আবার সংস্কৃত আখ্যানগুলিতেও তার যথেষ্ট উপস্থিতি দেখা যায়।

কোনো ব্যক্তিকে বিশ্বাস করে তার কাছে কোনো দ্রব্য রাখা হলে তাকে আমরা সাধারণভাবে গচ্ছিত ধন বলে থাকি। দ্রব্যস্বামী চাইলে তাকে দ্রব্যটি যথোপযুক্তভাবে ফিরিয়ে দেওয়াই উচিত। কিন্তু অনেক ক্ষেত্রেই তার ব্যতিক্রম দেখা যায়। কখনও দ্রব্যস্বামীকে দ্রব্যটি দিতে অস্বীকার করা হয়, কখনও আবার হীনদ্রব্য প্রত্যর্পণ করা হয় — যা অনুচিত কর্ম। অপরের কাছে বিশ্বাস করে নিষ্ফিণ্ড দ্রব্যকে স্মৃতিশাস্ত্রে নিষ্ফেপ বলা হয়েছে এবং এটিকে একটি ব্যবহারপদ বলে উল্লেখ করা হয়েছে।^১ মিতাক্ষরাকারের মতে ধনস্বামী গৃহস্বামীর উপস্থিতিতে তার কাছে কোনো দ্রব্য গচ্ছিত রাখলে তা নিষ্ফেপ।^২ স্মৃতিতে কাকে বিশ্বাস করে তার কাছে দ্রব্য গচ্ছিত রাখা যায় তার উল্লেখের পাশাপাশি নিষ্ফেপ প্রত্যর্পণের বিধি, নিষ্ফিণ্ডদ্রব্য ফেরত না দিলে তার

শাস্তি এবং কোন কোন সময়ে গচ্ছিত দ্রব্যের রক্ষাকর্তা দ্রব্য প্রত্যর্পণ না করলেও তার শাস্তি হবে না তাও উল্লিখিত হয়েছে। নারদের মতে, যিনি যেভাবে দ্রব্য যার কাছে দ্রব্য অর্পণ করবেন তিনি সেভাবে তার কাছ থেকে দ্রব্যটি গ্রহণ করবেন। যেমন নিষ্ক্রেপ তেমনই গ্রহণ হবে।^৩ নিষ্ক্রেপ দ্রব্য প্রত্যর্পণের এই বিধি আখ্যানগুলিতেও মেলে। *বত্রিশসিংহাসন* গ্রন্থের ত্রিংশৎ আখ্যানে এক ব্যক্তি রাজার কাছে বিশ্বাস করে তার স্ত্রীকে গচ্ছিত রেখে গেছেন। পরে ফিরে এসে রাজার কাছে স্ত্রীকে ফেরত চাইলে রাজা তার স্ত্রীকে ফেরত দিতে পারেননি, কারণ তার স্ত্রী পূর্বেই মৃত্যুবরণ করেছেন। গচ্ছিত ধন প্রত্যর্পণে অসমর্থ হওয়ায় রাজা তথা সভার সকলেই নিজেদের অপরাধী বলে মেনেছে এবং অপরাধীর ন্যায় তার সামনে নত মস্তকে মৌনভাবে উপস্থিত থেকেছে।^৪

সভাসদ সহ রাজার এই অপরাধ বোধই স্পষ্ট করেছে যে নিষ্ক্রেপ ধন প্রত্যর্পণ সকলেরই কর্তব্য এমনকী রাজাও এই একই বিধানের আওতাভুক্ত। গল্পটিতে স্ত্রীকে গচ্ছিত রাখার পূর্বে ওই ব্যক্তি রাজার কাছে স্ত্রীকে গচ্ছিত রাখার সপক্ষে একাধিক যুক্তিও দেখিয়েছেন। রাজা বিক্রমাদিত্য জিতেদ্রিয় ধার্মিক, বিশ্বাসের পাত্র, তিনি পরস্ত্রীদের পক্ষে সহোদরস্বরূপ, তাই তার কাছে স্ত্রীকে গচ্ছিত রাখা সমীচীন মনে করেছেন ওই নায়ক।^৫ গচ্ছিত দ্রব্যের রক্ষাকর্তার চারিত্রিক গুণাবলীর এই দিকনির্দেশ স্মৃতিশাস্ত্রেও মেলে। কার কাছে দ্রব্য গচ্ছিত রাখা যায় তার স্পষ্ট নির্দেশ স্মৃতিতে পাওয়া যায়। মনু ও নারদের মতে, উত্তম কুলে জাত, সদাচার সম্পন্ন, ধর্মজ্ঞ, সত্যবাদী, মহৎ হৃদয়সম্পন্ন, ধনী ব্যক্তির নিকট নিষ্ক্রেপ দ্রব্য রাখা যায়।^৬ গচ্ছিত ধনের রক্ষাকর্তার যোগ্যতার বিষয়ে আখ্যান ও স্মৃতিতে প্রায় একই চারিত্রিক গুণাবলীর কথা বলা হয়েছে। ধনী, সজ্জন, উচ্চবংশজাত ব্যক্তির কাছে দ্রব্য গচ্ছিত রাখার যে নির্দেশ, স্মৃতিতে মেলে *বত্রিশসিংহাসনে*ও তারই প্রতিফলন দেখা যায়। কারণ ইহজগতে রাজার ন্যায় ধনী, সৎকুলজাতব্যক্তি, কেউই-বা হতে পারে। স্থাপক যদি কোনো অযোগ্য, অসৎ ব্যক্তির কাছে নিষ্ক্রেপ দ্রব্য রাখে এবং দ্রব্যটি যথাপূর্বক ফেরৎ না পায় তবে তার দায় কার হবে সে বিষয়ে সুস্পষ্ট নির্দেশ স্মৃতিতে ও আখ্যানে মেলে না। মনু, নারদ কার কাছে দ্রব্যাদি গচ্ছিত রাখা যায় তার উল্লেখ করলেও স্থাপক অজ্ঞতাবশত দুরাচারী কোনো ব্যক্তির কাছে নিষ্ক্রেপ রাখলে এবং তার দ্রব্যটি ঐ ব্যক্তি ফেরত না দিলে সেক্ষেত্রে নিষ্ক্রেপ প্রত্যর্পণের বিধি কি হবে তা উল্লেখ করেননি। অর্থাৎ রাজা দুরাচারী রক্ষককে শাস্তি দিয়ে সম্পূর্ণ দ্রব্যই স্থাপককে ফেরৎ দেবেন নাকি তার অজ্ঞতার মাশুলরূপে নিষ্ক্রেপের কিছু অংশ ফেরৎ দেবেন — এরূপ নির্দেশ স্মৃতি ও আখ্যানে দেখা যায় না। স্মৃতিশাস্ত্রে ও আখ্যানগুলিতে নিষ্ক্রেপের রক্ষাকর্তার বিষয়ে স্পষ্ট নির্দেশ দ্বারা বোঝা যায় যে, নিষ্ক্রেপকারীকে সতর্ক হয়ে সঠিক লোকের কাছে দ্রব্য গচ্ছিত রাখতে হবে।

সংস্কৃত আখ্যানসাহিত্যে নিষ্ক্রেপের সম্পর্কে এক অভিনব মতামত পাওয়া যায়। *পঞ্চতন্ত্র*-গ্রন্থের মিত্রভেদ নামক প্রথম তন্ত্রে নিষ্ক্রেপকে সম্মানজনক ধনোপার্জনের অন্যতম সাধন বলা হয়েছে। বিষ্ণুশর্মার মতে, গচ্ছিত দ্রব্য যার কাছে রাখা হয় তিনি ইষ্ট দেবতার কাছে প্রার্থনা করেন যাতে স্থাপক কোনোভাবে মারা যান এবং যাতে ওই নিষ্ক্রেপদ্রব্যটি তার হয়ে যায়। এই জন্য সে দেবতাকে ঈঙ্গিত বস্তু দ্বারা তুষ্ট করারও অঙ্গীকার করে।^৭ অর্থাৎ আখ্যানের নিয়মানুসারে স্থাপকের মৃত্যুতে নিষ্ক্রেপ দ্রব্য রক্ষাকর্তারই হবে। এর পাশাপাশি ধনস্বামীর জীবদ্দশাতে তার অনুমতি ছাড়া স্থাপিত দ্রব্য কাউকে দেওয়া অনুচিত এমন নির্দেশও আখ্যানে মেলে। *বেতালপঞ্চবিংশতি* গ্রন্থের চতুর্দশ উপাখ্যানে স্থাপিত ধন, স্বামীর অনুমতি ব্যতিরেকে অন্যকে দেওয়া অতি গর্হিত কর্ম বলা হয়েছে। অন্যের দ্রব্য ফেরত না দেওয়া ও স্থাপক ব্যতীত অন্যকে প্রদানকে লোকাচার বিরুদ্ধ বলা হয়েছে। এমন দুষ্কর্ম প্রাণান্তেও সম্পাদন করা অনুচিত। এই অপরাধটি দমনের জন্য আখ্যানগুলিতে যেমন দণ্ডবিধি নির্দিষ্ট করা হয়েছে স্মৃতিতেও ঠিক একই প্রায়স চোখে পড়ে। স্মৃতিতে

অপরের গচ্ছিত ধন যাচিত হলে ফেরৎ না দেওয়া, স্থাপকের বিনা অনুমতিতে অপরকে প্রদান, এগুলি অপরাধ বলে বিবেচিত হয়েছে। অপরের বিশ্বাসভঙ্গ ও বধণার জন্য প্রভূত দণ্ডও বিহিত হয়েছে। মনু, যে ব্যক্তি গচ্ছিত রাখা দ্রব্য প্রদান করতে অস্বীকার করে কিংবা যে ব্যক্তি কিছু গচ্ছিত না রেখেই তা প্রার্থনা করে তাদের উভয়কেই চোরের ন্যায় শাসন করতে বলেছেন এবং সমপরিমাণ অর্থদণ্ড দিতে নির্দেশ দিয়েছেন।^৮ অর্থাৎ প্রতারণার আশঙ্কা স্থাপক ও গ্রহণকর্তা উভয়পক্ষের তরফ থেকেই থাকায় স্মৃতিতে উভয়েরই শাস্তি বিহিত হয়েছে। একইরূপ দণ্ডবিধান *নারদস্মৃতিতে* (২/৩.১৩) দেখা যায়।

পঞ্চতন্ত্র গ্রন্থের মিত্রভেদ তন্ত্রে লৌহতুলা-বণিকপুত্রকথা গল্পের জীর্ণধন নামক একজন বণিক এক শ্রেষ্ঠীর নিকট তার তুলাদণ্ড নিক্ষেপ রূপে রাখেন কিন্তু পরে নিজের দ্রব্য ফেরত চাইলে শ্রেষ্ঠী তুলাদণ্ড ইন্দুরে খেয়ে নিয়েছে এমন বলে তার দ্রব্যটি দিতে অস্বীকার করে। তাদের এই বিবাদ বিচারসভায় পেশ করা হলে রাজা শ্রেষ্ঠীকে দ্রব্যটি প্রত্যর্পণের আদেশ দিয়েছেন।^৯ আলোচ্য গল্পটিতে শ্রেষ্ঠী লৌহদ্রব্য প্রত্যর্পণে অস্বীকার করেছে এবং তার সপক্ষে ইন্দুরে লৌহদণ্ডটি ভক্ষণ করেছে এমন আবাস্তব যুক্তি দেখিয়েছে। বাস্তবে অসম্ভব এমন যুক্তি দেখানোর জন্যই তার প্রতারণা ধরা পড়েছে। এ প্রসঙ্গে উল্লেখ করা প্রয়োজন যে, এমন কিছু সময় আছে যেক্ষেত্রে দ্রব্যরক্ষক স্থাপককে দ্রব্য ফেরৎ দিতে বাধ্য থাকে না। এমনকী রক্ষকের এই অসমর্থতার জন্য সে দণ্ডভুক্তও হয় না। স্মৃতিতে এ বিষয়ে বিশেষ কিছু বিধি নির্দিষ্ট করা হয়েছে। যাঙ্কবল্ক্যের মতে, নিক্ষিপ্ত দ্রব্য রাজা গ্রহণ করলে, অথবা দৈববশতঃ নষ্ট হলে বা অজ্ঞাতসারে চোরের দ্বারা অপহৃত হলে ওই দ্রব্য রক্ষক স্থাপককে ফেরৎ দিতে বাধ্য থাকবে না। কিন্তু স্থাপক ঐ দ্রব্য ফেরত চাইবার পর যদি তা উক্ত কারণগুলির কোনোটির দ্বারা নষ্ট হয় তবে রক্ষক দ্রব্যস্বামীকে ঐ দ্রব্যের মূল্য দেবে এবং রাজাকেও সমানপরিমাণ অর্থ দণ্ডস্বরূপ দেবে।^{১০} নারদ বলেছেন, যদি গচ্ছিতদ্রব্য হারিয়ে যাওয়া কিংবা নষ্ট হয়ে যাওয়ার বিষয়ে রক্ষক কোনো কুটিলতা অবলম্বন না করে থাকে তবে দৈবযোগে কিংবা রাজযোগে নিক্ষিপ্ত দ্রব্য নষ্ট হলে ওই নষ্ট নিক্ষিপ্তকারীর বলেই বিবেচিত হবে।^{১১}

অন্যের বস্তুকে দায়িত্বসহকারে নিজের দ্রব্যের ন্যায় রক্ষা করা ও তা যাচিত হলে সঠিকভাবে ফেরৎ দেওয়া অবশ্যই এক মহৎ কর্ম। স্মৃতিতে নিক্ষিপ্তের রক্ষাকারী ব্যক্তি নিক্ষিপ্ত দ্রব্য প্রত্যর্পণের বিষয়ে ছলনা করলে তাকে পাপী বলা হয়েছে ও নিন্দা করা হয়েছে। কিন্তু যিনি সঠিকভাবে অন্যের বস্তু রক্ষা করে তা যথাবিধি প্রত্যর্পণ করেন তাকে পূণ্যবান বলা হয়েছে। আখ্যানগুলিতেও একই প্রতিচ্ছবি দেখা যায়। সেখানে গচ্ছিত বস্তু রক্ষা করাকে রাজাও পরমকর্তব্য বলে মনে করেছেন। অন্যের গচ্ছিত ধন যথাপূর্বক প্রত্যর্পণ না করলে পাপে নিমজ্জিত হতে হবে এমন উল্লেখও দেখা যায়।^{১২}

দুঃখং ন্যাসস্য রক্ষণম্ অর্থাৎ পরের দ্রব্য রক্ষা করা অত্যন্ত দুঃখজনক — তাই যিনি এমন কাজ করেন তিনি অবশ্যই সম্মানের যোগ্য। রক্ষাকর্তা সম্মানের বিষয়টি সর্বাধিক বোঝা যায় মনুর বচনে। তিনি বলেছেন, রাজা নিক্ষিপ্ত সম্বন্ধীয় বিচারকালে এমনভাবে বিচার করবেন যাতে নিক্ষিপ্তকারী ব্যক্তি কোনো ভাবেই উৎপীড়িত না হন।^{১৩}

এইভাবেই স্মৃতিতে ও আখ্যানে *নিক্ষিপ্ত* এই বিবাদপদটির নানাবিধ বিধান আলোচিত হয়েছে।

উল্লেখপঞ্জি

১. স্বং দ্রব্যং যত্র বিশস্তান্নিক্ষিপ্ত্যবিশঙ্কিতঃ।

নিক্ষিপ্তো নাম তত্ প্রোক্তং ব্যবহারপদং বুধৈঃ।।-না.স্ম.-৩.১

২. সমক্ষং তু সমর্পণং নিক্ষেপঃ।-মিতা., ২.৬৭।
৩. যো যথা নিক্ষিপেদ্বস্তে যমর্থং যস্য মানবঃ।
স তথৈব গ্রহীতব্যো যথা দায়স্তথা গ্রহঃ।।-না.স্মু.-৩.২
৪. ত্বং ধার্মিকচূডামণিঃ সা মম ভার্যা দাতব্যা তয়া সহ পুনঃ স্বলোকং গমিষ্যামি ইতি । তদ্বচনং শ্রুত্বা রাজা সর্বৈঃ সহ
সভায়াং তটস্থো জাতঃ, পরং বিস্ময়ং গত্বা তুষ্টীকৃতঃ স্থিতঃ।-বত্রি.পু. ২৪৩ ।
৫. বত্রি.কথা.-৩০।
৬. কুলজে বৃত্তসম্পন্নে ধর্মজ্ঞে সত্যবাদিনি।
মহাপদ্যে ধনিন্যার্যে নিক্ষেপং নিক্ষিপেদ্বধৈঃ।।-মনু.-৮.১৭৯
তুল. কুলজে বৃত্তসম্পন্নে ধর্মজ্ঞে সত্যবাদিনি।
মহাপক্ষে ধনিন্যার্যে নিক্ষেপং নিক্ষিপেদ্বধৈঃ।। না. স্মু.-৩.২
৭. নিক্ষেপে পতিতে হর্মে শ্রেষ্ঠী স্তৌতি স্বদেবতাম্ ।
নিক্ষেপী ত্রিযতে তুভাং প্রদাস্যাম্যুপযাচিতম্ ।।-পঞ্চ.,পৃ. ১৭
৮. যো নিক্ষেপং নার্পয়তি যশ্চানিক্ষিপ্য যাচতে।
তাবুভৌ চৌরবচ্ছাসৌ দাপ্যৌ বা তৎসমং দমম্।।-মনু.,৮-১৯১
৯. এবং তৌ বিবদমানৌ দ্বাবপি রাজকুলং গতো। ...ততস্তেবিহস্য দ্বাবপি তৌ পরস্পরং সম্বোধ্য তুলাশিশুপ্রদানেন সন্তোষিতৌ।-
পঞ্চ.,পৃ. ২৯৬।
১০. ন দাপ্যোহপহৃতং তং তু রাজদৈবিকতাকরৈঃ ভেষশ্চেন্ সার্গিতেহদন্তে দাপ্যো দণ্ডং চ তত্সমম্।। -যাজ্ঞ. স্মু., ২.৬৬
১১. গৃহীতঃ সহ যোহর্থেন নষ্টো নষ্টঃ স দায়িনঃ।
দৈবরাজকৃতে তদ্বদত্র চেত্তদ্বি..কারিতম্ ।। না. স্মু.-৩.৯
১২. বেতাল. কথা.-১৫ ।
১৩. নিক্ষিপ্তস্য ধনসৈবং প্রীত্যোপনিহস্য চ।
রাজা বিনির্গম্য কুর্যাদক্ষিণ্ণং ন্যাসধারণম্।।-মনু., ৮.১৯৬

Select Bibliography

- Dasgupta, Ramprasad. *Crime and Punishment in Ancient India*. Kolkata: Calcutta Book Company, 1930.
- Dash, Keshab Chandra. *Methodology in Sanskrit*. Varanasi: Chaukhambha Sanskrit Sansthan, 1992.
- Kane, P.V. *History of Dharmasāstra*. Vol. 3. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1930.
- Kātyāyana. *Kātyāyanasmṛti*. Ed. P.V. Kane. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1933.
- Kṣemaṅkara. *Siṃhāsana-dvātrimśikā*. Ed. Malayendrakumar Sen. Vatriśasiṃhāsana. Kolkata: Calcutta Publication, 1384 BY.
- Manusamhitā*. Ed. with comp. V.N. Mandlik. *Mānavadharmasāstra*. New Delhi: Munshiram Monoharlal Publishers (Pvt. Ltd.), 1992.
- Nārada. *Nāradasmṛti*. Ed. Brajakishore Swain. Varanasi: Chawkhamba Sanskrit Bhavan, 1996.
- Śivadāsa. *Vetālapañcaviṃśati*. Ed. & comp. Damodar Jha. Varanasi: Chowkhamba Vidyabhawan, 1968.
- Īnaviṃśatisamhitā*. Ed. Ashok Kumar Bandyopadhaya. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 1409 BY.

Viṣṇuśarmā. *Pañcatantra*. Ed. Naveen Kumar Jha. Delhi: J.P. Publishing House, 2016.

Yājñavalkya. *Yājñavalkyasamhitā*. Ed. Sumita Basu, Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 1407 BY.

মার্কণ্ডেয়পুরাণে ও ব্রহ্মবৈবর্তপুরাণে বেদান্ততত্ত্ব

সুদেষ্ণা ঘোষ

সারসংক্ষেপ

অষ্টাদশ মহাপুরাণের অন্যতম হল মার্কণ্ডেয়পুরাণ। এই পুরাণ মহর্ষি জৈমিনি ও মহর্ষি মার্কণ্ডেয়ের মধ্যে কথোপকথন আকারে রচিত। এই পুরাণের অধ্যায় সংখ্যা ১৩৪। এর মধ্যে তেরোটি অধ্যায় (৮১-৯৩) দেবী-মাহাত্ম্য অথবা দুর্গাস্তোত্র নামে পরিচিত। দেবী-মাহাত্ম্য একটি গ্রন্থ যা দৈত্য মহিষাসুরের উপরে দেবী দুর্গার জয়কে বর্ণনা করে। সৃষ্টির মূল কারণ নারী অথবা পুরুষ যিনি হোন, বেশীরভাগ ধর্মালম্বীরা বলেন ইনি পুরুষ আবার কারো কারো মতে ইনি নারী। মার্কণ্ডেয়পুরাণের অন্তর্গত দেবী-মাহাত্ম্য একটি উল্লেখযোগ্য গ্রন্থ। দেবী দুর্গাই হলেন পরমসত্তা। বেদান্ত মতানুসারে পরমসত্তা (Supreme Being) হলেন ব্রহ্ম। এই পুরাণে ব্রহ্মের পরিবর্তে ইনি হলেন আদ্যা শক্তি মহামায়া, সকল সৃষ্টি ও ধ্বংসের কারণ।

ব্রহ্মবৈবর্তপুরাণ অন্যতম মহাপুরাণ। এই পুরাণ সৃষ্টির উপর দৃষ্টিপাত করেছে, যেখানে কৃষ্ণ হিসাবে ব্রহ্ম এই মহাবিশ্ব সৃষ্টি করেছেন। এই পুরাণে শ্রীকৃষ্ণের পরম ব্রহ্ম-স্বরূপতা এবং তাঁর আংশিক লীলা বর্ণিত হয়েছে। সুতরাং এই পুরাণ 'বৈষ্ণব-পুরাণ' বা 'সাত্ত্বিক-পুরাণ'। এখানে রাধা ও কৃষ্ণের মাহাত্ম্য বর্ণনার মাধ্যমে মহাবিশ্বের স্বরূপ ও বিবর্তন উপস্থাপন করা হয়েছে।

১.০. মার্কণ্ডেয়পুরাণ

মার্কণ্ডেয়পুরাণে বেদান্ত-বিষয়ক গ্রন্থাংশের নিম্নলিখিত সংক্ষিপ্ত বিবরণ দেওয়া হল। মার্কণ্ডেয়পুরাণের অন্তর্গত দেবী-মাহাত্ম্য একটি উল্লেখযোগ্য গ্রন্থ। দেবী দুর্গাই হলেন পরমসত্তা। বেদান্ত মতানুসারে পরমসত্তা (Supreme Being) ব্রহ্ম উভয় প্রকার 'নির্গুণ' অথবা যে-কোনও গুণগত বৈশিষ্ট্য ছাড়াই (without form and qualitative attributes) এবং 'সগুণ' অথবা গুণগত বৈশিষ্ট্য সহ (with form and qualitative attributes)। নির্গুণ হিসেবে তিনি এক এবং অদ্বিতীয়। তবে সগুণ সত্তা হিসেবে তিনি পুরুষ অথবা নারী হতে পারেন। দেবী-মাহাত্ম্য হল একটি শাক্ত গ্রন্থ।

এখানে ব্রহ্মের পরিবর্তে ইনি হলেন মহামায়া আদ্যা শক্তি, সকল সৃষ্টি, স্থিতি ও ধ্বংসের কারণ। যেমন অদ্বৈত-বেদান্ত ব্রহ্মকে জগতের অর্থাৎ স্থাবর জঙ্গমাত্মক প্রপঞ্চের সৃষ্টি (creation), স্থিতি (sustaining) এবং লয় (devolution)-এর কারণ হিসেবে ব্যাখ্যা করা হয়েছে।

দেবী-মাহাত্ম্যে আদ্যা শক্তি প্রকৃতি তিনি অদ্বিতীয়া, এক, নিরপেক্ষ। তাঁকে বেদান্তের দৃষ্টিভঙ্গিতে বলা যায় নিরাকার ব্রহ্ম বা সচ্চিদানন্দ (Being-Consciousness-Bliss) স্বরূপ পরমসত্তা (Supreme Being)। ব্রহ্ম হলেন সর্বোচ্চ সত্তা (Highest Being), নির্গুণ। ঈশ্বর হলেন সমষ্টি অজ্ঞান দ্বারা উপহিত চৈতন্য। সমষ্টি অজ্ঞান দ্বারা উপহিত চৈতন্যই সর্বজ্ঞত্ব, সর্বেশ্বরত্ব, সর্বনিয়ন্তৃত্ব প্রভৃতি গুণবিশিষ্ট অব্যক্ত, অন্তর্যামী, জগৎ-কারণ 'ঈশ্বর' নামে অভিহিত হন —

ইযংসমষ্টিঃ উৎকৃষ্ট-উপাধিতয়া বিশুদ্ধসত্ত্বপ্রধানা। এতদুপহিতং চৈতন্যং সর্বজ্ঞত্ব-সর্বেশ্বরত্ব-সর্ব-নিয়ন্তৃত্বাদিগুণকম্ অব্যক্তম্ অন্তর্যামী জগৎকারণম্ ঈশ্বর ইতি। (বেদান্তসার)

সমষ্টি অজ্ঞানের অবভাসক বলে ঈশ্বর হলেন সর্বজ্ঞ। তিনি কর্মানুরূপ ফলদান করে সকল জীবকে শাসন করেন, তাই তিনি 'ঈশ্বর'। ব্রহ্মসূত্র গ্রন্থের দ্বিতীয় সূত্রটি হল — জন্মাদ্যস্য যতঃ। এই সূত্রের বক্তব্য, অখিল ভুবনের উৎপত্তি, স্থিতি, বিনাশ যার থেকে, অর্থাৎ যে কারণ থেকে, তিনিই ব্রহ্ম। ব্রহ্মের তটস্থ লক্ষণ

হলঈশ্বরের জগৎ-কারণত্বএবং ব্রহ্মের স্বরূপ লক্ষণ হল সচ্চিদানন্দ স্বরূপ। তৈত্তিরীয় উপনিষদে উক্ত হয়েছে —

যতো বা ইমানি ভূতানি জায়ন্তে, যেন জাতানি জীবন্তি, যত্‌প্রযন্ত্যভি-সংবিশন্তি।

সকাম উপাসক হয়ে যিনি সাধনা করেন, তিনি একটি নির্দিষ্ট আকাঙ্ক্ষা বা লক্ষ্য মনে রেখে যা চান তা অর্জন করেন। যখন একজন নিষ্কাম উপাসক অর্থাৎ কোনও ব্যক্তি কোনো প্রত্যাশা বা বাসনা ছাড়াই সাধনা করেন, তখন তিনি মোক্ষ অর্জন করেন। যেমন মার্কণ্ডেয়-পুরাণে বলা হয়েছে, দেবী ভগবতীর আরাধনা করে দেবীর বরে ঐশ্বর্যকামী রাজা সুরথ অখণ্ড সাম্রাজ্য লাভ করেছিলেন, এবং বৈরাগ্যগুণ-যুক্ত বণিক সমাধি-বৈশ্য সকল বন্ধন থেকে মুক্তি-রূপ দুর্লভ জ্ঞানলাভের ফলে মোক্ষপ্রাপ্ত হয়েছিলেন।¹ এই বক্তব্য প্রমাণ করে যে, এই পুরাণ জ্ঞানতত্ত্বের বিবরণ দেয় অর্থাৎ জ্ঞানই হল সংসার-চক্রের বন্ধন থেকে মুক্তির একমাত্র উপায় ও সাধন।

১.১. বেদান্ততত্ত্ব ও দেবী-মাহাত্ম্যের সমন্বয়

দেবী মহামায়ার মায়ার প্রভাবে সমগ্র জগৎ আবৃত হয়। প্রকৃতপক্ষে তিনি ভগবতী, মহামায়া জ্ঞানীদের মনকে প্রভাবিত করেন। তিনি এই সমগ্র মহাবিশ্বের স্বাবর জঙ্গমাত্মএরক সৃষ্টি, স্থিতি, লয়ের কারণ। তিনি চূড়ান্ত জ্ঞান, মোক্ষ, চির সুখের (eternal bliss) কারণ, শান্তির কারণ, জন্মচক্র বন্ধনের কারণ এবং সমস্ত প্রভুর উপরে সার্বভৌমত্বের কারণ। এই কারণেই কেবল তাঁর অনুগ্রহই সমস্ত মায়া এবং যন্ত্রণা থেকে মুক্তি আনতে পারে।

দেবী-মাহাত্ম্য গ্রন্থে প্রথম অধ্যায়ে বলা হয়েছে —

সা বিদ্যা পরমা মুক্তে-হেতুভূতা সনাতনী।
সংসার-বন্ধ-হেতুশ্চ সৈব সর্বেশ্বরেশ্বরী।।

অর্থাৎ তিনি (দেবী মহামায়া) এই সম্পূর্ণ চরাচর জগৎ সৃষ্টি করেন, আবার তিনিই প্রসন্না হলে মানুষকে মুক্তিলাভের জন্য বরদান করেন। তিনিই সংসার-বন্ধন ও মোক্ষের কারণ-স্বরূপা পরাবিদ্যা ও সনাতনী (আদি-অন্ত-বিহীনা) দেবী তথা ব্রহ্মা বিষ্ণু মহেশ্বরাদি সকল ঈশ্বরের ঈশ্বরী।

বেদান্ত অনুসারে ব্রহ্মই বিশ্বপ্রপঞ্চের সৃষ্টির কারণ। দেবী-মাহাত্ম্যগ্রন্থের একাদশ অধ্যায়টিতে এভাবে বলা হয়েছে —

সর্বভূতা যদা দেবী ভুক্তি-মুক্তি-প্রদায়িনী।
তুং স্তুতা স্তুতয়ে কা বা ভবন্তু পরমোক্তয়ঃ।।

অর্থাৎ, আপনিই (দেবী মহামায়া) যখন সর্বস্বরূপা স্বর্গ ও মোক্ষ প্রদানকারিণী দেবী, তখন এই রূপেই আপনার (দেবীর) স্তুতি করা হয়েছে।

স্বামী জগদীশ্বরানন্দ ব্যাখ্যা করেছেন — “When you have been lauded as the embodiment of all beings, the Devī (the effulgent one), and bestower of the enjoyment and liberation, what words, however, excellent, can praise you?”

কলা-কাষ্ঠাদি-রূপেণ পরিণাম-প্রদায়িনি।
বিশ্বস্যোপরতো শক্তে নারায়ণি নমোঃস্ত তে।।

অর্থাৎ, কলা, কাষ্ঠাদিরূপে ক্রমশঃ পরিণাম বা অবস্থার পরিবর্তন-দায়িনী এবং জগতের সংহারসমর্থা শক্তিরূপিণী হে নারায়ণি, আপনাকে (দেবী মহামায়াকে) প্রণাম।

সৃষ্টি-স্থিতি-বিনাশানাং শক্তি-ভূতে সনাতনি।

গুণাশ্রয়ে গুণময়ে নারায়ণি নমোঽস্তু তে।।

অর্থাৎ, আপনি (মহামায়া) সৃষ্টি, পালন ও সংহারের শক্তিভূতা, সনাতনী দেবী, সর্বগুণের আধার এবং সর্বগুণময়ী, হে নারায়ণি! আপনাকে (দেবী মহামায়াকে) প্রণাম।

উপনিষদে ব্রহ্ম যেভাবে বর্ণিত হয়েছেন, একইভাবে *দেবী-মাহাত্ম্যে* দেবীরও স্তুতি করা হয়েছে। *তৈত্তিরীয় উপনিষদে* বলা হয়েছে —

যতো বা ইমানি ভূতানি জায়ন্তে, যেন জাতানি জীবন্তি, যত্‌প্রযন্ত্যভি-সংবিশন্তি।

আনন্দাদ্ হেব খল্লিমানি ভূতানি জায়ন্তে। আনন্দেন জাতানি জীবন্তি। আনন্দং প্রযন্ত্যভি-সংবিশন্তি।

তদ্ বিজিজ্ঞাসস্ব। তদ্ ব্রহ্ম।

২.০. ব্রহ্মবৈবর্তপুরাণ

ব্রহ্মবৈবর্তপুরাণ অন্যতম মহাপুরাণ। এই পুরাণ সৃষ্টির উপর দৃষ্টিপাত করেছে, যেখানে কৃষ্ণ হিসাবে ব্রহ্ম এই মহাবিশ্ব সৃষ্টি করেছেন। এই পুরাণে শ্রীকৃষ্ণের পরম ব্রহ্ম-স্বরূপতা এবং তাঁর আংশিক লীলা বর্ণিত হয়েছে। সুতরাং এই পুরাণ ‘বৈষ্ণব-পুরাণ’ বা ‘সাত্ত্বিক-পুরাণ’। এখানে রাধা ও কৃষ্ণের মাহাত্ম্য বর্ণনার মাধ্যমে মহাবিশ্বের স্বরূপ ও বিবর্তন উপস্থাপন করা হয়েছে।

বেদান্ত দর্শনের অন্যতম শাখা গৌড়ীয় বৈষ্ণব দর্শনের মূল শ্রীচৈতন্যদেবের উপদেশবাণী। এই দার্শনিক সম্প্রদায়ের মতে, ব্রহ্ম থেকে বিশ্ব উদ্ভূত এবং প্রলয়কালে ব্রহ্মেই বিলীন হয়। ব্রহ্ম জগতের অপাদান, করণ ও অধিকরণ কারক। ব্রহ্ম অর্থে স্বয়ং ভগবান। শ্রীকৃষ্ণই স্বয়ং ভগবান। গৌড়ীয় বৈষ্ণব ধর্মের আলোচনা করতে গেলে এই পুরাণটির আলোচনা অপরিহার্য হয়ে পড়ে। গৌড়ীয় মতে রাধাকৃষ্ণ পরমারাধ্য এবং তাঁদের নিত্য ধাম হল বৃন্দাবন। গৌড়ীয় বৈষ্ণব শাস্ত্রকারেরা বৃন্দাবনকে কেন্দ্র করে তাঁদের ধর্মপ্রসারে ব্রতী হন।^২ *দেবী-মাহাত্ম্যে* গ্রন্থে একাদশ অধ্যায়ে একইভাবে বলা হয়েছে —

ত্বং বৈষ্ণবী শক্তি রনন্তবীর্ষা

বিশ্বস্য বীজং পরমাসি মায়া।

সংমোহিতং দেবি সমস্তমেতৎ

ত্বং বৈ প্রসন্না ভুবি মুক্তি-হেতুঃ ।।

আপনি অনন্তবীর্ষা বৈষ্ণবী শক্তি, বিষ্ণুর জগৎ-পালন-শক্তি। আপনি বিশ্বের আদিকারণ মায়াশক্তি। সত্, চিত্ ও আনন্দ ঈশ্বরের স্বরূপ। একই চিত্ শক্তি তিনরূপে প্রকাশিত। আনন্দরূপে তাঁকে হুাদিনী বলা হয়, সত্ রূপে সন্ধিনী এবং চিত্ রূপে তাঁকে-ই সংবিদ্ বলা হয়। জীব স্বরূপতঃ ঈশ্বরের সঙ্গে অভিন্ন হয়েও ভিন্ন। এই ভেদাভেদ-বাদই বেদান্তশাস্ত্রের অভিমত। জীব ও ঈশ্বরের ভেদ ঔপাধিক নয় স্থায়ী। শ্রীচৈতন্যদেবের মতে — ‘ব্রহ্ম চিত্। তিনি ঐশ্বরের আধার, তিনি ভগবান। তাঁর চেয়ে বড় বা তাঁর সমান কেউ নেই। ঈশ্বর জ্বলন্ত অগ্নি, জীব সেই অগ্নির স্ফুলিঙ্গ। চিন্তামণি থেকে যেমন অসংখ্য রত্নরাশি উৎপন্ন হয়, কিন্তু চিন্তামণি অবিকৃত থাকে। অবিকৃত্য শক্তিশালী ভগবান সেইরূপ জগৎ-রূপে প্রকাশিত হলেও স্বয়ং অবিকৃত থাকেন।’

ব্রহ্ম-জীব-জগৎ-ঈশ্বর, এদের ভেদ ও অভেদ দুই-ই অচিন্তনীয়, সেই কারণে এই তত্ত্বের নাম *অচিন্ত্য-ভেদাভেদ-বাদ*।

২.১. ব্রহ্মবৈবর্তপুরাণে অদ্বৈত-বেদান্ত-তত্ত্বের পর্যালোচনা

এই পুরাণে শ্রীকৃষ্ণের পরম ব্রহ্ম-স্বরূপতা এবং তাঁর আংশিক লীলা বর্ণিত হয়েছে। সুতরাং এই পুরাণ *বৈষ্ণব-পুরাণ* বা *সাত্ত্বিক-পুরাণ*। এখানে রাধা ও কৃষ্ণের মাহাত্ম্য বর্ণনার মাধ্যমে মহাবিশ্বের স্বরূপ ও বিবর্তন উপস্থাপন করা হয়েছে।

এই পুরাণে কৃষ্ণকে সর্বোত্তম সত্তা (Highest Being) হিসাবে চিত্রিত করা হয়েছে এবং বিষ্ণু, শিব, ব্রহ্মা, গণেশ প্রমুখ সমস্ত দেবতাদের সমান এবং কৃষ্ণের অবতার হিসাবে উল্লেখ করা হয়েছে। এছাড়াও রাধা, দুর্গা, লক্ষ্মী, সরস্বতী, সাবিত্রী প্রমুখ দেবীদের 'প্রকৃতি'-র অবতার বলে উল্লেখ করা হয়েছে।^৩ *মহাভারত* ও *দেবী-মাহাত্ম্য* দুটিতে প্রাপ্ত কিছু উপাখ্যানও এই পুরাণে সংযোজিত হয়েছে। এই পুরাণের আরেকটি উল্লেখযোগ্য বৈশিষ্ট্য হল, রাধার মাধ্যমে নারীসত্তাকে গৌরবোজ্জ্বল করা হয়েছে। নারী ও পুরুষের মধ্যে বৈষম্য করা হয়নি। সকল নারী ব্রহ্মাণ্ড সৃষ্টির সহায়িকা শক্তি পরমা প্রকৃতির অংশবিশেষ, একজন নারীকে অপমান করা মানেই স্বয়ং রাধাকে অপমান করা।

এই পুরাণটি চার খণ্ডে বিভক্ত। (১) ব্রহ্মখণ্ড, (২) প্রকৃতিখণ্ড, (৩) গণেশখণ্ড, (৪) শ্রীকৃষ্ণজন্মখণ্ড। চারটি খণ্ডের মোট অধ্যায় সংখ্যা যথাক্রমে ৩০, ৬৭, ৪৬ ও ১৩১। অর্থাৎ ২৭৪টি অধ্যায়ে এই পুরাণটি বিন্যস্ত হয়েছে। কৃষ্ণজন্ম খণ্ডটির আবার দুটি ভাগ-পূর্বখণ্ড ও উত্তরখণ্ড। দক্ষিণ ভারতে পুরাণটি *ব্রহ্মকৈবর্তপুরাণ* নামে প্রচলিত হওয়ার কারণ এই যে, কৈবর্তশব্দের অর্থ দাস। ব্রহ্ম অর্থাৎ শ্রীকৃষ্ণের দাস্য লাভের উদ্দেশ্যে এই পুরাণ রচিত হয়েছে। ভক্তিবাদের চরম গতি হল শ্রীকৃষ্ণভগবানের দাসত্ব লাভ, তা বোঝানোর জন্য *ব্রহ্মকৈবর্তপুরাণ* এই নামকরণ হয়েছে। *শৈবপুরাণের* উত্তরখণ্ডে বলা হয়েছে — বিবর্তনাদ ব্রহ্মণস্ত ব্রহ্ম-বৈবর্তমুচ্যতে।^৪ ব্রহ্মের বিবর্ত অর্থাৎ রূপান্তর বর্ণিত হবার কারণে এই পুরাণের নাম হয়েছে *ব্রহ্মবৈবর্তপুরাণ*।

বেদান্ত-মতে বিবর্তবাদ স্বীকৃত। *বেদান্ত-পরিভাষা* গ্রন্থে বলা হয়েছে -বিবর্তো নাম উপাদান-বিষম-সত্তাক-কার্যাপত্তিঃ। উপাদানের সঙ্গে অসমান অস্তিত্ব বিশিষ্ট কার্যের উৎপত্তির নাম বিবর্ত। যেমন শুক্টিতে রজতের ভ্রমজ্ঞান, রজ্জুতে সর্পের ভ্রমজ্ঞান হয়। রজত বা সর্প না থাকলেও তার জ্ঞান হয়েছে, এটি বিবর্ত। শুক্টি ও রজ্জু এক একটি বাহ্যবস্তু – তাকে আশ্রয় করেই রজত ও সর্পজ্ঞান হয়েছে, অর্থাৎ সকল বাহ্যবস্তু অলীক নয়, সেগুলি মিথ্যা অর্থাৎ অনিত্য। ব্রহ্মই একমাত্র সত্য। অথচ যতক্ষণ জীবের অবিদ্যা বা অজ্ঞান বর্তমান, ততক্ষণ সেই ব্রহ্ম-আধারে অবিদ্যা কল্পিত বিশ্বজগতের নানাভাবে প্রত্যক্ষ হয়ে থাকে। স্বপ্নকালে কোনও বস্তু না থাকলেও বহুবিধ দৃশ্যবস্তুর আবির্ভাব হয় এবং তা সত্যরূপে প্রতিভাত হয়, সেইরূপ এই সংসার অবিদ্যা-কল্পিত এবং সত্য-স্বরূপ ব্রহ্মের আধারে তা সত্যরূপে প্রকাশিত হয়। বস্তুতঃ বাহ্যজগৎ সত্য অর্থাৎ নিত্য নয়, এটি বেদান্ত-সিদ্ধান্ত। ব্রহ্ম একমাত্র সত্য। ব্রহ্মের বিবর্ত প্রকৃতি তাঁরই একটি রূপান্তর। তিনিই গণেশ, তিনিই শ্রীকৃষ্ণ। শ্রীকৃষ্ণই পরম ব্রহ্ম। এটিই *ব্রহ্মবৈবর্তপুরাণের* প্রতিপাদ্য।

উপসংহার

সমস্ত মার্গই জিজ্ঞাসুকে একটি লক্ষ্যস্থলে পৌঁছিয়ে দেয়। সকল ধর্ম এবং সকল সাধন প্রণালীই সেই চরম লক্ষ্য নিয়ে যেতে সাহায্য করে। চরম লক্ষ্যটি হল ভববন্ধন থেকে মোক্ষ বা মুক্তি। যা কিছু অনুভবগোচর, - পরমাণু থেকে মনুষ্য, অচেতন প্রাণহীন জড়বস্তু থেকে জগতে বিদ্যমান সত্তা জীবাত্মা (individual self)

পর্যন্ত সকলেই মুক্তির জন্য সর্বদা সচেষ্ট। অদ্বৈতবেদান্তী শংকরাচার্যের মতে মোক্ষ হল ব্রহ্মজ্ঞানী হয়ে ব্রহ্মে লীন হওয়া। আচার্য শংকর হলেন বিশুদ্ধ জ্ঞানমার্গী, অন্যান্য বেদান্তিগণ, — তাঁরা প্রায় সকলেই বৈষ্ণব, — হলেন ভক্তিমার্গী। ভক্তিমার্গ অবলম্বনকারীদের মতে মোক্ষ হল ব্রহ্মের সারূপ্য, সালোক্য, সাযুজ্য লাভ; অনেকটা ‘চিনি হওয়া ভাল নয়, মন চিনি খেতে ভালবাসি’ এইরূপ। শংকরাচার্য জ্ঞান ও কর্মের বিস্তর পার্থক্য বিচার করে কেবলমাত্র জ্ঞানকে মোক্ষের সাধন বলেছেন। অন্যান্য বেদান্তিগণ জ্ঞান-কর্ম-সমুচ্চয়ের পথিক। আচার্য শংকরের মতে ব্রহ্মনির্গুণ, নিষ্ক্রিয়। বৈষ্ণব বেদান্তিগণের মতে ব্রহ্ম সগুণ অর্থাৎ অখিল-কল্যাণ-গুণগণ-যুক্ত, পুরুষোত্তম, তিনি নির্গুণ অর্থাৎ নিকৃষ্ট-গুণ-লেশ-রহিত বাসুদেব, জগৎ এবং জীবের সঙ্গে যিনি লীলায় সম্পৃক্ত।

Notes and References

1. *Śrī Śrī Candī*, p. 3.
2. Udayachandra Bandyopadhyay (ed.), *Purāṇa*, p. 174.
3. Pañcānana-Tarkaratna (ed.), *Brahmavaivarta-purāṇa* (Introduction part).
4. Udayachandra Bandyopadhyay (ed.), *op.cit.*, pp. 169-171.

Select Bibliography

- Apte, Vaman Shivram. Comp. and ed. *The Practical Sanskrit-English Dictionary*. Delhi/ Varanasi/ Patna: MLBD, 1975. (Rpt. of 4th rev. and enl. ed. 1956).
- Bandyopadhyay, Haricharan (comp. and ed.). *Baṅgīya Śabdakoṣa*. Vol. 2. Calcutta (now Kolkata): Sahitya Akademi, 2008. (7th rpt. of rev. rpt. of 2nd ed. 1978).
- Bandyopadhyay, Udayachandra. Ed. *Purāṇaparikramā o prabandha*. Kolkata: Sanskrit Book Depot, 2018.
- Banerji, S.C. *Studies in the Mahāpurāṇas*. Calcutta (now Kolkata): Punthi Pustak, 1991.
- Basu, Ratna / Das, Karunasindhu. Ed. *Aspects of Manuscriptology*. Kolkata: The Asiatic Society, 2005.
- Basu, Ratna. *Methodology and Sanskritic Researches*. Kolkata: School of Vedic Studies, Rabindra Bharati University, 2012. (Rev. 2nd ed., 1st ed. 1998). (School of Vedic Studies Pamphlet Series 4).
- Biśvakoṣa*. Comp. Nagendranath Basu. Vol. 11. Calcutta (now Kolkata): Biśvakoṣakārjālaya, 1307 BY.
- Brahmavaivartapurāṇa*. Ed. and Beng. trans. Pañcānana-Tarkaratna. Calcutta (now Kolkata): Navabharat Publishers, 1391 BY.
- Chakraborty, Nirod Baran. Comp. *A Dictionary of Advaita-Vedānta*. Kolkata: The Ramkrishna Mission Institute of Calcutta, 2016 (4th rpt. of 1st ed. 2003).
- Chattopadhyay, Ashok. Ed. *Purāṇaparicaya*. Calcutta (now Kolkata): Modern Book Agency Private Limited, 1977.
- Devī-māhātmya*. Eng. trans. Jagadiswarananda. Madras (now Chennai): Sri Ramkrishna Math, 2015. (21st rpt. of 1st ed. 1953).
- Devī-māhātmya. In Praise of the Goddess*. Trans. and comm. Devadatta Kālī. Delhi: MLBD, 2010. (Rpt. of 1st ed. 2008).
- Devīpurāṇa*. Ed. and Beng. trans. Pañcānana-Tarkaratna. Calcutta (now Kolkata): Navabharat Publishers, 1384 BY.

- Dharmarājādhvarīndra. *Vedānta-parivāṣā*. Ed. Karunasindhu Das. Beng. trans. and exp. by Sarachchandra Ghosal. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 2004 (2nd rpt. and rev. of rpt. and rev. ed. 1995).
- Durgāsaptasāfi*. Ed. N.C. Panda and Eng. trans. F.E. Pargiter. Pts. 1 and 2. Delhi: Bharatiya Kala Prakashan, 2012.
- Eight Upaniṣads. Vol. 1. (Īśa, Kena, Kaṭha and Taittirīya)*. Ed. and Eng. trans. Swami Gambhirananda. With comm. of Śaṅkarācārya. Calcutta (now Kolkata): Advaita Ashrama. 1957.
- _. Vol. 2. (*Aitareya, Muṇḍaka, Māṇḍūkya and Praśna*). Ed. and Eng. trans. Swami Gambhirananda. With comm. of Śaṅkarācārya. Calcutta (now Kolkata): Advaita Ashrama. 1957.
- Mahadevan, T.M.P. *The Philosophy of Advaita*. Madras (now Chennai): Ganesh & Co. (Madras) Private Ltd., 1957. (Rev. ed.; 1st ed. 1938.).
- Mākaṇḍeyapurāna*. Ed. and Beng. trans. Pañcānana-Tarkaratna. Calcutta (now Kolkata): Navabharat Publishers, 1390 BY.
- Monier-williams, Monier. *A Sanskrit–English Dictionary*. Delhi: MLBD, 1963. (Rpt.; 1st ed. Oxford University Press, 1899).
- Purāṇic Encyclopaedia. A Comprehensive Dictionary with Special Reference to the Epic and Purāṇic Literature*. Comp. Vettam Mani. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975.
- Śrī Śrī Caṇḍī*. Trans. Ramnarayandutta Shastri and Beng. trans. Durgaprasanna Bhattacharya. Gorakhpur: Gita Press, 2015. (17th rpt.).
- Winternitz, Maurice. *A History of Indian Literature*. Ed. and Eng. trans. from the Original German S. Ketkar. Vol. 1. Introduction, Veda, National Epics, Purāṇas and Tantras. Calcutta (now Kolkata): University of Calcutta, 1927. (1st German ed. 1907.).

বৌধায়ন-ধর্মসূত্রে প্রায়শ্চিত্তের বিধান : একটি সমীক্ষা

পিংকি খাতুন

সারসংক্ষেপ

এই প্রস্তাবিত গবেষণা অভিসন্দর্ভের লক্ষ্য বৌধায়ন-ধর্মসূত্রে প্রায়শ্চিত্ত বিধান সম্পর্কিত ধারণাগুলিকে স্পষ্ট করা। সমকালীন সমাজে প্রচলিত সামাজিক ন্যায়-নীতি, ট্যাবুজ, পাপ বিষয়ক ধারণার নিরিখে সে যুগের প্রকৃত বাস্তবতাকে তুলে ধরা আমাদের উদ্দেশ্য। অন্যদিকে বৌধায়ন মতে প্রায়শ্চিত্তের বিধান, লঘুগুরু পাপের সমানুপাতিক নিরিখে শাস্তি প্রদানের বহুবিধ মত, শ্রেণীভিত্তিক সমাজব্যবস্থার স্তর অনুযায়ী সায়ুজ্যপূর্ণ প্রায়শ্চিত্ত বিধান, নারীর অবস্থান, পুরুষতান্ত্রিক আধিপত্য- এসবের মিশেলে একটি সার্বিক চিত্রকে উপস্থাপন করা।

বৌধায়নধর্মসূত্র কৃষ্ণযজুর্বেদের অন্তর্গত। সম্পূর্ণ আপস্তম্ব শাখাটি যেমন কল্পসাহিত্যে পাওয়া যায়, তেমনি বৌধায়ন শাখারও সমস্ত সূত্র যে কল্পসাহিত্যে উপলব্ধ, তার উপযুক্ত প্রমাণ আমরা পাই।^১ বৌধায়নধর্মসূত্রের রচনাকাল খ্রী. পূ. ২০০ থেকে ৫০০-এর মধ্যে বলে মনে করা হয়।^২ বৌধায়নধর্মসূত্র অন্যান্য ধর্মসূত্রের তুলনায় সহজ ও সরল।^৩ বৌধায়নধর্মসূত্র চারটি প্রশ্নে বিভক্ত। প্রশ্নের বিভাগগুলিকে আবার অধ্যায় ও খণ্ডে বিভক্ত করা হয়েছে। প্রথম প্রশ্নে এগারোটি অধ্যায় ও একুশটি খণ্ড আছে। দ্বিতীয় প্রশ্নে দশটি অধ্যায় ও বারোটি খণ্ড আছে। তৃতীয় প্রশ্নে দশটি অধ্যায় ও দশটি খণ্ড আছে। চতুর্থ প্রশ্নে আটটি অধ্যায় ও আটটি খণ্ড আছে।

বৌধায়ন শরীর তথা মনকে সমস্ত পাপকর্মের আকর বলে মনে করেন। এই শরীর এবং মনের শুদ্ধির জন্যেই বৌধায়নধর্মসূত্রে প্রায়শ্চিত্তের কথাবলা হয়েছে।^৪ যাঁদের মধ্যে বিন্দুমাত্র সন্দেহ আছে যে প্রায়শ্চিত্ত করলেও পাপক্ষয় সম্ভব নয়, তাঁদের এই প্রায়শ্চিত্ত না করাই শ্রেয়, যদিও প্রায়শ্চিত্ত করাটা আমাদের আবশ্যিক সিদ্ধান্তের মধ্যেই পড়ে।^৫ প্রায়শ্চিত্তবিষয়ক আলোচনা অনেক সাহিত্যেই আমরা লক্ষ্য করি। প্রায়শ্চিত্ত বিষয়ে বৌধায়নধর্মসূত্রের দ্বিতীয় প্রশ্ন ও চতুর্থ প্রশ্নের কিছু অধ্যায়ে বিস্তৃত বর্ণনা আছে। এই গবেষণাপ্রবন্ধে বৌধায়নধর্মসূত্র অনুসারে বিভিন্ন প্রকারের প্রায়শ্চিত্ত আলোচনা করা হল।

বৌধায়নধর্মসূত্রে হত্যাবিষয়ক প্রায়শ্চিত্তকে দুই ভাগে ভাগ করা হয়েছে। প্রথমটি হল মানববধ সংক্রান্ত দ্বিতীয়টি পশুবধ সংক্রান্ত। অর্থাৎ মানুষ হত্যা করা হলে যে পাপ হয়, তার প্রায়শ্চিত্ত সাধনের কথা এখানে যেমন বলা হয়েছে, তেমনি পশুবধ করা হলে যে পাপ হয়, সে পাপ দূর করবার জন্যেও বিশেষ প্রায়শ্চিত্ত সাধনের কথা বলা হয়েছে।

বৌধায়নধর্মসূত্র অনুসারে ব্রাহ্মণহত্যার নিমিত্ত প্রায়শ্চিত্তের কথা বলা হয়েছে। যে ব্যক্তি বিদ্বান ব্রাহ্মণের হত্যা করে তাকে বারো বছর পর্যন্ত প্রায়শ্চিত্ত করতে হবে- এমন উল্লেখ আমরা এই সূত্রে পেয়ে থাকি- “ব্রহ্মণহা দ্বাদশ সমাঃ।।”^৬ এমনকী অশ্বমেধ, গোসব কিংবা অগ্নিস্তোম যজ্ঞ করবার কথাও বলা হয়েছে- “অশ্বমেধেন গোসবেনাগ্নিস্তরতা বা যজ্ঞেত।”^৭ এছাড়াও যে ব্যক্তি অজ্ঞাতসারে ব্রাহ্মণ হত্যা করে থাকে, তাকে আপাত অর্থে নির্দোষ মনে হলেও সে ধর্ম অনুসারে পাপী হিসেবে গণ্য হবে। তবে ঋষিরা অজ্ঞাতসারে হত্যাকারীর মুক্তির বিধান দিয়েছেন। কিন্তু জ্ঞাতসারে হত্যাকারীর পাপ থেকে মুক্তি কোনওভাবেই সম্ভব নয়। বৌধায়নধর্মসূত্রে তাই বলা হয়েছে-

অমত্যাং ব্রাহ্মণং হত্বা দৃষ্টৌ ভবতি ধর্মতঃ।

ঋষয়ো নিকৃতিং তস্য বদন্ত্যমতিপূর্বকে।

মনিপূর্বং য্নতন্তস্য নিষ্কৃতির্নোপলভ্যতে ।।^৮

পাশাপাশি ক্ষত্রিয়হত্যার কারণে যে পাপ হয়, এই সূত্রে তারও প্রায়শ্চিত্ত বিধানের উল্লেখ রয়েছে। এই ধর্মসূত্রে বলা হয়েছে - “নব সমা রাজন্যস্য ।”^৯ অর্থাৎ যে ব্যক্তি ক্ষত্রিয়হত্যা করবে তার নয় বছরের প্রায়শ্চিত্তের কথা বলা হয়েছে।

তেমনই বৈশ্যহত্যা নিমিত্ত কৃত পাপেরও প্রতিকার হিসেবে প্রায়শ্চিত্ত সাধনের উল্লেখ রয়েছে। এই বিষয়ে বৌধায়নধর্মসূত্রে বলা হয়েছে- “তিস্রো বৈশ্যস্য ।”^{১০} অর্থাৎ বৈশ্যের হত্যায় প্রায়শ্চিত্ত সাধনে তিন বছর সময়কালের উল্লেখ রয়েছে। আমরা দেখবো বৌধায়নধর্মসূত্র অনুসারে শূদ্রহত্যার পাপে এক বছরের প্রায়শ্চিত্তের কথা বলা হয়েছে। তবে আশ্চর্যের বিষয় এই যে এই শ্রেণীতে নারীদেরও স্থান দেওয়া হয়েছে। বৌধায়নধর্মসূত্রে পাই- “সংবৎসরং শূদ্রস্য স্ত্রিয়াশ্চ ।”^{১১}

প্রাচীন ভারতের শ্রেণিভিত্তিক বহুধাভিত্তিক সমাজব্যবস্থায় শ্রেণী অনুসারে হত্যার দায়ে ভিন্ন ভিন্ন সময়কালের প্রায়শ্চিত্তের বিধান যেমন সামাজিক বর্ণভেদে তথা বর্ণবৈষম্যের প্রকট বাস্তবকে স্পষ্ট করে, তেমনি নারীদের অবস্থান শূদ্রের সমগোত্রীয় হিসেবে চিহ্নিত করায় পুরুষতান্ত্রিক আধিপত্যবাদের চরম রূপটিকে সামনে আনে। এই একবিংশ শতাব্দীতে দাঁড়িয়েও আমাদের পারিপার্শ্বিক সমাজব্যবস্থায় যখন এই জাতীয় ককটরোগগুলি সমাজের রক্ত-মাংসে মিশে আছে তখন সে কালের সমাজব্যবস্থায় তা যে বদ্ধমূল সামাজিক ধারণা হিসেবে গণ্য হবে- তা তো স্বাভাবিকই বটে।

বিভিন্ন সামাজিক অপরাধমূলক অন্যায়েও বিধানকল্পে প্রায়শ্চিত্তের উল্লেখ রয়েছে বৌধায়নধর্মসূত্রে। যেমন চুরি করার অপরাধের প্রায়শ্চিত্তস্বরূপ সেখানে বলা হয়েছে- চোর নিজে তার মস্তকমুগুন করবে এবং রাজাকে তার ক্ষত্রিয়ধর্ম সম্পর্কে সচেতন করবে। এতে রাজা প্রহার করলে যদি তার মৃত্যু ঘটে তবে সে চোরের পাপমুক্তি ঘটবে। আর রাজা যদি শাস্তি প্রদান না করেন তবে সেই পাপ রাজার উপরেই বর্তাবে।

ক্ষকেনাদায মুসলং স্তেনো রাজনমস্বিয়াত্ ।
অনেন শাধি মাং রাজন্ ক্ষত্রধর্মমনুস্মরন্ ।।
শাসনে বা বিসর্গে বা স্তেনে মুচ্যেত কিল্বিষাত্ ।
অশাসনাত্তু তদ্রাজা স্তেনাদাগ্নীতি কিল্বিষমিতি ।।^{১২}

সুরাপান সম্পর্কে বৌধায়নধর্মসূত্রে বলা হয়েছে- “সুরাং পীত্বোষঃযা কাযং দহেত্ ।।” অর্থাৎ যে মানুষ জেনে বুঝে সুরা পান করবে একমাত্র মৃত্যুতেই তার প্রায়শ্চিত্ত সম্ভব।^{১৩} আর যে না জেনে সুরাপান করবে তার তিন মাস পর্যন্ত কৃচ্ছ্রত পালন করা আবশ্যিক। পাশাপাশি দ্বিতীয়বার উপনয়ন সংস্কারেরও উল্লেখ রয়েছে- “অমত্যা পানে কৃচ্ছ্রাদপাদং চরেণ্ডনরূপনয়নং চ ।।”^{১৪} এর সঙ্গে কেউ যদি বারুণী নামক সুরাপান করে অথবা মলমূত্র গ্রহণ করে তবে ব্রাহ্মণ, ক্ষত্রিয় আর বৈশ্যের পুনসংস্কারের বিধান রয়েছে-

অমত্যা বারুণীং পীত্বা প্রাশ্য মূত্রপুরীষযঃ ।
ব্রাহ্মণঃ ক্ষত্রিয়ো বৈশ্যঃ পুনসংস্কারমহতি ।।^{১৫}

এছাড়া সুরাপাত্রে রাখা জল যদি কেউ গ্রহণ করে সেই ক্ষেত্রে উথলে পড়া দুধে শংখপুষ্পী জ্বালিয়ে ছয় দিন পর্যন্ত পান করা আবশ্যিক-

সুরাধানে তু যা ভাণ্ডে অপঃ পয়ুষিতাঃ পিবেত্ ।
শঙ্খপুষ্পীবিপকেন ষডহং ক্ষীরেণ বর্তয়েত্ ।।^{১৬}

বৌধায়নধর্মসূত্র অনুসারে কোনও ব্রাহ্মণ যদি অজ্ঞাতসারে চণ্ডাল স্ত্রীকে ভোগ করে, কোনও চণ্ডালের প্রদত্ত আহার ভোজন করে কিংবা কোনও বস্তু গ্রহণ করে তবে ওই ব্যক্তিকে পতিত বা অচ্ছৃত হিসাবে গণ্য করা হবে। আর যদি উল্লিখিত কর্মগুলি জ্ঞাতসারে হয় তবে উক্ত ব্রাহ্মণকে চণ্ডালের সমজাতির স্তর হিসাবে চিহ্নিত করা হবে-

চণ্ডালী ব্রাহ্মণো গত্বা ভুক্ত্বা চ প্রতিগৃহ্য চ।

অজ্ঞানাত্ পতিতো বিপ্রো জ্ঞানাতু সমতাং ব্রজেন্ ।।^{১৭}

ব্যভিচার সম্বন্ধীয় প্রায়শ্চিত্তের স্বরূপ বৌধায়নধর্মসূত্রে বলা হয়েছে- ব্রাহ্মণ ব্যতীত অন্য বর্ণের পুরুষ যদি কোনও ব্রাহ্মণীর প্রতি ব্যভিচার করে তবে তাকে আগুনে পোড়াতে হবে- “অব্রাহ্মণস্য শরীরো দগুস্সংগ্রহণে ভবেত্ ।।”^{১৮} এর পাশাপাশি অপর একটি কথন বর্ণিত আছে যে শূদ্র যদি আর্য স্ত্রীর প্রতি ব্যভিচার করে, তবে তাকেও আগুনে পুড়িয়ে মৃত্যুর বিধান দেওয়া হয়েছে- “অব্রাহ্মণস্য শরীরো দগুঃ ।।”^{১৯}

আমরা জানি যে কোনও ব্যভিচারই সমাজের পক্ষে ক্ষতিকর, বিশেষ করে নারীজাতির প্রতি ব্যভিচার করা হলে তা সমাজের কালো দিককেই সামনে আনে কিন্তু এই ব্যভিচারী কর্মের প্রায়শ্চিত্তবিধানে জাত-পাত-বর্ণ অনুসারে ভিন্ন ভিন্ন শাস্তির উল্লেখ রয়েছে তখন তা আবশ্যিক ভাবেই পক্ষপাতদুষ্ট হয়ে ওঠে এবং জাত-পাত ভিত্তিক সামাজিক কাঠামোর কঙ্কালটিকে সামনে আনে।

উপপাতক প্রায়শ্চিত্ত স্বরূপ দুই বছর সময় কাল অবধি পতিত জীবন যাপনের কথা বৌধায়নধর্মসূত্র বলা হয়েছে- “তেষাং তু নির্বেশঃ পতিতবৃত্তিদৌ সংবস্তরৌ ।।”^{২০} যে সকল নারীর সম্বোগ নিষিদ্ধ যেমন, মাতৃ সখী, পিতৃ সখী কিংবা পতিতা নারীদের সঙ্গে সম্বোগ করা হলে তা সমজাতীয় অন্যায় হিসাবে গৃহীত হবে। জীবিকার জন্য চিকিৎসা করা, গোসম্পদ পালন করা, নাচ, গান, অভিনয়ের শিক্ষা প্রদান করা প্রভৃতি দুষ্কর্মের জন্য সম বিধানের উল্লেখ রয়েছে।

আগম্যাগমনং গুবীসখীং গুরুসখীমপপাত্রাং পতিতাং চ গত্বা ভেষজকরণং গ্রামযাজনং রঙ্গোপজীবনং নাট্যাচার্যতা গোমহিষীরক্ষণং যচ্চান্যদপ্যেবংযুক্তং কন্যাদূষণমিতি ।।^{২১}

বৌধায়নধর্মসূত্রকার প্রমাদের প্রায়শ্চিত্তের জন্য বলেছেন-

প্রায়শ্চিত্তানি বক্ষ্যামোহবিখ্যাতানি বিশেষতঃ ।

সমাহিতানাং যুক্তানাং প্রমাদেষু কথং ভবেত্ ।।^{২২}

মানুষ তার কর্তব্যে তৎপর থেকেও যদি অলসতা তাকে গ্রাস করে তবে জলে দাঁড়িয়ে “ঋতং চ সত্যং চ”^{২৩} এই মন্ত্র তিনবার পাঠ করলে প্রায়শ্চিত্ত সম্ভব। আবার জলে দাঁড়িয়ে “আয়ংগৌঃ পৃশ্নিরক্রমী”^{২৪} এই মন্ত্র তিনবার পাঠ করলে সব পাপ থেকেই মুক্তিলাভ সম্ভব।

এই সমস্ত আলোচনা থেকে স্পষ্ট যে বিভিন্ন দোষের জন্য আলাদা আলাদা প্রায়শ্চিত্তের নিয়ম বৌধায়নধর্মসূত্রে আলোচনা করা হয়েছে। পঞ্চম অধ্যায়ে বৌধায়ন অন্য প্রায়শ্চিত্তেরও কথা বলেছেন।^{২৫} ঋণহত্যা করা হলে কার্যত তা বিদ্বান হত্যারই নামান্তর হয়ে ওঠে। সে ক্ষেত্রে বার বছর পর্যন্ত প্রায়শ্চিত্তের বিধান উল্লেখ রয়েছে- “ঋণহা দ্বাদশ সমাঃ ।।”^{২৬}

পাপকর্ম থেকে উৎপন্ন দোষ সম্পর্কে বৌধায়ন মতে ধর্মের বিবেচনা বর্ণ এবং আশ্রম অনুসারে করা হয়েছে। কিন্তু এই সংস্কার অনুসারে মানুষ তার অপকর্মের দ্বারা পাপে লিপ্ত হয়ে যায়।^{২৭} যদি কেউ মিথ্যা আচরণ করে সে অনুরূপ পাপে লিপ্ত হয়। এবং যে ব্যক্তি কর্তৃক যজ্ঞকরা নিষিদ্ধ তার কাছে যজ্ঞ কর্ম করলে, যার কাছে

দান গ্রহণ করা উচিত নয় তার কাছে দান গ্রহণ করলে, এবং যার কাছে অন্ন গ্রহণ করা উচিত নয় তার অন্ন গ্রহণ করলে অনুরূপ পাপ হয়।^{২৮}

অতএব, বৌধায়নধর্মসূত্র অনুসারে বিভিন্ন দোষের সাপেক্ষে সাযুজ্যপূর্ণ অবস্থানের নিরিখে প্রায়শ্চিত্তের বিধানকে গুরুত্ব দেওয়া হয়েছে। আমরা বলতে পারি মূলত ভারসাম্য রক্ষা করার তাগাদা থেকেই এই বিভিন্ন দোষের প্রায়শ্চিত্ত হিসেবে ছোট ও বড়পাপ অনুসারে স্বতন্ত্র বিবেচনার ক্ষেত্রটিকে নির্মাণ করা হয়েছে। যেখানে লঘু পাপে লঘু দণ্ড ও গুরু পাপে গুরু দণ্ড দেবার বিধান রয়েছে।^{২৯} বৌধায়নধর্মসূত্রকার তাই যথার্থ বলেছেন-

বিধিনা শাস্ত্রদৃষ্টেন প্রায়শ্চিত্তানি নির্দেশেত্ ।
প্রতিগ্রহীষ্যমাণস্ত প্রতিগৃহ্য তথৈব চ ।।^{৩০}

উল্লেখপঞ্জি

১. উমেশচন্দ্র পাণ্ডেয় (সম্পা.), বৌধায়নধর্মসূত্র, ভূমিকা, পৃ. ২২ ।
২. তদেব, পৃ. ২৬ ।
৩. তদেব, পৃ. ২৪ ।
৪. তদেব, পৃ. ২১ ।
৫. তত্র প্রায়শ্চিত্তং কুর্যাম কুর্যাদিতি । ন হি কর্ম ক্ষীয়তে ইতি ।। কুর্যাত্তেব ।। (তদেব, ৩.১০.১০, পৃ. ৪-৬) ।
৬. তদেব, ২.১.১.২, পৃ. ১৫৩
৭. অশ্বমেধেন গোসবেনাহগ্নিষ্টরতা বা যজ্ঞেত ।। (তদেব, ২.১.১.৪, পৃ. ১৫৪) ।
৮. অমতাং ব্রাহ্মণং হত্বা দৃষ্টো ভবতি ধর্মতঃ । ঋষয়ো নিষ্কৃতিং তস্য বদন্ত্যমতিপূর্বকে । মনিপূর্বং স্নাতস্য নিষ্কৃতির্তোপলভাতে ।।(তদেব, ২.১.১.৬, পৃ. ১৫৫) ।
৯. নব সমা রাজন্যস্য । (তদেব, ২.১.১.৮, পৃ. ১৫৫) ।
১০. (তদেব, ২.১.১.৯, পৃ. ১৫৬) ।
১১. (তদেব, ২.১.১.১০, পৃ. ১৫৬) ।
১২. (তদেব, ২.১.১.১৬, পৃ. ১৫৮) ।
১৩. (তদেব, ২.১.১.১৭, পৃ. ১৫৮) ।
১৪. (তদেব, ২.১.১.১৮, পৃ. ১৫৮) ।
১৫. (তদেব, ২.১.১.২০, পৃ. ১৬০) ।
১৬. (তদেব, ২.১.১.২১, পৃ. ১৬০) ।
১৭. (তদেব, ২.২.৪.১৪, পৃ. ২০০) ।
১৮. (তদেব, ২.২.৪.১, পৃ. ১৯৫) ।
১৯. (তদেব, ২.২.৪.৩, পৃ. ১৯৫) ।
২০. (তদেব, ২.১.২.৬, পৃ. ১৭০) ।
২১. (তদেব, ২.১.২.৫, পৃ. ১৬৯) ।
২২. (তদেব, ৪.৪.৪.১, পৃ. ১৬৯) ।

২৩. ঋতং চ সত্যং চ ত্যোতদধর্মর্ষণং ত্রিরন্তর্জলে পঠন্ সর্বস্মাণ্ডাপাণ্ডুমুচ্যতে ।। (তদেব, ৪.৪.৪.২, পৃ. ৩৭৯) ।
২৪. আযং গৌঃ পৃশ্নিরক্রমী দিত্যেতামুচং ত্রিরন্তর্জলে পঠন্ সর্বস্মাণ্ডাপাণ্ডুমুচ্যতে ।। (তদেব, ৪.৪.৪.৩, পৃ. ৩৭৯) ।
২৫. অথাহতঃ প্রাযশ্চিত্তানি ।। (তদেব, ২.১.১.১, পৃ. ১৫৩) ।
২৬. (তদেব, ২.১.১.২, পৃ. ১৫৩) ।
২৭. অথ খল্লয়ং পুরুষো যাপ্যেন কর্মণা । (তদেব, ৩.১০.১০.২, পৃ. ৩৫৬) ।
২৮. মিথ্যা ব চরত্যযাজ্যং বা যাজ্যতপ্রতিগ্রাহ্যস্য বা প্রতিগৃহ্নাতনাশ্যাত্রস্য বাস্মমশ্নাত্যচরণীয়েন বা চরতি । (তদেব, ৩.১০.১০.৩, পৃ. ৩৫৬) ।
২৯. প্রাযশ্চিত্তানি বক্ষ্যমো নানার্থানি পৃথক্পৃথক্ ।। তেষু তেষু চ দোষেষু গরীযাংসি লঘূনি চ ।। (তদেব, ৪.২.২.১, পৃ. ৩৬২) ।
৩০. (তদেব, ৪.২.২.৩, পৃ. ৩৬৩) ।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

- ভট্টাচার্য, জনেশ রঞ্জন । *ধর্ম শাস্ত্রের সংক্ষিপ্ত ইতিহাস*। কলকাতা: বি. এন. পাবলিকেশন্স, ২০১৬ ।
- বসু, যোগীরাজ । *বেদের পরিচয়* । কলকাতা: ফর্মা কে. এল. এম. প্রাইভেট লিমিটেড, ২০১৩ ।
- বৌধায়ন । *বৌধায়ন-ধর্মসূত্রম্*। সম্পা. উমেশ চন্দ্র পাণ্ডেয় । বারাণসী: চৌখাম্বা প্রকাশন, ২০১৭ (পুনর্মুদ্রণ) ।
- বসু, সুমিতা । *ধর্ম-অর্থ-নীতিশাস্ত্র সমীক্ষা*। কলকাতা: সন্দেশ, ২০০৬ ।
- Gopal, Ram. *India of Vedic Kalpasūtras*, Delhi: National Publishing House, 1959.

আধুনিক সংস্কৃত সাহিত্যের অন্যতম কথাকার শ্রীতারাপদ ভট্টাচার্য-এর লেখা ছোটগল্প 'শৈবলী': এক ভিন্নধর্মী সমাজদর্পণ ও সমীক্ষা

অর্পিতা সিংহ চৌধুরী

সারসংক্ষেপ

সংস্কৃত সাহিত্যের গল্পসংসারে বাংলার তারাপদ ভট্টাচার্য এক স্বনামধন্য নাম। তাঁর জন্ম ১৯২৫ খ্রীষ্টাব্দের ১লা মার্চ, বাংলাদেশের বিক্রমপুর পরগণায়। শিক্ষা ও কর্মসূত্রে তিনি কোলকাতা নিবাসী।

অধ্যাপনা বৃত্তির শুরু কোলকাতার চারুচন্দ্র কলেজে, পরে রবীন্দ্রভারতী বিশ্ববিদ্যালয়ে অংশকালীন অধ্যাপকরূপে যোগদান। *ন্যায়দর্শন* মতে *আত্মা* গবেষণা গ্রন্থের জন্য তিনি কোলকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ের থেকে *রানি রামরক্ষী স্বর্ণপদক* লাভ করেন। তাঁর বাংলা ও সংস্কৃতে লেখা বহু ছোটগল্প আছে। *দেশ* পত্রিকায় প্রকাশিত (৭ মার্চ, ১৯৪২) উল্লেখযোগ্য ও প্রথম গল্প *সমাপ্তি*। মৌলিক গ্রন্থ রচনা ছাড়াও বিভিন্ন ধ্রুপদী সংস্কৃত গ্রন্থ অনুবাদও করেছেন। যথা- *বেতালপঞ্চবিংশতি*, *বুদ্ধচরিত*, *রত্নাবলী*, *শুকসংগতি*, *অনঙ্গরঙ্গ* ইত্যাদি। এছাড়াও বিভিন্ন পত্র-পত্রিকায় সাহিত্য, দর্শন ও ভারতীয় সংস্কৃতি বিষয়ে তাঁর লেখা প্রবন্ধ আছে। কয়েক দশক ধরে তিনি কলকাতা বেতার কেন্দ্রের *সংস্কৃত শিক্ষার আসর*-এর পরিচালক ছিলেন। তাঁর লেখা রামায়ণ-মহাভারত-পুরাণের আখ্যান-উপাখ্যানের নবরূপে রসে বর্ণিত কথাই- *শাশ্বতীকথা*।

তাঁর *কথাছাদশ* শীর্ষক গ্রন্থের অন্যতম গল্প *শৈবলী* আমাদের আলোচ্য। তারাপদ বাবুর গল্পগুলির মধ্যে যেমন নিসর্গের বর্ণনা কাহিনীর সঙ্গেই ওতপ্রোতভাবে জড়িয়ে আছে। ঠিক তেমনই গল্পগুলির সমাপ্তি আমাদের পৌঁছে দিয়েছে অনন্যলোকে। তাঁর গল্পগুলির রসাস্বাদনে আমরা কৃতকার্য। *শৈবলী* করুণরসের একটি অসামান্য গল্প। বাবা-মায়ের একমাত্র কালো মেয়ে শৈবলীর জীবনালেখ্য ফুটে উঠেছে আলোচ্য গল্পটিতে। এই গল্প সহৃদয়কে যেমন পরিতৃপ্ত করে; ভরে ওঠে রসপিপাসুর তৃষিত মন। আর তাই একইসাথে সার্থক ও সুন্দরও হয়ে উঠেছে তারাপদ বাবুর এই গল্পটি।

বিংশ শতাব্দীর সংস্কৃত ভাষা ও সাহিত্যে আধুনিকতার অন্যতম ফসল এই লঘুকথা বা ছোটগল্প। যার মর্মেই আছে- *শেষ হয়েও হইল না শেষ*। সেদিক থেকে আমাদের আলোচ্য *শৈবলী*-তে এক নারীর অন্তরের যন্ত্রণাদীর্ঘ আলোখাই সুস্পষ্ট হয়ে উঠেছে তারাপদ বাবুর অনবদ্য সৃজনীতে!

শৈবলী (কথা ছাদশ, কলকাতা, ২০০৪)

তারাপদ ভট্টাচার্যের লেখা *শৈবলী* নিছক ছোটগল্প নয়, ছোটগল্পের আকারে শৈবলী নামের একটি মেয়ের জীবনবেদ বলা যায়। শৈবলী, বাবা-মায়ের এক মেয়ে - টারা, খর্বা ও কৃষ্ণবর্ণা। তাকে তিলোত্তমা বলা যায় না তবে তিলাধমা বলা যায়। সে মা-বাবার তিরস্কারের পাত্রী; আদরিণী নয়। লেখক তার বড় হয়ে ওঠার বর্ণনা করেছেন অমরাত্রির তারকাবিহীন আকাশে চাঁদের মত।

বর্ধতে চ দিনে দিনে ন শুরুপক্ষে যথা শশী কিন্তু কৃষ্ণয়াং নিস্তারকা অমানিশেব।^১

এ প্রসঙ্গে প্রণিধানযোগ্য - *কুমারসম্ভব* মহাকাব্যে পার্বতীর বর্ণনার ক্ষেত্রে কালিদাস বলেছেন -

দিনে দিনে সা পরিবর্ধমানা
লঙ্কাদযা চান্দ্রমসীবলেখা।
পুষ্পোষ লাবণ্যমযান্ বিশেষান্
জ্যোৎস্নান্তরাণীব কলান্তরাণি।।^২

আর এর দ্বারাই আমাদের শৈবলীকে তিলাধমার আখ্যা দিতে লেখক দ্বিধাস্থিত নন।

মা-বাবার বিরাগের পাত্রী শৈবলী। তার বিয়ে হলেই অর্থাৎ সে বিদায় নিলেই যেন তাঁরা শান্তি পান। কাল অতিক্রান্ত হয়, শৈবলী ধীরে ধীরে শৈশব থেকে যৌবনাপন্ন হয়। কিন্তু তার কপালে কুঙ্কুম দিয়ে আয়নায় দাঁড়ানোরও যেন অধিকার নেই - তা তার মায়ের কর্কশ কথায় প্রকাশ পায়। কিন্তু শ্রীহীনেরও তো অশ্রু আছে! দখিনা বাতাস শৈবলীকে জানায় - *ধরণী সুন্দরী*।^৩

তখন সন্ধ্যার অন্ধকার ঘনিয়ে এলে সে বেরোয় পরিচিতহীন এলাকার দোকানে বেলফুলের মালা কিনতে, কিনে সে খোঁপায় দেয়। শ্মশানাভিনুখী জনহীন পথপ্রান্তে ঘুরে বেড়ায়। খোঁপার মালায় সাদরে হাত বোলায়, পাড়ায় ঢোকান মুখেই নর্দমায় সেই মালা ফেলে দিয়ে বাড়ি ফেরে।

যথাসময়ে শৈবলীর বর আসে, শুভদৃষ্টি, বিবাহ - সবই হয়। পরিজনহীন স্বামীর গৃহে এসে সে তার মর্যাদা পায়। স্বামীগৃহ আলো করে। ফুলশয্যার রাতেই তার স্বামীর (গোবিন্দ) মুখে 'মম জন্মজন্মান্তরসঙ্গিনী' শুনে আমাদের মনে হয় গোবিন্দের মনের কথা -

আমার পরান যাহা চায় তুমি তাই গো
তোমা ছাড়া আর এ জগতে
মোর কেহ নাই কিছু নাই গো।^৪

অষ্টমঙ্গলায় বাপের বাড়ি এলে তার মা তাকে জিজ্ঞাসা করেন - জামাই তার সমাদর করে কিনা। শৈবলী জানায় - সে জানে না। মা তাকে স্বামীর ভালোবাসায় বিশ্বাস করতে বারণ করেন। অর্থাৎ তাঁর আশঙ্কা তার মেয়ের সুখ যেন ক্ষণস্থায়ী স্বপ্নসম না হয়।

এরপর আমরা দেখি, শৈবলী গোবিন্দের পরিপূর্ণ গৃহিণী। স্বামীর পাদুকা পরিষ্কার করে সে ব্যস্ততার সঙ্গে এ ব্যাপারে স্বামীর বারণে সে কর্ণপাত করে না।

শৈবলী ভর্তুঃ পাদুকাং পরিষ্করোতি রভসভরেণ। ন বারণং শৃণোতি।^৫

এরকমই একটা ছবি আমরা দেখি ছোটগল্পকার প্রেমেন্দ্র মিত্রের *শুধু কেরানী গল্পে* -

সন্ধ্যায় দরজায় একটি টোকা পড়তে না পড়তেই দুটি উৎসুক হাতে দরজাটি খুলে যায়; সারাদিনের পরিশ্রম শ্রান্ত ছেলেটি ধীরে ধীরে গিয়ে পরিচ্ছন্ন বিছানায় একটু ব'সে আপত্তি ক'রে বলে, *না গো তোমায় জুতোর ফিতে খুলে দিতে হবে না।* মেয়েটি প্রতিবাদ ক'রে বলে, *তা দিলেই বা তাতে দোষ কি?* ছেলেটি একটু রাগ দেখিয়ে বলে- *ওটা কি আমি নিজে পারিনে?* মেয়েটি খুলতে খুলতে বলে *তা হোক তুমি - চুপ করো দেখি।*^৬

প্রসঙ্গে ফিরে আসি- কিন্তু শৈবলীর এই সদা কৃতজ্ঞভাব গোবিন্দের কাম্য নয়। তবু শৈবলীর বক্তব্য তার স্বামী তাকে প্রচুর দিয়েছে; স্বামীর কথা -সেও তার থেকে অনেক পেয়েছে। এক্ষেত্রে শৈবলীর মনের কথা দিয়েছি যত নিয়েছি তার বেশি।^৭

ঋতুর আবর্তনে বসন্ত গিয়ে, গ্রীষ্ম আসে - সেও চলে গেলে বর্ষারস্তু। গোবিন্দ বলে - *মেঘৈর্মেদুরমস্বরম্।* বকুলতলায় বসে দুজনেরই মন আকুল হয়। এক্ষেত্রে বলা যায় গোবিন্দ যেন শৈবলীকে *গীতগোবিন্দের* শ্রীকৃষ্ণের মতই বলতে চাইছে -

ত্বমসি মম ভূষণং ত্বমসি মম জীবনং ত্বমসি মম ভব জলধিরত্নম্।^৮

বর্ষা গিয়ে শরৎ আসে, শরতের পর হেমন্ত, আমলকী শাখার কম্পন শীতের বার্তা শোনায় -

আমলকী বন কাঁপে যেন তার বুক করে দুরু দুরু।
পেয়েছে খবর পাতা খসানোর সময় হয়েছে শুরু।^১

এরপর গোবিন্দের চন্দ্রমল্লিকা আনয়ন শৈবলীর দাম্পত্য জীবনের চূড়ান্ত মোড় ঘুরিয়ে দেয়। শৈবলী অপরাজিতার পাশে চন্দ্রমল্লিকা সাজায়। তার স্বামীর প্রিয় চন্দ্রমল্লিকা - সে জানতে পারে। গোবিন্দের চন্দ্রমল্লিকা প্রীতি শৈবলীর নিজেকে অবহেলার কারণ হয়ে দাঁড়ায়। সে ঠিকমতো খাওয়া-দাওয়া করেনা।

একদিন অপরাজিতা (ফুল) মারা যায়। গোবিন্দ রেগে যায়। সে চন্দ্রমল্লিকাকেও জলে ফেলে দিতে চায়। কিন্তু শৈবলী তা করতে দেয় না।

গোবিন্দ তাকে চিকিৎসকের কাছে নিয়ে যায়। তার কোন রোগ ধরা পড়ে না। সে ধীরে ধীরে অস্থিচর্মসার হয়ে যায়। সে চন্দ্রমল্লিকাকে দেখতে থাকে, স্মিতমুখে বলে - দিন কয়েকের মধ্যে তারও কৃষ্ণত্ব কেটে শুক্লত্ব দেখা দেবে।

গোবিন্দ দেখে শৈবলী পাদুবর্ণ হয়ে গেছে। শৈবলী বলে - আজও মল্লিকার সমান নই, বলতে বলতে জ্ঞান হারায়। গোবিন্দ তাকে শয্যায় নিয়ে যায়। কিছুক্ষণ পরে জ্ঞান ফিরলে স্মিতমুখে সে বলে - *মাথা ঘুরছে*। গোবিন্দ তার বারণ না শুনে শীঘ্রই চিকিৎসকের কাছে যায়।

উত্তুরে বাতাস বয়, আমলকী শাখার শেষ পাতাটিও ঝড়ে পড়ে, নিস্তরঙ্গ রজনী। রাতজাগা পাখি সহসা *এদিকে এদিকে* বলে যায়।

শৈবলীর মা এসে তার কপালে হাত রাখেন - সে মায়ের কাছে নিজের কালো হওয়ার জন্য তার দুঃখের কারণ হওয়ায় ক্ষমা চায়।

গোবিন্দ কাছে যায়। শৈবলী চন্দ্রমল্লিকাকে সামনে দেখতে চায়। গোবিন্দকে দেখিয়ে চন্দ্রমল্লিকার উদ্দেশ্যে স্মিতমুখে বলে - *এই দেখো, তুমিই তার প্রিয়*।

শৈবলীর মৃত্যু মর্মান্তিক। স্বামীর আদরিণী হয়েও তার মনঃস্বত্ব বুঝে নিজেকে এভাবে শেষ করা শৈবলীর জীবনের ট্রাজিক দিক। তবে শৈবলীর কালো রং বা তার মৃত্যু শৈবলীর জন্মগত অপরাধও নয়। অপরাধী শুক্লপ্রিয় মানুষের অস্বচ্ছ দৃষ্টি - যা একটি জীবন জ্যোতি নিস্প্রভ করার জন্য বিশেষভাবে দায়ী।

‘ধরণী সুন্দরী’ হলেও শ্মশানের অভিমুখী জনহীন পথে শৈবলীর যাওয়া - আমাদের হয়তো আগে থেকেই লেখক শৈবলীর মৃত্যুর কথা বুঝিয়ে ছিলেন। অন্যদিকে, অপরাজিতার মৃত্যু শৈবলীর মৃত্যুর দ্যোতনা করেছে। অর্থাৎ আমরা বলতে পারি, জীবনে কিছুই না পাওয়া একটি কালো মেয়ের জীবনালেখ্য - *শৈবলী*।

তার স্বামীর ভালোবাসাও তার জীবনে পরিপূর্ণ সুখ আনতে পারলো না বরং তাকে জীবন থেকে মৃত্যুমুখী করলো খুব শীঘ্রই।

মানবের সামাজিক জগৎ দুলোকের ছায়াপথের মতো তার অনেকখানিই নানাবিধ অবচ্ছিন্ন তত্ত্বের অর্থাৎ অ্যাবসট্রাকশনের বহুবিস্তৃত নীহারিকায় অবকীর্ণ; তাদের নাম হচ্ছে সমাজ, রাষ্ট্র, নেশন, বাণিজ্য এবং আরো কত কী।

সমাজ নামক পদার্থ যত বিচিত্র রকমের মূঢ়তা ও দাসত্ব শৃঙ্খল গড়েছে তার স্পষ্টতা আমাদের চোখ এড়িয়ে থাকে, কারণ সমাজ একটা অবিচ্ছিন্ন তত্ত্ব, তাতে মানুষের বাস্তবতার বোধ আমাদের মনে অসাড় করেছে - সেই অচেতনতার বিরুদ্ধে লড়াইতে হয়েছে রামমোহন রায়কে, বিদ্যাসাগরকে।

রামমোহন, বিদ্যাসাগর প্রভৃতি মনীষীরা আমাদের সমাজ-সংস্কার করেছিলেন ঠিকই কিন্তু সমাজে নারীর স্থান এখনো কোথাও যেন একই রয়ে গেছে।^{১০}

একবিংশ শতাব্দীতে দাঁড়িয়ে বলতে পারি, নারীর সত্তা-অস্তিত্ব তার সৌন্দর্যের মাপকাঠিতে আজও বিচার্য। দৈনিক পত্রিকার পাত্র-পাত্রীর বিজ্ঞাপন তার পরিচয়বাহী। বৈদিক যুগ থেকে বর্তমান যুগ পর্যন্ত বিশিষ্ট নারীরা সমাজকে অলংকৃত করেছে ঠিকই কিন্তু নারীর সার্বিক মান উন্নত হয়নি আজও। আজও প্রতিদিন প্রতিমুহূর্তে পৃথিবীর নানা প্রান্তে নারী নির্যাতিত-নিপীড়িত-অবহেলিত - কোথাও স্বৈচ্ছায়, কোথাও অনিচ্ছায়। কারণ নারীর প্রতি সমাজের এই দৃষ্টিভঙ্গী যেন তার নিয়তি হয়ে দাঁড়িয়েছে।

‘নবযুগ একটা কথা মাঝে মাঝে ভুলে যায় - তার বুঝতে সময় লাগে যে, নূতনত্বে আর নবীনত্বে প্রভেদ আছে। নূতনত্ব কালের ধর্ম, নবীনত্ব কালের অতীত। বর্তমান সমাজের নূতনত্ব এই যে অনেকক্ষেত্রে নারী অর্থনৈতিকভাবে সক্ষম। কিন্তু নবীনত্বের প্রকাশ পেতে গেলে সমাজে নারীর মান উন্নত না হলে এই নবীনত্ব আসবে না।

নূতন সে পলে পলে অতীতে বিলীন
যুগে যুগে বর্তমান সেই তো নবীন।
তৃষ্ণা বাড়াইয়া তোলে নূতনের সুরা
নবীনের নিত্যসুধা তৃপ্তি করে পুরা।^{১১}

আমাদের শৈবলী শুধু এই বঙ্গের তথা দেশের কোনো মেয়ের গল্প নয়। নারীর বর্তমান যুগচিত্র তুলে ধরতে গিয়ে মনে পড়ে গেল সম্প্রতি এক দৈনিক পত্রিকার সহৃদয় এক লেখকের সাপ্তাহিক প্রতিবেদন। যেখানে মার্কিন মুলুকের মেয়েদের চিত্র ফুটে উঠেছে। যেখান থেকে জানতে পারা যায় - বায়োলজিতে ডক্টরেট, বার্কলে বিশ্ববিদ্যালয়ের এক অধ্যাপিকার কথা। যিনি পি.এইচ.ডি করার সময় এক জায়গায় পেপার প্রেজেন্ট করতে গিয়েছিলেন। খুব হাততালিও পেয়েছেন। কিছুক্ষণ পর এক প্রবীণ অধ্যাপক এসে তাঁকে বলেছিলেন - *সো গার্ল, হোয়েন আর ইউ গোয়িং টু বি আ মাদার? উদ্দেশ্য স্পষ্ট, মেয়েটিকে বুঝিয়ে দেওয়া, যতই পড়াশোনায় প্রশংসা পাও, তোমার অস্তিত্ব জরায়ু এবং বাচ্চা পালনেই আটকে। অধ্যাপিকা বলেন, সেমিনারে কোনও মেয়ে কেমন বলছে, তার চেয়ে অনেক বড় আলোচনার বিষয় সে কেমন দেখতে, কেমন পোশাক পরেছে।^{১২}*

আমার মতে, তাই বর্তমান পরিস্থিতিতেও শৈবলীর প্রাসঙ্গিকতা নবীনত্বে উন্নীত হোক। সমাজ নারীকে সৌন্দর্যের মাপকাঠিতে বিচার না করে মানুষরূপে স্থান দিক বিশ্বপ্রাঙ্গনে। তবেই নারী তার পূর্ণমর্যাদা পাবে পরিবারে থেকে সমাজে। তাহলেই নারী শুধু অন্যের দ্বারা নয়; নিজেও নিজেকে পীড়িত করে অকালে শেষ করবে না কখনোই।

উল্লেখপঞ্জি

১. তারাপদ ভট্টাচার্য, *কথা দ্বাদশঃ*, পৃ. ৯।

২. Sitaram Sehgal, *Kālidāsa's Kumārasambhavam*, p. 5.
৩. তারাপদ ভট্টাচার্য, *পূর্বোক্ত*, পৃ. ১০।
৪. রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, *গীতবিতান*।
৫. তারাপদ ভট্টাচার্য, *পূর্বোক্ত*, পৃ. ১২।
৬. প্রেমেন্দ্র মিত্র, *নির্বাচিত*, পৃ. ১।
৭. রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, *পূর্বোক্ত*।
৮. হরেকৃষ্ণ মুখোপাধ্যায়, *কবি জয়দেব ও শ্রীগীতগোবিন্দ*, দশম সর্গ - *মুগ্ধ মাধবঃ*, শ্লোকসংখ্যা-৫, পৃ. ২৪৪।
৯. রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, *রবীন্দ্র রচনাবলী* (পঞ্চদশ খন্ড)।
১০. রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, *সাহিত্যের পথে*, পৃ. ১৪০।
১১. *তদেব*, পৃ. ১৯৫-১৯৬।
১২. আনন্দবাজার পত্রিকা, রবিবাসরীয়, ২৪ ফাল্গুন" ১৪২০ রবিবার ৯ই মার্চ ২০১৪, *আমেরিকার মেয়েরা*- পারিজাত বন্দ্যোপাধ্যায়, পৃ. ৯।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

- চট্টোপাধ্যায়, ঋতা। *আধুনিক সংস্কৃত সাহিত্য ১৯১০-২০১০, ছোটগল্প ও নাটক*। কোলকাতা : প্রগ্রেসিভ পাবলিশার্স, ২০১২।
- চট্টোপাধ্যায়, হীরেন। *সাহিত্য প্রকরণ*। কলকাতা : বামা পুস্তকালয়, ১৪০২।
- ঠাকুর, রবীন্দ্রনাথ। *গল্পগুচ্ছ*। কলকাতা : বিশ্বভারতী গ্রন্থনবিভাগ, ১৪০৫।
- । *গীতবিতান*। কলিকাতা : বিশ্বভারতী, ১৯৬৪।
- । *দ্বিতীয় খণ্ড*। কলিকাতা : বিশ্বভারতী, ১৯৬৩।
- । *রবীন্দ্র রচনাবলী* (পঞ্চদশ খন্ড)। কলিকাতা : বিশ্বভারতী, চৈত্র ১৩৯৮।
- । *সাহিত্যের পথে*। বিশ্বভারতী, ১৩৮৮ (পুং মুঃ)।
- ভট্টাচার্য, তারাপদ। *কথা দ্বাদশঃ*। কোলকাতা : সংস্কৃত সাহিত্য পরিষৎ, ২০০৪।
- মিত্র, প্রেমেন্দ্র। *নির্বাচিত*। কলিকাতা : এম সি সরকার অ্যান্ড সন্স প্রাইভেট লিমিটেড, ১৩৮৩।
- মুখোপাধ্যায়, হরেকৃষ্ণ। *কবি জয়দেব ও শ্রীগীতগোবিন্দ*। কলকাতা : দে'জ পাবলিশিং, ১৩৩৬।
- Raghnunathacharya, S.B. (ed.). *Modern Sanskrit Literature: Tradition & Innovation*, New Delhi: Sahitya Akademi, 2009. (Rpt.).

পত্রিকা

- দাস, করুণাসিন্ধু। *সংস্কৃত গল্পসাহিত্য, সেকাল ও একাল*। নন্দন পত্রিকা।
- বন্দ্যোপাধ্যায়, পারিজাত। *আমেরিকার মেয়েরা*। আনন্দবাজার পত্রিকা। সম্পা. অতীক সরকার। রবিবাসরীয়, ২৪ ফাল্গুন ১৪২০ রবিবার, ৯ই মার্চ ২০১৪।

সুকুমারী ভট্টাচার্যের দৃষ্টিতে প্রাচীন ভারতের সমাজচিত্র

শরবিন্দু রায়

সারসংক্ষেপ

প্রাচীন ভারতের সমাজ ও সাহিত্য সম্পর্কে সাধারণ মানুষের দীর্ঘদিনের বন্ধমূল ধারণা যে প্রাচীন ভারতে অর্থাৎ বেদ, রামায়ণ, মহাভারত, পুরাণ ইত্যাদি সাহিত্যের যুগে সাধারণ মানব জাতির জনজীবন ও সমাজ ছিল সুন্দর ও স্বয়ংসম্পূর্ণ। কিন্তু এই আপাত সুন্দর ও স্বাচ্ছন্দ্যের আড়ালে লুকিয়ে ছিল এক অন্য ইতিহাস। সেখানে মানুষের মনে ছিল যজ্ঞের প্রতি সংশয়, যা চাওয়া বস্তুকে না পাওয়ার মধ্য থেকেই সৃষ্ট। প্রয়োজনের তুলনায় কম খাদ্য উৎপাদন হওয়ায় সমাজে দেখা দিয়েছিল খাদ্যের এক মহাবিপর্ষয়। তাই সমগ্র বেদের বহুলাংশে দেবতাদের উদ্দেশ্যে খাদ্যের জন্য প্রার্থনাও দেখা যায়, সেই সঙ্গে দেখা যায় ক্ষুধা থেকে বাঁচার আশ্রয় ইচ্ছা। আবার সমাজ ব্যবস্থার নানা সামাজিক দিক ও বৈদিক সাহিত্যে ফুটে উঠেছে। কখনও নারীদেরকে বঞ্চিত করে রাখার অভিযোগ আছে, কখনও বা দেখা যায় সেই নারীরাই মাথা তুলে দাঁড়িয়ে যজ্ঞও করেছেন। সামাজিক অবনমনের নানা দিকও সেই সময়কার সাহিত্যে উঠে এসেছে। কোথাও পণপ্রথা, পিতা-পুত্রীর অবৈধ প্রণয়, ভাই-বোনের মধ্যেও যা সঞ্চারিত হয়েছে। বর্তমান কালের মতো ধর্ষণও ছিল এক গুরুত্বপূর্ণ সামাজিক ব্যাধি। দাসদের অবস্থা কেমন ছিল, কেমন ছিল সেইসময়কার নগরনটীরা, গণিকাদেরও সমাজে স্থান কেমন ছিল- তা অধ্যাপিকা সুকুমারী ভট্টাচার্য নবচেতনায়, নবকলেবরে, নবধারায় আমাদের সামনে তুলে ধরেছেন।

মূল আলোচনা

প্রাচীন ভারতের সমাজচিত্র আলোচনায় প্রথমেই সংস্কৃত সাহিত্যের বেদাদিশাস্ত্রের কথাই আমাদের স্মৃতিপটে ভেসে ওঠে। প্রাচীন ভারত মানেই বেদ, রামায়ণ, মহাভারত, পুরাণ ইত্যাদি। প্রাচীন এই সাহিত্যিক নিদর্শন গুলিতে সেই সময়ের সমাজ চিত্র অনেকাংশেই পরিস্ফুট হয়। আর সেই সমাজ চিত্রের নানা প্রতিচ্ছবি দেখেই আমরা বুঝতে পারি সে সময়কার মানুষ, সমাজ ও সমাজব্যবস্থা কেমন ছিল। সেই সাহিত্যিক নিদর্শন থেকেই নিজস্ব চিন্তাশীল মননকে কাজে লাগিয়ে বাস্তবাপেক্ষী করে আলোচনার বেড়া জাল বুনেছেন ভারততত্ত্ববিদ, নারীপ্রগতির প্রবক্তা এবং সাম্রাজ্যবাদ, পুঁজিবাদ, স্বৈরাচারবাদ, সঙ্কীর্ণ প্রাদেশিকতা ও ধর্মীয় মৌলবাদ বিরোধী অধ্যাপিকা সুকুমারী ভট্টাচার্য।

প্রাচীন ভারতের সমাজের প্রথম ও প্রধান দিক হল যজ্ঞ যা মূলত ঋগ্বেদের সময় থেকে প্রচলিত ছিল। মানুষের নিজের ক্ষমতার উর্ধ্বে অপর একটি বিশ্বাস দানা বেঁধেছিল, যা হল যজ্ঞপদ্ধতি। সেই যজ্ঞ সম্পর্কে বলতে গিয়ে অধ্যাপিকা সুকুমারী ভট্টাচার্য বলেছেন – *বহু দূর দেশে থেকে দু-তিন শতাব্দী ধরে ধাপে ধাপে এখানে-ওখানে থেমে থেমে এ নতুন দেশে এসে সচ্ছলতা, স্বাচ্ছন্দ্য, নিরাপত্তা, দীর্ঘপরমায়ু- এসব সুনিশ্চিত করার কোনো উপায় তাদের (আর্যদের) জানা ছিল না, তাই যজ্ঞ।*^১

আবার যজ্ঞের ফলে কখনও কখনও সাধারণ মানুষের মনে সংশয়ও তৈরি হয়েছে। তা ঋগ্বেদের প্রথম মণ্ডলে (১.৭৬.১) দেখা যায়-

কা ত উপেতির্মনসো বরায ভুবদগ্নে শংতমা কা মনীষা।

কো বা যজ্ঞেঃ পরি দক্ষং ত আপ কেন বা তে মনসা দাশেম।।^২

(হে অগ্নি, তোমার মনস্তৃষ্টি করবার কী উপায় আছে? তোমার সুখকর স্তুতিই বা কীরূপ? তোমার ক্ষমতার পর্যাণ্ড যজ্ঞ কে করতে পারে? কীরূপ বুদ্ধি দ্বারাই বা তোমাকে হব্যপ্রদান করব?)

একই মন্ত্রের মধ্যে দেবতার উদ্দেশ্যে এই যে ঝাঁকে ঝাঁকে প্রশ্নবাণ তার মূলে আছে গভীর সন্দেহ। বিষয়টির ব্যাখ্যায় সুকুমারী ভট্টাচার্য বলেছেন - *এর পশ্চাতে একটা হতাশা জনিত সংশয় আছে; যে-মন নিয়ে ভক্ত উপাসনা করছে তাতে অভীষ্ট ফল পাচ্ছেনা; তাই এই আর্ত আকৃতি*^৩

প্রাচীন ভারতের সমাজে অন্নের অভাব ছিল একটি উল্লেখযোগ্য সামাজিক সমস্যা। অধ্যাপিকা ভট্টাচার্য বেদাঙ্ঘেষণ করে বেদের যুগে সমাজে অন্নের স্থিতি কেমন ছিল তা বিশ্লেষণ করেছেন। তিনি বলেছেন - *প্রয়োজন শুধু অন্নের নয়, দুধের জন্যে গাভী চাই, নিরাপদে থাকার জন্যে যুদ্ধ করতে হয়, তাই রথের বাহন অশ্বও চাই, দরকার বীরপুত্রেরও। তাই বারে বারে গাভী, অশ্ব ও পুত্রের জন্যে প্রার্থনাও জুড়েছে অন্নের প্রার্থনার সঙ্গে*^৪ এভাবেই অধ্যাপিকা ভট্টাচার্য বৈদিক যুগ মানেই তার সব কিছু ভালো ছিল; এমনটা কল্পনা করার চিন্তাকে ভেঙে চুরমার করে দিয়েছেন। বৈদিক যুগের সমাজে ক্ষুধা ও খাদ্যের সমস্যা ছিল একটি আন্তর্জাতিক সমস্যা। সে সমস্যা থেকে নিষ্কৃতি পাওয়ার জন্য সাধারণ মানুষ কখনও যজ্ঞ করেছেন, কখনও বা যজ্ঞের উপর থেকে বিশ্বাসই উড়িয়ে দিয়েছেন।

সেই সময়কার সমাজের বিবরণ দিতে গিয়ে ঋগ্বেদের চতুর্থ মণ্ডলের ব্রাহ্মণ ঋষি বামদেবের প্রসঙ্গও তিনি উত্থাপন করেছেন। ইন্দ্রও তাঁর মাতা অদিতির সঙ্গে বামদেব ঋষির কথোপকথনে দেখা যায় বামদেব ঋষি বলেছেন -

অবর্ত্যা শুন আত্মাণি পেচে ন দেবেষু বিবিদে মর্ডিতারম্।

অপশ্যৎ জাযামমহীযমানামধা মে শ্যেনো মধ্বা জভার।^৫

(আমি অনন্যোপায় হয়ে কুকুরের অল্প সমূহ রক্ষন করেছিলাম, দেবগণের মধ্যে অনুগ্রহকারী কাউকে সন্ধান করতে পারিনি; আমার পত্নীকে অপমানিতা হতে হয়েছে; অনন্তর দিব্য শ্যেন পক্ষী আমার জন্য মধু অথবা সোম আহরণ করে এনেছিল।)

এখানে স্পষ্টতই বোঝা যায়, ঠিক কতটা অভাব থাকলে একজন মানুষ কুকুরের নাড়িভুঁড়ি রান্না করে খেতে পারে। কিংবা ঠিক কতটা অভাব থাকলে কেবলমাত্র খাদ্যের জন্যে একজন মানুষকে তাঁর স্ত্রীর অপমান সহ্য করতে হয়। এই দুঃসময়ে বামদেব ঋষি কোনও দেবতার সাহায্য পাননি, তবে দেবতারূপী শ্যেন পক্ষীকে পাশে পেয়েছেন। বোঝা যায় সুজলা সুফলা বৈদিক ভারতে অন্নের বা খাদ্যের কীরকম অভাব ছিল যার ফলশ্রুতিরূপে আমাদের হাতের নাগালেই রয়েছে এমন ক্ষুধার বিবরণ। এখানে বামদেবের অনুযোগ দেখি যে কোনও দেবতাই নাকি তাঁকে সাহায্যের হাত বাড়িয়ে দেননি। কিন্তু দেবতারা তো সরাসরি মানুষকে কিছু দেন না, তাঁরা অন্য মানুষদের মনে করণার সঞ্চারণ করে অপরের খাদ্যের সুরাহা করেন। কিন্তু সেরকম কিছুই ঘটেনি, তার কারণও অন্য। সকলেই সে সময়ে খাদ্যাভাবে জর্জরিত, তাই কেউ কাউকে সাহায্য করার কথা খুব কম সময়ই ভাবতে পারত। এ প্রসঙ্গে সুকুমারী ভট্টাচার্যের মত -

লক্ষণীয় এই শাস্ত্রাংশটি ঋগ্বেদের প্রাচীনতম অংশ ঋষি মণ্ডলগুলির (দ্বিতীয় থেকে সপ্তম মণ্ডল) অন্তর্গত। অর্থাৎ এখানে বামদেবের যে ক্ষুধার তাড়না যাতে ঋষি চণ্ডালের আহাৰ্যও - কুকুরের মাংসও জোটাতে পারছেন না, বাধ্য হয়ে চণ্ডলও যা ফেলে দেয় সেই কুকুরের নাড়িভুঁড়ি রঁধে খাচ্ছেন - এটি বেদের প্রাচীনতম যুগেরই সমাজচিত্র।^৬

এটিকেই যদি সমাজচিত্ররূপে ধরে নেওয়া হয় তাহলে যেসমস্ত ঋষিরা সমাজে যজ্ঞ করে নিজেরও সংসারের পেট চালাতেন তাঁরা তো সমাজের আলোচিত জগৎ থেকে অনেক দূরে চলে যাবেন। এরই সঙ্গে সুকুমারী ভট্টাচার্য আক্সাদীয় সাহিত্যের একটি ঘটনারও মেলবন্ধন করেন - *Through starving my appearance... my flesh is flaccid, my blood is (going) my bones are smashed... my muscles are*

inflamed.^১ অর্থাৎ অভাবী বলছে যে উপবাসে তার চেহারা বিকৃত হয়েছে, তার শরীরের মাংস ঝুলে পড়েছে, রক্ত শেষ হয়ে যাচ্ছে, হাড় ভেঙে গেছে, পেশীগুলো ব্যাধিতে ফুলে উঠেছে।

এবার আসি প্রাচীন ভারতের সমাজব্যবস্থায় নারীদের স্থান কীরকম ছিল সেই বিবরণে। ঋগ্বেদের সময়কার নারীদের সমাজে যথেষ্ট সম্মান ছিল, কিন্তু পরবর্তী সময়ে ধীরে ধীরে তা বিলীন হতে শুরু করে। বৈদিক সমাজে নারীকে কালোপাখি, শকুনি, নেউল, ছুঁচো, কুকুর, শূদ্রের সাথে তুলনা করা হয়েছে। সেই সময়কার নারীর বাস্তবিক অবস্থার চিত্রই সুকুমারীদেবী পুঞ্জানুপুঞ্জভাবে নিজের লেখনীতে ফুটিয়ে তুলেছেন –

সমাজে নারীর স্থান উনমানবীর, তাকে শুধু ভোগের সামগ্রীরূপে দেখা হত। তার দেহ, তার শ্রম, তার প্রভুর ভোগের জন্য। তাই তাকে বন্ধক রাখা যেত, কেনা যেত, বিক্রি করা যেত; যজ্ঞের দক্ষিণা হিসাবে, যৌতুক হিসাবে বা অতিথির উপহার হিসাবে দানও করা যেত।^৫

এই মন্তব্যই প্রাচীন ভারতের সমাজব্যবস্থায় নারীর স্থান বিশ্লেষণে যথেষ্ট। তাই তিনি বৈয়াকরণের দৃষ্টিভঙ্গি থেকে বলেছেন - মনে রাখতে হবে, 'ভার্যা' ও 'ভূতা' শব্দ দুটি একই 'ভূ' ধাতু থেকে নিস্পন্ন (অর্থাৎ ভরণ করা)।^৬ দৃষ্ট কণ্ঠে তিনি এও জানিয়ে দেন, জাতিগত সংকর এবং বর্ণপ্রথার বেড়েওঠা জটিলতা ও বৈদিক ভারতে নারীর অবস্থার অবনমন ঘটাতে সাহায্য করেছে।^৭

পণ্ডিতা কন্যা লাভের কথাও বৃহদারণ্যকোপনিষদ্ এ বলা হয়েছে - অথ য ইচ্ছেদুহিতা মে পণ্ডিতা জায়েত সর্বমায়ুরিয়াদিতি তিলৌদনং পাচয়িত্বা সর্পিপ্তমশ্নীযাতামীশ্বরৌ জনযিতবৈ।^{১০}

(আর যিনি ইচ্ছা করেন, 'আমার পণ্ডিতা কন্যা জাত হউক এবং সে পূর্ণায়ু প্রাপ্ত হউক', তিনি তিলৌদন (অর্থাৎ তিলমিশ্রিত অন্ন) পাক করাইবেন এবং (তিনি ও তাঁহার স্ত্রী উহা) ঘৃতসংযোগে আহার করিবেন। (তাঁহারা ঐরূপ সন্তানোৎপাদনে সমর্থ হন।)

সেই প্রসঙ্গে অধ্যাপিকা ভট্টাচার্য বলেন –

মনে করলে মজা লাগে যে, শঙ্করাচার্যের টীকায় পণ্ডিতা শব্দটির ব্যাখ্যা দেওয়া হয়েছে 'গৃহকর্মের ব্যাপারে নিপুণা'। ফলে কন্যাদের শাস্ত্রাধ্যয়ন বিষয়ে প্রচলিত নিয়মের পোষকতা করা হয়েছে। কিন্তু ব্যাখ্যাটি মিথ্যা, পক্ষপাতদুষ্ট এবং ভ্রান্ত; পণ্ডিতা শব্দটি গৃহকর্ম বিষয়ে প্রয়োগ করা হয়নি।^{১১}

সামাজিক অবনমনের নানা দিক যে প্রাচীন ভারতে ছিল তা তিনি তুলে ধরেছেন পিতা ও কন্যার মধ্যে অবৈধ সম্পর্ক নাভানেদিষ্ট সূক্তের (১০.৬১.৫৭) কথা বা ভাইবোনের মধ্যে মিলনের ইচ্ছা স্বরূপ যম-যমী সংবাদসূক্তের (১০.১০) বিবরণের মাধ্যমে। আবার পণপ্রথার নানা দৃষ্টান্তও তিনি তুলে ধরে স্বাভিমত ব্যক্ত করেছেন –

যখন পণ-প্রথার প্রচলন ঘটল, তখন বর কখনওই নিজেকে পণ্যদ্রব্য মনে করত না, যদিও সে স্ত্রীর তুলনায় অনেক বেশি পণ্যদ্রব্য কারণ পণের তুলনায় কন্যাশুল্ক প্রায় কিছুই না, পণ হল সামাজিক প্রতিষ্ঠার লক্ষণ ও অন্যায়্য এবং নির্লজ্জ ভাবে অর্থ আদায়।^{১২}

ধর্ষণে শাস্তির নিদান সেই সময়েও ছিল। কিন্তু কার অভিযোগে কে বিচার করবে তা সংশয়ের সঙ্গে তিনি বলেছেন –

সব সমাজেই সাধারণ ধর্ষণ কতকটা ক্ষমার চোখে দেখা হয়েছে। যাঁজবক্ষ্য বলেছেন দাসীকে ধর্ষণ করলে পুরুষের দশ পণ দণ্ড হবে। সে যদি ভিক্ষুণীকে ধর্ষণ করে তবে তার দণ্ড ২৪ পণ। প্রভু দাসীকে ধর্ষণ করার বিষয়ে প্রথমেই যে প্রশ্ন মনে আসে, তা হল, সে কি করে পুরুষকে দণ্ড দিতে বাধ্য করবে? কে তাকে বিশ্বাস করবে? কে তার পক্ষ নেবে?^{১৩}

প্রাচীন যুগের সমাজ-ব্যবস্থায় জুয়াখেলা ও তার কুফল ব্যাখ্যায় সুকুমারী ভট্টাচার্য বলেছেন - *এর বহুপূর্বে ঋগ্বেদের জুয়াড়ি আক্ষেপ করে যে, সে তার স্ত্রীকে বাজি তে হেরেছে। সুতরাং স্ত্রী স্বামীর সম্পত্তি হিসেবেই ব্যবহৃত হত।*^{১৪} আবার অক্ষসূক্তে সর্বস্বান্ত জুয়াড়ি অনুতাপ করছে জুয়া খেলে রাতারাতি বড়লোক হওয়ার চেষ্টা করার জন্যে, সংকল্প করছে এবারে সে কৃষিজীবী হবে। এভাবেই প্রাচীন ভারতের সমাজকে বর্ণনা করতে গিয়ে তিনি রাজস্থানের বর্তমান প্রসঙ্গও উত্থাপন করেছেন। কয়েক বছর পূর্বেও রাজস্থানে পুরুষকেন্দ্রিক সমাজে কন্যা অবাঞ্ছিত অতিথি ছিল। সেখানে জন্মের পরেই কন্যা হত্যার দীর্ঘ ইতিহাস আছে, এই বিষয়েও তিনি আলোকপাত করেন।

প্রাচীন সমাজব্যবস্থায় দাসদের স্থান বিষয়ে আলোচনায় অধ্যাপিকা ভট্টাচার্য তুলে ধরেছেন -

শ্রেণিবিভক্ত সমাজে আর্থেরা দাসদের প্রচণ্ড তাচ্ছিল্যের দৃষ্টিতে দেখতেন, যেন তারা মনুষ্যের জীব। এ মনোভাব এবং আচরণকে সমর্থন করবার জন্য বলা হয়েছে যে, ইন্দ্রই দাসদের সমাজে নিচুস্থান দিয়েছেন - যো দাসং বর্ণমধরং গুহাকঃ।^{১৫}

এভাবেই একটি শ্রেণীকে দীর্ঘদিন ধরে অবহেলিত, অবদমিত করে রাখা হত ঠিক যেন মাৎস্যন্যায়ের মতো। ঋগ্বেদের সময়ে দেবতাকে প্রলোভন দেখিয়ে কার্যোদ্ধারের চেষ্টার চিত্রও পাওয়া যায়। আর সাধারণ মানুষের প্রলোভনে দেবতারও প্রলুব্ধ হতেন। যেমন ইন্দ্র-বৃষাকপি সূক্তে আমরা দেখি ইন্দ্র বলছেন -

উক্ষো হি মে পঞ্চদশ সাকং পচন্তি বিংশতিম্।

ইতাহমদ্দি পীব ইদুভা বুক্ষী পৃগক্তি মে।^{১৬}

(বৃষাকপির বাড়িতে আমার জন্য পনের-বিশটা ষাঁড়ের মাংস রাখা হচ্ছে তাই খাব আর সোমরসে জঠর পূর্ণ করবো।) আর পাঁচটা সমাজে যেমন আদর্শবাদ থাকে তেমনই এসমাজেও ছিল; আবার অন্য-সব সমাজের মতো এখানে শঠতা, ক্রুরতা, ব্যসন, প্রতিহিংসাও ছিল; অর্থাৎ এখানে পাই সজীব মানুষের সমাজের রূপ, এরকমই মত পোষণ করেন সুকুমারীদেবী।

সতীদাহ বা সহমরণ যে ঋগ্বেদের সময়ে ছিল না তা তিনি ব্যক্ত করেছেন - *ঋগ্বেদে সহমরণ, পরবর্তীকালে যাকে সতীদাহ বলা হয়েছে, তার কোনো উল্লেখ নেই; বিধবা বেঁচেই থাকত, কখনও বা দেওরের সঙ্গে তার বিয়ে হত, আর কখনও বা আর বিয়ে হতই না।*^{১৭} পুরুষের বহুবিবাহ সমাজে প্রচলিত ছিল - *পতিং ন পত্নীরুশতীরুশন্তং স্পৃশন্তি ত্বা শবসাবন্ মনীষাঃ।*^{১৮} (হে বলশালী! স্ত্রীগুলি তোমাকে স্পর্শ করে যেমন করে অনুরক্ত পত্নীগণ প্রেমিক পতির কাছে উপস্থিত হয়।) ফলে নারীর সপত্নী যন্ত্রণা ছিল, সেজন্যে তাকে বারে বারেই সপত্নীকণ্টক উদ্ধারের জন্য দেবতাদের দ্বারস্থ হতে হত। সেই সময়ে অবিবাহিতা কন্যার দীর্ঘকাল ধরে পিতৃগৃহে থাকাকাটা সমাজে অনুমোদিত ছিলনা।

গণিকাবৃত্তিকে প্রাচীন ভারতের সর্বপ্রধান পেশারূপে তিনি স্বীকার করেছেন। আর এই গণিকাদের সম্পর্কে বলতে গিয়ে তিনি বলেন -

একমাত্র গণিকাই ছিল শিক্ষিতা; এবং প্রাচীন ভারতে সেই একমাত্র স্বাধীন নারী ছিল। কুলবধূকে শিক্ষা থেকে সর্বতোভাবে বঞ্চিত করে এবং রাষ্ট্রীয় ব্যয়ে, গণিকাকে সর্ববিদ্যায় পারদর্শিনী করে সমাজ কুলনারীর প্রতি চূড়ান্ত অপমানের ব্যবস্থা করেছিল।^{১৯}

এভাবেই গণিকার দৃষ্টান্ত বলতে গিয়ে গ্রিস ও রোমের নাটকের প্রসঙ্গও তুলে ধরেছেন তিনি - *গ্রিসে ও রোমে এরিস্টোফেনিস, মিনাণ্ডার বা টোরেন্সের নাটকে কিংবা সংস্কৃত ভাণ গুলিতে গণিকা সম্পর্কে এত লাঞ্ছনার চিত্র নেই*^{২০}

ঋগ্বেদের সমাজে মানুষরা যেখানে বসবাস করত তার চারপাশ অরণ্যে পরিবেষ্টিত ছিল। মানুষের বসতির চারিপাশে যে দুর্ভেদ্য অরণ্য পরিবেষ্টিত অঞ্চল ছিল অরণ্যানীসূক্তে হয়তো তারই চিত্র।

এভাবেই অধাপিকা ভট্টাচার্য বৈদিক সমাজের বিবরণগুলি তুলে ধরেছেন। বৈদিক সমাজ বলতে যে সর্বসুখময়, আদর্শ, নিষ্পাপ সমাজের কল্পরূপ সাধারণ ভারতীয়দের মানসলোকে উদ্ভূত হয়, ঋগ্বেদ-সংহিতায় চিত্রিত সমাজে তার কোনও সমর্থন নেই। তাই সেই সমাজের চিত্রকে নিজ লেখনীর মাধ্যমে পাঠককুলের কাছে নবরূপে নবদিশায় স্থান দিয়েছেন তিনি।

উল্লেখপঞ্জি

১. বেদে সংশয় ও নাস্তিক্য, পৃ: ১৩৩।
২. ঋগ্বেদ সংহিতা, ১/৭৬/১।
৩. প্রাগুক্ত, পৃ: ১৪৪।
৪. বেদের যুগে ক্ষুধাও খাদ্য, পৃ: ১৮।
৫. ঋগ্বেদ সংহিতা ৪/১৮/১৩।
৬. প্রাগুক্ত, পৃ: ২১।
৭. *Akkadian Observation on Life and World Order in Near Eastern Texts*, pp. 25-27.
৮. প্রাচীন ভারতে নারী ও সমাজ, পৃ: ৮৯।
৯. তদেব, পৃ: ৯৩।
১০. উপনিষৎ গ্রন্থাবলী (তৃতীয় ভাগ)। পৃ: ৪৩৯, সম্পা. স্বামী গম্ভীরানন্দ।
১১. প্রাগুক্ত, পৃ: ১০২।
১২. প্রাগুক্ত, পৃ: ১২৬।
১৩. প্রাগুক্ত, পৃ: ১২৮।
১৪. প্রাগুক্ত, পৃ: ১৩৩।
১৫. প্রাচীন ভারত : সমাজ ও সাহিত্য, পৃ: ২৩৩।
১৬. ঋগ্বেদ সংহিতা, ১০/৮৬/১৪।
১৭. প্রাগুক্ত, পৃ: ২৪৪।
১৮. ঋগ্বেদ সংহিতা, ১/৬২/১১।
১৯. প্রাগুক্ত, পৃ: ২৫১।
২০. প্রাগুক্ত, পৃ: ২৮৬।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

- উপনিষৎ গ্রন্থাবলী (তৃতীয়ভাগ) । সম্পা. স্বামী গম্ভীরানন্দ । কলকাতা: উদ্বোধন কার্যালয়, ২০১৫ (২১তম পুনর্মুদ্রণ) ।
- চক্রবর্তী, শম্ভুনাথ । সাম্প্রতিকতম কালে বাঙালীর বেদ-গবেষণা এবং প্রসঙ্গ-অনুসঙ্গ । কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০১১ (প্রথম প্রকাশ ২০০৬) ।
- ভট্টাচার্য, সুকুমারী । ইতিহাসের আলোকে বৈদিক সাহিত্য । কলকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, ২০১৫ (প্রথম প্রকাশ ১৯৯১) ।
- ___,___ । প্রাচীন ভারতে নারী ও সমাজ । কলকাতা: গাঙচিল, ২০০৯ ।
- ___,___ । প্রাচীন ভারত : সমাজ ও সাহিত্য । কলকাতা: গাঙচিল, ২০০৯ ।
- ___,___ । বেদে সংশয় ও নাস্তিক্য । কলকাতা: গাঙচিল, ২০০৯ ।
- ___,___ । বেদের যুগে ক্ষুধা ও খাদ্য । কলিকাতা: চিরায়ত প্রকাশন প্রাইভেট লিমিটেড, ১৯৪৮ ।
- বেদগ্রন্থমালা (প্রথমখণ্ড, প্রথমভাগ) । সম্পা. পরশুরাম চক্রবর্তী । কলকাতা: রামকৃষ্ণ মিশন ইনস্টিটিউট অব কালচার, ২০১৬ ।
- Bhargava, Dayanand. *Integral World-View of The Vedas*. Jaipur: Jagadguru Ramanandacarya Rajasthan Sanskrit University, 2007.
- Chakravarty, Kalyan Kumar. *Sanskrit for Human Survival*. New Delhi: Rashtriya Sanskrit Sansthan, 2012.
- Roy, Kumkum. *The Power of gender & the Gender of Power*. New Delhi: Oxford University Press, 2010.

বেদান্তের সম্প্রচারক-রূপে শ্রী শ্রী স্বামী স্বরূপানন্দ পরমহংসদেব : সংক্ষিপ্ত পর্যালোচনা

জয়শ্রী দত্ত

সারসংক্ষেপ

উপনিষদ এবং তা হতে উদ্ভূত বেদান্ত দর্শন মানব সমাজে গভীর প্রভাব ফেলে। অজ্ঞানবশে জীব তার নিজ স্বরূপ বুঝতে পারে না কিন্তু যে সকল মহাত্মা এ বিষয়ে উপলব্ধি করতে পেরেছেন তারাই বিশ্ব হিতার্থে জীবন সমর্পণ করে দেয়। তারা সকলকেই সেই পরমজ্ঞান প্রাপ্তির পথ নির্দেশ করেন। প্রসাধন ও বিলাস বহুলতায় সময় কাটানো যে মানব জীবনের লক্ষ্য হতে পারে না তা তাঁর নিজেদের কর্ম আচার আচরণ প্রভৃতির মাধ্যমে বুঝিয়ে থাকেন। জীবের মূল লক্ষ্য আত্মজ্ঞানে জ্ঞানী হওয়া, নিজের স্বরূপ চিনতে পারা। প্রশ্ন করতে শেখা, *কেনেষিতং পততি প্রেযিতং মনঃ কেন প্রাণঃ প্রথমঃ প্রৈতি যুক্তঃ*^১। আর মানুষের মনে এইসকল বোধ উদঘাটন করতে গিয়ে কখনও কখনও এনারা ভিন্ন ভিন্ন রূপ ধারণ করেন, আবার কখনও স্বরূপে থেকে পরম প্রভুর চরণ প্রাপ্তিতে সহায়তা করেন। স্বরূপানন্দ পরমহংসদেব পরম পুরুষ হিসেবে এই জগতে আবির্ভূত হয়েছিলেন। ইনি বেদান্তের চরণে নিজেকে সমর্পণ করে মানব সমাজে ‘পরমপিতা’ আখ্যায় আখ্যায়িত হয়েছিলেন। ইনি অখণ্ডমণ্ডলী গঠনের মাধ্যমে বেদান্তের ভাবধারাকে সর্বস্তরের মানুষের কাছে পৌছাতে সক্ষম হয়েছেন তার প্রমাণ এখন অবধি উজ্জ্বল। এই প্রবন্ধে তাঁর উপদেশ সম্বন্ধেই সংক্ষিপ্ত পর্যালোচনা করা হবে।

বেদান্ত এই ধারণাটি প্রায় সকলের কাছে পরিচিত। বেদান্ত বেদের চরম তথা শ্রেষ্ঠ ভাগ। বেদান্তের জ্ঞান সত্য মিথ্যার বিবেক জাগ্রত করে অন্ধকার থেকে আলোর পথে নিয়ে যায়। *বেদান্ত* কথাটির মধ্যে *বেদ* ও *অন্ত* শব্দ দুটি রয়েছে। বেদ বলতে সংহিতা, ব্রাহ্মণ, আরণ্যক ও উপনিষদ এই চার অংশকে বোঝায়। *অন্ত* কথাটির শেষ অর্থ ধরলে উপনিষদ-কে বোঝায়। আবার *অন্ত* শব্দের দ্বারা *চরম* তথা *শ্রেষ্ঠ* অর্থটিরও বোধ হয়। তবে *বেদান্ত* শব্দটির ক্ষেত্রে *চরম* তথা *শ্রেষ্ঠ* অর্থটিই সমীচীন। অর্থাৎ বেদের যে-অংশে জীব ব্রহ্মের ঐক্য রূপ চরম তত্ত্বের সন্ধান পাওয়া যায় তাই হল *বেদান্ত*। সদানন্দ যোগীন্দ্র মহোদয় মতে, *বেদান্তো নাম উপনিষত্- প্রমাণং তদুপকারীণি শারীরক-সূত্রাদীনি চ*^২। অর্থাৎ শুধুমাত্র শ্রুতি প্রমাণরূপ উপনিষদ নয় উপনিষদের অর্থবোধক বাকি সকল কিছুকেই বেদান্ত বলা হয়েছে।

ঊনবিংশ শতকে এমন কিছু মহাত্মার আবির্ভাব হয়েছিল যাঁরা বেদান্তকে মানব মনের গভীরে পৌঁছানোর দায়িত্ব স্বেচ্ছায় গ্রহণ করেছিলেন। তাঁরা দেখিয়েছিলেন বেদান্তের ব্যবহার, তাঁরা শিখিয়েছিলেন বেদান্তকে আপন করার কৌশল। তাঁরা অক্লান্তভাবে মানবসমাজকে বেদান্তের প্রয়োজনীয়তা উপলব্ধি করার সঠিক মার্গ দেখিয়েছেন। বেদান্ত শুধুমাত্র কিছু যুক্তি-তর্ক ও তত্ত্বকথা নয়, এটি প্রকৃতপক্ষে জীবন-দর্শনের চরম ও পরম অনুভূতির সাধনমার্গ। জীবনের চরম তত্ত্বও কিন্তু এই উপনিষদ তথা বেদান্ত দর্শন জুড়ে বিদ্যমান। মানব জীবনের প্রকৃত সন্ধান পাওয়া যায় এই বেদান্তে। গৃঢ় তত্ত্বের ভিতরে পরম লক্ষ্যের খোঁজ ও প্রাপ্তিই হল বেদান্ত। তবে বেদান্ত-সাধনার মার্গটি অতি মসৃণ না হলেও অতি দুর্গম নয়। এই দৃশ্যমান জগত প্রপঞ্চ আসলে কী আর আমি নিজেই বা কে এই জগতের সঙ্গে আমার যোগসূত্র রয়েছে কি না এই সকল প্রশ্ন ও তার সমাধান বেদান্তের মূল রহস্য। বর্তমান কোলাহলময়, কামনা-বাসনা পূর্ণ জীবনে বেদান্তের স্থান কোথায়, বর্তমান দিনে স্বার্থাশ্বেষী মানুষের ভিড়ে বেদান্তের তত্ত্বকথা নিছক শাস্ত্রের বুলি ভিন্ন আর কিছু নয়, এরকম অনেক ভাবনা মনীষিগণের চিন্তে আভাসিত হলে তাঁরা জীবনের শ্রেষ্ঠ সাধনটিকে মানব-হৃদয়ে স্থান দেওয়ানোর ব্যবস্থা আজীবন করে গিয়েছেন। ইহলৌকিক জীবনে অনিত্য বস্তু হতে যে আনন্দ তা পার্থিব, তা সাময়িক।

আনন্দময় পরব্রহ্মেই যথার্থ আনন্দ রয়েছে। বেদান্ত সাধনার ফল মানব জীবনে আমূল পরিবর্তন ঘটাতে পারে তা ঊনবিংশ শতকের মনিষীগণের কাজকর্ম ও উপদেশাবলী হতে জ্ঞান লাভ করা যায়।

অতি প্রাচীন বৈদিক ঋষির উপলব্ধ বেদান্তের গূঢ় তত্ত্বকে অতি সহজ সরল ভাষায় যে সকল মহাত্মা আমাদের সামনে প্রকাশ করেছে তাঁদের অবদান ভোলার নয়। এই সকল আশু-পুরুষের বাণীগুলি মানুষকে যথার্থ সাধনমার্গে উন্নীত করতে বদ্ধপরিকর। বারংবার তাদের উচ্চ কণ্ঠে ঘোষিত হয়েছে, বেদান্ত দেখানো পথে জীবন সমর্পণ করতে পারলে বর্তমান অশান্তিময়, হিংসাময় জনজীবন সুস্থ, সুন্দর, শান্তিপূর্ণ হয়ে উঠবে, সমগ্র সমাজ হবে অখণ্ড। খণ্ড বা ভেদ ভাব দূর করে বৈদিক ঋষি দৃষ্ট চিরন্তন শাস্ত্র সত্যের দর্শনই মানব জীবনের একমাত্র লক্ষ্য। মহাত্মাগণ তাঁদের উন্নত মনন মানসিকতায় বিশ্ব জগতের বাস্তব সত্যের যে রহস্য অনুধাবন করেছিলেন, তা ছড়িয়ে গেছে সকলের মধ্যে। আর এই জ্ঞান অবধারণে তাঁদের যে পরিমাণ পরিশ্রম সাধন করতে হয়েছিল তার কিঞ্চিদাংশও বিফলে যায়নি, কেননা পরম্পরাক্রমে তার ধারা আজও অব্যাহত।

বেদান্ত-মার্গের প্রাণপুরুষ শঙ্করাচার্য প্রদর্শিত মত সমগ্র জীবনকে একই সূত্রে গ্রথিত করে। তাঁর অনুগামীরা তাঁর তত্ত্বের সহজ সরল ব্যাখ্যায়, কোমল উপদেশে মানুষের মন জয় করেছে। ভেদভাবের বিলুপ্তি ঘটিয়ে অভেদ ভাবে উত্তরণই হল বেদান্ত সাধনার প্রকৃষ্ট ফল। মায়া বা অজ্ঞানই এই উত্তরণের পথে প্রধান কণ্টক, শঙ্করাচার্য ও তাঁর অনুগামী সকলে বিবিধ উপায়ে তা প্রতিষ্ঠা করেছেন। তবে সকল বাধা বিঘ্নকে জয় করে কীরূপে সত্য, জ্ঞান, অনন্ত ব্রহ্মে বিলীন হওয়া যায়, তার বহু পন্থা ভারতীয় মহাপুরুষেরা দেখিয়েছেন। ঊনবিংশ শতকের এমন একজন মহাত্মা হলেন অখণ্ডমণ্ডলেশ্বর শ্রী শ্রী স্বামী স্বরূপানন্দ পরমহংসদেব। ইনি দীক্ষাগুরু হিসেবে আত্মপ্রকাশ করলেও ইনি যে একজন সমাজ সংগঠক, কবি, দার্শনিক ও সর্বোপরি বেদান্ত তত্ত্বের সম্প্রচারক ছিলেন, এ বিষয়ে কোন সন্দেহ নেই। অখণ্ড সমাজ গঠনের লক্ষ্যেই ইনি তাঁর শিষ্যদের নিয়ে অখণ্ডমণ্ডলী প্রতিষ্ঠা করেন। ইনি বেদান্তের মূল অখণ্ড প্রণব মন্ত্রের দীক্ষা দেন বলে তাকে বেদান্তীগুরু বলা হয়। শিষ্যেরা তাঁকে বাবামণি বলে আপন করে নিয়েছেন। তৎকালীন পূর্ববঙ্গের কুমিল্লা জেলায়, ১৮৮৫ সালে (মতান্তরে, ১৮৯৯) তাঁর জন্ম, তিনি মহামন্ডলেশ্বর জয়েন্দ্রপুরীর নিকটে সন্ন্যাস গ্রহণ করে অভিক্ষা পন্থা অবলম্বন করেন। বেদান্তের অখণ্ড-তত্ত্বকে সমাজের কেন্দ্রবিন্দু রূপে রূপায়িত করতে ব্রতী হয়েছিলেন। এই অখণ্ডসমাজ গঠনের জন্য তিনি সারাজীবন ধরে অক্লান্ত পরিশ্রম ও বহু স্থান ভ্রমণ করেছেন। এর উদ্দেশ্যরূপে তিনি বারবার উল্লেখ করেছেন অখণ্ড ওম্কার মন্ত্র দান করে, উপনিষদ সমাজের প্রতি যে-ইঙ্গিত দিয়েছেন, তা পরিপূরণ করা ও সকল জীবের মধ্যেই যে এক এবং অদ্বিতীয় ব্রহ্ম রয়েছে, তাঁর বহিঃপ্রকাশে সহায়তা করা। তাঁর বিরচিত সংগীত বাক্যে শোনা যায়,

একের মাঝে সবাই আছে তাই ত' একের উপাসনা।

একের পূজায় সবার পূজা অন্য পূজায় নাই বাসনা°।। (মন্দির, ১৪২)।

সমাজের প্রতিটি স্তরের মানুষকে উপনিষদের সেই এক ও অদ্বিতীয় প্রণব-মন্ত্রে তিনি দীক্ষা দিয়েছেন। বহু গ্রন্থ বহু সঙ্গীত তিনি একজীবনে রচনা করেছেন, যেখানে তাঁর ভাবনাসকল ও উপদেশসমূহ লিপিবদ্ধ হয়েছে। সেই বাণীসমূহ বেদান্তের সুকঠিন তত্ত্বের সহজ-সরল ব্যাখ্যা ভিন্ন আর কিছুই নয়। ত্রিকালদর্শী বেদজ্ঞ এই দার্শনিক অদ্বৈত বেদান্তী ছিলেন। শঙ্করাচার্য মণ্ডন মিশ্র প্রমুখের নাম তাঁর উপদেশে বারবার উচ্চারিত হয়েছে। অদ্বৈত এই কথাটির পরিবর্তে অখণ্ড শব্দটি তাঁর গ্রন্থসমূহে বেশি ব্যবহৃত হয়েছে। তাঁর উপদেশাবলী অদ্বৈত-বেদান্ত ভাবধারায় পরিপুষ্ট। আসলে তিনি তাঁর উপদেশের মধ্য দিয়ে সমগ্র জগতে অদ্বৈত-বেদান্তের তত্ত্বকেই পরোক্ষ প্রচার ও প্রসার ঘটাতে চেয়েছিলেন।

শঙ্করাচার্য প্রদর্শিত মত ও পথ আত্মস্থ করে স্বমহিমা ও পাণ্ডিত্য দ্বারা সুগম পন্থায় সুগভীর তত্ত্ব ব্রহ্মের উপাসনার উপদেশ দান করেছেন। ওম্কারের উপাসনা বা প্রণব মন্ত্রের জপ প্রচার ও সর্ব ভূতে ব্রহ্ম দর্শনের উপদেশ হল তাঁর বেদান্ত সাধনার বিশেষ অভিনবত্ব। তাঁর ভাষায়-

জীব ব্রহ্ম ছাড়া আর কিছুই নেহে। নিজেকে ব্রহ্ম ব্যতীত অপর কিছু বলিয়া জানাই অবিদ্যা। জগদব্রহ্মাণ্ড ব্রহ্ম ছাড়া কিছুই নেহে। কোনও কিছুকেই ব্রহ্ম ব্যতীত অপরকিছু বলিয়া জানাই অজ্ঞানতা। সব কিছুই ব্রহ্ম এবং তুমিও ব্রহ্ম। সুতরাং সবকিছুই তুমি। আমিও তুমি।^৪

এভাবে তিনি সকল মানুষকে শ্রবণ, মনন ও নিদিধ্যাসনে উৎসাহিত করে অজ্ঞান নাশে তৎপর হয়েছিলেন। এছাড়া গায়ত্রীমন্ত্র জপ বা প্রণবোপাসনায় উদ্বুদ্ধ করে মানব-মনে ব্রহ্ম-ভাবকে পরিষ্কৃত করতে চেয়েছিলেন। তাঁর প্রবর্তিত উপদেশ-বাণীগুলি ব্রহ্মস্বরূপ-প্রকাশক। ব্রহ্মের উপাসনার পথ-প্রদর্শক, অখণ্ড মতের প্রবর্তক এই মহাত্মা জগতের সকল সম্প্রদায়কে ব্রহ্মমন্ত্র দান করে তাঁদের ব্রহ্মে অধিষ্ঠিত করতে চেয়েছিলেন সুস্থ সুন্দর সমাজের শত্রুতা, বিভেদ ভাব তথা খণ্ড ভাবকে দূর করে সকলের মধ্যে বিদ্যমান ব্রহ্মের উপাসক হতে উপদেশ দিয়েছেন। শুধু তাই নয়, তার পন্থাটিও তিনি সবার হৃদয়ে প্রেরণ করেছেন গল্পের ভঙ্গিতে। শারীরিক কাঠামো বজায় রাখতে ব্যায়াম চর্চার উপদেশ দিয়েছেন। নিরন্তর নামজপ চিত্তশুদ্ধির শ্রেষ্ঠ উপায়। তিনি নামজপ হিসেবে হরিওম্ মহামন্ত্রের প্রচার করেছেন। তিনি বলেন-

হরিওম্ মানে ঈশ্বর আছেন, হরিওম্ মানে ঈশ্বর এক, হরিওম্ মানে ঈশ্বরই সব।

বেদান্তের প্রতিটি বাণীই মনের মধ্যে চেতনা জাগ্রত করে। প্রতিটি বস্তুতেই পরমেশ্বর বিদ্যমান, তা প্রতিপাদন করেছেন। বিশ্বের একাত্মতা বোধের জাগরণে বেদান্ততুল্য অন্য কোনও তত্ত্ব আজ পর্যন্ত আবিষ্কৃত হয়নি। এ যেন বিশ্বকর্তা পরম পিতার অনন্য প্রকাশ। তাই বলা হল,

এক জনারে জান রে শুধু। এক জনারে জান।

জন্ম যুগের জীবন প্রভু, সত্য প্রাণের প্রাণ।^৫

চঞ্চল নিয়ত ধাবমান অন্তরিন্দ্রিয় মনকে বাহ্য বস্তু হতে টেনে এনে আত্মোপলব্ধির প্রযত্ন বেদান্তের মূল সাধন তত্ত্ব। এই সাধনের উপায় হিসেবে স্বরূপানন্দ বললেন-

মনটাকে দিনরাত ক্রমধ্যে ফেলে রেখে দাও। অন্যদিকে মন যেতে চাইলেও মনকে টেনে এনে ক্র-মধ্যে বসাবে আর অবিরাম ইষ্টনাম জপ করতে থাকবে। ইষ্টনামের উজ্জ্বল মূর্তি কল্পনানেত্রে ক্র-মধ্যে দর্শন কত্তে চেষ্টা করবে। ক্রমশ দেখতে পাবে, যা' তুমি কল্পনা কচ্ছ না, এমন অনির্বচনীয় রূপেরও প্রকাশ আপনি হচ্ছে।^৬ ১/২৪।

এই জগৎ ব্রহ্মময়। ব্রহ্ম অনির্বচনীয় নিরাকার। তবে ওম্ এই অক্ষরের দ্বারা ব্রহ্ম কল্পিত হয়। আর এটিই হল প্রণব মন্ত্র। প্রণব মন্ত্রের সাধনা শ্রেষ্ঠ সাধনা। মন্ত্র জপ বিষয়ে দৌদুল্যচিত্ত এক ব্যক্তির প্রশ্নের সমাধানে তাঁর উপদেশ -

তা'হলে বাবা প্রণব জপ করো। প্রণবের ভিতরে সর্ব মন্ত্রের অবস্থিতি; প্রণব থেকেই সকল মন্ত্রের উৎপত্তি, প্রণবেই সকল মন্ত্রের পর্যবসান। সুতরাং সকল দ্বন্দ্ব-সংঘর্ষকে অক্লেশে অতিক্রম কত্তে হলে, প্রণব মন্ত্র ধরো। একমাত্র প্রণব-জপে জগতের সকল মন্ত্র জপ করা হয়। প্রণব সর্ব মন্ত্রের প্রাণ, প্রণব সর্ব মন্ত্রের পরিপূর্ণ সামঞ্জস্য।^৭

উত্তরে বাবামণি ওঙ্কার-বিগ্রহকে পূজার বেদিতে রেখে ব্রহ্মোপাসনায় একনিষ্ঠ হতে বলেছেন। তাঁর ভাষায়-

ক্র-মধ্যে অবিরাম ওঙ্কার ধ্যান কর। বাইরে অঙ্কিত রজতশুভ্র ওঙ্কারের প্রতি দীর্ঘকাল দৃষ্টি নিবদ্ধ করে সেই ওঙ্কারকেই ক্র-মধ্যে ধ্যান করতে চেষ্টা করো। আরও শত শত মূর্তি বা রূপ তোমার চোখের কোণে এসে উঁকিঝুঁকি মারতে চেষ্টা করতে পারে, কিন্তু তাদের প্রতি অনাসক্ত হও এবং বারংবার চেষ্টা করে একমাত্র প্রণব মন্ত্রকেই ধ্যান করো।^৮

এরূপ পরমপ্রাপ্তি যোগ-সাধনা-বলেই সম্ভব হতে পারে। ওঙ্কারমন্ত্র সাধনার জন্য প্রয়োজন তার গূঢ় অর্থকে হৃদয়ে ধারণ করা। অখণ্ডসংহিতা অর্থাৎ স্বরূপানন্দ-উপদেশ সংকলন গ্রন্থে পাওয়া যায়-

ওঙ্কার হচ্ছেন সর্বমন্ত্রের সমন্বয়। জগতে যত মন্ত্র আছে, সব মন্ত্র একত্র করলে যে মহাধ্বনি হয়, তাই হচ্ছে ওঙ্কার। এজন্য ওঙ্কার মন্ত্রের নাম হচ্ছে অখণ্ড মন্ত্র। অখণ্ড মন্ত্র যে জপ করে, জগতের সকল মন্ত্র তাঁর জপ করা হয়ে যায়, কোন মন্ত্রই জপ করার তাঁর বাকী থাকে না।^৯

পরব্রহ্ম প্রাপ্তিতে ভক্তি, বিশ্বাস আর সাধন হল প্রধান স্তর। তাঁর ভাষায়-

বীজ মন্ত্রগুলির যেমন সাধন কত্তে কত্তে তবে রসের নাগাল পাওয়া যায়, ভাষার চর্চাও তেমনই শব্দ-ব্রহ্মের সাধন করতে করতে তবে রস-স্বরূপ ব্রহ্মের নাগাল পাওয়া যায়।^{১০}

বেদবেদ্য পরমতত্ত্ব হতে জগতের সকল জ্ঞানের আবির্ভাব তা তিনি তাঁর উপদেশের মাধ্যমে সর্বদাই বুঝিয়ে গেছেন। তাঁর উদ্দেশ্য মানবসেবা, কেননা মানুষই ব্রহ্ম (জীব ব্রহ্ম ভিন্ন আর কিছুই নহে)। তাই তাঁর মানব-সেবার সাধনার মূল লক্ষ্য এক অদ্বিতীয় পরমতত্ত্বে মানবের মনকে লগ্ন করে দেওয়া।

মানব মনকে বিশ্ব-সেবায় নিয়োজিত করতে বিশ্ব-সেবার তরে প্রাণ উত্তীর্ণ করতে সকলকে উপদেশ দিয়েছেন। তাঁর ভাষায়-

জন্ম জন্ম আসতে হবে / এই অনিত্য মিথ্যাভাবে।

বিশ্বজনার সেবার তরে / হয়ে আছিস যে কেনা^{১১}।

পরম প্রভুর চরণে সমর্পণ ও তাঁর সেবায় মন সংযুক্ত রাখতে তিনি প্রণবের উপাসনা প্রচলন করেন। এটি তাঁর নিজস্ব মৌলিক কৃতি। উপাসনার মন্ত্রের প্রতিটি বাক্য পরব্রহ্ম স্বরূপ প্রকাশক ও তাঁর চরণে নিজেই অঞ্জলিরূপ উপহার জ্ঞাপক। উপাসনার প্রবর্তনের কারণ হিসেবে তিনি বলেন - *সমবেত উপাসনা সবাইকে এক করার জন্য প্রবর্তিত*। অর্থাৎ আমরা সকলেই এক, আমাদের মধ্যে কোনরূপ ভেদ নেই, এই উপলব্ধি প্রতিটি মানুষের মধ্যে জাগ্রত করার অভিপ্রায়ে এই সহজ অথচ গভীর তাৎপর্যপূর্ণ পস্থাটি জনসমাজে বিশেষ প্রভাব ফেলে। উপাসনায় উচ্চারিত অখণ্ড স্তোত্রটি^{১২} তাঁর দার্শনিকতার সুস্পষ্ট পরিচায়ক। ওঙ্কার-রূপী পরব্রহ্ম স্তব হয়েছিল এই স্তোত্রের দ্বারা। মানব মনে ব্রহ্মভাব পরিস্ফুটনে এই স্তোত্রের তুলনা নেই। বলা যায় এই স্তোত্রটি সকল উপনিষদের সার নির্যাস। আর এই উপাসনা মানুষের মনে অবিদ্যা অজ্ঞান দূর করে জ্ঞানের প্রকাশ ঘটায়। নিষ্কাম কর্ম নিষ্কাম প্রেম জাগিয়ে মানবতাবোধের উন্মেষ ঘটায়। একের উপাসনা তাঁর মতে *অঙ্ককারে জ্বালায় আলোক*। সকলের উদ্দেশে তাঁর একান্ত নির্দেশ-

প্রতি জনের মধ্যে পূর্ণব্রহ্ম সুপ্ত হয়ে পড়ে আছেন। তপস্যা দ্বারা তোমরা তাকে জাগাও। তাঁর জাগরণের পূর্ণ আনন্দনটিকে স্থায়ী ভাবে লাভ কর, ব্রহ্মচর্যের দ্বারা ব্রহ্মচর্যকে জীবনে সুপ্রতিষ্ঠিত কর, স্বার্থপরতা-বর্জিত ত্যাগ-বিমণ্ডিত সুন্দর জীবনাদর্শের প্রতি অনুরাগ-রঞ্জিত দৃষ্টির দ্বারা ত্যাগী হও, পরমেশ্বরে একান্ত নির্ভর ও ভালোবাসার দ্বারা জগতে যদি একটা লোকও মানুষের মতো হয় তাহলে তার দ্বারা শত সহস্র প্রতিষ্ঠানের অভাব পূর্ণ হতে পারে।^{১৩}

অখণ্ড মণ্ডলেশ্বর শ্রী শ্রী স্বামী স্বরূপানন্দ পরমহংসদেব তাঁর সমগ্র জীবন জুড়ে বেদান্ত-প্রদর্শিত মত ও পথের অনুসরণ করেছেন। এবং জগতের সকল সম্প্রদায়কে সেই পথ অনুসরণের উপদেশ দিয়েছেন। শুধু তাই নয়

এজন্য তিনি সুগম পন্থারও সন্ধান দিয়েছেন। জীব স্বরূপত ব্রহ্ম হয়েও অবিদ্যাবশে নিজের স্বরূপ উপলব্ধি করতে পারে না। আর তাই জীব মোহান্ধকারে নিমজ্জিত। আত্মজ্ঞানের সহায়ক উপনিষদ তথা বেদান্ত দর্শনের মূল তত্ত্ব অতীত ও বর্তমানের সমাজ-জীবনকে যেমন প্রভাবিত করেছে সেইরূপ ভবিষ্যত জনজীবনকেও অন্ধকার হতে আলোর পথে উত্তরণ ঘটাবে এ ত্রিকালদর্শী ঋষির আত্মবিশ্বাস। এজন্য স্বরূপানন্দ তুল্য মহর্ষির জন্ম যুগ যুগ ধরে হতে থাকবে। বেদান্তের পরম জ্ঞানকে সকলের মধ্যে সমগ্র সমাজের মধ্যে অভিনব পন্থায় বিতরণ মানব সমাজকে সমৃদ্ধ করেছে। জগত জীবনের শ্রেষ্ঠজ্ঞান অদ্বৈত পরব্রহ্ম পরম্পরাক্রমে বিকশিত হলে বিশ্ব হতে হিংসা, দ্বেষ, ঘৃণা, বিভেদ, দ্বন্দ্ব সব মুছে গিয়ে সমাজ দেখবে নতুন আলো, মানুষ হবে পরব্রহ্ম। তবে এই প্রয়াস সবথেকে বেশী প্রয়োজন মানুষের। তাই এনার ন্যায় সকল মহাত্মাগণের উপদেশ জনজীবনে গ্রহণযোগ্য কিনা তা বিচার বিবেচনাপূর্বক আলোচনা ও চর্চা উভয়ই করণীয় বলে আমার মনে হয়েছে। দীক্ষাগুরু রূপে বা সমাজকল্যাণ-কারী হিসেবে তাঁর অখণ্ড মন্ত্র দান ও অখণ্ড সমাজ গঠনের নির্দেশ অদ্বৈত বেদান্তের ভাবধারা প্রসারেরই অপর নাম এ আর বলার অপেক্ষা রাখে না।

উল্লেখপঞ্জি

১. কেনোপনিষদ।
২. বেদান্তসার, ১৯।
৩. মন্দির, ১৪২।
৪. ধৃতং প্রেম্না (২১ খণ্ড), ১১।
৫. মন্দির, ১৪৮।
৬. অখণ্ড সংহিতা (১ম খণ্ড), ২৪।
৭. তদেব (৪র্থ খণ্ড), ৩৪৮।।
৮. তদেব (১ম খণ্ড), ৮২।
৯. তদেব (১ম খণ্ড), ২৩৮।
১০. তদেব (১ম খণ্ড)
১১. তদেব (১ম খণ্ড), ৯।
১২. ব্রহ্মচর্যে জীবন সাধনা, ৩৮।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

- উপনিষদ। গোরক্ষপুর: গীতা প্রেস, ২০১৫।
- দাস, করুণাসিন্ধু (সম্পা.)। বেদান্তপরিভাষা। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার ১৯৯৫ (প্রথম পরিমার্জিত সংস্করণ), ২০০৪ (তৃতীয় পরিমার্জিত সংস্করণ)।
- ব্রহ্মচারী আত্মানন্দ (সংক.)। ব্রহ্মচর্যে জীবন সাধনা। কুশস্থলি অখণ্ড মিলন সেবাশ্রম।
- ব্রহ্মচারিণী সাধনা দেবী ও ব্রহ্মচারী স্নেহময় (সম্পা.)। অখণ্ড সংহিতা বা শ্রীশ্রী স্বামী স্বরূপানন্দ পরমহংসদেব এর উপদেশ বাণী (প্রথম খণ্ড)। বারাণসী: অযাচক আশ্রম, আশ্বিন ১৪২৭ (দশম সংস্করণ)।

__ (সম্পা.)। *অখণ্ড সংহিতা বা শ্রীশ্রী স্বামী স্বরূপানন্দ পরমহংসদেব এর উপদেশ বাণী* (চতুর্থ খণ্ড)। বারাণসী: অযাচক আশ্রম, আশ্বিন ১৪২৭ (দশম সংস্করণ)।

__ (সম্পা.)। *অখণ্ড সংহিতা বা শ্রীশ্রী স্বামী স্বরূপানন্দ পরমহংসদেব এর উপদেশ বাণী* (দশম খণ্ড)। বারাণসী: অযাচক আশ্রম, আশ্বিন ১৪২৭ (সপ্তম সংস্করণ)।

__ (সম্পা.)। *অখণ্ড সংহিতা বা শ্রীশ্রী স্বামী স্বরূপানন্দ পরমহংসদেব এর উপদেশ বাণী* (বিংশ খণ্ড)। বারাণসী: অযাচক আশ্রম, আশ্বিন ১৪২৭ (সপ্তম সংস্করণ)।

মজুমদার, ইন্দুভূষণ। *দর্শন প্রসঙ্গ* (প্রথম সংস্করণ)। কলিকাতা: আশুতোষ বুক স্টল, ১৩৬৭।

শ্রীমত্ স্বামী প্রজ্ঞানানন্দ সরস্বতী। *বেদান্ত দর্শনের ইতিহাস* (প্রথম ভাগ)। কলিকাতা: স্বামী প্রজ্ঞানানন্দ ট্রাস্ট, ১৩৩২ (প্রথম প্রকাশ)।

শ্রীশ্রী স্বামী স্বরূপানন্দ পরমহংসদেব। *মন্দির*। বারাণসী: অযাচক আশ্রম, ১৪২৬ (দশম সংস্করণ)।

সদানন্দ-যোগীন্দ্র। *বেদান্তসার*। বিপদভঞ্জন পাল (সম্পা.)। কলিকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪২০।

স্বামী বিশ্বরূপানন্দ (অনুবা.)। *বেদান্তদর্শনম্* (প্রথম অধ্যায়, ২য় সংস্করণ)। কলিকাতা: উদ্বোধন কার্যালয়, ১৯৮০।

স্বামী হরিহরানন্দ অরণ্য (সংক.)। *পাতঞ্জল যোগদর্শন*। কপিলাশ্রম, ১৯২৫।

ওয়েব লিংক

<https://babamani.page.tl>

<http://saintofindia.blogspot.com>

আধুনিকতা এবং নারী ও সমাজ

প্রতিকা সান্যাল

সারসংক্ষেপ

সমাজকে একটি পাখির সঙ্গে তুলনা করলে, সেই পাখির একটি ডানা পুরুষ একটি ডানা নারী। এই দুটি ডানা কখনোই একটি অপরটির পরিপূরক নয়। তবুও সমাজ - এর পরাকাষ্ঠায় অচিরেই অক্ষম হয়েছে নারীরূপ ডানা। সামাজিক মর্যাদা হ্রাস পেতে পেতে সে কেবল হয়ে উঠেছে কন্যা, স্ত্রী, মা। হারিয়ে গিয়েছে তার নিজের স্বতন্ত্র পরিচয়। সুকুমারী ভট্টাচার্য মহাশয়া রচিত প্রাচীন ভারতে নারী ও সমাজ শীর্ষক গ্রন্থে তেমন কথাই আমরা জানতে পারি। আধুনিকতার মুখোশ হারিয়ে যায় যখন আজও অধিকাংশ নারী জীবনই রাঁধার পরে খাওয়া আর খাওয়ার পরে রাঁধার চিন্তাতেই আটকে থাকে, হয়তো সমাজের চোখরাঙানিতেই। কিন্তু, আর নয়! শতাব্দী শেষ হয়ে আসছে- একটু পা চালিয়ে মন্ত্রকে বুকে নিয়ে আধুনিকতার স্বাচ্ছন্দ্যে আমার দুর্গদের যথাযোগ্য সম্মান প্রদর্শন এবং স্বাতন্ত্র্যরক্ষার দায়িত্ব আমাদেরই। দুটি ডানায় ভর দিয়ে সমাজরূপ পাখিটি আরও অনেক উঁচুতে উড়ে যাক - হয়ে উঠুক এক সার্থক স্বপ্নউড়ান।

সাম্যের গান গাই-

আমার চক্ষে পুরুষ-রমণী কোনো ভেদাভেদ নাই।

বিশ্বের যা কিছু মহান সৃষ্টি চির-কল্যাণকর

অর্ধেক তার করিয়াছে নারী, অর্ধেক তার নর।^১

আমরা সবাই এতদূর এসে একটু থামি। অনুধাবন করতে খারাপ লাগে, আজকের যুগেও ‘সাম্য’গান গাইতে গিয়ে নারী-পুরুষ ভেদাভেদ না রাখা এক অলীক বিষয়। বৈদিক যুগের আগে থেকে শুরু করে আজকে ২০২১ সালে দাঁড়িয়েও আমরা একটি কঠিন সত্যের মুখোমুখি হই যে - এখনও সমানভাবেই নারী-পুরুষ ভেদাভেদ বর্তমান এবং সুদীর্ঘকালের ধারায় এই ভেদ যেন এক *social practice*।

স্বভাবতই প্রশ্ন ওঠে, *society* বা সমাজ শব্দের ব্যাপকতা এবং সার্বিকভাবে তার অর্থের প্রসার কতদূর সার্থক? *Cambridge Dictionary*-তে *society*-এর অর্থ প্রসঙ্গে বলা হয়েছে -

a large group of people who live together in an organized way, making decisions about how to do things and sharing the work that needs to be done. All the people in a country, or in several similar countries, can be referred to as a society।^২

অর্থাৎ সাধারণার্থে *society* বা সমাজ হল গোষ্ঠীবদ্ধ জনবসতি এবং এই গোষ্ঠী কখনই কেবলমাত্র পুরুষ বা নারীর একক দলগত সমষ্টি নয়। নারী-পুরুষ মিলেই এই সমষ্টিগত জনবসতি। কিন্তু কেন লিঙ্গভেদে কেবল পুরুষই সমাজকে তাদের নিজেদের প্রভাববিস্তারের ক্ষেত্র মনে করল? আমরা নতুন একটি শব্দের সঙ্গে পরিচিত হলাম- পুরুষকেন্দ্রিক।

এই সমাজ, নারী-পুরুষ ভেদাভেদ এবং এরফলে কেবলমাত্র নারীদেরই শোচনীয় থেকে শোচনীয়তর অবস্থা, তার প্রভাব এবং আজকের যুগেও তার দৃষ্টান্ত নিয়ে সুকুমারী ভট্টাচার্য মহাশয়া আলোচনা করেছেন তাঁর প্রাচীন ভারতে নারী ও সমাজ শীর্ষক গ্রন্থে। মূলত ১১টি বিষয়কে শীর্ষ করে তাঁর গ্রন্থটি। যথা-

(১) বৈদিক যুগে নারী

(২) প্রাচীন ভারতে মাতৃত্ব

- (৩) প্রাচীন ভারতে নারীর অর্থনৈতিক অধিকার
 (৪) শাস্ত্রে পণপ্রথা ও স্ত্রীধন
 (৫) তনয়া
 (৬) মহাভারতে ভার্গব প্রক্ষেপণের সামাজিক কারণ
 (৭) নারীসমাজের উপর হিংসাত্মক উপদ্রব
 (৮) নারী ও নীরবতা
 (৯) সতী
 (১০) শমুক ও মায়াতি : সমাজে শূদ্রের অবস্থান বিষয়ে একটি বিচার
 (১১) নিয়তিবাদ : কারণ ও প্রভাব

বৈদিক যুগ বলতে প্রথমেই সময়কাল নির্ধারণ আবশ্যিক। বৈদিক যুগ বলতে আমরা ঋগ্বেদ ও বেদাঙ্গসূত্রের মধ্যবর্তী কালপর্ব বুঝি এবং সেই অনুযায়ী বৈদিক যুগের ব্যাপ্তি সতেরো থেকে আঠারো শতক এবং প্রথমেই লেখিকা উল্লেখ করেছেন – আগাগোড়া নারীদের অবস্থান এক ছিল না।

প্রাচীন বৈদিক যুগে নারীর কিছুটা সাম্য ভোগ করার সাক্ষ্য মেলে। দেবগণ ও পিতৃগণকে দৈনন্দিন জল দেওয়ার প্রসঙ্গে তিনজন নারীর উদ্দেশ্যেও জল দেওয়া হত। এই তিনজন নারী হলেন- গার্গী বাচরুবা, বাড়াবা আত্রেয়ী এবং সুলভ মৈত্রেয়ী। তাছাড়া বেদের ছয় অধ্যয়নের শেষে উৎসর্গ দিবসের অনুষ্ঠানে অন্যান্য শ্রদ্ধার্থের মধ্যে বিশিষ্টপত্নী অরুন্ধতীকেও আসন দেওয়া হত। তবে ঋগ্বেদের প্রাচীন অংশে আমরা দেখতে পাই গ্রামকেন্দ্রিক যাযাবর পিতৃতান্ত্রিক সমাজে যতটুকু প্রত্যাশা করা যায়, নারী সেই মাত্রাতেই স্বাধীনতা ভোগ করেছে। বেদে উল্লিখিত *অগ্নি স্বামীর দ্বারা সম্মানিত স্ত্রীর মত পবিত্র* – এরূপ উক্তি দেবতার পবিত্রতা মর্ত্যনারীর পবিত্রতা সঙ্গে তুলনীয়। এমনকি একাধিক চিত্রকল্পে নারীর প্রতি প্রেম নিবেদনকারী পুরুষের সঙ্গে তুলনা করা হচ্ছে ভক্তের ইষ্টদেবতার প্রতি আবেদনের।^১

নারীর সামাজিক বিবরণের প্রসঙ্গক্রমেই নারীশিক্ষার বিষয় উঠে আসে। কিন্তু *নারীশিক্ষার* সংজ্ঞার থেকেও সামগ্রিক *শিক্ষার* অর্থ যেন বহুবিধ বেশি প্রাসঙ্গিকতা পায়। শিক্ষা কী? পৃথিবীতে নানা বিষয়কে কেন্দ্র করে বছরের পর বছর নানা অভিমত পরিচিতি লাভ করেছে এই শব্দটির প্রকৃত অর্থ অনুসন্ধানের ক্ষেত্রে। তবে প্রায় প্রতিটি ক্ষেত্রেই যে বিষয়টি সাধারণ, তা হল- সামগ্রিক বিচারবোধের ক্ষমতাই শিক্ষা। এই বিচারবোধ, নিজের বিবেকের গতিপ্রকৃতি সম্বন্ধে সম্পূর্ণ জ্ঞাত হয়ে নিজের কাছে স্পষ্ট থাকা এবং সেই অনুযায়ী নিজের কর্তব্য সম্পাদনের প্রক্রিয়াই শিক্ষা। শিক্ষা কখনই কেবল সাক্ষরতা নয়। অবশ্যই পুস্তকের সঙ্গে পরিচিতি লাভ, অক্ষর জ্ঞান, লিখতে ও পড়তে পারার ক্ষমতা – শিক্ষার সুবিশাল প্রক্রিয়ার অন্তর্গত। কিন্তু কখনই একমাত্র স্তর নয়। তাই বলা যায় – বহু ডিগ্রি, অনেক নম্বর প্রাপ্ত রেজাল্ট আর সেই সুবাদে তার অর্থ উপার্জনের মাধ্যম হিসাবে উঁচু পদের চাকরিই কেবল যথার্থ *শিক্ষার* পরিচয় দেয় না। বরং সামান্য তথা ন্যূনতম পড়াশোনা করেও যে মানুষটি তার নিজ কর্তব্যে সৎ ও অটল থেকে আরো পাঁচজনের দায়িত্ব নিতে স্বীকার করে, নিজের দৈনন্দিন কর্মকে সম্মান করে এবং নিজের প্রতি নিজে সৎ থাকতে পারে – সে ব্যক্তি অনেক বেশি *শিক্ষার* অধিকারী- না-ই বা থাকল ডিগ্রি, নম্বর আর উঁচু পদের চাকরি; কিন্তু তার কাছে শিক্ষার মূল্য রয়েছে, যা হয়ত সবচেয়ে বেশি প্রয়োজন, সবচেয়ে দুর্লভ।

তাই আলাদা করে *নারীশিক্ষার* প্রয়োজনীয়তা ও বিস্তার কিংবা তার ইতিহাস নিয়ে চর্চার চেয়েও বেশি প্রয়োজন প্রতিটি মানুষের আভ্যন্তরীণ *শিক্ষা*, যা কখনই কাগজ-কলম আর সামাজিক পদমর্যাদায় আটকে নেই। রয়েছে তার আচরণে, তার বিচারবোধে, তার একনিষ্ঠ কর্তব্যে।

সমাজের চিত্রপটে নারীদের শিক্ষা কিংবা নারীদের অর্থনৈতিক প্রগতিশীলতার ক্ষেত্রে দুটি স্পষ্ট ভেদক দৃশ্যমান। সমাজের তথাকথিত *এলিট* ক্লাস পরিবার যেখানে পুঁথিগত বিদ্যা আর ডিগ্রির জেরে হয়ত সবাই-ই অনেক শীর্ষে অবস্থানকারী অথচ আভ্যন্তরীণ সংস্কারের ক্ষেত্রে আদতে *সংকীর্ণমনা*। সে পরিবারের কত্রী হয়ত নিজে উচ্চশিক্ষিত (অবশ্যই কাগজ-কলমে) অথচ নিজেরই পুত্রের *উপযুক্ত* স্ত্রী অনুসন্ধানে বারংবার *ঘরোয়া*, সুন্দরী ইত্যাদি বিষয়কে প্রাধান্য দেন এবং পুত্রবধূকে গৃহবন্দী করে কেবল সন্তান লাগন—পালনে তার জীবনকে বেঁধে দেন।

আবার বিপরীত চিত্রপটও লক্ষণীয়। সমাজের তথাকথিত নিম্নবর্গীয় গোষ্ঠীর প্রতিনিধিদের ক্ষেত্রে মেয়েদের দ্বারাই পরিবারের যাবতীয় অর্থ উপার্জন, তাদের উদয়াস্ত পরিশ্রমে পরিবারের প্রতিটি সদস্যের জীবনযাপন – এ দৃশ্য আমাদের অপরিচিত নয়। কিন্তু দুঃখের বিষয়, এই শ্রেণীভুক্ত আর্থিকভাবে স্বাধীন *নারী* সমাজ কিন্তু এতকিছুর পরেও পুরুষের দ্বারা পদদলিত। তারা তাদের অকর্মণ্য, মদ্যপ স্বামীসঙ্গ অস্বীকার করতে নারাজ-তাদের সমাজের বেপরোয়া চোখরাঙানিতে। অথচ তারা অর্থনৈতিকভাবে *স্বাধীন*।

সমাজের দুটি শ্রেণীতে এরূপ বিপরীত বিভাজন কীভাবে হয়েছে, কেন হয়েছে – এসব কিছুরই এক কথায় উত্তর দেওয়া সম্ভব নয়। কারণ আমরা কখনই নারীর দুর্দশার করুণচিত্রের কারণ হিসাবে কেবলমাত্র *পুরুষদের* দায়ী করতে পারি না। যে নারী অর্থনৈতিকভাবে স্বাধীন হয়েও প্রতিরাতে স্বামীর নিপীড়নে অভ্যস্ত এবং সেই স্বামীসঙ্গ অস্বীকারে নারাজ সে নারী নিজেই মানসিকভাবে দুর্বল, অপরিণত। যে নারী উচ্চডিগ্রি ধারণ করেও *ঘরোয়া* পুত্রবধূকে গৃহবন্দী রেখে সন্তুষ্টি লাভ করেন- সে নারীর *শিক্ষার* পরিচয়ে প্রশ্ন থেকে যায়। যে নারী তথাকথিত *ফেমিনিস্ট* হয়েও তার নিজের জীবনসঙ্গী অনুসন্ধানে বারবার *বাড়ি-গাড়িসহ* সামগ্রিক নিরপত্তাকে প্রাধান্য দেন – সে নারীর নিজস্ব মতাদর্শের ভিত্তিতেই জিজ্ঞাসাচিহ্ন রয়ে যায়। আর পরিশেষে যে নারী নিজেকে *কেবলই নারী* হিসাবে পরিচয় দিয়ে সুখ ও সন্তুষ্টি লাভ করে – সে নারীর বাস্তবিক অস্তিত্বের প্রয়োজনীয়তা নিয়ে আজকের একবিংশ শতকে দাঁড়িয়েও প্রশ্ন তুলতে ইচ্ছে করে। *নারীবাদী*, *ফেমিনিজম* ইত্যাদি গালভরা মতাদর্শ প্রচার এবং প্রসার পেলেও *মনুষ্যবাদ*, *হিউম্যানিটি* – এর সামগ্রিক প্রসার লাভ করতে না পারার বিষয়টি আমাদের ভাবায়। আমাদের মনে করিয়ে দেয়, শিক্ষার অর্থের অসম্পূর্ণতা, ব্যক্তিস্বাতন্ত্র্যের অস্বীকার – ইত্যাদি বিষয়গুলিকে হয়তো অনায়াসে মেনে নিয়েছি বলেই আজও মেয়েরা পরাধীন এবং পরাধীনমনা। তাদের কাছে পরাধীনতা *নিয়তি* এবং *ভবিতব্য*।

প্রাচীন বহুগ্রন্থে নারীশিক্ষার উল্লেখ থাকলেও অনেক অনেকস্থানেই উল্লিখিত রয়েছে যে শিক্ষা থেকে বঞ্চিত ছিলেন সেযুগে নারীবৃন্দ। যদিও ব্যতিক্রমী উদাহরণগুলির সঙ্গে আমরা পরিচিত। যেমন- বিশ্ববারা, ঘোষা, গোধা, অপালা, অম্বুণের কন্যা আম্বুণীবাক – যিনি সো'হম্ তত্ত্বের উদগাত্রী, গার্গী, মৈত্রেয়ী প্রমুখ। লক্ষণীয় পরবর্তীকালে ব্যাকরণগ্রন্থে একটি স্ত্রী প্রত্যয় যোগ করার নিয়ম করা হয়েছে, যার ফলে শিক্ষয়িত্রীকে শিক্ষকের স্ত্রীর থেকে ভিন্ন করা যায়। অর্থাৎ নারীশিক্ষার পথ একেবারেই অবরুদ্ধ ছিল- তা নয়।

ক্রমে নারীজীবন গৃহবন্দী হতে শুরু করে। মনের অধিকারের পাশাপাশি, শরীরের অধিকারও হারায়। আর তাই শিক্ষার অধিকারের প্রশ্নই ওঠে না। নারীজীবন দুইপর্বে বিভক্ত হল – প্রথম, জন্মের পর পিতৃগৃহে কয়েকবছর এবং দ্বিতীয়, বয়ঃসন্ধির পর (পরবর্তীকালে বয়ঃসন্ধির পূর্বেই) সম্প্রদান করা শিশুমনের অধিকারী

হয়েও সমাজে পূর্ণাঙ্গ নারী হিসাবে গৃহীত সত্তার শ্বশুরালয়ে বাকি জীবন। বেদাঙ্গের গ্রন্থকারেরা বিবাহিতা নারীদের পিতৃগৃহে ফিরে আসার বিষয়কে কঠোরভাবে নিন্দা করেছেন।

অর্থাৎ একথা স্বীকার্য যে – কালের অগ্রগতির সঙ্গে সঙ্গে নারীজীবনের অবস্থা যেন ব্যস্তানুপাতিক হয়ে উঠেছে। বহুবিবাহের প্রচলনে এক নতুন যবনিকা নেমে আসে তাদের জীবনে। *মৈত্রায়ণী-সংহিতায়* মনুর দশপত্নীর উল্লেখ পাওয়া যায়।^৪ এমনকি নারীহরণের উল্লেখ পাওয়া যায়। আশ্চর্য হলোও একথা সত্য যে সেইসময়ে গণিকাবৃত্তির প্রচলন ছিল এবং সমাজে গণিকাদের যথেষ্ট ব্যক্তিত্বপূর্ণ জীবনপ্রবাহ অক্ষুণ্ণ ছিল। বিবাহপ্রসঙ্গে তৎকালীন সমাজের ধ্যানধারণার সঙ্গে বর্তমানের চিত্র কোন অংশেই পাল্টায়নি। সেসময়ে এক বিবাহে নারীকে শুধু একজন ব্যক্তির হাতে অর্পণ করা হত না, তাকে দেওয়া হত উক্ত ব্যক্তির পরিবারে। আজও প্রায় প্রতিটি পরিবারে, আমাদের একেবারে চেনা জগতেও এই বিশ্বাস চলে আসছে। বাড়ির ছেলের স্ত্রীকে চাকরি করতে না দিয়ে, কেবল সংসার সামলানো আর সন্তান প্রতিপালনের মনোভাব- সমানভাবে প্রচলিত। লজ্জার বিষয়, এই মতাদর্শে বিশ্বাসী ব্যক্তিবর্গে নারীরাই মুখ্যভূমিকা পালন করেন। তাই চিরাচরিত চর্চার বিষয় *শাশুড়ি-বৌমার* দ্বন্দ্ব, কখনই *শ্বশুর-বৌমার* দ্বন্দ্ব নয়। অর্থাৎ নারীর দুরবস্থা ভিত্তি হয়তো অচিরেই নারী দ্বারাই সমর্থিত। আর এই মতকে কেন্দ্র করেই যুগ যুগ ধরে নারীর স্বতন্ত্র পরিচয় হারিয়ে গিয়ে সে কেবল হয়ে উঠেছে কন্যা, জননী এবং মাতা। যেহেতু মেয়েটির নিজের জীবন নিজের নিয়ন্ত্রণে রাখার কথা অনেক পরিবারই ভাবতে পারেন না, তাই উচ্চশিক্ষায় নারীদের অংশগ্রহণ আজ একবিংশ শতকে *smartphone* হাতে নিয়েও খানিক কমই। বাইরের চাকচিক্য আর যুগের সঙ্গে তাল মিলিয়ে *modernity* আখ্যায় নিজেদের ভুলিয়ে রেখেছি কেবল। আসলে ভেতরটা সেই কতবছরের পুরনো মানসিকতায় জরাগ্রস্ত।

স্বাভাবিকভাবেই প্রশ্ন ওঠে, এর কারণ কী? যুগ যুগ ধরে এই করুণ অবস্থার কারণ অনুসন্ধান সত্যিই কঠিন। তবে নারীর স্বাতন্ত্র্য হারিয়ে ফেলার আরও একটি ধাপ হল, মাতৃত্বকে দেবত্বে আরোপিত করার প্রক্রিয়া। মাতৃত্বের মাহাত্ম্য বোঝাতে গিয়ে এক শিশুকন্যার বড় হয়ে ওঠার উদ্দেশ্যেই হয়ে উঠল সার্থক জননীরূপে সন্তান লালন-পালন। প্রশ্ন ওঠে, নারীই কেন? পিতৃত্বকে এমনভাবে চিত্রায়িত করা হলনা কেন? সেই প্রসঙ্গে গ্রন্থে বলা হচ্ছে –

খ্রিস্টপূর্ব সপ্তম শতাব্দীর মধ্যে আর্যেরা কৃষিজীবী হয়ে পড়েছিলেন এবং তাদের জীবন সম্বন্ধে দৃষ্টিভঙ্গী কৃষিজীবীরই দৃষ্টিভঙ্গী। পিতামাতা বিষয়ে এই দৃষ্টিভঙ্গী নিশ্চিতভাবেই পুরুষকেন্দ্রিক। নারী ক্ষেত্র, পুরুষ তার মধ্যে বীজবপন করে। এই দৃষ্টি প্রধানভাবে পিতৃতান্ত্রিক। যেহেতু ক্ষেত্র ও বীজ উভয়েই পুরুষের, অতএব প্রধানত পিতারই। মনু এ ব্যাপারে নিষ্ঠুরভাবে স্পষ্টবাদী, বীজ এবং গর্ভের মধ্যে বীজই উৎকৃষ্ট।^৫

অর্থাৎ সমাজে কেবল পুত্রই সন্তান হিসাবে কাজিত হতে শুরু করল। অথচ মাতৃত্বের মাহাত্ম্য দেবত্বে আরোপিত হয়েছে ততদিনে। অতিসম্প্রতি ২০১৯ সালের ২৫শে জুলাই BBC News, Hindustan Times ইত্যাদি সাংবাদিক সংস্থার একটি খবর আমাদের নজরে আসে। *উত্তরাখণ্ডের উত্তরাঞ্চলী স্থানের ১৩৩টি গ্রামে তৎকালীন সময়ের বিগত তিনমাসে কোন কন্যাসন্তান জন্মগ্রহণ করেনি।*^৬ – বৈজ্ঞানিক যুক্তিতে এই বিষয় ব্যাখ্যা করলে সহজভাবেই উঠে আসে *কন্যাক্রম হত্যা* প্রসঙ্গ। আবারও মনে করতে হয় আধুনিকতা, Digital India, *smartphone*, *smart card* – সর্বত্রই চূড়ান্ত *smartness*- এর নজির গড়েও আসলে মানসিকতা সেই প্রাচীনকালের ন্যায়ই জরাগ্রস্ত, আধুনিকতা কেবল বাহ্যিক।

এবার আসি একটু অন্যপ্রসঙ্গে। বিষয় – সতী। ১৯৮৭ সালের ৪ঠা সেপ্টেম্বর। রাজস্থানে মাত্র ১৮ বছর বয়সী রাজপুত তরুণী রূপ কানোয়ারকে জীবন্ত অবস্থায় তাঁর মৃত স্বামীর চিতায় পুড়িয়ে মারা হল।^৭ ১৯৮৭ সালে

ভারতে নারীদের অবস্থান বিষয়ে কেবলমাত্র একটি নজির দিতে হলে অবশ্যম্ভাবীভাবে বলতে হয় প্রধানমন্ত্রী ইন্দিরা গান্ধীর কথা। ১৯৮৭ সালের কথা আলোচনীয় অর্থাৎ তাঁর প্রধানমন্ত্রীত্ব তখন সমাপ্ত। ব্যতিক্রমী দৃষ্টান্তের কথা ছেড়েও দিলে, সাধারণের জন্য সেই সময় অন্তত তিনটি নিষেধাত্মক আইন পাশ হয়ে গিয়েছে। যথা –

The Immoral Traffic (Prevention) Act, 1956

The Dowry Prohibition Act, 1961

The Indecent Representation of Women (Prohibition) Act, 1986

প্রশ্ন ওঠে, এতকিছুর পরেও কেন এমন ধিক্কারজনক *একটি* ঘটনাও ঘটবে? তাহলে সংবিধানের প্রথমেই আমাদের দেশকে যে নানাপ্রকার শাব্দিক ভূষণে আখ্যায়িত করা হয়েছে, সেগুলি কি কেবলই বইয়ের পাতায় আর বক্তৃতায় আটকে থাকার জন্য? দেওরালার নৃশংস হত্যাকাণ্ডের প্রশংসা এবং অভিনন্দন আমাদের শিহরিত করে। রূপ কানোয়ার *সতী* হয়েছেন। *সতী* শব্দটির সাথে পরিচিতি লাভ করতে গিয়ে, প্রথমেই আমাদের খেয়াল করতে হবে *সতীর* কোন পুংলিঙ্গ শব্দ নেই। অর্থাৎ সম্পূর্ণভাবে এবং বিশেষভাবে শব্দটির নৈতিক তাৎপর্য কেবল কোন নারীর প্রতিই প্রযোজ্য। *শিবপুরাণে* (১৭:২৫-২৯) একটি বিশদ কাহিনি জানতে পারা যায় –

পতিব্রতা স্ত্রী সতী, তাঁর স্বামীর নিন্দা সহ্য করতে না পেরে স্বেচ্ছায় প্রাণত্যাগ করেছেন, কিন্তু অগ্নিদগ্ধ হয়ে নয়। এই কাহিনীতে *সতী* বিশেষণটি (প্রকৃতপক্ষে তাঁর নাম) একটি নতুন মাত্রা পেয়েছে- যখন স্বামীর অপমান হয়, তখন স্ত্রীর জীবন সম্পূর্ণ অর্থহীন। তাই তিনি স্বেচ্ছায় মৃত্যুকে বেছে নিয়েছেন।^৮

হয়ত *সতী* – এই শব্দ ব্যবহার হয়না। কিন্তু আমাদের রোজকার গার্হস্থ্য জীবনের ক্রমাগত অপরিহার্য হয়ে ওঠা *television serial*, বিশেষত বাংলা এবং হিন্দি *television serial* - গুলিতে কি ঠিক এই তত্ত্বই পর্যবসিত হয় না? সদ্য বিবাহিত স্ত্রীর ওপর শ্বশুরবাড়ির সদস্যদের অত্যাচার, তাকে *মানিয়ে নেওয়ার* রূপ বিষয়ের সঙ্গে পরিচিতি লাভ, তার স্বামীকে শ্রদ্ধা, সম্মান এবং পরম পূজনীয় *পতিদেবতা* করে রাখা থেকে শুরু করে হাজার কর্মে নিপুণা হয়েও নিজেকে অন্যের স্ত্রীর হিসাবেই একমাত্র পরিচয় দেওয়া, উচ্চশিক্ষা ত্যাগ করে কেবল পারিবারিক চাপে সংসারবন্দী হয়ে পড়া, সন্তান লালন-পালনের গণ্ডিতে বাকি জীবনটা কাটিয়ে দেওয়ার অঙ্গীকার অথচ প্রতিনিয়ত দীর্ঘশ্বাস- সমস্তটাই বারবার প্রায় প্রতিটি *television serial*-এই উপস্থাপিত হয়। লজ্জার বিষয়, এই নিয়ে প্রশ্ন তোলা হয়না। এমন কুরূচিকর তত্ত্ব সম্বলিত *television serial*-গুলিতে অংশগ্রহণকারী অভিনেতা-অভিনেত্রীরাই হয়ে ওঠেন আমাদের *style icon*। অথচ ভাবলে খানিক অবাক হতে হয়- রামায়ণে সীতার পাতালপ্রবেশের ঘটনা নিঃসন্দেহে তার ব্যক্তিত্ব ও প্রতিবাদী মনোভাবের প্রতিফলক। মহাভারতে বিধবা হয়েও কুন্তীর সম্মানিত অস্তিত্ব এবং রাজনৈতিক পরিমণ্ডলে তাঁর কূটনীতির সহজ, স্বাভাবিক বিচরণ- সেগুলি কখনই আমাদের রোজকার জীবনযাত্রায় কোনরূপ অর্থ বহন করে না। এরপরও আমরা দাবি করি যে, আমরা আধুনিক। আমাদের আধুনিকতা ঐ *বেটি বাঁচাও, বেটি পড়াও, কন্যাশ্রী* ইত্যাদি *government scheme*-এই আটকে রয়েছে। সামাজিক, পারিবারিক এবং সামগ্রিকক্ষেেত্র লিঙ্গবৈষম্যের দৃঢ় অস্তিত্ব আমাদের পিছিয়ে নিয়ে যাচ্ছে, প্রতিমুহূর্তে।

আজকের যুগে দাঁড়িয়ে নারীস্বাধীনতা একেবারেই নেই- একথা বলা ভুল। কিন্তু যুগোপযোগিতার ভিত্তিতে বাকি সবকিছুর মতই নারীদের প্রতি উদারতা, তাদের স্বাতন্ত্র্যের সুযোগ বহুলাংশে একান্তভাবেই কাম্য। এর জন্য প্রয়োজন অশিক্ষা দূরীকরণ, যেকোন ক্ষেত্রে নারী সংরক্ষণের বিষয় তুলে দিয়ে লিঙ্গভেদ না রাখা, কুরূচিকর বিষয়কেন্দ্রিক রোজনামাচা হিসাবে *television serial, series* ইত্যাদির প্রদর্শন বন্ধ, কন্যাজ্ঞ

হত্যার মত বিষয়ে আরও কড়া নিষেধাজ্ঞা ও উপযুক্ত শাস্তির বিধান এবং সর্বোপরি আধুনিক মনোভাবাপন্ন হয়ে নারীকে লিঙ্গভেদে *নারী* পরিচয় না দিয়ে, তাকে আগে স্বতন্ত্র ব্যক্তি হিসাবে স্বীকৃতি দেওয়া। এইসকল বিষয় একদিনে সম্ভব নয়, কিন্তু একদিন সম্ভব। তাই আরও একবার নতুন উদ্যমে উজ্জীবিত হয়ে *শতাব্দী শেষ হয়ে আসছে, একটু পা চালিয়ে*- এই মন্ত্রকে আঁকড়ে আমরা সবাই এগিয়ে যাই, এক নতুন সমাজের পথে; যে সমাজ নারী-পুরুষ ভেদাভেদ না করে সাম্যের গান গাইবে, প্রকৃতপক্ষে *আধুনিকতার* পরিচয় দেবে।

উল্লেখপঞ্জি

১. Kazi Nazrul Islam, *Sañcitā*, p. 31.
২. <https://dictionary.cambridge.org>.
৩. *Prācīna Bhārate Nārī O Samāja*, p. 3.
৪. *Ibid.*, p. 8.
৫. *Ibid.*, p. 36.
৬. <https://www.hindustantimes.com>, 25-Jul-2019.
৭. timesofindia.indiatimes.com, 05-sep-2019.
৮. Sukumari Bhattacharya, *op. cit.*, p. 127.

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

Bhattacharya, Sukumari. *Prācīna Bhārate Nārī O Samāja*. Kolkata: National Book Agency Pvt. Ltd., 2010.

Islam, Kazi Nazrul. *Sañcitā*. Dhaka: Nazrul Institute, 2013.

ওয়েব-লিংক

<https://dictionary.cambridge.org>

<https://www.hindustantimes.com>

timesofindia.indiatimes.com

CONTRIBUTORS
SECTION A

SL NO.	NAME	DESIGNATION
1.	PROF. MRINAL KANTI GANGOPADHYAY	Former Asutosh Professor, Department of Sanskrit, University of Calcutta.
2.	PROF. RATNA BASU	Former Professor, Department of Sanskrit, University of Calcutta.
3.	PROF. TAPATI MUKHERJEE	Former Director, Culture & Cultural Relations, Adhyaksha, Rabindra-Bhavana, Visva-Bharati.
4.	PROF. DIDHITI BISWAS	Former Professor, Department of Sanskrit, University of Calcutta.
5.	PROF. DEBARCHANA SARKAR	Professor, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
6.	PROF. SARBANI GANGULI	Former Professor, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
7.	PROF. TARAK NATH ADHIKARI	Professor & Head, Department of Sanskrit, Dean of Arts, Rabindra Bharati University.
8.	DR. TAMONASH CHAKRABORTY	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Taki Government College.
9.	PROF. TAPAN SANKAR BHATTACHARYYA	Professor, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
10.	PROF. SATYAJIT LAYEK	Professor, Department of Sanskrit, University of Calcutta.
11.	PROF. CHANDAN BHATTACHARYYA	Professor, Department of Sanskrit, University of Gour Banga.
12.	DR. SUBHRAJIT SEN	Assistant Professor, Department of Sanskrit, University of Gour Banga.
13.	PROF. BISWANATH MUKHERJEE	Former Professor, Department of Sanskrit, The University of Burdwan.
14.	DR. LOKNATH CHAKRABARTI	Associate Professor, Department of Vedanta, Traditional & Oriental Learning, The Sanskrit College and University.
15.	DR. DEBDAS MANDAL	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Jadavpur University.

SECTION B

SL NO.	NAME	DESIGNATION
16.	ABHISHEK DAS	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Vivekananda College.
17.	DR. BHUTNATH JANA	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Lalbaba College.
18.	TAPAS BARMAN	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Tufanganj Mahavidyalaya.

19.	ANJAN DAS	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Ramakrishna Mission Vidyamandira.
20.	SEBIKA NAG	Assistant Professor, Department of Advaita-Vedanta, Traditional & Oriental Learning, The Sanskrit College and University.
21.	MITHU BISWAS	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Balurghat College.
22.	DEBASRI KHANRA	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Swami Niswambalananda Girls' College.
23.	DIPAK GORAI	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Bejoy Narayan Mahavidyalaya
24.	PHANI SANKAR MONDAL	Assistant Professor, Department of Sanskrit, S.B.S. Government College.
25.	SUBRATA GAYEN	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Chandernagore College.
26.	DR. SANTU SINGHA	Assistant Professor, Department. of Sanskrit, Bankura University.
27.	DR. PRIYANKA SAHA	Assistant Professor, Department. of Sanskrit, Berhampore Girl's College.
28.	ANAMIKA MUKHERJEE	Assistant Professor, Department. of Sanskrit, Gobardanga Hindu College.
29.	DR. SAMIT CHANDRA CHANDA	State Aided College Teacher, Department. of Sanskrit, Gobardanga Hindu College.
30.	SWADHIN KUMAR MANDAL	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Michael Madhusudan Memorial College.
31.	DR. DILIP PANDA	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Hiralal Mazumdar Memorial College for Women.
32.	BIPLOB DAS	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Jangipur College.
33.	RANITA MITRA	Assistant Professor, Department of Philosophy, Jangipur College.
34.	DR. SHAMPA DAS	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Sushil Kar College.
35.	KAUSHIK SARKAR	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Bejoy Narayan Mahavidyalaya.

SECTION C

SL NO.	NAME	DESIGNATION
36.	PALAS BISWAS	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
37.	SOMNATH CHAKRABORTY	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, University of Calcutta.
38.	SHUBHAJYOTI DAS	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.

39.	ARUP GHOSH	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
40.	ARGHYADIP MONDAL	M.A. Student, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
41.	AMITAVA BANIK	Independent Scholar
42.	MOUMITA GHOSH	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
43.	JOY DAS	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Vidyasagar University.
44.	RITAPA CHAKRABARTY	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
45.	DEBASISH PATRA	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
46.	RIYA PAL	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Bankura University.
47.	CHANDAN MUKHERJEE	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit and Philosophy, RKMVERI.
48.	SHAMPA PAUL	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Bankura University.
49.	BRAHMACHARI SHUBHADIP	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit and Philosophy, RKMVERI.
50.	SUTAPA MONDAL	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
51.	ADITYA NARAYAN BARMAN	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
52.	BISHNU CHANDRA BARMAN	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
53.	DEBARSHI BHADRA	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
54.	DEBASISH NASKAR	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
55.	NILADRI GHARA	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
56.	MAHADEB DAS	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
57.	RUPA BISWAS	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
58.	SUDESHNA GHOSH	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
59.	PINKI KHATUN	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
60.	ARPITA SINHA CHOUDHURY	Ex. Student, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
61.	SARABINDU ROY	M.Phil. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.

62.	JOYSHREE DUTTA	M.Phil. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
63.	PRATIKA SANYAL	B.A. Hons. Student, Department of Sanskrit, Jadavpur University.