ISSN: 0587-1646

अन्वीक्षा

ANVĪKṢĀ

RESEARCH JOURNAL OF THE DEPARTMENT OF SANSKRIT
[PEER REVIEWED JOURNAL]

VOLUME XLIV
RITA CHATTOPADHYAY COMMEMORATION VOLUME

PART II

GENERAL EDITOR
PROF. TAPAN SANKAR BHATTACHARYYA

JOINT EDITOR
PROF. KAKALI GHOSH

JADAVPUR UNIVERSITY
KOLKATA 700 032

JANUARY 2023

EDITORIAL BOARD

PROF. TAPAN SANKAR BHATTACHARYYA (GENERAL EDITOR)

PROF. KAKALI GHOSH (JOINT EDITOR)

PROF. RATNA BASU

PROF. TAPATI MUKHERJEE

PROF. DEBARCHANA SARKAR

PROF. SATYAJIT LAYEK

PROF. INDIRA CHATTERJEE

PROF. ASHOK KUMAR MAHATA

PROF. SHIULI BASU

PRICE- RS. 600.00

PUBLISHED BY REGISTRAR, JADAVPUR UNIVERSITY, KOLKATA 700 032

COVER DESIGN BY SRI ABHIRUP DE

Anvīkṣā Website Link: https://jusanskritjournal.in/

This Volume is dedicated to the haloed memory of

Professor Rita Chattopadhyay

Prof. Rita Chattopadhyay
19th July 1952 – 12th August 2022

যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয়
কলকাতা - ৭০০০৩২, ভারত
ফোন : ২৪১৪-৬১১৫

JADAVPUR UNIVERSITY
KOLKATA-700 032, INDIA
Telephone : 2414-6115

FACULTY OF ARTS, DEPARTMENT OF SANSKRIT

Ref. No. .... Date ....

GENERAL EDITOR'S NOTE

We are extremely delighted to announce that the latest online issue of *Anvīkṣā* (Vol. XLIV), the trilingual journal of the Department of Sanskrit, Jadavpur University is ready for publication before our estimable readers. From the beginning of its journey, the journal used to be published in printed form only. It's a matter of great pride that our departmental journal has started its journey through online mode along with its printed form in the previous year.

The online edition of the journal has been appeared with the combined effort of Prof. Kakali Ghosh and all the honourable teachers of our department. We candidly admit that the demand of the age is irresistible. So, we believe that the new form of our journal will fulfil the necessity of the digital generation.

We observed that the valuable research articles of famous writers have enhanced the quality of the journal for a long time. Side by side, we believe that the modern generation can show the new direction of advancement certainly. That is why, we would like to inspire the young scholars for their endeavor through deliberative contributions. Therefore, we have increased the number of pages to encourage the young writers in the field of Sanskrit studies.

The present issue of our journal contains valuable articles written by the scholars and experts of their concerned fields of various renowned educational institutions. I hope that the readers will be involved with us through their valuable opinions and suggestions to complete the endeavor of the Department of Sanskrit.

"तेजस्वि नावधीतमस्तु"

January 26, 2023

Tapansankar Bhattacharyya

Dr. Tapan Sankar Bhattacharyya
Professor & Head of the Department of Sanskrit
Jadavpur University, Kolkata 700 032

যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয়
কলকাতা - ৭০০০৩২, ভারত
ফোন: ২৪১৪-৬১১৫

JADAVPUR UNIVERSITY
KOLKATA-700 032, INDIA
Telephone : 2414-6115

FACULTY OF ARTS, DEPARTMENT OF SANSKRIT

Ref. No. ....   Date ....

JOINT EDITOR'S NOTE

The grand play of primordial power has given rise to myriads of manifestations, which are in a state of perpetual flux. The ever-changing modes of nature bring about changes in all worldly forms every moment, and as such, man is bewildered and baffled to dwell amidst the world of changefulness. He is a tiny boat at the mercy of destiny, as it were, tossed up here and there in the whirlpool of changes. The turmoil arising out of this turbulence fills life with unceasing dismay from which there is no escape. The ancient sages of India, with their all-encompassing vision, captured the essence of Truth at the core of their heart. They realized that amidst the vortex of changefulness, there exists a unitary and benign principle- *śāntaṁ-śivam-advaitam*- which rests in the calmness of tranquillity. This self-sustaining principle which is essentially of the nature of knowledge is the support of the world of relativities. There is nothing so elevating as knowledge and, therefore, the cultivation of knowledge, in all its forms, has become the eternal pursuit of mankind which can lead to the abode of peace.

The Department of Sanskrit, bearing the legacy of the ancient knowledge tradition, is engaged with its earnest zeal in the cultivation of knowledge. As the chill of the winter gradually fades away and the cuckoo heralds the advent of the splendour of spring, nature seems to be embellished with blossoms and greenery making for an ideal ambience to offer our supplication to Devī Sarasvatī, the Goddess of learning for the sublimation of thoughts. The department, as a whole with all its components, stands in devotion and humility, with a basket of serene flowers, the *Anvīkṣā*, as the offering to the goddess of learning. May the blessings of 'Vāk', who is described as the primordial reality in the Vedas, impel the awakening of our 'Dhī'.

This volume of *Anvīkṣā*, which is an esteemed research journal in the field of Sanskrit and Indic studies, is a fruit of the sincere effort of the Department towards the expansion of the horizon of knowledge. Serious scholars, acclaimed intellectuals, dedicated researchers, and sincere students have enriched it with their invaluable contributions. The works of potential researchers and naive writers have also found a place in it. The conglomeration of the masterpieces of the masterminds has made it an exquisite piece of work.

We mourn, with a heart laden with sorrow, the sad demise of Prof. Rita Chattopadhyay, the erstwhile Professor of the Department who was a stalwart in the field of Modern Sanskrit literature. The Department in the past has received immense inspiration and support in all its academic activities from her. The demise of such an accomplished personality is undoubtedly an enormous loss not only to the department but also to the world of Sanskrit at large. We are privileged to dedicate the journal to the haloed memory of the departed soul.

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

I fervently hope that *Anvīkṣā* by divine grace will captivate the hearts of connoisseurs with its ineffable radiance and charming fragrance.

Kakali Ghosh.

Dr. Kakali Ghosh
Professor, Department of Sanskrit
Jadavpur University, Kolkata 700 032

January 26, 2023

PART - II

CONTENTS

SECTION A

	TITLE	AUTHOR		PAGE
1.	**OBITUARY OF PROFESSOR RITA CHATTOPADHYAY (1952-2022)**	DEBARCHANA SARKAR	:	**1-2**
2.	**व्यवहारधर्मः**	व्रजकिशोर-स्वाँइः	:	**3-21**
3.	**THE *EDITIO PRINCEP* OF ARJUNAMIŚRA'S COMMENTARY ON THE CONCLUDING *PARVAN*S OF THE *VAIYĀSIKA-MAHĀBHĀRATA***	RATNA BASU	:	**22-36**
4.	**MONARCHY AND DEMOCRACY IN ANCIENT INDIAN TEXTS**	SARBANI GANGULI	:	**37-48**
5.	**SAMUDRA-SAṄGAMA OR THE SANSKRIT RENDITION OF MAJMA '-UL- BAḤRIAN BY DARA SHUKOH: MINGLING OF SUFISM AND VEDANTIC HINDUISM IN EARLY MODERN INDIA**	GARGI BHATTACHARYA	:	**49-64**
6.	**THEORY OF CREATION WITH REFERENCE TO NYĀYA-VAIŚEṢIKA SYSTEM**	CHINMAY MANDAL	:	**65-70**
7.	**DHARMAŚĀSTRIC LAW AND ITS INTERPRETATIONS: A CLASH BETWEEN TEXT AND ITS DISCOURSE**	ANINDYA BANDYOPADHYAY	:	**71-78**
8.	**দুর্গাদাস লাহিড়ী : বঙ্গদেশের এক বিস্মৃতপ্রায় বেদব্যাখ্যাকার**	দীধিতি বিশ্বাস	:	**79-83**
9.	**আধুনিক সমাজে ধর্মশাস্ত্রীয় বিবাহব্যবস্থার প্রাসঙ্গিকতা এবং সাংবিধানিক বৈধতা**	স্বদেশরঞ্জন ঘোষাল	:	**84-93**
10.	**মনঃক্লেশ ও মুক্তির পথরেখা: - প্রসঙ্গ *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা***	দীপশ্রী মণ্ডল	:	**94-101**

SECTION B

11.	**वेदान्तस्य प्रस्थानद्वये ब्रह्मणः स्वरूपविषये *श्रीमद्भगवद्गीताया*: प्रभावः**	शिखा-सरकार-शिकदारः	:	**102-114**
12.	**श्री-जान्-म्यूर-प्रणीत-'मतपरीक्षा'-खण्डन-मण्डनम्**	सौम्यजित्-सेनः	:	**115-132**
13.	***तत्त्वचिन्तामणि*दिशा तर्कस्य संशयनिश्चयानुमानातिरिक्तत्वविचारः**	सुव्रत-गायेनः	:	**133-137**
14.	**मीमांसा-वेदान्तनयोः अवयवविमर्शः**	नाडुगोपाल-दासः	:	**138-152**
15.	**मथुरानाथदिशा *तत्त्वचिन्तामणेः* व्याघ्रव्याप्तिलक्षणविमर्शः**	रिया-पालः	:	**153-158**
16.	**NATURE OF TIME AND TIME MEASUREMENT IN JAINISM**	BASUNDHARA GANGULY	:	**159-166**
17.	***ARIṢṬA*: COMMENTATORS' PROVISION AND MEDICAL SCIENCE'S PERSPECTIVE- DO THEY JUXTAPOSE?**	SWADHIN KUMAR MANDAL	:	**167-173**
18.	**শব্দ প্রমাণের প্রামাণ্য: ন্যায়-বৈশেষিকমত পর্যালোচনা**	প্রসেনজিৎ বেরা	:	**174-180**
19.	**'সিদ্ধে শব্দার্থসম্বন্ধে' বার্ত্তিকস্থ 'সিদ্ধে' পদের যুক্তি স্থাপনে কৈয়ট ও নাগেশের মতবিচার**	প্রিয়াঙ্কা সাহা	:	**181-187**
20.	**শ্রীমদ্ মধ্বাচার্য্যকৃত দ্বৈতবাদ - একটি দার্শনিক পর্যালোচনা**	সন্তু কাণ্ডার	:	**188-192**

SECTION C

21.	**अलङ्कारशास्त्रदिशा भक्तेः रसत्वारसत्वविमर्शः**	प्रलय-नन्दी	:	**193-201**
22.	**ऊनविंशशतकीयभारतवर्षस्य ऐतिहासिकपरिसरे रचितं संस्कृतनाटकं 'प्रबुद्धहिमाचलम्' च : विश्लेषणात्मकमध्ययनम्**	पूर्णिमा-हालदारः	:	**202-206**
23.	**काव्यानुशासन-साहित्यदर्पणग्रन्थयोः काव्यप्रयोजनविमर्शः**	पुष्पेन्दु-मण्डलः	:	**207-210**
24.	**वैयाकरणानां मते तद्धितास्त्यर्थप्रत्ययानां**	राहुल-दाँ	:	**211-220**

	स्वरूपविश्लेषणम्			
25.	**वेदव्युत्पत्तिविमृष्टिः**	सायन्ती-गराइः	:	**221-226**
26.	**उपदेशसाहस्रीदिशा तत्त्वमसि-महावाक्यविचारः**	सोमनाथ-वर्मनः	:	**227-240**
27.	**संहितापदयोः प्रकृतिविकृतित्वविमर्शः**	सुबीर-दलुइः	:	**241-244**
28.	**जिनशतक-ग्रन्थस्यालंकारदृष्ट्या पर्यालोचनम्**	सुशान्त-व्यानार्जी	:	**245-255**
29.	**रमा-चौधुरी-प्रणीतस्य कालिदासीय*मेघदूता*नुक्तपूर्वपरवृत्ताश्रितस्य *मेघमेदुरमेदिनीयम्* इति नाटकस्य समीक्षणम्**	तापस-वर्मनः	:	**256-262**
30.	**अद्वैतवेदान्तस्वारस्येन कणभक्षाक्षपादसम्मतकारणलक्षणे दोषप्रसञ्जनपुरःसरम् अद्वैताभिप्रायसमर्थनम्**	राजेश-अधिकारी	:	**263-269**
31.	**आस्तिकदर्शनेषु गुणतत्त्वसमीक्षा**	सुदीप-सर्दारः	:	**270-281**
32.	**SOME CRITICAL OBSERVATIONS ABOUT APAROKṢĀNUBHŪTI**	SUDIP HALDER	:	**282-289**
33.	**A BRIEF DISCUSSION ON BASIC MATHEMATICAL TECHNIQUES AND EASY SŪTRAS**	PRATIKA SANYAL	:	**290-296**
34.	**বর্তমান সমাজে সমাবর্তন সংস্কারের প্রাসঙ্গিকতা**	ঐশী সাহা	:	**297-302**
35.	**বৌদ্ধনয়ে পঞ্চস্কন্ধসমষ্টি**	মিঠুন নস্কর	:	**303-308**
36.	***বীরভদ্রদেবচম্পূ*-কাব্যে পদ্মনাভ মিশ্রের রচনাশৈলী: একটি সমীক্ষা**	মনিকা হাঁসদা	:	**309-315**
37.	**সৌত্রামণীযাগের প্রকৃতি-বিচার**	মৌসুমী সাঁপুই	:	**316-319**
38.	***শব্দশাস্ত্রে* হ্রস্ব অকারের সংবৃতত্ব ও বিবৃতত্ব বিচার**	পল্লবী মালিক	:	**320-328**
39.	***অথর্ববেদের* আলোকে পরিবেশ ও স্বাস্থ্য সচেতনতা**	পিংকি খাতুন	:	**329-334**
40.	***ছন্দঃকৌস্তুভ* গ্রন্থের ছন্দোগণিত: একটি সমীক্ষা**	সেখ সামসুদ্দিন আলি	:	**335-347**
41.	**ন্যায়-বৈশেষিক দর্শনচর্চায় মহামহোপাধ্যায় কালীপদ তর্কাচার্যের অবদান**	স্বাগত বিশ্বাস	:	**348-358**
42.	**মেঘদূত: নদী-নায়িকা প্রসঙ্গ**	রাণু মণ্ডল	:	**359-365**

43.	**ত্রিংশিকাভাষ্য অবলম্বনে যোগাচার বৌদ্ধসম্প্রদায় সম্মত উপচারের স্বরূপ বিচার**	শুভব্রতা চক্রবর্তী	:	**366-374**
	CONTRIBUTORS		:	**375-377**

SECTION A

OBITUARY OF PROFESSOR RITA CHATTOPADHYAY (1952-2022)

A TRIBUTE BY DEBARCHANA SARKAR

Rita Chattopadhyay passed away in August this year seventy years young. The 21st century does not consider this age ripe enough for anyone to kick the bucket, and absolutely not for an extraordinary scholar like Rita Chattopadhyay who had much more in her treasure house hidden to contribute to the academic world.

Rita *di,* as we juniors fondly called her right from our college days, joined the post of Professor in our Department which had fallen vacant consequent upon the untimely demise of Prof. Rabisankar Banerjee, another formidable scholar and teacher. She was a perfect choice for the post which required specialization in Literature and Literary Criticism, her forte. There is hardly any scholar or student in this field who is not conversant with the volume of her work. Her continuous endeavour to attract more and more people on a common academic platform is also well-known. With this vision in her eyes, she founded Convergence which instantly became a source of joy and inspiration for every budding talent. Ignoring poor eyesight and failing health Rita Chattopadhyay continued to reach out to a greater circle of scholars and students by organizing programmes, authoring and editing books and delivering precious speeches. Though her specific area of interest was Modern Sanskrit Literature – for which she is considered one of the most dependable resource persons – she gracefully traversed the whole gamut of Sanskrit creative literature and theories of Indian literary criticism along with deep penetration into western aesthetics. Rabindranath was a perennial source of inspiration for her. (She was a trained singer too who loved to sing Rabindrasangeet). She perused almost all works of Bengali classical writers. She had also a very good acquaintance with regional literatures of several Indian states. Whenever I went to her with a query on literary matters, she readily provided references and encouraged me to expand the limit of my academic activity through international association. Being an unambitious lazy student of Sanskrit I presented a thousand excuses for not being able to justify her expectations of me. But I envied and enjoyed at the same time her easy access and exposure to the international community of contemporary scholars of eminence. She was the recipient of many awards and fellowships. It is not the place to present a detailed list of her works and achievements which may be separately added after this tribute.

Beyond her identity as a magnificent scholar Rita *di* as a human being was a soft and sweet spoken person with motherly affection for the younger. Born and brought up in north Kolkata she was an epitome of the typical decency and decorum of that zone. So much so that she would always hesitantly ask our permission before taking a sip of the cup of tea or a bite of the biscuits (both already shared with and consumed by us) she brought from home. We, the hardcore Jadavpurians, were not used to such formal behaviour and would laugh and make fun of her right in her presence to which she reacted with a sheepish smile. Rita *di* was quite choosy about her wardrobe and would never compromise her style and dress sense for anything. I love to remember

her in a neatly pleated exclusive saree, a crisply ironed matching handkerchief tucked in the waist, sitting gracefully in the humble twin-share chamber with heaps of books on the table in front of her. She adored style, quality, good taste and niceties which became articulated through everything she used and purchased – her biscuit container, her flask filled with black ginger tea, her fashionable box with cleanly packed afternoon snacks, her perfume, her specs, her occasional surprise gifts for us and many more.

Rita Chattopadhyay expected everything around her to be decent and sober. Unfortunately, her expectation was not always honoured and she would surrender herself to emotional outbursts which I believe, have done irreversible damage to her frail health, as she was a patient of hypertension and uncontrolled high blood sugar. We did not really mind as we knew that these were expressions of her deep attachment to and psychological dependence on people close to her heart. She could not cope up with anything done by such persons which hurt her sentiment. However, the tsunami of anger and sorrow was fast to subside and she returned to her own sweet self.

But I sometimes felt bad to see some people encash on her trust and love and exploit her for financial or academic gain. It was futile to warn her as she would get completely biased at that moment and not listen to any well-wisher. When the wicked intention of these hypocrites got exposed, she would completely break down.

Rita Chattopadhyay has lived a colourful life in which deep black shadows of sorrow and sufferings coexisted with brilliance of success and happiness. Let us hope she gets rewarded with pure happiness and joy in her life beyond.

***

[Rita Chattopadhyay (b.1952) is a retired Professor of Sanskrit, Jadavpur University Kolkata. In her academic career spanning over more than forty years. She is a prolific researcher having authored/edited 22 books and monographs. She has published and presented more than 70 research papers in both India and abroad including University of California, Berkeley, Harvard University, Rutgers University, NJ, University of Pennsylvania, USA, EHESS, Paris, Sorbonne University, Paris, France, Silpakorn University, Bangkok, Thailand, University of Vienna, Austria. Her research interests include Modern Sanskrit Literature, Epics and Puranas, Sanskrit Poetics and Dramaturgy, and Crime against women in ancient India. She has been the recipient of several awards and honours including the prestigious Emeritus Fellowship of UGC (2017-2019); Griffith Memorial Prize by the University of Calcutta in 1983; research grant from POSCO TJ Foundation Korea; CIIL (Mysore) Fellowship and was nominated Chair Professor by ICCR for Paris, Bali and Bangkok. (Information Courtesy: Dr. Soumyajit Sen & Google)]

व्यवहारधर्मः

व्रजकिशोर-स्वाँइः

धर्मशास्त्रं प्रकृत्य प्राचीनाधुनिकयोर्मते पार्थक्यं दृश्यते। प्राचीनाः श्रुतिस्मृतिपुराणानां स्वयंसंपूर्णतामङ्गीकुर्वन्ति, इतराणि शास्त्राणि एतानि त्रीणि च। क्रमबद्धप्रमाणत्वेन स्वीकुर्वन्ति। आधुनिका वेदस्य षट्सु अङ्गेषु कल्पमाश्रित्य धर्मशास्त्रस्यावतारं चिन्तयन्ति।[१] तेषां मतेन सूत्रसाहित्येषु अन्तर्भावितात् कल्पसूत्रात् कल्पभागः पृथक्। कल्पभागस्य चत्वारः स्कन्धाः सन्ति। तेऽपि सूत्रबद्धा भवन्ति। यथा- श्रौतसूत्रं, गृह्यसूत्रं, धर्मसूत्रं, शुल्बसूत्रञ्च।[२] एतद्यत् धर्मसूत्रं तत्क्रमेण स्मृतिरूपं विधृत्य धर्मशास्त्ररूपं गृह्णाति। यदा स्मृतिरूपं धारयित्वा धर्मसूत्रं धर्मशास्त्रस्वरूपं जग्राह तदा स्मृतिधर्मशास्त्रयोर्भेदाभासः परिलक्षितः। अस्य भेदस्य प्रतिपत्तिकाले मनुस्मृतेः रचना जाता।[३] तत्र मनुना स्मृतेर्धर्मशास्त्रस्यान्यत्वं प्रकट्यकारि इति। अत्रास्माभिरिदमेव वक्तुमिष्यते यत् यस्मिन् समये श्रुतिवेदयोः पार्थक्यं समुद्भूतं तस्मिन्नेव समये स्मृतिधर्मशास्त्रयोः पार्थक्यं समजनि। वस्तुगत्या वेदस्य श्रुत्यपेक्षया "वेद" इति संज्ञा प्राचीना। मनुवचने "श्रुतिस्तु वेदो विज्ञेय"[४] इत्यत्र श्रुतेः साध्यत्वं वेदस्य सिद्धत्वं सूपपन्नम्। तत् "तु" इतिपदेन व्यपदिश्यते। तद्वत् "धर्मशास्त्रं तु वै स्मृतिः" इत्यत्र धर्मशास्त्रापेक्षया स्मृतिरिति संज्ञायाः प्राचीनत्वं सुसंगतं प्रतिभाति। एतत्तात्पर्यं दर्शयितुं मनुना "वेदः स्मृतिः सदाचारः" (२.१२), "वेदोऽखिलो धर्ममूलम्" (२.७) इत्यादिव्यवहारेषु वेदशब्द एव प्रयोजितः। एतादृशं तात्पर्यमनाकलयन्तं ऐतिहासिकाः सूत्रापेक्षया स्मृते रचना प्राक् संजातेति अभिप्रयन्ति। नायं विचारोऽस्माभिः सह्यते। किं च तेषां मतेन धर्मसूत्रेषु क्रमबद्धविषयाभावात् स्मृतिषु क्रमबद्धविषयसत्वाच्च क्रमबद्धता ऐतिहासिकप्रगत्या सञ्जातेति प्रतिपाद्यते[५], तदपि अस्माभिर्न सह्यते। यतो हि श्रुतिस्मृतिपुराणानां गोष्ठीभेदेन स्वीकृतिप्रसङ्गः क्वापि नोत्थाप्यते। वरं धर्मसूत्राणां तथा दृश्यते शाखाभेदव्यवस्थया।[६] स्मृतीनां गोष्ठीभेदावलम्बिताऽभावात् तेषु विषयेषु त्रीणि भेदतत्त्वानि लसन्ति यानि मनुस्मृतौ विप्रकीर्णत्वेन विष्णुयाज्ञवल्क्यादिस्मृतिषु स्फुटं लक्ष्यन्ते। मनुस्मृतौ प्रथमेऽध्याये लोकरचनाप्रसङ्गोऽवतारितः। द्वितीयाध्यायात् षष्ठाध्यायपर्यन्तमाचारः, सप्तमाध्यायान्नवमाध्यायपर्यन्तं राजधर्मव्यवहारौ दशमैकादशयोः प्रायश्चित्तं द्वादशे च स्मार्त्तदर्शनं पर्यायेण सन्ति। वस्तुत एते विषया आचार-व्यवहार-प्रायश्चित्ताख्याभिः सङ्कलिताः। अत्र आचारे लोकानां पारंपरिकाचरणं व्यवहारे तात्कालिकमाचरणं प्रायश्चित्ते च नैतिकाचरणं विचारितम्।[७] पारंपरिकतात्कालिकाचरणाभ्यां सह राज्ञः सम्पर्कः, नैतिकाचरणेन सह च स्वयमाचरयितुः संपर्को विद्यते। राज्ञोऽयं यः सम्पर्कः स राजधर्मद्वारेण प्रकटीभवति। अत्रायं राजधर्मो द्विधाऽवगम्यते। राजा प्रजाः शास्ति व्यवहारान् पश्यति च। मनुः शासनीयराजधर्मं व्यवहारराजधर्मात्पृथक् स्थापयति। किन्तु याज्ञवल्क्यः उभयोः पृथक् स्थितिं स्वीकुर्वन्नपि शासनीयराजधर्मे पारंपरिकतायाः तात्पर्यमाकलय्य तमाचाराध्यायेऽन्तर्भावयन्ति। किञ्च व्यवहारराजधर्मे तात्कालिकतायास्तत्त्वं लक्ष्यीकुर्वन् तं व्यवहाराध्याये क्रोडी करोति।

यायावरो मनुष्यो यदा शालीनो[८] जातस्तदासौ एकस्मिन् स्थाने शालां निर्माय स्वकौटुम्बिकीं जीवनयात्रां निर्वाहयितुं संप्रवृत्तः, तदा तेन धनजीवनसुरक्षायाः प्रयोजनमनुभूतम्। तदानीं क्रमेण लोकः सृष्टः। लोके प्रबलाः सन्ति दुर्बलाश्च सन्ति। यदा प्रबला दुर्बलान् पीडयित्वा तेषां जीवनसाधनं प्रसभमायत्तीकर्त्तुं संनद्धाः, तदा कश्चन दुर्बलः स्वयमेकाकी आत्मानं रक्षितुं नापारयत्। अतः स कतिपयान् तादृशान् दुर्बलान् एकीकृतवान्। क्रमेण तेषामेका गोष्ठी सञ्जाता। ते आत्मसुरक्षार्थं मनोवाक्कायकर्मसु अवहितप्राणं कमप्येकं पुरुषं राजानं चक्रिरे। स तदा "मनु"रिति व्यपदेशमभजत[९]।

स प्रप्रथमतया लोके मनुष्याणां राजा सञ्जातः। यतः स लोकरक्षार्थं जनैर्निर्णीतः, अतस्तेन रक्षाविधिराविष्कृतः। विधिशास्त्रस्य ऐतिहासिका आमनन्ति यत् व्यवहारविधिसृष्टेः शासनीय-विधिसृष्टिः पुरातनी; यतः शासनीयो विधिः प्रणीयते, व्यवहारविधिर्निर्णीयते।[१०] यदा प्रबलदुर्बलयोराक्रमपराक्रमप्रसङ्गो[११] नैवोत्थापित आसीत्तदानीं सुरक्षार्थं कस्यचन राज्ञः प्रयोजनमनुभूतं नैवासीत्। भीष्मः शान्तिपर्वणि (५९:१४) एतत्सत्यं द्रढयितुं कथयति यद प्राक् न राज्यमासीत् न च राजा आसीत्। नासीत् दण्डो न वा दाण्डिकः, स्वीयधर्मेण प्रजाः परस्परं रक्षन्ति स्म।[१२] यदा अस्यां स्वाभाविक्यां स्थितौ व्यतिक्रमो दृष्टस्तदा विधिप्रणयनप्रसङ्ग आगतः। ऐतिहासिको "मेने" महाभाग[१३] एवं विषयं प्रकृत्य कथयति यत् प्रथमतया विधिविषयमुपजीव्य मनुष्यस्य मनसि द्विविधा धारणा सञ्जाताः यत् प्रथमतया विधिविषयमुपजीव्य मनुष्यस्य मनसि द्विविधा धारणा सञ्जाताः यत्, किं जानीयात् किं च कुर्यादिति। ज्ञानकर्मणोर्भेदोऽवतारितः। ज्ञानापेक्षया कर्म वयसा जायः। कर्मणः सीमा नियता ज्ञानस्य च न तथा- अनियता सीमा। ज्ञानार्थं निश्चीयमानस्य विधेः केचन विषयाः सन्ति यत्र संसारसृष्टिः, स्वर्गनरकयोः प्रक्रमः, लोकः लोकान्तराणि, देवतामण्डलौ चैतेऽन्तर्भवन्ति। अत्र किंकर्त्तव्यमिति धिया यो विधिनिश्चीयते तत्र कर्त्तव्याकर्त्तव्येऽन्तर्भवतः। अतो राजत्वेन लोके निर्णीतो मनुः लोकरक्षार्थं यदा भारं गृहीतवान् तदा स्वीयविधिशास्त्रे लोकविधिविषयानुपजीव्य पारंपरिकतायाः तात्कालिकतायाश्च प्राधान्यमभिजिघृक्षया लोकरक्षायै शासनीयविधिं लोकाचरणनिर्णयाय व्यवहारविधिं च ससर्ज, यमाश्रित्य पारेसमयं सर्वाणि धर्मशास्त्राणि प्रथन्ते।[१४] तात्पर्यं त्विदं यत् रक्षार्थं प्रणीयमानो विधिः सर्वथा कर्त्तव्यमाधारीकृत्य प्रवर्त्तते, व्यवहारदर्शनार्थं निश्चीयमानो विधिः सत्यं प्रकटयितुमर्हति। अतः व्यवहारे सत्यधर्मयोर्भेदो नास्ति। यदा रक्षानिमित्तको विधिः प्रणीतः तस्य कार्यान्वयनार्थं राजाऽधिकारी।[१५] व्यवहारविधिस्तु न राज्ञा प्रणीयतेऽपितु निश्चीयते। अस्य प्रणयनं तु धर्मशास्त्रकारैः कृतं, निरूपणं तु राज्ञा क्रियते, निरूपितस्य विधेः कार्यान्वयने राजाऽधिकारी। यदा राजनियुक्तिर्नासीत् तदा स्वयं जना धर्मं जानन्ति स्म अन्यान् न प्रभवन्ति स्म, यद् अवितथं तत् कुर्वन्ति स्म, तदा न द्वेषः, न वा मात्सर्यमासीत्। यतो हि द्वेषमात्सर्ये आधृत्य जनो मृषा वदति आचरति च, तेनैव व्यवहारः प्रवर्त्तते।[१६] यदा अत्र व्यतिक्रमः सञ्जातः तदा व्यवहारविधिनिरूपणस्य प्रयोजनीयताऽनुभूता। प्रबलः पुरुषः यो दुर्वलं बाधते स बही राष्ट्रात् आगत्य स्वराष्ट्रे वा प्रजाः पीडयति, ततः प्रजानां रक्षार्थं राजा यतते ताभ्यः करादिग्राहकत्वात् । व्यवहारे विधिनिरूपणेन सत्यरक्षा सर्वथा स्वराष्ट्रभित्तिका, नात्र बहीराष्ट्रसंबन्धो वर्तते। अस्यां स्थितौ व्यवहारविधिः रक्षाविधेः स्थिरतरः मसृणतरश्चेति प्रतिभाति।[१७]

वैदिकविधिनाशेन व्यवहारो न प्रवर्तते। स्मृतेः आधारस्य लङ्घनं यदा लोके भवति तदा व्यवहारः संभाव्यते। तदर्थं याज्ञवल्क्येन[१८] स्मृत्याचारव्यपेतेनेत्युच्यते। वि+अप+इतः। आदौ चेत् कश्चन स्मृतिमाचारं वा उल्लङ्घ्य व्रजति तस्य मार्गोऽपेतो भवति। तेन लङ्घनेन यः पीड्यते बाध्यते वा स चेत् आपत्तिमुत्थापयितुं न प्रवर्त्तते तर्हि व्यवहारो न भवति; स चेत् आपत्तिं सृष्ट्वा राज्ञे आवेदयति तर्हि तस्य मार्गो व्यपेतो भवति। यदि कस्यचन स्मृत्याचारविभ्रष्टमार्गचारिणः आचरणेन पीड्यमानस्य अपरस्य कस्यचन पीडां ज्ञात्वाऽपि राजा व्यवहारदर्शने न प्रवर्त्तते स्वयं, तत्र व्यवहारसृष्ट्यभावात्।

वस्तुतः विधिप्रणयननिरूपणयोः राज्ञः कर्तृत्वं प्राधान्यं भजते। तेन हि मनुः[१९] "रागद्वेषशून्यता मनसि राज्ञा रक्षणीया" इति उपदशति यतः दुष्टं मनः दुष्टवचनं दुष्टकर्म च उद्भावयति।[२०] तद्द्वारा विधिः सम्यङ् न सिद्ध्यति। लोके व्यवहारसृष्टये त्रीणि कारणानि सन्ति। मनुष्यो मनसा, वाचा कायेन च दोषानाचरति। तैर्विधिः ह्रासतामुपयाति। ततो व्यवहारः प्रवर्तते।[२१]

विधेः स्वरूपं कर्म। तत् कर्तृत्वेन मनुष्यः संपादयति। ततो जायमानमपूर्वं कर्तृरात्मनि तिष्ठति, कालेन तत्परिच्यमानं परिणतिं भजते। सा च परिणतिः फलम्। आत्मसंश्लिष्टत्वात् आत्मा तत्फलमनुभवति।[२२] शुभकर्मणः शुभफलमशुभकर्मणः अशुभं च फलं जायेते। एतत्सर्वं मनसि निश्चयीकृत्यैव कर्मारम्भदर्शनात् शुभकर्मविदशुभकर्मणः संपादने मानसिकस्थितेः प्राधान्यमनुभूयते; तदा मनुष्यस्त्रिविधं मानसं कर्म संपादयति। तद्यथा- परद्रव्यं ग्रहीतुं मनसि सर्वदा ध्यानपूर्वकं लोलुपता (परद्रव्येष्वभिध्यानम्), परस्य इष्टं नाशयित्वा तदनिष्टभावना (मनसाऽनिष्टचिन्तनम्), कस्यचन अप्राप्तव्यस्य पदार्थस्य प्राप्तयेऽत्यन्ताग्रह (वितथाभिनिवेशः) श्चेति। एतैः सार्धं मनुष्यश्चतुर्विधं वाचिकमशुभमाचरति। तद्यथा- परुषवाचा वाऽव्यवहारः(पारुष्यम्), मनसि यथार्थत्वेन चिन्तितस्य वस्तुनः वाचा अन्यथा प्रकाशनं (अनृतम्), वाग्व्यवहारे खलवृत्तिः (पैशुन्यं), असंबद्धस्य अकथनीयस्य कथनं (असंबद्धप्रलापः) चेति। कायजानि अशुभानि कर्माणि त्रीणि। यथा- अदत्त्वा ग्रहणम् (अदत्तानामुपादानम्) अभिध्याय हिंसाचरणम् (हिंसा चैवाभिधानतः), परपुरुषस्य पत्न्यभिगमनं (परदारोपसेवा) चेति। अत्र इदमेव ध्येयं यत् शुभकर्माणि यत्र करणीयानि तानि अकृत्वा अशुभकर्माणि च यानि अकरणीयानि तानि कृत्वैव मनुष्योऽपराध्नुयात्। अतः शारीरिक-वाचिक-मानसिककर्मदोषाः संभूय दशविधतामापद्यापि क्रमेण व्यवहारदर्शने अष्टदशधा भवन्ति।[२३] आचरणे, विचारे अष्टादश इत्येतेषां सांख्यिकी। अतः मनुः व्यवहारदर्शनं प्रकृत्य एतेषामष्टादशभेदान् विमृश्यैव निर्णयमादधाति। तत्र आचरणकाले विचारभावमापन्नामष्टादशानां दशस्वेवान्तर्भावः संलक्ष्यते। तत्र "दत्तस्यानपाकर्म परद्रव्येष्वभिध्याने, निक्षेपः मनसाऽनिष्टचिन्तने, स्वामिपालविवादः- संविद-व्यतिक्रमः- विभागश्चेति त्रयो वितथाभिनिवेशेऽन्तर्भवन्ति। वाक्पारुष्यं पारुष्ये, संभूयसमुत्थानमनृते, द्यूतसमाह्वयवेतनादानसीमा-विवादाः पैशुन्येः स्त्रीपुं धर्मक्रयविक्रयानुशयो असंबद्धप्रलापे ऋणादान-स्तेया-स्वामिविक्रयाः अदत्तानामुपादाने; साहसदण्डपारुष्येऽभिधानतो हिंसाया; स्त्रीसङ्ग्रहणं च परदारोपसेवायामन्तर्भावमर्हन्ति। तात्पर्यं तु इदमेव यत् धर्मशास्त्रकाराः दण्डप्रदानापेक्षया प्रायश्चित्ते गुरुत्वमादधति[२४] यतोहि दण्डात् भीतः पुरुषः स्खलनमुपगच्छन् पुरुषः स्वयं प्रायश्चित्तीति यदा अनुभवति तदा तत्पापप्रायश्चित्तमाचरेत्।[२५]

व्यवहारपदानां सांख्यिक्यां क्रमेण व्यतिक्रमो दृष्टःयाज्ञवल्क्यो मनूक्तविषयान् आचारव्यवहारप्रायश्चित्ताख्याभिर्विभज्य स्त्रीपुंधर्माख्यं व्यवहारपद व्यवहाराध्यायादपसार्याचाराध्यायेऽन्तर्भावयति। किं च प्रकीर्णकनाम्ना अभिनवमध्यायमेकं सृष्ट्वा स क्रयविक्रयानुशयाख्यं व्यवहारपदं द्विधा विभज्य संभूय विंशतिव्यवहारपदानि पुनर्गणयति। किन्तु स्त्रीपुंधर्मस्याचारेऽन्तर्भावनेऽवश्यं संशयो भवत्येव। धर्मशास्त्रकारा अत्रास्मिन् स्थले ऐक्यमत्यं प्रकाशयन्ति यत् न हि स्त्री स्वीयधर्माचरणे संशयमापद्यते, न तस्याः पत्युर्विरोधे सा व्यवहारं सृजेत्। न च पतिः स्वीयपत्न्या विरोधे राजसन्निधौ आवेदयेत्। उभाभ्यां धर्मः परंपरामनुरुध्य समाचर्यते। उभयोः पारंपरिकाचरणतात्कालिकाचरणयोः प्रायोगिके क्षेत्रे विरोधे जाते परंपराचरणं बलवत्तिष्ठति; यतस्तात्कालिकाचरण-विचारो व्यवहाराध्याये व्यवस्थितो वर्तते। पारंपरिकाचरणं चाचाराध्याये। अतः याज्ञवल्क्यः स्त्रीपुंधर्माख्यं विषयं व्यवहारप्रकरणादाकृष्य आचाराध्यायेऽन्तर्भावयति इति प्रतीमः। बृहस्पतिर्मनुमनुसृत्य अष्टादशव्यवहारपदानि अविकलं स्वीकरोति तैश्च साकं प्रकीर्णकाख्यं प्रकरणमेकमधिकतया समायोजयति। एवं संभूय तन्मतेन एकोनविंशतिः व्यवहारपदानि इति स्थितम्। नारदस्तु याज्ञवल्क्यवत् द्वौ विषयौ अधिकतया संयोजयति, एकं व्यवहारपदं द्विधा विभजति; स्वामिपालविवादं, स्तेयं, स्त्रीसंग्रहणं च प्राकरणिकप्रसङ्गात् उच्छिन्नति। परिशिष्टभागे स्तेयसाहसे व्यवस्थापयति। एवं तन्मतेन पञ्चदश व्यवहारपदानि परिगण्यन्ते।

विचारकाले धर्माधिकारी एतानि व्यवहारपदानि विमृष्टुं हेतून् प्रायेण लब्धुं वाञ्छति। किन्तु शास्त्रदृष्टमार्गेभ्यः न सर्वविधहेतून् प्राप्तुं स शक्नोति। नहि शास्त्रे संहतिकृता विधयः पारेसमयमभ्युत्पद्यमानानां समेषां व्यवहारपदानां विचारहेतून् प्रतिपादयितुं क्षमाः। अतः देशकालपात्राणि आधृत्य अभिनवान् हेतून् अपि स्वविचारकोटौ सोऽन्तर्भावयेत् यथा ते हेतवः शास्त्राणि न प्रतीपयेयुः। शास्त्रेषु अलिखितान् आचारेऽदृष्टान् अपि कांश्चन हतूनुपजीव्य चेत् विचारप्रयोजनं भवेत्, अधिकारी तान् हेतून् शास्त्रलोकाविरुद्धान् दृष्ट्वैव विचारयेत्।[२६] अत्र स्वयं धर्माधिकारी नहि विधीन् निरूपयति प्रणयत्येव। क्रमेण उत्तरवर्तिनां कृते अयं हेतुः प्रागाचरणरूपेण (Precedent) तिष्ठेत्। अस्माभिर्दृश्यते यत् मनुरेतान् विषयान् विविच्य व्यवहारपदानां प्रकारभेदान् प्रदर्श्यापि तेषां श्रेणीविभागं न कृतवान्। तत्परवर्त्तिषु स्मृतिकारेषु बृहस्पतिः तथा कृतवान् यत्र हिंसासमुद्भूतव्यवहारः धनसमुद्भूतव्यवहारश्चेति द्विश्रेणिकः सञ्जातः।[२७] तत्र कुसीदः, निधिः, निक्षेपः, संभूयोत्थानं, भृत्यादानम्, अशुश्रूषा, भूवादः, अस्वामिविक्रयः, क्रयविक्रयानुशयः, समयातिक्रमः स्त्रीपुंसंयोगः, स्तेयं, दायभागः, द्यूतमिति चतुर्दश अर्थमूलानि धनसमुद्भूतानि व्यवहारपदानि; वाक्पारुष्यं, दण्डपारुष्यं, साहं, स्त्रीसंग्रहणं च हिंसामूलानि हिंसासमुद्भूतानि व्यवहारपदानि।[२८] एतस्य बृहस्पतिकृतस्य श्रेणीविभागस्य हेतुं प्रदर्शयितुकामः प्रतापरुद्रः सरस्वतीविलासे (पृ. ५३) कथयति यत् ऋणादानादि... देयनिबन्धनत्वेन प्रतिपादितं साहसादिपञ्चकस्य दण्डनिबन्धनत्वमिति। अत्र बृहस्पतिः स्तेयं हिंसासमुद्भूतव्यवहारे नान्तर्भावयति अपितु धनसमुद्भूतव्यवहारेऽन्तर्भावयति। तात्पर्यं तु एतद्यत् यदि द्रव्यस्वामिनः शारीरिकी मानसिकी वा क्षतिमघटयित्वा चौरेण केवलं द्रव्यमपहृतं तर्हि तत् स्तेयं केवलद्रव्यदेयत्वात् अर्थमूलकत्वेन धनसमुद्भूतव्यवहारेऽन्तर्भवेत्। किन्तु शारीरिकीं मानसिकीं वा क्षतिं साधयित्वा यदि तथा क्रियते तर्हि तत्स्तेये साहसरूपं विभाति; यतः साहसं हिंसासमुद्भूत-व्यवहारे अन्तर्भुक्तं भवति। अत्र उभयश्रेणिकयोः व्यवहारयोः अर्थमूलक-व्यवहारो वादिना सृज्यते। हिंसामूलकव्यवहारस्तु आवेदनाभावेऽपि शृङ्खलायै शासनेन सृज्यते। यदि स्वयं शासकः हिंसासमुद्भूतव्यवहारान्तर्गते साहसे द्रव्यस्वामिने तद्द्रव्यमुद्धृत्य दापयितुं न शक्नुयात् तर्हि स्वकोशात् अवश्यं दातुमर्हेत्। एवं विभागशो व्यवहारविषये प्रतिपादिते किमर्थं प्रकीर्णकनाम्नैकमवान्तरं प्रकरणं सृष्टमिति समेषां मनसि पृच्छा समुदेति। वस्तुगत्या कात्यायनमारभ्य इयं व्यवस्था प्रचलिता यत्र बृहस्पतिनारदाभ्यां प्रकीर्णके केचन गुरुव्यवहारा विनिबद्धा दृश्यन्ते।

यदि वा व्यवहारार्थं सामान्येन अष्टादशपदानि सृष्टानि तथापि सर्वे व्यवहारान् स्रष्टुं नार्हन्ति। मनुः[२९] कथयति यत् मत्तः, उन्मत्तः, आर्त्तः, अध्यधीनः, बालः, स्थविरः, असंबद्धश्चेत्येतैः सृज्यमानो व्यवहारो न सिद्धिं प्रत्यागच्छति। मनुना साकमैकमत्यं प्रकाशयन् नारदः[३०] षोडशवर्षवयस्कः प्राप्तव्यवहारो भवितुमर्हतीति कथयति। अस्य तात्पर्यं यथास्थानं प्रतिपादितं गवेषकैः। अमुं विषयं प्रकृत्य कात्यायनः[३१] कथयति यत् नहि कश्चन ऋणदाता विवाहितस्त्रिभ्योः दासेभ्यो बालेभ्यो वा ऋणं दद्यात्, दत्तमृणं च न प्रत्यादातुमर्हति। वस्तुगत्या यौथकुटुम्बमभिलक्ष्य एतस्य विधेः प्रणीतत्वात् कुटुम्बस्य कस्यचन एकः सदस्यः कुटुम्बार्थं कश्चित्समयं कर्त्तुमर्हति। स सदस्य कर्त्ता भवतु अथवा कर्तुः प्रतिनिधिभूतः कश्चिदन्यो भवतु नाम। कुटुम्बे स्त्री अप्राप्तव्यवहारा बालाश्च रक्षार्हाः, इति कृत्वा तेषां समयसंबन्धः स्वीकृतो न भवेत्।[३२] कात्यायनः (५४५, ५६८) एतस्य अपवादस्थलं प्रदर्श्य कथयति यत् यदि कुटुम्बपालः कर्त्ता प्रोषितः, आहोस्विन् कुटुम्बभरणार्थं किञ्चित् प्रयोजनं जातम्, आहोस्विन् कर्त्तुरनुमतिं प्राप्य ऋणं ग्रहीतुं न शक्यते, एतस्मिन् स्थले दासः, स्त्री, माता, शिष्यो वा अनुमतिं गृहीत्वा चेत् कुटुम्बार्थमगत्या समयं कृत्वा उत्तमर्णात् ऋणं गृह्णन्ति तर्हि पारेसमयमागमनानन्तरं स्वयं कर्त्ता अमुं समयमवश्यं मानयितुमर्हति ऋणं च शोधयेत्। कात्यायनस्य एतन्मतेन साकं नारदस्यापि मत मिलति। भारतीयसमयाधिसूचनायाः अष्टषष्टितमे परिच्छेदे

व्यवस्थेयमन्तर्भाविता (Contract Act-1968)। यस्मिन् कुटुम्बे स्त्री पुरुषापेक्षया कुटुम्बभरणे भृशं समर्था, तत्र सा भर्तुरनुमतिं विनाऽपि साक्षात्समयं कृत्वा उत्तमर्णात् ऋणं ग्रहीतुमर्हति। कात्यायनस्यैतेन मतेन साकं विष्णुयाज्ञवल्क्ययोः (२.४८) मतं मिलति। मद्रपुरी (Madras) धर्माधिकरणम्[३३] एतस्मिन् विषये जायमानस्य व्यवहारस्य निर्णये किञ्चित्स्पष्टं मतं घोषयित्वा कथयति यत् सा स्त्री स्वतन्त्रतया समयं कृत्वा ऋणं ग्रहीतुमर्हेत् यदि सा भर्त्रा साकं युगपत् निवसति, अन्यथा परित्यक्ता अथवा भर्त्रा साकं कलहं कृत्वा तं परित्यज्य अन्यत्र निवासं कृतवती स्त्री कुटुम्बार्थमृणं समयं न कर्त्तुमर्हति। कुटुम्बे सर्वे सदस्याः स्वतन्त्रा न भवन्ति। तेषु एकः स्वतन्त्रो भवितुमर्हति यः जन्मना ज्येष्ठः। स चेत् कुटुम्बभरणेऽसमर्थोऽनिच्छुको वा, तर्हि तदनन्तरं वयसा ज्यायान् कुटुम्बभारं वोढुमर्हति अथवा सर्वैरनुमतः गुणज्येष्ठः, कश्चित्। एतेन अपरे सदस्याः कुटुम्बार्थं समयं कर्त्तुमसमर्था इति न, अपितु असंपृक्ताः। किन्तु कर्तुः प्रवासकाले एते समयं कर्त्तुमर्हन्ति कुटुम्बभरणार्थम्। तात्पर्यं तु एतद्यत् एते सदस्याः यस्याधीनतया तिष्ठन्ति, स एव, एतैः ऋणार्थं कृतं समयमवश्यं स्वीकुर्यात्। कुटुम्बभरणे पुरुषापेक्षया समर्थतरा स्त्री पुरुषकृतं पुत्रकृतं वा न्यायोचितमृणं शोधयितुमर्हति नान्येषां कृतमृणम्। कात्यायनस्य एतन्मतमुपजीव्य मुम्बारपुरीधर्माधिकरणं[३४] स्पष्टयति यत् यदि स्त्रीपुरुषाभ्यां मिलित्वा कृतमृणं न स्त्री पुरुषार्थं शोधयितुमर्हति अपि तु स्त्रीधनसंपृक्तमृणमेव।[३५] पत्या अनर्थाय गृह्यमाणमृणं पत्नी शोधयितुं नार्हतीति कात्यायनमतव्याख्याने विज्ञानेश्वरो[३६] भणति। यस्य येन सह संबन्धः समीचीनो वर्त्तते, तेन एतदर्थं क्रियमाणमृणं शोधयितुमर्हति। तथापि समर्थः कश्चन यदि मत्तः, उन्मत्तः, आर्तः, व्यसनी, बालः, भीतो वा; तर्हि तत्कृतमृणं न परिशोधनीयम्। एवं चासंबद्धकृतमपि।

स्मृतिकाराः देशकालपात्राण्याधृत्य, असत्यसमयं निरूपयितुमपि चेष्टमाना लक्ष्यन्ते। विज्ञानेश्वरो याज्ञवल्क्यवचनव्याख्याने (२:३२) कथयति यत् यदि कश्चन समयः पुरराष्ट्रादिविरुद्धः तर्हि स न सिद्ध्यति। समये क्रियमाणाया भाषायाः प्रतिष्ठितत्वेऽपि यदि न सत्यत्वं, धर्माद् बहिः वर्तमानत्वं, नियतव्यवहारव्यहिर्भूतत्वं वा (मनु. ८.१६४) , तर्हि समयः अवैध इति गम्यते। बलपूर्वकं क्रियमाणस्य समयस्याग्रहणीयत्वे मनुयाज्ञवल्क्ययोरैकमत्यं (मनु. ८.१६५-१६८; या. स्मृ. २.३१) दृश्यते। कामक्रोधाभ्यामभिभूतस्य पुरुषस्य प्राप्तव्यवहारत्वे स्वातन्त्र्ये वा सत्यपि तत्कृतः समयोऽसिद्धो भवितुमर्हतीति नारदमतं कौटिल्यमतेन सह मिलति। अस्मिन् विषये प्रायोगिकपक्षं विचार्य याज्ञवल्क्य एकमभिनवं मतं प्रस्तौति यत् अर्थसंपृक्तौ निखलः परवर्ती समयः प्राक्कृतसमयापेक्षया ज्यायान् किन्तु आधिप्रतिग्रहयोः बलवत्तरस्तिष्ठति (२.२)। वस्तुगत्या आध्याधिषु स्वत्वं तिष्ठति स्वामित्वं च हस्तान्तरितं भवति। स्वामित्वे सति स्वातन्त्र्यमागच्छति। स्वातन्त्र्याभावात् प्राञ्च विषयमधिकृत्य पुनः समयः कर्तुं न शक्यते, एवं भवति व्यवहारप्रतीकभूतानां पदार्थानां तात्पर्यम्।[३७]

अथ व्यवहारपदानां तात्पर्यं विचारयिष्यते। ऋणादानं प्रकृत्य आपस्तम्ब[३८] ब्रवीति यत् प्राक् देवर्षिपितृमनुष्या न सह निवसन्ति स्म। कालक्रमेण शुभानि कर्माणि कृत्वा देवा स्वर्गं जग्मुः। मनुष्यास्तथा कर्त्तुमपारयन्। ते स्वस्थाने स्थिताः। देवैः साकं पुनः मिलितुं ते तान् यजन्ते। पितृभिः साकं च मिलितुं तान्प्रीणयितुं श्रद्धधते। यदा ते सह निवसन्ति स्म तदा तेषु दानादानेऽभवताम्। अनेन कारणेन ऋणादानविषय उद्भावितो वर्त्तते[३९]। देवर्षिपितृणामृणानि अपाकर्तुं मनुष्योऽवश्यमर्हति इति विषयः स्थिरीकृतः[४०]। स्मृतौ वैदिकव्यवस्थाया अस्या अन्तर्भावो जातः। महाभारते (आदि. १२०/१७-२०) "आनृशंस्येन मानवान्" इत्यादिना मानवर्णमुत्थापितम्। सर्वेषां कृते दयाप्रदर्शनेन मनुष्यो मानवर्णात् मुच्यते। किं च अनुशासनपर्वणि अभिनवमृणमेकं विप्रर्णनाम्ना (३७.१७) उद्भावित यत् ततो भिन्नं प्रतीयते। एतस्य सर्वस्य तात्पर्यमिदमेव यत् यो येन उपक्रियते स तदुद्देश्येन किञ्चित् तद्यात्, किञ्चित् त्यजेत् किञ्चित् उत्सृजेत् वा।

अनेन मिथो दानादाने भवतः। यदि इह जन्मनि उपकारिणः उपकारः न परिशोध्यते तर्हि तस्य पुण्यातिशयात् पारलोके भागमुपकारी प्राप्नुयादिति धिया उपकारिणः उपकारः ऋणत्वेन गण्यते। लोकयात्रायां व्यवह्रियमाणमेकं तत्त्वमेवोपजीव्यते। नारदः[४१] ऋणविधिं विषयीकृत्य तस्य त्रीणि उद्देश्यानि स्पष्टीकरोति। तानि यथा- दानं, ग्रहणम्, आदानञ्च। ऋणस्य दानग्रहणाभ्यां व्यवहारो न सृज्यते। आदाने कदाचिदवश्यं व्यवहारः प्रतिपद्यते इति धिया मनुः[४२] ऋणादानस्य विवादपदत्वं स्थिरीकृतवान्। ऋणस्य दानग्रहणे संश्रित्य या वृद्धिः उत्तमर्णेन गृह्यते तस्याः कुसीदमिति संज्ञा[४३]। योऽधमर्णः उत्तमर्णात् ऋणं गृह्णाति सोऽवश्यं स्वीयेन धनेन स्वकीयं कार्यजातं संपादयितुं न शक्नोति, ततोऽधिकं धनं वाञ्छति। अतः विपदि अर्थसङ्कटे वा पतत्वा असौ यदा सीदति तदा उत्तमर्णात् ऋणमागृह्णाति, यदा स शोधयति तदा पूर्वलिखितप्रतिश्रुत्यनुरोधेन मूलधनस्य सवृद्धिकप्रदाने प्रवर्त्तते। तत्रेमां वृद्धिं यदा अधमर्णः प्रत्यर्पयति तदा सोऽवश्यं यीदति। तादृशं वृद्धि धनमासाद्य यः स्वजीविकां निर्वाहयति स कुसीदी भवति। सीदतः पुरुषस्य धनं ग्रहीतुः कृते कुत्सितं (कु) धनम्। तेन असौ कुसीदी इत्युच्यते[४४]। बृहस्पतिना[४५] षड्विधा वृद्धिः प्रदर्शिता। कुसीदस्य अपरं नाम वृद्धिः। यथा- कायिकश्रमेण शोध्यमाना कायिका, प्रतिश्रुतकालेन दीयमाना कालिका, वृद्धेर्वृद्धिः चक्रवृद्धिः, अधमर्णेन येन तेन-प्रकारेण प्रतिश्रुतिभङ्गमकृत्वा दीयमाना कारिता, अधमर्णेन स्वद्रव्यस्य उत्तमर्णकर्तृकभोगार्थं प्रदानेन शोध्यमाना भोगलाभः मूलराशेः परिशोधनपर्यन्तं प्रत्यहं दीयमाना वृद्धिः शिखावृद्धिरिति नाम्ना गौतमः[४६] भोगलाभमभिभोगमितरे गोप्याधिं भणन्ति। शिखावृद्धेः प्रकृतिः मुहुर्मुहः परिवर्त्तते प्रत्यहं दीयमानत्वात्। याज्ञवल्क्य (२.३६) विष्णु (४२.३) कात्यायन (४९८) प्रभृतयः उत्तमर्णाधमर्णयोः मिथः सहमत्या वृद्धिनिर्णीतिमामनन्ति। मनुस्मृतौ (८.१४०-१) उद्ध्रियमाणेन वसिष्ठवचनेन (१६.१५) अवगम्यते यत् अशीतिभागात्मिका वृद्धिः सर्वमान्येति। वस्तुगत्या इयं वृद्धिः (१.१/४%) प्रतिमासम् (१.१/४%) इयती वार्षिकी च प्रतिशतं पञ्चदश (१५) इति स्थितम्। उत्तमर्णः प्रतिमासं प्रतिशतं द्वयीं (वार्षिकं प्रतिशतं चतुर्दश) नेतुमर्हतिं अयं नियमो। याज्ञवल्क्यस्य (२.३७-३८), गौतमस्य, वसिष्ठस्य (१६.१५) च मतेन साकं संमिलति। नारदः[४७] मनुमत्र अनुसरति। कौटिल्यः[४८] साधारणीं वृद्धिं प्रति १.१/४% घोषयित्वा वणिजा कृते प्रतिमासं ५% निर्णयति। याज्ञवल्क्यः कान्तारयायिनां वणिजां कृते दश, समुद्रयायिनां कृते विंशतिः वृद्धिरिति विभज्य ब्रूते। यद्वा भवतु। अधिकृतवृद्धिपरिमाणतिक्रम्य गृह्यमाणा वृद्धिः न सिद्ध्यति। सामान्येन प्रतिशतं पञ्चैव वृद्धित्वेन ग्रहीतुं शक्यानि इति यन्मनुना अभाणि तदेव स्थीयते (८.१५२)। अनेन नियमात्मकप्रतिबन्धेन न अधमर्णः न वा उत्तमर्णः पीड्यते। भारतशासनस्य ऋणाधिनियमः (Central Act X of 1918) एवं विषयमविकलं विधत्ते। यदि कस्यांचित् स्थितौ अधमर्णः स्वीकृतमृणं शोधयितुं (मनु. ८.१५४) न पारयति तर्हि स तावत्कालपर्यन्तं जायमानवृद्धिमात्रं शोधयित्वा मूलधनस्य कृते पुनः क्रियां कर्त्तुमर्हति। अनेन कर्मणा तत्कालमारभ्य चक्रवृद्धिपरंपरा स्थगिता तिष्ठति। लोकमर्यादां पुरस्कृत्य नारदः[४९] प्रीत्या दीयमानस्य धनस्य विषये वक्ति यत् किमपि लेखनमकृत्वा यदि प्रीत्या मित्राय धनं दीयते तर्हि दीयमानस्य धनस्य षण्मासेभ्यः परं वृद्धिः संभवति। किंच षण्मासेभ्यः प्रागपि यस्मिन् दिने दाता धनं याचते तद्दिनादारभ्य वृद्धिपरिगणना संभवति। अस्याः वृद्धेः परिमाणं मनुप्रदर्शितसाधारणविधिमनुसृत्य प्रतिशतं पञ्चभवितुमर्हति। याज्ञवल्क्य (२.३८) कात्यायनाभ्यां (५०१,५०२,५०४) च अयं नियमऽनुसृतः। सकृत्क्रियमाणायां क्रियाया वृद्धिः मूलधनस्य द्वैगुण्यमत्येतुं नार्हति (मनु. ८.१५१), धान्ये, तदुद्भवे फले च पञ्चगुणं नातिक्रामति इति मनुः भणति। याज्ञवल्क्यः (२.३९), बृहस्पतिः, कात्यायनः (५०१), विष्णुः (४३.११) कौटिल्यः नारदश्च मनुप्रदिष्टमिमं पन्थानमनुसरन्ति। संविधानप्रणयनात्प्राक् द्वैगुण्यानतिक्रमविधिः प्रचलित आसीत्[५०]। अनन्तरं द्विसप्तत्युत्तरशतत्रयतमेन (३७२) परिच्छेदेन अस्य नियमस्य

अनुसरणं लक्ष्यते। वृद्धिद्वैगुण्यस्य अपवादः शस्ये, फले, ऊर्णायां, दुग्धे, आज्ये च मनुना (८.१५१) प्रदर्शितः। तत्र पञ्चगुणमाह कात्यायनः (५१-५१२) स्वर्णादिधातुषु। मध्यस्थं पुरुषं स्वीकृत्य नीयमानस्य धनस्य शोधयता पुरुषेण दीयमानायामपि वृद्धौ उत्तमर्णश्चेन्नयति तर्हि अधमर्णेन सा वृद्धिः (मूलं च) मध्यस्थे पुरुषे स्थाप्या। एवं सति ततः परं पुनर्वृद्धिर्भवितुं नार्हतीति याज्ञवल्क्यः (२.४४) प्राह। कौटिल्योऽपि तथाविधमतं प्रस्तौति। संपत्तिहस्तान्तरीकरणाधिनियमस्य (८४) चतुरशीतितमे परिच्छेदे विषयोऽयमविकलमन्तर्भुक्तः। सुदीर्घकालव्यापिनि सत्रे दीक्षितः, व्याधितः, गुरुकुले विद्यामनधिगन्तुमुपगतः, बाल असारश्च पुरषः यदि अधमर्णो भवति, तेन गृहीतस्य ऋणस्य वृद्धिर्भवितुं नार्हतीति कौटिल्यो[५१] व्यवस्थापयति। अनेन मानवसामान्यधिया (Humantarian point of view) निर्णयो दृष्टः नात्र देशकालपात्रव्यवस्थया पार्थक्यं सृज्यते।

कुटुम्बार्थमृणं गृहीत्वा तद्धनं व्ययीकृत्य च अयं ऋणग्रहीता चेत् म्रियेत क्वापि गच्छेद्वा (यतोऽसौ न प्रत्यागच्छेत्) तर्हि विभक्तकुटुम्बिनोऽपि स्वीयभागधेयं निश्चित्य तदृणं परिशोधयेयुः, का कथा विभक्तकुटुम्बिनाम् (मनु. ८.१६६)। याज्ञवल्क्योऽपि मनोरेतन्मतं गृह्णाति। अनयोः वचने उद्देश्यद्वयं प्रतिफलति एवंप्रकारेण यत् (१) मृतस्य ऋणग्रहीतुः ऋणं तद्दायादा विभक्ता अविभक्ता वा अवश्यं शोधयितुमर्हन्ति, (२) एवं च कुटुम्बस्य हिताय क्रियमाणमृणं कुटुम्बिनः दातुमर्हन्ति। ऋणापाकरणार्थमिदं भवति पवित्रमवश्यकर्त्तव्यम् (Pious obligation) । पिता ऋणं गृहीत्वा यदि म्रियते, विदेशं प्रयाति, व्यसने पतति वा तत्र तदृणं पुत्रपौत्रैः शोधयितव्यम्। अस्यां स्थितौ यदि विवादो भवति तर्हि साक्षिप्रमाणादिना तन्निश्चित्य समाधातव्यम् (या.स्मृ. २.५०)। नारदोऽमुं[५२] विषयं विश्लेष्य कथयति यत् पितृमरणानन्तरं पुत्राः विभक्ताः भवन्तु अविभक्तास्तिष्ठन्तु वा स्वांशतो दद्युः। यदि सहनिवसन्ति तर्हि कुटुम्बस्य भारं यो वहत् स एव कर्त्तृत्वात् शोधयितुमर्हेत् तदधीनस्य कुटुम्बस्य सकलधनस्य सत्त्वात्; कुटुम्बधनाभावेऽपि स एव शोधयेत्। पुत्रपौत्रादिक्रमेण यदि दायप्राप्तिः स्वाभाविकी तिष्ठति किन्तु पैतामहमृणमशोधितं वर्त्तते तर्हि तृतीयपुरुषपर्यन्तमेतस्य ऋणस्य शोधनीयभारस्तिष्ठेत्, चतुर्थे पुरुषे निवर्त्तेते। अत्र इदमेव कारणं भवितुमर्हति यत् मूलधनस्वामी पुत्रेण लोकान् जयति, पौत्रेण आनन्त्यमभिजयति, पुत्रस्य पौत्रेण सूर्यमण्डलमभ्येति। एतेन तृतीयं पुरुषं यावत् संबन्धस्तिष्ठति। चतुर्थे पुरुषे तथाऽभावात् ऋणापाकरणभारो निवर्तते। नारदमतेन सह कात्यायनस्य मतं (५३०) मिलति। बृहस्पतिः[५३] किञ्चिदधिकं ब्रूते। स कथयति यत् पितृकृतमृणं पुत्रः पितृवत् शोधयेत्। पितामहकृतमृणं पौत्रः वृद्धिं विना शोधयितुमर्हति। किन्तु प्रपौत्रो न किञ्चिदपि दातुमर्हति। वीरमित्रोदये (दाय., पृ. ३४) मित्रमिश्रः एतेषां वचनानामभिप्रायं प्रकटयितुं कथयति यत् पुत्रः पितुः रिक्थं गृह्णातु न गृह्णातु वा पितृकृतमृणं सवृद्धिकं शोधयेत्। पौत्रो यदि पितामहस्य रिक्थं गृह्णाति तर्हि। पितामहकृतमृणं सवृद्धिकं शोधयेत्। यदि तथा न गृह्णाति तर्हि केवलं मूलं शोधयेत्। प्रपौत्रः यदि रिक्थं न गृह्णाति तर्हि न शोधयेत्। एतस्मिन् विषये कात्यायनस्य विशिष्टं विवरणं (५४५-५७९) द्रष्टव्यम्।[५४]

अथ प्रतिभाव्यं विचार्यते।[५५] उत्तमर्णः ऋणं ददाति। अधमर्णः ऋणं गृह्णाति। उत्तमर्णस्य विस्रम्भजननार्थमुभयोः सम्मत्या तृतीयेन पुरुषेण सह ऋणसंबन्धी समयः क्रियते। तत्रायं तृतीयः पुरुष प्रतिभूः। तत्कृत प्रातिभाव्यमिहोच्यते। मनुयाज्ञवल्क्यकात्यायननारदबृहस्पति प्रभृतीनां[५६] विशिष्टानि मतानि प्रातिभाव्यस्य प्राकरणिकं प्रसङ्गमुपजीवन्ति। तत्र याज्ञवल्क्यः (२.५३) त्रिविधं प्रतिभुवं सूचयति। यथा दर्शनप्रतिभूः प्रत्ययप्रतिभूः, दानप्रतिभूश्च। दर्शनप्रतिभूः स एव यः प्रयोजनकाले अधमर्णमुत्तमर्णसविधे दर्शयितुं प्रतिजानीते। प्रत्ययप्रतिभूः स एव यः आश्वासनया अधमर्णे उत्तमर्णस्य विश्वासं जनयति। दानप्रतिभूः स एव योऽपाकरणक्षमस्य अधमर्णस्य ऋणं स्वयं शोधयितुं प्रतिजानीते।

बृहस्पतिनारदौ याज्ञवल्क्यं प्रभावयन्तौ लक्ष्येते। सर्वे प्रतिभुवो भवितुं नार्हन्ति। अविभक्तकुटुम्बस्य सदस्याः प्रतिभुवो नैव भवन्ति इति याज्ञवल्क्यो ब्रवीति तेषां स्वामित्वाभावात् स्वातन्त्र्याभावाच्च। मनुः लोकसंभावितपक्षमेकं दर्शयति यत् दानप्रतिभूः यदि म्रियेत तर्हि तन्मरणानन्तरं तद्दायादः प्रातिभाव्यं दातुमर्हति, किन्तु नायं नियमः दर्शनप्रतिभूकृते प्रवर्त्तते। बृहस्पतिः-कात्यायन (५३६)-याज्ञवल्क्याः (२.५४) मनुमनुसरन्तः प्रतिभान्ति। कात्यायनः कथयति यत् नष्टस्य अधमर्णस्य उपदर्शनार्थमुत्तमर्णः दर्शनप्रतिभुवे त्रिसप्ताहकालप्रतीक्षां सहेत। तदभ्यन्तरे यदि सोऽधमर्णमानीय दर्शयति तर्हि मुच्येत।[५७] मनुः (८.१६२) कथयति यत् यदि कश्चन दर्शनप्रतिभूः उत्तमर्णसकाशात् ऋणं विषयीकृत्य बन्धनं वा गृह्णाति तर्हि तन्मरणानन्तरं तदीयः पुत्रः गृहीतं धनमवश्यं शोधयितुमर्हति। कात्यायनोऽपि (५३४) मनुना सह ऐकमत्यं प्रकाशयति। पुनः कात्यायनः (५३८) कथयति यत् बहुविषयस्थले यत्र अनेके पुरुषा मिलित्वा प्रतिभुवो भवन्ति अत्र अनेकेषामसंनिधौ एकोऽपि निखिलानां प्रातिभाव्यं शोधयितुमर्हति। यदि कश्चन प्रतिभूसदस्यः प्रवासं व्रजेत् म्रियते, वा; तदीयः पुत्रः पित्रंशं शोधयेत्। साक्षिप्रभृतिभिः प्रमाणितं प्रातिभाव्यं स तदवश्यं प्रत्यर्पयितुमर्हति (कात्या. ५४०)। यदि त्रिमासाभ्यन्तरे स न प्रत्यर्पयति तर्हि अनन्तरं स द्विगुणं दातुमर्हति (५३९)।[५८]

अथ आधिर्विचार्यते। आधिर्नामगृहीतस्य द्रव्यस्योपरि विश्वासार्थमधमर्णेन उत्तमर्णेऽधिक्रियते आधीयत इति (मिता; या. स्मृ. २.५७)। आधुनिकविधौ आधेर्भेदो दृश्यते। यदि अधमर्णेन उत्तमर्णसविधे ततोः धनमृणत्वेन गृहीत्वा परिशोधनाय विश्वासं जनयितुं कश्चन जङ्गमः पदार्थः स्थाप्यते तर्हि स आधिः (Pledge) "प्लिज" पदेन उच्यते। स्थावरपदार्थस्तु आधेरपरं स्वरूपं भवति यः मट्गेज (Mortgage) पदेन उच्यते। नारदस्तु[५९] उभयविधस्य आधेः प्रकारभेदं सृष्ट्वा वदति यत् आधिः द्विविधः स्थावरः जङ्गमश्च। अयमाधिस्तदा सिद्ध्यति यदि अस्मिन् भोगो विद्यते, नोचेत् न। यतः अनेन विधिना अधमर्णस्य कश्चन पदार्थः उत्तमर्णस्य अधीनतां प्रतिपद्यते, अतोऽयमाधिरिति संज्ञां लभते। मनु. (८.१६५) आधिमाधमनं ब्रूते। बृहस्पतिरस्य द्विधास्वरूपं प्रतिपाद्य भोग्याधिं गोप्याधिं परिचाययति। नारदो[६०] ब्रवीति यत् यतोऽसौ अधिक्रियते अतोऽसौ आधिः। तन्मतेन स द्विलक्षणः। कृतकालः अकृतकालश्चेति। निर्दिष्टकालाभ्यन्तरे प्रत्यर्पयितुं प्रतिश्रुत्य यः आधिः स्वीक्रियते स कृतकालः। अकृतकालस्तु ततो भिन्नः। अरूप्य कालविच्छित्तिर्नाति। यदा परिशोधः क्रियते तदा आहितः पदार्थः प्रत्याग्रहीतुं शक्यते। पुनश्चायमाधिः द्विबिधो भवति गोप्यफलभोग्यभेदेन। अधमर्णेन आहितं पदार्थमुत्तमर्णः केवलं विश्वासप्रतिभूत्वेन रक्षति न तं व्यवहर्त्तुमर्हति। किन्तु भोग्याधिं स भोक्तुं व्यवहर्त्तुं वाऽर्हति। अस्मिन् स्थले मनु. (८.१४३) कथयति यत्, भोग्याधिस्वीकारे उत्तमर्णोऽधमर्णसकाशात् वृद्धिं नैव लब्धुमर्हति यतः स आहितस्य पदार्थस्य भोगेन तदीयां वृद्धिमेव रूपान्तरेण अश्नाति। कात्यायनो भोग्याधिं (५.६) विश्लेष्य बहु कथयति। भोग्याधिः द्विविधः, सप्रत्ययभोग्याधिः अप्रत्ययभोग्याधिश्च। गोप्याधेः केवलमेकमुद्देश्यं तिष्ठति। यत् ग्रहीता अवश्यं गृहीतं धनं प्रत्यर्पयिष्यतीति। अप्रत्ययभोग्याधेरुद्देश्यद्वयं वर्त्तते यत् ग्रहीता मूलं वृद्धिं च शोधयिष्यतीति। सप्रत्ययभोग्याधेः त्रीणि उद्देश्यानि यत् ग्रहीता प्रत्यर्पयिष्यतीति, तस्मात् वृद्धिः मूलञ्चावश्यं प्रत्युधर्तुं शक्येते इति। मनुरेतस्मिन्[६१] स्थले वक्ति यत् आधिग्रहीता प्रसभमाधिं न भोक्ष्यति, भुञ्जानस्तु ग्रहीता बुद्धिं त्यक्तुमर्हति। अथवा तन्मूलं दातुमर्हति अन्यथा आधिस्तेनो भवेत्। याज्ञवल्क्य (२.५१) – कात्यायनः (५२५)- नारदाः मनुमनुसरन्ति विषयेऽस्मिन्। मनु. (८.१५०) पुनर्वक्ति यत् यदि स्वामिनोऽनुमतिमनीत्वा कश्चन धनदाता आधिं भुङ्क्ते तर्हि स आधेरर्थवृद्धिं त्यजेत्। नारदस्यापि एतन्मतमास्ते। एवं बहुविचारसाध्य[६२] आधिविषयेः निबन्धृणामाशयं विमृश्यैव ग्राह्यः।[६३]

अथ निक्षेपो विचार्यते। व्यवहारपदपरिगणनावसरे मनुर्निक्षेपमन्तर्भावयति। मनुमनुसृत्य[६४] नारदः[६५] निक्षेपस्य संज्ञां विधत्ते। यत्र कश्चन द्रव्यस्वामी स्वद्रव्यमन्यस्य सविधे शङ्कां विना विश्वासेन निक्षिपति तस्य संज्ञा "निक्षेप" इति ज्ञायते। बृहस्पतिः कथयति यत् यदा द्रव्यस्वामी बहिर्गच्छति, तीर्थाटनाय व्रजति, अथवा दीर्घकालपर्यन्तं स्वस्थानं परित्यज्य स्थानान्तरे स्थातुं वाञ्छति तदानीं स्वद्रव्यस्य सुरक्षायै द्रव्यं विश्वस्ते पुरुषे निक्षिपति। एतदर्थं कश्चन आगमः न क्रियते। एतेन अवगम्यते यत् निक्षेपः सर्वथा जङ्गमपदार्थस्येव भवितुमर्हति न स्थावरस्य। कात्यायनः (५९२) निक्षेपस्य नामान्तरमुपनिधिं कथयति। यदि कश्चन क्रेता विक्रेतुः सकाशात् द्रव्यं क्रीत्वा तस्मै मूल्यं दत्त्वा द्रव्यं कालान्तरे नेतुं प्रतिश्रुत्य च तस्मिन्नेव विक्रेतरि स्थापयित्वा व्रजति तर्हि असौ "क्रयनिक्षेप" इत्युच्यते। यदि अन्यस्मै दातुं किञ्चिद् द्रव्यमेकस्य हस्ते दीयते तर्हि तदानीमसौ "प्रोषितनिक्षेप" इत्युच्यते। किञ्चिदलङ्कारादिकं व्यवहारार्थमृणेन आनीयते , तस्य मूलधनपरिशोधपर्यन्तं व्यवहाराय सविधे स्थापनं "निक्षेप" उच्यते। किञ्चिद् द्रव्यं विक्रयार्थं कस्मिंश्चित् पुरुषे स्थाप्यते, स च पुरुषस्तद् द्रव्यं विक्रीय तन्मूल्यं द्रव्यस्वामिने दद्यात्,- अनेन प्रकारेण विस्रम्भपूर्वकं द्रव्यस्थापनं "निक्षेप" इत्युच्यते। यदि विक्रयार्थं नियुक्तोऽधिकृतो वा तद्द्रव्यं विक्रेतुं न पारयति तर्हि स द्रव्यस्वामिने तद्द्रव्यं प्रत्यर्पयेत्। यस्मिन् स्थले द्रव्यप्रत्यर्पणे द्रव्यमूल्यप्रत्यर्पणे वा व्यतिक्रमो दृश्यते तस्मिन् स्थले विक्रयार्थं स्थाप्यमानस्य द्रव्यस्य निक्षेपत्वमुपजीव्य व्यवहारः प्रवर्त्तितुमर्हति। प्रायेण धर्मशास्त्रे सप्तविधा[६६] उपनिधय उच्यन्ते। नारदेन उपनिधिः औपनिधिकमुच्यते। औपनिधिकं तदेव यदावृत्य आधिस्वामिनि स्थाप्यते। आधिस्वामी तद्रूपं परिमाणं च न जानाति। बृहस्पतिः कथयति यत् मुक्तं द्रव्यं प्रयोजने सति तत्संख्यां गणयित्वा चेत् आधिस्वामिनि स्थाप्यते तत् "न्यास" इति पदेन उच्यते। याज्ञवल्क्यस्तु ततोऽपेक्षया याचितकं (२.६७) पृथक् मन्यते। स कथयति यत् विवाहोत्सवादिषु अलङ्कारवासनादिद्रव्याणि व्यवहारार्थं याचित्वा आनीय पुनः प्रत्यर्पणपर्यन्तं स्थाप्यते चेत् तानि "याचितक"-पदेन उच्यन्ते। नारदः "प्रतिन्यास" नाम्ना निक्षेपस्य प्रकारमेकं प्रस्तौति। तत्र द्वयोर्मध्ये एकतरस्य द्रव्यं परस्मिन् परस्य च द्रव्यमेकस्मिन् मिथो विश्वासेन स्थाप्यते चेत् स "प्रतिन्यास" उच्यते। इतः शिल्पिन्यासोऽन्यः। यदि कश्चन स्वर्णस्वामी स्वकीयं स्वर्णखण्डं स्वर्णकारस्य सविधे अलङ्कारनिर्माणाय निक्षिपति तर्हि अयं "शिल्पिन्यास" इत्युच्यते। यदि कश्चित् निर्दिष्टं समयं कारयित्वा तदनुवर्त्तित्वेन स्थापितस्य स्वर्णखण्डस्य परिमाणं संवाद्य स्वर्णकारः स्वामिनेऽर्पयति तर्हि अयं न्यासः व्यवहारसर्जने कारणं भवति। नारदोऽन्तिमं न्यासं साक्षिमानितं न्यासं कथयति। तन्मत्या साक्षिणः उपस्थितौ कस्मिंश्चित् पक्षे यदि किञ्चित् वस्तु निक्षिप्यते तर्हि तत्र साक्षिमानितनिक्षेपो भवेत्। यदि वा साधारणतया विश्वासेन सकलप्रकारद्रव्यस्थापनस्य निक्षेप इति संज्ञा तथापि उपर्युक्तसप्तविधनिक्षेपः तदीयां श्रेणीं सूचयति।[६७]

अथ अस्वामिविक्रयो विचार्यते। अत्र विक्रीयासंप्रदानमन्तर्भवति। एतत् मनुप्रोक्तेषु अष्टादशव्यवहारपदेषु तृतीयं स्थानं भजते। नारदः[६८] अस्य संज्ञां निरूप्य कथयति यत् निक्षिप्तं द्रव्यमन्यस्य पुरुषस्य अपहृतं द्रव्यं, नष्टं द्रव्यं वा तत्स्वामिनोऽसमक्षं चेत् विक्रीयेत सोऽस्वामिविक्रय उच्यते। पक्षान्तरे पण्यस्वामी स्वयं पण्यमन्यस्मै विक्रीय ततः तन्मूल्यं गृहीत्वा च विक्रीतं पण्यं यदि क्रेत्रे नार्पयति तर्हि विक्रीयासंप्रदानमुच्यते। नारदयाज्ञवल्क्याभ्यां क्रयविक्रयानुशयाख्यं मनुप्रोक्तं व्यवहारपदं द्विधा विभज्य क्रीतानुशयः, विक्रीयासंप्रदानमिति व्यवहारपदद्वयं वर्णितं पृथक्। अस्वामिविक्रयाख्यं व्यवहारपदं याज्ञवल्क्यनारदबृहस्पतिकौटिल्यैर्वर्णितं दृश्यते। अत्र व्यवह्रियमाणं द्रव्यं पणमुच्यते। अस्य लक्षणं नारदेन[६९] प्रोक्तं यत् लोके जङ्गमाख्यया स्थावराख्या च द्विविधं द्रव्यं दृश्यते। यदा तयोः क्रयविक्रयधर्मौ आगच्छेत् तदा तत्पण्यपदेन अवगम्यते।

वस्तुगत्या किञ्चित् पण्यं केनचित् विक्रीयते। तेन विक्रेता क्रेतुः सकाशात् पण्यमूल्यं लभते। एतेन तस्य कर्म निर्वृत्तम्। द्रव्यक्रयात्परं क्रीते द्रव्ये क्रेतुः स्वत्वं जन्यते न वा? अथवा कीदृशे क्रीते द्रव्ये क्रेतुः स्वत्वमुत्पद्यते इति विषयमाश्रित्य प्रकरणेऽस्मिन् चर्चा क्रियते। बृहस्पतिव्यासवचने व्याख्याय व्यवहारनिर्णये (पृ. ३४७-८) वरदराजः पण्यादीनां पञ्च परिभाषा[७०] विशदयति। यथा-

पण्यम्- उपादित्सितं क्षेत्रगृहादि पण्यमित्युच्यते।

क्रयः- तत्र मूल्यत्यागपूर्वकपण्यस्वीकारः क्रयः।

मूल्यम्- तत्र लोके जिहासितं सुवर्णादि मूल्यमित्युच्यते।

परिवर्तना- सजातीयत्यागपूर्वकः सजातीयस्य स्वीकारः परिवर्त्तना।

(१) अवक्रयः- वैषम्ये सति परिवर्त्तनै वावक्रयशब्देनोच्यते।
विजातीयाजातीयमिश्रपरिवर्त्तनायां विजातीयाधिक्येऽवक्रयो
भवति सजातीयाधिक्ये परिवर्त्तना।

(२) विनिमयः- सजातीयविजातीययोः साम्ये विनिमयो भवति।
पण्यमूल्ययोर्मिथः स्वीकारे विनिमयः कौट्यन्तरमित्यपरे॥

अथ दत्ताप्रदानिकं विचार्यते। नारदः[७१] कथयति यत् यदि कश्चित् दाता द्रव्यं दत्त्वा पुनरादानाय प्रवर्त्तते तत्र दत्ताप्रदानिकाख्यया एकं व्यवहारपदं सृज्यते। मनुना दत्तस्य अनपाकर्म इति पदेन एतदुच्यते। कौटिल्योऽपि मनुमनुसरति। याज्ञवल्क्यो नारदमनुसरति। बृहस्पतिस्तददेयदानं मनुते। मनुः कथयति यत् साधवः त्रीणि कर्माणि सकृन्मात्रं कुर्वन्ति। यथा- दायविभागः, कन्याविवाहः दानञ्चेति (९.४७)। याज्ञवल्क्यः (२.१७६) कथयति यत् देयं प्रतिश्रुतं च दत्वा नैव अपहरणीयम्। विज्ञानेश्वरोऽस्मिन् प्रसङ्गे कथयति यत् (२.१७५) चत्वारः पर्याया अत्र विवेचनपदमधिरोहन्ति। यथा- देयम्, अदेयम्, दत्तम्, अदत्तं च। प्रसङ्गेऽस्मिन् कात्यायनः कथयति यत् कश्चन प्राणवियोगवद्विपदि क्षिप्तः घोषयेत् यत् यदि कश्चन मम प्राणान् रक्षेत् तर्हि तस्मै अहं मम निखिलं धनं दास्यामीति। किन्तु मोचनानन्तरं यदि मोचयित्रे प्रतिश्रुतं दद्यात् तर्हि तदवैधं दत्तमिति गम्यते। अत्र चत्वारि आपत्तिजनकानि तत्त्वानि सन्ति; (१) एतद्दत्तमुत्कोचदानत्वेन दत्तम्, (२) अत्र मुक्तसम्मत्तिर्नास्ति, मुक्तसम्मतिहानाय अनेकानि कारणानि सन्ति- भयं, क्रोधः, घृणा, दुःखं, छले पतनं, भ्रमः, मन्त्रणा, प्राणविभागकरविपत् च। (३) सामर्थ्याभावः (अप्राप्तव्यवहारता, निर्बोधता, विकृतमस्तिष्कता, निर्भरशीलता, भावप्रवणता चेत्येतानि)। एतेषु कारणेषु सत्सु दत्तं पुनरादातुमिष्यते।[७२]

अथ संभूयसमुत्थानं विचार्यते। संभूयसमुत्थाननाम्ना व्यवहारपदमेकं मनुना प्रप्रथमतया उद्भावितम्। किन्तु तत्र उद्देश्यं भिन्नम्। बहुयाजके यागे याजकत्वेन भागं गृहीत्वा तत्र लब्धानां दक्षिणानां मिथो विभागं विधाय अथ स्वांशप्राप्तिविषयं प्रकृत्य व्यवहारपदमिदं प्रवर्त्तते। किन्तु वणिजा मिलित्वा धनविनियोगपूर्वकं तदुत्थवृद्धिविभाजनेन प्रवर्त्तमानं व्यवहारपदमिदं यदित्थं रूपं धत्ते तत्तु मनुगौतमापस्तम्बबौधायनादीनां काले प्रायेण नासीदिति वक्तुं शक्नुमः। तेषां ग्रन्थे तथात्वेन तस्यावर्तमानत्वात् याज्ञवल्क्यस्मृतौ अस्य प्रवर्त्तनं दृश्यते। पुङ्खानुपुङ्खं विचार्य नारदोऽस्य पूर्णाङ्गं विवरणं दत्तवान्।[७३] नारदेन साकं बृहस्पतिकात्यायनौ संमिलतः। नारदः कथयति यत् यत्र अनेके

वणिक्प्रभृतयः मिलित्वा कर्म कुर्वते तत्र संभूयसमुत्थाननाम्ना एकस्य व्यवहारपदस्य संभावना दृश्यते। एकं स्थिरीकृतमुपायमवलम्ब्य अनेकेषां संभूयकर्मकुर्वतां प्रत्येकं कश्चन आधारभूतः प्रक्षेपो (मूलधनं) विद्यते, तत्परिमाणमनुरुध्य तस्य कश्चन अंश लब्धव्यो भवति। यत्र प्राप्ते अंशे वा कश्चन व्यतिक्रमो दृश्यते तत्र व्यवहारः क्रियते। अतः व्यवहारपदत्वेन अस्य समुत्थानमिति संज्ञा। एतेन अवगम्यते यत् केवलं वृद्धिप्राप्त्याशया धनविनियोगं कुर्वतामनेन व्यवहारपदेन सह संबन्धो वर्त्तते। मनुना च ऋत्विजां धनविनियोगविषयो नोक्तः, तत्र केवलं स्वीयांशप्राप्तिमभिलक्ष्यैव अस्यावतारणा क्रियते। अत्र संवित् न क्रियते। किन्तु वणिग्भिः स्वीयाधारभूतधनप्रक्षेपं कुर्वद्भिः स्वांशवृद्धिप्राप्तये मिथः संवित् क्रियते इति याज्ञवल्क्यः (२.२५९) नारदो बृहस्पतिश्च ब्रुवन्ति। कात्यायनोऽधिकतया एकं तथ्यमुपस्थापयितुं प्रवृत्तः सन् कथयति यत् यदि कश्चित् पुरुषः समेषां सम्मत्या धनं किञ्चित् ऋणत्वेन गृहीत्वा वाणिज्यमारभते, अथ तादृशं धनं सर्वे वणिजः शोधयितुमर्हन्ति (६२७)। वस्तुगत्या नात्र अंशप्राप्तिविषयमुपजीव्य व्यवहारप्रवृत्तिसंभावना विद्यते अपि तु ऋणपरिशोधनविषयमुपजीव्य।[७४]

अथ संविद्व्यतिक्रमो विचार्यते। संविदोऽपरं नाम समयः।[७५] मनुना समयस्यानपाकर्मेत्युच्यते। व्यतिक्रमो नाम लङ्घनम्। पारस्परिकसमयलङ्घनविषयके व्यवहारपदे समयस्य परिपालनं यथा स्यात् तदर्थं निर्णयो दीयते। नात्र दण्डदानाभिप्रायो मुख्योऽपितु समयपालनस्याभ्यर्हितत्वम्। नारदः[७६] समयपालने गुरुत्वमादधाति। मनुना (८.१४१) याज्ञवल्क्येन च तथा क्रियते। नैगम-व्रात-पूग-पाषण्ड-गण-संघानां समयकर्त्तॄणां नामानि प्रदर्श्य कात्यायनः एतेषां समयप्रक्रियां ब्रूते (६७८-६८१)। प्रसङ्गेऽस्मिन् याज्ञवल्क्यः (२.१८६) कथयति यत् निजधर्मस्य विरोधमकृत्वा कश्चन सामयिको धर्मो यत्नेन संरक्ष्यः। अपि च राजकृतः धर्मः माननीयः। बृहस्पतिनारदावपि इत्थं ब्रूतः। यस्मिन् गणे योऽन्तर्भवति समयं च कुरुते, तद्गणस्थः कश्चन तं समयमवश्यं मानयेत् यथा तद्विधये शासकश्चेष्टेत।[७७] शासको यदा स्वयं कञ्चित् नियमं प्रणयेत् स गणसमयं रक्षित्वैव प्रणयेत् न तु विभज्य अवमान्य वा।[७८]

अथ अभ्युपेत्याशुश्रूषा विचार्यते। प्रकरणेऽस्मिन् प्रभुसेवकयोः संबन्ध उपजीव्यते। मनुरमुं विषयमाश्रित्य विवादपदद्वयं सृजति। तद्यथा- वेतनादानं स्वामिपालविवादश्च। याज्ञवल्क्यः अभ्युपेत्याशुश्रूषेति नाम्ना एकं पृथक् पदं सृजति। नारदोऽपि तथा।[७९] किन्तु स वेतनस्यानपाकर्मेत्याख्यं व्यवहारपदमेकं सूचयति।[८०] शुक्रनीतिरपि प्रभुसेवकयोर्मध्ये विद्यमानं संबन्धमाश्रित्य नाना विधानानि कल्पयति। वस्तुतः भृतिं विषयीकृत्य प्रभुसेवकयोः मध्ये व्यवहारः सृज्यते। सा भृतिस्त्रिधा, कार्यमाना, कालमाना, कार्यकालमाना चेति (शुक्रः २.७९१-९९) एनां भृतिमुपजीव्य भृत्या अपि त्रिधा भवन्ति। ते यथा- मन्दाः, मध्याः, श्रेष्ठाश्च। एतेऽपि त्रयः त्रिविधां भृतिं क्रमेण गृह्णन्ति, यथा- समा, मध्या, श्रेष्ठा (शुक्रः २/८१३-१४) चेति। मनुना सर्वनिम्नसर्वोच्चभृत्ययोर्मध्ये(१.६) सर्वनिम्नभृतेः षड्गुणाः सर्वोत्कृष्टस्य कृते दीयन्ते (८.१२६)। भृत्येन स्वामिना सह संविदं कृत्वा या सेवा क्रियते सा भृत्यमाधृत्य स्वामिनं चाधृत्य प्रवर्त्तते। संवदनुसारं भृत्यो यदा सेवितुमिच्छति तदा चेत् स्वामी तमुपयोजयितुं नेच्छति तर्हि भृत्येन व्यवहारः सृज्यते। अयं व्यवहारः संविद्व्यतिक्रमेण सह यदि वा संपृच्यते तथापि वेतनसंबन्धोऽस्मिन् पदेऽन्तर्भवति। किं च संविदनुसारं स्वामी यदा भृत्यं कर्मणि उपयोजयितुं वाञ्छति तदा चेत् भृत्यो न सेवेत तदा स्वामिना व्यवहारःसृज्यते। तस्य संज्ञाऽभ्युपेत्याशुश्रूषेत्युच्यते। एवं प्रकारेण अभ्युपेत्याशुश्रूषा- वेतनादानयोर्मध्ये व्यवहारे एकवाक्यता वर्त्तते।[८१]

अथ सीमाविवादो विचार्यते। सीमाविवादाख्यं व्यवहारपदं मनुना स्थाने उच्यते। अस्य लक्षणं प्रतिपादयितुं नारदेन[८२] उच्यते यत् सेतुकेदारयोर्मर्यादा यदा विकृष्यते अथवा आकृष्यते तदा मर्यादापरपर्यायायाः सीमाया निर्णयं प्रकृत्य तत्क्षेत्राधिकारो निश्चीयते। अत्र नारदस्य व्याख्यानमाश्रित्य त्रिषु स्थलेषु सीमानिरूपणं क्रियते। यथा- (१) सीमायां

वृक्षाः स्युः अथवा आरोप्यन्ते, (२) प्राकृतिकजलधारा, गिरिः उद्यानं, क्षेत्रं, कृत्रिमभूसम्मर्दः, (३) आबद्धसीमा अथवा भूमौ अङ्गारः, अस्थि, पांशुः, बालाः वा स्थाप्यन्ते। कात्यायनः (७३२) सीमाविवादृष्टये षट् हेतून् निरूपयति। यथा- आधिक्यं न्यूनत्वम्, अंशसत्ता, निरंशता, भोगबाधः, सीमाचाञ्चल्यं च। नारदः[८३] कथयति यत् कश्चन यावान् सत्यवादी प्रत्ययवान् वा भवतु नाम, कदापि एकाकी सीमां न निश्चिनुयात्। सीमानिश्चयात्मिका क्रिया गुर्वी इतिकृत्वा बहुभिर्मिलित्वा सीमानिर्णयः कर्त्तव्यः। पुनश्च तत्रत्याः संपृक्ताः अधिवासिन एव निर्णयेयुः सीमानं, न तु अन्यत्रस्थाः। यत्र प्रतिवेशिनः सामन्ताः न स्युः तत्र नगरग्रामयोः सीमा राज्ञा शासनेन वा निश्चीयते।[८४]

अथ द्यूतसमाह्वयविवादपदं विचार्यते। द्यूतनाम्ना समाह्वयनाम्ना च व्यवहारपदद्वयं मनुना पृथक्प्रतिपादितम्। किन्त नारदेन[८५] एतद्द्वयं मिश्रयित्वा एकीकृतम्। एतयोर्द्वयोः यैणपद्यमेवावलम्बनीयं तिष्ठति। यद्वा भवतु वेदादारभ्य (ऋ. १०.३४) महाभारतपर्यन्तं (उद्योग. ३७.१९) द्यूतसमाह्वययोः निन्दा श्रूयते तथापि मनुष्याः प्रायेण क्षत्रिया अत्र संपृक्ताः प्रवर्त्तन्ते। द्यूतक्रीडार्थमाह्वानं प्राप्य कश्चिन् क्षत्रियो राजा वा तां परित्यक्तुं नैवेच्छति, यतो हि अस्यां क्रीडायामुभयोः पक्षयोः मर्यादा निश्चीयते। महाभारतयुद्धात्प्राक् युधिष्ठिरः दुर्योधनशकुनिप्रभृतीनां महाह्वानं प्राप्य (सभा. ५८:१६) तैः सार्धं क्रीडितुं धर्मादेशवत् मानयित्वा प्रवृत्तः। वस्तुगत्या अनया क्रीडया पुरुषस्य नीतिः क्षीयते, बुद्धिः ह्रसते, धनं च नश्यति। कर्त्तव्यं स्नेहः अधिकारः इति प्रभृतयः सर्वे पतन्ति। द्यूतक्रीडया राष्ट्रध्वंसो (मनु. ९.२२१) भवतीति मनर्निगदति। इत्थं च क्रीडार्थमपि द्यूतसमाह्वयौ न समाश्रयणीयौ (९.२१७ इति तेनैवोक्तम्। कात्यायनः (९३३-३४) कथयति यत् द्यूतेन क्रोधलोभौ वर्धेते। लोकास्ताभ्यामसाधुतां प्रतिपद्यन्ते, क्रूरा भवन्ति, स्वीयद्रव्यमपि मुधा नाशयन्ति, द्वेषो वर्धते। इदमेकं व्यसनमित्यत एतत्त्यक्तव्यम्। यदि वा पुराणकारैः स्मृतिकारैश्च एते निषिद्धे, तथापि अर्वाचीनैः स्मृतिकारैरेतयोः कृतं नियतव्यवस्था कृता, यतः तैः स्मृतिकारैः परिशील्य चिन्तितं यत् अनयोः प्रविष्टस्य पुरुषस्य मतिः कदापि निष्कासयितुं न शक्यते। कृतायामपि नानाव्यवस्थायां लोकेन शासकेन वा केवलमेतदवश्यमुपीजीवेयुः। अतोऽस्य परिणतेः सामूहिकं प्रभावं श्लथयितुं केषाञ्चन द्यूतसात्म्यानां कृते केचन नियताः विषयाः। स्थिरीकृताः येषां व्यपेतेन व्यवहारः प्रवर्त्तते। अमुं विषयं पुरस्कृत्य बृहस्पतिरेकं सत्यमुद्घाटयति। स कथयति यत् द्यूतं मनुना निषिद्धं, किमर्थमिति चेत् एतत् सत्यं शौचं धनं चापोहति। किन्तु अपरे स्मृतिकाराः किमर्थमेतस्य कृते नियमान् प्रणयन्ति इति चेत् तद्द्वारा राज्ञा स्वीयः करो भागो वा भूरिशो लभ्यते। कात्यायनयाज्ञवल्क्यप्रमुखाः स्मृतिकाराः कौटिल्यप्रमुखाः अर्थशास्त्रकाराश्च ऐकमत्येन कथयन्ति यत् यतो लोके द्यूतसमाह्वयो नैव निष्काशयितुं शक्यौ अतस्तयोर्नियमनार्थं व्यवस्था करणीया (कात्या. ९३५, या. स्मृ. २.२०३)। मनुना एतयोः संज्ञां निरूप्य उच्यते यत् अजीवत्प्राणिभिः द्यूतं जीवत्प्राणिभिः समाह्वयोऽनुष्ठीयेते (९.२२३)।[८६]

अथ विभागो विचार्यते। विभागस्य व्यवहारपदत्वं मनुना निश्चितम्। नारदोऽमुं दायभागपदेनोक्त्वा तल्लक्षणं कुरुते।[८७] स कथयति यत् पितृप्रभृतीनामर्थस्य विभागो यत्र पुत्रप्रभृतिभिः क्रियते तत्र दायभागनाम्ना व्यवहारपदमेकं सृज्यते। वस्तुतोऽयं विभागं कौटुम्बिकस्य धनस्यैव भवति। पुत्रः पितुः धनं लभते, तस्मै पिण्डं यच्छति च, पितृधनाभावेऽपि पिण्डं च यच्छति। पितृधनप्राप्तये द्वादशविधाः पुत्राः सन्ति कन्याश्च सन्ति। कुटुम्बसदस्येषु अर्धाङ्गिनी पत्नी च विद्यते। पितरौ, भ्रातरः, तत्पुत्राः गोत्रजाः बन्धवोऽपि सन्ति। कदा कुत्र कस्मिन्नंशे कस्य कियान् भाग इति विषये मुहुः संशय आपतत्येव। अतो विवादत्वेनास्य स्वीकारो घटते। अमुं विषयमाश्रित्य संप्रदायभेदा दृश्यन्ते। तत्र मिताक्षरासंप्रदाये भारतवर्षस्य सर्वे विद्वांसः सन्ति। दायभागसंप्रदाये केवलं गौडस्मृतिनिबन्धकर्त्तारः सन्ति। मिताक्षराकृतो विज्ञानेश्वरस्य मतेन पितुर्जीवद्दशायां पितृधने पुत्राणां स्वत्वमुत्पद्यते।

अस्य उपरमस्वत्ववाद इति संज्ञा। नारदो मनुतं व्याख्यायैव स्वमतमुपस्थापयति। सामान्येन उच्यते यत् यौथपरिवारे एको मुख्यत्वेन तिष्ठति।[८८] समेषां कुटुम्बसदस्यानां कुटुम्बधने स्वत्वं तिष्ठति, किन्तु तस्य धनस्य विनियोगाधिकारः मुख्यस्य नाम "कर्त्तुः" तिष्ठति। किन्तु स समेषां कल्याणमुपेक्ष्य अन्यस्मै कुटुम्बधनमर्पयितुं नाधिकारीति अपवादः। अत्र तस्य स्वातन्त्र्ये सत्यपि कुटुम्बस्य सामान्यपरतन्त्रता तिष्ठति। द्वितीयतः यौथपरिवारे अपुत्रिकस्य भ्रातुः धने यौथपरिवारस्थानां सोदराणां स्वत्वं तत्पत्नीभरणे यौथपरिवारमुख्ये एवं भारस्तिष्ठति।[८९] कुटुम्बधनाभावस्थलेऽपि तस्मिन्नेव विधवाया भरणभारः। यतः धनस्थितिसमये स गृह्णाति अतः धनाभावस्थलेऽपि स पोषयेत्। कोऽपि धनहीनः पतितो न भवतु इति विभागस्य आनुष्ठानिकी मर्यादा। अयं विभागो द्विधा। पृथक्करणं विभागश्च। धनाभावस्थले केवलं पृथक्करणमन्यत्र नाम धने सति विभागः।[९०]

अथ स्त्रीपुंधर्मो विचार्यते। स्त्रीपुंधर्मस्य विवादपदत्वं मनुना परिचिह्नितम्। कौटिल्यो मनुमनुस्सृत्य स्त्रीपुंधर्मस्य विवाहजन्यत्वात् विवाहस्य च सर्वव्यवहारमूतत्वात्। स "विवाहपूर्वो व्यवहारः" इति भणति।[९१] नारदः उभयोर्विधीं कलयित्वा विवाहसंस्कारेण संबद्धयोर्द्वयोः स्त्रीपुरुषयोः मिथोधर्ममाचष्टे यं विषयीकृत्य प्रवर्त्तमानस्य विवादपदस्य संज्ञा "स्त्रीपुंधर्म" (स्त्रीपुंसंयोगो वा) इत्युच्यते।[९२] मनुर्निगदति यत् स्त्रीयो मातरो भवन्ति पुरुषाः पितरो भवन्ति। अतः पत्न्या साकं मिलित्वा धर्ममनुष्ठापयितुं वैदिकी व्यवस्था वर्त्तते।[९३] जायमानो मनुष्यस्त्रिभिः ऋणैः ऋणवान् भवति। यथा- ऋषिऋणं, देवऋणं, पितृऋणं चेति। एषु देवपितृऋणयोरपाकरणार्थं स्त्रीपुरुषयोर्विवाहः प्रयोजनम्। अनेन गृहस्थः पुरुषः पञ्चमहायज्ञान् अनुष्ठापयन् देवऋणान्मुच्यते। प्रजा उत्पाद्य पितृऋणान्मुच्यते। आपस्तम्ब[९४] एतदर्थमुभयोः पतिपत्न्योः विभागं नानुमनुते। महाभारतसमये सामाजिकऋणत्वेन चतुर्थमृणमेकं कल्पितं दृश्यते।[९५] यदर्थं सर्वेषां हिताय किञ्चित् कर्त्तव्यं भवति। तद्द्वारा सामाजिकऋणान्मुच्यते जन्तुः। मनुः स्त्रीपुंधर्मं विवादपदत्वेन स्वीकुर्वन्नपि तं नानास्थानेषु निबध्नाति। मनुस्मृतेः तृतीयेऽध्याये स विवाहस्य नियमान् प्रकारान् तदीयवैधानिकतां च स्फुटमुल्लिखति। पञ्चमेऽध्याये (१४७-१६९) स्त्रीणां कौटुम्बिकीं मर्यादां तस्याः कर्तव्यमधिकारं च उपनिबध्नाति। किन्तु नवमेऽध्याये (१-१०३) उभयोः पारस्परिकं कर्त्तव्यं स विचारयति। तात्पर्यन्तु अस्मिन् विवादपदे एतत् यत् अमुं सकलं विषयं स्वीकृत्य अत्र मनुना विविच्यते। एवं सति अस्मिन् विवादपदे द्विविधो विषयो विचारार्थं प्रवर्त्तते- (१) विवाहविधि, (२) पतिपत्न्योः परस्परमाचर्यमाणो धर्मश्च।[९६] विचारकाले विवाहस्य संस्कारत्वमभिलक्ष्यैव विचार्यते न तु समयत्वेन। यतः स्त्रीपुंधर्म इत्युक्तम्, अतः स धर्मः कर्त्तव्यत्वेन न तु अधिकारत्वेन्। कर्त्तव्यं प्रयोजनं पूरयति समाधत्ते च। अतः येन कर्मणा पुरुषः स्वस्त्रीयाः प्रयोजनं पूरयिष्यति, एवं च सा स्वयं न पूरयितुमर्हेत् तत्र तादृशं कर्म पुरुषस्य कर्त्तव्यत्वेन प्रतिभाति। यत्र स्त्री स्वपुरुषस्य प्रयोजनं समादध्यात् न च पुरुषः तादृशं कर्म कृत्वा समाधातुमर्हेत् तत्र तादृशं कर्म पुरुषस्य कृते स्त्रीयाः कर्त्तव्यम्। यत्र उभाभ्यामुभयोः कृते तादृशं प्रयोजनं न समाधीयते तदा व्यवहारः प्रवर्त्तते। स्वीकृतायामाकाङ्क्षायां सत्यां जायमानत्वे अधिकारत्वे च तन्निर्वत्तनाभावात् व्यवहारप्रसर एव। एतत्सर्वं विवाहे सप्तपदीसंपादनानन्तरं[९७] पतिपत्नीस्वरूपग्रहणे एवं संभाव्यते नान्यत्र; यतः स्वपितृगोत्रात् नारी विवाहात्सप्तमे पदे एव भ्रश्यते।[९८] एवं प्रकारेण अष्टादशानां व्यवहारपदानं मौलिकत्वं प्रायोगिकता च पुष्कला दृश्यते।

एतेभ्य ऋते अपरेऽनेके विषयाः सन्ति येषां पृथक्तया विचारार्थमवकाशोऽपेक्ष्यते अथवा केषुचित् व्यवहारपदेषु तेषामन्तर्भावो भवितुमर्हति। बृहस्पतिः कौटिल्यः कात्यायनश्च (७५२-५३)। ऐकमत्येन कथयन्ति यत् नहि कश्चित्पुरुषः स्वगृहस्य निर्माणकालमारभ्य अपरस्य मेखलां भ्रमनिष्कासं गवाक्षः, प्रणालीं गृहवास्तु च न उपरोधयेत्

न च पीडयेत्।[९९] एवं कुर्वन्नसौ दण्डभाग् भवति। न च स्वस्य हिताय अपरस्य वेश्मनि एतानि निर्मातुमर्हति इति कथनेन कृते सति तदवश्यं भजनीयं स्वयमथवा शासनेन तत् परिष्करणीयम्। पुनश्च मनुः कथयति यत् प्रतिषण्मासं तुलामानस्य, प्रतीमानस्य च परीक्षा शासने विधातव्या (८.४०३)। वसिष्ठः उभयोः तारतम्यं निरोद्धुं राज्ञः कर्त्तव्यं निरूपयति। कौटिल्यः एतस्य कर्मणोऽधीक्षणार्थमेकमधिकारिणं नियोजयितुमुपदिशति।[१००] एतेषां भङ्गेन सर्वे चोरदण्डेन शास्याः भवेयुः। एवं दिङ्मात्रं केवलं व्यवहारपदानामुपक्रमणिका व्यवहारधर्मनाम्ना प्रदर्शिता भूरिविषयपरिज्ञानमतयस्तु अन्यत्र मृगयितुमर्हन्ति।[१०१]

उल्लेखपञ्जिः

१. Kane, P.V.: *History of Dharmaśāstra* (HDS), pt. 1, Poona : B.O.R.I., 1968, pp.12-22.

२. Ramgopal: *India of Vedic Kalpasūtras* (Delhi, 1983), p.84

३. Banerjee. S.C.: *Dharmasūtras: A Study in their origin and Development* (Calcutta, 1982), pp.1-6

४. Kane, *op. cit.*

५. Buhler, G.: *Sacred Books of the East.* Vol. 25, (MLBD) Delhi, 1979 intro.

६. मनु. २.१

७. Buhler., *op.cit.*

८. *तन्त्रवार्त्तिकम्*, पू. मी. सू. १.३.११

९. व्रजकिशोरस्वाइ, *गौतमधर्मसूत्रस्य भूमिका*, सूक्ष्मावृत्तिसहिता, पुरी, (१९९९), पृ. १-३।

१०. *बौधायनधर्मसूत्रम्* ३.१.१.३

Raja, C.K.: *Poet Philosophers of Ṛgveda.* (Madras)

११. Jois, M. R.: *Legal and Constitutional History of India.* Vol. I (Bombay, 1990) p. 9.

१२. द्र. मात्स्यन्यायः कौ. शा. १.४.१३-१५

१३. महा. भा. (शा.) ५९.१४

१४. Maine, H.S.: *Early Law and Custom* (Delhi 1985), p.18

१५. *Op. cit.*

१६. *Op. cit.*

१७. द्र. नारदस्मृतेरुपोद्घातश्लोकः-१

१८. Laski, R.C.: *Grammar of Politics* (Delhi, 1987), p. 295

१९. या. स्मृ. २.५

२०. मनु. २.१

२१. छा. उ. "यन्मनसा ध्यायति तदवाचा वदति यद् वाचा वदति तत् कर्मणा करोति... तदभिसंपधते।"

२२. मनु. १२१३-७

२३. देवले, न. वा. : "अपूर्वम्", श्रीदेवयानः, भा. २. (पुरी)।

२४. मनु. ८.४-७

२५. द्र. मिता., या. स्मृति. २.२१

२६. मनुः- ११.४४, या. स्मृ. ३.२१९

२७. कात्यायनः- ३८

Vide. Laski, *op. cit. Judicial Process*. Pp.541-582.

२८. बृह. स्मृ. ९, पृ. १

२९. तत्रैव, ११-१४, पृ. २-३

३०. मनुः ८.१६३

३१. नारदः ४.१/३५

३२. कात्या. ४९७

३३. HDS. VOI. III (B.O.R.I 1978), pp. 412-413.

३४. Viraswamy V. *Appaswamy* I. Madras. H.C.R., 375 at 379.

३५. Narottama V. Nanka (ILR. Bom. 75).

(a) ILR. Bcm. 121, 124.

३६. कात्या. ५४६

३७. मिता. या. स्मृ. II. 49.

३८. Vide. Similar provision incorporated in section II, 14, 19 and 28 of the *Indian Contract Act*.

३९. आप. ध. सू. २.१६.१.४

४०. Shastry, H.C.: *Law of Dedt in Ancient Indian* (Calcutta)

४१. Kane, *op. cit.* Vol. III, p. 415.

४२. नारदः ४.१/१

४३. उदाहृतपूर्वः

४४. नारदः ४.१.९८

४५. *धर्मशास्त्रशब्दकोशः*, भा. १, पृ. २११

४६. बृह. स्मृ. १०.१-११, पृ. १००,१०१

४७. गौ. ध. सू. २.३.२९

४८. नारदः ४.१.९९-१०१

४९. कौ. शा. ३.११.१-२

५०. नारदः ४.१.१०८-१०९

५१. HDS. Vol. III, p. 422

Mulla, D.F.: *Principles of Hindu Law* (Bombay, 1982), p.574.

मिशरदेशोऽयं नियमोऽविकृततयाऽऽचरित आसीत्।

Vide. Wilkinson: *Manners and Customs of Ancient Egypt* (First series. 1882) Vol. II, p. 50.

५२. दीर्घसत्रव्याधिगुरुकुलोपरुद्धं बालमसारं वा नर्णमनुवर्धेत।। कौ. शा. ३.११.१०

५३. नारदः ४.४/२-३

५४. पैतामहं तु यत्पुत्रैर्न दत्तं रोगिभिः स्थितैः।
तस्मादेवंविधं पौत्रै देयं पैतामहं समम्॥ बृह. स्मृ.

५५. एतद्विषयस्य सांप्रतिकीं स्थितिं कलयितुं द्रष्टव्यम्-

Section 61 of the *Provincial Insolvency Act*. 1920.

Section 48 of the *Transfer of Property Act.*

५६. प्रातिभाव्यं नाम विश्वासार्थं पुरुषान्तरेषु सह समयः॥ मिता. या. स्मृ. २.५३

५७. द्र. मनु. ८.१६०-१६२, या. स्मृ. २.५४, कात्या. ५३१, ५३२, ५३८, ५३९, ५४०।

५८. Vide (a) Tukaram Bhat V. Ganguram (ILR. 23. Bom. 454 at 459)

(b) Chittiikulam Venkatachala Reddiar V. Chitticulam Kumar Venkatachal Reddiar (ILR, 28 Madras, 377)

(c) Mondal V. Singheswar Raj (ILR. 39, Cal. 843.)

(d) Maharaj of Benaras V. Ramkumar Mishra (ILR. 39, 26, AIR. 611)

(e) Narayan V. Venkatacharya (ILR. 28 Bom. 408).

५९. Vide. Comparable provisions of the Indian Contract Act. Sections 126, 128, 140 & 146.

६०. आधिस्तु द्विविधः प्रोक्तो जङ्गमः स्थावरस्तथा।
सिद्धिरस्योभयस्यापि भोगो यद्यस्ति नान्यथा॥ नारदः ४.३.१३९

६१. तत्रैव ४.१/१२४-१२५

६२. मनु. ८.१४४

६३. रोमीयविधौ एतस्य सामञ्जस्यं विद्यते।

Vide. Fiducia Cum Creditore, pignus and Hypotheca इति शब्दैः अस्य विभागा दृश्यते। विस्तारार्थं द्रष्टव्यम्- *cf.* Leage. B W.: *Roman Private Law* (1961), pp. 220-226.

६४. आधुनिकविधौ अस्य स्वरूपज्ञानार्थं द्रष्टव्यम्।

(a) Sections 172] 173] 176 & 187 of *Indian Contract Act.*

(b) Sections 58,60,62,67,68 & 76 of *Transfer of Property Act.*

६५. मनु. ८.१७९-१८१

६६. नारदः ४.२/१

६७. औपनिधिकं (नारदः), न्यासः (बृह.), अन्वाहितः/अन्वाधिः (कात्या. ६११), याचितः (या. स्मृ. मिता. २/६७), प्रतिन्यासः (नारदः), शिल्पिन्यासः, साक्षिमानितश्च (attested) सप्त उपनिधयाः।

६८. आधुनिकविधै अयं स्वरूपज्ञानार्थं द्रष्टव्यम्।

शिल्पिन्यासः Ch. IX of the *Indian contract Act*.

Sections of 148, 159, 151-152, 160-162 & 70 of *Indian Contract Act*.

Mulachand V. State of M.P. -AIR. 968. SC-1218, SC.779.

Annavi Moopan V. Munia Moopan AIR, 1959 Mad. 437.

Shyamlal V. State-AIR. 1058 Ail 39.

Mariam V. Narayan-AIR. 1975 Kcr. 56.

६९. नारद ४.७/१

७०. तत्रैव ४.८/२

७१. *Cf.* Section 2(7) & 4 of the *Sale of Goods Act*. 1930.

७२. HDS. Vol. III pp. 496-7.

आधुनिकविधौ अस्य स्वरूपज्ञानार्थं द्रष्टव्यम्-

(a) Sections 17, 27, 45-54 & 57 of *Sale of Goods Act*.

(b) Sections 7,53,54 & 120 of the *Transfer of Property Act*.

(c) Chitu V. *Charan* Singh- AIR. 1923. All. 463

(d) Nawab Sadiq All Khan V. Jai Kishori- 1928 PC. 152.

(e) Amina Bibi V. Saiyid Yusuf- AIR. 1992 All. 449.

(f) Bali Charan Mondal V. Indurekha Devi- AIR. 1973 SC. 782.

७३. नारदः ४-४/१

७४. आधुनिकी विधौ अस्य स्वरूपज्ञानार्थं द्रष्टव्यम्-

(a) Sections 4, 5, 9, 18, 19 & 25 of Partnership Act.

(b) Kushal Khemgas Shah V. Mrs. Khorshed Banu, AIR 197C. SC. 1147.

७५. समयः पुरुषकृतव्यवस्था इति उज्ज्वलावृत्तौ हरदत्तः। आप. ध. सू. १.१.१.१

७६. नारदः ४.१०/१

७७. Rama Jois. *Op. Cit*. p. 177.

(a) "As the Provisions of compacts were enforceable, the King was expected to know the laws applicable to caste groups, district groups, guilds or other types of associations, and was required to protect the special law of each group. One important matter to be noticed in connection with the provisions relating to associations is the highest degree tolerance and respect exhibited by the Ancient Hindu Society for the rights and beliefs of every individual. The ancient society firmly believed in the supremacy of the Vedas and more particularly those who wrote Dharmasūtras, and the Smṛtis were uncompromising as far as the supremacy of the Vedas was concerned. But those very writers respected the rights of other not believing in the supremacy of the Vedas, and their beliefs, as also their right to form their own associations and compacts, and declared that it was the duty of the state to protect the associations of even heretics who were non-believers in the Vedas, and to enforce their usage and customs amongst the members of the group."

७८. आधुनिकविधौ अस्य स्वरूपज्ञानार्थं द्रष्टव्यम्।

(a) *Society Registration Act,* 1860 (Central Act. XXI of 1860).

(b) *Companies Act,* 1856.

(c) *Indian Companies Act,* 1913.

(d) Majumdar, R.C. *Corporate Life in Ancient India*, pp. 421-428.

७९. नारदः ४.५/१

८०. तत्रैव ४.६/१

८१. आधुनिकविधौ अस्य स्वरूपज्ञानार्थं द्रष्टव्यम्

(a) Chandra Bhavan Boarding and Lodging V. State of *Maysore*, AIR. 1968 Mys. 156 at 170.

८२. नारदः ४.११/१

८३. तत्रैव ४.११/९

८४. कात्या ७३३.३५, या. स्मृ. २.१५०-५१, मनु. ८.२६५

८५. नारदः ४.१६/१

८६. *HDS*. Vol. III. pp. 540-542.

(a) संप्रत्यस्य स्वरूपज्ञानाय द्र. Entry 34 List of Sch. VII to the Constitution BLR. 1957 Sc. 669 at 719-721.

८७. नारदः ४.१३/१

८८. Jois. *Op. cit*., p. 225.

८९. Pawte, I.S.: *Dāyavibhāga: The Individualisation of Communal property and the communalization of Individual property in the Mitākṣasā law*. (Karnataka University, Dharwar 1975)

९०. *Ibid*.

९१. Vide. (a) *HDS*. Vol. III.

(b)*Hindu Inheritance Act*. (Removal of Disabilities). 1928.

(c) *Hindu Law of Inheritance Act* (Amendment) 1929.

(d) *Hindu Gains of Learning Act*. 1930.

(e) *Hindu Woman's Right of property Act*. XVIII. Of 1987.

(f) *Hindu Married Women's Right to Separate Residence and Maintenance Act.* 1946.

(g) *Hindu Succession Act*, 1955.

(h) Mulla: *op. cit.*

९२. कौ. शा. ३.२.१

९३. नारदः ४.१२/१

९४. मनु. ९.९६

९५. आ. ध. सू. २.२.१३.१६

९६. उदाहृतपूर्वः

९७. द्र. धर्माचरणार्थं स्त्रीपुंसयोः संबन्धज्ञानार्थं द्र.-

(a) देवदत्ता पतिर्भार्या विन्दते नेच्छयात्मनः।

(b) तां साध्वी विभृयान्नित्यं देवानां प्रियमाचरन्॥ मनु. ९.९५

(c) तथा नित्यं यतेयातां स्त्रीपुंसौ तु कृतक्रियौ।

(d) यथा नातिचरेतां तौ वियुक्तावितरेतरम्॥ तत्रैव ॥ ९.१०२

(e) अन्योन्यस्याव्यभीचारो भवेदामरणान्तिकः।

(f) एष धर्मः समासेन ज्ञेयः स्त्रीपुंसयोः परः॥ तथैव ॥ ९.१०१

९८. इषे एकपदी भव

(a) ऊर्जे द्विपदी भव

(b) रायस्पोषाय त्रिपदी भव मायो भव्याय चतुष्पदी भव

(c) प्रजाभ्यः पञ्चपदी भव

(d) ऋतुभ्यः षट्पदी भव

(e) सखा सप्तपदी भव

(f) सामामनुव्रता भव। पुत्रात् विन्दावहै। बहूंस्ते सन्तु जरदष्टयाः-

(g) इतिसप्तपदा मन्त्राः।

९९. पितृगोत्रात्प्रभ्रश्यति विवाहात्सप्तमे पदे।

१००. Vide. *Indian Easement Act*. 1882

१०१. Jois: *op. cit*., pp. 265-266.

THE *EDITIO PRINCEP* OF ARJUNAMIŚRA'S COMMENTARY ON THE CONCLUDING *PARVAN*S OF THE *VAIYĀSIKA-MAHĀBHĀRATA*

Ratna Basu

1.0. The Commentaries on the *Vaiyāsika-Mahābhārata* (VMbh)

Various commentaries on the VMbh are available. The Bengali *Viśvakoṣa* records a long list of commentators and titles of their commentaries. It is to note that some commentators commented only upon selected sections of the VMbh, among which the Mokṣadharma, Virāṭaparvan are foremost. It is unfortunate that most of the commentaries, — except literally one or two have seen the light of publication in entirety. Still worse is the fact that the complete sets of mss. of most of those are not available in a single repository. The ms.-repositories of India have only select portions / *parvan*s of them in maximum cases. The mss. of the commentaries available are without the text.

1.1. Haraprasad Shastri's remark about the nature of the commentaries on the VMbh is brief but of extant significance. He further gives a brief introduction about the residence and predecessors of most of the commentators. (*cf.* Des. Cat. vol 5, intro., p. 67 ff.)

"The Mahābhārata has many commentaries but none of them very old. They are as a rule of the nature of notes on difficult words and phrases. A running commentary on a work so vast cannot of course be expected. The commentaries often discuss readings, the genuineness of chapters and parvas, archaisms, the sources of anecdotes and so on. They generally help in giving meanings of obsolete words and sometime in identifying ancient names of countries and cities. The most famous of these commentaries is Bhārata-bhāva-dīpa by Nīla-kaṇṭha Chaudhuri called in Sanskrit Caturdhurīṇa. He flourished about the end of the 17th century and the beginning of the 18th at Benares… His father was Govinda and his brother Tryambaka was also a commentator of a portion of the MB. Lakṣmaṇāryya, a very learned man, was his Guru and his ancestors Nārāyaṇa and Dhīreśa were distinguished scholars…

Mahā-bhārata-tātparya-ṭīkā-jñāna-dīpikā is a comm. of the Ādi and Udyoga parvas of the MB. by Deva-bodha, a monk, the disciple of Satya-bodha. It is an old commentary frequently made use of by Arjuna Miśra in his famous commentary. The commentator says that if anything in the text appears unmeaning or mysterious consult my commentary. Mahā-bhārata-ṭippaṇī by Vimalabodha is of the nature of notes on difficult passages, Durbodha-pada-bhañjinī. He seems to come after Devabodha whom he calls Deva Svāmī in one of his preliminary ślokas. He comments on the whole of the MB. and the appendices and is acknowledged as an authority by Arjuna Miśra. Sr̥ṣṭidhara controverts the opinions of Devabodha, Vimalabodha and one Catur-bhuja Miśra on a point of the namaskāras which precede the recital of the MB."

The commentator Jagadīśa-Cakravartī, son of Vāṇīkaṇṭha-Cakravartī-Ācārya was a Bengali and a native of Nalāhāṭi on the river Hooghly near Katwa in Bardhaman district. The great Naiyāyika and commentator of Navyanyāya was also a resident of the same village as that of this Jagadīśa-Cakravartī. Paramānanda-Bhaṭṭācārya and Kaṇṭhābharaṇa were in all probability Bengalis. Another commentator is Anandapūrṇa-muni alias Vidyāsāgara, he was a disciple of venerable Abhayānanda.

Commentator Arjunamiśra, who authored *Mahābhāratārtha-dīpikā* was undoubtedly a Bengali with title Bhaṭṭācārya, son of Īśāna-Bhaṭṭācārya; Arjunamiśra mentions both Īśāna and himself as Pāṭhakācārya; this indicates that they were renowned reciters (*pāṭhaka*) of the epic.

Haraprasad Shastri has noted that his father Īśāna was a reciter of the *Mahābhārata* and he followed his father's profession, — Bhāratācārya Pāṭhakācārya / pāṭhakarāja. Arjunamiśra's sponsor was a landlord named Satya Khan of Varendrabhūmi of North Bengal:

> श्रीमतः सत्यखानस्य योगक्षेमान्मयाधुना ।
> टीकेयं रचिता विद्वत्प्रिया गङ्गानिषेविणा ॥

Arjunamiśra considered Harivaṃśa as an integral part of the VMbh, and hence commented upon this work also.

Another great Bengali commentator of the whole of VMbh is namely Haridāsa-Siddhāntavāgīśa who published his own well known Sanskrit commentary entitled *Bhārata-kaumudī* in the early years of the twentieth century. Siddhāntavāgīśa published the complete text of the VMbh with his commentary *Bhārata-kaumudī* together with Nīlakaṇṭhaśarman's commentary *Bhārata-bhāva-dīpa*.

Some other commentators are namely Rāmakṛṣṇa, Mahādeva Paṇḍita, Jayarāma, Rāmānanda and Tryambaka, the brother of Nīlakaṇṭhaśarman.

All these noted above are authors of commentaries either on the whole of the VMbh or on its individual *parvans* or on its appendices, but even chapters and minor *parvan*s have independent commentaries. The most important commentary on the *Bhagavadgītā* of VMbh is entitled *Gītārtha-saṃgraha* by the well-known Śaiva saint Abhinavagupta of Kashmir in early 11th century. He himself declared in the text that he composed this at the request of his friend Loḍhārka. The author was a disciple of Bhaṭṭa Indurāja, the famous exponent of Kashmir Śaivism. This is a unique work.

Most of these above noted commentaries on the complete text of VMbh have not been published yet. Among the published commentaries available in print only those of Nīlakaṇṭha and Haridāsa-siddhāntavāgīśa are available. Several sections of Devabodha's commentary were published from BORI, Pune. Most of other commentaries have not been published yet.

Further, a number of commentators selected only the *Harivaṃśa* and *Bhagavadgītā* for their composition of commentaries.

1.2. A list of the names of some commentators and their commentaries on the VMbh are given below.

Commentators of the *Vaiyāsika-Mahābhārata*		**The title of the commentaries**
Devabodha	:	*Jñānadīpikā*
Vimalabodha	:	*Mahābhārata-ṭippanī* (= *Durghaṭārtha-prakāśinī / Durbodhapada-bhañjikā*)
Arjunamiśra	:	*Bhāratārtha-dīpikā* {= *Bhāratārtha-pradīpikā /Mahābhāratārtha-pradīpikā /Mahābhāratārtha-dīpikā* / (*Mahā*) *Bhāratārthasaṃgraha-dīpikā*}
Nīlakaṇṭhaśarman /Nīlakaṇṭha-Caturdhara	:	*Bhāratabhāvadīpa*
Nandakiśora	:	*Gūḍhārthaprakāśikā*
Lakṣmaṇabhaṭṭa	:	*Bhāratadīpikā*
Rāmānuja	:	*Vyākhyāpradīpa*
Ānandatīrtha	:	*Mahābhārata-tātparyanirṇaya*
Sṛṣṭidhara	:	*Mahābhārata-ṭippanī*
Jagadīśa-Cakravartin (Bengali commentator)	:	*Mahābhārata-ṭīkā*
Kaṇṭhābharaṇa	:	*Mahābhārata-ṭīkā /Arthaprakāśinī* (Commentary on Virāṭaparvan)
Paramānanda-Bhaṭṭācarya (Bengali commentator)	:	*Mokṣadharma-ṭīkā*
Pūrṇānanda alias Vidyāsāgara	:	*Mokṣadharma-ṭippanikā*
Mahādevapaṇḍita	:	*Harivaṃśoddyota*
Rāmānanda	:	*Padabhāvārthadīpikā* (on Harivaṃśa)
Jayarāma	:	*Harivaṃśendu-candrikā* (Following Ramānanda's commentary *Padabhāvārtha-dīpikā*)
Haridāsa-Siddhāntavāgīśa	:	*Bhāratakaumudī*

One manuscript of a long (128 folios) Sanskrit commentary on the *Mokṣadharma* of the VMbh by Devarāta is traced in Howrah; ms. no. 1114/6; repository is Howrah Sanskrit Sahitya Samaj (HSSS). However, the name of Devarāta as a commentator of VMbh or *Mokṣadharma* is not yet noted by anybody. On the other hand, NCC records one Devarāta who was an exponent of *Dharmaśāstra* (vol. 9, p. 121). Hence his

identity is not clear. The colophon discloses that this Devarāta is an eminent exponent of *Vedānta*. The ms. is dated 1696 Śaka year. The archetype of the ms. was dated 1423 Śaka year as declared by the scribe.

2.0. The Commentator Arjunamiśra and his Commentary

Arjunamiśra is an early commentator of the VMbh. The title of his commentary is *Bhāratārthapradīpikā* (BhD) also known as *Bhāratārtha-dipikā*, *Mahābhāratārtha-pradīpikā*, *Mahābhāratārtha-dīpikā* and *Bhāratasaṃgraha-dīpikā*. S.C. Banerji comments that Nīlakaṇṭha is the most well-known commentator of the VMbh. An earlier commentator is Arjunamiśra (CSL, page. 227). He was son of Īśāna Pāṭhakarāja Bhāratācārya of the Campāhaṭṭīya-kula of Bengal belonging to the last quarter of the 13th cent. AD. Jogendra Chandra Ghosh and his followers assign 1297 AD as time of Arjunamiśra. P.K. Gode and others opine that he belonged to the 15th cent. AD.

The *Śabdakalpadruma* (ŚKD) quotes three verses from Arjunamiśra's commentary on the VMbh, which are actually nothing but the list of contents of the great work, in the sequence or order, the commentary was composed. The verses are as follows. The documentation of mss. done are evidences for it as can be seen hereafter.

द्यूतान्तं प्रथमं प्रोक्तं द्वितीयं वनवासिकम् ।
उद्योगान्तं तृतीयं तु भीष्मान्तं च तुरीयकम् ॥

पञ्चमं द्रोणपर्वान्तं कर्णान्तं पारणं तथा ।
विशोकान्तं सप्तमं तु शान्तिपर्वान्तम् अष्टमम् ॥

नवमं स्वर्गपर्वान्तम् आश्चर्यान्तम् अतः परम् ॥

Arjunamiśra considered *Harivaṃśa* or *Āścaryaparvan* as an integral part of the VMbh, and hence commented upon this work also. He spoke for a holistic view about the nature and structural pattern of the VMbh.

Commentator Arjunamiśra, who authored *Mahābhāratārtha-dīpikā* was undoubtedly a Bengali with title Bhaṭṭācārya, son of Īśāna-Bhaṭṭācārya; Arjunamiśra mentions both Īśāna and himself as Pāṭhakācārya; this indicates that they were renowned reciters (*pāṭhaka*) of the epic. Haraprasad Shastri has noted that his father Īśāna was a reciter of the Mahābhārata and he followed his father's profession, — Bhāratācārya Pāṭhakācārya / pāṭhakarāja. Both Arjunamiśra and his father enjoyed the designation "Bhāratācārya". It is disclosed in the colophon of some *parvan*s of the BhD. Arjunamiśra's sponsor was a landlord named Satya Khan of Varendrabhūmi of North Bengal. So he said the following about the background of his composing the commentary BhD on the VMbh.

श्रीमतः सत्यखानस्य योगक्षेमान्मयाधुना ।
टीकेयं रचिता विद्वत्प्रिया गङ्गानिषेविणा ॥

2.1. Arjunamiśra's commentary on the VMbh has never been published yet. Only portions of the Virāṭaparvan and Udyogaparvan were printed in Bombay (now Mumbai). Those were edited by Mahadeva Gangadhar Bhatta Bakre with the

commentaries of Nīlakaṇṭha, Arjunamiśra, Caturbhujamiśra, Vimalabodha, Sarvajñanārāyaṇa and Vādirāja. The remark of Jogendra Chandra Ghosh in this matter is significant. He said—

"A commentator of the Mahābhārata who has suffered undeserved neglect at the hands of the scholars and publishers alike is Arjunamiśra. Not only is Arjuna's commentary better than that of Nīlakaṇṭha, his text also is superior, in many respects, to that used or fixed by the western commentator. And yet Arjuna's Dīpikā has never been published in its entirety and, being difficult of access, is seldom consulted by scholars. Holtzmann has devoted a paragraph to him in his compendious work Das Mahābhārata, Vol. 3, pp. 67 ff., but Winternitz does not mention him even once in the 130 pages he devotes to the Mahābhārata in his Geschichte. He is referred to *en passant* by Brockhaus, ZDMG. 6.528; by Telang, Bhagavadagītā translation; by Rajendralal Mitra, Notices, Vols. 5 and 6; and in some other manuscript catalogues.''

Haraprasāda Śāstrī remarked the following about the superior quality of Arjunamiśra and his commentary. ''He consulted Devabodha, Vimalabodha, Śāṇḍilya, Mādhava, Nārāyaṇa, Sarvajña and his father in writing his commentary. He was the most gifted of the writers on the MB.'' (*Ibid.*, p. 70)

2.2. It is to be noted that Arjunamiśra always declares in the beginning of the commentary which section is being explained here. After beginning with an eulogising verse addressed mostly to Kṛṣṇadvaipāyana Vedavyāsa offered as homage to the sage, he gives a sentence disclosing the name of the *parvan* or section taken up for interpretation. Some examples are presented here below.

- आलोच्योपायमखिलं नानाविधमशेषतः।
  क्रियतेऽर्जुनमिश्रेण वन-भावार्थदीपिका ॥ (Vanaparvan)

- ..... क्रियतेऽर्जुनमिश्रेण विराटपर्वदीपिका ॥

- श्रीकृष्णचरणौ नत्वा कृष्णद्वैपायनं तथा ।
  संतोषाय सतां भीष्मपर्व व्या ख्यायते मया ॥

- ओं नमो भगवते वासुदेवाय ॥
  नमोऽमृत-रसस्यन्दि-भारतामुदवेधसे।
  क्लेशकर्मविदानेन मलजाज्ञानभेदिने ॥ अथ द्रोणपर्वटीका ॥ सुवर्णकृत-सोपानामिश्रेणार्जुनशर्मणा । दुर्गाहा गाह्यतां गाढं द्वैपाय<न>सरस्वती ॥

- Colophon and end of ms.:

  इत्यर्जुनमिश्रकृतायां महाभारतार्थदीपिकायां द्रोणपर्वविवरणं समाप्तम् ॥

- अथ दानधर्मटीका।
- श्रीमदर्जुनमिश्रस्य टीका सुविमला स्फुटा ।
  राजधर्मस्य बोधार्थं शिष्याणां सत्सु राजते॥ (not available in the ms. of Sanskrit College and University)

- अथ राजधर्मस्य टीका यथाशक्ति यथामति क्रियते।।
- श्रीकृष्णचरणाम्भोज-द्वयमद्वय-कारणम्।
  नत्वाश्वमेधिकादीनां पद्यं व्याख्यायते मया।। (Āśvamedhika-parvan)
- अथाश्वमेधिक-श्लोका यथामति वि व्रियन्ते।।
- ...सांप्रतमाश्चर्यपर्वणो यत्नान्मया पद्यं वि विच्यते ।। श्रीहरिवंशाश्चर्यपर्वणः संप्रति टीका वि विच्यते ।।

Although the title of his commentary is *Bhāratārtha-dīpikā* or *(Mahā)bhāratārtha-(pra)dīpikā*, the different names used by Arjunamiśra for denoting the commentary in the concluding parts or colophon are namely टीका, विवृति, विवरण, व्याख्या, व्याख्यान. In this concluding part of the VMbh he calls it तत्त्वदीपिका and टीका. In the beginning of every *parvan* he offers homage to Lord Kṛṣṇa or Kṛṣṇadvaipāyana Vedavyāsa. Vedavyāsa is always compared with the sun with whose rays of words of wisdom dispel the darkness of ignorance, and the unique lotus flower of the great *Mahābhārata* blooms. Arjunamiśra takes special initiative in giving the grammatical explanations of difficult derivatives as well as in the matter of recording the variant readings.

3.1. The structure of the concluding *parvan*s of the VMbh may be overviewed here. (BORI = Critical Edition; BB = Ed. of Haridāsa-Siddhāntavāgīśa)

- Āśvamedhika-parvan

  BORI Adhyāya (ch.) 1- 96.
  Upa-parvan Anugītā / Brāhmaṇagītā ch. 16 - 50.

  BB Adhyāya 1- 103.
  Upa-parvan: Anugītā / Brāhmaṇagītā ch. 17 - 66.

- Āśramavāsika-parvan

  BORI Adhyāya (ch.) 1- 47.

  Upa-parvan: Āśramavāsa° ch. 1 - 35, Puttradarśana° ch. 36 - 44, Nāradāgamana° ch. 44 - 47.

  BB Adhyāya (ch.) 1- 42.

  Upa-parvan: Āśramavāsa° ch. 1 – 31, Puttradarśana° ch. 32 - 39 Nāradāgamana° ch.40 - 42.

- Mausala parvan

  BORI Adhyāya (ch.) 1- 9.

  BB Adhyāya (ch.) 1- 8.

- Mahāprasthānika-parvan

  BORI Adhyāya (ch.) 1- 3.

  BB Adhyāya (ch.) 1- 3.

- Svargārohaṇa-parvan

  BORI Adhyāya (ch.) 1- 5.

  BB Adhyāya (ch.) 1- 5.

At the end the text entitled *Bhāratasāvitrī* containing 64 (sixty-four) verses is appended by Haridāsa-Siddhāntavāgīśa in his edition, which is not available in the critical edition of BORI.

3.2. An important matter to be noted in this respect is that Arjunamiśra commented upon the whole text of the VMbh, not excluding even these three comparatively shorter *parvan*s, Śalya°, Sauptika° and Strī°. However, Haridāsa-Siddhāntavāgīśa remarked in the introduction to the Sauptikaparvan of his edition of VMbh (with his own Sanskrit commentary and Bengali translation) that Arjunamiśra's commentary is very significant, but unfortunately available only on the Virāṭaparvan and partly on the Ādiparvan and Udyogaparvan. He continued that only Nīlakaṇṭha-śarman's commentary covers the whole text of the VMbh. It is clear that these mss. of Arjunamiśra's commentaries were not available to him when he was writing his invaluable commentary *Bhārata-kaumudī*.

Further, it is clear that the concluding sections of thr VMbh constituting the five parvans Āśvamedhika°, Āśramavāsika°, Mahāprasthānika° and Svargārohaṇa° are also commented upon by Arjunamiśra. The single manuscript available in the HSSS is titled Āśvamedhikādi-parvan. Surely these mss. were also not available to Haridās a-Siddhāntavāgīśa, since he did not say anything in this regard in his edition of the VMbh and his own commentary.

In the beginning of Arjunamiśra's commentary on the Āśvamedhika-parvan as it is noted above (pt. 2.2), it is clearly declared that it is a commentary on the *parvan*s Āśvamedhika etc., ādīnāṃ. On the whole it explains the said *parvan* in detail. But at the end the concluding four *parvan*s Āśramavāsika°, Mausala°, Mahāprasthānika° and Svargārohaṇa° are mentioned explaining the content and significance, – tātparya, of those briefly in one sentence only for each of them. That is the final and concluding part of the text of the VMbh and the BhD as well. This ms. in the HSSS bearing no. 1114/8 is extremely important. Therefore, it removes all doubts that Arjunamiśra's commentary BhD covers the whole text of the VMbh.

4.1. Description of the ms.

Ms. no.: 1114/8 B-321; Title: Bhāratārthadīpikā (Āśvamedhikaparvan); Author: Arjunamiśra; Size: 52×16 cm.; Folio: 4(1-4); Complete; Script: Mediaeval Bengali; Scribe's name not available; Date: 1697 Śaka.

Beginning:

> श्रीकृष्णः ॥ श्रीकृष्णचरणाम्भोजद्वयमद्वयकारणम् । नत्वाश्वमेधिकादीनां पद्यं व्या ख्यायते मया ॥ अथाश्वमेधिकपर्वश्लोका यथामति वि व्रियन्ते ॥

Colophon and end of ms.:

भारताचार्य-श्रीमदीशानतनय-श्रीमदर्जुनमिश्रकृतौ तत्त्वदीपिकायामाश्वमेधिकादि-पर्वटीका समाप्ता ॥०॥ शकाब्दा १६९७ ॥

4.2. Editing Process and Editing Principles

The primary stage of a text-critical edition is transcription. So the editing principles adopted in this investigation have been as usual through transcription of the ms. Since no other ms. is yet available, the collation or the comparison of mss. could not be done. The single ms. is available in the HSSS, bearing the accession number 1114/8. The ms. is well written, although there are some scribal errors. Those have not been always shown in the apparatus.

Orthographic standardisation has been made in case of class nasals and *anusvara*, accepting whatever is correct according to Pāṇinian grammar. Double nasalisation caused by scribal errors is avoided and not mentioned in the critical apparatus. Reduplication of consonants in conjuncts following ra has not been maintained, since it is only optional (*vaikalpika*) according to Pāṇini. However, if the reduplication of plosives is to be accounted etymologically or morphologically, it has been restored. These have not been demonstrated in the critical apparatus, since these have been brought under principles of orthographic standardisation.

Within the bracket the folio numbers and the line numbers of the ms. are noted. The letter following the bracket indicates the beginning of the line number put within the bracket. The symbol ◦ is used for indicating the continuity of the text before and after. The angular bracket has been used to denote inclusions/insertion of the textual portion, -- a syllable or part of a word, -- which is not available in the ms. but required for completion of the meaningful structure.

Finally, it is to submit that punctuation marks like comma (,) and hyphen (-) in case of long sentences, or long difficult compound words are applied in the reconstructed text to make the difficult syntactical structure in the text to some extent reader friendly. For the same purpose paragraphs are made.

The commentator has given the number of the chapter commented upon at the end. Those are kept without any change.

4.3. The reconstructed text given below is an editio princep. This text of Arjunamiśra's commentary BhD on the VMbh has never been published yet. Even the manuscript of it was not traced till a few years ago.

।। (महा)भारतार्थ(प्र)दीपिका ।। अर्जुनमिश्रकृता ।।

।।आश्वमेधिकादिपर्व।।

(1b1) ॐ श्रीकृष्णः।।[1]

श्रीकृष्णचरणाम्भोज-द्वयमद्वय-कारणम्।
नत्वाश्वमेधिकादीनां पद्यं व्या ख्यायते मया।।

अथाश्वमेधिकपर्व-श्लोका यथामति विव्रियन्ते।। कृतोदकं कृत-भीष्मतर्पणं, राजानं क्षत्रियं तं युधिष्ठिरम्। (2) प्रज्ञाचक्षुरन्धो, ज्ञानदृष्टिः एष विदुरः धर्मात्मा धर्मस्वभावः दिव्यदर्शनो दिव्यज्ञानः वि नशिष्यति वि नङ्क्ष्यति। स्वस्ति कल्याणं, मन्दो मूर्खः, धर्मराजं धर्मप्रधानं आर्षष्टः। एवमन्यत्रापि। वशी जितेन्द्रियः प्रभुर्वा। (3) मेधीभूतः[2] मध्यभूतः मर्यादास्थानं खलेगवां काष्ठवत् , समं निर्विशेषं यथा स्यात्। दीर्घदर्शिनि पण्डिते अनागतवेदिनि अन्ववर्तं, यस्येच्छया व्यवहारं वाह। वृथामति-र्जडबुद्धिः अम्बपितरौ मातापितरौ। ह्रस्वत्वमार्षम्।। अम्बां गा(4)न्धारीं मां च।।१।।

स युधिष्ठिरः पूर्वप्रेतान् पूर्वमृतान्। स्वाप्तदक्षिणैः[3] संपूर्णदक्षिणैः सोमेन सोम-रसेन धुरं राज्यभारं क्षत्त्रं क्षत्त्रियसमूहः। तत्र युद्धे पराङ्मुखः पलायमानः भवितव्यं प्राग्-भवीय-कर्मणः फलम्। (5) अकृता असंस्कृता बाल्येन मौर्ख्येण मुह्यसे मोहं गतोऽसि। आकाशे शून्यदेशे। अज्ञानादिव वा। बतालंकारे।।२।।

अन्ततोऽवश्यम् अप कृष्येत नाश्येत। पूयन्ते शुध्यन्ति मखक्रियां प्रतीति शेषः। (6) परायणं परमुत्कृष्टम्। अयनमाश्रयः। दक्षिणावता बहुदक्षिणेन पृथिवीमपि तात्स्थ्यात्। आर्द्रव्रणान् अशुष्कक्षतान्, पित्रादि-नाशेनेति भावः। अद्रविणानिति प्रायेण पाठः। कृच्छ्रे शोकदुः(7)खे। विशीर्णः व्ययेन क्षयं गतः। मही-दक्षिणात्र मुख्यो विधिः। शिष्टो विधि-विपर्ययः। शिष्टोऽमुख्यः। न प्रतिनिधिमुख्यं तत्र; साचिव्यं साहाय्यं मुहूर्तम् अनुसंचिन्त्य विमृश्य द्रविणं धनं कारंधमं (8) करंधम-पौत्रम्।।३।।

कृते सत्ये मनुः प्रजा निःक्षुपः[4], इक्ष्वाकुः शतज्येष्ठो विविंशः। तस्य ज्येष्ठः खनीनेत्रः प्रजापीडाकरः। तमपास्य तत्पुत्त्रं सुवर्चसं प्रजास्तथा दृष्ट्वा नियतः स प्रजाः धा(9)र्मिकस्य शेषवाहनं क्षीणसामन्तान्तं अर्तिसकरं दध्मौ सैन्यं ततो जयः। एवं करंधम-स्त्रेतायां तस्याविक्षितः इन्द्रतुल्यः नृपावश्यः सुस्थिरो निश्चलः। अतिचक्राम अतिशयितवान्। मनुरिव, वाक्यालंकारे सुव(10)र्णकर्तारः सुवर्णकारकाः। यज्ञवाटो यज्ञभूमिः, सहितै-र्मिलितैः।। संवर्तमरुत्तीये।।४।।

कथं वा, वा इति वाक्यालंकारे। जातरूपेण सुवर्णेन समुद्यतः संयुक्तः तदद्रव्यं अस्पर्द्धन्त अभिभवितुमिच्छन् बृहत्तेजाः महातेजा न वि(11)शेषयति स्म, नातिशयितवान्। भद्रं ते, कल्याणं तेऽस्त्विति शेषः। यथाजोषं यथासुखम्। अभिसंधि-रभिप्राय इच्छेति यावत्। पित्र्यं पितुः संबन्धि भवत्। भवतः क्षत्त्रं क्षत्त्रियं क्षत्त्रिय-जातीयोऽहं प्रत्यागच्छन् निव(12)र्तमानः संविग्नो भीतो दुःखी वा। कच्चित् प्रश्ने। विप्रलभ्यं वञ्चनम्। उपाध्यायात् बृहस्पतेः। कुणपं शवं एकान्ते निर्जने अनुयुञ्जीत पृच्छेत्। शंसेथाः वदेः। वह्निमारूढमित्यभिधानं च न मिथ्या। नारदेन वह्नि-प्रवेशस्यापि कृ(2a1)तत्वात्, तपःप्रभावाच्च न दग्ध इति; मूर्धा शतधा तु फलिष्यतीत्युत्तर-ग्रन्थाविरोधः। यौग्यपद्येन एककालेन सहसा अविमृश्य अन्वयात् अनुययौ उपशिक्षितुं सेवितुं न्यग्रोधं वटं सत्रिणं प्रच्छन्नम् असौ गुरुः वासवका(2)म्यया शक्रेच्छया न बुभूषते नेच्छति प्राप्तुं नेच्छति वा समर्थय स्वीकुरु संगतं सख्यं भवे विषयैः शब्दादिभिः संगतं संबन्धः आसत्तिः अभि धास्ये कथयिष्ये अति भविष्यसि अतिक्रम्य भविष्यसि संस्थानमाकृतिं निर्देष्टुं (3) वक्तुं प्राकृतैरङ्गै-

र्नानासवं न पीतं, शर्वाय हिंस्राय करालाय भीषणाय हर्यक्ष्णे पिङ्गलनेत्राय पूष्णे आदित्याय। त्रयः चन्द्रसूर्याग्नयोऽक्षीणि यस्य शंकराय कल्याणकर्त्रे मीढुषे स्निग्धाय ईशानं अनभिहतेच्छं (4) अत्र पौनरुक्तं न दोषाय स्तुतित्वात्। भाण्डानि भाजनानि परिचारकाः सेवकाः यावन्निहन्मि शीघ्रं हनिष्यामि। आहुः कथयन्ति। अयमहम् उपचितिं पूजां हेमन्ते वसन्तादौ काष्ठातिगः शेषगः रूपिणं (5) शरीरिणं, हे मुने, संवर्त प्रति नन्दामि वचसा न तत्त्वतः, भूवृतत्वादत आह – इन्द्रेणान्विति संदेशं संवादं अञ्जलिः परिहारः संविदं समयं अतिप्रतीतोऽतिख्यातः।। न गण्डिका रजोऽङ्गारं करेण (6) न वारि सोमं पिबामि वह्ने। न दुर्बलोऽहं प्र हिणोमि वज्रं, को मेऽसुखाय प्र हरेत मर्त्यः।। इन्द्रो मरुत्त-सकाशं गत्वागतं पुनरग्निमाह – अहं मरुत्तात् तपोवीर्याचारै-र्महान्, यतो गण्डिकार-(7)जोऽहं न स्पृशामि। गण्डिका गड्डरिका। उक्तं च –

सायं छायां कपित्थस्य वातं कुक्कुटजं तथा।
अरीणां च रजः स्पृष्ट्वा सद्यो नश्यति वै श्रियः।।

अतएव विष्णोरुपरतौ अङ्गार-हरणे[5] न विद्या (8) यमर्जुनं दृष्ट्वा व्यासेनोक्तं –

अरी राजा वानुगतं ब्राह्मणो वा हतस्त्वया।
युद्धे विनिर्जितो वासि ? गतश्रीरिव लक्ष्यसे[6] ।। इति।

नाप्यङ्गारं स्पृशामि, अनिमित्ततः उभयत्र स्पृशामीत्यध्याहार्यम्। उक्तं च सं(9)हिता-कारैः –

नाधि तिष्ठेत् तुषाङ्गार-केश-भस्म-कपालिका। इति।

नापि करेणाञ्जलिना वारि पिबामि। उक्तं च सूत्रे, अञ्जलिना जलपानं निषिद्धमिति। सोमं सोमलता-रसं बहिर्वेद्यां न पिबामि। उक्तं च –

सोमं पीत्वा बहि-र्वे(10)द्यां व्रतं चान्द्रायणं चरेदिति ।।

अतः कारणान्न दुर्बल-स्तेजोहीनोऽहम्। अतो मरुत्त-विनाशाय वज्रं प्र हिणोमि। को मर्त्यो मरणधर्मा मम असुखाय दुःखाय प्र हरेत् , विमाननां कुर्यादित्यर्थः। प्र भवेदित्यपि पाठे, स (11) एवार्थः। यद्वा, अयं च पाठः[7] वाषण्डी काञ्जिकमलो न कलिङ्गानुकारि सोमं प्र पिबामि वह्ने। अस्मिन् पाठेऽयमर्थः – त्वं मरुत्तस्य यज्ञे सोमं पास्यसि, किमिति तेन सह विरोधमाचरसीति वह्नेरभिप्रायं बुद्ध्वा (12) शक्र उत्तरमाह बलषण-संभक्ता-वित्यस्य धातोः षण्ड इति नि पात्यते षण्डो (>खण्डो) विभागः अषण्डी अविभागीत्या-ख्यायते। एतेनैतदुक्तं भवति – आश्रितेभ्योऽविभज्य नाहं सोमं प्र पिबामि। यथात्मनः प्राणी पिपासुः (2b1) काञ्जिकं पिबति, तथाहं सोमं पिबामि किं व्यतिरेकेण। दृष्टान्तः नापि कलिङगो धूम्याटः पक्षी यत्र यत्र धूमं पश्यति तत्रैव गत्वा पिबति, तदनुकारि यथा स्यात्, तथा सोममहं पिबामि, किं त्वादृतो भृत्येः सहैवेति। (2) शेषार्धं पूर्ववदेव। अपागृह्णदिति अस्तम्भयत् सपत्नं शत्रुं, हनुर्गण्डः जगतीस्था महीस्था वृत्ता वर्तुला ब्रह्मधरं ब्राह्मणधरं न ब्राह्मणतो न ब्राह्मणात् यथावत् यथातथ्यम्।।९।।

न विमृश्ये न क्षमे। उप शिक्षस्व गुरुं कु(3)रु। अचिन्त्यकर्मा शक्रः। अस्य वा शक्रस्य वा।। इममश्मानमाप्लवमानमारादध्वा दूरं, तेन न दृश्यतेऽद्य।। अश्मानं वज्रम् आप्लवमानमागच्छन्तं जानीहि, इति शेषः। शर्म सुखं, वज्री वज्रपाणिः केतु विग(4)तं भवत् प्रणोत्स्ये अप नेष्यामि। प्रतीतः स्वस्थः सौदामनी विद्युत्। अथोऽथ।। मन्त्रविस्रस्तकायं पराधीन-शरीरं हरीन् पिङ्गलवर्णान् पिपासुः सोममित्यनुरूपेणान्वयः। अग्र्यां श्रेष्ठां शोशुभ्यते। (5)

छान्दसोऽयं यङ्। सुतं कृताभिषवं विधानमिति कृत्यम्। अङ्गिरसेन संवर्तेन सभाप्रवेशन-शालाः। आवसथाः वासगृहाः। तुभ्यं तव। आ लभन्तां मारयन्तु। उक्षाणं वृषं, चलत्-शिश्नं चलदण्डकोषं (6) चलत्शिखमिति पाठे चलत्ककुदं प्रदिष्टं कथितं वेदेन चित्यगत अग्निचयननिष्ठः। गां महीं, प्रभूतं प्रचुरम्।।०।। संवर्त-मरुत्तीयम्।।१०।।

आददे उवाच। उपप्लुतं राहुग्रस्तं निर्विण्ण-(7)मनसं विविक्तमानसं वृष्णिकुलोद्वहः वृष्णिवंश्य-श्रेष्ठः। जिह्मं कुटिलं वेदाविहितेन पथा गमनमित्यर्थः। आर्जवं वेदविहितेन पथा गमनम्। ब्रह्मणो मोक्षस्य पदमाश्रयः। (8) प्रलापोऽनर्थकं वचः। गन्धस्य विषये पृथ्व्यां तस्मिन् जले तेषां गुणानाम् उत्सेके उद्रेके विधानं प्रतीकारः। सुखस्य सुखं स्मर्तुमित्यग्रिमेण संबध्यते। येन स्वभावेन मिषतां पश्यताम्। (9) अनादरे षष्ठी। न तस्य स्मर्तुं स्मर्तुमेव। अजिनै-श्चर्मभिः। परिधान-माच्छादनम्[8]। अज्ञात-चर्यायाम् अज्ञातवासे गृध्यतः सतृष्णस्य बाह्यान्तराणां बाह्यानामभ्यन्तराणां च महतो भयात् संसारात्। विष्टरश्रवसा विष्णुना। (10)

कृष्णेनेति। द्वैपायनेनेति। संबध्यते। शास्त्रदृष्टिभिः शास्त्रचक्षुर्भिः केवलमकण्टकं भागधेयं सुखं प्राक्कर्म वा। तत्र गङ्गातीरे अत्यवर्तत अतिक्रान्तः। तच्छब्दो (तद्बुद्धौ) प्रक्रमे प्रसिद्धौ च।।१४।। सानुषु कच्छेषु यो(11)गे कथाप्रसङ्गे। चित्रा विचित्रा नानाप्रकाराः। अच्युतौ कृष्णार्जुनौ, सानुबन्धाः सानुगाः। शूरपुत्रं वसुदेवं मह्यं मम, तव तुभ्यं, शिष्टः शिक्षितः, कृतज्ञे उपकारज्ञे निर्वृत्तं समाप्तम्।।१५।।

वि जहार विचिक्री(12)ड। सभोद्देशं सभैकदेशं यदृच्छया अयत्नेन। सानुधर्मः सुपर्वाणो ब्रह्मणः पदवेदने। फलाभिसन्धि-रहितो धर्मः सत्त्वशुद्धि-करणात् सुष्ठु परिपूर्णो ब्रह्मसाक्षात्कार इति गावमग्र्यां ब्रह्मभावं संवर्तः अवधारयन् तथेति निश्चिन्वन्। काश्यपः काश्यपगोत्रो नाम वा। आगतागमं समन्ततो ज्ञाततत्त्वं जाती जातिर्जन्म। चक्रधरै-र्वैष्णवैः। असक्तं सङ्गरहितं, स काश्यपकृतं सिद्धं केवलै-(3a1)रधर्म-रहितैः। गतिः श्रेष्ठा। पृथग्विधाः नानाप्रकाराः विरामो विच्छेदः, संवादः संयोगः। वेदना यातना। यमक्षये यमलोके व्यसनानि आपदः, भूरिशः प्रचुराणि द्वन्द्वजानि। शीतोष्ण-प्रभवाणि वा विकाराश्रितेन (2) ब्रह्माश्रितेन लोकतन्त्रं लोकविस्तारः, लोकशास्त्रं वा। इमं मार्गं ब्रह्मपथम् इहजन्मनि मरणादिप्रवाहे संसारे परतरम् अत्युत्कृष्टम्। अव्यग्रं निर्दुःखं, तत्र ब्रह्मज्ञाने। परंतपेति सिद्धेन कृष्ण-संबोधनम्। बुद्धो (3) बोधितः।।१६।।

जङ्गमो जन्तुः। अन्यत् शरीरम्। आनुपूर्व्येण क्रमेण, अतिवेलमत्यर्थम्। अनात्मवान् असंस्कृतात्मा सद्यस्तत्क्षणात् स्रोतभिश्छिद्रैः रक्ष्यो रक्षणीयः ।।१७।।

शरणं गृहं प्र काशते प्र काशयति तत्कर्म। ब्रह्मधारिणं वेद(4)धारिणम्। अनुकम्पनं दयां परस्वादानवर्जितं तद्वर्जनं व्यलीकानाम् अनिष्टानां; घृणा कृपा यस्मिन् आचारे त्रसानां जङ्गमानाम्।।२१।।

युक्तो योगी स्वगोष्ठे निक्षिप्य भाण्डं भाण्डमना भवेत्[9]। गोष्ठे गोसमूहस्थाने भाण्डं दुग्ध(5)पात्रं साधयिष्यामि गमिष्यामि व्यामिश्रेण विषयासक्तेन क्रियावद्भि-र्यज्ञादिकारिभिः। यदि स्यु-र्यद्यपि भवेयुः। भूयो महत् ।। ०।।

।।अनुगीता।।

पूर्वगीता भगवद्गीता। इमाः पश्चाद्गीताः पुन-र्दार्ढ्यार्थं[10] स्वयं कल्प(6)यित्वा आह भगवान् वासुदेवः। कीनाशं दुर्गतं, नैष्कर्म्यं कर्म-राहित्यं, मूर्तिभेदान्तं शरीरनाशं यावत्। निर्द्वन्द्वं निर्दुःखं स्वाद्यम् आस्वाद्यं, तन्त्रं लोकविस्तारः, व्यवस्यन्ति निश्चिन्वन्ति।।

अग्नि-वैश्वानरो मध्ये सप्त(7)धा निहितोऽन्तरा।। हवींष्यग्निषु होतारः सप्तधा सप्तसप्तसु।। सम्यक् प्रक्षिप्य विद्वांसो जनयन्ति स्वयोनिषु। करणं कर्म कर्ता च फलं मोक्ष – इति स्मृतेः। ब्राह्मणेन[11] उक्तो ब्राह्मण-स्तामाह। अग्निः प(8)रमात्मा। वैश्वानरः विश्वान् सर्वान् नरकात् तारयति। मध्ये शरीरमध्ये सप्तधा – भौम-जठर-वैद्युतावसथ्य-गार्हपत्याहवनीय-दक्षिणाग्नि-रूपेण वर्तते। यश्च निहित आरोपितो मयेत्यर्थः। तेषु सप्तषु पर(9)मात्म-विवर्तेषु सप्त हवींषि – शब्द-स्पर्श-रूप-रस-गन्ध-सुख-दुःख-रूपाणि। सप्त होतारः – श्रोत्र-त्वक्-चक्षु-र्जिह्वा-घ्राण-मनो-बुद्धयः। अहं क्षेत्रज्ञः, स्वयं यजमान एवमशक्तोऽहं; किं मे त्वया कर्तव्यम्। एवमन्येऽपि वि(10)द्वांसो हवींषि प्रक्षिप्य स्वयोनिषु सप्तधा बिभ्रति। तव परमात्माग्निषु जनयन्ति ब्रह्माग्निं ज्वालयन्ति। करणमिन्द्रियाणि, कर्म हवींषि, विषयाः कर्ता क्षेत्रज्ञः फलं मोक्ष इति वादिनः।।

तस्मिन् वने सप्तमहाद्रुमाणां फलानि (11) सप्तातिथयः सप्त। सप्ताश्रमाः, सप्त समाधयः। दीक्षाश्च सप्तैतदरण्यरूपम्।। स एव ब्राह्मणोऽध्यात्मं वनं प्रति रूपकेणाह – तस्मिन् प्रकृतिविकार-समुच्चयरूप-वने सप्त महाद्रुमाः, पञ्च तन्मात्र-महदहंकार-(12)रूपाः येषां द्रुमाणां सप्त फलानि। इन्द्रिय-षट्क-संकल्परूपाणि। सप्त अतिथयः रूपादिपञ्चक-सुखदुःखविषयाणि सप्तालोचनानि। सप्ताश्रमाः महाभूतपञ्चकं प्रकृतिपुरुषो – – नां[12] चेति। सप्त समाधयो योगाश्च (3b1) पूर्वोक्तबुद्ध्यानुमानस्वरूपा-स्त्रयो भूतयोगचतुष्टयं च। सप्तदीक्षा एषामेव योगानां सप्तोपदेशाः। एतदरण्यरूपं जानीहीत्यर्थः।।

पञ्चवर्णानि दिव्यानि पुष्पाणि च फलानि च। सृजन्तः पादपा ह्येते व्याप्य तिष्ठन्ति तद्व(2)नम्। प्रकारान्तरेणाह – पञ्चवर्णानि नानारूपाणि पुष्पाणि तन्मात्राणि; फलानि च तदालोचनानि सृजन्तः पादपा-स्तन्मात्रपञ्चकमहदहंकार-संज्ञकाः दिव्यानि उपभोगकारणानि उच्यन्ते। आश्रयभेदात् तत्र – गन्ध-रूप-रस-स्प(3)र्श-शब्दाः पृथिव्याः, रूप-रस-स्पर्श-शब्दा अपां, रूप-शब्द-स्पर्शा,-स्तेजसः, स्पर्श-शब्दौ वायोः, शब्द एवाकाशस्य। एतदालोचनान्यपि विविधानि नाना-रूपाणीत्यर्थः।।

एको ह्यग्निः सुमना ब्राह्मणोऽत्र पञ्चेन्द्रिया(4)-णि समिधश्चात्र सन्ति। तेभ्यो मोक्षाः सप्त भवन्ति। दीक्षागुणाः फलान्यतिथयः फलाशाः।। एको ह्यग्निः परमात्मा सुमनाः शोभनज्ञानः। ब्राह्मणो ब्रह्म-संज्ञकः। अत्र पञ्चेन्द्रियाणि चक्षुरादीनि समिधो, विका(5)रहेतवः। तेभ्य इन्द्रियेभ्यो ये गन्ध-रूप-रस-स्पर्श-शब्द-सुख-दुःख-लक्षण-सप्तविषयाणां मोक्षाः, तदालोचनानि तानि, दीक्षाः गुणाः फलानि। प्रातिभं श्रावणं वार्ता, दूरादर्शनमेव च। विवेकश्चा(6)प्रकाशः। वैराग्यं चेति तद्गुणाः। विषयालोचनाय अतिथयः फलाशा इति दीक्षाफलं मोक्षमवाप्नुवतो बहिर्विषयेषु प्रवर्तकत्वादित्यर्थः। अर्चितेषु प्रणीनेषु तथान्यद् रोचते वनम्।। (7) प्रतिज्ञावृक्षमफलं शान्तिच्छाया-समन्वितम्। ज्ञानाश्रयं तृप्तितोयं मनः क्षेत्रज्ञ-भासुरम्। तेषु फलाशेषु अतिथिषु तत्क्षणादागतेषु अर्चितेषु प्रथममपूर्वत्वे सत्कृतेषु – – – प्र (8) – –[13] प्रलीनेषु अन्तरमशाश्वतया अनादृत्य भोगं प्रलीनेषु तत-स्तदनन्तरम्। अन्यत् परमात्म-रूपं वनं रोचते, शाश्वतत्वात्। किंभूतं प्रतिज्ञावृक्षं, मोक्षप्रतिज्ञावधिभूतं वृक्षमा-श्रयणीयम्। अफल(9)मविद्यमान-फलान्तरं, तत्प्राप्ते-रेव परमफलत्वात्। शान्तिच्छाया-समन्वितं सकल-मोहजाल-प्रशम-च्छाया-समन्वितं ज्ञानाश्रयं नित्यचैतन्य-युक्तं ; तृप्तितोयं तृप्ति-रात्मसंतोष-स्तदेव तोयं शीतीकरणत्वात्। तदन्वितं मनः क्षेत्रज्ञ(10)-भासुरं ; मन-श्चन्द्रः, स च विष्णु-रेव। क्षेत्रज्ञो ब्रह्म, भासुरो वह्निः, स च रुद्र एव। एवं विष्णु-रुद्र-वह्न्याख्यं वृक्षं यथारुचि व्यवस्थापयेदित्यर्थः।।

सप्त प्रकृतयो यत्र वहन्त्यूर्ध्वमवाङ्मुखाः। भानुमत्यो जनित्र्यश्च तत्रैव प्रति ति(11)ष्ठति। स आत्मा कुत्र तिष्ठति, इति संदेहे प्राह सप्तेति। प्रकृतिः क्षेत्रज्ञः सत्त्वादि-त्रयं बुद्ध्यहंकारौ च यत्र विकारसमूहे शरीरे वहन्ति कार्यमुत्पादयन्ति।

ऊर्ध्वभागेऽधोभागे च स्वर्गनरकौ। भानुमत्यः स्वकार्य(12)-प्रकाशवत्यः जनित्र्यः फलोत्पादिकाः। एवंभूते तत्र शरीर एव[14] स परमात्मा। बुद्धे-र्भोगसिद्ध्यर्थं प्रति तिष्ठति उदासीनोऽपि शरीरीति संज्ञां लभते। एतच्च सर्वमय<मनि>र्वाण-वैश्वानरविद्या-वेदिभिः सह विशेषप्रति(4a1)पत्त्यर्थ-मनुसंधानीयम्। ग्रन्थविस्तरभयान्न इह प्र तन्यते। सारमात्रं तु कृष्णद्वैपायन-मुनिनोक्तमिति।।

प्राणापानाविदं द्वन्द्वमधश्चोर्ध्वं च गच्छतः। व्यानः समानश्चैवैतौ तिर्य्यक्त्वं द्वन्द्वमुच्यते।। अग्निर्वैदेवताः सर्वा(2) इति वेदस्य शासनम्। स जायते ब्राह्मणेषु। ज्ञानं बुद्धिसमन्वितम्। तस्य धूमस्तमोरूपं रजो भस्मसु रेतसः। सर्वं सं जायते तस्य यत्र च क्षिप्यते हविः। प्राणो हृदयस्थ-वायुः। स चाहारमधःस्थाने करोति, येनासौ (3) स्थालीपाकेन पच्यते, तथोर्ध्वं च गच्छति, आयुःपरिणामार्थम्। उक्तं च – प्राण आयुः परि णमतीति। तथा अपानश्चोर्ध्व-माहार-परिपाकार्थं चरति। परिपक्वं चाधो नयति। अधऊर्ध्वमुभयत्र सं बध्यते। व्यान-समान-द्वन्द्वं तु ति(4)र्यग्गमनशीलं शरीरपुष्ट्यादि-हेतुः। अत्रोदानेनोक्तः, प्राणस्यैव तत्स्थान उक्तत्वात्[15]।

अग्निरित्यादि। अग्निः परमात्मा। स च सर्वा देवताः सर्वशरीरेषूप भुङ्क्ते, दिव्यसुखानीति दैवतैकात्म्य-पक्षोऽयं वैश्वानर(5)-विद्यासूपक्षिप्तः। स चाग्निर्जायते इति व्यक्तो भवति ब्राह्मणेषु ब्रह्मविद्या-ध्यातृषु। ज्ञानं ज्ञानरूपं ज्ञानात्मनोरभेदात्। बुद्धिहेतुत्वाद् बुद्धिः प्रकृतिरुच्यते, तदन्वितं ज्ञानमित्यर्थः। तस्याग्ने-र्धूमोऽज्ञा(6)नं तमोगुणात्मकम्। रजोगुणो भस्म, रञ्जकत्वात्। सुरेतसो वह्नेः। भट्ट-जनमेजयस्त्वाह वसुरेतस इति, वर्ण-लोपात्। पुराणेषु बहुतरं दृष्टमेतदिति। तस्य वह्नेः सकाशात् सर्वं सं जायते, यत्र विषये हवि(7)-रिन्द्रियगणः प्र क्षिप्यते, विषयानुगुणं क्रियते इत्यर्थः।।

ब्राह्मणगीता।।[16]

एवं गुरुशिष्य-संवादो भगवद्गीतार्थः पुनः प्रकाशीकृतः। अतःपरं प्रायेण विशदाः श्लोकाः। उतङ्को(4)पाख्यानस्य गुरुवृत्ति-महिमा तात्पर्यार्थः। मरुत्तधनाहरणे न्यक्षं [म्रं] भाजनमपि तुलार्धमभवन्नृपेति । न्यक्षं स्वल्पं भाजनं पात्रं तुलार्धं, स्वर्णपलशतं तुला तदर्धं पञ्चाशत्-पल-परिमितमित्यर्थः। (9) अत्र पाठान्यलक्षणं तु भाजनमपीति पाठ इति भावः। नव्यास्तु लक्षपात्रं तुलार्धमितं निकृष्टमिति शेष इत्याहुः। लक्षमिति कर्मणि घणन्तं त्वमबोधादेवेति। परिक्षिज्जीवनस्य वासुदेवमहिमा तात्पर्यार्थः। नकुलोपाख्यानस्य न्यायार्जित-धनस्य स्वशरीर-नैरपेक्षेण दानमहिमा तात्पर्यार्थः। अगस्त्ययज्ञस्य यज्ञमहिमा तात्पर्यार्थः। (10)

आश्रमावासिक-पर्वणः क्षत्रियस्य गृहे मरणमप्रशस्तं, वन एव योगेन तनुत्याग इति तात्पर्यार्थः। अत्राश्चर्यदर्शनं वेदव्यासतपः-प्रभावजनितमिति तात्पर्यार्थः।

मौसलपर्वणि श्रीभगवता स्ववंश-संहारेण (11) भूभार-लाघवं निर्वेदश्च तात्पर्यार्थः।

महाप्रस्थानिक-पर्वणः पक्षपात-दोष-फलं, गर्वदोषफलं, गुणो, दर्शनेनानृशंस्यमहिमा च तात्पर्यार्थः।

स्वर्गारोहण-पर्वणः कर्मणां फलवैचित्र्यं गुरुद्रोह(12)-विषयक-मिथ्यावादस्य नरकफलं महायज्ञादिभि-रपि दुस्तरमिति तात्पर्यार्थः। अन्यच्च सुगममिति।

भारतार्थस्य विवृतौ कः समर्थो भवेदिह ।
केवलं चापलादेव शोकादपि मम श्रमः ।। ।। ० ।।

|| ☆ ||

भारताचार्य-श्रीमदीशानतनय-श्रीमदर्जुनमिश्र-कृतौ तत्त्वदीपिकायामाश्वमेधिकादिपर्व-टीका समाप्ता || o || शकाब्दाः १६९७||

Notes & References

1. This is scribe's benediction.
2. Text both BORI and BB मेढीभूतः; meaning almot same in commentary of BB, -- मध्यस्थीभूतः.
3. Text 2.3b BORI स्वाप्तद°, BB आप्तद°.
4. Text BORI प्रजातिः, क्षुपः, BB प्रजातिः, क्षुतः.
5. Ms. तङ्गार°.
6. Ms. लक्षसे.
7. It is noteworthy that the commentator records here three variant readings.
8. Ms. unclearly also परिवासन ° ; text BORI 12.8b / BB 12.9b विवासनम् .
9. Ms. unclear वप्रेत/ वप्रेत् / रजेत् / वधेत्. Text BORI, BB भवेत् . For स्वगोष्ठे both read स्वकोष्ठे.
10. Ms. Scribal error, ° र्दाढ्यार्थं.
11. Ms. ब्राह्मणण, scribal error.
12. Some letters are erased.
13. Some letters are erased.
14. शरीरे एव. This is in Saṃdhi.
15. ° स्थाने उक्त ° . Saṃdhi.
16. Here ends the commentary on the *Anugītā or Brāhmaṇagītā*.

Select Bibliography

A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Government Collection. Vol. 5. Ed. Haraprasād Shāstrī. Calcutta (now Kolkata): The Asiatic Society, 2005. (Rpt. of 1st ed. 1928).

A Descriptive Catalogue of the Government Collections of Manuscripts Deposited at the Bhandarkar Oriental Research Institute. Comp. Sumitra Mangesh Katre. Poona: BORI, 1949 (vol. 9, Part 1), 1955 (vol. 9, Part 2).

A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts. Vol. 6. Gen. ed. G. Marulasiddaih. Mysore: Oriental Research Institute. University of Mysore, 1981.

Aufrecht, Theodor. *Catalogus Catalogorum. An Alphabetical Register of Sanskrit works and authors.* Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1962. (2nd ed.; 1st ed. Leipzig, 1891-1903).

Bandyopadhyay, Haricharan. *Baṅgīya Śabdakoṣa*: *A Bengali-Bengali Lexicon*. Vol 1. New Delhi: Sahitya Akademi, 1978. (Rpt. of 1st ed. 1966).

Bandyopadhyay, Sures Chandra. *Saṃskṛta Sāhitye Bāṅgālīra Dāna*. Calcutta (now Kolkata): Sanskrit Pustak Bhandar, 1369 BY.

Banerji, Sures Chandra. *A Companion to Sanskrit Literature.* Delhi/Varanasi/Patna: MLBD, 1989. (2nd ed.; 1st ed. 1971).

Basu, Buddhadeb. *Mahābhāratera Kathā*. Kolkata: Granthalaya Pvt. Ltd., 1990. (*Buddhadeb Basur Rachanasangraha.* Vol. 11).

Basu, Nagendranātha (ed.). *Bāṃlā Viśvakoṣa*. Vol. 14. Delhi: B. R. Publishing Corporation, 1988. (Rpt. of 1st ed. 1886-1911).

Basu, Ratna. "A Comprehensive Study of Arjunamiśra's *Bhāratārthapradīpikā* on the *Vaiyāsika-Mahābhārata*". In *Our Heritage*. Vol. 44, part 1, 2. Gen ed. Upal Sen. Kolkata: The Sanskrit College and University, 2017.

__,__. "Textual extent and Content of *Rājadharma* in the *Vaiyāsika-Mahābhārata*". In: *Samāja-bhāratī,* (pp.109-117). Howrah: Howrah Sanskrit Sahitya Samaj, 2022 (April).

__,__ "Arjunamiśra's Commentary on the *Vaiyāsika-Mahābhārata*: Some Problems with the Manuscripts". In: *Samāja-bhāratī,* (pp.54-59). Howrah: Howrah Sanskrit Sahitya Samaj, 2022 (August).

Bhandarkar, Devadatta Ramkrishna (ed.). *Indian Culture*. Vol. 1. Calcutta (now Kolkata): The Indian Research Institute, July 1934-April 1935.

__,__. Vol. 2. Calcutta (now Kolkata): The Indian Research Institute, July 1935-April 1936.

Indian Culture. (Journal of the Indian Research Institute). Ed. D.R. Bhandarkar, B.M. Barua, B.C. Law. Vol. 1 and 2. Calcutta (now Kolkata): The Indian Research Institute, 1935, 1936.

Mahābhārata. Ed. Haridāsa-Siddhāntavāgīśa-Bhaṭṭācārya with Beng. trans. and own Sans. comm. *Bhāratakaumudī* together with Nīlakaṇṭha's comm. *Bhāratabhāvadīpa*. Vols. 32-33. Kolkata: Bishwabani Prakashani, 1400 BY. (2nd ed; 1st ed. 1345 BY).

__. Crit. ed. *The Mahābhārata. Text as constituted in its Critical Edition.* (Text only). Vols. 1, 2, 3, 4. Poona (now Pune): BORI, 1971, 1972, 1974, 1975.

__. Eng. trans. M. N. Dutt. Ed. and rev. Ishwar Chandra Sharma / O. N. Bimali. Vol. 9. Delhi: Parimal Publications, 2013. (3rd rpt.). (Parimal Sanskrit Series 60).

Sukthankar, V. S. *Critical Studies in the Mahābhārata*. Poona (now Pune): M. N. Kulkarni (for V. S. Sukthankankar Memorial Edition Committee), 1944.

MONARCHY AND DEMOCRACY IN ANCIENT INDIAN TEXTS

Sarbani Ganguli

Abstract

It is an accredited fact that a society cannot survive and prosper without a proper form of government. Thinkers all over the world have put forward many theories in this regard. Thus, not only in the western world, but also in India, different authorities have dealt with the problem of governance in its different forms. In this paper, we are going to deal with two important ancient Indian works, namely, the *Manusaṃhitā* (1st century B.C.) of Manu which is a work on ancient Indian law and the *Arthaśāstra* (3rd century A.D.) of Kauṭilya which is a work on political administration. By analyzing the contents of these two texts, it is possible to find out how two famous ancient Indian authorities put forward their own views so far as a form of the government is concerned. We shall first take up the text of Manu and the text of Kauṭilya will be taken next.

It is an accredited fact that a society cannot survive and prosper without a proper form of government. Thinkers all over the world have put forward many theories in this regard. Thus, not only in the western world, but also in India, different authorities have dealt with the problem of governance in its different forms. In this paper, we are going to deal with two important ancient Indian works, namely, the *Manusaṃhitā* (1st century B.C.) of Manu which is a work on ancient Indian law and the *Arthaśāstra* (3rd century A.D.) of Kauṭilya which is a work on political administration. By analyzing the contents of these two texts, it is possible to find out how two famous ancient Indian authorities put forward their own views so far as a form of the government is concerned. We shall first take up the text of Manu and the text of Kauṭilya will be taken next.

In his text, in the seventh chapter of the work, Manu has strongly argued for monarchy. He has dealt with in detail the origin of king and his proper administration regarding law and order in the kingdom. We shall briefly try to take a note of Manu's views and theories here.

Manu starts with the origin of the king. He says that if there is no king to rule over this world there will result only anarchy and chaos everywhere. Might will become the right and strong people will cause harm and torment the weak people. Naturally, such a situation is not expected so far as a civilized society is concerned. As a result, the great lord (*parameśvara*) has to step in and to protect the society he created the king. Manu is very much particular in emphasizing that the king is the highest authority in the society, and he is the absolute head of the state. Thus, it is said that the king is no ordinary being born of ordinary blood and flesh, but actually he has been created out of the essence of all the prominent deities.[1]

No one else can surpass the king in his glory and power. All the living beings have to submit to him and obey him. The king is like the glowing sun and if anybody dares to look at him his eyes will burnt and become useless. It is further pointed out that age is no consideration in the case of a king. A king even if a boy of young age should never be despised by any man, because he is really a unique and most powerful deity who has been born on this earth in a human form. It is the king and nobody else that can confer great wealth when he is pleased or can totally rot out the enemies because of his valor, but if he is enraged, the man annoying him will definitely meet his death, because all possible forms of power are invested in the king. Therefore, nobody should be foolish enough to despise the king by becoming an enemy due to foolishness; because there is no doubt that the king will immediately decide to put an end of his life in no time.[2]

However, it is also pointed out that the kings alone is not capable of carrying out the heavy duty of keeping law and order in the society or ensure welfare of one and all. So, for this specific purpose god has created a royal scepter *(danda*), all powerful and unsurpassable in glory. Thus, Manu emphasizes that the king should handle this scepter with great care and caution. He should critically judge the nature of the region, the element of time, the capability of the subjects and their proficiency in the various branches of learning. After this due consideration, he should dispense punishment justly according to the gravity of the offence committed. In fact, the importance of the scepter is the most supreme. This is because if the scepter is there the king is there and it is with the scepter alone and nothing else that the king succeeds in maintaining the duties of the four stages of life. In fact, Manu emphasizes that as if the scepter alone is the most important instrument for the maintenance of the kingdom, because it alone rules over the subjects, it alone protects the weak from the torments of the strong and when the officers of the king remain indifferent to the welfare of the subjects, the scepter always keeps awake and protects the subjects. That is why all the authorities consider the scepter synonymous with Dharma, because all the duties related to this world and the other world can be performed due to the fact that nobody dares to create any mischief for fear of punishment from the scepter.[3]

Manu also emphasizes the point that the king should be very careful in the application of the scepter. The reason for this prescription is twofold. First, if the king makes use of the scepter after due circumspection and judicious consideration, then only, the king earns the respect of the subjects as they become able to live a life of safety and prosperity. On the other hand, if the king fails to apply the scepter with due caution and critical assessment, then, the king loses his exalted position and earns the displeasure of the subjects, because the misuse of the scepter results in the destruction of one and all. Manu also points out with an example proving the seriousness of the right application of the scepter. Thus, he says that if the king does not apply the scepter to those who deserved to be punished with proper care and attention, then, there will arise in the society what is known as the law of the fish (*mātsyanyāya*). The idea here is that people generally catch the fish, cook it after placing it on the fire pierce with a spike and eat it up, because the fish is a helpless creature and cannot fight against the strong people. The same thing happens in the

society when the king is incapable, because the stronger people torment the weaker people in different ways and prevent them from enjoying any object of pleasure, prosperity and welfare. In fact, total chaos will prevail upon the society. For example, the sacrificial cake (*puroḍāśa)* will be consumed by the crow and not by the deities, if the king fails in applying the scepter judiciously. Moreover, the oblations like rice boiled in milk (*payasa)* that are offered to the deities will be made impure because of licking up by lower animals like the dog etc. and everything will be topsy-turvy (*adharottara)*. That is, nobody will be able to enjoy his own rights and the stronger will prevent the weaker from doing so and moreover, people like the Caṇḍāla and the others who belong to the very lower stratum of the society will become prominent even over the Brāhmaṇas who enjoy the high place of honor in the society.[4]

In fact, the supreme importance of the application of the scepter is emphasized again and again. It is pointed out that every person is compelled to follow the right path and dare not to any harm to the subjects, because he is well aware that if he commits any offence he will be punished by the application of the scepter. Moreover, it is a fact that persons who are pure and devoted to good works are extremely difficult to find. It is found that even the wise men sometimes succumb to the lure of gains through questionable means. But they are also afraid of receiving hard punishment from the king by the application of the scepter. As a result they never dare to involve in unlawful activities. As a result the people of the whole world as well as the subjects of the king succeed in enjoying the pleasures without any hindrance. This is true of even the gods, the demons, the Gandharvas, the goblins, birds like the falcon or the vulture who can even devour the human beings and the venomous snakes who are capable of putting men to instant death.[5]

Moreover, if the scepter is not applied rightly but is applied without sufficient critical judgment, the great calamity will fall upon the society. As a result all the castes will be vitiated by intermixture (*varṇasaṅkara)*, because there being no means for prevention, people of any caste will wrongfully cohabit with the wives of other people. There will also be a total breakdown of law and order (*setu*) and as a result, a Brāhmaṇa will behave like a Śūdra and a Śūdra will dare to perform the duties that are to be specifically performed by a Brāhmaṇa. Lastly, people will freely engage themselves in theft and forcible seizure of other's properties which will result in producing great indignation and anger among the people at large. The king must be very careful in the proper application of the scepter, because if he punishes the offender according to the gravity of the offence, he will be highly successful so far as the group of three, namely, Dharma, Artha and Kāma are concerned. On the other hand, a king who is only desirous of earning victory without considering the welfare of the subjects becomes perverted by attachment and aversion and always indulges in searching for vices like cheating etc. by other people, then, his own scepter causes his own destruction. In fact, the scepter is really identical with the most powerful energy and cannot be easily handled by a king who does not refrain from doing anything bad due to sufficient education. This is because if the king is not really devoted to follow the path of Dharma and by his unjust behavior causes harm to his

subjects, then, the scepter not only destroy the king himself but also his friends and relatives.[6]

Manu also describes the disqualifications and the qualifications which enable a king to apply the scepter wrongly or rightly. Thus, he says that if the king does not care to take the good advice from the minister, the commander of the army and the royal priest, if he lacks in sufficient intelligence to rule over the kingdom, if he is guided in his activities by greed only, if he does not care to learn by studying the scriptures and remains attached to the worldly pleasures only, then, he becomes unable to do justice to the subjects by applying the scepter properly. On the other hand if the king is honest in financial matters and pure in his body and the physical aspect, if he always follows the path of truth, always performs his duties strictly following the instructions given by the scriptures, who takes the help of qualified ministers and secretaries and who is endowed with sufficient intelligence becomes able to apply the scepter properly and judiciously.[7]

Manu also advises how the king should deal with his own kingdom and the territory of the enemies. Thus he says that in all administrative measures related to his own kingdom which he has inherited from his forefathers he should treat his subjects according to the prescriptions of the scripture and also punished the offenders politely. This is because a king has to maintain friendship and popularity with his own subjects. If he fails to do so, then, the subjects will be displeased with him and may rise in revolt. As a result the king may even lose his kingdom. Moreover, he should treat all his friends who are always ready to help him with affection, honor and simplicity so that they remain faithful to him. Again, (as Manu is a strong advocate of the supremacy of the Brāhmaṇa in the society) the king should be lenient to them and if they are guilty of minor offences, he should not inflict any punishment upon them, but should rather forgive them. On the other hand, he will do just the opposite in the case of the enemies and their kingdom. He should declare war on the enemies and defeat them and also inflict heavy punishment to the offender. The reason for this prescription is quite logical, because the enemy is always ready to jeopardize the king and do harm to his subjects. Manu also points out the merits and demerits of adopting such different means to his own subjects and the enemy. Thus he says that if the king adopts the measures as advised above, his fame is sure to spread far and wide just like a drop of oil thrown on the water. This happens even if the king maintains his life by gleaning ears of corn (*śiloňcha)* and his treasury is poor and without sufficient wealth. On the other hand, a king who acts in an opposite manner and is unable to win over the senses, his fame in the society lessens more and more just like a drop of ghee put upon the water. In fact, the king is created by the lord of creation with a specific purpose which is that the king should provide protection to the people belonging to the four castes of the Brāhmaṇa, the Kṣatriya, the Vaiśya and the Śūdra and also to people observing celibacy, people living the life of a householder, the forest-dwellers and people living the life of an ascetic. If the king fails to provide protection to such people he will incur sin and will have to face dangers and calamities. On the other hand if the king succeeds in providing the necessary protection to such persons, then, they will be able to pursue their own duties without hindrance and will be able to maintain an

ideal life. As a result the king will not incur any sin and live in peace and prosperity.[8]

We have discussed above in detail Manu's views about the origin and duties of the king. From this account it is clear that, according to Manu the highest authority in the management of all administrative works and in accomplishing the welfare of the subjects in all affairs belongs to none but the king. This authority is derived from his divine origin. He is not an ordinary mortal being, but he has been created by the lord of creation taking the essence of all the powerful gods as his component. For this reason he is the most invincible and the best one of all the persons. Manu is very much concerned about the maintenance of law and order among the subjects so that nobody is unduly harassed, tormented or prevented from doing his duties, living in peace and prosperity in an atmosphere of amity and good will.[9]

Of course, it is a fact admitted by all that the governance of a kingdom is not an easy task. There arise many problems and many contingencies in which one has to keep his mind cool and controlled and take the right decision. So Manu prescribes that the king should appoint a council of minister to assist him in managing all the difficult affairs. These ministers should be wise, capable of giving the king right advice as to the means the king should adopt and they should also be learned in the different branches of learning and energetic to discharge their duties with ability and expertise. If the king succeeds in taking their advice, then, the king is sure to do well to the kingdom and his subjects. On the other hand, if the king fails to follow this practice, then, it will never be possible for the king to proceed in the right path.[10]

However, it is also a fact that generally people are dishonest by nature. Their only purpose is to fulfill their own personal interest overlooking the ones related to the others. Thus they do not have any scruple to engage in unlawful activities and doing all kinds of harm to the subjects of the kingdom. As a result, the society becomes a prey to their mercy and suffers much. For example, the weaker are deprived of all pleasures by the stronger and they are also prevented from doing their own duties and enjoying pleasures because of the mischievous activities of the greedy and dishonest persons. Obviously, such a situation is not at all desirable and the king has to step in and remedy the situation and restore peace and harmony in the society.[11]

But this duty cannot be discharged by the king simply on his own capacity. He has to take the assistance of something else for this purpose. Manu says that the lord of creation is well aware of this fact. So with a view to coming to the rescue of the king, the lord of creation creates the all-powerful scepter (*daṇḍa*). This scepter is very powerful and provides invaluable assistance to the king. By the judicious application of the scepter the king can punish and keep the wicked under his control, because the wicked is very much afraid of punishment and therefore refrains from creating any harmful situation in the kingdom. Because of the fear of severe punishment which would result in much pain and suffering, the offenders dare not indulging any kind of harmful activity. As a result, the people of the different castes and the different stages of life can carry out their prescribed duties without any hindrance and the kingdom prospers and the king not only earns the gratitude of the subjects and thereby becomes a good friend to all the subjects in the kingdom.

However, as we have already discussed all these points above, we need not dilate much upon the subject and refrain from making any further comments in this regard.[12]

However, we should not forget to discuss another point so far as Manu's conception of monarchy and its paramount supremacy are concerned. There is no doubt that Manu considers monarchy as the best possible form of government. The reason behind this is perhaps that, in a monarchy, the highest power is vested in a single person, namely the king himself. All the important decisions are taken by the king alone and nobody else is there to interfere in the administration of the affairs of the state. One favorable point with reference to monarchy is thus that if the king is just and judicious and discharges his duties with good intent and welfare of the state as a whole in his heart, then, the state is sure to prosper and the subjects also can certainly live in peace and harmony without being tormented by the wicked in any way.

This state of affairs is commendable no doubt, but it has its darker side also. The fact is that monarchy may be transferred into dictatorship which as history tells us is not always that good for the people and may lead to quite undesirable consequences. The dictator also is a human being after all. He may also be misled by personal interest and forget the larger interest of the state and indulge in such activities as may lead the general people to much pain, suffering or great calamities. Of course, it may be objected that the assumption that the dictator will be transformed into a terror of the people and, after all, it is not reasonable to apprehend that such a situation may arise and the state may suffer. But it may also be humbly pointed out that this argument does not appear to be logical, because a human being is always susceptible to committing errors and the possibility that the dictator may well be transformed into a demon instead of remaining a kind and honest protector.

From the above account it is clear that Manu considers monarchy as the best form of government, though we have pointed out that monarchy is not always as good as expected and may degenerate into dictatorship which may ultimately lead to the destruction of the king, the subjects and the state itself.

However, in comparison with the position of Manu we must not fail to take a note of Kauṭilya 's almost modern view on the origin of the state, which is recorded in the remarkable ancient text, namely, the *Arthaśāstra.* Before we enter into the subject of our actual discussion, we may note important point which is relevant to the context. What we are trying to draw attention of the scholar is that both Manu and Kauṭilya have one thing in common. Thus, Manu is very much concerned with the protection and prosperity of the state and Kauṭilya also is in complete agreement with him, though ultimately Kauṭilya differs and, as we shall presently see, seems to offer quite a different theory of the origin of the state or kingship which is remarkably modern and shows noteworthy similarity with at least one modern theory on the same subject as found in western political thought. But, before discussing Kauṭilya's theory properly, we shall try to see first, as a preliminary, how Kauṭilya prescribe means, even not very honest and straightforward, to ensure the supremacy of the king and the highest protection for the state.

Although a lot of instances proving the point are available in Kauṭilya's text, obviously we have to be selective here because of the constraint of space. A very remarkable instance corroborating the above claim may be found in Kauṭilya's enumeration of the devices to be used by the state for fleecing the people by playing upon their superstition. It occurs under the section on the replenishment of the treasury (*kośa)* and treasury is considered an important organ of the seven-element *(saptāṅga*) state.

We give here the measures prescribed by Kauṭilya to be adopted for the purpose in a free English translation of the relevant portions of the text. Thus Kauṭilya advises that having set up during the night a god or an altar, or having opened a secret place for ascetics, or having pointed out an evil woman, the king may collect subsistence under the pretence of holding procession and congregations to avert calamities. The king may also proclaim the arrival of gods by pointing out to the people any of the secret trees in the king's garden which has produced untimely flowers and fruits. Kauṭilya suggests also an alternative means by advising that by causing a false panic owing to the arrival of an evil spirit on a tree in the city, wherein a man is hidden making all sorts of devilish noises, the king's spies, under the guise of ascetics, may collect money with a view to propitiate the evil spirit and send it back. Alternatively, spies may call upon spectators to see a serpent with numberless heads in a well connected with a subterranean passage and collect fees from them for the sight or they may place in a borehole made in the body of an image of a serpent, or in a hole in the corner of a temple or in the hallow of an ant-hill, a cobra, which is by diet rendered unconscious and call upon credulous spectators to see it on payment of a certain amount of fee. As to persons who are not by nature credulous, spies may sprinkle over, or give a drink of, such sacred water as is mixed with anesthetic ingredients, and attribute their insensibility to the curse of gods, or by causing an outcaste to be beaten by a cobra, spies may collect revenue under the pretext of undertaking remedial measures against ominous phenomena. Many other similar instances may be given, but we think this much only is sufficient for our present purpose.[13]

It is interesting to note that though both Manu and Kauṭilya are unanimous in upholding the view that the state is of the utmost interest and should be protected and sustained by any means, so far as the form of government is concerned the two authorities differ widely. Thus, as we have already seen, Manu is a strong advocate of monarchy and is never tired of establishing the king's supremacy and authority, Kauṭilya, on the other hand, seems to refer to, though not explicitly but implicitly, a form of government which may well be considered to democracy revealing that even in that ancient age at least one authority like Kauṭilya is modern enough to propose a theory of the origin of the state. The reference is brief no doubt, but it does not fail to impress us by the fact that, after all, Kauṭilya may be put in the same rank of modern western political thinkers. We shall first give an account of the theory as hinted by Kauṭilya and, later on, try to compare with the views of modern political theories and work out its ramifications and show its importance.

In this context, one point is to be clearly noted. Manu discusses his theory of the origin of the state or the divine theory of kingship explicitly and in detail in one of the chapters of his work. His account is quite extensive and includes many points concerned with the origin of the kin g, his handling of the royal scepter (*daṇḍa*) and the ways and means to please the subjects and ensure their protection, peace and harmony so that they can do their own duties without hindrance and enjoy the objects of pleasure freely. Kauṭilya, on the other hand, does not mention his theory of the origin of the state elaborately or in the actual context of proper governance of the state.

Actually, he refers to it in passing while describing the means for keeping watch over the seducible (*kṛtya)* and the non-seducible (*akṛtya*) residing within the king's own territory. The reason behind taking appropriate measures in this regard is that not all the subjects are naturally loyal and faithful to the king. After all, human beings are easily susceptible to greed and lust. There may be some persons among the subjects who may be wicked enough to work against the king on being honored secretly by the enemy. The kin g has to be careful of guarding against them. On the other hand there may also be some persons among the subjects who are not dishonest and liable to be seduced and work against the king on payment of money etc. or conferring honor upon them. The king should naturally keep a watch over them also. Thus, the subjects on being overpowered by the law of fish (*mātsyanyāya)* selected their own king. In other words, in the earlier state when the king is not there, there is practically no law and order in the society and what prevails is only chaos and confusion. The situation is intolerable, and the subjects cannot bear with it anymore. So what is the means that they adopt to free themselves from the tyranny of the stronger and ensure their own peace and prosperity? They approach a person Manu by name who is the son of Vivasvat and put him on the throne as a king so that he can help them, do away with all sorts of injustice and above all bring prosperity and peace to the state as a whole. Moreover, they also do not forget to provide the king with the means for his own subsistence. The subjects propose that one-sixth portion of the paddy produced by them should be handed over to the king and also one-tenth part of the salable merchandise as well as a large amount of gold should be offered to the king. The king should maintain his own life and those of his officers and other employees of the state and, in return, provide the subjects with all sorts of desirable objects and the means for their maintenance and enhancement.[14]

The notable points that become evident from the above account may be enumerated here. First of all, it is not difficult to see that the king is not created by any divine agency, nor is he an extra-ordinary person created out of the essential parts of some of the powerful and prominent deities. The man selected as a king is more or less an ordinary person supposed to be capable of removing the sufferings of the people. This, it appears, is a clear hint at the form of government known as democracy which, in the words of a great statesman and president, namely Abraham Lincoln who formulates a brief but remarkably significant definition of democracy which is brief, but extremely significant, that democracy is a form of government of the people, for the people and by the people. The contrast with the view of Manu is

quite clear and needs no elaboration. Secondly, it is remarkable that the subjects do not forget to provide the king with enough finance to maintain the king himself and also his administrative establishment. This is really commendable, because not only in Manu but also in no other authority, we find such concern of the ruled for the ruler who is being entrusted with the extremely important duty of protecting and sustaining the kingdom and the society.

So far as Manu is concerned, we do not have to add much, because it is clear from the above account that he is a great advocate of monarchy and the divine origin of the king. He also believes that monarchy is the best form of government. However, though Kauṭilya's indirect reference to a form of government which is very much similar to democracy is brief and it directly does not record the opinion of Kauṭilya himself and we are not sure on its basis whether he is advocating democracy or not, yet we should not fail to notice a few points which may indeed be considered remarkable in a number of important points. We shall now try to bring out the significance of this brief reference of Kauṭilya to a form of government which is never similar to monarchy or the divine origin of the king.

First of all, we should take into consideration that Kauṭilya here is not definitely stating in any way that the form of government which is noted here is personally advocated by him or not. In fact, if we examine the contents of the *Arthaśāstra* and Kauṭilya's own theory of political administration, we cannot say with certainty that he considers democracy as the best form of government. Rather we shall not be wrong if we say that, like Manu, Kauṭilya also believes in the superiority of monarchy as a form of government. Just like Manu, Kauṭilya also believes that the best person to rule over the kingdom and the subjects is none other than the king, though it is almost certain that Kauṭilya does not subscribe to the view that the king has been created by the lord of creation out of the essential parts of the important divinities. Yet there is no doubt that he believes in the superiority and excellence of the king. This is evident from the fact that he gives unlimited power to the king so that he can successfully subjugate the subjects and defeats the enemies by any means, honest or dishonest. In the introductory part of our discussion, we have given a few examples of how Kauṭilya advises the king to adopt even palpably unfair means to preserve the supremacy and power of the state. No compromise can be made in this regard and the king is permitted to adopt whatever means he thinks befitting for achieving this purpose. However, in spite of all this, we should not fail to notice at least some indirect reference to democracy or modern ideas of political administration in this brief legend relating to the origin of the state and the ruler.

We all know that in a democracy the king is elected by the general people and no particular person is forcibly imposed upon the people to rule over them. In modern time, we find that elaborate procedures for the election of administrative personalities are regularly organized. People hear the arguments and counter-arguments of the different parties, form their own opinion and finally cast their vote in favor of their candidate who is considered to be the most eligible for going into the administration of the country. Of course, we should not naturally expect that such a definite and clear procedure for election is stated in the legend mentioned by

Kauṭilya. Yet it is noteworthy that some sort of similarity is evident with democracy is hinted at therein. People, being tortured by anarchy and misrule, assemble together and they themselves select a person of their own choice for ruling over them and protecting them from all dangers and calamities. Thus, it may be safely concluded that the ruler is not a divine personality, nor is he installed as the supreme authority by anybody upon the people in general. In fact, it seems that the people themselves are the masters and their opinion is the most valued one.

Another notable point that becomes clear from this brief account is that the financial means for the subsistence of the king, his household and the group of administrative officers are provided by the people themselves. This is important because this indirectly hints at the fact of taxation and the source of the wealth of the treasury. It is an undeniable fact that the management of the kingdom as a whole is not possible without sufficient experts and authorities capable of advising the ruler in the execution of his duties and responsibilities. Naturally, every person employed to execute the royal duties he is trusted with has to maintain not only his own livelihood, but also that of his family and friends and, for this purpose, a great lot of money and wealth is required.

All the authorities of *Dharmaśāstra* considered taxation as the means for achieving this purpose. Thus, as we find, nowadays various kinds of taxes are imposed upon the people, because otherwise the state will wither away and the people in general would not be able to lead a life of peace and harmony. Manu, in the seventh chapter of his work, has given us an elaborate system of taxation. Different kinds of people are advised to pay different kinds of taxes for running the affairs of the state successfully and smoothly. Of course, Manu has advised that the people should not be taxed without any limit so that they may not perish because of poverty and the consequent misfortune. It has been suggested that the king should be like a bee collecting honey from the flowers without in any way harming them. The king also should decide upon the amount of tax to be paid in such amounts as do not in any way put an impossible burden on the taxed. Kauṭilya also has mentioned his own system of taxation and moreover he has emphasized the collection of revenues from the different kinds of natural resources like the mines, agriculture and others. Nowadays also we find that a welfare state imposes taxes upon the people, such as municipal tax, income tax etc., which are helpful in the proper maintenance and providing the subjects with civic and other beneficial amenities. But in the legend under discussion we find that it is not the king who decides upon the amount of taxes, but the people themselves who elects the king for their protection and preservation decide about how much is paid to the ruler so that no injustice is done to any person. Assuming that such a thing actually happened in that ancient age, it is especially noteworthy that in this respect also the wish of the general people only is obeyed and given due honor.

There is no doubt that democracy is generally considered to be the best form of government by almost all the important political theories, but it is also a fact that democracy has been criticized by other politicians who apprehend that under adverse circumstances democracy may be not so beneficent, but rather harmful for the

people. First, it is pointed out that democracy cannot succeed and lead to the intended beneficial results in case the general people are not sufficiently educated to debate the good and bad effects produced by even the representatives who get elected to the legislature by a majority vote and consent. Education is the most important and vital basis of democracy. People must be capable of ascertaining the truth and deciding who will be their best representative and work for their welfare without any bias and judiciously. A candidate misleads the voters by sweet words and false promises to win their confidence, but, in reality, they may turn into tyrants and may do more harm than good being convinced that once they elected, the public cannot touch him or oust him by any means.

Secondly, it is a well-known fact that common people are greedy by nature and run after pleasures easily without duly considering the consequences thereof. Thus, a prospective candidate may offer financial help or any other similar amenities to the needy to bring him round to his favor and elect him as a legislator without caring for examining the viewpoints of the opponent. In other words, the public may be lead to land himself in an adverse situation instead of one favorable to his life and property. Perhaps that is why there is a proverb emphasizing the uselessness of democracy that public opinion is neither public nor an opinion.

Of course, we are not in a position to decide whether this criticism is actually true or not. Perhaps that is why we find a totally different theory on the origin of state which goes by the name of the social contract theory. Scholars claim that it is quite possible that this theory is as old as philosophy itself. The essence of this theory is that persons' moral and political obligations vitally depend upon a contract or agreement among them to form the society in which they live. Thus, we find that the famous ancient philosopher, namely, Socrates who uses something like a social contract argument to explain to Crito why he should obey the punishment of imprisonment and death penalty without any protest. The importance of this theory has been pointed out later by important political thinkers like Thomas Hobbes and others. This theory is first rightly associated with modern moral and political theory and is given its first full exposition and defense by him. After Hobbes, John Locke and Rousseau are the best-known advocates of this enormously influential theory, which has been one of the most dominant theories within moral and political theory throughout the history of the modern West. In the twentieth century, moral and political theory regained philosophical momentum as a result of John Rawls 'Kantian version of social contract theory and was followed by new analyses of the subject by David Gauthier and others.

We cannot obviously claim that this theory is referred to in the brief reference of Kauṭilya explained above, because that is not historically possible. Even then, if we examine the said reference carefully, we may trace a faint hint at the social contract theory as explaining the origin of the state, because we find here clearly that a sort of agreement is reached between the public and the ruler. On the one hand, the general people enters into a contract with the people that the proposed ruler must rule over them and establish law and order in the society and, on the other hand, the ruler also should be bound to protect and sustain the people from all sorts of sufferings and

difficult situations and he will receive financial benefits from the people for executing the duties allotted to him.

It is certain that Kauṭilya himself is not a proponent of this theory, yet we can perhaps rightly conclude that he preserves for us a definite document which possibly hints at such a theory. We should not be proud of what we have not achieved, but we should certainly be proud of what we have tried to achieve.[15]

Notes & References

1. *Manusaṃhitā* vii. 3-4.
2. *Ibid.* vii. 6-8,9.
3. *Ibid.* vii. 14, 16, 18.
4. *Ibid.* vii. 19-21.
5. *Ibid.* vii. 22-23
6. *Ibid.* vii. 24,27.
7. *Ibid.* vii. 30-31.
8. *Ibid.* vii. 33, 35.
9. *Ibid.* vii. 4-5.
10. *Ibid.* vii. 43.
11. *Ibid.* vii. 14.
12. *Ibid.* vii. 35.
13. *Arthaśāstra* 5.2.
14. *Ibid.* 1.12.25.
15. *Cf.* Celeste Friend, Hamilton College, U.S.A. in Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP).

SAMUDRA-SAṄGAMA OR THE SANSKRIT RENDITION OF MAJMA ‘-UL- BAḤRIAN BY DARA SHUKOH: MINGLING OF SUFISM AND VEDANTIC HINDUISM IN EARLY MODERN INDIA

Gargi Bhattacharya

Abstract

The paper attempts to explore *Samudra-saṅgama* (1656), the Sanskrit rendering of the Persian treatise *Majma ‘-ul- Baḥrian* (1656) by Muhammad Dara Shukoh, the eldest son of Mughal emperor Shah Jahan, and the heir apparent of Mughal throne. As the notable evidence of the Indo-Persian literary encounter in Mughal court, both the versions present the fine confluence of Sufistic thoughts and Vedantic theory. The history of mysticism in early modern India portrays the author (the translation is also ascribed to Dara) as most passionate for exploring *tāwhid* or monotheism. The continuous spiritual interactions with famous Sufi saints, Hindu yogis and scholars of other religious groups made Dara realize that there remains no difference in the way to ascertain the ultimate Truth, the verbal expressions may only differ. Hence, after collecting and collating the Sufi and Indian philosophical theories, Dara promulgated a mingled form of metaphysical thoughts with some addition and alteration done by his own. It encompassed more than twenty topics that are akin to the content of *Vedāntasāra*, an *Advaita Vedānta* text of 16th century by Sadānanda-yogīndra. In the Sanskrit translation, the Persian names and terms are preserved as they are in the Persian ur-text which made *Samudra-saṅgama* a lexical compendium. Though the Sanskrit counterpart authentically upholds the core spirit of the Persian one, yet, in some places, it gets nearer to the Vedantic doctrines. The crux of the matter lies in the interchange between the concept of *tāwhid* (monotheism) and *ekātmavāda* (monism). The political formation in early modern India demands a prominent position in the discussion, thought owing to the limitation of the article the emphasis remains on the lingual features of the translation, as well as on the doctrinal reshaping of the Vedantic theological system with the combination of Sufism in *Samudra-saṅgama*.

Key words

*Samudra-saṅgama, Majma ‘-ul- Baḥrian***,** Dara Shukoh, *Advaita Vedānta,* Vedantic Hinduism Sufism, *tāwhid* (monotheism), translation, early modern India

Introduction: Indo-Persian Literary Encounter

In many ways, the linguistic categories of Sanskrit and Persian most accurately describe the literary community, textual materials, and power relations…these linguistic terms also connote larger cultural and political formations. Sanskrit and Persian were both cosmopolitan traditions in early modern India in the sense that they were expansive in time and space and cut across religious, ethnic, and regional boundaries. (Truschke 7)

In the Indo-Persian "courtly cross-cultural encounter" (Truschke 10) translation emerged as a significant device that helped two distinct cultures to interact, and sometimes mingle. The earliest move in this translation-based literary interrelation can be traced back to 6th century, when Burjui, the vizier of the Sassanian king Anushiravan was sent to India to find *Pañcatantra*, the famous Sanskrit narrative-collection. *Pañcatantra* was rendered to Middle Persian, later to Arabic and Modern Persian. In the early modern India, the legacy of this literary interaction lived on through Mughal patronization, where Sanskrit treatises were adopted in Persian in various literary forms. Besides encouraging the new productions of Sanskrit texts that included writing about their own, Mughals showed major interest in translating the Sanskrit texts loaded with stories and narratives. Pure philosophical or spiritual Sanskrit texts got less attention. Though few Hindu treaties like *Yogavāśiṣṭha Rāmāyaṇa* are rendered several times, yet the adaptations hardly focused on the theological and philosophical phenomenon, other aspects like the political embodiment appeared there as more crucial.

As a lingual feature, it is observed that the direction of the translation in Mughal court was mostly towards Persian from Sanskrit, the reverse flow, i.e., translation from Persian to Sanskrit, is found very rare. In this article, I attempt to explore a specific literary piece that evidences the Indo-Persian textual encounter in the Mughal court and comes under the genre of translation from Persian to Sanskrit. The text that is being referred here to is *Samudra-saṅgama*, the Sanskrit rendition of the Persian tract *Majma '-ul- Baḥrian* (Mingling of Two Oceans), composed by Muhammad Dara Shukoh (1615-1659), the eldest son of Shah Jahan and heir apparent of Mughal throne. The Sanskrit translation *Samudra-saṅgama* is also ascribed to Dara Shukoh, and both Persian and Sanskrit versions date the same year, i.e., 1655. Regarding the antiquity of this Indo-Persian literary meet, Supriya Gandhi, the author of *The Emperor Who Never Was: Dara Shukoh in Mughal India*, states: "The same year, 1655, in which he composed the *Majma*, he [Dara Shukoh] likely also had it translated into Sanskrit, with the title *Samudrasaṅgama* (Ocean's confluence). The Sanskrit translation is a faithful rendition, closely following the Persian text, though in many places it replaces Islamic terms with Sanskrit counterparts." (Gandhi TEWNW 189).

The amazing factor that attracts our attention towards this case lies in the journey of the translation that documents the reshaping of the Indian philosophical thoughts aiming to find out the Ultimate Transcendental Truth beyond the limitation of religious differences. The original Persian ur-text illustrates the Vedantic doctrines based on Sanskrit *Advaita śāstra*s with an amalgamation of Sufistic philosophy. The Sanskrit rendering, maintaining the content and the core spirit of the Persian version, identifies itself as a text of *Vedānta*. Thus, Sanskrit resources through Persian literary passage reproduce a newfangled edifice in the Vedantic literature, as well as in Sanskrit language.

Objectives and Literature review

Mughal Prince Muhammad Dara Shukoh is a prominent persona in the history of Indian mysticism who strived to find out the literary source of Indian monotheism crossing the boundaries of religion, geography and lingual structures. In the sphere of

his spiritual works, Dara's most prominent contribution is of course his voluminous Persian translation of 50 (or 52) *Upaniṣad*s (1657), yet *Majma '-ul- Baḥrian* (hereafter *Majma*) and its translation *Samudra-saṅgama* (hereafter *Samudra*) acquire significant places in his Sufistic devotion and his admiration for Indian philosophical texts, particularly for *Vedānta*. After two years of the completion of the translation of *Upaniṣad*s, in 1659 Dara was executed by his brother Aurangzeb in the charge of apostasy. Hence, Dara is often appraised by different overlapping modes of assessments- his unfinished political career, his execution, his frequent meetings with Sufis, Saints and Hindu Yogis, his close association with the scholars of other religions altogether project him as a tragic character, a figure of heresy, and obviously, a clever calculative heir apparent who planned to depict a compassioned self-portrait before the future subjects. Whenever we discuss about Dara, the political issue remains always worth-while, but owing to the limitation of the current article, I would like to focus chiefly on the textual aspects of *Samudra* that comprise the historiography of the source and the translation, the target audience of the translation, the pattern of the target language, the adaptation, modification, and reconstruction of the philosophical thoughts, particularly of *Vedānta*.

Some significant discourses on Dara Shukoh and his spiritual perception are found where *Majma* expectedly draws great attention. "Dara Shukoh, Vedānta and Imperial Succession in Mughal India" by Munis D. Faruqui, "The Prince and the *Muvaḥḥid*" by Supriya Gandhi, *Culture of Encounters: Sanskrit at the Mughal Court* by Audrey Truschke made some notable contributions in this field, yet no comprehensive discussion is found on the Sanskrit counterpart of *Majma*. Supriya Gandhi's discourse on *Samudra* in her book *The Emperor Who Never Was: Dara Shukoh in Mughal India* is undoubtedly valuable, but not sufficient to grasp the detailed feature of the Sanskrit rendition, particularly of the phrasal and doctrinal transformations. Hence the current paper would attempt to determine the lingual variations occurred in *Samudra*. It would also try to remap the trail through which Dara continued his spiritual voyage and endeavoured to reach his ultimate goal, the literary foundation of '*tāwḥid'*.

The First Critical edition of *Samudra-saṅgama*

In *Studies in Indian Literary History*, vol-2 (1954) P.K. Gode noted:

> In Aufrecht's *Catalogous Catalogorum* there is only one MS recorded of a work called *Samudra-Saṅgama* which is identical with Ms. No.1043 of 1891-95 in the Govt. MSS Library at the B.O.R. Institute, Poona. The title "*Samudra-Saṅgama*" corresponds to the "uniting of both Seas" or *Majma '-ul- Baḥrian*…Most probably the *Samudra-Saṅgama* is a Sanskrit adaptation of the Persian work of a similar title… (Gode 435)

From the manuscript sent by Gode the first critical edition of *Samudra-saṅgama* was prepared by Jatindra Bimal Chaudhuri. The critical edition, accompanied by the critical study and the translation by Roma Chaudhuri, was published from Prācyavāṇī-Mandira, Calcutta in 1954. The text of the Critical edition was previously published in *Prācyavāṇī*, *Jounal of Prācyavāṇī, Institute of Oriental Learning*, Vol-5, January-June, and Vol. 6, January-December, 1949. It is noteworthy that the original Persian text *Majma* was published two and half decades earlier. In 1929 the first edition of

Majma was come out with the English translation by M.Mhfuz-ul-Haq from the Asiatic Society of Bengal, Calcutta under the title *Majma '-ul- Baḥrian or The Mingling of the Two Oceans by Prince Muhammad Dārā Shikuh*.

The single available manuscript of *Samudra* which the Critical edition was prepared from, was preserved in BORI, Pune. Earlier it was acquired by A.B. Kathavate of Elphinstone College, Bombay, for the Government of Bombay Between 1891 and1895 (as noted in the Critical Edition of *Samudra*). The manuscript contains 11 folios. The colophon thus records the date of composition:

> sahasrottara-paṃcaṣaṣṭitame saṃvatsare'sma[t]-paramaśakābdyatīte dvicatvāriṃśattame ca saṃvatsare'sya vītarāgasyāyuṣo vidyamāne parameśvareṇa satkaraṇīyaḥ svajana-śreṣṭhatamo'smatparamasiddhaḥ saporivārapratinidhisamūhaḥ.

["In the year 1065 AH, corresponding to the forty-second year of the age of this *Fakir* (viz., Dārā Shikūk, the author), free from all earthly attachments." (CRPS 164)]

Therefore, the date of both *Majma* and *Samudra* is 1655. As per the post colophon, the mentioned manuscript was copied in the month of Agrahāyana 1765 Vikram Samvat, i.e., November-December of 1709.

Compiling the thoughts of 'two parties'

In the preface of *Sirr-i-Akbar* (The great secret), also known as *Sirr-ul-Asarar* (Secrets of all secrets) the Persian translation of 50 *Upaniṣad*s, Dara revealed his passion for '*tāwḥid'*:

> …he [Dara] was impressed with a longing to behold the gnostics of every sect, and to hear the lofty expressions of monotheism, and had cast his eyes upon many books of monotheism and had written a number of treatises thereon, and as the thirst of investigation for *Tāwḥid*, which is a boundless ocean, became every moment increased, subtle doubts came into his mind... (Hasrat 264-265)

It is difficult to give an exact word for '*tāwḥid'* in English, scholars decode this Islamic term by 'monotheism', or "act of believing and affirming that God is one and unique (*wahid*)" (Faruqui 30-31, footnote 2). Here we should note that in the Sanskrit translation *Samudra* the word *tāwhid* was replaced by *ekatmavāda*, which Roma Choudhuri translated as "Idealistic monism" (CRPS 124). Monotheism and monism, though both acknowledge the Oneness of the Supreme Being, are not identical; the outcome of their theological difference will be discussed in the present article.

Dara reidentified *Upaniṣad*s as the textual source of *tāwhid*:

> And the *summum bonum* of these four books [four *Veda*s], which contain all the secrets of the Path and contemplative exercises of pure monotheism, are called *Upanekhats*, [Upaniṣads] (Hasrat 266).

The path of his rediscovery of the source of *tāwhid* was paved through his three related literary projects, viz., (1) illuminating the Sufi thoughts from his own perspective, (2) translating the Sanskrit Sashtric texts, and (3) amalgamating the Sufistic and Indic metaphysical views. In the context of Sufi Saints and their mistic views Dara wrote

Safīnat-ul-Awliyā' (1639), *Sakīnat-ul-Awliyā'* (1642), *Risāla'I Ḥaq Nūmā* (1646), *Ḥasunāt-ul-Arifīn* (1652) etc. Other than *Upaniṣad*s, Dara's Persian translation of *Gītā* (1657) and *Yogavāsiṣṭha Rāmāyaṇa* (1956) are two remarkable contributions in the second genre. *Majma* and *Samudra* purely represent the last category.

Regarding the nature of *Majma* or *Samudra*, Dara clearly declared:

> dvayorapyekavākyatāmakaravaṃ ta[ta]śca satyāvāptyadhikāribhiravaśya jñātavyānāṃ saphalānāṃ katipayavākyānāṃ sārasya saṃgrahamakarvaṃ, jñāninordvayorapi matasamudroriha saṅgama iti nāma casthāpaya samudrasaṅgama iti/

["…I made these two (Hinduism and Islam) harmonious with each other. Then, I made a collection of the substance of several useful texts which certainly be known by those who are entitled to know the Truth. This is the mingling of the two oceans of the views of these two kinds of knowers (viz., Hindu and Islamic). Hence, this is given the name: "*The Mingling Of Two Oceans*" (*Samudra-Saṅgamaḥ*)" (CRPS 124).]

Roma Chaudhuri here directly indicated Hindus and Muslims as two groups whom Dara made 'harmonious with each other'. Here two different doctrines can be more accurately identified as Sufism and "Vedantic Hinduism" (Faruqui 37). The resemblances between Sufistic thoughts and Vedantic theory are often observed by the scholars. While searching for the origin of Sufism, Edward G. Brown said that there are

> certain obvious resemblances which exist between the Sufi doctrines in their more advanced forms and some of the Indian System, notably the Vedanta Sara (Brown 419).

Roma Choudhuri's *Vedānta o Sufi Darśana* gives an intensive comparison between these "two parties" (Haq 38) where their interconnections are evidently perceptible. In the Persian edition *Majma*, the two parties are mentioned as two Truth-knowing (*Haq sinhas*) groups.

In the preface of *Samudra*, Dara described his journey that why and how he decided to undertake the project of merging the thoughts of two heterogeneous religious cults. He stated:

> eva yadvijñāya sakalatattvatattvaṃ nirṇīya ca satyaikātmavādatātparyam āsadya ca bhagavanmahāprasādaṃ tadanu caitdvicāramadhye praviṣṭaṃ mayā yadantaṃ prapnuyāmabhiprāyasya siddhānāṃ niścetṝṇāṃ vaidikānāmanādikulajānāmiti/

["Having, first, known thus the Truth of all truths, having determined the true meaning of the doctrine of Idealistic Monism, having enjoyed the great favour of God, then only I have at last undertaken this investigation, so that at the end, I may fully ascertain the real views of the Vedic scholars, who have attained perfection, who have definitely ascertained (the Truth) and who have flourished from time immemorial." (CRPS 123-124)]

Dara further continued:

> atha ca kaiści[t]kaiścit paripūrṇairvaidikaiḥ saha viśeṣataścaitanyasvarūpajñānamūrti-sadguru-bābālāla anta tapasyāyā jñānasya saubuddhyaphalasyeśvaraprāpte[]śānteśca prāptavān – tena ca saha punaḥ punaḥ saṅgatīrgoṣṭhīścākaravaṃ…

["I had repeated meetings and discourses with some great Vedic scholars, specially with (my) great preceptor *Babalal*, who is intelligence in essence and knowledge incarnate, who has attained the highest perfection in meditation, knowledge, good sense, comprehension of God and peace". (CRPS 124)]

So, Dara decided to merge the thoughts of two different religious groups, after he had experienced and realized some deep-rooted spiritual insights that are associated with mysticism. At the very outset, all he realized is the Truth of truths (*sakalatattvatattva*), and determined the true connotation of Idealistic monism (*ekatmavāda*). Thereafter, he took a project to ascertain the realizations of the Vedic scholars (*vaidikānām anādikulajānām*). In the Persian version we find the word *muvaḥḥidān-i-Hind* (Indian Monotheist) in place of Vedic scholars. Dara declared that he had discussed mysticism with the scholars like Baba Lal who had achieved the Highest Spiritual Knowledge. In the Persian counterpart, the name of Baba Lal is not mentioned.

In 1653, when Dara was in Lahore he met Baba Lal Das Bairagi, a Hindu Yogi, the founder of the Indian monotheistic group called 'Baba Lalis' (Hasrat 239), and got very much influenced by his deep mystic and devotional thoughts. At least seven times he conversed with Baba Lal on Hindu and Islamic Mysticism. Apart from Baba Lal, the Sufi saints whose mighty persona guided Dara by the liberal thoughts of Qadiriyya Sufism, are Miyan Mir and Mulla Shah Badakhshane. Simultaneously, Dara continued his close association with the Hindu pundits of Mughal court. Names of Jaganatha Mishra, Kabindrachandra Saraswati, Banabali Das, Chandrabhan Brahman are mentionable. Kabindrachandra Saraswati helped him a lot in the project of the translation of 50 *Upaniṣad*s. Moreover, Dara regularly encountered with the scholars and saints of other religions like Christianity etc.

Thus, after knowing the spiritual thoughts of heterogeneous theological groups, Dara acknowledged that there remains no difference in the way to perceive and attain the Truths, only the verbal expressions or the terminologies are distinguishable (*pribhāṣābhedātiriktaṃ kamapi bhedaṃ svarūpāvāpto nāpaśyam*). As a result, he undertook the venture to collate and compile the metaphysical thoughts of Sufism and *Vedānta* in *Majma* with some significant addition and alteration of his own, and further to translate it into Sanskrit. It appears that the aim of this compilation is to explore the basic ontological concepts, encompassing the nature of the Universe, individual soul, Supreme Being, salvation, dissolution etc., he did not focus on the epistemology of the Indian philosophical system.

Content

Samudra addresses twenty-one topics, viz.,

1. The Elements (*atha [ā]nāsirāparparyāya-bhūtavyākhy*ā)
2. The Sense-organs (*athendriyāṇi*)

3. Meditation (*atha dhyananirūpaṇam*)
4. The Attributes of God (*atha parameśvaraguṇavyākhyānam*)
5. The Soul (*atha ruhaparyāyasya ātmano nirūpaṇam*)
6. The Vital Breaths (*atha prāṇādinirūpanam*)
7. The Four Worlds (*atha jagaccatuṣṭayam*)
8. The Sound (*atha śabdanādayorvyākhyā*)
9. The Light (*atha nūrapryāya-prakāśavyākhyā*)
10. The Vision of God (*atheśvaradarśananirūpaṇam*)
11. The Names of God (*atha nāmāni nirūpyante*)
12. Apostleship and Saintship (*atha sidddhatva-ṛṣīśvaratva-nirūpaṇam*)
13. The Quarters (*atha diṅnirūpaṇam*)
14. The Firmaments (*athāsmānaparaparyāyagagananirūpaṇam*)
15. The Earth (*atha pṛthivīnirūpaṇam*)
16. Divisions of the Worlds (*atha pṛthivyā vibhāganirūpaṇam*)
17. The World of Dead (*atha jagadvarjakhaparyāya-pretalokanirūpaṇam*)
18. The Great Dissolution (*atha mahāpralayanirūpaṇam*)
19. Salvation (*atha muktinirūpaṇam*)
20. The Day and Night of God (*ahorātrasya brahmaṇo guptaprakaṭatārūpasya nirūpaṇam*)
21. The Entity of the Cycle of Existence (*atha brahmāṇḍa-pravāhānantyanirūpaṇam*)

Majma, the Persian ur-text explores one more topic, i.e., *Brahmāṇḍa* (the world) that is lacking in the Sanskrit rendition.

The themes and the way Dara elucidated them emerged to be very close to the topics of *Vedāntasāra*, a renowned foundational text of *Vedānta* philosophy by Sadānanda-yogīndra (15th century). It is known as a *prakaraṇa* text in *Vedānta* tradition that offers an extract of *Vedānta* doctrines, particularly of Monism. It contains the topics like *ajñāna* (ignorance), *ātman* (soul), *jagatsṛṣṭi* (birth of the Universe), *sūkṣmaśarīra* (subtle bodies), *sthūlaśarīra* (gross bodies), *mukti* (salvation) etc.

Lexical Compendium: unaltered Persian phrases in Sanskrit translation

Both *Majma* and *Samudra* appear as the "lexical compendium of analogies and equivalence between Sanskrit and Persian terms" (Gandhi, TEWNW 192). Dara followed a distinct pattern while compiling the views of Vedantic Hinduism and Sufism. He explored the topics by the Persian names, and placed the parallel Sanskrit terminology with the explanation where they resemble and where not. In this whole process, the most fascinating part is the Persian names/ terms that are preserved in the

Sanskrit rendition (in Sanskrit words and Nagari script, mostly, without any case-ending). For example (names as noted in *Samudra*)

- In Persian phrasing, *bhūta*s (elements) are called *ānāsir*. *Unsur-a-ajam*, *vāda*, *ātaśa*, *āb*, *ṣoka* are the Persian names five elements of nature that are identical with *ākāśa* (ether), *vāyu* (wind), *tejas* (fire), jala (water), pṛthivī (earth) respectively in the Hindu culture.
- The five senses, *grāṇa* (nose), *rasana* (tongue), *tvac* (skin), *cakṣus* (eyes), *śrotra* (ear) are known as *śāmma*, *jāyika*, *bāsira*, *sāmisa*, *lamisā*.
- In Sufi phraseology *jibarail*, *mīkāil*, *isarāfil* are identical with *brahmā*, *viṣṇu*, *maheśvara*, three gods of Hinduism. Their features are revealed so:

> utpttyadhiṣḥṭātā jibārail, pratipālanādhiṣṭhatā mīkāil, sahārsyādhiṣṭhātā isarāfil iti vadanti.

["Jibrail is the presiding angel of creation, Mīkāil of sustenance and Isarāfil of destruction." (CRPS 134)]

- *Ruhajūjui* and *ruhakullī* are the Persian version of Sanskrit terms *jīvātman* and *paramātman*. *Samudra* thus explains:

> śuddhacaitanyaṃ sthūlopadhinā sūkṣmopādhinā ca paricchinnaṃ, tata sūkṣmopādhinā paricchinnaṃ sat rūha ātmetyucyate sthūlopādhitayā paricchinnaṃ sat dehaṃ śarīramityucyate, atha ca śuddhacaitanyaṃ prathamaparicchedakāt paricchinnaṃ sat rūhaājamapadābhidheyamekatvamānyatā dhārayati/ sarve rūhāstasminnatarbhūtāḥ tamev paramātmānaṃ rūhakullīti ca vadanti.

[Pure consciousness is limited by both gross and subtle limiting adjuncts (*upādhi*). When it is limited by a subtle limiting adjunct, it is called "*Rūha*" or "*Ātman*" (soul). When it is limited by a gross limiting adjunct, it is called "*Deha*" (Body). Now, Pure Consciousness, being limited by the first limiting agent, assumes the form of *Ruh-i-Azam* (Supreme Soul). All the souls are included in it. It is this Supreme Soul (*Paramātman*) that is called "*Ruhakulla*". (CRPS 134-135)]

In this context, it is notable that here *Ruh-i-Azam* does not refer to the Supreme Soul, rather it is equivalent to *Hiraṇyagarbha* of Hindu theology. According to the Vedic thoughts (*Hiraṇyagarbha Sūkta*, *Ṛgveda* 10.121) *Hiraṇyagarbha* is the first-born soul. *Śvetāśtara Upaniṣad* attests: *hiraṇyagarbhaṃ janayāmāsa purvam* (3.4)

In Vedantic concept, *Hiaṇyagarbha* is the collective soul. As defined in *Vedāntasāra*:

> etat samaṣtyupahitaṃ caitanyaṃ sūtartmā hiraṇyagarbha prāṇa ityucyate sarvatrānusyutatvājjñānecchākriyāśaktimadupahitatvācca.

["Consciousness associated with this totality is called Sūtratmā, Hiraṇyagarbha, and Prāṇa etc., because it is immanent everywhere and because it identifies itself with the five great uncompounded elements endowed the power of knowledge, will, and activity." (Nikhilananda *Vedāntasāra* 73).]

While portraying the elements, Dara defines *Ruh-i-Azam* as *jīvātman* that is the soul of Muhammad or the complete soul, and finally identifies it as *Hiraṇyagarbha* – *vaidikamunibhirhiraṇyagarbha ityucyate*.

Therefore, it is evident that not all Sanskrit names are represented by Persian or Sufi phraseology, some remain unchanged as they are in the Indian philosophical system. The Persian version directly adopted the Sanskrit terms like *bhūtākaśa*, *cidākāśa*, *avidyā*, *hiraṇyagarbha*, *mukti*, *jīvanmuktī* etc.

Resemblance and variation: some glimpses

The topics, defining and analyzing which *Vedānta* proceeds towards its goal of attesting the unity of Supreme Soul and individual soul, acquire substantial position in the discourse of *Samudra*, but the propositions of Dara often differ from the Vedantic concepts. For example, *māyā* or the illusion is thus described in the *Śvetāśatara Upaniṣad* –

> yasmānmāyī sṛjate viśvametat/
> tasmiṃścānyo māyayā sanniruddhaḥ// (4.9)

[Brahman projects the Universe through the power of Its māyā. Again, in that universe Brahman [as the jiva] is entangled through māyā. (Nikhilananda *The Upanishads* 112)

Māyā is always enumerated by *Advaita Vedānta* as '*mithyā*' which is neither *sat* (being) nor *asat* (non-being). As a result, it is *jaḍa*/ *acit* or unconscious. In fact, Śaṃkara's non-dualistic doctrine considers only *Brahman* as the Omnipresent Truth which is Existence-absolute. But Dara coded *māyā* as '*iṣka*'(love) and determined it as the first product of *cidākāśa*. The word *cit* connotes *iska* as conscious being. *Samudra* describes:

> cidākāśāt prathamaṃ iṣka iti padārthaḥ abhūt sa vaidikamunibhirmayetyucyate.

["From the *Cīdākāśa*, first a substance called "Ishk" is produced. This is called "*Māyā*" by the Vedic sages" (CRPS 126)]

In some cases, Dara reshaped the Vedantic doctrine from his own point of view. *Vedānta* philosophy acknowledges the fourfold modification of *antaḥkaraṇa* or internal instrument, they are - *manas* (mind), *buddhi* (intelect), *citta* (memory) and *ahaṅkāra* (egoism). Identifying these four modifications as *khyāla*, *mutasarifa*, *hāfija* and *vāhimahi* respectively, Dara approved the cumulative form of these four, the *antaḥkaraṇa*, as the fifth one, i.e., *simuśrarak* in Persian.

Śaṃkara's *Advaita Vedānta* accepts two kinds of salvation, viz., *jīvanmukti* and *videhamuktī*. One becomes free from every bondage after his true realization of *Brahman*, but even then, his body may last, as he must exhaust the fruits of *prārabdha karman* (the *karman* already has started to bear fruits). In the *jivanmukta* stage he does not consider this Universe as real. When the fruits of the *karman* are exhausted, the yogin loses his earthly body, his *prāna* (the vital breath) is absorbed in the Supreme Self, and never takes birth, it is known as *videhamukti*. Sadānanda's *Vedāntasāra* offers an intensive discourse on these two types of salvation.

Samudra enumerates three kinds of emancipation – *jīvanmukti*, *sarvamukti* or *videhamukti*, and *sarvadāmukti*. The connotation of *jīvanmukta* has a close resemblance to the theory of Advaitins. *Samudra* thus defines:

> jīvanmuktastu yaḥ kaścijjīvaddaśāyāṃ jñānasampattyā satparicayena ca mukto bhavati.

["The *Jīvan-mukta* is he who, even when alive, becomes free through the perfection of knowledge and goodness. He sees all things as One in this world." (CRPS 155)]

But the nature of *videhamukti* in *Samudra* varies from the concept of pure *Advaita* doctrine. *Samudra* thus describes *videhamukti*:

> etā videhamukti vadanti, sarveṣāṃ mokṣa ityarthaḥ/ citsvarūpe līnatā mokṣa iti/ iyaṃ muktiḥ sarveṣāṃ sādhāraṇī/ mahāpralaye naśyatsu bhūrlokasvarganarakeṣu vilīne brahmāṇḍe brahmadivase samāpte ca jīvāḥ sarve citsvarūpe līyamānā muktā bhavanti.

["This is called "*Videha-mukti*" – it means Universal salvation. Salvation means the merging (of the soul) in One who is Consciousness in essence (or God). Such a salvation is common to all. During the great dissolution when the earth, Heaven and Hell come to be destroyed, when the whole universe is dissolved, and when one day of Brahmā comes to an end, all the individual souls, merged, in One who is Consciousness in essence (or God), become free." (CRPS 153)]

Śaṃkara's monism never accepts this kind of collective form of salvation. *Vedānta* admits the world appearance as a superimposition on *Brahman*, and every superimposition as *ananyavedya* (not cognizable by others). The concept of *sarvamukti* of *Samudra* bears little similitude to the *Prākṛta-pralaya* (basic dissolution) of *Advaita* theory. The destruction of *Kāryabrahman* or *Hiraṇyagarbha* causes the *Videha-kaivalya* of the residences of the Universe who have already realized the Supreme Self, but it does not give emancipation to others who have performed the sacrificial rites only. In this kind of dissolution, *Hiraṇyagarbha*, the Universe fructified by Him, the suzerains of the Universe, the basic elements etc. merge into *māyā* or the cosmic illusion, but not in *Brahman*. (Madhavananda 169-170)

The new addition to the doctrine of salvation by Dara is the acknowledgement of the third category, i.e., *sarvadāmukti*, which is thus connoted:

> sā ca yatra saṃcarati brahmaṇo dine rātrau vā prakaṭe jagati gupte vā brahmāṇḍe āvirbhavati line vā bhūte bhaviṣyati vartamāne kale vā tatra tatra mukta eva tiṣṭhati yatra yatrāsmadvede śrutaṃ nityaṃ tanmadhye taṣṭhatīti tatrāpi tanmadhye iti padena ayaṃ jñānarūpaḥ svarga evoktaḥ, nityapadena muktiruktā.

["Whenever this is present, everyone is free, whether that be during Brahman's day or night, (sṛṣṭi or pralaya), whether that be in the manifested or hidden world, when it appears from or disappears in God, whether that be in the past, present or future. Wherever in our Scripture, it is said "Abiding therein for ever" – the word "therein" (jannat) means this Heaven which is the form of knowledge, and the words "for ever"(adodā) mean this kind of salvation." (CRPS 159)].

Sarvadāmukti, as defined by *Samudra*, can be compared with the *videhamukti* of *Advaita* thoughts, or it seems similar to the *sālokya mukti* of the *Vaiṣaṇava Vedānta* where the liberated soul abides in the *Vaikuṇṭḥaloka*, i.e., the place of Lord *Viṣṇu*.

In this project of collating the metaphysical thoughts several scripters from both sides are cited. As a result, whenever the *Quran* or Islamic scriptures are being referred to, they are mentioned as '*amsmadveda'* in the Sanskrit rendition, the original *Veda*s in Sanskrit only as '*veda'*. Thus, some significant Islamic spiritual aphorisms are translated into Sanskrit. The Sufi verses are also coming out in a new form in Sanskrit. At the very beginning of *Samudra*, one of the quatrains of famous Sufi poet Jami was rendered into Sanskrit, though the last two lines are modified. It is as follows:

> prativeśī savāsī ca sahaga sarvameva saḥ/
> paṭaccare daridrasya kṣaume rājñaḥ sa sarvataḥ/
> bhāti saṃsadi bhedo'yamabhedo rahasi sphuṭaḥ/
> īśasya śayanaṃ bhūyastacchayaḥ sarvameva saḥ//

["He is (our) neighbour, He lives with (us), He walks with (us); He, verily is everything.

He is present everywhere-in the rags of a poor man as well as in the silken garment of a King.

In the assembly, He appears to be different (from us), (but) in secret, (His) non-difference (from us) becomes manifest.

[*** corrupted text] He is all" (CRPS 123)]

As observed by Roma Chaudhuri, in the Persian Ur-text the last two lines remain the same as the original quatrain of Jami (CRPS 123, footnote 4). Haq thus translated the original lines:

> In the conclave on High and secret chamber below,
> By God, He is all and, verily by God, He is all. (Haq 37)

Target audience: *muvaḥḥidān-i-Hind* and *ekatmavādin*

The above quoted verse from great Sufi poet Jami salutes the Supreme Soul who is One. The Sanskrit rendering *Samudra* also begins with the promulgation of Almighty's Oneness, Omnipresence and Omnipotence:

> sarvatra prakaṭaḥ sa sarvāvabhāsaḥ sa ādiḥ so'nantasatadatiriktaṃ vastu nāstīti

["He is manifest everywhere, He manifests everything, He is the beginning, He is the end, there is nothing besides Him." (CRPS 123)]

So, it is comprehensible that Dara's search was aiming for the monotheistic thoughts of the religions. In the Preface of *Sirr-i-Akbar*, he discussed his continuous quest for *tāwḥīd*, which he attributed as a "boundless ocean" (Hasrat 264). He admitted that his spiritual thirst was becoming continuously increased. In *Majma*, it is more clearly mentioned that Dara was thirsted to know the tenets of *muvaḥḥidān-i-Hind* (Monotheists of India). As Supriya Gandhi decoded the term *muvaḥḥidān-i-Hind*: "A

central hermeneutic key to this process is Dārā's idea of the *muvaḥḥidān-i-Hind* (the monotheists of India), a term used to identify and privilege a class of Indic saints as superior to other Hindus, akin to Sufis in their mystical insight and commitment to affirming divinity." (Gandhi 70). Hence, Dara's perception neither entirely follows the Vedantic Hindu doctrines, nor the Islamic thoughts, he rather proposed for a mingled path to envision the "Truth of truths" (Haq 38).

Who is the expected target audience or the heirs of this unique path, is the most pertinent question here, and perhaps the biggest challenge before Dara. He acknowledged his own families as the recipient, who are talented enough to attain the true knowledge. He declared:

> svānubhavānusāreṇa ca nirṇīya tattvārthaṃ svakuṭumbeṣvanukampayā kṛto'yamāraṃbh …na punarajñānino vibhinnmatasaṃ vibhinnmatasambandhino bodhanena mama prayojanamiti.

["Having ascertained the real meaning of the Truth according to my own institution and realisation, I am beginning this (work) for the benefit of my own relations. But I do not think it necessary for me to enlighten those ignorant people who entertain a different view." (CRPS 124-125)]

Some scholars evaluated Dara's project as a calculative move towards the Mughal throne, but it remains undetermined whether the strive to portray himself as the liberal ruler was Dara's primary intention, or Dara's spiritual quest induced him to take the toil, which eventually caused his execution. Spiritual or political, or both, whatever the intention is, the obtainability of the big number of the manuscripts of *Majma* evidences the popularity of Dara's philosophical vision. On the contrary, only a single manuscript of *Samudra* is available. It may invoke the crucial question that why *Majma* was translated into Sanskrit. As Supriya Gandhi said:

> These were not the vast numbers of Persian-literate Hindus working in the Mughal administration. The use of Sanskrit spoke directly to Brahmin intellectuals, some of whom held their Muslim rulers at a suspicious arm's length. Jain scholars too would be able to read it, but they may have not constituted a primary audience. We can assume that many of Dara's pundit contacts were, like Kavindracharya, resident of Beneres, a city under the prince's own jurisdiction, regardless of its audience, the translation gave Dara's Persian project of comparison its mirror equivalent, in sweeping universal terms. (Gandhi TEWNW 189)

Therefore, it can be assumed that Dara strongly desired to make *Majma* reach the Hindu audience. Dara's political intention might play a great role here. His spiritual quest for monotheism should also be recognized as a significant issue in this case. Plausibly, he wished to expand his metaphysical mistic theory to the Hindus, specially who follow the doctrine of Oneness, and discard the polytheism. Though only a single manuscript of *Samudra* is available, but the date of the manuscript, i.e., 1709 CE, evidences that *Samudra* had enjoyed quite a good popularity, if not equivalent to *Majma*. At least up to 60 years after the translation, *Samudra* was continued being copied.

Samudra as a treatise of non-dualism

Owing to the lingual transformation in *Samudra* the core subject of the text gets nearer to *Vedānta* doctrine than its original position in Persian. In fact sometime it seems that *Samudra* presents a discourse on pure *Vedānta*. For example, while declaring the necessity of the text *Samudra* states:

> itthaṃ kilopadeśo mahānanubhāvānāṃ yannirmatsaratayā tattvavivecanaṃ sakalavedāntānāṃ prayojanam.

["Truly, the injunction of the great and good is that it is absolutely essential to discuss the truth of all religious treaties in a spirit of perfect good will.", (CRPS 124)]

Though Roma Chaudhuri ignored the term *sakalavedāntānāṃ* while translating, yet the term implies the propensity to pilot the Sanskrit translation towards the Vedantic theory. This expression is significantly lacking in the Persian version.

In the preface of *Majma*, Dara announced that his tract (*Risāla*) is not for the profit of "person of blunt intelligence" (Haq 38). Here the Sanskrit counterpart uses the term *bhedavādin*. Though Chaudhuri, following the original Persian version, translated *bhedavādin* as "the ignorant people who have different view" (CRPS 125), but, for me, it indicates the people who follow the path of dualism. Moreover, as mentioned earlier, the monotheistic doctrine of Sufism is replaced by *ekātmavāda*, the doctrine of monism or non-dualism which surely endorses the tendency of the translation to partly reshape the ur-text in the philosophical edifice of *Advaita Vedānta*.

It is evident that the non-dualistic theory of Indian philosophy became essential for Dara to establish his view regarding the truth of *tāwhid* (monotheism). It should be noted that the Persian phrase *muvaḥḥidān-i-Hind* (Monotheists of India) of *Majma* is replaced by *vaidika* (the Vedic scholar) in *Samudra*. The variant term of *Samudra* indeed suits Dara's proposition. As per the preface of *Sirr-i-Akbar*, in the process of discovering the Indic source of *tāwhid* Dara relocated four *Veda*s as the root of monotheism, and *Upaniṣad*s as the summit. In the *Ṛgveda-saṃhitā*, the portrayal of Prajāpati, Visvakarman evidences the Vedic "tendency towards extolling a god as the greatest and highest" (Dasgupta 19). But, the concept of *Brahman* as the Supreme Soul in *Vedānta* philosophy hardly has any direct connection with the monotheistic depiction of Vedic *saṃhitā*, rather the Upanishadic utterances like *ekamevādvitīyam* (*Chāndogya Upaniṣad*) emerges as the foundation of *Vedānta* doctrine. The pure monistic theory of Śaṃkara where the Universe is recognized as the illusion and the superimposition (*adhyāsa*) on *Brahman*, appeared important for Dara to accumulate the support for his spiritual journey. As a result, we find the commentary of Śaṃkara encompassed in the Persian translation of *Upaniṣad*s by Dara, though the name of Śaṃkara is not mentioned there. The renditions of *Gitā* (also known as the *smṛtiprasthāna* of *Vedānta* philosophy) and *Yogavāśiṣṭha Rāmāyana* also show the adoration of Dara towards the *Vedānta* literature. The subtle, though basic difference between monotheism or monism might be unnoticed by Dara, or Dara did not bother about the difference, the pivotal need for him was to ascertain the Indic theory of Oneness of the Almighty. Regarding the resemblance of *Majma* with *Vedāntasāra*, the renowned treatise of *Avaita Vedānta*, we should note here that in 1654, two years

before the composition of *Majma*, Dara met Father Heinrich Roth, a keen seeker of Indian knowledge, who copied the manuscript of Sandānanda's *Vedāntasāra* (Gandhi 185), yet it is not evident whether that was the single source for Dara to be acquainted with the content of *Vedāntasāra*.

Though Dara chiefly was convinced by the doctrine of monism, but sometimes he included the views of *Vaiṣṇava Vedānta* schools. In the section of the discourse on *mukti* or salvation, Dara describes the view of *Bhāgavata Purāṇa* in his own style. The portrayal of the universe as the components of the body of the *puruṣa* is identical with what *Bhāgavata Purāṇa*, the major text of Vaishnavism, describes in the 1st chapter of 2nd *Skandha* (verse 26-35).

Towards the end, *Samudra* adds some more Vaiṣṇava flavour with the reference to *Samudramanthana*, a mythological narrative described in the *Viṣṇu Puṛaṇa* and *Bhāgavata Purāṇa*. According to the myth, fourteen divine gems came out after the churning of ocean of milk among which the final one was the *amṛta*. In the Sanskrit rendition of *Majma* it is proclaimed that the knowledge that Dara extracted by churning the ocean of the *Veda*s is more valuable than the gems, produced after *samudaramanthana*:

> viṣṇurātmana icchayā svīyamano mandaraṃ kṛtvā sakalvikalpān devadaityān kṛtvā vedasamudraṃ mathitvā jñānaratnamekamīdṛśaṃ niṣkāsitaṃ yaddevairdaityaiśca samudramanthanaṃ kṛtvā niṣkāśiteṣu caturdaśaratneṣvapi na praptam/

["Through a desire of my own Self which is nothing but Viṣṇu Himself, having made my mind the Mandara-hill (the churning-rod) and my resolution and irresolution gods and demons (respectively, the churners on opposite sides) having then churned the ocean of the Scripture, I have extracted such a gem of knowledge out of it, which the gods and the demons could not get even through they extracted as many as fourteen gems by churning the ocean." (CRPS 163)]

The metaphor indeed suits the title *Samudra-saṅgama*. Conceding the unity of individual soul and *Viṣṇu*, *Samudra* promulgates the theory non-dualism, though this portion is not present in the Persian ur-text. Hence, it can be assumed that the Sanskrit translation was done by some Hindu *Advaita* pundit belonging to the *Vaiṣṇava* clan, though, as per the textual reference, it is ascribed to Dara Shukoh.

Conclusion

It is evident that in the studies of Indo-Persian literary encounter in Mughal Court, *Samudra* has acquired less importance than it deserves. May be the unavailability of manuscripts is the cause behind. But it represents those rare pieces of literature that streamed from Persian to Sanskrit in early modern India. At the same time, in the sphere of spirituality and philosophy, *Samudra*, as the Sanskrit rendition of *Majma* offers a melting pot, where Sufism and Vedantic Hinduism are finely blended, and reproduces the "Truth of Truths" (Haq 38). We must admit that in the context of *ekātmavādin*, the modified term of *muvaḥḥidān-i-Hind* in *Samudra*, the essence of *Vedānta* becomes more prominent than what Dara proposed in *Majma*. So, surpassing the boundaries of language and religious culture, *Samudra* produces a new structure

of *Vedānta* philosophy, particularly in the field of Ontology that incorporates the monotheistic views of Sufi and Islam, and fuses them into the theory of non-dualism.

Abbreviations

CRPS = Comparative Religion and Philosophy Series, vol.2

TEWNW=The Emperor Who Never Was

** The text of Samudra-saṅgama is quoted in this article from CRPS.*

Select Bibliography

Browne, Edward G. *A Literary History of Persia; From the Earliest Times until Firdawsi*. London: T. Fisher Unwin Ltd., 1919.

Comparative Religion and Philosophy Series. Vol. 2: *A Critical study of Dārā Shikūh's Samudra-saṅgama by Dr. Roma Chaudhuri, and First critical edition of the Sanskrit Text of Samudra-Saṅgama by Dr. Jatindra Bimal Chaudhuri*. Calcutta: Prācyavāṇī-Mandira, 1954.

Dasgupta, Surendranath. *A History of Indian Philosophy*. Vol. 1. Delhi: Motilal Banarasidass, 2004.

Faruqui, Munis D. "Dara Shukoh, Vedanta, and Imperial. Succession in Mughal India". *Religious Interactions in Mughal India*. Ed. Vasudha Dalmia, and Munis D. Faruqui. Oxford University Press, 2014. 30-44.

Gandhi, Supriya. *The Emperor Who Never Was: Dara Shukoh in Mughal India*. Harvard University Press, 2020.

---. "The Prince and the *Muvaḥḥid*: Dārā Shikoh and Mughal Engagements with Vedānta". *Religious Interactions in Mughal India*. Ed. Vasudha Dalmia, and Munis D. Faruqui. Oxford University Press, 2014. 63-101.

Gode, P.K. "Samudra-Saṅgama, a Philosophical Work by Dara Shikoh, Son of Shah Jahan, Composed in A.D. 1655". *Studies in Literary History*. Vol-2. Bombay: Singhi Jain Śāstra Śikshāpīṭha, Bharatīya Vidyā Bhavan, 1954. 435-446.

Haq, M. Mahfuz-ul, editor and translator. *Majma-Ul-Bahrain or The Mingling of the Two Oceans by Prince Muhammad Dara Shikuh*. Calcutta: The Asiatic Society of Bengal, 1929.

Harsat, Bikrama Jit. *Dara Shikuh: Life and Works*. Calcutta: Visvabharati, 1953.

Madhavananda, Swami, translator. *Vedānta Paribhāṣā of Dharmarāja* Advarindra. Culcutta: Advaita Ashrama, 1993.

Nikhilananda, Swami, translator. *The Upanishads: A New Translation.* Vol.2. Kolkata: Advaita Ashrama, 2008.

---, translator. *Vedanta-Sara (The Essence of Vedanta) of Sadananda Yogindra*. Kolkata: Advaita Ashrama. 2014.

Shastri, J.L., editor. *Upansadsamgraha*. Delhi: Motilal Banarasidass, 1998.

Sonakke, N.S., and C.G. Kashikar, editors. *Rgveda-samhita, with commentary of Sayanacary.* 3 vols. Poona: Vedika Samsodhana Mandal, 1983.

Truschke, Audrey. *Cultural of Encounters: Sanskrit at Mughal Court*. Penguin Books, 2017.

THEORY OF CREATION WITH REFERENCE TO NYĀYA-VAIŚEṢIKA SYSTEM

Chinmay Mandal

Abstract

The process of creation is still mysterious even to the Scientists. According to Nyāya and Vaiśeṣika schools impermanent substances are produced by causal material. There is a relation between cause and effect. The effect is a new creation, which does not exist in its material cause prior to its production. According to Nyāya-Vaiśeṣika school the first four substances are eternal and non-eternal. The non-eternal substances are composed of eternal atoms. In Vaiśeṣika Philosophy, it is clearly described that God wishes to create the World with a view to restore enjoyment of the creatures.

Key-words

niyata-padārtha-vādin, aniyata-padārtha-vādin, asatkāryavāda, kāraṇasāmagrīvāda, adṛṣṭa.

1.0. The mystery of the origination of the Universe has troubled rational mind antiquity. What is the origin of this Universe? Who is the creator? When did the world begin? This type of questions have been raised. The scholars from Science, Religion and Philosophy have studied extensively to find out answers to those questions, but even today the answers to all questions have not been answered conclusively.

1.1. Philosophers from both ends – orthodox (āstika) and heterodox (nāstika)- have made attempt to meet those questions from their ontological framework[1]. Of them the account put forward by Nyāya-Vaiśeṣikas is curious one. In this article an attempt would be made to through some light on the *Nyāya-Vaiśeṣika* theory of origination of this Universe.

1.2. The Nyāya and the Vaiśeṣika schools are known as *samānatantra* or cognate schools of philosophy. Cognate in the sense that on major portions of philosophical theories, they are on the same standpoint. There are, however, minor points of difference. Some of the major points may be summarised below: (i) The Vaiśeṣikas (who belief in fixed number of categories) are called *niyata-padārtha-vādins*. Where *Naiyāyayikas* are considered as *aniyata-padārtha-vādins* (as they do not belief in fixed number of categories). (ii) The *Vaiśeṣikas* accept only two distinct *pramāṇas* (namely Perception and Inference) but *Naiyāyayikas* accept fourfold classification of *pramāṇas* (including Comparising and Verbal Testimony). (iii) The *Vaiśeṣikas* accept the theory of *pīlu-pāka*. They admit Pāka in the atom. That is why, they are *pīlu-pākavādins*. But *Naiyāyayikas* accept the theory of *piṭhara-pāka*. They admit Pāka in the substance, so they are popularly known as *piṭhara-pākavādins.* (iv) The *Vaiśeṣikas* give emphasis both *jñāna* and *karma.* So they are treated as *jñāna-karma-samucchaya-vādins*, while the *Naiyāyayikas* give emphasis on *jñāna.* So they are purely *jñāna-vādins*.

2.0. Keeping those differences in consideration let us enter into the theory of creation. The process of creation is still mysterious even to the Scientists. So it is quite natural that the Philosophers of different School would not agree with one another at this point. What is creation? It is said that the act of producing or causing to exist or bringing a substance to the living being as a subject of knowledge by God. The word सृष्टि is being formed after the suffix क्तिन् with root सृज् obeying the rule 'सृज विसर्गे' ।[2] The creation refers to a new origin. MM. Bhīmācarya Jhalkīkar derived the word सृष्टि in his famous *Nyāyakoṣa*- 'उत्पत्त्यनुकूलव्यापारविशेषः सृष्टिः'[3] He also pointed out the terminology उत्पत्तिः in his *Nyāyakoṣa*- प्रागुत्पत्तेरसत् कारणव्यापारादुत्पत्ते इति नैयायिकाः ।[4]

2.1. The Nyāya-Vaiśeṣikas are realists and pluralists. According to their theory, the world is composed of seven categories, namely, *dravya*(substance), *guṇa*(quality), *karma* (action), *sāmānya* (universal), *viśeṣa* (Ultimate differentiator), *samavāya* (Inherence) and *abhāva*(absence). Substances are nine kinds, namely, pṛthivī (earth), ap (water), tejas (fire), marut (air), ākāśa (ether), kāla (time), dik (space), ātmā (self) and manas (mind). According to Nyāya-Vaiśeṣika school the first four substances are eternal and non-eternal. The non-eternal substances are composed of eternal atoms. These four kinds of atoms and another five substances are eternal.

3.0. According to Nyāya and Vaiśeṣika schools impermanent substances are produced by causal material. So there is a relation between cause and effect. The same cause produces the same effect and the same effect is the product of same cause. The effect is a new creation, which does not exist in its material cause prior to its production. This theory of craeation is recognised as *asatkāryavāda*. Both the Naiyāyikas and Vaiśeṣikas admit the theory of *kāraṇasāmagrīvāda*, i.e. *the* theory, which upholds that combination of many causes can give rise to an effect i.e. many causes produce a new effect which was not existent before but was newly produced. For example, to produce *Jār* (ghaṭa) the factors needed viz. the material cause(clay), the accessory and other instrumental causes (stick, wheel etc.). By the collection of these two (stick, wheel) material cause(clay) is destroyed and the effect is produced whih was not existent before. This theory is recognised as *asatkāryavāda* or *ārambhavāda*. This theory is just opposite to the theory of Sāṁkhyas *satkāruavāda*. The Nyāya-Vaiśeṣika opinion is that the view is not that anything, that is non-existent can be produced, but the theory is that which is produced was non-existent. Thus Nyāya-Vaiśeṣika view of causation is treated as opposite theory to the Sāṁkhya-Yoga and Vedānta's *satkāryavāda.*

3.1. The Nyāya-Vaiśeṣika school admit three kinds of Causes, namely

i) Samavāyi-kāraṇa or *Inherent* Cause

ii) Asamavāyi-kāraṇa or *Non-inherent* Cause

iii) Nimitta-kāraṇa or *Efficient* Cause

i) Samavāyi-kāraṇa or Inherent Cause:

It is the substance, in which the effect is produced by the eternal entity, known as *inherence* (*samavāya*). Keśava Miśra define *samavāyi-kāraṇa* in his *Tarkabhāṣā*-

यत्समवेतं कार्यमुत्पद्यते तत् समवायिकारणम्।[5] For example, 'clay' is the *inherent* cause of 'jar' (ghaṭa) and threads are the *inherent* cause of 'cloth'. The second example of samavāyi-kāraṇa is 'cloth' in relation to 'colour' and other qualities of 'cloth'. The 'colour' of cloth, since it is a quality(guṇa) and effect of cloth, it inheres in some substance, and here it is the cloth. So the cloth is samavāyi-kāraṇa of its colour (guṇa). It is noted that samavāyi-kāraṇa or *inherent* cause always be a substance.

ii) Asamavāyi-kāraṇa or Non-inherent Cause:

It inheres in the material cause and helps the cause to effect. The cause which inheres in the inherent cause and have the ability to produce effect, that is called Non-inherent Cause. Keśava Miśra define *asamavāyi-kāraṇa* in his *Tarkabhāṣā-* यत्समवायिकारणप्रत्यासन्नमवधृतसामर्थ्यं तदसमवायिकारणम्।[6] Two types of *asamavāyi-kāraṇa* are there. For example, the conjunction of threads, which inheres in the threads is the cause of cloth, is treated as *non-inherent* cause or asamavāyi-kāraṇa. It is the first type of asamavāyi-kāraṇa. The second type of asamavāyi-kāraṇa is the 'colour of thread'(*tanturūpa*) in relation to the effect, i.e. 'the colour of cloth' (*paṭarūpa*), it is the asamavāyi-kāraṇa or non-inherent cause. Non-inherent Cause is always be a quality or an action.

iii) Nimitta-kāraṇa or Efficient Cause:

The power which helps the material cause to produce effect is recognised as *nimitta-kāraṇa* or *efficient* cause. Which is not an *inherent* cause, not a *non-inherent* cause but a cause to the effect, is treated as **efficient** or *nimitta-kāraṇa.* Two types of efficient cause located in Nyāya-Vaiśeṣika Philosophy. One is **ordinary** and another is **extra-ordinary**. To produce 'jar' (ghaṭa) instrumental causes and accessory (sahakārī) are needed to produce effect. Thus, the potter, the wheel, and the stick are treated as extra-ordinary *nimitta-kāraṇa* or efficient cause of 'jar' (ghaṭa). To produce different effect extra-ordinary efficient cause be needed. But ordinary efficient causes are same for every effect. Eight kinds **ordinary efficient cause** described in the Nyāya-Vaiśeṣika Philosophy. They are i) Íśvara, ii) His knowledge, iii) His will, iv) His action, v) Space (dik), vi) Time (kāla), vii) Adṛṣṭa viii) Prior absence.

4.0. According to the Nyāya-Vaiśeṣika school, everything of this universe is different from each other. There are two types of selves; one is the individual self or Jīvātmā and another is the Universal self or Paramātmā. Universal self or Paramātmā is called Īśvara. Īśvara is distinct from the atoms and also from the individual selves. Being omnipotent and omniscient, Īśvara controls the atoms, the individual selves and all events in this Universe. Atoms are the material causes of this Universe and Īśvara is the efficient cause.

4.1. The question arises, how this Universe is created? It is already discussed that first four substances are non-eternal, but the atoms of that four are eternal and the rest five are eternal according to the Nyāya-Vaiśeṣika school. The atoms are ultimate entities

of four non-eternal substances and these are undivided and eternal. First by the willingness of Īśvara action originates between the two atoms. Then **dyad** (*dvyaṇuka)* is produced by the connection of two atoms. Then **triad** (trasareṇu) is produced when three dyads are combined, then *caturaṇuka* and so on. But question arises, how the visible triad is produced by the invisible dyad? Viśvanāth Nyāyapañcānana rightly said in his *Nyāyasiddhāntamuktāvalī* – "त्रसरेणोर्महत्त्वात् प्रत्यक्षत्वं, न तु द्व्यणुकादेस्तदभावात्। न हि त्वन्मतेऽपीदं सम्भवति, परमाणौ महत्त्वाभावात्"।[7] The triad is visible because of his greatness and dyad is invisible as there is absence of greatness. Another question arises by the opponent, why Īśvara created this Universe? Answer is, Īśvara created this Universe not for himself but for the welfare of the creatures of the world. The famous Naiyāyika, Uddyotakara has pointed out this theory in his *Nyāyavārttika* 'तत्स्वाभाव्यात् प्रवर्तत इत्यदुष्टम्-यथा भूम्यादीनि धारणादिक्रियां तत्स्वाभाव्यात् कुर्वन्ति तथेश्वरोऽपि तत्स्वाभाव्यात् प्रवर्तत इति प्रवृत्तिस्वभावकं तत्तत्त्वमिति'।[8] Praśastapādācārya also pointed out that Īśvara created this world for the enjoyment of living beings.[9]

4.2. In Vaiśeṣika Philosophy a clear account of the origin of the World is described.[10] There it is said that God wishes to create the World with a view to restore enjoyment of the creatures. Then the *adṛṣṭa* lies in the Individual Souls become conducive for creation. And the *adṛṣṭa* lied in the Individual Souls collectively give rise to the atom and the first process of action starts of those atoms of air. That action conjoins the airy atoms with one another. That conjunction of airy atoms give rise to the dyad and gradually the other perceptible things come out. That perceptible air with its vibration occupies the heart of ether. After that atoms of water give rise to the dyad in the ether and gradually formed the oceans. Then the atoms of earth give rise to the dyads, consecutively perceptible earth, which exists in the ocean. After that the great fire is produced from all the radiant atoms in the great ocean.

4.3. After the creation of four non-eternal substances, by the will of Maheśvara (who is known as Paramātmā or Īśvara), the combination of earthly atoms with radiant atoms gave birth to the golden mass. Then Maheśvara created the four-faced Brahmā from the mass golden egg and employed him in the task of creating people. Then Brahmā creates living beings according to their karma and creates four castes from his mouth, arms, thighs, legs respectably and other animals. Thus the theory of creation has been revealed in Nyāya-Vaiśeṣika Philosophy.

Abbreviation

Bha. P. : Bhāṣāpariccheda

N. K. : Nyāyakoṣa

N. V. : Nyāyavārttika

Pra. Bha. : Praśastapādabhāṣyam

T. Bh. : *Tarkabhāṣā*

V. S. K. : *Vaiyākaraṇasiddhāntakaumudī*

Notes & References

1. Pāṇini, the famous grammarian formulated the word āstika and nāstika in a formula 'अस्ति नास्ति दिष्टं मतिः'। *Pāṇini Sūtra*: 4.4.60
2. V. S. K., Vol. III, P. 330
3. N. K., P. 1031
4. N. K., P. 151
5. T. Bh., Ed. Sir Gangadhar Kar Nyayacharya, p. 44
6. *Ibid*. p. 54
7. Bha.P., p. 147
8. N. V., p. 463
9. 'tataḥ ponaḥ prāṇināṁ bhogabhūtaye maheśvarasisṛkṣānantaraṁ sarvātmagatavṛttilabdhādṛṣṭāpekṣebhystatsaṁyogebhyaḥ pavanaparamāṇuṣu karmotpattau teṣāṁ parasparasaṁyogebhyo dvyaṇukādikrameṇa mahān vāyuḥ samutpanno nabhasi dyodhūyamānastiṣṭhati.'- Pra. Pā. Bhā., Vol. II, Ed. Dāmodarāśram, p.107-108
10. Loc.cit.

Select Bibliography

Bhaṭṭojidīkṣiṭa. *Sīddhāntakaumudī*. With *Bālamanoramā* and *Tattvabodhinī*. Ed. Giridhara Sharman & Parameswarananda Sarman. Vol. III. Delhi: MLBD, 2005 (Rpt., 1st ed. 1965).

Dasgupta, Surendranath. *A History of Indian Philosophy*. Vol. I. Delhi: MLBD, 1997 (Rpt., 1st Ind. ed. 1975).

Jhalakīkar, Bhīmācārya. *Nyāyakośa*. Ed. MM. Vāsudev Shāsrti Abhyankar. Varanasi: Chaukhambha Surabharati Prakashan, 2017 (Rpt., 3rd ed. 1928).

Keśavamiśra. *Tarkabhāṣā*. Ed. Sri Badari Nath Shukla. Delhi: MLBD, 2004 (Rpt., 1st ed. 1968).

Keśavamiśra. *Tarkabhāṣā*. Ed. Sri Gangadhar Kar Nyayacharya. Kolkata: Jadavpur University Press, 2013 (2nd ed., 1st ed. 2008).

Praśastapādabhāṣyam. Ed. Dāmodarāśrama. Vol. II. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 2000 (1st ed.).

Udayanācārya. *Kiraṇāvalī*. Ed. MM. Siva Chandra Sārvvabhouma. Vol. I. Calcutta: The Asiatic Society, 1989 (Rpt., 1st ed. 1911).

Uddyotakara. *Nyāyavārttikam*. Ed. Vindheswari Prasad Dwivedi. Varanasi: Chaukhambha Sanskrit Bhawan, 2007 (Rpt., 1st ed. 1916).

Viśvanāthanyāyapañcānana. *Bhāṣāpariccheda* with *Nyāyasiddhāntamuktāvalī* and *Muktāvalīsaṁgraha*. Ed. Panchanan Bhattacharya Sastrin. Kolkata: Mahabodhi Book Agency, 2016 (Rpt., 1st ed. 1970).

DHARMAŚĀSTRIC LAW AND ITS INTERPRETATIONS: A CLASH BETWEEN TEXT AND ITS DISCOURSE

Anindya Bandyopadhyay

1. Overview

Interpreting texts to understand their "real" meaning has got a long tradition both in the east and west. It would be better to approach this topic with the Upaniṣadic narration dealing with the story of the three sons of Lord Prajāpati *viz.* deities, demons, and human beings. After completing the celibate period and learning spiritual wisdom from their father, they prayed to the Lord for guidance. In response, Prajāpati uttered the syllable '*da*'. The same word *'da'* has been interpreted by them in three different ways. The deities have interpreted the word *'da'* as 'to be restrained'; the human beings have interpreted it as 'to give' and the demons have considered it as 'to be compassionate'.

This episode depicts how the Lord's three sons perceive the same monosyllabic word *'da'* in three different ways. In light of this narrative, we will attempt to comprehend the significance of legal interpretation.

2. *Dharmaśāstra* and Law: Its Sources

Laws in a civilised nation serve the interests of society. They are both the beneficiaries of society and its guardians. In a dynamic social structure, they uphold the status quo while embracing newer orders. As a result, today's progressive law sometimes becomes draconian in its application to tomorrow's perspective. The law of interpretation plays a vital role here. However, such changes in the legal arena undoubtedly accelerate the progress of society. As a result, sometimes we notice an inclusive gap between the "real" or the "literal" meaning of the text and its interpretation. In this paper, I will try to argue why and how a legal text needs to be changed by explaining the "real" meaning through proper "rules of interpretation".

There were basically two categories of laws in ancient India: direct scriptural injunctions and customary norms. Here, by the term ancient India, a long span of time is taken, starting from the Vedic period up to the period of composition of the *smṛtis* and *nibandhas.* The texts composed within this period, bear the testimony to the upheaval changes in social structure *vis-à-vis* the legal system. As in the present legal system, any change of law is possible by amendment or annulment of existing law by the competent legislature; in ancient India, there was no such scope for formulating laws except by the sanction of scriptures.

Law recorders of different periods have applied their innovative ideas to interpret the law of *śruti*, *smṛti,* and *sadācāra* (community norms) to suit the old directives in a new situation. Interpretations of codified law resolve apparent contradictions of legal directives and clarify issues (if there is any ambiguity) of the original texts.

The interpretation of statutory law (by courts) is a prevalent practice in today's legal system. However, if the sole power of interpretation rests with the concerned authority dealing with any legal dispute, there is a probability of anarchism in judicial decisions. So, the law of interpretation was created to protect the judiciary from being in a disarray. In both ancient *Dharmaśātric* law and contemporary judiciary, therefore, the significance of interpretation is relevant.

2.1 Meaning of Dharma

Now it is time to understand what actually "Dharmaśāstra" is and definitely what "Dharma" is. It is impossible to translate accurately the Sanskrit word *dharma* into English or any other language. None of the dictionaries could able to explicit its meaning in a single word. They, however, have invested various words to come closer to the accurate meaning of the term *dharma*. The dictionaries, therefore, embark on various connotations of the word *dharma*, such as an ordinance, usage, duty, right, justice, morality, virtue, religion, good works, function, or characteristics. The word *dharma* can typically be translated as "righteousness." In reality, the word *dharma* has multiple meanings in Hindu jurisprudence, but it generally refers to an individual's duties and obligations as a part of the so-called Aryan community. Professor Olivelle (2011: 31) argues,

> the term "*dharma*" was probably a neologism invented by the poet of the Ṛgvedic hymns; it has no cognates in other Indo-European languages, including Avestan.[1]

All the existing texts on *dharma*, therefore, always begin with a discussion on the testimony (*pramāṇa*) or the source (*mūla*) of *dharma*. Although there are some differences in the texts, by and large, they point out three primary sources of *dharma* i.e. Veda[2] (or *śruti*) — the oral texts or revelation, *smṛti* (or *dharmaśāstra*) [3] — the written texts on tradition or the living memory of the Brahmanical community, and *ācāra* — the customary law or normative custom. The Veda, as well as the customs and practices of those who properly understand the Veda, are the source (or root) of *dharma*, according to Gautama (*GDhS* - 1/1-2). Āpastamba (*ĀDhS* – 1/1/2-3), Baudhāyana (*BDhS* – 1/1/1-6), and Vasiṣṭha (*VDhS* – 1/4-7) have more or less, in the same manner, acknowledged graciously these three sources of *dharma*.

The third source of dharma, nevertheless, is quite critical to determine. The law recorders use several terms like *śila*, *samaya*, *ācāra*, *sadācāra,* or *śiṣṭācāra* (the latter three words express the same meaning) for explaining the third source. Both the words *samaya* and *ācāra* are used by Āpastamba. The first one most likely refers to an "agreement", "convention", or "usage" but the second one refers to "custom". M.M. P.V. Kane (1950:1), however, argues that usage or convention does not always mean exactly what the word "custom" means and that the word "custom" communicates the impression of some antiquity. [4]

It seems that there might have been some differences between 'custom' and 'usage'. A usage, in contrast to a custom, maybe a more recent development that may have also been developed by an agreement among members of a particular class, such as traders, artisans, etc.[5] Therefore, Manu and other *smṛtikāras* emphasized the importance of *ācāra* as one of the important non-codified records of the *dharma*.[6] In

our contemporary times *ācāra*, the non-codified rules of society, still play pivotal roles to understand the nature of modern Hindu Law.

2.2 Four Basic Features of the *Dharmaśāstras*

As a student of *dharmaśāstra* (which is also termed as *smṛti*),[7] the variation between the theoretical approach and the practical application of *smṛti* direction impresses me to concentrate on this subject. Primarily in this respect, I have noticed four basic features of the *dharmaśāstras*.

From *dharmaśūtras* to (the later) *nivandhas* including the metrical *smṛtis*, cover a long span of time of more than 2000 years. Theoretically, all the *smṛtis* are equal in force and also will remain forever. No one bothers about which of the texts is earlier or which one is composed in a comparatively later period. It is believed that the early *Smṛtis* were the actual foundation of *dharma*. The number of *smṛtis* (Work of *Dharmaśātras*) was relatively minimal in ancient times. Even while Gautama records his code on *dharma*, he only directly refers to Manu as a *Smṛtikra*. Name of the seven law recorders are mentioned by Baudhāyana, ten by Āpastamba, while only six are mentioned by Manu himself. Yājñavalkya was most likely the first writer to compile a list of 20 expounders of the *dharma* in one place. In addition to himself and Yājñavalkya, Paraśara enumerated the names of 20 other *smṛtikāras*. The total number of *smṛitis* would be close to one hundred if all of the *smṛitis* cited in later legal treaties like *Nirnayasindhu*, the *Mayūkhas* of Nilakaṇṭha, and *Vīramitrodaya* were taken into consideration. [8]

Actually different *dharmaśāstras* were composed in different periods, though all the texts have equal force in the decision-making process. It was presumed that all *smṛti* writers were equal in status with the Vedic seers, and their texts were equally enforceable with the exception of Manu whose supremacy was universally endorsed (known) from Bṛhaspati's[9]. At least nine commentaries were written in different times on Manu's text. It appears that those were composed with the intention of clarification, not available in the original text and in the commentaries, composed earlier. A new commentary was necessary to meet with the demand of the changing society. Comparatively later dated texts like *Nāradasmṛti*, *Bṛhaspatismṛti* or *Kātyāyanasmṛti* have contained something entirely new ideas and directions, unheard in the earlier texts like *Mānavadharmaśāstra* (*MDh*) and *Yājñavalkyīyadharmaśāstra* (*YDh*).[10]

The new texts have equal authority on every religious and secular matter as the old ones. Interpretation plays an important role to accommodate them. Along with the expansion of sources of *dharma*, the interpretation of texts helps the growth of the law-making process of *dharmaśāstra*.

These *Smṛitis* list and record the laws of the land as well as customs from their own time.

In cases where their opinions diverge from those of their predecessors, the *Smṛtikāras* mention those *Smṛtikāras* by name before stating their own. We occasionally come across the words like "*iti* Manuḥ", "*iti* Viṣṇuḥ". Some legal luminaries employ words

like, "*anye, apare, ācārya*, etc." merely to convey the views of the early *Smṛtikāras*. A notable illustration of this can be seen in *Yājñvalkya* (1/56) when he opines,

> yad ucyate dvijātīnāṃ śūdrād dāropasaṃgraha|
> naitan mama mataṃ yasmaat tatrāyaṃ jāyate swayam||

In his critical edition of *Yājñavalkyasmṛiti*, Professor Olivelle (2019) translated it as follows,

> With respect to what has been stated about twice-born men taking wives from the *Śūdras*— I do not approve of it, because that man is himself born in her (*YDh* – 1/56).

Here, Manu seems to be the subject of the allusion (*MDh* 3/12-19). Manu later rejects such a union after mentioning the *Śūdra* wife as acceptable for the twice-born. This is just one of the many subjects where the *Mānavadharmaśāstra* contains confliction injunctions. The crucial thing to keep in mind is that early legal giants like Manu never attempted to harmonise their own opinions with those of their predecessors. They did refer to those views, and when they disagreed, they provided their own arguments that were wholly in line with the culture of the time. It is clear that not all the *smṛtis* concur that *dharma* is an eternal, unchanging principle. They demonstrate how occasionally, *dharma* and *ācara* may alter in response to societal forces.

However, the succeeding *Nibandhakāras* and commentators did not hold the same viewpoint. Sometimes they do not give a complete and accurate picture of the original works they are commenting upon. Instead, they add their own original material to their interpretation and cite passages from other ancient *smritis* to show how the *smritis*, on which they are commenting, are consistent with other ancient *smritis*. In this method, they try to build a harmonic structure between the many *smṛti* It is also true that their interpretation is occasionally required in order to modify these outdated rules in order to address this ever-changing society.

Unlike the *Biblical* and *Koranic* legal systems which are well-documented, coherent, and systematic in nature; the ancient Indian legal system was in the process of evolving over centuries reflecting the need and necessity of a dynamic society. This however gave rise to the complexity of the ancient Indian legal system. I will now make an effort to support my findings with a simple example.

3. An Example with an Explanation

In *Mānavadharmaśāstra* (10/115), in relation to the discussion of the methods of acquiring property, it is said that —

> sapta vittāgamāḥ dharmyāḥ dāyo lābhaḥ krayo jayaḥ|
> prayogaḥ karmayogaś ca sat-pratigraha eva ca||

Professor Olivelle (2004), in his critical edition of *Mānavadharmaśāstra,* notes the literal meaning of this injunction –

> Seven means of acquiring wealth are in accordance with the Law: inheritance, finding, purchase, conquest, investment (*prayogaḥ*), work, and acceptance of gifts from good people (Olivelle 2004:214).

All of the commentators of Manu's Code have gone into great detail in defining these seven means.

In this context, it is important to remember that Manu listed these sources of property for *all men*, making no distinctions at all regarding the four castes. No word, recorded in this directive, even remotely, suggests that Manu intended to specify the sources of wealth for Brahmin, *Kṣatriya*, and *Vaiśya*. Surprisingly, all of Manu's commentators have explained that the first three, namely inheritance, finding (or acquisition), and purchase, are common to all men, whereas conquest is exclusively the domain of *Kṣatriya*, investment is only permitted for *Vaiśya*, and receiving an appropriate gift is only the domain of Brahmin.

While interpreting the injunction Medhātithi (10/115) records

> tatrādyās trayḥ sarvasādhāraṇāḥ| jayaḥ kṣatriyasya| prayogakarmayoga vaiśyasya| satpratigraho brāhmaṇasya viśeṣaḥ|

The exact same tone is used by commentators like Kullūka, Govindarāja, Sarvajñanārayaṇa, Rāghavānanda, and Rāmacandra to explain this verse. That is, they say that the first three alone are lawful for all four castes and so on. It is difficult to ascertain how these commentators obtain this interpretation from this directive of Manu.

The questions remain –

> What does the original diction of Manu's Code (10/115) say, and how have commentators interpreted the directive in this way?
>
> If so, why did these commentators choose to interpret this verse of Manu in the way that they did?

A few hypotheses can be formed to serve this objective. In the *Dharmasūtra* of Gautama (10/39-44), it is recorded that

> svāmī ṛktha-saṃvibhāga-parigrādhigameṣu| brāhmaṇasyādhikaṃ labdham| kṣatriyasya vijitam| nirviṣṭaṃ vaiśyaśūdrayoḥ||
>
> Ownership is established by inheritance, purchase, partition, possession, and discovery; additionally, acceptance for Brahmins, conquest for Kṣatriyas, and wages for Vaiśvas and Śūdras (Olivelle 2003:145).

As a result, Gautama was the first to mention inheritance, purchase, and partition as being common to all castes. Despite Manu (10/115) holding it for all, Gautama reserves conquest for the *Kṣatriya* only. In addition, he reserves earning or getting wages for the *Vaiśya* and *Śūdra*, though this is included in the *prayoga* and *karma-yoga* in Manu (10/115) code which he recommends is common to all. Likewise, acceptance of gifts is allowed for the Brahmin exclusively. Commentators have strangely inserted passages from Gautama's text into Manu's code in an effort to demonstrate that the origins of the property specified by Gautama (10/39-44) and those described by Manu are the same. My research indicates that this is not a faithful and accurate reading of Manu's directive. We must state firmly that all men, regardless

of caste, had access to the same sources of property during the time of Manu. Regarding caste, there were no distinctions.

4. Conclusion

Legal luminaries of ancient and medieval India often record the laws of the land in their treaties and commentaries while adjusting traditional laws with the dynamics of the changing society. According to the theory of the *Dharmaśāstras*, the ancient laws are considered "divine" and not "statutory". As a result, the scriptural laws cannot be altered or amended except by interpretation.

Therefore, the ready-made rules of Mīmāṃsā played pivotal roles if we were forced to revise them. Rules of Interpretation in many cases are able to resolve contradictions in directions of the same text immediately or in various directions of different texts written in different periods in antiquity. It is able to do so by accommodations and adjustments of different parts of a single text or various texts to make them consistent (*cf.* Bandyopadhyay 2016). Sometimes, with the help of interpretations, the scope of applications of any law or direction becomes extended or restricted (like *MDh* 10/155 as mentioned before). Therefore, the clash between the text and its discourse becomes a regular phenomenon in the arena of *Dharmaśāstra* literature. Theoretically, the entire system appears as a constant body of information although actually, it undergoes changes like a living organism.

Notes & References

1. For detailed studies of the early history of the term "*dharma*", see Brereton (2004) and Horsch (2004).
2. Medhātithi says (on *Mānava-dharmaśāstra* (*MDh*) - 2/6), "The Veda get their name because they are the source from which people learn (*vidanti*) the good defined as *dharma*, which cannot be known from any other source of knowledge (*cf.* "*vyutpādyate ca vedaśabdaḥ vidyanty ananya-pramāṇavedyaṃ dharma- lakṣṇamarthamasmāditi vedaḥ*|")."
3. The famous Indian epics *Rāmāyaṇa* and *Mahābhārata* are also part of this group, as are the voluminous narrative didactic texts known as the Purāṇa. When scholars speak of Hindu law, they most often mean the Dharmaśāstra texts that fall into this category (*cf.* Davis 2010: 24).
4. Kane, P.V., *Hindu Customs and Modern Law*, Bombay: University of Bombay, 1950, Chapter-I, p-1.
5. Vide *Dalglish vs*. Guzuffur 29 Cal. 427, 429 and *Sariutullah* vs. *Pran Nathj* 26 Cal. 184, 187 for the meaning of 'usage' in enactment as distinguished from 'custom.'
6. वेदोऽखिलो धर्ममूलं स्मृतिशीले च तद्विदाम्। आचारश्चैव साधूनामात्मनस्तुष्टिरेव च। (*MDh* – 2/6); देशजातिकुलधर्माश्चाम्नायैरविरुद्धाः प्रमाणम्। (*Gautamadharmasūtra* 11/20)
7. The term *dharmaśāstra*, in general sense, is used for both the *dharmasūtras*, which are in prose, and the *dharmaśāstras*, which are in verse. The term *dharmaśāstra* is also used to denote the *nivandha* literature or the legal treaties The individual *dharmasūtras* and

dharmaśāstras are also called *smṛtis*, and the entire corpus of these texts is referred to as part of the "the" *smṛti* (literally, "memory"), i.e., a form of revelation inferior only to the higher form of revelation contained in the several Vedic texts (*śruti*). Amongst the *dharmasūtras* and *dharmaśāstras*, *dharmasūtras* are composed earlier (except the *Viṣṇudharmasūtra*) and the treaties are composed after the metrical works of law.

8. See Bandyopadhyay 2014:6
9. वेदार्थप्रतिबद्धत्वात् प्रामाण्यं तु मनोः स्मृतम्। मन्वर्थविपरीता तु या स्मृतिः सा न शस्यते॥ (*Bṛhaspatismṛti* – 2/13)
10. See Bandyopadhyay 2014:6-7

Select Bibliography

Bandyopadhyay, Anindya. 2014. "*Studies in the process of law-making in the Dharmaśāstras*" A thesis awarded from the Department of Sanskrit, Jadavpur University [https://shodhganga.inflibnet.ac.in:8443/jspui/handle/10603/135535]

____________.2016. "The Practice of Textual Interpretation in Indian Tradition" in *Newsletter of Americal Philosophical Association (Vol. 16, November 1).* Edited by Prasanta S. Bandyopadhyay and Matthew R. Dasti (ISSN 2155-9708).

Brereton, J. (2004). "*Dharman* in the *Ṛgveda*". In Olivelle 2004:449-89

Horsch, Paul (2004). "From Creation Myth to World Law: The Early History of *dharma*". In Olivelle 2004:423-48. Originally published in German in 1967.

Jha, Ganganatha. (Ed. & tr.). 1920-39 (1999). *Manusmṛti with the 'Manubhāṣya' of Medhātithi*. 10 Volumes. Reprint. Delhi: Motilal Banarsidas.

———. 1930-1933. *Hindu Law in its Sources.* Allahabad: The Indian Press.

______. (tr.). 1933-36. *Shabara-Bhāṣya* [Śabara-Bhāṣya]. 3 vols. Baroda: Oriental Institute Baroda.

Lingat, Robert, and Derrett, J. D. M. (John Duncan Martin). 1973. *The Classical Law of India* [Les sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde]. Trans. J. Duncan M. Derrett. Berkeley: University of California Press.

Manu, Olivelle, Patrick, and Olivelle, Suman. 2005. *Manu's Code of Law: A critical Edition and Translation of the Manava-dharmasastra.* Oxford & New York: Oxford University Press.

Maxwell, Peter Beson. 1883. *On the Interpretation of Statutes*. London: W Maxwell & Son, 8, Bell Yard, Temple Bar.

Olivelle, Patrick. 2000. "*The Dharmasūtras of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣṭha*". Sources of Indian Law. Delhi: Motilal Banarsidass.

———. 2004. *Dharma: Studies its Sematic, Culture and Religious History*. Special Double issue of the *Journal of Indian Philosophy 32/Numbers 5-6.*

———. 2006. “Manu and Gautama: A Study in Sastric Intertextuality”. In *Wilhelm Halbfass Commemoration Volume.*, eds. K. Preisendanz, E. Franco. Vienna: Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften.

Pollock, Sheldon. 1989. “The Idea of Sastra in Traditional India”. In *Shastric Traditions in Indian Arts.*, eds. A. L. (Anna Libera) Dallapiccola, Christine Walter-Mendy and Stephanie Zingel-Avé Lallemant, 17-26. Stuttgart: Steiner.

Sen, Priyanath, and H. N. (Heramba Nath) Chatterji. 1980. *The General Principles of Hindu Jurisprudence*. Tagore law lecture-1909. Ed. Heramba Chatterji. 2nd ed. Calcutta [now Kolkata]: Saraswat Library.

Vijñāneśvara, Yājñavalkya, Visvesvara Bhatta, and J. R. (Jagannatha Raghunatha) Gharpure. 1930. *The Subodhini: Being a Commentary by Bhatta Visvesvara on the Vyavaharadhyaya of the Mitaksara of Sri Vijnanesvara on the Yajnavalkya smrti* [The Subodhini: Being A Commentary by Bhaṭṭa Viśveśvara on the Vyavahārādhyāya of the Mītākṣarā of Śrī Vijñāneśvara on the Yājñavalkya Smṛti]. Trans. J. R. Gharpure. Girgaon, Bombay: J. G. Gharpure.

দুর্গাদাস লাহিড়ী : বঙ্গদেশের এক বিস্মৃতপ্রায় বেদব্যাখ্যাকার

দীধিতি বিশ্বাস

বঙ্গদেশে বেদচর্চা ও বেদব্যাখ্যায় যে ভূমিপুত্রগণ অবদান রেখেছেন তাঁদের স্মরণ করতে গেলে যাঁদের নাম করতে হয় তাঁদের অন্যতম দুর্গাদাস লাহিড়ী (১৮৬৩-১৯৩২)। কিন্তু বেদচর্চায় তাঁর অবদানের কথা আমাদের প্রায় স্মৃতির অতলে চলে গেছে। বঙ্গদেশে বেদের অধ্যাত্ম্য ধারায় ব্যাখ্যার একজন পথিকৃত ছিলেন তিনি। দুর্গাদাসের জন্ম ১৫ই বৈশাখ ১২৭০ সালে বর্দ্ধমান জেলার চক-ব্রাহ্মণ গড়িয়াতে, পিতা সুধারাম। বাংলাসাহিত্যের অঙ্গনেই তাঁর প্রথম প্রকাশ কবিতা, ব্যঙ্গরচনা, উপন্যাস ও গল্পকার হিসাবে। প্রথমযুগে তিনি অনুসন্ধান নামে এক পত্রিকার সম্পাদনা করতেন এবং পরবর্তী কালে তিনি বঙ্গবাসী পত্রিকার সম্পাদক হন। সংস্কৃত ভাষায় শ্লোকাকারে তিনি আত্মপরিচয় দিয়েছেন,

> বর্দ্ধমানাখ্যজেলায়াং গ্রামে রামচন্দ্রপুরে।
> আসীত্ সুধী সুধারামঃ সর্বেষাং প্রীতিজনকঃ।।
>
> দুর্গাদাসঃ সুতস্তস্য সাহিত্যগতজীবনঃ।
> বসতি স্বগণৈঃ সহ হাওড়াশহরে’ধুনা।।
>
> পৃথিবীর ইতিহাস ইতি খ্যাতো গ্রন্থস্তস্য।
> সুধীনাং তৃপ্তিসাধকঃ সত্যতত্ত্বপ্রকাশকঃ।।
>
> ব্যাখ্যায়াং চতুর্বেদস্য সম্প্রতি স রতো’ভবত্।

সাহিত্যপ্রাণ এই গুণী মানুষটির পিতা সুধারাম। আদিনিবাস বর্দ্ধমানজেলার রামচন্দ্রপুর গ্রাম, পরে হাওড়াতে তিনি বসবাস করেন। ‘পৃথিবীর ইতিহাস’ নামক আটখণ্ডের গ্রন্থ লিখে তিনি বিশেষ খ্যাতিলাভ করেন । এছাড়া দুই খণ্ডে ‘স্বাধীনতার ইতিহাস’ গ্রন্থ এবং সর্বোপরি ৩৯ খন্ডে চতুর্বেদ সংহিতার স্বকৃত ব্যাখ্যা সহ অনুবাদ তাঁর বিশেষ কীর্তির নিদর্শন। এই শেষোক্ত গ্রন্থের প্রতি খণ্ডেরই প্রথমে শ্লোকাকারে তাঁর পরিচয় তিনি দিয়েছেন। বেদের বিশালত্বের কথা মনে রেখে বেদজ্ঞানের একটি সংক্ষিপ্ত আলোচনা তুলে ধরেছেন জ্ঞানবেদ নামে পাঁচখণ্ডের একটি গ্রন্থে। ১৩৩৯ সালের ২১ শে শ্রাবণ তিনি প্রয়াত হন । সার্ধশততম বর্ষ অতিক্রান্ত এই বঙ্গীয় বেদব্যাখ্যাকারের অবদানের কথা স্মরণ করে এই আলোচনা।

‘বেদ’ শব্দের ব্যাখ্যায় দুর্গাদাস বলেছেন,

> ...যাহার দ্বারা ঐহিক ও পারত্রিক সর্ববিধ জ্ঞানের অধিকারী হয়া যায়, তাহাই বেদ। ...যদ্দ্বারা ... তাহাতে আকাঙ্ক্ষা আসে ও তদ্বিষয়ক উপায় পরম্পরা অবগত হয়া যায়, তাহাই বেদ। বেদই আত্মসম্মিলনের একমাত্র উপায়।[1]

বেদের অপৌরুষেয়ত্বের প্রতি বিশ্বাসে তিনি ছিলেন অবিচল। তাঁর মতে বেদ সকল ধর্ম ও সকল জ্ঞানের মূল। কিন্তু বেদার্থব্যাখ্যা অনেক সময় কদর্থপূর্ণ করা হয়েছে, কখনও বা সংশয়াত্মক হয়েছে , কখনও না দুরূহভাষার জালে উপস্থাপিত হয়ে আরও অবোধ্য হয়েছে। এইসব ত্রুটি ও অসম্পূর্ণতা থেকে মন্ত্রের গূঢ়ার্থ আবিষ্কারের জন্য বেদের যে ব্যাখ্যা ও বিশ্লেষণ তিনি করেছেন তা সম্পূর্ণ অন্যরকম, ভক্তিভাব ও অধ্যাত্মভাবনার প্রকাশে তা অনন্য। প্রচলিত যাজ্ঞিক ধারার অনুবর্তী না হয়ে দুর্গাদাস নিজের বিচার- বিশ্লষণকে অনেক বেশী গুরুত্ব দিয়েছেন। সায়ণাচার্যের বেদ ব্যাখ্যায় তিনি তুষ্ট ছিলেন না। আবার পাশ্চাত্য গবেষকদের ব্যাখ্যাও তিনি গ্রহণ করতে পারেন নি। বিশেষ করে বেদ সম্বন্ধে যে মতামত তিনি অসংগত বা লঘু বলে মনে করেছেন তা নিজের যুক্তি দিয়ে খণ্ডন করেছেন। একই সঙ্গে তিনি সেসব শিক্ষিত স্বদেশবাসীদেরও তিনি ক্ষমা করেননি যারা বিদেশীদের

অনুকরণে বেদকে বা বেদের বিষয়কে অবজ্ঞা করেছে বা মন্ত্রের বিষয়বস্তু নিয়ে অনর্থক লজ্জিত হয়েছে।

বেদের মন্ত্রব্যাখ্যায় তিনি সাধারণ ভাবে নির্দিষ্ট পদ্ধতি অবলম্বন করেছেন। প্রথমে আছে মন্ত্রের প্রচলিত ব্যাখ্যা, নিজের মত অনুসারে সংস্কৃতভাষায় অন্বয়ার্থ, যার নাম দিয়েছেন মর্মানুসারিণী ব্যাখ্যা। তারপর আছে সেই ব্যাখ্যা অনুসারে বঙ্গানুবাদ, তারপর উপস্থাপিত করেছেন সায়ণাদি পূর্ব আচার্যদের ভাষ্য এবং পাশ্চাত্যমত অনুসারী ব্যখ্যার খণ্ডন এবং শেষে মন্ত্রার্থ-পর্যালোচনা। কোন কোনো ব্যাখ্যায় এই পর্যায়গুলির ক্রমের পরিবর্তন ঘটেছে বা একাধিক পর্যায় একসঙ্গে সজ্ঘবদ্ধ হয়েছে। দুর্গাদাসের ব্যাখ্যায় মন্ত্রার্থ কিভাবে পরিবর্তিত হয়েছে তার কয়েকটি নিদর্শন দেওয়া যাক,

> যে শুভ্রা ঘোরবর্পসঃ সুক্ষত্রাসো রিশাদসঃ।
> মরুদ্ভিরগ্ন আ গহি।। (ঋবে ১.১৯.৫)

মন্ত্রটির প্রচলিত সায়ণানুসারী ব্যাখ্যা- যে মরুদ্‌গণ শুভ্রাঃ অর্থাৎ শোভন, ঘোরবর্পসঃ অর্থাৎ উগ্ররূপধারী, সুক্ষত্রাসঃ অর্থাৎ শোভনধনযুক্ত, তাদের সঙ্গে হে অগ্নি, আগমন কর। দুর্গাদাস তাঁর মর্মানুসারিণী ব্যাখ্যার বঙ্গানুবাদ করে বলেছেন,

> মরুদ্‌গণ শুদ্ধ- কলঙ্কপরিশুন্য, শুদ্ধভাবসমন্বিত, সুতরাং তাদের মিলন তদ্‌ভাবাপন্নদের সহিতই সম্ভবপর হয়। যাহারা বিপরীতভাবাপন্ন, কলুষ কলঙ্কপূর্ণ, পাপপরায়ণ, তাহাদের প্রতি মরুদ্দেবগণ ঘোরবর্পরঃ- উগ্ররূপধরাঃ। অর্থাত্ পাপীর প্রতি তাঁহারা কঠোর ত্রাসকারক। আবার, অন্যপক্ষে তাঁহারা সুক্ষত্রাসঃ ক্ষত্রোজনোচিত সহায়স্বরূপ।

এই মন্ত্রে বর্ণিত মরুদ্‌গনের স্বভাবের এই বৈপরীত্যকে ইহজগতে পিতামাতার মধ্যে সমাবিষ্ট বলে মনে করেছেন,

> পিতামাতা যেমন সন্তানের প্রতি স্বতঃ স্নেহপরায়ণ, অথচ সন্তানের দুষ্কৃতি নিবারণে রুদ্রভাবাপন্ন হন, দেবচরিত্রেও এখানে সেই আদর্শ পরিদৃশ্যমান দেখি। 'পিতামাতারূপে আদর্শ হইয়া দেবগণ সংসারে বিচরণ করিতেছে।

এই সম্প্রসারিত ব্যাখ্যা হয়তো গবেষকদের দৃষ্টিতে গ্রহণযোগ্য নয়, কিন্তু মন্ত্রের মূলতত্ত্বটি তিনি এইভাবেই অনুধাবন করতে চেয়েছেন। তিনি স্বীকার করেছেন যে একই মন্ত্র গবেষক, সাধক ও গৃহী ভেদে অন্য ভাব প্রাপ্ত হয়। হয়তো বা এই অর্থটিই সমাজের কাছে পৌঁছে দেওয়া তাঁর অভিপ্রেত ছিল যে পিতামাতার কোমল কঠোর রূপ দেবতাদের আচরণের সদৃশ[২]।

আর একটি পরিচিত মন্ত্রব্যাখ্যার নিদর্শন দেওয়া যাক,

> মহো অর্ণঃ সরস্বতী প্রচেতয়তি কেতুনা।
> ধিয়ো বিশ্বা বি রাজতি।। (ঋবে ১.৩.১২)

মন্ত্রটির সায়ণানুযায়ী প্রচলিত অর্থটি হল, - সরস্বতী তাঁর প্রবাহ-কর্মের দ্বারা তার বিশাল জলরাশি বিজ্ঞাপিত করছেন সকল বুদ্ধিকে তিনি উদ্দীপিত করেন। দুর্গাদাস এই মন্ত্রে সান্তের মধ্য দিয়ে অনন্তকে দেখতে প্রয়াসী হয়েছেন,

> দেবী সরস্বতী কর্মের দ্বারা (প্রজ্ঞানের দ্বারা) মহঃ অর্ণের (বিশ্বব্যাপী অপের) বিষয় জ্ঞাপন করেন, অর্থাৎ তিনি যে বিশ্ব ব্যাপ্য বিদ্যমান আছেন তাহার কর্মের দ্বারাই তাহা জানিতে পারি, তিনি বিশ্বের সকল জ্ঞানের উন্মেষ করিয়াছেম। ভাব এই যে কর্মের দ্বারাই দেবত্ব অবগত হই, তাহাতেই প্রজ্ঞা বিকাশ প্রাপ্ত হয়[৩]।

পরমেশ্বর প্রকৃতপক্ষে অনন্ত ও নির্গুণ হলেও এভাবে তাঁকে জানা আয়াসসাধ্য, তাই রূপকল্পনা ও গুণকল্পনার প্রয়োজন হয়। অর্থাৎ সরস্বতী প্রভৃতি নামের মধ্য দিয়ে সেই অনন্ত অব্যয়ের তত্ত্বই উন্মোচিত হয়েছে যা কিনা একইসঙ্গে বিশ্বতত ও বিশ্বাতীত। এই দার্শনিক মত অনুসারে যে ধর্মমত তাকে বলা হয় Panentheism। ম্যাক্সমুলারকে উল্লেখ করে তিনি স্মরণ করিয়ে দেন যে এই

পাশ্চাত্য পণ্ডিতও মনে করেন এই মতবাদই বেদে প্রতিষ্ঠিত ছিল। দুর্গাদাসের মতে এই তত্ত্বকে ভিত্তি করেই পাশ্চাত্য দর্শনে যে মতবাদের উদ্ভব হয়েছে তাকে Transcendent-immanent Theory বলা হয়। পাশ্চাত্যের Rational School of Philosophy এই মতবাদের উপরই প্রতিষ্ঠিত। তিনি মনে করতেন পৃথিবীর যাবতীয় ধর্মমত ও দার্শনিকমত ভারতীয় সভ্যতা থেকেই উৎপন্ন।[৪]

দুর্গাদাস মন্ত্রকে তিনভাগে ভাগ করেছেন, নিত্যসত্য (ভগবত্ মহিমা) খ্যাপক, আত্মোদ্‌বোধক ও প্রার্থনামূলক। বেদের অধিকাংশ মন্ত্রই প্রার্থনামূলক, কিছু মন্ত্র নিত্যসত্যজ্ঞাপক এবং আত্মোদ্‌বোধক মন্ত্রের সংখ্যা সর্বাপেক্ষা কম। তাঁর মতে এমন একটি আত্মোদ্‌বোধক মন্ত্র হল,

> মিমীহি শ্লোকমাস্যে পর্জন্য ইব ততনঃ । গায় গায়ত্রমুক্থ্যম্ ।। (ঋবে ১.৩৮.১৪)

সায়াণাচার্যের ব্যখ্যা অনুসারে মন্ত্রটি ঋত্বিক্‌দের উদ্দেশ্যে উচ্চারিত। ঋত্বিক্‌দের উদ্দেশ্য করে ঋষি এখানে স্তোত্রনির্মাণ করতে বলছেন, গায়ত্রী ছন্দে গাইতে বলছেন, প্রার্থনা করেছেন মেঘগর্জনের মত তা ছড়িয়ে পড়ুক। প্রাথমিক ভাবে এই অর্থ স্বীকার করে নিলেও দুর্গাদাসের মতে এখানে ঋষি নিজেকে নিজে উদ্দেশ্য করে যেন বলছেন,

> সেই মন্ত্র উচ্চারণ করিবে...মন্ত্র যেন তোমার মুখের সঙ্গে সংযুক্ত হইয়া প্রতি অঙ্গে বিস্তৃত হইয়া পড়ে মেঘ যেমন বৃষ্টিকে বিস্তারিত করে। ...তুমি বেদমন্ত্র গান করিতে উদ্‌বুদ্ধ হও'। এ মন্ত্রে স্তুতিকারক নিজেকে ঈশ্বরের পূজায় উদ্‌বোধিত করছে।[৫]

বিশেষ বিশেষ বৈদিকশব্দের তাৎপর্যনির্ণয়ের বিষয়েও দুর্গাদাস লাহিড়ীর স্বাতন্ত্র লক্ষ্য করা যায়। যেমন বৃত্রশব্দটি । বৃত্র ও ইন্দ্রের সংগ্রামের কাহিনী বা তার প্রসঙ্গ বৈদিক সাহিত্যে বহু স্থানে পাওয়া যায়। বৃত্রকে সাধারণভাবে অসুর হিসাবেই উপস্থাপিত করা হয়েছে। নিরুক্তকারদের মতে বৃত্র শব্দের অর্থ মেঘ। দুর্গাদাস মনে করেন বৃত্রশব্দের দুটি অর্থ। প্রথম অর্থে মেঘকে বুঝায় এবং এই অর্থে বৃত্র শব্দ বৃ ধাতু থেকে উত্পন্ন।বৃত্র বা মেঘ সূর্যের আলোকে আবৃত করে রাখে। পৃথিবী অন্ধকারে আচ্ছন্ন হয়। ইন্দ্র অর্থে সূর্যকে বুঝায়। ইন্দ্র ও বৃত্রের সংগ্রাম মূলত আলো ও অন্ধকারের চিরন্তন দ্বন্দ্বকেই চিহ্নিত করে। বৃত্র নিহত হলে ইন্দ্রের অর্থাৎ সূর্যের গৌরব প্রতিষ্ঠিত হয়। দ্বিতীয় অর্থটি গ্রহণ করেছেন একটু উচ্চস্তরের সাধকগণ। তাঁদের মতে ইন্দ্র শব্দে ঈশ্বরকে বুঝায়, তিনি সত্স্বরূপ। অপরপক্ষে বৃত্রের প্রকৃতি ইন্দ্রের বিপরীত , বৃত্র হলেন মূর্তিমান অন্ধকার, কুকর্ম ও অজ্ঞানতা এবং সকল অনর্থ ও অসদ্‌বৃত্তির জনক। এই দৃষ্টিতে সদসদ্‌বৃত্তির দ্বন্দ্বই ইন্দ্রের ও বৃত্রের যুদ্ধ। নিজের এই মত সমর্থনের জন্য তিনি প্রাচীন ব্যাবিলোনীয় সভ্যতার এবং জেন্দ-আবেস্তার কাহিনীর অবতারণা করেছেন।[৬] এইভাবে তাঁর মতে সোমশব্দটি মত্ততাজনক কোনো কিছু বুঝায়না, বরং এর আসল তাৎপর্য হল হৃদয়নিঃসৃত সত্ত্বভাব বা ভক্তিরসামৃত।[৭] সরমা কোনো দেবশুনী নয় বরং 'ভগবত্পরায়ণা জননী'।[৮]

দুর্গাদাসের মন্ত্রব্যাখ্যায় কখনও কখনও তাঁর রক্ষণশীল মনোভাবের পরিচয় পায়া যায়। 'কুহ স্বিদ্‌দোষা' (ঋবে ১০.৪০.২) মন্ত্রটি বিধবাবিবাহের সমর্থনে উদ্ধৃত হয়েছিল। এই মন্ত্রের দ্বিতীয় চরণে 'বিধবেব দেবরং মর্যং ম যোষা কৃণুতে সধস্থ আ' অংশের ব্যাখ্যায় বলা হয়েছে, বিধবা যেমন দেবরকে অথবা স্ত্রী যেমন পুরুষকে নিয়ে শয্যায় শয়ন করে ইত্যাদি। দুর্গাদাস এই ব্যাখ্যাকে অসংগত ও কদর্য বলেছেন। দেবর শব্দের অর্থ করেছেন পরমেশ্বর, 'দিবিরৈশ্বর্যবচনঃ'। এই অংশের ব্যাখ্যায় তিনি বলেন, 'বিধবা যেমন একান্তে ভগবানে ন্যস্তচিত্তা থাকেন' ইত্যাদি। তিনি বলেন বিধবার দুটি কর্ম, সহমৃত হওয়া বা ব্রহ্মচর্য পালন করা। তিনি বিধবাবিবাহের ঘোরতর বিরোধী ছিলেন তাই তাঁর মতে 'বিধবাবিবাহ' বাক্যটি 'সোনার পাথরবাটি' বা 'অশ্বডিম্ববৎ অলৌকিক'।[৯]

দুর্গাদাস কিছু মন্ত্র ও সুক্তের বিনিয়োগ নির্দেশ করেছেন গৃহস্থের কল্যাণের জন্য। এই কাজে তিনি শৌনকের 'ঋগ্‌বিধান' গ্রন্থের সাহায্য নিয়েছেন। এই সংক্রান্ত আলোচনা জ্ঞানবেদের তৃতীয়খণ্ডে পাওয়া যায়। যেমন, হিরণ্যগর্ভসূক্ত (ঋবে ১০.১২১) জপ করা হয় মন সংশয়মুক্ত করার জন্য, 'বয়মু ত্বা পথস্পতে' (ঋবে ৬.৫৩) পাঠ করা হয় অর্থসম্পদের জন্য, 'অগ্নিং দূতং বৃণীমহে' (ঋবে ১.১২)

সর্বকার্যসিদ্ধির জন্য, ‘প্রাতরগ্নিং প্রাতরিন্দ্রং হবামহে’ (ঋবে ৭.৪১) জপ করতে হয় কন্যালাভের জন্য ইত্যাদি। এছাড়া তিনি মনে করতেন বেদত্রয় পারত্রিক পথের নির্দেশ দেয় কিন্তু অথর্ববেদ ঐহিক ও পারত্রিক উভয়ের শ্রেয় সাধন করে।

দুর্গাদাস বৈদিক মন্ত্রের বিশেষ শক্তিবিষয়ে গভীর বিশ্বাসী ছিলেন। মন্ত্র জপ বা পাঠ করে যে ঐহিক ফললাভ করা যায় সেই বিষয়ে তাঁর দৃঢ় আস্থা ছিল। এমনকি বৈদিক যাগানুষ্ঠানেও অভীষ্টলাভ হয় এমন কথা তিনি বলেছেন। কিন্তু তাঁর আক্ষেপ যে এই কর্মানুষ্ঠান দেখাই যায় না, আর যদিও বা দেখা যায় তা বহুদোষদুষ্ট। তাই তাঁর বিধান হল যে যজ্ঞের মন্ত্রের ভাবে ভাবান্বিত হয়ে কিছু কর্মানুষ্ঠান করলে শান্তি পাওয়া যায়। ধর্ম দর্শন ছাড়াও বেদের মধ্যে অনেক আধুনিক চিন্তাভাবনার প্রসঙ্গের প্রতি তিনি দৃষ্টি আকর্ষণ করেন। দুর্গাদাসের মতে হিরণ্যগর্ভ সূক্তটি ক্রমবিকাশবাদ বা বিবর্তনবাদ প্রতিপন্ন করে।[১০] রুদ্রের মন্ত্র ‘মা নো মহান্তমুত মা নো অর্ভকম্’ ইত্যাদিতে অহিংসার কথা পাওয়া যায়।[১১] রাষ্ট্রনীতির চিন্তা ভাবনার পরিচয় বহন করছে ‘স্বরাট্’ শব্দটি যা ঋগ্‌বেদে বহুবার বিভিন্ন বিভক্তিতে প্রযুক্ত হয়েছে।[১২] কয়েকটি মন্ত্রে নির্বাচন ব্যবস্থার ইঙ্গিত পাওয়া যায় যেমন, ‘ত্বাং বিশো বৃণতাং রাজ্যায়’ (অবে ৩.৪.২), ‘বিশস্ত্বা সর্বা বাঞ্ছন্তু’ (১০ ১৭৩.১) ইত্যাদি।[১৩] এইভাবে করব্যবস্থা, বৈদেশিক সম্বন্ধ ইত্যাদি বিষয়ের প্রসঙ্গ বিভিন্ন বৈদিক মন্ত্রে পাওয়া যায় বলে তাঁর অভিমত।

দুর্গাদাস যে দৃষ্টিতে বেদব্যাখ্যা করেছেন তা মূলত আধ্যাত্মিক ও নীতিবোধে উদবোধিত এবং স্থানে স্থানে ভক্তিরসে জারিত। প্রচলিত ব্যাখ্যা থেকে সরে গিয়ে তিনি এক ভিন্নধারায় বেদব্যাখ্যা করেন। বেদব্যাখ্যার ভিন্ন ভিন্ন ধারার উপস্থিতি বহু প্রাচীন – যাস্কাচার্যেরও পূর্ববর্তী। যাস্কাচার্য নিজেই তাঁর নিরুক্তগ্রন্থে দেখিয়েছেন কিভাবে ব্যাখ্যাকারদের দৃষ্টিভঙ্গিভেদে একই মন্ত্রের ভিন্ন ভিন্ন অর্থনির্ণয় করা হয়েছে। বেদব্যাখ্যার ইতিহাসে এদের সকলের ব্যাখ্যাই গুরুত্বপূর্ণ ও প্রণিধানযোগ্য। দুর্গাদাস লাহিড়ী এমনই একজন বেদব্যাখ্যাকার যিনি বঙ্গদেশে বেদচর্চা করেছেন গভীর নিষ্ঠা, শ্রদ্ধা ও ভালোবাসার সঙ্গে। কৃষ্ণযজুর্বেদের মন্ত্রার্থ ব্যাখ্যার আগে তিনি বলেছেন ভাষ্যকার কর্মকাণ্ডানুসারী ব্যাখ্যা করেছেন, কিন্তু তিনি আধ্যাত্মিক ব্যাখ্যা করেছেন, যদিও তিনি কর্মকাণ্ডের বিরোধী নন।[১৪] নিজের মত বিশ্লেষণপূর্বক যেভাবে তিনি মন্ত্রের বিস্তারিত ব্যাখ্যা করেছেন তা আমাদের বিস্মিত করে। এই ব্যাখ্যার গ্রহণযোগ্যতা বিচার করবেন পণ্ডিত-বিদ্বজ্জনেরা। আমরা শুধু বলতে পারি, বঙ্গদেশে বেদচর্চার যে ক্ষীণ ধারা প্রবাহিত হয়ে এসেছে তার মধ্যে দুর্গাদাসের ভাবনাস্রোত মিলিত হয়ে তাকে যে সমৃদ্ধ করেছে তাতে কোনো সন্দেহ নেই।

এই সংক্ষিপ্ত পরিসরে দুর্গাদাসের চিন্তা ভাবনার মূল্যায়ন সম্ভব নয়। জ্ঞানবেদ গ্রন্থটির আধারে এই বঙ্গীয় বেদজ্ঞের বেদবিশ্লেষণের একটি আভাস দিতে চেষ্টা করলাম মাত্র। বেদমন্ত্রকে আক্ষরিক অর্থে গ্রহণ না করে তার অন্তর্নিহিত গূঢ় ভাবটিকে অনুধাবন করতে প্রয়াসী ছিলেন দুর্গাদাস। ঋষিরা কোনো কদর্য অর্থে মন্ত্র রচনা করেননি। ব্যাখ্যাকারদের অক্ষম প্রয়াসে মন্ত্রার্থ অনেক সময় কুরুচিপূর্ণ হয়ে ওঠে। বস্তুত বেদাধ্যায়ীর নিজের চেতনার আলোকে ও ভক্তির আকুতিতে মন্ত্রার্থ যথার্থ উদ্ভাসিত হয়। দুর্গাদাস নিজেই বলেছেন বেদের ব্যাখ্যা হয় অধিকারী অনুরূপ। এই প্রসঙ্গে তাঁরই রচিত কয়েকটি বাক্য উদ্ধৃত করে বক্তব্য শেষ করছি,

> বিহঙ্গম বৃক্ষশাখায় বসিয়া আপন মনে গান গাহিতেছে। সে স্বর শ্রবণে বিভিন্ন শ্রেণীর শ্রোতা ভিন্ন ভিন্ন ভাব গ্রহণ করিতেছেন। বৈষ্ণব শুনিতেছেন পাখী গাহিতেছে ‘কৃষ্ণ কৃষ্ণ বল’। শৈব শুনিতেছেন পাখী ‘শিব শিব’ বলিতেছে, শাক্ত পাখীর স্বরে ‘কালী, তারা ,দুর্গা’ শুনিতেছেন, মৌলবীর কর্ণে ‘আল্লা আল্লা’ ধ্বনি, নানকপন্থীর কর্ণে ‘গুরু’ নাম। .... যিনি যে পথের পথিক তিনি সেই পথেই বেদরূপ মহাসমুদ্রের তত্ত্ব গ্রহণ করিয়া ফিরিয়া আসেন।

উল্লেখপঞ্জি

১. জ্ঞানবেদ, পৃ ৪

২. --, পৃ ১০৩-১০৪

৩. -- পৃ ৭৫

৪. -- পৃ ১০৬-১০৭

৫. -- পৃ ৫৪৯

৬. -- পৃ ১৮১-১৮৫

৭. -- পৃ ১৫৪

৮. -- পৃ ১৮৯

৯. -- পৃ ২২৮

১০. -- পৃ ৫৬২

১১. -- পৃ ৫৭৩

১২. -- পৃ ৫৭৮-৫৭৯

১৩. -- পৃ ৫৮১-৫৮২

১৪. কৃষ্ণযজুর্বেদীয়তৈত্তিরীয়সংহিতা পৃ ৩৮

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

জ্ঞানবেদ (অখন্ড), দুর্গাদাস লাহিড়ী কর্তৃক সংকলিত ও ব্যাখ্যাত। পাল, নিমাইচন্দ্র (সম্পা.)। কলকাতা ২০১৩। প্রথম প্রকাশ ২০০৬।

আধুনিক সমাজে ধর্মশাস্ত্রীয় বিবাহব্যবস্থার প্রাসঙ্গিকতা এবং সাংবিধানিক বৈধতা

স্বদেশরঞ্জন ঘোষাল

আমরা সকলে ভারতীয়। আমাদের সংস্কৃতি ভারতীয় সংস্কৃতি, হিন্দুসংস্কৃতি, সনাতন সংস্কৃতি। ঋষি মুনিদের পটভূমি এই ভারতবর্ষ। তাঁদের সুচিন্তিত মতামতের উপর ভিত্তি করে এই সংস্কৃতি গড়ে উঠেছে। তাই তাঁদের মহামূল্যবান উপদেশগুলিকে পাথেয় করে "আধুনিক সমাজে ধর্মশাস্ত্রীয়বিচারব্যবস্থার প্রাসঙ্গিকতা এবং সাংবিধানিক বৈধতা" এই বিষয়ের উপর এই নিবন্ধের বক্তব্য উপস্থাপিত হবে।

মানুষ সমাজবদ্ধ সামাজিক জীব। ছন্নছাড়া ভাবে জীবন ধারণ না করে আগামী প্রজন্মের দিকে লক্ষ্য রেখে সুশৃঙ্খলভাবে জীবন ধারণ করাই হল আমাদের জীবনের প্রধান লক্ষ্য। একটি চাকার দ্বারা যেমন রথের গতি হয় না, তেমনি নারী ছাড়া সংসার জীবন অচল। তাই সমাজ জীবনে নারীর ভূমিকা অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ। গৃহে অবস্থান করে নর-নারীর যৌথভাবে নিষ্ঠার সঙ্গে ধর্ম-কর্ম পালন করেন একে গার্হস্থ্যাশ্রম বলা হয় সেক্ষেত্রে গৃহটির অর্থ বোঝাতে গিয়ে শাস্ত্রকারেরা বলেন যে–তৃণকাষ্ঠাদিনির্মিত গৃহটি গৃহ নয়, যদি গৃহে সুগৃহিণী অর্থাৎ সহধর্মিণী থাকেন, তবেই গৃহটি গৃহ বলে বিবেচিত হবে। কারণ সহধর্মিণীর সহিত মিলিত হয়ে কার্য্য করলে পুরুষ ধর্ম-অর্থ-কাম-মোক্ষ এই চাতুর্বর্গ ফললাভ করতে পারে।—

> ন গৃহং গৃহমিত্যাহুঃ গৃহিনী গৃহমুচ্যতে[১]।

এই গৃহিনী আমাদের সমাজ জীবনে কখনো কন্যা, স্ত্রী, মাতা, ভগিনী, দিদা প্রভৃতি। আবার নারীরা হলেন গৃহের দীপ্তিস্বরূপা। অর্থাৎ অলঙ্কার স্বরূপা। তাঁরা সন্তান উৎপাদন করেন বংশরক্ষার জন্য, তাই তাঁরা মহাসৌভাগ্যবতী এবং সকলের পূজ্যা। যে গৃহে নারীরা পূজিতা হন, সেখানে দেবতারা ও প্রসন্ন হন।

> নার্য্যস্ত যত্র পূজ্যন্তে রমন্তে তত্র দেবতাঃ।
> যত্রৈতাস্ত না পূজ্যন্তে সর্বাস্তত্রাফলাঃ ক্রিয়াঃ।।[২]

এই কারণে গৃহের মধ্যে শ্রী ও স্ত্রীর মধ্যে কোন প্রভেদ নেই।[৩] সুতরাং নারীদের প্রতি সম্মান প্রদর্শন করা আমাদের প্রত্যেকের প্রধান কর্তব্য। নারীরা সর্বদা শ্রদ্ধার যোগ্যা, সুরক্ষণীয়া, তাই তাঁদের নিরাপত্তার দায়িত্ব তদানীন্তন কালে পরিবারের উপর ন্যস্ত ছিল। প্রাচীন ভারতীয় সমাজ পুরুষতান্ত্রিক বলে মনে করা হয়। কিন্তু তদানীন্তন কালেও মুনি ঋষিদের মনে নারীতান্ত্রিক সমাজ সুপ্ত ভাবে ছিল বলে মনে হয়, তার কারণ সমাজ জীবনের প্রতিটি ক্ষেত্রে নারীদের ভূমিকা সকলেই স্বীকার করেন। পুরুষদের পিছনে নারীদের সহযোগিতা ছিল মাত্রাতিরিক্ত। যাতে পুরুষেরা কর্মক্ষেত্রে দক্ষতা প্রদর্শন করতে পারে তার জন্য নারীদের ভূমিকা কিম্বা অবদান ছিল অত্যন্ত প্রশংসার্হ। বর্ত্তমান কালেও আমরা দেখতে পাই স্ব স্ব কর্মক্ষেত্রে নারীরা যথেষ্ট দক্ষতার সহিত কাজ করে চলেছেন, এটা খুবই সাধুবাদার্হ। তাই নারীদের প্রতি যত্নশীল হওয়ার জন্য ঋষি-মুনিদের চিন্তার অন্ত ছিল না। তাঁরা সাধনার মাধ্যমে গভীরভাবে উপলব্ধি করে ছিলেন নারীরাই পারে সুন্দর সুশৃঙ্খল ভাবে সমাজ গঠন করতে। আবার তাদের দ্বারাই সমাজ ধ্বংস হতে পারে। বঙ্গ ভাষায় এক প্রবাদ বাক্য আছে – “সংসার সুখী হয় রমণীর গুনে। এস মা লক্ষ্মী এই বাণী শুনে।।” বেশ ভালই। এরূপ প্রশংসাত্মক বাক্য শুনে কার না সুগৃহিণী পেতে ইচ্ছে না হয়, তবে পাব কি করে? এ বিষয়ে ঋষি মুনিদের চিন্তায় কোন খামতি ছিল না, জাবাল উপনিষদে স্পষ্ট করে বলা আছে-

> ব্রহ্মচর্য্যং সমাপ্য গৃহী ভবেৎ, গৃহী ভূত্বা বনী ভবেৎ, বনী ভূত্বা প্রব্রজেদিতি।[৪]

অর্থাৎ চতুরাশ্রম প্রথার সৃষ্টি হল ব্রহ্মচর্য্য, গার্হস্থ্য, বানপ্রস্থ ও সন্ন্যাস, এর মধ্যে গার্হস্থ্যাশ্রম হল শ্রেষ্ঠ, যেহেতু এই আশ্রম অন্য তিনটি আশ্রমের ধারক ও পোষক, তাই এই আশ্রম শ্রেষ্ঠ বলে বিবেচিত[৫],

বর্তমান জগতেও আমরা তা সম্যকভাবে উপলব্ধি করতে পারি। এর সপক্ষে স্মার্ত্তকারেরা বহু কথা বলেছেন, তার মধ্যে ভগবান মনুর কথায়-

> প্রাণ-বায়ুকে আশ্রয় করে যেমন সকল প্রাণী জীবিত থাকেন সেরূপ গৃহস্থকে আশ্রয় করে অন্যান্য আশ্রমবাসিগণ ও জীবন ধারণ করেন।[৬]

আরও কথা এইযে - বৃক্ষের মূল নষ্ট হলে যেমন স্পন্ধ, শাখা ও পল্লব বিনাশ পাপ্ত হয়, সেরূপ গৃহস্থাশ্রম নষ্ট হলে সকল আশ্রম ধ্বংস হয়। প্রথমে নিজেকে যোগ্যতা করে তুলতে হবে তার জন্যে ব্রহ্মচর্য্যাশ্রম। বর্তমানকালে ছেলেরা নানাবিধ পড়াশুনার মাধ্যমে যোগ্যতা অর্জন করে। প্রাচীনকালানুসারে বেদাধ্যয়ন সমাপ্ত করে গুরুকে দক্ষিণা দিয়ে এবং অনুমতি নিয়ে সুলক্ষণা সমানবর্ণা অক্ষতযোনিসম্পন্না, পিতামাতার অগোত্রা, অসপিণ্ডা এরূপ কন্যাকে পাত্র সুগৃহিণীরূপে গ্রহণ করতে পারবে এই ছিল মুনি-ঋষিদের অভিমত।[৭] সমাজের স্থিতি ও ক্রমোন্নতির জন্য চতুরাশ্রম ব্যবস্থা প্রবর্ত্তিত হয়, এবং এর উদ্দেশ্য ছিল প্রত্যেকের ব্যক্তিগত জীবন সুগঠিত করে তাকে মোক্ষাভিমুখী করা। প্রাচীনকালে গুরুগৃহে শিক্ষা সামাপ্তান্তে বিদায়কালে গুরু শিষ্যকে উপদেশ দিতেন - সংসারে প্রবেশ করে সন্তানের জন্ম দিয়ে বংশধারা অবিচ্ছিন্ন রাখবে।[৮] আশ্রম মানুষকে পূর্ণতার পথে ঠেলে দেয়, তাই প্রতিটি আশ্রম অপরিহার্য্য। একটিকে বাদ দিয়ে অন্যটিতে যাওয়া যায়না। মুনি ঋষিগণ গার্হস্থাশ্রমে প্রবেশ করার জন্য নানাবিধ সংস্কারগুলির মধ্যে বিবাহ নামক এক গুরুত্বপূর্ণ সংস্কারকে অন্তর্ভুক্ত করলেন। সেই সংস্কারে কিছু কিছু বিধি আরোপিত হল যা বাধ্যতামূলক। আরও তাঁরা বোঝাতে চাইলেন যে - এই বিবাহ হল একটি সামাজিক বন্ধন বা বৈধ চুক্তি। যার মাধ্যমে অপরিচিত পুরুষ ও নারীর দাম্পত্য সম্পর্ক স্থাপিত হয়। ঘনিষ্ঠ ও যৌন সম্পর্ক সামাজিক স্বীকৃতি লাভ করে। এবং বৈধভাবে স্বেচ্ছায় সন্তানসন্ততি জন্ম দিতে পারে। আর বিবাহ বহির্ভূত যৌন সম্পর্ক অবৈধ বলে স্বীকৃত এবং ব্যভিচার হিসাবে অভিহিত। একটি পাপ ও অপরাধ বলে গণ্য। বিবাহ মূলতঃ একটি ধর্মীয় রীতি হলেও আধুনিক সভ্যতাতে এটি একটি আইনি প্রথা ও বটে।

এখন প্রশ্ন জাগে যে - বিবাহ শব্দের আক্ষরিক অর্থ কি? কেনই বা বিবাহে নানাবিধ বিধির উল্লেখ রয়েছে। বিবাহ প্রথার পূর্বে সমাজ জীবন কিভাবে পরিচালিত হত সে প্রসঙ্গে কিছু প্রাচীন গ্রন্থের বচন তুলে সমাধানের চেষ্টা করা হচ্ছে। প্রাক্ বিবাহ যুগে এবং বিবাহ প্রথা প্রচলনের পূর্ব্বে সমাজে নর নারীর মধ্যে যৌনাচার যথেচ্ছভাবে ছিল। এবং তাকে স্বাভাবিক ধর্ম্ম বলে মনে করা হত। ভারতের ঐতিহাসিকগণ ও এবিষয়ে একমত পোষণ করেন। বর্তমান কালেও Live Together প্রভৃতি দেখা যায়। এবিষয়ে বহু প্রমাণ আছে। যেমন - ঋগ্বেদের ১০ মন্ডলের ১০ সূক্তে যমজ ভ্রাতা -ভগিনীর যম যমীর কাহিনী আছে। ঋগ্বেবেদে পিতা ও কন্যা , ভ্রাতা-ভগিনীর যৌন সম্পর্কের উল্লেখ আছে। রুদ্র ও তাঁর কন্যা উষার যৌন সম্পর্ক[৯]। আর ও দেখা যাচ্ছে যে মাতা সূর্য্যা ও ভাগিনীর সঙ্গে পূষা পূষণের যৌন সম্পর্ক[১০]। এইভাবে ঐতরেয়ব্রাহ্মণ[১১], শতপথব্রাহ্মণ[১২] এবং পঞ্চবিংশতিব্রাহ্মণেও[১৩] প্রজাপতি কর্ত্তৃক নিজ কন্যাকে সম্ভোগের কাহিনী। ব্রহ্মপুরাণে ব্রহ্মা তাঁর বড় কন্যা সাবিত্রীর সঙ্গে (১০২ অধ্যায়)। মৎস্যপুরাণানুযায়ী ব্রহ্মা তাঁর কন্যা শতরূপার সঙ্গে যৌনাচারে লিপ্ত হন। ঐ পুরাণে রাজা তৈত্তিরী নিজ কন্যার সঙ্গে লিপ্ত হন এবং নল নামক সন্তানের জন্ম দেন[১৪]। শ্রীকৃষ্ণের পুত্র শাম্ব তাঁর বিমাতার সঙ্গে লিপ্ত হন[১৫]। মহাভারতের বনপর্বে কুন্তীর আহ্বানে সূর্য্যদেবের আগমন[১৬]। আবার বনপর্বে মদ্রদেশ সম্পর্কে কিছু কাহিনী প্রচলিত আছে[১৭]। আবার উদ্দালক পুত্র শ্বেতকেতু প্রথম গম্যা অগম্যা সম্পর্কে নিয়ম করে বিবাহ ব্যবস্থা প্রবর্তিত করেন। বিভিন্ন বৌদ্ধ গ্রন্থেও ভ্রাতা ভাগিনীর বিবাহের উল্লেখ আছে। পালি 'দীঘনিকায়' এর অন্তর্গত টীকা সুমঙ্গলবিলাসিনীতে শাক্যরাজবংশের কাহিনী আছে[১৮]। অতএব এই সব আলোচনার দ্বারা স্পষ্ট ভাবে বলা যায় যে বিবাহ ব্যবস্থার প্রচলনের পূর্ব্বে পৃথিবীর অন্যান্য দেশে , আমাদের দেশেও স্বেচ্ছা যৌনাচার প্রচলিত ছিল।

ড. আর. এস. শর্মার মতে বিবাহ প্রথা প্রচলনের পরেও স্মৃতির যুগ পর্য্যন্ত যথেচ্ছ যৌনাচার ছিল। আর এই কারণে স্বীকৃত বিবাহ সম্পর্কের বাহিরে উৎপন্ন সন্তানদের কথাও স্মৃতিকারদের চিন্তা করতে হয়। ফলে পুত্রের সংখ্যা দ্বাদশ হয়। বিশিষ্ট সমাজবিজ্ঞানী লুই হেনরি মর্গান তাঁর *Ancient*

Society গ্রন্থে মানুষের ইতিহাসকে মূলতঃ তিনটি স্তরে বিভক্ত করেছেন - বন্যাবস্থা , বর্বরতা, এবং সভ্যতা। মানব সভ্যতার এই স্তরে অবাধ যৌন সম্পর্ক চলত। ভাই - বোন , পূর্বপুরুষ ও উত্তরপুরুষ অর্থাৎ মাতা - পুত্র , পিতা - কন্যার মধ্যে ও ছিল অবাধ যৌনাচার। রক্তসম্পর্কিত নারীপুরুষের যৌন মিলনের ফলে যে সন্তান সন্ততির জন্ম হয় তারা পঙ্গু হতে শুরু করে। মানুষ ধীরে ধীরে সেটা উপলব্ধি করতে শেখে। পরে সেটা নিষিদ্ধ হয়। এই ভাবে দীর্ঘ বিবর্তনের পর ধীরে ধীরে সমাজের অগ্রগতি হতে লাগল। তখনই বিবাহ ব্যবস্থার প্রবর্ত্তন হল এটা ঐতিহাসিক অভিমত।

খৃষ্টপূর্ব তৃতীয় শতকে স্মার্ত্তকারেরা অনুভব করলেন অবাধ যৌনউচ্ছৃঙ্খলতা বন্ধ হওয়া উচিত। সমাজে বন্ধন থাকা কাম্য। বন্ধন ছাড়া সমাজ টিকে থাকতে পারে না। পাখী যেমন স্বাধীন ভাবে আকাশে উড়তে পারে, কিন্তু তাকেও অভিকর্ষের নিয়ম মেনে চলতে হয়। সমাজ জীবনে ও নিয়মের প্রভাব না থাকলে অরাজকতা দেখা দেয়। লেখাপড়া, খেলাধুলো থেকে অফিস-কাছারি, বিশ্ববিদ্যালয়, কলেজ প্রভৃতি সবই নিয়মের মধ্যে চলে। মহাপুরুষগণ এই নিয়মানুবর্তিতাকে সাধনারূপে অভিহিত করেছেন। অতএব সুশৃঙ্খলভাবে জীবন ধারণ করা কর্ত্তব্য , উচ্ছৃঙ্খলতার মধ্য দিয়ে নয়। যৌবনের উন্মাদনায় ও প্রাকৃতিকগত কারণে নর-নারীদের মিলন ও খুবই স্বাভাবিক, কিন্তু এই মিলন বা বন্ধন যেন যৌন উচ্ছৃঙ্খলতার মধ্যে দিয়ে না গিয়ে নরনারী যেন এক পবিত্র বন্ধনে আবদ্ধ হয় , সন্মানের সহিত সমাজে বৈধ স্বীকৃতি, সুন্দর দাম্পত্য জীবন, সুসন্তানের জন্ম দিতে পারে তার জন্য স্মার্ত্তকারগন 'বিবাহ' এক নতুন সংস্কার রূপে সমাজের কাছে উপস্থাপিত করলেন। সমাজ তখন সাদরে গ্রহণ করতে উদগ্রীব হল। বিবাহ বলতে কি বোঝায় এটি বলতে গিয়ে স্মার্ত্তকারগণ বিবাহের ব্যুৎপত্তিগত অর্থ তুলে ধরলেন। বিবাহ যে কেবল নিছক নরনারীর যৌন মিলন নয় , এটি যে একটি পবিত্র ধর্মীয় অনুষ্ঠান , এবং এখানে যে সমাজ, গুরুজন এবং দেবতাদের ও গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা। এর মধ্যে যে এক আধ্যাত্মিকতার যোগ আছে তাও তাঁরা তুলে ধরলেন। অর্থাৎ বোঝাতে চাইলেন যে বিবাহেতে বর হল বিষ্ণু আর কনে হল লক্ষ্মী। অর্থাৎ বিষ্ণুর সঙ্গে লক্ষ্মীর বিবাহ—“বিষ্ণুং জামাতারং মন্যে।” তাঁরা আরও উপলব্ধি করলেন - ব্যক্তিগত শুচিতার উপর জোর দিতে হবে। তা না হলে কুলধর্ম নষ্ট হবে। নিজের জিনিষ টি নিজের ব্যবহার করা উচিৎ। শাস্ত্রে বলা আছে যে –

> আসনং ব্যসনং শখ্যা জায়াপত্যং কমণ্ডলুঃ।
> আত্মনঃ শুচিরেতানি ন পরেষাং কদাচন।।[১৯]

অতএব নারী পুরুষদের অবাধ মেলামেশা বা যথেচ্ছ যৌনাচারে তা সম্ভব নয়। গীতায় অর্জুনের কথায় –

> কুলক্ষয়ে প্রদর্শন্তি কুলধর্ম্মাঃ সনাতনাঃ।
> ধর্ম্মে নষ্টে কুলং কৃৎস্নমধর্ম্মোহভিভবত্যুত।।[২০]

অর্থাৎ কুলক্ষয় হলে সনাতন কুলধর্ম্ম নষ্ট হয়, এবং ধর্ম্ম নষ্ট হলে সমগ্র কুল অধর্মে অভিভূত হয়। কুল অধর্মে অভিভূত হলে কুলস্ত্রীরা ব্যভিচারিণী হন। তাতে বর্ণসংকর জন্মে। বর্ণসংকর হলে নরকগমন , শ্রাদ্ধ - তর্পণাদি লোপ এবং পিতৃপুরুষেরা নরকগমন করেন। মহাভারতেও বর্ণসংকর কে গুরুতর পাপ বলা হয়েছে। এইসব মানসিকতা ও দৃষ্টিভঙ্গী থেকেই বিবাহ প্রথার সৃষ্টি হয়। তবে বলা যেতে পারে যে সমাজ বিবর্তনের পশুপালন ও কৃষিকার্য স্তরে সামাজিক ও অর্থনৈতিক কারণে ব্যক্তি ও গোষ্ঠীর কাছে বিবাহের প্রয়োজনীয়তা অনুভূত হয়। যুদ্ধবিগ্রহের জন্য জনসংখ্যার বৃদ্ধির প্রয়োজন হয়ে পড়ে। সমস্ত কিছু চিন্তা ভাবনা করে স্মার্ত্তকারেরা বিবাহকে এক নতুন আঙ্গিনায় রূপান্তরিত করলেন। পূর্ব পূর্ব সমস্ত কিছু বিবেচনা করে বিবাহকে আট প্রকার নিয়মে নিয়ে এলেন। আট প্রকারের মধ্যে ব্রাহ্ম বিবাহকে খুব গুরুত্ব দিতে লাগলেন যে - এ বিবাহ এমন এক ধরনের হবে যেখানে এক অপরিচিত যুবক এবং অপরিচিতার যুবতীর পবিত্র বন্ধনে মিলিত হবে। এই বন্ধন হবে খুবই সম্মানের সঙ্গে। তার জন্য অভিভাবকের দায়িত্ব, পাত্র ও পাত্রীর যোগ্যতা ,আর্থিক চিন্তা রাশিচক্র ইত্যাদি বিচারের মধ্য দিয়ে আসতে হবে। সেখানে বলা হচ্ছে -সংসার হোল পৃথিবীতে স্বর্গ-সত্যের আধার ও সৎ ধর্ম্মের আবাসস্থল (১০.৮৫.২৪)। এই বিবাহ মানুষকে সত্য ও কর্ত্তব্যবোধে উদ্বুদ্ধ করবে, এবং সামনে পবিত্র জীবনের এক নতুন অধ্যয়ের সূচনা হবে।এই বিবাহের পশ্চাতে

ধর্ম্ম ,প্রজা ও রতি এই তিনটি উদ্দেশ্য থাকবে। বিবাহের মাধ্যমে কুলধর্ম্ম বা গৃহধর্ম্মের দায়িত্ব গ্রহণ করবে। আর ও আশ্চর্য্যের বিষয় হল এই বিবাহে কেবল স্বামীর সঙ্গে নয় স্বামীর পরিজন, জ্ঞাতি, গোষ্ঠী , পিতৃ , ঋষি , দেবতা ও অতিথিদের সঙ্গে যোগ হবে।

> ঋষয়ঃ পিতরো দেবা ভূতান্যতিথয়স্তথা।
> আশাসতে কুটুম্বিভ্যস্তেভ্যঃ কার্য্যং বিজানতা।।[২১]

'বি' উপসর্গের সঙ্গে 'বহ্' ধাতুর উত্তর ঘঞ্ প্রত্যয় সংযোগে বিবাহ শব্দটি নিস্পন্ন। 'বি' উপসর্গের অর্থ হল বিশিষ্টভাব, আর 'বহ্' ধাতুর অর্থ হলো বহন করা। অতএব উপসর্গ ও ধাতু এই দুটি মিলে এই রূপ অর্থ হয় - বিশিষ্ট ভাবে বহন করা। অর্থাৎ এক গৃহে থেকে অন্য গৃহে কিম্বা এক কুল থেকে অন্য কুলে বহন করা। তবে এ বহন সাধারণ অর্থে নয়, বিশেষ অর্থে অর্থাৎ সারাজীবন ভরণপোষণ ও সুখ স্বাচ্ছন্দের দায়িত্ব গ্রহণ করা। এখানে বিশিষ্ট বলতে আমরা অগ্নি কে বুঝি, অর্থাৎ অগ্নী কে সাক্ষী রেখে যেটি নিজের ছিল না তাকে নিজের মতো করে নেয়া হল বিবাহ। বিবাহানুষ্ঠানের মাধ্যমে স্ত্রী ও স্বামী একাত্মতা ও একাঙ্গে রূপান্তরিত হয়। রামায়ণে বলা হচ্ছে যে পত্নী ই হলেন স্বামীর আত্মা অর্থাৎ সীতা হলেন রামের আত্মা। তাই হিন্দুশাস্ত্রমতে বিবাহ বন্ধন হল অচ্ছেদ্য, এই বিবাহে স্বামী স্ত্রীর বন্ধন কখনো ছিন্ন হয় না। শতপথব্রাহ্মণে আছে সত্য হল পুরুষ, এবং বিশ্বাস হল নারী, মন হল স্বামী এবং বাক হল স্ত্রী, সত্য ও বিশ্বাস যেমন সমগামী, মন ও বাক যেমন অচ্ছেদ্য, তেমনি বিবাহিত স্বামী স্ত্রীর বন্ধন ও অচ্ছেদ্য, এ কেবল জাগতিক বন্ধন নয়। এত হৃদয়ের বন্ধন, এ জগৎ ও পরজগতের মধ্যে আধ্যাত্মিক বন্ধন, এ বন্ধন উভয়ের মধ্যে বিচ্ছিন্ন হবার অনুমতি দেয় না। বরং যে কোন মত বিরোধের মধ্যে মধ্যস্থতা করে তাদের স্থায়ি বন্ধনে আবদ্ধ রাখে। কেবল মাত্র ব্যাক্তিগত সুখ বা শ্রীবৃদ্ধি নয়, এখানে গৃহীর দায়িত্ব অনেক। স্মার্ত্তরা বলেন - হিন্ধু বিবাহ আত্মহিতায় নয়, এ বিবাহ জগদ্ধিতায়। কারণ এ বিবাহ বংশধারা রক্ষা করে, মৃত পূর্বপুরুষদের উদ্ধার করে এবং মানুষ ছাড়া অন্যান্য জীবজগৎ কে রক্ষার দায়িত্ব গ্রহণ করে। এই প্রসঙ্গে উইল্ ডুরান্টের মত খুবই প্রণিধানযোগ্য—

> Let us understand that marraige is not a relation between a man and woman designed to legalise desire, it is a relation between parent and children, designed to preserve and strengthen the race. If it had been a personalinstead if a racial matter. It would not have been made the concern of human custom and laws..... Why all this paraphenalia of licence bureaus, marriage ceremonies, divorece courts moral exhortations and taboos is not for the reason the marriage is the most fundamental of all institutions, the one which guards and replenishes the stream of human life.[২২]

এই পবিত্র বন্ধনের সমার্থক শব্দ হল - বিবাহ, উদ্বাহ, পরিণয়, উপযম, পানিগ্রহণ ও দারপরিগ্রহ। এই গুলির অর্থ বেশ চমকপ্রদ। যেমন বিবাহ শব্দের পারিভাষিক অর্থ হল কন্যাকে নিজ পত্নীরূপে পাওয়ার জন্য বিশেষ ব্যবস্থার মাধ্যমে নিজ গৃহে আনা। উদ্বাহ শব্দের অর্থ হল - কন্যাকে সম্মানের সঙ্গে পিতৃ গৃহ থেকে বরের গৃহে নিয়ে যাওয়া। পরিণয় শব্দের অর্থ হল নারীর সাথে প্রজ্বলিত হোমাগ্নির চতুষ্পার্শ্বে প্রদক্ষিণ করা। উপনয় শব্দের অর্থ হল কন্যাকে ভার্য্যারূপে স্বীকার করে নেওয়া। পানিগ্রহণের অর্থ হল কন্যার হাত ধরে তাকে গ্রহণ করা। আর দারপরিগ্রহের অর্থ হল কোন পুরুষ কর্তৃক কোন কন্যাকে ভার্য্যাত্বরূপে গ্রহণ করা। এই ভাবে স্বামীর ও অপর নাম ভর্ত্তা ও পতি, এর অর্থ হল স্বামী যখন স্ত্রীর ভরণপোষণের দায়িত্ব নেন তখন তিনি ভর্ত্রা আবার স্ত্রীকে যখন পতিপালন ও রক্ষা করেন তখন তিনি পতিরূপে অভিহিত হন।[২৩] অনুরূপ ভাবে ও বিবাহিত স্ত্রীর সমার্থক শব্দ আছে যথা - অর্দ্ধাঙ্গিনী, ভার্য্যা, পত্নী, জায়া ও দারা, এইগুলির অর্থ হল বিবাহে দুটি প্রাণ এক প্রাণে পরিণত হয়, একের এভাবে একের অঙ্গহানি। অবিবাহিত পুরুষ ও নারী প্রত্যেকে অসম্পূর্ন, বিবাহের মাধ্যমে দুটি প্রাণ এক প্রাণে পরিণত হয়।[২৪] ভার্য্যা - ভরনীয়া যোগ্যা ভার্য্যা। পত্নীর ভরনপোষণের দায়িত্ব নেন পতি। তাই পত্নী হলেন ভার্য্যা। এই ভার্য্যা ই পুরুষের ধর্ম অর্থ কাম সম্পাদনের উপায় স্বরূপা। মানুষ রোগাক্রান্ত, দুর্দশা প্রাপ্ত, ও অন্য প্রকারের দারা পীড়িত হলে তার পক্ষে ভার্য্যার তুল্য অন্য কোনো প্রতিকারের উপায় নেই। জগতে ভার্য্যার তুল্য বন্ধু নেই।

ভার্য্যার সমান আশ্রয় নেই এবং ধর্মপার্জনে ভার্য্যার সদৃশ সহায় নেই।[২৫] পত্নী - স্ত্রী যখন পুরুষের সঙ্গে উপবেশন করে যজ্ঞাদি কর্ম সুসম্পন্ন করেন তখন তিনি পত্নী রূপে অভিহিতা হন, যেহেতু অপত্নিক পুরুষের যজ্ঞাদিকার্য্যে যোগ্যতা থাকে না। "অযজ্ঞীয়ো বা এন যোহপত্নীকঃ।"[২৬] পাণিনির অষ্টাধ্যায়ীতে বলা আছে যে স্ত্রী কে তখন ই পত্নী বলা হবে যখন স্ত্রী স্বামীর সঙ্গে বসে যজ্ঞে সাহার্য্য করবেন। "পত্নী র্নো যজ্ঞসঙ্গকে।"[২৭] জায়া - স্বামী যখন নিজের ভার্য্যার গর্ভে প্রবেশ করে পুত্ররূপে জন্ম গ্রহণ করেন তখন পত্নীর নাম হয় জায়া। মহাভারতে আছে যে পতি শুক্ররূপে ভার্য্যার গর্ভে প্রবেশ করে, পুনরায় পুত্ররূপে জন্মগ্রহন করেন, সেই জন্য ভার্য্যার নাম জায়া।–

> ভার্য্যাং পতিঃ সম্প্রবিশ্য স যস্মাজ্জায়তে পুনঃ।
> জায়ায়াস্তদ্ধি জায়াত্বং পৌরাণাঃ কবয়ো বিদুঃ।।[২৮]

দারা:- স্ত্রী যেহেতু আদরের পাত্রী, তাই তার নাম অভিহিতা, এবার প্রাচীনকালে আটটি বিবাহ প্রসঙ্গে আসছি। প্রাচীনকালে সবর্ণা কন্যার বিবাহ প্রশস্ত ছিল। "সবর্ণাগ্রে দ্বিজাতিনাং প্রশস্তা দারকর্ম্মণি।"[২৯] যদি ও তদানীন্তনকালে অনুলোম বিবাহ (উচ্চ পুরুষ + নিম্ন বর্না কন্যা) ছিল কিন্তু কলিকালে সর্ব্বতো নিষিদ্ধ করা হয়েছে, কারণ সুসমাজ গঠনের অভিপ্রায়ে -"দ্বিজানামসবর্ণাসুকন্যাসূপযমস্তথা।"[৩০] আর প্রতিলোম বিবাহ (নিম্ন বর্ণের পুরুষের সঙ্গে উচ্চবর্ণা কন্যার) ও তখনকার দিনে সমাজ অনুমোদন করত না। এই বিবাহ গর্হিত বিবাহরূপে চিহ্নিত। যাই হোক আট প্রকার যথা - ব্রাহ্ম, দৈব, আর্ষ, প্রাজাপত্য, আসুর, গান্ধর্ব, রাক্ষস ও পৈশাচ। [৩১] এই আটপ্রকার বিবাহের উল্লেখ কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্রেও আছে। [৩২] এই আট প্রকার বিবাহকে এইভাবে সাজান যেতে পারে – বিবাহ (অষ্টপ্রকার) ব্রাহ্ম দৈব প্রাজাপত্য আসুর গান্ধর্ব রাক্ষস আর্ষ পৈশাচ দানাত্মক বিবাহ ক্রয়াত্মক অনুরাগাত্মক বলপূর্বক বিনিময়াত্মক ছলনাত্মক বিবাহ বিবাহ বিবাহ বিবাহ বিবাহ শ্রেষ্ঠ বিবাহ (এক অপরিচিত + এক অপরিচিতার বন্ধন সম্মান পূর্বক) ব্রাহ্ম নিম্মোক্ত বিচার করে -- সমান বর্ণা অসগোত্রা ও সুশ্রী নপুংসকত্বাদি পাত্র ও পাত্রীর রাশি, কোষ্ঠী অক্ষতযোনী অসমান প্রবরা দোষবিচার পূর্ব্বক যোগ্যতা বিচার বিচার পূর্বক সম্পন্না করে ব্রাহ্ম বিবাহের পাঁচটি ক্রম (অর্থাৎ অনুষ্ঠান) ব্রাহ্ম বিবাহ কন্যা সম্প্রদান পাণিগ্রহণ লাজহোম অশ্বারোহন পর্ব সপ্তপদীগমন প্রথম তিনটি (ব্রাহ্ম, দৈব ও প্রাজাপত্য) দানাত্মক বিবাহ বলা হয়েছে, এই কারণে যে এই তিনটি ক্ষেত্রে কন্যার পিতা গুণবান বরকে আহ্বান করে তার হাতে কন্যা সমর্পণ করেন। কন্যাদাতাকে প্রভূত ধন দিয়ে কন্যাদান তাই এই বিবাহ হল ক্রয়াত্মক বিবাহ। পরস্পর অনুরাগ বসত যে মিলন সে হল গান্ধর্ব। কন্যাপক্ষের লোকেদের হত্যা করে বলপূর্বক রোরুদ্যমানা কন্যাকে হরণ করে যে বিবাহ তার নাম রাক্ষস বিবাহ। আর ছলনাপূর্বক নিদ্রাদি অবস্থায় কন্যাকে হরণ পূর্বক যে বিবাহ হল পৈশাচ বিবাহ। ইহা অতীব নিন্দিত বিবাহ। অতএব উপরিউক্ত বিবাহ গুলিকে পর্যলোচনা করলে বোঝা যাচ্ছে প্রথম চারটি (ব্রাহ্ম, দৈব, আর্ষ ও প্রাজাপত্য) বিবাহ হল ধর্ম সঙ্গত আর বাকি চারটি বিবাহ হল (আসুর, গান্ধর্ব, রাক্ষস ও পৈশাচ) হল অধর্ম সঙ্গত বিবাহ। [৩৩] যদি ও ব্রাহ্মণের ব্রাহ্মাদি চারটি বিবাহ প্রশস্তরূপে বলা হয়েছে বটে তথাপি তার মধ্যে সর্ব্বাপেক্ষা প্রশস্ত হল বিবাহ হল ব্রাহ্ম বিবাহ। এই বিবাহে বলপূর্বক হিংস্র পাশব প্রবৃত্তি, কোনো প্রকার শর্তারোপ বা অর্থপ্রদন নেই। সমস্ত প্রকার সামাজিক সৌন্দর্য্য সম্পূর্ণ রূপে বজায় রেখে ধর্মীয়-বিধি যথার্থ ভাবে পালিত হয়, ব্রাহ্ম কথার অর্থ হল নবদম্পতি কে জীবনের সর্বোচ্চ মূল্যবোধ, জীবনের পরিপূর্ণতা এবং পরম ব্রহ্মের উপলব্ধিতে সাহায্য করে বলে একে ব্রাহ্মবিবাহ বলা হয়। এই বিবাহ ব্রাহ্মণের পক্ষে প্রশস্ত। ক্ষত্রিয়ের পক্ষে রাক্ষসবিবাহ আর বৈশ্য ও শুদ্রদের পক্ষে আসুর বিবাহ প্রশস্ত বলে পণ্ডিতগণের অভিমত। ব্রাহ্ম বিবাহ - সম্মানের সহিত সদাচার সম্পর্ণ পাত্র ও সালঙ্কৃত কন্যার দান পিতা কর্তৃক, এতে ২১ পুরুষ পবিত্র হয়। দৈব বিবাহ - যজ্ঞের ঋত্বিককে যে কন্যা দান করা হয়, এই বিবাহে পঞ্চ দশ পুরুষ পবিত্র হয়। তবে এই বিবাহে পাত্রের শ্রমকে বিবেচনা, আর অন্য গুণাবলী বিবেচনা করা হয় না। যজ্ঞ বন্ধ হতে বিবাহ অবলুপ্তি ঘটে। প্রাজাপত্য বিবাহ - তোমরা একসঙ্গে ধর্ম্মাচরন কর এই বলে যে কন্যাদান, এই বিবাহে ১৩ দশ পুরুষ পবিত্র হয়। প্রজাপতির তাদের ঋণ পরিশোধ তাই এর নাম প্রাজাপত্য বিবাহ। আর্ষ বিবাহ - পাত্রের কাছে থেকে গো মিথুন গ্রহণ পূর্বক কন্যাদান এই বিবাহে ৭ পুরুষ পবিত্র হয়, আর্ষ নাম থেকে বোঝা যায় যে যারা পৌরোহিত্য কর্ম্মে নিযুক্ত। পরবর্তী কালে এই বিবাহ বন্ধ হয়। আসুর বিবাহ - কন্যার পিতাকে প্রভূত ধন দিয়ে যদি কন্যা গ্রহণ করা হয় তবে সেই বিবাহকে আসুর

বিবাহ বলা হয়। প্রাচীন কালে ঋগ্বেদের যুগে এই প্রথা প্রচলিত থাকলেও সমাজ তো ভালো ভাবে দেখতো না। বৌদ্ধ ও জৈন গ্রন্থে এ ধরণের বহু উদাহরণ আছে। থেরগাথা থেকে জানা যায় যে বৌদ্ধসন্ন্যাসী ঈসিদাসীর পিতা তার কন্যার জন্য কন্যাপণ নিয়েছিলেন। রামায়ণে কৈকেয়ীর সঙ্গে দশরথের বিবাহ, মহাভারতে গান্ধীর সঙ্গে ধৃতরাষ্ট্রের বিবাহ, ঋচীমুনির সঙ্গে সত্যবতীর, কাশীরাজ যযাতির কন্যা মাধবীর, মাদ্রীর সঙ্গে পাণ্ডুর প্রভৃতি আসুরবিবাহের উদাহরণ।[৩৪] গান্ধর্ববিবাহ : পরস্পর অনুরাগবশতঃ যে বিবাহ, বর্তমানকালে যাকে ভালোবাসার বিবাহ বলা হয়,অর্থাৎ প্রেমজবিবাহ তাকে গান্ধর্ববিবাহ বলা হয়। ঋগ্বেদে এই প্রথার নাম উল্লেখ আছে।[৩৫] মহাভারতে- গঙ্গার সঙ্গে শান্তনুর, ভীমের সঙ্গে হিড়িম্বার, অর্জুনের সঙ্গে চিত্রাঙ্গদার, দুষ্মন্তের সঙ্গে শকুন্তলার ইত্যাদি। হিমালয়ের পাদদেশে তরাই অঞ্চলে বসবাসকারী গান্ধর্ব নামক জাতিগোষ্ঠীর মধ্যে এই প্রথা প্রথম প্রচলিত ছিল। এই থেকে এই প্রথার নামকরণ হয়েছে গান্ধর্ববিবাহ। রাক্ষসবিবাহ : কন্যাপক্ষের লোকদিগকে হত্যা করে বলপূর্বক কন্যাহরণ করে যে বিবাহ তার নাম রাক্ষসবিবাহ, এর অপর নাম ক্ষাত্রবিবাহ। মনুর মতে এই বিবাহ ক্ষত্রিয়ের জন্য। ঋগ্বেদে ও মহাভারতে এই প্রথার উল্লেখ রয়েছে। রাজা বিমদযুদ্ধজয়ের মাধ্যমে পত্নীলাভ করেন।[৩৬] মহাভারতে- বিচিত্রবীর্য্যের জন্য ভীষ্ম কর্ত্তৃক কাশীরাজকন্যা হরণ, দুর্য্যোধনের চিত্রাঙ্গদা হরণ, অর্জুনের সুভদ্রাহরণ, কৃষ্ণের রুক্মিণীহরণপ্রভৃতি। পরবর্তিকালে এই প্রথা বন্ধ হয়, তথাপি তথাপি মধ্যভারতে ও নাগভূমির বিভিন্ন অঞ্চলে উপজাতীয়গোষ্ঠীর মধ্যে এখনও এই প্রথা প্রচলিত আছে। আমাদের ভীল সম্প্রদায়ের মধ্যে এখনও এই বিবাহ প্রচলিত। মধ্যপ্রদেশের বস্তাজেলার গোণ্ডদের মধ্যে এরকম বিবাহ প্রচলিত ছিল। পিশাচবিবাহ : কন্যার নিদ্রাদি-অবস্থায় হরণপূর্বক যে বিবাহ, তাকে পৈশাচবিবাহ বলে। এই বিবাহ সর্ব্বাপেক্ষা পাপজনক ও অধমরূপে অভিহিত। “স পাপিষ্ঠো বিবাহানাং পৈশাচশ্চাষ্টমোঽধর্মঃ”[৩৭] এটি একমাত্র বর্বর জাতিগোষ্টির মধ্যে প্রচলিত ছিল। কালক্রমে এই প্রথার অবলুপ্তি ঘটে। এই হল ব্রাহ্মাদি আটটি বিবাহের স্বরূপ। বিধবার ক্ষেত্রে পুনর্বিবাহের ব্যবস্থা ছিল না। যদিও বিদ্যাসাগর পরাশরের বচন তুলে বিধবা বিবাহের প্রবর্ত্তন করে ছিলেন বটে তবে সে ক্ষেত্রে বাগ্দত্তার অপরের নহে অর্থাৎ ক্ষতযোনীর নহে।

> নষ্টে মৃতে প্রব্রজিতে ক্লীবে চ পতিতেঽপতৌ।
> পঞ্চস্বাপৎসু নারীণাং পতিরন্যো বিধীযতে।।[৩৮]

শাস্ত্রে আছে- “উপযুক্তায় বরায় সকৃৎকন্যা প্রদীয়তে”। ভগবান মনুর মতে-

> সকৃদংশো নিপততি সকৃৎকন্যা প্রদীয়তে।
> সকৃদাহ দদানীতি ত্রীণ্যেতানি সতাংসকৃৎ।।[৩৯]

বিবাহের পাত্রও পাত্রীর বয়সের ব্যাপারে স্মার্তকারদের এইরূপ অভিমত ছিল যে পাত্রের বয়স কন্যার চেয়ে অধিক হওয়া বাঞ্ছনীয়। কারণ শাস্ত্রে বলা হয়েছে যে পত্নীর গুরু হলেন পতি। পতির বয়স পত্নীর চেয়ে বেশী না হলে পতির প্রতি শ্রদ্ধা থাকবে না। তাই এই রকম চিন্তা ভাবনা ছিল। তার কারণ পরবর্ত্তী প্রজন্ম অর্থাৎ সন্তান সন্ততি মায়ের কাছ থেকে প্রথম শিক্ষা শুরু হয়। গুরুজনদের প্রতি শ্রদ্ধা ভক্তি যে করতে হয় তা শিখে মায়ের কাছ থেকে।- “শ্রদ্ধাবান্ লভতে জ্ঞানম্।”[৪০] ইতি এরপর ব্রাহ্মবিবাহ ক্রম সম্পর্কে আলোচনা হবে। এই ক্রমগুলির পর্য্যালোচনা করলে বোঝা যায় যে এই বিবাহ প্রাচীনকাল হতে অদ্যাবধি কতটা প্রাসঙ্গিক এবং তার সাংবিধানিক বৈধতা এই বিষয়ে আলোকপাত করা হচ্ছে। প্রথম হল কন্যাসম্প্রদান : বিবাহদিবসের প্রাতঃকালে পিতৃপুরুষদের উদ্দেশ্যে বৃদ্ধিশ্রাদ্ধ সমাপন করে শুভলগ্নে মুখচন্দ্রিকা অর্থাৎ শুভদৃষ্টির পর পিতা বরকে আহ্বান করে তাঁর সালঙ্কৃত কন্যা সম্প্রদান করার সময় পাত্রকে বলবেন-

> ধর্মে অর্থে চ কামে চ নাতিচরিতব্যা ত্বয়েয়ম্।[৪১]

বর তখন বলবেন- “নাতিচরামি, নাতিচরামি, নাতিচরামি” ইতি। এই হল বৈদিকী পরম্পর। দ্বিতীয় পাণিগ্রহণ : এই বিবাহে সাক্ষী হলেন অগ্নি, ব্রাহ্মণ, আত্মীয়স্বজন এবং উপস্থিত দর্শকবৃন্দ। অগ্নি বিবাহরূপসংস্কারকে পবিত্র করে। কন্যার হাত ধরে বর যখন মন্ত্রপাঠ করেন, তখন তাকে পাণিগ্রহণ বলে। মন্ত্র এইরূপ-

গৃভ্ণামি তে সৌভগত্বায় হস্তম্, ময়া পত্যা জরদষ্টির্যথাসঃ।
ভর্গোঽর্স্যামা সবিতা পুরন্ধির্মহ্যং ত্বা দুর্গার্হপত্যায় দেবাঃ।।[৪২]

এর অর্থ হল এইরূপ- তোমাকে সৌভাগ্যবতী এবং ঐশ্বর্য্যলাভের জন্য আমি তোমার হস্তধারণ করছি। দেবতারা তোমাকে আমার হস্তে অর্পণ করেছেন। তুমি আমার ধর্মপত্নী আর আমি হলাম গৃহপতি।[৪৩] কি মজার কথা- আরও শুনুন- আমি লক্ষ্মীছাড়া আর তুমি আমার স্বয়ং লক্ষ্মী। তোমা বিনা আমি লক্ষ্মীশূন্য, আমি সাম, তুমি ঋক্, আমি হলাম স্বর্গ,পক্ষান্তরে তুমি পৃথিবী। আমরা পরস্পর বিবাহবন্ধনে আবদ্ধ হয়ে যেন আগামীদিনে আমরা যেন বীর্যশালী হই। আমাদের ভবিষ্যৎপ্রজন্ম যেন দীর্ঘজীবনের অধিকারী হয়। তৃতীয় হল লাজহোম : লাজশব্দের অর্থ হল খই, এই খই দিয়ে যে হোম করা হয়, তাকে লাজ হোম বলে। নিম্নোক্তমন্ত্রে সূর্য্যকে অর্ঘ্য দিয়ে কন্যা বলবেন- পতি থেকে আমি যেন কখনো বিচ্ছিন্ন না হই। আমর স্বামীদীর্ঘায়ু হন এবং আত্মীয় কুটুম্বদের যেন শ্রীবৃদ্ধি হয়।

অর্য্যমণদেবং কন্যা অগ্নিমযক্ষত।
স নো অর্য্যমা দেবঃ প্রেতো মুঞ্চতু মা পতে স্বাহা[৪৪]
ইয়ং নার্য্যপব্রতে লাজানাবপন্তিকা।
আয়ুষ্মান্ অস্তু মে পতিরেধন্তাং জ্ঞাতয়ো মম স্বাহা[৪৫]

ইত্যাদি চতুর্থ হল অস্মারোহণ পর্ব : এটি আরও মজার। হে বধূ! সামনে অবস্থিত এই শিলাখণ্ডে আরোহণ করে পাষাণখণ্ডের মত অচলা হও। তুমি তোমার পতিগৃহে স্থির হয়ে থেকে চিরকাল শত্রুদের পীড়ন কর।

ওঁ আরোহেমমশ্মানমশ্বেব ত্বং স্থিরাভাব।
অভিতিষ্ঠ পৃতন্যতোঽববাধৎস্ব পৃতনায়ত।।[৪৬]

এবার বিবাহের অন্তিম লগ্নে সমাগত- সপ্তপদীগমন । এই কর্মে সম্পূর্ণ দম্পতিভাব সিদ্ধ হয়।

পাণিগ্রহণিকা মন্ত্রা নিয়তং দারলক্ষণম্।
তেষাং নিষ্ঠা তু বিজ্ঞেয়া বিদ্বদ্ভিঃ সপ্তমে পদে।।[৪৭]
তথাপি পাণিগ্রহণেন জায়াত্বং, কৃৎস্নং হি জায়াপতিত্বং সপ্তমে পদে।

সপ্তপদীগমনের অর্থ হল- স্বামী-স্ত্রী একত্র সপ্তপদে গমন করে আরও বেশি করে ঘনিষ্ঠ সম্বন্ধে আবদ্ধ হয়ে বিষ্ণুর কাছে তাঁদের সুদাম্পত্যজীবনের জন্য প্রার্থনা করবেন। 'হে বিষ্ণু! আমদের অভীষ্টার্থলাভের সহায়তা কর। আমাদের প্রাণে বল দাও। আমরা যেন আদর্শ থেকে বিচ্যুত না হই। অর্থসম্পদ দাও। সাতে আমরা আমদের দাম্পত্য জীবনটিকে সুখ ও সমৃদ্ধি ভরিয়ে তুলি তোমার শ্রীচরণে মিনতি জানাই এবং বলি- এই সমস্যাসঙ্কুলসংসারজীবনে তোমার কৃপা থেকে যেন বঞ্চিত না হই। এমন সন্তান-সন্ততি দাও-তারা যেন গুণবান হয়। আজকের মধুযামিনীর এই মিলন বাণী যেন চির সার্থক হয়। তাই দীর্ঘজীবন দাও।'

একমিষে বিষ্ণুস্ত্বা নয়তু। দ্বে ঊর্জে বিষ্ণুস্ত্বা নয়তু। ত্রীণি রায়স্পোষায় বিষ্ণুস্ত্বা নয়তু। চত্বারি মায়োভবায় বিষ্ণুস্ত্বা নয়তু। পঞ্চ পশুভ্যো বিষ্ণুস্ত্বা নয়তু। ষড়্ ঋতুভ্যো বিষ্ণুস্ত্বা নয়তু। সখে সপ্তপদা ভব সা মামনুব্রতা ভব বিষ্ণুস্ত্বা নয়তু।[৪৮]

আর তো দু'চোখ দিয়ে পৃথিবী দেখা নয়, চার চোখের নিষ্পলক দৃষ্টি উভয়ের বাক্ এবং মন এক হোক।

মম ব্রতে তে হৃদয়ং দধামি, মম চিত্তমনুচিত্তং তে অস্তু।
মম বাচমেকমনা জুষস্ব, প্রজাপতিষ্টা নিযুক্তমহ্যম্।।[৪৯]

অর্থাৎ তুমি তোমর হৃদয়কে আমার ব্রতে নিবিষ্ট কর। তোমার মন যেন আমার মনের অনুকূল হয়। তুমি অন্যচিন্তায় মনোনিবেশ না করে আমার বাক্য প্রতিপালন কর। ভগবান্ প্রজাপতি যেন আমার

প্রতি অনুরাক্ত রাখুন। তুমি ব্যতিত আমি যে -"কনকবলয়ভ্রংশরিক্তপ্রকোষ্ঠঃ"[৫০] হিন্দুবিবাহ হল- মানব-মানবীর আধ্যাত্মিক, আত্মিক ও মানবিকসক্ষম সম্বন্ধ। হৃদয়ের সঙ্গে হৃদয়ের যোগ-

যদেতৎ(দ্) হৃদয়ং তব তদস্তু হৃদয়ং মম।
যদিদং হৃদয়ং মম তদস্তু হৃদয়ং তব।।[৫১]

অর্থাৎ তোমার হৃদয় আমার হোক্, আমার হৃদয় তোমার হোক্, সারা জীবন যেন আমরা পরস্পর সুখদুঃখের, আনন্দ-বেদনার সম সাথী হতে পারি। এই হল ব্রাহ্মবিবাহের(হিন্দুবিবাহের)মর্মার্থ। এই বিবাহে যদি বিবাহ বিচ্ছেদ হয়, ত হল খুবই মর্মান্তিক ও বেদনাদায়ক। এই প্রসঙ্গে কবি গুরু রবীন্দ্রনাথের কথায় আসি-

আজ দুর্গার অধিবাস কাল দুর্গার বিয়ে। দুর্গা যাবেন শ্বশুরবাড়ী সংসার কাঁদিয়ে।

এবার উপসংহারে আসা যাক, বর্তমান হল তথ্যপ্রযুক্তির যুগ। ইন্টার পরিষেবার দ্বারা সমগ্র পৃথিবী এখন আমাদের হাতের তালুর মধ্যে বন্দি। আর কি চাই প্রতিদিন নতুন নতুন জিনিসের আস্বাদনে আমরা এতই ব্যস্ত যে ঋষি মুনিদের এই ভারতবর্ষ এই কথা আমরা ভুলতে বসেছি। আর হবে ই না বা কেন- ঝক্ ঝকে চক্ চকের প্রতি কারো না দৃষ্টি ধাবিত হয়,তবে হ্যাঁ যা ঝক্ চকে তা খাঁটি কিনা- হে বন্ধু! সেই সময় সমাগত। আমাদের সুযুক্তি দিয়ে উপলব্ধি করতে হবে কোনতা ঠিক্, কোন টা ভুল বা নকল। কারণ পরবর্তি প্রজন্মের কাছে আমাদের জবাবদিহী করতে হবে। প্রকৃত পরিবর্তনশীলা একথা যেমন সত্যি, তেমন পরিবর্তনের মধ্যে খাঁটিটা গ্রহণ করতে হবে একথাও তেমনি সত্যি। ঋষি মুনিদের ভারতবর্ষ বলে আমরা গর্ব অনুভব করি অথচ তাঁদের পূতস্পর্শ অনুভব করা বা সামাজিক বিধি পালনের পরামর্শ মেনে চলার চেষ্টা করা কি উচিত না? সে প্রশ্ন থেকেই যায়! কথায় বলে-পুরাতন চাল ভাতে বাড়ে। যাক্ সবাই ভালো থাকবেন। সবার মঙ্গল হোক্।

সর্ব্বে ভবন্তু সুখিনঃ সর্ব্বে সন্তু নিরাময়াঃ।
সর্ব্বে ভদ্রাণি পশ্যন্তু মা কশ্চিদ্ দুঃখভাগ্ ভবেৎ।। শমিতি

উল্লেখপঞ্জি

১. ন গৃহং গৃহমিত্যাহুঃ গৃহিনী গৃহমুচ্যতে। তয়া হি সহিতঃ সর্বান্ পুরুষার্থান্ সমশ্নুতে।। উদ্বা.ত.- পৃ.-১৭

২. মনুসং- ৩।৫৬

৩. স্ত্রিয়ঃ শ্রিয়শ্চ গেহেষু ন বিশেষোঽস্তি কশ্চন। মনুসং- ৯।২৬

৪. যা.স্মৃ.- পৃ.-৪১

৫. গৃহস্থ উচ্যতে শ্রেষ্ঠঃ স ত্রীনেতান্ বিভর্ত্তি হি। মনুসং. ৬।৮৯

৬. যথা বায়ুং সমাশ্রিত্য বর্ত্তন্তে সর্বজন্তবঃ। তথা গৃহস্থমাশ্রিত্য বর্ত্তন্তে সর্ব্ব আশ্রমাঃ।। মনুসং. ৩।৭৭

৭. অবিপ্লুতব্রহ্মচর্য্যো লক্ষণ্যাং স্ত্রিয়মুদ্বহেৎ। অনন্যপূর্বিকাং কান্তামসপিণ্ডাংযবীয়সীম্।। যা.স্মৃ.- পৃ.৫৫

৮. প্রজাতন্তুং মা ব্যবচ্ছেৎসীঃ। প্রা.ভা.বি.- পৃ-৮

৯. ঋ. বে.- ১০।৬১।৫-৭

১০. ঋ.বে.- ৬৫৫।৪-৫,১০।৮৫।১৪

১১. ঐ.ব্রা.- ৩।৩।৯

১২. শত. ব্রা.-১।৭।৪।১-৮

১৩. পঞ্চ.ব্রা.-৩।৩।৯

১৪. তৈ. ব্রা.- ৩।৪৪-৬২

১৫. মৎ.পুরা.- ৭০।৭

১৬. মহা.ভা.(বনপর্ব) ২৬১।১২-১৬

১৭. মহা.ভা.(বনপর্ব) ৮।৪৪।২৪-২৭

১৮. বৌ.গ্র.(দীর্ঘ.নি)

১৯. প্র.ভা.বি- পৃ-৬

২০. ভগ.গী.-১।৩৯

২১. প্রা.ভা.সং. চ- পৃ.১০৮

২২. ভার্য্যায়া ভরণাদ্ ভত্রা প্রতিপালনাচ্চ পতিঃ স্মৃতিঃ। মহা.ভা.(আদি.প)

২৩. দ্বিধা কৃতাত্মনো দেহমৰ্দ্ধেন পুরুষোঽভবৎ। অৰ্দ্ধেন নারী তস্যাং স বিরাজমসৃজৎ প্রভুঃ।। মনু.স্মৃ. ১।৩২

২৪. নাস্তি ভার্য্যাসমো বন্ধুর্নাস্তি ভার্য্যাসমা গতিঃ। নাস্তি ভার্য্যাসমো লোকে সহাযো ধৰ্ম্মসংগ্রহে।।মহা. ভা.(শান্তিপর্ব)- ১৪০।২৬

২৫. অযজ্ঞীয়ো বা এন যোহপত্নীকঃ। তৈ.ব্রা

২৬. পাণি.ব্যা. ৪।১।৩৩

২৭. মহা. ভা.(আদি)- ৮৮।৩৭

২৮. মনু.স্মৃ. ৩।১২

২৯. উদ্বা.ত.- পৃ.৪৯

৩০. ব্রাহ্মো দেবস্তথৈবার্ষঃ প্রাজাপত্যস্তথাসুরঃ। গান্ধর্বো রাক্ষসশ্চৈব পৈশাচাস্টমোহধৰ্ম্মঃ।। মনুসং- ৩।২১

৩১. কন্যাদানং কন্যামলঙ্কৃত্য ব্রাহ্মবিবাহঃ, সহধৰ্ম্মচৰ্য্যা প্রাজাপত্যঃ, গোমিথুনদানাদার্ষঃ, অন্তর্বেদ্যামৃত্বিজে দানাদ্ দৈবঃ, মিথঃ সমবায়াদ্ গান্ধৰ্বঃ, শুক্লদানাদাসুরঃ, প্রসহ্যদানাদ্ রাক্ষসঃ, সুপ্তদানাৎ পৈশাচঃ। কৌ.অ.-৩।২।৫৯

৩২. চতুরো ব্রাহ্মণস্যাদ্যান্ প্রশস্তান্ কবয়ো বিদুঃ। রাক্ষসং ক্ষত্রিয়স্যৈকমাসুরং বৈশ্যশূদ্রয়োঃ।। মনুসং-৩।২৪

৩৩. মহা.ভা.(আদি)-১০৪।১২-১৪

৩৪. ঋ.বে. - ১১৬।১

৩৫. প্র.ভা.বি.- পৃ-৪৪

৩৬. পরা. স্মৃ.- ৪।২৮

৩৭. মনু.স্মৃ.-৯।৪৭

৩৮. ভগ.গী.- ৪।৩৯

৩৯. প্রা. ভা. সং.চ.- পৃ.১৪১

৪০. ঋ.সং- ১০।৮৫।৩৬

৪১. অথ.বে.- ১৪।১।৫১

৪২. পা.গৃ.সূ.- ১।৭।৬

৪৩. ম.ব্রা.-১।২।১

৪৪. পা.গৃ.সূ. ১।৭।১

৪৫. মনু. সং- ৮।৮২৭

৪৬. পা.গৃ.সূ.- ১।৮।১

৪৭. পা.গৃ.সূ.- ১।৮।৮

৪৮. মে.দূ.(পূর্বমেঘ) ২নং(শ্লো.)

৪৯. ম.ব্রা.- ১।৩।৬

৫০. মনু. সং- ৮।৮২৭

৫১. পা.গৃ.সূ.- ১।৮।১

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

অথর্ববেদসংহিতা। (অনু. ও সম্পা.) কোলকাতা: শ্রীবিজনবিহারী গোস্বামী কলেজস্ট্রীট্, ১৯৮২।

উদ্বাহতত্ত্ব। রঘুনন্দনবিরচিত। হৃষীকেশ শাস্ত্রী অনূদিত, কোলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৯৯৬।

ঋগ্বেদসংহিতা। দ্বিতীয়খণ্ড, কোলকাতা: হরফপ্রকাশনী, ১৯৭৬।

কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্র। রাধাগোবিন্দবসাক (সম্পা.), কোলকাতা: জেনারেল প্রিন্টার্স এণ্ড পাব্লিসার্স, ১৯৭০।

দীর্ঘনিকায়। তৃতীয়খণ্ড, অনুবাদ-ভিক্ষুশীলভদ্র, মহাবোধিসোসাইটি, কোলকাতা: ১৩৬১

পরাশরস্মৃতি। মন্মাধবাচার্য্যকৃতব্যাখ্যাসহ, কোলকাতা: এসিয়াটিকসোসাইটি, ১৯৭৩।

পারস্করগৃহ্যসূত্র। আশোক কুমার বন্দ্যোপাধ্যায়, কোলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪০৬।

প্রাচীন ভারতের সংস্কৃত চর্চা। অমিত ভট্টাচার্য্য, কোলকাতা: সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০০২।

প্রাচীন ভারতের বিবাহ। জীবন মুখোপাধ্যায়, কোলকাতা: নবভারতী প্রকাশনী, ২০১৩।

প্রাচীনভারতের সামাজিক ও অর্থনৈতিক ইতিহাস। রামশরণশর্মা, কোলকাতা:, ওরিয়েন্ট ব্লাকসোয়ান, ১৯৯৬।

ব্রহ্মপুরাণম। আর্য্যশাস্ত্র, কোলকাতা: মহামিলন মঠ, ১৩৯৩(বঙ্গাব্দ)।

ভারতীয়সংস্কৃতি। শিবপ্রসাদ দ্বিবেদী, বারাণসী: চৌখম্বা সুরভারতী প্রকাশন, ২০০১।

মৎস্যপুরাণম্। শ্রীজীব ন্যায়তীর্থ, কোলকাতা: নবভারত প্যাব্লিসার্স, কোলকাতা: ১৪০৬ (বঙ্গাব্দ)।

মনুস্মৃতি। সুরেশচন্দ্র বন্দ্যোপধ্যায় (সম্পা.), কোলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৩৩৬।

মহাভারত (শান্তি, আদি, বন-অনুশাসনপর্ব ও কর্ণপর্ব), হরিদাসসিদ্ধান্তবাগীশ অনুবাদকৃত, কোলকাতা: বিশ্ববাণী, ১৪০০।

মেঘদূত। এম. আর. কালে (সম্পা.), দিল্লী, বারাণসী, পাটনা: মোতিলাল বনারসী দাশ, ১৯৬৯।

যাজ্ঞবল্ক্যস্মৃতি। নারায়ণ রাম আচার্য, (সম্পা.) দিল্লী: রাষ্ট্রিয় সংস্কৃত সংস্থান, ২০১০।

রামায়ণম্। বাল্মীকিকৃত, সংস্কৃতসিরিজ, লোয়ারসার্কুলার রোড, ১৯৭৬।

মনঃক্লেশ ও মুক্তির পথরেখা: - প্রসঙ্গ *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা*

দীপশ্রী মণ্ডল

সংক্ষিপ্তসার

সম্প্রতি করোনা অতিমারী'র কবলগ্রস্ত বিশ্ববাসী নানাবিধ নিত্য নতুন সমস্যায় জর্জরিত। সেই সমস্ত সমস্যার ফলশ্রুতি দুঃখ। বস্তুত জীবন দুঃখময়। রাগ, ক্রোধ, লোভ, হিংসা হতাশা, নিরাপত্তাহীনতার বোধ, বিচলিত চিত্ত প্রভৃতি কারণে মানসিক ও শারীরিক যন্ত্রণার শিকার হচ্ছেন অধিকাংশই। এই দুঃখসমূহ নিরসনের জন্য জনজাতি নানান উপায়ের সন্ধান করে চলেছে অনবরত। কখনও বা সেই প্রয়াসে সাফল্য লাভ করেছে, কখনও বা ব্যর্থতা। যন্ত্রণামুক্তির জন্য কেউ বা দ্বারস্থ হয়েছেন ডাক্তার-বৈদ্য-এর কাছে, কেউ বা নতজানু হয়েছেন মন্দিরে-মসজিদে। তবে, ভারতীয় দর্শনশাস্ত্রও এই দুঃখসমুহ নিরসনের পথপ্রদর্শক। পণ্ডিতজনেরা তাই বারংবার দ্বারস্থ হয়েছেন শাস্ত্রের কাছে। এপ্রসঙ্গে বিশেষত বৌদ্ধদর্শন ও সাংখ্যদর্শনের কথা না বললেই নয়। বৌদ্ধদর্শনে যে চারটি 'আর্যসত্য' স্বীকৃত, তাতে দুঃখের সত্যতার সাথে সাথে তা নিরসনের আটটি উপায়ের নির্দেশও রয়েছে, যা 'অষ্টাঙ্গিক মার্গ' নামে উল্লিখিত। অন্যদিকে *সাংখ্যকারিকা* গ্রন্থের শুরুতেই গ্রন্থকার ঈশ্বরকৃষ্ণ ত্রিবিধ দুঃখের ঐকান্তিক ও আত্যন্তিক অভিঘাতের কথা বলেছেন। ত্রিবিধ দুঃখের মধ্যে আধ্যাত্মিক দুঃখ নিরসনের সর্বোৎকৃষ্ট উপায়ের সন্ধান দিয়েছে *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা*। অষ্টাদশী *গীতা*'র বিভিন্ন পরতে পরতে মানবজাতির আধ্যাত্মিক অর্থাৎ, মানসিক ও শারীরিক দুঃখের ও সমস্যার সমাধান বিবৃত হয়েছে। মানবজীবনের এই সমস্ত মনোজাত সমস্যার সমাধানে *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা*'র ভূমিকা বিষয়ে আলোকপাতই এই গবেষণাপত্রের মুখ্য উদ্দেশ্য।

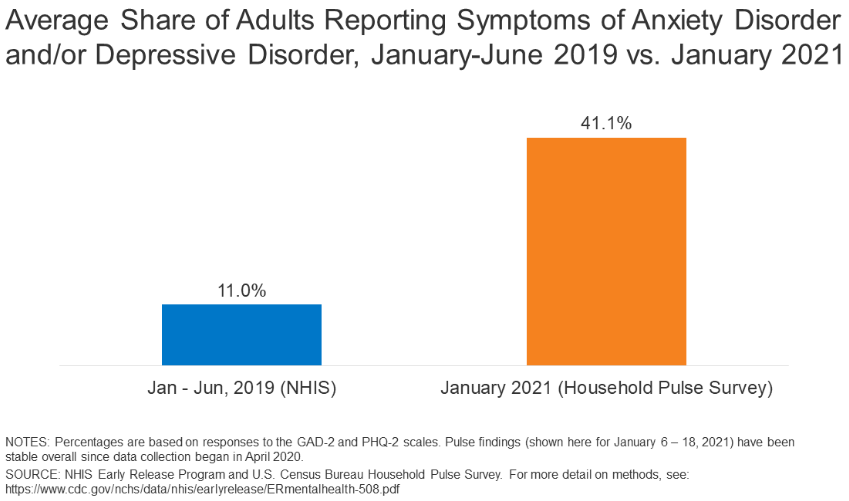
সূচক শব্দ

কাম, ক্রোধ, লোভ, মনোবিজ্ঞান, মানসিক অসুস্থতা।

1.0. সম্প্রতি করোনা অতিমারী'র কবলগ্রস্ত বিশ্ববাসী নানাবিধ নিত্য নতুন সমস্যায় জর্জরিত। সেই সমস্ত সমস্যার ফলশ্রুতি দুঃখ। বস্তুত জীবন দুঃখময়। রাগ, ক্রোধ, লোভ, হিংসা হতাশা, নিরাপত্তাহীনতার বোধ, বিচলিত চিত্ত প্রভৃতি কারণে মানসিক ও শারীরিক যন্ত্রণার শিকার হচ্ছেন অধিকাংশই। এই দুঃখসমূহ নিরসনের জন্য জনজাতি নানান উপায়ের সন্ধান করে চলেছে অনবরত। কখনও বা সেই প্রয়াসে সাফল্য লাভ করেছে, কখনও বা ব্যর্থতা। যন্ত্রণামুক্তির জন্য কেউ বা দ্বারস্থ হয়েছেন ডাক্তার-বৈদ্য-এর কাছে, কেউ বা নতজানু হয়েছেন মন্দিরে-মসজিদে। তবে, ভারতীয় দর্শনশাস্ত্রও এই দুঃখসমূহ নিরসনের পথপ্রদর্শক। পণ্ডিতজনেরা তাই বারংবার দ্বারস্থ হয়েছেন শাস্ত্রের কাছে। এপ্রসঙ্গে বিশেষত বৌদ্ধদর্শন ও সাংখ্যদর্শনের কথা না বললেই নয়। বৌদ্ধদর্শনে যে চারটি 'আর্যসত্য' স্বীকৃত, তাতে দুঃখের সত্যতার সাথে সাথে তা নিরসনের আটটি উপায়ের নির্দেশও রয়েছে, যা 'অষ্টাঙ্গিক মার্গ'[১] নামে উল্লিখিত। অন্যদিকে *সাংখ্যকারিকা* গ্রন্থের শুরুতেই গ্রন্থকার ঈশ্বরকৃষ্ণ ত্রিবিধ দুঃখের[২] ঐকান্তিক ও আত্যন্তিক অভিঘাতের কথা বলেছেন। ত্রিবিধ দুঃখের মধ্যে আধ্যাত্মিক দুঃখ নিরসনের সর্বোৎকৃষ্ট উপায়ের সন্ধান দিয়েছে *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা*। অষ্টাদশী *গীতা*'র বিভিন্ন পরতে পরতে মানবজাতির আধ্যাত্মিক অর্থাৎ, মানসিক ও শারীরিক দুঃখের ও সমস্যার সমাধান বিবৃত হয়েছে। মানবজীবনের এই সমস্ত মনোজাত সমস্যার সমাধানে *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা*'র ভূমিকা বিষয়ে আলোকপাতই এই গবেষণাপত্রের মুখ্য উদ্দেশ্য।

2.0. প্রথমেই বিবেচ্য বিষয় হল যে, মানসিক অসুস্থতা বা Mental Illness বিষয়টি বাস্তবত কী? বিভিন্ন মনোবিদ্যাসংক্রান্ত গবেষণাকেন্দ্রগুলি মানসিক অসুস্থতা বা Mental Illness-এর সংজ্ঞা নির্ণয়ে বা বলা ভালো একটা স্বচ্ছ ধারণা দেওয়ার কাজে সচেষ্ট হয়েছে। এই সমস্ত সংস্থার মধ্যে অন্যতম American Psychiatric Association[৩]-এর মতে মানসিক অসুস্থতা বা Mental Illness হলো এমনই এক শারীরিক অবস্থা যা ব্যক্তির আবেগ, চিন্তা ভাবনা ও

আচরণের পরিবর্তন বা সংমিশ্রণের দ্বারা প্রভাবিত। মানসিক অসুস্থতা সামাজিক, কাজকর্ম কিংবা পারিবারিক ক্রিয়াকলাপজনিত দুঃখ অথবা সমস্যার সাথে সম্পৃক্ত। এ প্রসঙ্গে সর্বজনবিদিত সংস্থা World Health Organization (WHO)-এর মত উল্লেখ্য- ‘There are many different mental disorders, with different presentations. They are generally characterized by a combination of abnormal thoughts, perceptions, emotions, behaviour and relationships with others.’[৪] অর্থাৎ, বিভিন্ন ধরণের মানসিক অসুস্থতা রয়েছে, যেগুলিকে সাধারণত ব্যক্তির অস্বাভাবিক চিন্তা-ভাবনা, উপলব্ধি, আবেগ, আচরণ এবং অন্যদের সাথে সম্পর্কের ভিত্তিতে চিহ্নিত করা হয়। বেশ কিছু সংস্থার সমীক্ষায় দেখা যাচ্ছে- করোনা অতিমারীর পরবর্তীকালীন সময়ে প্রাপ্তবয়স্কদের মানসিক সমস্যার হার আশঙ্কাজনক মাত্রায় বৃদ্ধি পেয়েছে। NHIS-এর জানুয়ারী ২০২১-এর রিপোর্ট (survey started on April 2020) অনুযায়ী ২০১৯-এ মানসিক সমস্যার যে হার ১১ শতাংশ ছিল, তা ২০২১-এর জানুয়ারী মাসে দাঁড়িয়েছে ৪১.১ শতাংশে। এই সমস্যার শিকার কিশোর থেকে প্রৌঢ় সকলেই। করোনা অতিমারিকালীন একটি সমীক্ষার চিত্র দেওয়া হল-



চিত্রঃ ১[৫]

এছাড়াও বর্তমানে কর্মক্ষেত্রে নানাবিধ সমস্যা ও চ্যালেঞ্জের মুখোমুখি হয়ে কর্মরতরা মানসিক যন্ত্রণার শিকার হচ্ছেন আকছার। যার প্রভাব ও ফলাফলও মারাত্মক। Mental Health America (MHA) নামক একটি সংস্থার একটি রিপোর্টে (*Mind the Workplace 2021 Report*)[৬] দেখা যাচ্ছে যে, কোভিড-১৯ অতিমারিকালীন শতকরা ১০ জনের মধ্যে ৯ জনের কর্মক্ষেত্রের অতিরিক্ত চাপ মানসিক স্বাস্থ্যের ক্ষতি করছে। শতকরা ৫ জনের মধ্যে ৪ জন আবেগপ্রবণতার কারণে কাজের জগত থেকে নির্ধারিত সময়ের অনেক আগেই কর্মচ্যুত হয়েছেন। শতকরা ৬৫ শতাংশ কর্মী মন সংযোগের অভাবে ভুগছেন। ফলশ্রুতি হিসেবে বেড়ে চলেছে আত্মহনন, বিকৃতচিন্তা ও অপরাধমনস্কতা। এরকম বহু সমীক্ষা প্রতিদিন আমাদের সামনে ভয়াবহ তথ্য নিয়ে উঠে আসছে, যা এক ভয়ানক বিপর্যস্ত সমাজের ইঙ্গিত বহন করছে। আমাদের জীবন যখন কোনো ঘটনার পরিপ্রেক্ষিতে দুর্বিসহ হয়ে ওঠে, সমস্ত পথ যখন বন্ধ বলে মনে হয়, আমরা তখন এমন কোনো শক্তির ওপর নির্ভর করতে চাই, যা সমস্ত সমস্যা এক লহমায় দূর করে দেয়। *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা*ও তেমনই একটি শক্তির আধার যা শুধুমাত্র দর্শনচেতনার আকর গ্রন্থই নয়, কিংবা ধর্মগ্রন্থ নয়। কুরুক্ষেত্রের সমরাঙ্গনে প্রতিপক্ষ হিসেবে

আত্মীয়-স্বজন-বান্ধবদের মুখোমুখি অর্জুন মানসিকভাবে বিপর্যস্ত হয়ে পড়েন, যুদ্ধের নৈতিকতা, যুদ্ধের ভয়াবহ বিধ্বংসী ফলাফলের আশঙ্কায় তিনি বিহ্বল হয়ে পড়েন। উদ্বিগ্নচিত্ত অর্জুনের বিচলিত অবস্থার বহিঃপ্রকাশ ঘটে দৈহিক কম্পন, স্বেদবিন্দু, গাত্রদাহ প্রভৃতির মধ্য দিয়ে- 'সীদন্তি মম গাত্রাণি মুখং চ পরিশুষ্যতি/ বেপথুশ্চ শরীরে মে রোমহর্ষশ্চ জায়তে// গাণ্ডীবং স্রংসতে হস্তাত্ত্বক্চৈব পরিদহ্যতে/ ন চ শক্নোম্যবস্থাতুং ভ্রমতীব চ মে মনঃ//' (*গীতা*/ ১/২৯-৩০)- শ্রেষ্ঠ ধনুর্বিদ-এর হাত থেকে ধনুক স্খলিত হয়ে যাচ্ছে, মন তাঁর অশান্ত, তিনি স্থির হয়ে দাঁড়িয়ে থাকতে অক্ষম বলে অনুভব করছেন। আধুনিক চিকিৎসাবিজ্ঞানের ভাষায় যাকে 'Anxiety Disorder' কিংবা 'PTSD/ Post-Traumatic Stress Disorder' বলা হয়। জিজ্ঞাসু অর্জুনের সকলপ্রকার সংশয় ও বিহ্বলতা দূরীকরণের জন্য শ্রীকৃষ্ণ উপদেশ প্রদান করেন, যে অমৃতসমান উপদেশ মানবজীবনের নানান সমস্যার সমাধানকল্পে যুগ যুগ ধরে পথপ্রদর্শকের ভূমিকা পালন করে চলেছে।

3.0. শাস্ত্রে মানবজীবনের অরিষড়্-বর্গের দমনের কথা বলা হয়েছে। এই ছটি অন্তঃশত্রু হল- কাম, ক্রোধ, লোভ, মোহ, মদ ও মাৎসর্য। *কামন্দকীয় নীতিসার* গ্রন্থের 'ইন্দ্রিয়বিজয়' শীর্ষক প্রথম-প্রকরণে অরিষড্বর্গ সম্পর্কে উল্লিখিত হয়েছে- 'কামঃ ক্রোধস্তথা লোভো হর্ষো মানো মদস্তথা/ ষড্বর্গমুৎসৃজেদেনং তস্মিংস্ত্যক্তে সুখী নৃপঃ//' (১/৫৭)।[৭] এর অর্থ এই যে, কাম, ক্রোধ, লোভ, হর্ষ, মান ও মদ এই ছ'টি শত্রুকে ত্যাগ করতে পারলে নরাধিপ সুখলাভ করেন। অন্তরিন্দ্রিয় অর্থাৎ, মনই এদের আশ্রয়স্থল। এই অন্তঃশত্রুদের প্রভাবেই মানসিক সমস্যার সাথে সাথে অন্যান্য সমস্যারও সৃষ্টি হয় এবং তা থেকে দুঃখের সূত্রপাত। মহর্ষি কামন্দক তাঁর নীতিগ্রন্থে এবিষয়ে উপদেশার্থে রিপু-প্রভাবে বিপথগামী রাজা ও অসুরদের যেমন, জন্মেজয়, বাতাপি প্রমুখের কথাও উল্লেখ করেছেন- 'দাণ্ডক্যো নৃপতিঃ কামাত্ ক্রোধাচ্চ জন্মেজয়ঃ/ লোভাদৈলস্তু রাজর্ষির্বাতাপির্হর্ষহতোঽসুরঃ//' (১/৫৮)।[৮] অর্থাৎ, রাজা দণ্ডক কামহেতু, রাজা জন্মেজয় ক্রোধহেতু, রাজা ঐল লোভের কারণে, অসুর বাতপি হর্ষের দরুণ নিধন প্রাপ্ত হন। জনজীবনে কাম, ক্রোধ ও লোভ- এই তিনটি অন্তঃরিপু'র প্রভাবজনিত বিপর্যয় ও শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা'র হাত ধরে এই রিপুত্রয়-সংযমের মধ্য দিয়ে দুঃখনিরাময়ের দিকনির্ণয়ই এই সন্দর্ভের আলোচ্য। প্রথমেই আসি কাম-এর প্রসঙ্গে। দিশাহীন অর্জুন কৃষ্ণকে জিজ্ঞেস করছেন- 'অথ কেন প্রযুক্তোঽয়ং পাপং চরতি পুরুষঃ/ অনিচ্ছন্নপি বার্ষ্ণেয় বলাদিব নিয়োজিতঃ//' (*গীতা*, ৩/৩৬)। কি কারণে অনিচ্ছাসত্ত্বেও লোকেরা পাপকর্মে লিপ্ত হয়? এ প্রশ্নের উত্তরে ভগবান কাম ও ক্রোধের কথা উল্লেখ করেন- 'কাম এষ ক্রোধ এষ রজোগুণ সমুদ্ভবঃ/ মহাশনো মহাপাপ্মা বিদ্ধ্যেনমিহ বৈরিণম্//' (*গীতা*, ৩/৩৭)। অর্থাৎ, কাম এবং ক্রোধ- এ দুটিকেই শত্রু হিসেবে বুঝতে হবে, যারা মানুষকে পাপকর্মে লিপ্ত হতে বাধ্য করে। তিনি আরও বলছেন- 'আবৃতং জ্ঞানমেতেন জ্ঞানিনো নিত্যবৈরিণা/ কামরূপেণ কৌন্তেয় দুষ্পূরেণানলেন চ//' (*গীতা*, ৩/৩৯)। অর্থাৎ, জ্ঞানীব্যক্তিদেরও কাম চিরন্তন শত্রু, যা অগ্নিসমান, যা জ্ঞানকে অজ্ঞতার আবরণে ঢেকে রাখে। এক্ষেত্রে রাজা দণ্ডকের কথা উল্লেখ করা যেতে পারে। ভোজবংশের এক রাজা ছিলেন দণ্ডক। অনেকে মনে করেন, তাঁর প্রসিদ্ধি থেকেই দণ্ডকারণ্য নামকরণ। একদা তিনি মৃগয়ায় গমন করেন। মৃগয়াকালে তৃষ্ণার্ত অবস্থায় মহর্ষি ভৃগুর আশ্রমে উপস্থিত হন। আশ্রমে রূপযৌবনসম্পন্না ভৃগুকন্যাকে একাকিনী দেখে তাঁর প্রতি আকৃষ্ট হয়ে তাঁকে নিজের রথে চাপিয়ে স্বরাজ্যে প্রত্যাবর্তন করেন। অতঃপর, মহর্ষি ভৃগু বন থেকে সমিত্-কুশাদি সংগ্রহ করে আশ্রমে ফিরে তপঃবলে ঘটনাক্রম অবগত হন এবং ক্রোধান্বিত হয়ে দণ্ডককে অভিশাপ দেন- 'সপ্তভিরহোভিঃ পাংসুবৃষ্ট্যা সবন্ধুরাষ্ট্রো বিপদ্যতাম্'।[৯] আর একথা বলাই বাহুল্য যে, মহাতপা ঋষিদের অভিশাপ কখনই বিফল হয় না। এমন বহু উদাহরণ রয়েছে সাহিত্যে। এক্ষেত্রেও তার অন্যথা হয় নি। কামনার বশে কৃতকর্মের পরিণামে রাজা দণ্ডক বিনাশপ্রাপ্ত হন। এই কাম-রূপ শত্রুর বাসস্থান মানুষের ইন্দ্রিয়, মন ও বুদ্ধিতে- 'ইন্দ্রিযাণি মনো বুদ্ধিরস্যাধিষ্ঠানমুচ্যতে/' (*গীতা*, ৩/৪০)। তাই, ইন্দ্রিয়সংযমের মাধ্যমে কামনার বিনাশ অবশ্য কর্তব্য- একথাই শ্রীকৃষ্ণের উপদেশে বিবৃত হয়েছে- 'তস্মাত্ত্বমিন্দ্রিযাণ্যাদৌ নিযম্য ভারতর্ষভ/ পাপ্মানং প্রজহি হ্যেনং জ্ঞানবিজ্ঞাননাশনম্//' (*গীতা*, ৩/৪২)। কামনার নাশ বুদ্ধির সহায়তায় মনসংযমের মাধ্যমেই

সম্ভব এবং অর্জুনের মতো মহাযোদ্ধার তাই কর্তব্য। *গীতা*র তৃতীয় অধ্যায়ের অন্তিমে শ্রীভগবানের ভাষায়- 'জহি শত্রুং মহাবাহো কামরূপং দুরাসদম্/' (*গীতা,* ৩/৪৩)। সুখপ্রদ বিষয় যা ইন্দ্রিয় তথা কামনাজাত, সেগুলি সাময়িক আনন্দভোগের কারণ হলেও তা অধিকাংশ ক্ষেত্রেই পরিণাম হিসেবে দুঃখের বাহক; এবং সেই বিষয়বাসনাজাত সুখ চিরন্তন নয়- এই চূড়ান্ত সত্যের সন্ধান পাই গীতা'র পঞ্চম অধ্যায়ের ২২তম শ্লোকে, যেখানে শ্রীকৃষ্ণ অর্জুনকে উপদেশ দিতে গিয়ে বলেছেন- 'যে হি সংস্পর্শজা ভোগা দুঃখযোনয় এব তে/ আদ্যন্তবন্তঃ কৌন্তেয় ন তেষু রমতে বুধঃ//' (*গীতা,* ৫/২২)। অনেকক্ষেত্রেই আধুনিক সভ্যতার মোড়কে আবৃত মানবমনন সাময়িক হলেও তাকে শাশ্বত মনে ক'রে অলীক সুখ বা ইন্দ্রিয়জ বিষয়বাসনার সুখসন্ধানের বহু প্রচেষ্টা করে। আপাতভাবে সুখের সন্ধান পেলেও একসময় সেই আনন্দের আবিলতা ফিকে হয়ে আসে। পরিণামে ঘিরে ধরে অবসাদ, শুরু হয় দুঃখভোগ। তাই এই সমস্ত কামনাজাত সমস্যার সমাধানকল্পে *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা*'র শাশ্বত সত্যের নির্ঘোষ সততই স্মরণীয়।

4.0. এবারে আসি ক্রোধ সম্পর্কিত আলোচনায়। ক্রোধ অনেকখানি কামনার সাথে সম্পর্কিত। বেশিরভাগ ক্ষেত্রে দীর্ঘলালিত কামনার অপূর্তিই ক্রোধের মূল কারণ হয়ে দাঁড়ায়। আধুনিক চিকিৎসাবিজ্ঞান বিশেষত, মনোবিজ্ঞান কিছু কিছু ক্ষেত্রে ক্রোধকে মানসিক অসুস্থতার একটি উপসর্গ বা প্রকারভেদ হিসেবে চিহ্নিত করে থাকে। মনোবিজ্ঞানের একটি সমীক্ষায় ক্রোধকে 'Obsessive Compulsive Disorder' বা 'OCD'-এর একটি সাধারণ উপসর্গ হিসেবে চিহ্নিত করা হয়েছে।[১০] 'OCD' হল দীর্ঘস্থায়ী এমনই এক উদ্বেগজনিত ব্যাধি, যাতে আক্রান্ত ব্যক্তি অযৌক্তিক, অনিয়ন্ত্রিত এবং পুনরাবৃত্তিমূলক চিন্তাভাবনা করেন, ফলত আক্রান্ত ব্যক্তির আচরণগত প্রতিক্রিয়া পরিলক্ষিত হয়। এই 'OCD'-তে আক্রান্ত প্রায় পঞ্চাশ শতাংশ ব্যক্তি অধিকমাত্রায় ক্রোধান্বিত হয়ে থাকেন। ক্রোধ বা 'Anger issues'-র ওপরে একটি সমীক্ষা চালানো হয় ২০১১ সালে। সমীক্ষাটির ডেটাবেস প্রস্তুত করে 'The National Institutes of Health'[১১], যার ভিত্তিতে 'Industrial Psychiatry Journal'-এ নীতেশ প্রকাশ পেইনুলি (Nitesh Prakash Painuly), সন্দীপ গ্রোভার (Sandip Grover), সুরেন্দ্র কুমার মাট্টু (Surendra Kumar Matto) এবং নিতিন গুপ্ত-র (Nitin Gupta) উদ্যোগে 'Anger Attacks in Obsessive Compulsive Disorder'[১২] শীর্ষক গবেষণাপত্রটি প্রকাশিত হয়, যাতে দেখা যায়, ২০ থেকে ৬০ বছর বয়সী 'OCD'-তে আক্রান্ত ব্যক্তিদের ৪২ জনের মধ্যে ২১ জন মাত্রাতিরিক্ত ক্রোধান্বিত হয়ে পড়েন। অর্থাৎ, মনোবিজ্ঞানে মাত্রাহীন ক্রোধ মানসিক ব্যাধি হিসেবেই বিবেচিত। এই ক্রোধের উৎস ব্যক্তিবিশেষে ভিন্ন ভিন্ন। অতিরিক্ত ক্রোধ ব্যক্তিজীবনে নানারকম সমস্যার সৃষ্টি করে। ক্রোধের বশবর্তী হয়ে কৃতকর্ম সর্বদাই দুঃখদায়ক। *কামন্দকীয় নীতিসার* গ্রন্থের ওপর রচিত *জয়মঙ্গলা* টীকায় ক্রোধের প্রসঙ্গে শঙ্করার্য বলেছেন- 'ক্রোধঃ অক্ষমা, প্রবলেঽপি যো বাক্পারুষ্যাদিহেতুঃ'।[১৩] অর্থাৎ, ক্রোধ বাক্পারুষ্যাদির কারণ হয়ে থাকে। ক্রোধের কারণে হিতাহিতজ্ঞানশূন্য মানুষ এমন অনেক কাজ করে ফেলে, যেমন- কটূকথন, হিংসা, অন্যকে আঘাত, আত্মহনন, খুন, হানাহানি ইত্যাদি। কাশীরাম দাস খুব সাবলীল ভঙ্গিতে যুধিষ্ঠিরের কথনের মধ্য দিয়ে বলেছেন-

ক্রোধসম পাপ দেবী নাহিক সংসারে।
প্রত্যক্ষ শুন ক্রোধ যত পাপ ধরে।।
গুরু লঘু জ্ঞান নাহি থাকে ক্রোধকালে।
অবক্তব্য কথা লোক ক্রোধ হৈলে বলে।।
আছুক অন্যের কার্য আত্মা হয় বৈরী।
বিষ খায়, ডুবে মরে, অস্ত্র অঙ্গে মারি।।
এ কারণে বুধগণ সদা ক্রোধ ত্যজে।
অক্রোধী যে লোক তারে সর্বলোকে পূজে।।
ক্রোধে তাপ, ক্রোধে পাপ, ক্রোধে কুলক্ষয়।
ক্রোধে সর্বনাশ হয়, ক্রোধে অপচয়।।

- (*মহাভারত/ বনপর্ব/ যুধিষ্ঠির ও দ্রৌপদীর পরস্পর কথা*)।[১৪]

এই ক্রোধের সঠিক বা যথাযথ কারণ কী তা নিশ্চিতভাবে নির্ণয় করা মুশকিল। তবে আশাহত অবস্থা বা ব্যর্থকাম অধিকাংশ ক্ষেত্রে ক্রোধের উৎসারক একথা বলা যেতেই পারে। *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা*র দ্বিতীয় অধ্যায়ে শ্রীকৃষ্ণ কামনার সাথে যে ক্রোধের যোগসূত্র রয়েছে তা সুন্দরভাবে উপস্থাপন করেছেন- 'ধ্যায়তো বিষয়ান্ পুংসঃ সংগস্তেষূপজায়তে/ সংগাত্ সঞ্জায়তে কামঃ কামাত্ ক্রোধোঽভিজায়তে//' (*গীতা,* ২/ ৬২)। অর্থাৎ, বিষয়বাসনার প্রতি আসক্তিই কামনার কারণ এবং কামনার বিঘ্নে, ব্যর্থতায় ক্রোধোৎপত্তি। এই ক্রোধের ফলশ্রুতিও যে মারাত্মক তারও উল্লেখ পাই *গীতা*র অমৃতোপদেশে- 'ক্রোধাত্ ভবতি সম্মোহঃ সম্মোহাত্ স্মৃতিবিভ্রমঃ/ স্মৃতিভ্রংশাদ্বুদ্ধিনাশো বুদ্ধিনাশাত্ প্রণশ্যতি//' (*গীতা,* ২/ ৬৩)। অর্থাৎ, ক্রোধ থেকে জাত হয় মূঢ়ভাব বা সম্মোহ, সম্মোহ থেকে সৃষ্ট হয় স্মৃতিবিভ্রম (Confusion of memory), এই স্মৃতিবিভ্রম হেতু বুদ্ধির নাশ ঘটে, এবং বুদ্ধিভ্রষ্ট ব্যক্তি নিজের স্থিতিশীলতা হারিয়ে ফেলে। অতএব, ক্রোধ যে কতখানি বিপজ্জনক তা আর বলার অপেক্ষা রাখে না।

5.0. এবারে আসি এই সন্দর্ভের আলোচ্য তৃতীয় তথা অন্তিম রিপু লোভ-এর প্রসঙ্গে। লোভের ক্ষতিকারক পরিণাম সম্পর্কে কবি-সাহিত্যিক তথা সকল বিদগ্ধজন তাঁদের সৃষ্টিতে সচেতনতার বার্তা দিয়ে এসেছেন বার বার। বাংলাভাষায় জনসাধারণের জন্য উপদেশমূলক বহু প্রবাদও সৃষ্টি হয়েছে, যেমন- 'অতি লোভে তাঁতি নষ্ট', 'লোভে পাপ, পাপে মৃত্যু' ইত্যাদি। বিদ্যাসাগর মহাশয় শিশুমনে লোভের ক্ষতিকারক প্রভাব দূরীকরণের উদ্দেশ্যে অক্ষরজ্ঞানের সাথে সাথে অত্যন্ত দক্ষতার সাথে নৈতিক মূল্যবোধের পাঠও দিয়েছেন। *আখ্যানমঞ্জরী*র অন্তর্গত 'লোভসংবরণ' শীর্ষক আখ্যানে ধর্মভীরু সুবোধ সচ্চরিত্র বালকের সাময়িক লোভাচ্ছন্নতা কাটিয়ে লোভসংবরণ এবং তার স্বগতোক্তির মধ্য দিয়ে 'লোভ করা বড় দোষ, লোকে লোভ সংবরণ করিতে না পারিলেই চোর হয়, আমি আর কখনও কোনও বস্তুতে লোভ করিব না, এবং লোভের বশীভূত হইয়া চোর হইব না, চোর হইয়া ধনবান্ হওয়া অপেক্ষা, ধর্ম্মপথে থাকিয়া নির্ধন হওয়া ভাল'[১৫]- জনমানসে এই নীতিবোধ সঞ্চারে সচেষ্ট হয়েছেন বিদ্যাসাগর মহাশয়। কিন্তু লোভের উৎস কী? এই প্রশ্নের উত্তর প্রায় সকলেরই জানা; লোভের উৎস কামনা, শঙ্করার্যের মতে, 'পরদ্রব্যাতিশ্রদ্ধা'[১৬]। লোভ এমন রিপু যা সাধারণ ন্যায়-নীতি, মূল্যবোধ, ভাল-মন্দের বিচার বিবেচনাবুদ্ধির বিনাশ করে, লুপ্ত করে হিতাহিতচেতনা। এ প্রসঙ্গে R. F. Taflinger-এর লোভ সম্পর্কিত মন্তব্য অত্যন্ত প্রাসঙ্গিক ও উল্লেখ্য- 'Unrestrained greed in an individual can lead to callousness, arrogance and even megalomania. A person dominated by greed will often ignore the harm their actions can cause others'.[১৭] অর্থাৎ, অসংযত বা অনিয়ন্ত্রিত লোভ ব্যক্তিকে নির্মম, অহংকারী করে তোলে, এমনকী মেগালোম্যানিয়ার শিকারে পরিণত করে। Merriam-Webster-অনুযায়ী 'Megalomania' হল এমনই এক ভ্রমাত্মক মানসিক অসুস্থতা, যাতে ব্যক্তি নিজেকে সর্বশক্তিমান বলে মনে করতে থাকেন।[১৮] এখন যদি Taflinger-এর দৃষ্টিভঙ্গীর ওপর ভিত্তি করে লোভ-এর প্রকৃতি সম্পর্কে আলোচনা করতে হয়, তাহলে লোভও একপ্রকার মানসিক অসুস্থতার উপসর্গ- এরূপ ধরে নিতে হয়। এই লোভের উৎপত্তি বা কারণ হিসেবে শ্রীকৃষ্ণ তাঁর উপদেশে রজগুণের প্রভাবকেই দায়ী করেছেন- 'লোভঃ প্রবৃত্তিরারম্ভঃ কর্মণামশমঃ স্পৃহা/ রজস্যেতানি জায়ন্তে বিবৃদ্ধে ভারতর্ষভ//' (*গীতা,* ১৪/১২)। রজগুণ থেকেই জাত হয় লোভপ্রবৃত্তি,[১৯] স্বার্থবুদ্ধি-প্ররোচিত সকাম কর্ম, স্পৃহা ইত্যাদি। এই রজগুণ যা প্রকৃতিসম্ভবা ত্রিবিধগুণের অন্যতম, যা 'রাগাত্মকং বিদ্ধি তৃষ্ণাসংগসমুদ্ভম্' (*গীতা,* ১৪/৭), অর্থাৎ, রাগাত্মক গুণ যা তৃষ্ণা বা আসক্তি ও কামনার জনক। সেই রজগুণই ব্যক্তির লোভ-লালসার উৎসারক। তাই, রজগুণ সততই দুঃখদায়ক। অতএব, একথা বলার আর অপেক্ষা রাখে না যে, এই দুঃখনিবৃত্তির জন্য সর্বদাই লোভ তথা স্বার্থবুদ্ধিপ্ররোচিত সকামকর্মাদি পরিহর্তব্য।

6.0. উপরোক্ত আলোচনার ভিত্তিতে একথা বলা যেতে পারে যে, আমাদের অরিষড়্-বর্গকে সংযত করতে পারলে মানসদুঃখ সমুদায় থেকে নিষ্কৃতি সম্ভব। *গীতা*র অমৃতোপদেশ তারই নির্দেশ

দেয়- 'ত্রিবিধং নরকস্যেদং দ্বারং নাশনমাত্মনঃ/ কামঃ ক্রোধস্তথা লোভস্তস্মাদেতৎত্রয়ং ত্যজেত্//' (*গীতা,* ১৬/২১)। অর্থাৎ, কাম, ক্রোধ ও লোভ- এই ত্রিবিধ রিপু নরকের দ্বার, যারা আত্মজ্ঞানের তথা শাশ্বত সত্যের নাশক; তাই, এই তিন শত্রুর ত্যাগই অবশ্যকর্তব্য। চিন্তনে, কর্মে, এককথায় কায়-মন-বাক্যে এই তিন রিপুর প্রভাব যদি উপেক্ষা করা যায়, তাহলে মানসিক সমস্যা অনেকাংশেই খুব সহজে দূর করা যেতে পারে। বর্তমানে অতিমারীর প্রভাবেই হোক কিংবা অন্যান্য সমস্যার কারণেই হোক, জনসাধারণের নানাবিধ মানসিক সমস্যা যেমন, হতাশা, অবসাদ, অনিদ্রা, হিংসা, খুন, আত্মঘাতী প্রবণতা ইত্যাদি বারে বারে ভয়ানক চিত্র আমাদের সামনে হাজির করছে। এই সমস্ত চিত্র, সমীক্ষা থেকে মনোবিদরা ক্ষেত্রবিশেষে বিভিন্ন ধরণের থেরাপির[২০] প্রয়োগ করে থাকেন, যেমন, Psychodynamic, Behavioral, CBT, Humanistic, Choosing (according to Crystal Raypole)[২১] সেই সাথে Meditation, Moral Education প্রভৃতির ওপর জোর দিচ্ছেন। অনেকক্ষেত্রে 'Back to Veda'-র নব্য ধারণারও অনুসরণ করছেন। *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা*র মাহাত্ম্য এখানেই, কারণ *গীতা*র উপদেশাবলী মানবজীবনের সমস্যার উত্তরণের আলো নির্দেশ করে, তাই, ভারতবর্ষের বিভিন্ন শিক্ষাঙ্গনে ধর্মীয় ভেদবুদ্ধিকে উপেক্ষা করে পাঠক্রমে *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা*র সম্পূর্ণ পাঠ, কোথাও বা আংশিক পাঠ, কোথাও বা 'Self-management in the Gita' নামে অন্তর্ভুক্তিকরণ হয়েছে। মানসিক ব্যাধির কেন্দ্রবিন্দু মন, আর মনের মধ্যেই বিরাজমান কাম-ক্রোধ-লোভ-মোহ-মদ-মাৎসর্য্যরূপী অন্তঃশত্রু। এদের দমন করে কর্মের অনুসরণই মানবজীবনের শাশ্বত ধর্ম[২২]- *উপনিষদ্*-এর এই চেতনার অনুসরণের মধ্য দিয়েই দুঃখনিবৃত্তির সুপ্ত বীজ বপন করেছে *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা। মনুসংহিতা*র অষ্টম অধ্যায়ে এই ধারণাই অন্য আঙ্গিকে অনুস্যূত হয়েছে- 'কামক্রোধৌ তু সংযম্য যোঽর্থান্ ধর্মেণ পশ্যতি/ প্রজাস্তমনুবর্তন্তে সমুদ্রমিব সিন্ধবঃ//' (*মনুসংহিতা,* ৮/১৭৫)[২৩], অর্থাৎ, কাম-ক্রোধ নিয়ন্ত্রিত করে যিনি (এক্ষেত্রে রাজা) ধর্মানুসারে কার্য পরিদর্শন করেন, সমুদ্রানুগামী নদীসমূহের ন্যায় প্রজারাও তাঁর অনুগামী হন। শাস্ত্রবিহিত কর্মই সুখের মার্গনির্দেশক। যিনি শাস্ত্রবিধান উপেক্ষা করে কর্মোদ্যোগী হন, তিনি সিদ্ধি, সুখ বা সদ্গতি কোনোটিই লাভ করতে পারেন না, *গীতা*র ভাষায়- 'যঃ শাস্ত্রবিধানমুৎসৃজ্য বর্ততে কামকারতঃ/ ন স সিদ্ধিমবাপ্নোতি ন সুখং ন পরাং গতিম্//' (গীতা, ১৬/২৩)। তাই, অর্জুনের উদ্দেশে ভগবানের উপদেশ- শাস্ত্রবিহিত কর্মই একমাত্র কর্তব্য, যেহেতু শাস্ত্রই প্রমাণ অর্থাৎ, প্রকৃষ্ট জ্ঞানের আধার- 'তস্মাচ্ছাস্ত্রং প্রমাণং তে কার্যাকার্যব্যবস্থিতৌ/ জ্ঞাত্বা শাস্ত্রবিধানোক্তং কর্ম কর্তুমিহার্হসি//' (*গীতা,* ১৬/২৪)- এ যেন সমগ্র মানবসভ্যতার উদ্দেশ্যেই উপদেশ, যাকে একাধারে মনোজাত দুঃখসমুদায়ের নিবৃত্তির সমাধাও বলে যেতে পারে। এই জ্ঞানগর্ভ শাস্ত্রের হাত ধরে আত্মোপলব্ধির মাধ্যমে সৎচিন্তা, সৎকর্মাদির মধ্য দিয়ে মানবসভ্যতা নিশ্চিতরূপে এক সুস্থ চেতনার সন্ধান পেতে পারে।

উল্লেখপঞ্জি

১. বৌদ্ধ দর্শনস্বীকৃত অষ্টাঙ্গিক মার্গ হল- ক। সম্মা দিথি (সম্যক দৃষ্টি), খ। সম্মা বাচা (সম্যক বাক), গ। সম্মা আজীব (সম্যক আজীব), ঘ। সম্মা সতি (সম্যক), ঙ। সম্মা সংকপ্প (সম্যক সংকল্প), চ। সম্মা কম্মন্ত (সম্যক কর্মান্ত), ছ। সম্মা বায়াম (সম্যক), জ। সম্মা সমাধি (সম্যক সমাধি)।

২. 'দুঃখত্রযাভিঘাতাজ্জিজ্ঞাসা তদপঘাতকে হেতৌ/ দৃষ্টেসাঽপার্থা চেন্নৈকান্তত্যন্তোঽভাবাত্//' (*সাংখ্যকারিকা,* ১) *Cf.* Radhanath Phukan. *The Sāṃkhya Kārikā of Iśvarakṛṣṇa*; *Being atreatise on Psycho-Physics for Self-realization*, P. 69.

৩. 'Mental illnesses are health conditions involving changes in emotion, thinking or behaviour (or a combination of these). Mental illnesses are associated with distress and/or problems functioning in social, work or family activities.' https://www.psychiatry.org/patients-families/what-is-mental-illness (access on 08.01.22, 19.45 IST)

৪. https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/mental-disorders (access on 10.01.22, 18.45 IST)

৫.https://www.google.com/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Ftwitter.com%2Fjhhcsolutions%2Fstatus%2F1389629015795851264&psig=AOvVaw0TtZ3C84p8cSft6owSxeOe&ust=1644039152684000&source=images&cd=vfe&ved=0CAsQjRxqFwoTCNia_aep5fUCFQAAAAAdAAAAABAI (access on 03.02.22, 11.24 IST)

৬. https://www.mhanational.org/mind-workplace (dated 03.02.22, 18.12 IST)

৭. T. Ganapati Sastri, Ed. *The Nītisāra of Kāmandaka*, *with the commentary Jayamangala of Sankararya*, Trivandrum Sanskrit Series no. XIV, P. 20.

৮. *তদেব*।

৯. *তদেব*।

১০. https://www.healthline.com/health/anger-issues#causes (access on 12.01.22, 21.15 IST)

১১. https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3530280/ (access on 13.01.22, 17.20 IST)

১২. *Ind Psychiatry*, J 2011 Jul-Dec; 20(2): 115-119.

১৩. *প্রাগুক্ত*, Sastri, T. Ganapati, Ed. P. 20.

১৪. সুদেবচন্দ্র চট্টোপাধ্যায় (সম্পা.), *কাশীদাসী মহাভারত*, পৃ. ৩২৮।

১৫. ঈশ্বরচন্দ্র বন্দ্যোপাধায়, *আখ্যানমঞ্জরী*, প্রথমভাগ, পৃ. ১৩।

১৬. *প্রাগুক্ত*, Sastri, T. Ganapati, Ed. P. 20.

১৭. Taflinger, R. F. *Taking Advantage, The Sociological Basis of Greed*.

১৮. 'a delusional mental illness that is marked by feelings of personal omnipotence and grandeur' https://merriam-webster.com/dictionary/megalomania (access on 23.01.22, 19.30 IST).

১৯. 'সত্ত্বাত্ সংজাযতে জ্ঞানং রজসো লোভ এব চ' (*গীতা*, ১৪/১৭)।

২০. https://www.healthline.com/health/types-of-therapy#psychodynamic (access on 15.01.22, 14.28 IST).

২১. https://www.healthline.com/authors/crystal-raypole (access on 13.01.22, 13.25 IST).

২২. 'কুর্বন্নেবেহ কর্মাণি জিজীবিষেচ্ছতং সমাঃ/ এবং ত্বযি নান্যথেতোঽস্তি ন কর্ম লিপ্যতে নরে//'-*ঈশোপনিষত্*, ২। ভবানিপ্রসাদ ভট্টাচার্য ও তারকনাথ অধিকারী, *বৈদিক সংকলন*, দ্বিতীয় খণ্ড, পৃ. ২৭৯।

২৩. সুরেন্দ্রনাথ বন্দ্যোপাধ্যায় (সম্পা.), *মনুসংহিতা*, পৃ. ২১৯।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

মনুসংহিতা। সম্পা. সুরেন্দ্রনাথ বন্দ্যোপাধ্যায়। কলকাতাঃ আনন্দ, ২০১৭ (অষ্টম সংস্করণ) (প্রথম সংস্করণ ১৯৯৯)। মুদ্রিত।

বন্দ্যোপাধায়, ঈশ্বরচন্দ্র। *আখ্যানমঞ্জরী*, প্রথমভাগ। (প্রকাশক) কার্ত্তিকচন্দ্র দে। কলিকাতাঃ (অধুনা কলকাতা) ১৩২৪ (বাংলা সন) (চতুর্থ সং), (প্রথম সং ১৯২৪ সংবত)। মুদ্রিত।

শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা। সম্পা. অশোক কৌশিক। দিল্লিঃ স্টার পাবলিকেশন প্রাইভেট লিমিটেড, ১৯৯৩। পিডিএফ।

Bhagavadgītā. Ed. Radhakrishnan. London: George Allen & Unwin Ltd., 1963 (rpt. 7th ed.) (1st ed. 1948). Printed.

Phukan, Radhanath. *The Sāṃkhya Kārikā of Iśvarakṛṣṇa*; *Being atreatise on Psycho-Physics for Self-realization*. Calcutta (now Kolkata): Firma K. L. Mukhopadhyay, 1960. Printed.

Sastri, T. Ganapati, Ed. *The Nītisāra of Kāmandaka*, *with the commentary Jayamangala of Sankararya*, Trivandrum Sanskrit Series no. XIV. Trivandrum: The Trivancore Government Press, 1912. PDF.

Shrimad-Bhagavad-Geeta. Vol. I. Ed. Shastri Jeevarama Lallurama. Bombay (now Mumbai): The Gujrati Printing Press, 1912. PDF.

SECTION B

वेदान्तस्य प्रस्थानद्वये ब्रह्मणः स्वरूपविषये *श्रीमद्भगवद्गीताया*ः प्रभावः

शिखा-सरकार-शिकदारः

सारसंक्षेपः

प्रस्थानमित्यनेन श्रुतिप्रस्थानं, न्यायप्रस्थानं तर्कप्रस्थानं वा स्मृतिप्रस्थानञ्चेत्येतत् प्रस्थानत्रयमेव प्रसिद्धम्। परं प्रस्थानशब्देन आकरग्रन्थस्य अवबोधनत्वात् कश्चित् आकरग्रन्थ एव प्रस्थानमित्यनेनाभिहितः भविष्यति। वेदान्तशास्त्रे प्रस्थानद्वयमित्यनेन विवरणप्रस्थानं भामतीप्रस्थानमेव च अभिहितम्। वेदोपनिषदां सदृशं *श्रीमद्भगवद्गीताया*ः आविर्भावकालविषयेऽपि सुस्पष्टं तथ्यम् अप्राप्तम्। विषयेऽस्मिन् बुधानां विप्रतिपत्तिर्दृश्यते। परं *महाभारतस्या*विच्छेद्यांशभूतायाः गीतायाः अतिप्राचीनत्वं प्रमाणितम्।

भगवता श्रीकृष्णेण अर्जुनं प्रति गीतायाः उपदेशप्रदानस्य पूर्वे एव ज्ञानमिदं ऋषिभिः वहुविधैः गीतं कीर्तितं वा। सर्ववेदैरपि विविधप्रकारेण पृथग् पृथग्रूपेण वा गीतायाः ज्ञानमिदं वर्णितम्। न्यायसङ्गतब्रह्मसूत्रवचनैरपि तद् निरूपितम्। वादरायणाचार्येण वहुविचाराणां संक्षेपरूपेण पञ्चपञ्चशत्यधिकपञ्चशतसूत्रसमन्वितः *ब्रह्मसूत्रग्रन्थ*ः रचितः। परमेतेषां सूत्राणां संक्षिप्तकरणात् अर्थवहुलत्वाच्च भाष्यटीकादिग्रन्थव्यतीतमेतेषां सूत्राणामर्थः दुरूहविषयः। *ब्रह्मसूत्र*मवलम्ब्य रचितानां टीकाग्रन्थानामन्यतमा *पञ्चपादिका*टीका *पञ्चपादिकाविवरण*नाम्नी टीका *भामती*टीका चेति । टीकायामेतेषां यथार्थतर्कसहयोगेन विरोधिमतखण्डनपूर्वकं शारीरकभाष्यस्य गूढरहस्यं स्पष्टीकृतम्। अपिच ब्रह्मणः अद्वितीयरूपमपि श्रुतिवाक्यादीनामाधारैः प्रतिष्ठितम्। यस्याध्यात्मस्योपलब्धेः अन्तर्दृष्टेश्च प्रकाशाय *ब्रह्मसूत्र*ग्रन्थोऽयं विरचितस्तत् सर्वेषाम् उपलब्धेरयोग्यः। अस्योपलब्धिविषये *श्रीमद्भगवद्गीता* एव नः सहायः। यानि दार्शनिकतत्त्वानि अध्यात्मजीवनसृष्टेः निमित्तं सहायस्वरूपाणि भविष्यन्ति, *ब्रह्मसूत्रे* तेषां दार्शनिकतत्त्वानां सन्निवेशोऽस्ति। *श्रीमद्भगवद्गीता* एतेषां दार्शनिकतत्त्वानां सारोद्धारं कृत्वा स्वात्मशिक्षयात्तीकृतवती। अतः गीतामवलम्ब्य *ब्रह्मसूत्राणां* तेषां भाष्यटीकादीनाञ्च अर्थाः अस्माकमनुधावनं करणीयाः। अपिच वेदान्तविषये *श्रीमद्भगवद्गीता* स्वयमेका प्रामाण्यग्रन्थरूपेण परिचिता।

कुञ्चिकाशब्दः

प्रस्थानं, *भामती*, *पञ्चपादिका*, *ब्रह्मसूत्रं*, *श्रीमद्भगवद्गीता*।

प्राचीनकालेवर्तमानानां मनीषिश्रेष्ठानामन्यतमाविष्कारम् उपनिषद्, यन्मनुष्याणां दार्शनिकचिन्ताधारायाः निदर्शनम्। अपि च उपनिषद् खलु मनुष्याणां स्वतन्त्रमननशीलतायाः परिचायिका। समग्रविश्वे आनन्दमयस्यैकः प्रकाश उपनिषदेव सर्वप्रथममुपलब्धा। तस्मात् अधिकोपनिषत्सु परमसत्त्वा आनन्दरूपेण अमृतरूपेण वा दृश्यते[१]। संस्कृतसाहित्यस्य उल्लेखयोग्यतत्त्वैः सह पाश्चात्यदेशनिवासिनां संयोगः सर्वप्रथमम् एशियाटिकसोसाइटि इत्यस्य प्रतिस्थापकः उइलियम्जोन्स्महाभागा एव अकरोत्। उपनिषद्विषये आलोचनायाः पूर्वे अस्या उत्पत्तिः, संज्ञादिविषये च वयं ज्ञास्यामः। तस्मात् सर्वप्रथममस्माकं को वेदः?- इति प्रश्नस्यास्य उत्तरमधिगन्तव्यम्। विश्वेऽस्मिन् प्राचीनतमो धर्मग्रन्थः खलु *वेदः*। तदेव वैदिकसाहित्यं, यत् आर्याणां भारतवर्षे सभ्यताविस्तारेण सममेव स्वयमुद्भूतमिति प्रथितम्। अपि च *ऋग्वेद*स्य सूक्तानां संहितायाः वा आविर्भावादारभ्य वेदाङ्गरचनापर्यन्तं कालं व्याप्य यो विशालः साहित्यसम्भारो विराजते, एष एव वैदिकसाहित्यमिति अभिधातुमर्हति। विदेर्निष्पन्नः वेदशब्दोऽयम् अर्थचतुष्टयात्मकः। ज्ञानं, सत्ता, लाभो विचारश्चेति अर्थचतुष्टयाः। विद्यते अनेनेत्यर्थे वेदशब्दो सत्तार्थकाद्विदेः करणवाच्ये घञ्प्रत्यययोजनात् निष्पद्यते। पुनः ज्ञानार्थकाद्विदेः भाववाच्येऽञ्प्रत्यययोगात् विद्यते यत् तदित्यर्थे

वेदशब्दो निष्पन्नः। ज्ञानमिति वेदशब्दस्यास्य अर्थः प्राप्तः। वेदशब्दः हि ग्रन्थविशेषे प्रसिद्धः। तस्मात् मानवानां धर्मादेः मोक्षपर्यन्तस्य वर्गचतुष्टयस्य लाभो येन ग्रन्थेन भवति, स एव वेदशब्देनाभिधीयते। सायणाचार्यपादैः यथार्थमुक्तम्, यो ग्रन्थः इष्टलाभाय अनिष्टहानाय च अलौकिकमुपायं निर्दिशति असावेव वेदः[२]।

कस्यचिद्रचयितुः रचनाविशेषः न ह्यसौ वेदः। प्रसिद्धिरस्ति यत्, प्रतिकल्पं वेदाख्यो ज्ञानराशिः परमेश्वरस्य निःश्वसितमिव लीलया आविर्भवति समुद्भासितो भवति ऋषिणामन्तरे चेति। *अस्य महतो भूतस्य निःश्वसितमेतद् यदृग्वेदो यजुर्वेदः सामवेदोऽथर्वाङ्गिरस*[३] वाक्यमेतत् प्रमाणरूपेण *वृहदारण्यकोपनिषदि* श्रूयते। अन्तर्वोधेन योगजशक्तिसम्पन्नैः आर्यऋषिभिः शाश्वतमन्तरे उपलब्धो दृष्टः वा। तैः लोके भाषया असावेव प्रकाशितो। तस्मात् न तु मन्त्रस्रष्टृरूपेण, मन्त्रद्रष्टृरूपेण हि ऋषयो अभिहिता।

समग्रवैदिकसाहित्यं भागचतुष्टयेन विभक्तम्- १. संहिता, २. ब्राह्मणम्, ३. आरण्यकम् ४. उपनिषच्चेति। अपिच वेदस्य मूलांशद्वयं यथा- संहिता ब्राह्मणं चेति। वैदिकदेवतानुद्दिश्य रचिता प्रशस्तिः संहितायाः विषयः। विविधा व्युत्पत्तिर्व्याख्या च दृश्येते ब्राह्मणशब्दस्य। शब्दोऽयं ब्रह्मन् शब्दादेव निष्पन्नः। तदेव ब्राह्मणम्, यस्मिन् वेदभागे मन्त्राः विशदीक्रियन्ते, विविधयागप्रक्रियाः विव्रियन्ते, यज्ञेषु मन्त्राणां विनियोगः, इतिहासः, पुराकीर्तिः, देवताः यागफलानि चेति आलोच्यन्ते। आरण्यकमेव ब्राह्मणस्य द्वितीयो भागो। यदा वैदिकयुगे क्रियावहुलेभ्यो द्रव्यमययागेभ्यः कर्मकाण्डात् च आर्यचित्तं ज्ञानयज्ञं प्रत्याकृष्टं, तदा हि आरण्यकोत्पत्तिः। अत्र लक्ष्यते मानसयज्ञस्योपासनायाः च प्राधान्यम्। तस्मात् आरण्यकं हि ज्ञानकर्मणोः सन्धिसाधकं रूपकवहुलं रहस्यशास्त्रम्। आनुमानिके ख्रीष्टपूर्वचतुर्थशतके कात्यायनः सर्वप्रथमम् *अरण्ये रचितः ग्रन्थः*- इत्यर्थे *आरण्यक* शब्दस्य व्यवहारमकरोत्[४]। संक्षेपतः आरण्यकसाहित्ये सर्वप्रथमं यस्य ज्ञानतत्त्वस्य आलोचनायाः उन्मेषोऽभवत् तस्य विस्तार उपनिषदि वर्तमानः। आरण्यके या कर्मज्ञानमार्गयोः मीमांसा प्रतिष्ठापिता, उपनिषदेव तस्याः चरमपरिणतिः।

उपनिषद् शब्दस्य अर्थविषये पण्डितानां मस्तिष्कप्रसूतशक्तिप्रयोगेन मतवादसमूहाः प्रचलिताः। विषयेऽमिन् डयसेनमहाभागा *रहस्यगतज्ञानम्* इत्यनेन शब्देन *उपनिषद्* शब्दं व्याख्यातवान्[५]। पाश्चात्यपण्डितम्याक्समूलारमहोदयस्य मतानुसारेण गुरोः समीपे उपविश्य उपनिषद् आलोचिता अभवत्, तस्मात् एतादृशं नामकरणम्। अपि च तेनोच्यते यत्, प्रथमम् उपनिषद्शब्देन एका विशिष्टा सभा वोध्यते, यत्र शिष्याः तेषां गुरोः सकाशात् किञ्चित् व्यवधानं रक्षित्वा तस्य चतुर्दिक्षु समवेतरूपेण विराजिताः[६]। अस्मासु सभासु प्रधानतयालोचिता ब्रह्मविद्यापि कालवशात् उपनिषच्छब्दवाच्या। तस्मात् उपनिषच्छब्दस्य मौलिकोऽर्थः खलु एकान्ते गुरोः सविधमुपवेशनमित्येव। इत्यस्मादेव या विद्या अरण्ये आचार्यसकाशमुपवेशनाद् अधीता सैवोपनिषदिति पाश्चात्यमनीषिणो मन्यन्ते।

अत्राहं वक्तुमिच्छामि यत्, उपनिषदेव *वेदान्त* शब्दस्यापि मुख्यार्थः। परं कस्मात्?- इति प्रश्नस्यावकाशमत्रास्ति। तस्मात् *को नाम वेदान्त*? प्रश्नस्यास्य आलोचना अस्माकं सर्वप्रथमं कर्तव्या। सदानन्दयोगीन्द्रमहाभागाः तेषां *वेदान्तसार*-ग्रन्थे विषयेऽस्मिन् उक्तं, *वेदान्तो नाम उपनिषद्प्रमाणं तदुपकारिणी शारीरकसूत्रादीनि च*[७]।

प्रसङ्गेऽस्मिन् नृसिंहसरस्वतीमहाभागाः तेषां टीकायामुक्तवन्तः, *उपनिषद् एव प्रमाणमुपनिषद् प्रमाणम्। उपनिषदो यत्र प्रमाणमिति वा। तदुपकारीणि वेदान्तवाक्यसंग्राहकाणि शारीरकसूत्रादीनि। 'आदि' शब्देन भगवद्गीताद्यध्यात्मशास्त्राणि गृह्यन्ते, तेषामप्युपनिषच्छब्दवाच्यत्वात्*[८]। अर्थात् उपनिषदेव *वेदान्त*-शब्दस्य

मुख्यार्थः। परमस्यार्थवोधस्य सहायभूता *श्रीमद्भगवद्गीता ब्रह्मसूत्राणि* वा *वेदान्त*-शब्दस्य गौणार्थः। प्रसङ्गेऽस्मिन् वक्तुं शक्यते यत्, वेदान्तशास्त्रं प्रस्थानत्रयेण विभक्तम्। श्रुतिप्रस्थानं, तर्कप्रस्थानं न्यायप्रस्थानं वा स्मृतिप्रस्थानं चेति प्रस्थानत्रयम्। उपनिषदेव वेदान्तस्य श्रुतिप्रस्थानम्। उपनिषदः श्रुतार्थस्य *ब्रह्मसूत्रेषु* तद्भाष्यटीकादिषु च विभिन्नतर्कैर्विचारितत्वाद् *ब्रह्मसूत्रं* वेदान्तस्य तर्कप्रस्थानं न्यायप्रस्थानं वा। तर्कैर्विचारितार्थः *श्रीमद्भगवद्गीता*दिषु अध्यात्मशास्त्रेषु आलोचनात् पुनः पुनः स्मृतौ उदेति, स्थैर्यं च लभत इत्यतः *श्रीमद्भगवद्गीता* खलु वेदान्तस्य स्मृतिप्रस्थानम्। अपिच वेदान्तशास्त्रस्य परिचयप्रदानकाले ब्रह्मानन्दसरस्वतीमहाभागाः तेषां *न्यायरत्नावली*-टीकायामुक्तवन्तः, *वेदान्तशास्त्रेति शारीरकमीमांसारूपचतुरध्यायी- तद्भाष्य- तदीयटीका- वाचस्पत्य- तदीयटीका- कल्पतरु- तदीयटीका- परिमलरूपग्रन्थपञ्चकेत्यर्थः*[९]।

साधारणतया *वेदान्त-शब्देन ब्रह्मसूत्र*मेव वोध्यते। ब्रह्मानन्दसरस्वतीमहोदयैरुक्तानि शास्त्राणि अपि ब्रह्मसूत्रमूलकानि ये अद्वैतवेदान्तस्य प्रधानग्रन्थाः। परमेतेषां ग्रन्थानामतिरिक्ताः *वेदान्तसारः, वेदान्तपरिभाषा*, *चित्सुखी*, *अद्वैतसिद्धिः*, *खण्डनखण्डखाद्यम्* ग्रन्थसमूहानां व्यतिरेकेन अद्वैतमतं निष्क्रियं भविष्यति। तथैव अद्वैतमतं विनापि विशिष्टाद्वैतवादो, द्वैतवादो, द्वैताद्वैतवाद इत्येतेषां मतवादानामपि वेदान्तचिन्ताधारायां महदवदानमस्ति। अर्थात् उपनिषद्सु वेदस्य चरमज्ञानं, चरमोपदेशः, चरमशिक्षा लिपिवद्धाः। वैदिकसाहित्यस्य चरमांशः चरमविभागः खलु उपनिषद्। तस्मात् उपनिषदां *वेदान्त-संज्ञा* युक्तियुक्ता। अत उपनिषदेव वेदस्य अन्तिमभागः चरमभागो वेति वेदान्तपदवाच्या। एवमनेकानां पण्डितानामुल्लेखो दृश्यते येषां सिद्धान्तेन सह वेदान्तदर्शनस्य सिद्धान्तस्य सादृश्यं लक्ष्यते। एतेषामुल्लेखयोग्याचार्याः खलु वादरिः, कार्ष्णाजिनिः, आत्रेयः, औडुलोमिः, आश्मरथ्यः, काशकृत्स्नः, जैमिनिः, काश्यपः प्रमुखाश्चेति। एतान् सूत्रकारान् व्यतिरेकेनापि अनेकभाष्यकाराणां नामानि प्राप्यन्ते, येऽपि वैदान्तिकाचार्या आसन्। ते यथा- भर्तृप्रपञ्चः, बोधायनः, उपवर्षः, द्रमिडाचार्यः, गुहः, टङ्कः, कपर्दी, भारुचिः, शङ्करः, रामानुजः, मध्वः, वल्लभः, भास्करः, निम्वार्कः, वलदेवविद्याभूषणः प्रमुखाचार्याः।

पद्मपादाचार्यः, सुरेश्वराचार्यः, प्रकाशात्मयतिः, सर्वज्ञात्ममुनिः, वाचस्पतिमिश्राचार्यः प्रमुखैः शिष्य-प्रशिष्यैः परवर्तिनि काले शङ्कराचार्यप्रवर्तितस्याद्वैतवादस्य प्रसारणमभवत्। शङ्कराचार्यस्य प्रधानशिष्येण सुरेश्वराचार्येण वा अद्वैतवादस्य विचारतत्त्वस्य सम्प्रसारणमतीव स्पष्टरूपेण कृतम्। परमाचार्यमण्डनमिश्रेण अद्वैतवादस्य समर्थितत्वेऽपि शङ्कराचार्यस्य सिद्धान्तेन सह स्वात्मनः सिद्धान्तस्य भेदोऽपि विस्पष्टरूपेण व्याख्यातः। एवंप्रकारेण शङ्करोत्तराचार्यैः यथा वौद्धदार्शनिकानां न्यायदार्शनिकानाञ्चाद्वैतवादविषये प्रमुखाशङ्कानां समाधानमभवन् रामानुजमध्वा- चार्यादीनां द्वैतविषयकानां युक्तितर्कानामपि च खण्डनमभवन्। शङ्करोत्तराचार्याणां मण्डनमिश्रस्य विचारधारया अनुप्राणितो भूत्वा शारीरकभाष्यमाश्रयित्वा च वाचस्पतिमिश्राचार्येण टीकैका रचिता, या भामतीप्रस्थानमिति नाम्ना परिचिता। सुरेश्वराचार्यस्य सिद्धान्तेन चानुप्राणितो भूत्वा पद्मपादाचार्येण *पञ्चपादिका* इति टीका रचिता। पुनश्च प्रकाशात्मयत्याचार्येण *पञ्चपादिका*ग्रन्थमवलम्ब्य *पञ्चपादिकाविवरणम्* इति टीका रचिता, या विवरणप्रस्थानमित्यनेन परिचिता। एवंप्रकारेणैव शङ्करोत्तरपर्याये अद्वैतवेदान्तस्याधारेण भामतीप्रस्थानस्य विवरणप्रस्थानस्य च प्रारम्भोऽभवत्।

प्र पूर्वकस्य स्था धातोरनन्तरं *प्रतिष्ठति अत्र* इत्यस्मिन् अर्थे ल्युट् इति प्रत्यययोगेन प्रस्थानशब्दोऽयं निष्पन्नः भवति। अतः वेदान्तदर्शनस्य प्रतिपाद्यविषयः यत्र प्रकृष्टरूपेण विशेषरूपेण वा आलोचितः व्याख्यातश्च अभवत्, वेदान्तस्यासौ आकरग्रन्थाः एव प्रस्थानम् इत्यनेनाभिहिताः। अतः प्रस्थानशब्दस्यार्थः खलु आकरग्रन्थः। तस्मात्

इत्यर्थानुसारेण आकरग्रन्थाः एव प्रस्थानपदवाच्याः। परं मुख्यतः प्रस्थानत्रयेण वेदान्तशास्त्रः विभक्तः। बहुभिराचार्य्यैः ये ग्रन्थाः विरचिताः, तेषां प्रयत्नतः विभाजनात् विवरणप्रस्थानं भामतीप्रस्थानं च इत्यस्मिन् प्रस्थानद्वये अन्तर्भुक्तिकरणाय शक्यते। परमस्य निबन्धस्य प्रधानालोच्यविषयः खलु विवरणप्रस्थाने भामतीप्रस्थाने च ब्रह्मस्वरूपविषये *श्रीमद्भगवद्गीताया*ः प्रभावस्य पर्यालोचनम्। आनुमानिके ख्रिष्टिये अष्टमे नवमे वा शतके श्रीपद्मपादाचार्य्यः, श्रीप्रकाशात्मयतिः, श्रीवाचस्पतिमिश्रपादाश्च आविर्बभूवुः।

आचार्य्यपद्मपादैर्विरचिते *पञ्चपादिकाया*म् आचार्यप्रकाशात्मयतिपादैश्च प्रणीते *पञ्चपादिकाविवरणे* प्रधानतया अध्यासः विचार्य्यते। अध्यासः अज्ञानमूलकः। अध्यासस्य मूलमज्ञानं दूरीकृत्य एकमद्वितीयमात्मतत्त्वं प्रतिपाद्यते। परमज्ञानं केवलेनैव आत्मज्ञानेन विदूर्यते। अस्मिन् प्रस्थाने लक्ष्यते यत्, एकमद्वितीयं सच्चिदानन्दं ब्रह्मविज्ञानं वेदान्तशास्त्रस्य विषयभूतम्। अपिच अविद्यामूलकः अनादि आत्माभिमानः कर्तृत्व-भोक्तृत्वरूपमिथ्याप्रत्ययश्च तस्य निवृत्तिरपि वेदान्तशास्त्रस्य मुख्यप्रयोजनम्। ब्रह्मज्ञानेनैव अज्ञानं निवर्त्यते। अज्ञाननिवर्तनात् ब्रह्मज्ञानस्योदयः मोक्षश्च लभ्यते।

वाचस्पतिमिश्राचार्य्यैर्विरचिता *भामती* इति टीका युक्तीनां दृढतया भावानां गम्भीरतया विचारशक्तेः नैपुण्येन च अतुलनीया। तन्मतानुसारेण अविद्यायाः प्रकारद्वयं विद्यते। तद् यथा- मूलाविद्या तुलाविद्या चेति। मूलाविद्या ईश्वरचैतन्यस्योपाधिः, तुलाविद्या च जीवचैतन्यस्योपाधिः। परमेश्वरः अविद्यायाः विश्वप्रपञ्चं ससर्ज। विश्वप्रपञ्चोऽयं ब्रह्मविवर्तः, न तु ब्रह्मपरिणामः। *जन्माद्यस्य यतः*[१०] इति *ब्रह्मसूत्रो*क्तं ब्रह्मणोः जगत्कर्तृत्वमेव ब्रह्मणः तटस्थलक्षणम्। सत्यं ज्ञानममृतस्वरूपञ्च ब्रह्मणः स्वरूपलक्षणम्। एतत् स्वरूपलक्षणसम्पन्नं ब्रह्मविदित्वात् जीवो अमृतं लभते। अविद्या अनादिरनिर्वचनीयभावपदार्थः। भावरूपा अविद्येयं विश्वसृष्टेः वीजभूता, परमेश्वरस्यैव शक्तिरूपा। अविद्यायाः आश्रयविषये विवरणपन्थिनः मतानुसारैः ब्रह्मैव अविद्यायाः आश्रयः विषयश्चेति[११] । परं *भामती*टीकानुसारेण जीव एव अज्ञानस्य आश्रयः ब्रह्म च अज्ञानस्य विषयः वीजाङ्कुरवत् जीवानामविद्यायाश्च अनादिपरस्पराश्रयता न दोषवहा[१२]।

*पञ्चपादिका*ग्रन्थस्य रचयिता पद्मपादाचार्य आसीत् अद्वैतवैदान्तिकाचार्यशङ्करस्य प्रधानशिष्यः। दाक्षिणात्यस्य चोलप्रदेशे सः जायते। मूलतः पञ्चपाद पञ्चभेदवशाद्वा आलोच्यग्रन्थस्य एतादृशं नामकरणमभवत्[१३]। पञ्चविधभेदोऽयं यथा- १. पदच्छेदः, २. पदार्थोक्तिः, ३. विग्रहः, ४. वाक्ययोजना, ५. आक्षेपस्य समाधानञ्चेति। *पञ्चपादिकाया*मालोचितानां संक्षिप्तरूपगूढरूपाणाञ्च तत्त्वानां हृदयङ्गमोपयोगीकरणाय प्रकाशात्मयत्याचार्येण *पञ्चपादिका*विवरणमिति टीका विरचिता। परवर्तिनि काले ग्रन्थद्वयस्यैतस्य विचारधारामवलम्ब्य या टीका उपटीका च रचिता तद् सर्वमेव विवरणप्रस्थानम् इत्यनेनाभिहितम्। अन्ये टीकाग्रन्थाः यथा- स्वामीअमलानन्दविरचितः *पञ्चपादिकादर्पणः*, आत्मस्वरूपानन्दकृता *प्रबोधपरिशोधिनी*, विज्ञानात्माकृता *तात्पर्यार्थद्योतिनी*, आनन्दपूर्णविद्यासागरविरचिता *पञ्चपादिका*टीका, नृसिंहाश्रमकृतः *वेदान्तरत्नकोषः* इत्यादिनी। अपरतः *पञ्चपादिकाविवरणाख्य* टीकावलम्बनेन रचिताः टीकाः उपटीकाः च यथा- विष्णुभट्टोपाध्यायकृतं *ऋजुविवरणम्*, चित्सुखाचार्यकृता *विवरणतात्पर्यदीपिका*, नृसिंहाश्रमाचार्यविरचिता *विवरणभावप्रकाशिका*, अखण्डानन्दरचितं *तत्त्वदीपनम्*, आनन्दपूर्णविद्यासागरकृता *व्यापञ्चपादिकाविवरणख्या*, यज्ञेश्वरदी- क्षिताचार्यकृता *पञ्चपादिकाविवरणोज्जीवनी*टीका इत्यादीनि।

*पञ्चपादिकाविवरणम*वलम्ब्य एतेषां टीकानां टिप्पनीनां वा व्यतिरिक्ताः केचित् प्रकरणग्रन्थाः अपि रचिताः। ते अपि विवरणप्रस्थानस्यान्तर्गतत्वात् प्रस्थानमिदं समृद्धं सुसज्जितञ्च प्रस्थानस्य रूपं गृहीतम्। ते प्रकरणग्रन्थाः यथा- विद्यारण्यस्वामीकृतः *विवरणप्रमेयसंग्रहः*, श्रीहर्षकृतं *खण्डनखण्डखाद्यम्*, धर्मराजाध्वरीन्द्रकृता *वेदान्तपरिभाषा*, रामानन्दसरस्वतीविरचितः *विवरणोपन्यासः* प्रभृतीनि। पद्मपादाचार्येण यद् वेदान्तसिद्धान्तं *पञ्चपादिका*याम् उप्तम्, प्रकाशात्मयत्याचार्येण तद् *पञ्चपादिकाविवरणे* वृक्षकात् पत्र-शाखा-पुष्पसमन्वितञ्च वृहत्वृक्षरूपेण प्रसारितं भवति।

अधुना हस्तगतं *पञ्चपादिका*यां केवलं *ब्रह्मसूत्र*स्य प्रथमसूत्रचतुष्टयस्य व्याख्या उपलब्धा भवति। परं मध्वाचार्येण विषयेऽस्मिन् *शङ्करदिग्विजय*ग्रन्थे उक्तं यत्, *पञ्चपादिका*याम् एकोऽन्तिमांश आसीत्, यः वृत्तिरिति नाम्ना परिचितः[१४]। *पञ्चपादिका* नववर्णकैः विभक्ताः। वर्णकशब्दस्यार्थः खलु व्याख्या वर्णना वा। अध्यासस्य स्वरूपविषये प्रथमवर्णके विस्तारितरूपेणालोचना अभवत्। धर्मजिज्ञासां कर्मजिज्ञासां विना ब्रह्मजिज्ञासा असम्भवा, यद् द्वितीयवर्णके आलोचिता। ब्रह्मज्ञानविषये वेदोपनिषदादिशास्त्रस्योपयोगिताविषयालोचना तृतीयवर्णके प्रदर्शिता। चतुर्थवर्णके आत्मनः स्वरूपम् आत्मवादविरोधिमतानां निरासपूर्वकेन समर्थितमभवत्। ब्रह्मणो लक्षणं पञ्चमवर्णके निरूपितमभवत्। ब्रह्मणो वेदादिशास्त्रस्य चाविर्भावविषये षष्ठवर्णके आलोचना अभवत्। सप्तमवर्णके अध्यात्मशब्दस्य तात्पर्यविषये ब्रह्मणः यथार्थस्वरूपप्रदर्शनस्य वर्णना दृश्यते। ब्रह्मज्ञानविषये शास्त्रमेव प्रमाणम्, यद् अष्टमवर्णके वर्णितम्। पुनः वेदान्तवाक्यस्य ब्रह्मणि समन्वयः इति विषयस्य वर्णना नवमवर्णके अभवत्। अतो *अथातो ब्रह्मजिज्ञासा, जन्माद्यस्य यतः, शास्त्रयोनित्वात्, तत्तु समन्वयात्* चेति ब्रह्मसूत्रचतुष्टयस्य अन्तर्निहितदार्शनिकसिद्धान्तं नववर्णकेन विभक्तं *पञ्चपादिका*यां प्रतिपादितमिति।

यस्याध्यात्मस्योपलब्धेः अन्तर्दृष्टेश्च प्रकाशाय *ब्रह्मसूत्र*ग्रन्थोऽयं विरचितस्तत् सर्वेषाम् उपलब्धेरयोग्यः। अस्योपलब्धिविषये *श्रीमद्भगवद्गीता* एव नः सहायः। यानि दार्शनिकतत्त्वानि अध्यात्मजीवनसृष्टेः निमित्तं सहायस्वरूपाणि भविष्यन्ति, *ब्रह्मसूत्रे* तेषां दार्शनिकतत्त्वानां सन्निवेशोऽस्ति। *श्रीमद्भगवद्गीता* एतेषां दार्शनिकतत्त्वानां सारोद्धारं कृत्वा स्वात्मशिक्षयात्तीकृतवती। अतः गीतामवलम्ब्य *ब्रह्मसूत्राणां* तेषां भाष्यटीकादीनाञ्च अर्थाः अस्माकमनुधावनं करणीयाः। अपिच वेदान्तविषये *श्रीमद्भगवद्गीता* स्वयमेका प्रामाण्यग्रन्थरूपेण परिचिता।

विवरणप्रस्थाने वर्णिते ब्रह्मणस्वरूपविषये *श्रीमद्भगवद्गीतायाः* प्रभावः -

*श्रीमद्भगवद्गीता*यां ब्रह्म सगुणं निर्गुणं चेत्युभयरूपेणैव व्याख्यातम्[१५]। इत्यर्थात् ब्रह्मणः इन्द्रियहीनत्वादपि तद् जीवानामिन्द्रियाणां वृत्तीनाञ्च प्रकाशकरूपेण विराजमानम्। अतएव इन्द्रियाणां जडभूतत्वादपि ते चैतन्यरूपब्रह्मसत्तायाः प्रभावेन सर्ववस्तूनां प्रकाशे समर्थाः। इत्यस्मात् इन्द्रियरहितभूतेऽपि परब्रह्म सर्वेषामिन्द्रियवृत्तीनामाभासकरूपेण परिचितम्। योगलब्धायाः अन्तर्दृष्टेः सहायेनैव गीतायां सगुणब्रह्मणः निर्गुणब्रह्मणश्च समन्वयः दृश्यते[१६]। वुद्धिसमाधिना स्थितभूतात् अन्तरात् यत् ज्ञानप्रदीपं प्रज्ज्वलितं तत् खलु सत्यासत्यस्य चरमप्रमाणस्वरूपम्। परमस्माकमन्तरे वहिश्च सर्वदैव देहस्य, प्राणानां मनसश्च क्रियायाः सम्पादनीयत्वात् परमात्मना साक्षिरूपेण, उदासीनरूपेण च स्वात्मनः स्वतन्त्रसत्तायाः उपलब्ध्या अस्माकं सर्वकर्मद्रष्टृभूतत्वादपि स्वातन्त्र्येण विद्यते[१७]। *श्रीमद्भगवद्गीता*नुसारेण सत्त्वं, रजः तमः इत्येतैः गुणैः प्रकृतिः जगत् वा सृष्टिभूतमपि तन्न स्वतन्त्रम्। सर्वव्याप्यात्मनः एव शक्तिः प्रकृतिरिति। पुनरात्मैव ईश्वरः[१८]। गीतायां श्रीकृष्णः एव

परमतत्त्वरूपेण, अविनाशिरूपेण, जीवनस्य उच्चतमलक्ष्यरूपेण च वर्णितः[१९]। स एव परमसत्, अर्थात् अव्यक्तः, अविनाशी, विभुरूपः, अपरिवर्तनशीलः, गतिरहितः एकरूपविशिष्टश्च सत्ता[२०]। गीतायां यद् अक्षरब्रह्म[२१] पुरुषोत्तमश्चेति[२२] नाम्ना अभिहितं, तदेव परब्रह्मणः तत्त्वं विवरणप्रस्थाने प्रतिपादितम्। *श्रीमद्भगवद्गीताया*मुपलब्धानां तत्त्वानां पारमार्थिकसत्यमेव तेषां चरमतत्त्वम्। तत्र श्रीकृष्णेण जगत्प्रपञ्चः अविनाशिरूपेण[२३] मृत्युः च जीर्णवस्त्रपरित्यागपूर्वकं नववस्त्रपरिधानरूपेण[२४] वर्णितः।

अद्वैतवेदान्तदर्शनानुसारेण आत्मा ब्रह्म च पर्यायवाचकशब्दौ। यतः विशुद्धात्मैव ब्रह्म[२५]। पुनरिदं ब्रह्म आत्मा एव वा विवरणप्रस्थाने परमसद्रूपेण आख्यातम्। आत्मा खलु स्वयंप्रकाशरूपः। यतस्तेन स्वात्मानं प्रकाशयितुं किमपि प्रयोजनातिरिक्तं प्रकाशं नापेक्षितम्[२६]। पुनः स्वयंप्रकाशरूपोऽयं आत्मैव ब्रह्म[२७]। अपिच आत्मनः प्रकाशत्वरूपं प्रत्यक्षेण, अनुमानेन शास्त्रेण च सिद्धभूतत्वात् विद्यारण्यस्वामिनो मतानुसारेण जडरूपेण आत्मनः स्वरूपविषये शङ्काप्रकाशो न समुचितः[२८]। ब्रह्मणः अतिरिक्तस्य कस्यापि सत्वस्तुनः अविद्यमानत्वात् तत् सजातीयभेदरहितं विजातीयभेदरहितञ्चेति। पुनर्ब्रह्मणि कस्यापि भेदस्य अविद्यमानत्वात् तत् स्वगतभेदरहितम्[२९]। अतः सत्यं ज्ञानमनन्तरूपमेव च ब्रह्मणः स्वरूपलक्षणम्[३०]। परं स्वरूपलक्षणे प्रयुक्तमिदं पदत्रयं न ब्रह्मणः गुणस्य प्रतिपादकम्। यतः गुणेनैव कस्यापि वस्तुनः विशेषत्वं प्रकाशितम्। पुनर्लक्षणं खलु कस्यापि वस्तुनः स्वरूपस्य प्रकाशम्। तस्मात् सत्यं, ज्ञानम् अनन्तञ्चेत्येतत् पदत्रयं ब्रह्मणः एकत्वस्य परिचायकम्[३१]। पुनः परब्रह्म परमतत्त्वं वा विश्वातीतरूपम्। यतः परमतत्त्वमिदं विश्वप्रपञ्चे विषयविषयिणोः अङ्गाङ्गिरूपेण विजडितम्। अत आत्मरूपेण स्वात्मनः ज्ञानं सर्वत्र ब्रह्मदर्शनञ्चैव प्रधानविषयः। विषयेऽस्मिन् श्रुतिवाक्यं खलु यथार्थप्रमाणरूपम्[३२]। परमसद्रूपमिदं, चैतन्यरूपमात्मनि ब्रह्मणि वा समग्रनामरूपात्मक- जगत्प्रपञ्चो मिथ्याज्ञानत्वात् अध्यस्तभूतत्वात् जीवानां वहूनां मिथ्यारूपानाम् आत्माभिमानस्य उदयो भवति[३३]। तस्मात् मिथ्यारूपस्य आत्माभिमानस्य मूलमध्यासः अज्ञानं वा।

ब्रह्मणः जगत्कारणता, जन्मादिकारणता एव वेदान्तशास्त्रे तस्य तटस्थलक्षणरूपेण वर्णिता। यत् पूर्णरूपेण लक्ष्यपदार्थे न स्थितभूतमपि व्यावर्तकं भवति तत् तटस्थलक्षणरूपेणाख्यातम्[३४]। काकादीनां चिह्नरूपेण स्वीकृतेन यथा गृहं चिह्नितं, तथैव जन्मादीनां स्वीकारेण ब्रह्मणः तटस्थलक्षणमपि स्वीकार्यते। तस्माद् गृहविषये काकाधिकरणत्वं खलु औपाधिकमात्रं, गृहस्य लक्ष्यवस्तुनः वा अङ्गं नास्ति। यतः गृहस्याङ्गरूपेण काकस्य स्वीकार्यत्वात् काकस्य उड्डीयमानानन्तरं गृहस्यैकदेशः विनष्टः भवति। एवंरूपेण जन्मादि खलु ब्रह्मणः उपलक्षणम्। पुनर्ब्रह्मणः औपाधिकधर्मः जन्मादिधर्मः। धर्मोऽयं लक्ष्यवस्तुना सह लक्षणस्याप्यन्तर्गतः। अपिच ब्रह्मणि जन्मादिकारणत्वस्यान्तर्भावरहितत्वेऽपि तद् जगत्प्रपञ्चस्य कारणरूपम्। यतः जन्मादिधर्मेण सह ब्रह्मणः संसर्गो नास्ति[३५]। अतः *श्रीमद्भगवद्गीताया*ं वर्णितस्य ब्रह्मणः स्वरूपविषयकानां श्लोकानां सुस्पष्टप्रभावः विवरणप्रस्थाने वर्णिते ब्रह्मस्वरूपे परिलक्षितः।

भामती इति टीकामवलम्ब्य रचिता सर्वापेक्षा प्राचीना टीका, या वाचस्पत्याचार्येण प्रदत्तं ज्ञानगर्भतत्त्वं पाठकानां निकषा सुबोध्यतरं कृतवती, सा खलु *वेदान्तकल्पतरु*टीका। अमलानन्दस्वामी अस्याः टीकायाः रचयिता। पुनर्वेदान्तकल्पतरुटीकामवलम्ब्य अप्पयदीक्षिताचार्येण विरचिता टीका *वेदान्तकल्पतरुपरिमलम्*। अपिच *वेदान्तकल्पतरु*टीका- मवलम्ब्य लक्ष्मीनृसिंहाचार्येण कृता *आभोग*टीका, वैद्यनाथपायगुण्डाचार्यविरचिता *वेदान्तकल्पतरुमञ्जरी* इत्याद्याः टीकाः अपि रचिताः। *भामती*टीकामवलम्ब्य रचिताः अन्याः टीकाः यथा, वल्लालसूरिकृता *भामतीतिलक*टीका, अखण्डानुभूतियतिविरचिता *ऋजुप्रकाशिका*, अच्युतकृष्णतीर्थेन कृता

भामतीभावदीपिका, सुब्रह्मण्यशास्त्रीकृतं *भामतीविवरणम्*, लक्ष्मीनाथझा इत्याचार्येण कृतं *चतुःसूत्री-भामतीटीका-प्रकाशम्*, प्रकाशानन्दसरस्वतीविरचितं *वेदान्तनयभूषणम्* इत्याद्याः। *भामती*टीकां विनापि वाचस्पत्याचार्येण मण्डनमिश्राचार्यविरचितं *ब्रह्मसिद्धि*ग्रन्थमिममवलम्ब्य *ब्रह्मतत्त्वसमीक्षा*टीका रचिता[३६]। परमधुना एषा अनुपलब्धा।

भामतीप्रस्थाने वर्णिते ब्रह्मस्वरूपविषये *श्रीमद्भगवद्गीतायाः* प्रभावः –

*श्रीमद्भगवद्गीताया*मीश्वरतत्त्वविषये ब्रह्मतत्त्वविषये वा ब्रह्मणः सदसद्विलक्षणत्वं स्वीकृतम्[३७]। भामतीप्रस्थानेऽपि ब्रह्म सदसद्विलक्षणरूपेण अनिर्वचनीयरूपेण वा वर्णितम्। अपिच *श्रीमद्भगवद्गीताया*म् एकाद्वितीयब्रह्मविषये उक्तं यत्, परमेश्वर एव अस्य जगतः गम्यस्थानमात्रः, पोषणकर्ता, नियन्ता, शुभाशुभद्रष्टा, जीवस्य जगतश्च उत्पत्तेर्विनाशस्य च अधिष्ठानस्वरूपः[३८]। अस्यैकत्वस्य तत्त्वं भामतीप्रस्थानेऽपि वाचस्पतिमिश्राचार्येण व्याख्यातम्। अतः ब्रह्मतत्त्वविषये भामतीप्रस्थाने *श्रीमद्भगवद्गीताया*ः महत्वपूर्णप्रभावः परिलक्षितः। इदं परब्रह्मतत्त्वम् ईश्वरतत्त्वं वा *श्रीमद्भगवद्गीता*यां परमतत्त्वरूपेण व्याख्यातम्। परमतत्त्वमिदं ज्ञात्वा एव गीतायाः मर्मार्थः वोधगम्यः भवति[३९]। भामतीप्रस्थानानुसारेण अध्यासस्य मूला अविद्या। भावरूपाविद्यायाः एव परमेश्वरस्य सिसृक्षाशक्तेः सहायकेन नामरूपात्मकजगत्प्रपञ्चोऽयं, वासना, सर्वे व्यष्ट्यन्तःकरणानि समष्ट्यन्तःकरणानि चेत्यादीनां यदाविर्भावो भवति तद्विषये *श्रीमद्भगवद्गीताया*ः सुस्पष्टप्रभावः परिलक्षितः। अपिच प्रसङ्गस्यास्योपस्थापना विषये गीतायां कूर्मस्योदाहरणम् आलोचितम्[४०]। ईश्वरः असक्तरूपेण अनासक्तरूपेण चैव सर्वभूतरहिते विराजितः। कस्मिंश्चिद् प्रयोजननिमित्तं तेन अस्य जगतः किञ्चिदेव वस्तु नाश्रितः[४१]।

ब्रह्म एव अद्वैतवेदान्तानुसारेण सद्रूपमात्रम्, यत् श्रुतिसिद्धतत्त्वम्। इत्यस्मात् ब्रह्म खलु एकमद्वितीयञ्चेति[४२]। अपिच सजातीय-विजातीय-स्वगतभेदरहितञ्च[४३]। सत्यं, ज्ञानम् अनन्तरूपञ्च ब्रह्मणः स्वरूपलक्षणम्[४४]। सद्रूपब्रह्मणः अतिरिक्तो नामरूपात्मकजगत्प्रपञ्चो मिथ्या अनिर्वचनीयश्च। यतः जगदिदं ब्रह्मणि एव अध्यस्तम्। विषयेऽस्मिन् उल्लेखनीयं यत्, भूत-भविष्यत-वर्तमानञ्च इत्यस्मिन् कालत्रये एव यदबाधितं, तदेव सत्। कालत्रये अबाधितभूतत्वात् ब्रह्मणः सद्रूपं सिद्धम्। परं सद्रूपब्रह्मणि समग्रजगत्प्रपञ्चस्य अध्यस्तभूतेऽपि तदसत्। अत्र प्रश्नैकः उदेति, देहेन्द्रियादिप्रपञ्चस्य प्रकाशभूतेऽपि अनुभवभूतेऽपि च कस्मात् प्रपञ्चोऽयं असद्रूपः? अस्याः आशङ्कायाः समाधाननिरसनेन आचार्येण उक्तं यत्, केवलं प्रकाशत्वस्य असत्भूतत्वात् देहस्य इन्दियस्य वा प्रकाशत्वं सद्रूपेण स्वीकर्तुं न शक्यते। पुनः यदि कस्यचित् पदार्थस्य प्रकाशताजन्यं असौ पदार्थः सद्रूपेण स्वीकृतो भवति तर्हि रज्जु-सर्पादिरूपेण, स्फटिकादिरक्तादिगुणरूपेण मृगमरीचिरूपेण च अप् इत्यस्य प्रकाशभूतत्वात् सर्पः, रक्तम्, अप् इत्येतानि अपि सद्रूपेण स्वीकरणीयानि। अतः प्रकाशमानस्य आरोपितपदार्थस्य एव सत्ता स्वीकारयोग्या[४५]। मृगमरीचिकायां प्रकाशमानं अप् यथा न सत्, असदपि न, अनिर्वचनीयरूपेण स्वीकृतम्; तथैव देहेन्द्रियादिजगत्प्रपञ्चस्य सदसद्विलक्षणभूतत्वात् अनिर्वचनीयं मिथ्या चेति[४६]। अपिच जगत्प्रपञ्चस्य मिथ्यात्वविषये श्रुतिवाक्यादि अपि प्रमाणम्[४७]। इत्यनेन श्रुतिवाक्याद्यनुसारेण ब्रह्म बाधरहिततत्त्वमेव वा सन्मात्रम्। अवाधिततत्त्वस्यास्य परमसद्रूपस्य वा अतिरिक्तं नामरूपात्मकं जगत्प्रपञ्चोऽयं सद्रूपब्रह्मणि अध्यस्तभूतत्वात् अनिर्वचनीयो मिथ्या चेति[४८]। परमत्र आशङ्का भवितुं शक्नोति यत्, जगत्प्रपञ्चोऽयं कस्मात् ब्रह्मणि अध्यस्तः? कोऽयम् अध्यासः एव वा? अस्याः शङ्कायाः समाधानार्थम् अध्यासविषये वाचस्पतिमिश्राचार्यस्य अभिमतस्यालोचना कर्तव्या। सत्यस्य अनृतस्य च मिथुनम्, इत्यस्मात् सत्यस्य मिथ्याभूतस्य च अभिन्नत्वमेव वेदान्तशास्त्रे अध्यास इत्यनेनाभिहितम्। अतो मिथ्यारूपाज्ञानवशात् येषां जागतिकव्यवहाराणां प्रचलनमस्ति यच्च

सत्यरूपेण स्वाभाविकव्यवहाररूपेण च लोके प्रचलितं, तस्य व्यवहारस्य मूल एव अध्यासः। पुनर्जडरूपस्य चैतन्यरूपस्य च अविवेकत्वमेव अध्यासस्य मूलकारणम्। परस्परविरुद्धवस्तुद्वयस्य भेदवोधः एव विवेकः। अन्यतः भेदवोधस्याभावः ऐक्यवोधः एव वा अविवेकः। परस्परविरुद्धयोः आत्मानात्मनोश्च अविवेकहीनत्वात् अध्यासोऽपि तिरोहितः भवति। अधुना अविद्यमानः पूर्वदृष्टः कस्यचित् वस्तुनः सत्यवस्तुनि या भाति प्रकाशः वा सः अध्यासः इत्यनेनाभिहितः। पुनः *अधिकृत्य आस्ते* इत्यर्थे यस्य वस्तुनः प्रतीतिः भवति सः अविद्यमानः। अन्यद् एकं वस्तु अवलम्ब्य तस्य वस्तुनः या भातिः प्रकाशः वा, स अध्यासः इत्यनेनाभिहितः। शङ्कराचार्यकृते अध्यासलक्षणे[४९] प्रयुक्ते *अवभास* इति शब्देन वाचस्पतिमिश्राचार्येण अध्यासस्य लक्षणनिरूपणस्य प्रचेष्टा कृतः। वस्तुनः अवसन्नभासः अवमतभासः एव वा अवभासशब्दस्यार्थः। यदुत्तरकाले प्रत्ययान्तरेण बाधितः भवति तदवभासः इत्यस्मिन् अर्थे अवभास पदमिदं मिथ्याज्ञानस्य सूचकम्[५०]। एवंप्रकारेण मिथ्यारोपितवस्तु एव अध्यासलक्षणे प्रयुक्तेन *पूर्वदृष्ट* इति पदेन उपस्थापितः अपिच अध्यासविषये केवलं पूर्ववर्तिवस्तुनः दृष्टत्वस्य उपयोगिभूतत्वात् लक्षणे *दृष्टः* इति पदस्य आरोपितवस्तुनः च अधुनादर्शनम् आरोपविषये अनुपयोगित्वात् *पूर्व* इति विशेषणपदस्य प्रयोगः सार्थकः। परं पूर्वदृष्टवस्तु आरोपितवस्तुरूपेण अनिर्वाच्यभूतत्वात् मिथ्या अनृतः वेति। अन्यतः अनृतस्य सत्यस्य च मिथुनीकरणं विना अध्यासस्य असम्भवात् आरोपितविषयस्य सत्यता स्वीकार्या। पुनर्लक्षणस्थितेन *परत्र* इति पदेनैव आरोपितविषयस्य सत्यता प्रतिपादिता[५१]। अपिच आरोपितविषयस्य असन्निहितत्वस्योपस्थापनम् अध्यासलक्षणस्थितेन *स्मृतिरूप* इति पदेन भवति[५२]। *अव* इति उपसर्गपूर्वकस्य *भास्* धातोरनन्तरं *घञ्* प्रत्ययेन अवभासशब्दोऽयं निष्पन्नः। परं अवभासशब्दोऽयम् *अवसादः अवमानः* च इत्येतस्य अर्थद्वयस्य द्योतकः। पूर्वोत्पन्नं किञ्चित् ज्ञानं यदि केनचित् परभाविना ज्ञानान्तरेण बाधितं भवति, तर्हि तद् अवसादः इत्यनेनाभिहितः। अन्यतः व्यवहारिकजीवनस्य कस्याश्चित् कार्यसाधनशक्तेरभाव एव अवमानः। प्रसङ्गेऽस्मिन् उदाहरणरूपेण वक्तुं शक्यते यद्, यावत् शुक्तिरजतरूपेण ज्ञानं भवति तावदेव रजतं प्रति अस्माकमाकर्षणं तिष्ठति। यतः व्यावहारिकजीवनस्य किमपि प्रयोजनमेव रजतेनानेन सिद्धं भविष्यति। परं शुक्तेः यथार्थज्ञानस्य आविर्भावेन सह मिथ्यारूपरजतस्य कार्यसाधनशक्तिरपि तिरोहिता, या अवमानरूपेणाभिहिता[५३]। अवसादः अवमानश्चेत्येतेन पदद्वयेन भासस्य ज्ञान-ज्ञेययोः वा मिथ्यारूपमेव प्रकाशितम्। एवंप्रकारेण प्रकाशमानवस्तुनो मिथ्याज्ञानमेव वाचस्पतिमिश्राचार्येण व्याख्यातमध्यासस्य सामान्यलक्षणम्। पुनरध्यासस्य मूलाविद्यायाः विनाशेन एकाद्वितीयस्य सच्चिदानन्दस्य ब्रह्मानुभवस्योदयो भवति, या ब्रह्मविद्या इत्यनेन परिचिता। अस्याः ब्रह्मविद्यायाः अपरोक्षसाक्षात्कार एव वेदान्तस्य चरमलक्ष्यः।

भामतीप्रस्थानानुसारेण अविद्यायाः भावरूपत्वं स्वीकृतम्। अतोऽविद्या न विद्यायाः अभावरूपिणी। वाचस्पतिमिश्राचार्यस्य मतानुसारेण अनाद्यनिर्वचनीयभावरूपा अविद्यैव विश्वसृष्टेः मूलकारणम्। सङ्कुचितकूर्मदेहे संवृतरूपस्य अङ्ग-प्रत्यङ्गस्य यथा प्रकाशः भवति तथा परमेश्वरस्य सिसृक्षाशक्तेः विकाशेन महाप्रलयकाले विलीनभूतो नामरूपात्मकजगत्प्रपञ्चः, पूर्व-पूर्व-संस्कारः, सर्वं व्यष्टिसमष्टिभूतमन्तःकरणं, वासना इत्येतानि अविद्यायाः आविर्भूतानि भवन्ति[५४]। विषयेऽस्मिन् *वेदान्तकल्पतरु*टीकाकारेणापि सहमतं पोषितम्। अतोऽविद्या खलु भावरूपा, न विद्यायाः अभावः अज्ञानसंस्कारमात्रं वा[५५]। अपिच अद्वैतवेदान्तदर्शनानुसारेण परब्रह्म परमात्मा वा यतः स्वप्रकाशं स्वतःप्रमाणरूपञ्च तस्य प्रकाशाय कस्यचित् प्रकाशान्तरस्य प्रयोजनं नास्ति। यद्यपि अप्पयदीक्षिताचार्येण प्रत्यक्षमनुमानादि प्रमाणेन अविद्यायाः भावरूपता प्रतिष्ठिता[५६]। पुनर्जगत्भ्रमस्य यथार्थव्याख्याकार्यं केवलं भावरूपाविद्यायाः स्वीकार्येणैव सम्भवति। यतः शुक्तिस्थितस्य

अनिर्वाच्यभावरूपरजतस्य उपादानकारणरूपेण अविद्यायाः भावरूपत्वमवश्यस्वीकार्यम्[५७]। अत वक्तुं शक्यते यत्, भामतीप्रस्थाने आलोचिते ईश्वरतत्त्वविषये ब्रह्मतत्त्वविषये वा *श्रीमद्भगवद्गीताया*ः प्रभावः विद्यमानः।

सर्वोपनिषदां मर्मवाणी हि ब्रह्मात्मैक्यम्। तस्मात् जीवपरमात्मनोरैक्यमभिन्नं वा वेदान्तदर्शनस्य परमतत्त्वम्। परं जीवस्य स्वस्वरूपं यथार्थमुपलव्धुं अनाद्यविद्यातमसावृतत्वात् नार्हति। जीवः जगत्कारणेन ब्रह्मणा सह स्वस्य अभिन्नतामवबोद्धुमक्षमः। जननमरणयोश्चिरन्तनेन चक्रेण अविद्याग्रस्तो जीवो आवर्ततेऽर्थात् देहाद्देहान्तरं परिक्रमते। इदं परिक्रमणं संसार इत्यभिधीयते। अतो संसारस्य मूलकारणं निःसंशयमविद्यैव। ब्रह्मज्ञानलाभात् यदा अविद्याया मूलोच्छेदो भवेत्, तदैव तत्क्षणादेव जीव आत्मनो नित्यशुद्धबुद्धमुक्तं सच्चिदानन्दस्वरूपमुपलभ्य पूर्णतामेति मोक्षं लभते वा। जीवः ब्रह्मणा सहात्मन एकतानुभवात् स्वयं ब्रह्मैव भवति।

उल्लेखपञ्जिः

१. *आनन्दरूपममृतं यद्विभाति - मुण्डकोपनिषदि*, २।२।७

२. *तैत्तिरीयसंहिताया*ः सायणाचार्यकृता भाष्यभूमिकायाम्

३. *वृहदारण्यकोपनिषदि*, ४।५।११

४. *इतिहासेर आलोके वैदिक साहित्य*, सुकुमारी भट्टाचार्य, पृः २३०

५. *If the passages collected in my index to the Upanishads under the word Upanishad are examined, it will be at once evident that, taken together, they involve the meaning, "secret sign, secret name, secret import, secret word, secret formula, secret instruction," and that therefore to all the meanings the note of secrecy is attached. Hence we may conclude that explanation offered by the Indians of the word upanishad as rahasyam, "secret", is correct*.- Paul Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, p.-15.

६. *The history and the genius of the Sanskrit language leave little doubt that Upanishad meant originally session, particularly a session consisting of pupils, assembled at a respectful distance round their teacher.* -Maxmuller, *Sacred Books of the East*, vol.-I, p. lxxxi.

७. *वेदान्तसार*ग्रन्थे, निर्णयसागरसंस्करणे, पृः- ३

८. *वेदान्तसारस्य* नृसिंहसरस्वतीकृतटीकायाम्, निर्णयसागरसंस्करणे, , पृः- ३

९. ब्रह्मानन्दसरस्वतीकृत*सिद्धान्तविन्दु*टीकायाम्, पृः- ३

१०. *ब्रह्मसूत्रे*, १।१।२

११. *आश्रयत्व विषयत्वभागिनि निर्विभाग चितिरेव केवला- संक्षेपशारीरके*, पृ-५३४

१२. *न चाविद्योपाधिभेदाधीनो जीवभेदो, जीवभेदाधीनश्चाविद्योपाधिभेद इति परस्पराश्रयादुभयासिद्धिरिति साम्प्रतम्। अनादित्वाद्- वीजाङ्कुरवदुभयसिद्धेः।– भामती*टीकायाम्, १।४।३

१३. *पञ्चपादिका पञ्चपादिकाविवरण*ग्रन्थश्च यद् माद्रास् गभर्नमेण्ट सिरिज इत्यस्मात् स्थानात् प्रकाशितः, तस्य मुखबन्धे श्रीरामशास्त्रीमहाभागस्य वचनानुसारेण शारीरकभाष्यस्य टीका पञ्चपादेन पञ्चभेदेन वा विभक्ता आसीत्।

१४. सनन्दनो नाम गुरोरनुज्ञया
भाष्यस्य टीकां व्यधितेरितः पराम्।

यत्पूर्वभागः किल पञ्चपादिका
तच्छेषगा वृत्तिरिति प्रथीयसी॥ - *शङ्करदिग्विजये*, १३।७०

१५. सर्वेन्द्रियगुणाभासं सर्वेन्द्रियविवर्जितम्।
असक्तं सर्वभृच्चैव निर्गुणं गुणभोक्तृ च॥ - *श्रीमद्भगवद्गीताया*म्, १३।१४

१६. श्रुतिविप्रतिपन्ना ते यदास्थास्यति निश्चला।
समाधावचला बुद्धिस्तदा योगमवाप्स्यसि॥ - *श्रीमद्भगवद्गीताया*म्, २।५३

१७. न मां कर्माणि लिम्पन्ति न मे कर्मफले स्पृहा।
इति मां योऽभिजानाति कर्मभिर्न स वध्यते॥ - *श्रीमद्भगवद्गीताया*म्, ४।१४

१८. त्रैगुण्यविषया वेदा निस्त्रैगुण्यो भवार्जुन।
निर्द्वन्द्वो नित्यसत्त्वस्थो निर्योगक्षेम आत्मवान्॥ - *श्रीमद्भगवद्गीताया*म्, २।४५

१९. अव्यक्तोऽक्षर इत्युक्तस्तमाहुः परमां गतिम्।
यं प्राप्य न निवर्तन्ते तद्धाम परमं मम॥ - *श्रीमद्भगवद्गीताया*म्, ८।२१

२०. ये त्वक्षरमनिर्देश्यमव्यक्तं पर्युपासते।
सर्वत्रगमचिन्त्यं च कूटस्थमचलं ध्रुवम्॥ - *श्रीमद्भगवद्गीताया*म्, १२।३

२१. अक्षरं ब्रह्म परमं स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते।
भूतभावोद्भवकरो विसर्गः कर्मसंक्षितः॥ - *श्रीमद्भगवद्गीताया*म्, ८।३

२२. एवमेतद् यथात्थ त्वमात्मानं परमेश्वर।
द्रष्टुमिच्छामि ये रूपमैश्वरं पुरुषोत्तम॥ - *श्रीमद्भगवद्गीताया*म्, ११।३

२३. अविनाशी तु तद्विद्धि येन सर्वमिदं तत्।
विनाशमव्ययस्यास्य न कश्चित् कर्तुमर्हति॥ - *श्रीमद्भगवद्गीताया*म्, २।१७

२४. वासांसि जीर्णानि यथा विहाय
नवानि गृह्णाति नरोऽपराणि।

तथा शरीराणि विहाय जीर्णा-
न्यन्यानि संयाति नवानि देही॥ - *श्रीमद्भगवद्गीताया*म्, २।२२

२५. *सर्वं ह्येतद् ब्रह्मायमात्मा ब्रह्म सोऽयमात्मा चतुष्पात्* – माण्डूक्योपनिषदि, २

२६. *आत्मा स्वप्रकाशः स्वसत्तायां प्रकाशव्यतिरेकरहितत्वात्, प्रदीपवत् संवेदनवच्च* – *विवरणप्रमेयसंग्रहे*, पृ-६२७

२७. *अयमात्मा ब्रह्म सर्वानुभूः*- वृहदारण्यकोपनिषदि, २।५।१९

२८. *न चाऽयमात्मा जड, प्रत्यक्षानुमानागमैः स्वप्रकाशत्वावगमात्*- विवरणप्रमेयसंग्रहे, पृ-६२७

२९. सत्त्वचित्त्वानन्दतादि स्वरूपमिति निश्चितम्।
अतएव सजातीयविजातीयादिलक्षणः॥

भेदो न विद्यते वस्तुन्यद्वितीये परात्मनि।
प्रपञ्चस्यापवादेन विजातीयकृता भिदा॥– *सर्ववेदान्तसिद्धान्तसारसंग्रहे*, कारिकायाम्, ६७८-६७९

३०. *सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म- तैत्तिरीयोपनिषदि*, २।१।१

३१. *तत्र स्वरूपमेव लक्षणं स्वरूपलक्षणम्। यथा सत्यादिकं ब्रह्मस्वरूपलक्षणम्।– वेदान्तपरिभाषायाम्*, पृ-२२८

एवं सत्यज्ञानादिवाक्येऽप्यखण्डार्थता योजनीया – विवरणप्रमेयसंग्रहे, पृ-७५७

३२. *अणोरणीयान् महतो महीयान्-*

३३. *सत्यानृते मिथुनीकृत्य अहमिदं ममेदमिति जायते नैसर्गिको लोकव्यवहारः।* - ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्ये, निर्णयसागरसंस्करणे, पृ-१६-१७

३४. *तटस्थलक्षणं नाम यावल्लक्ष्यकालमनवस्थितत्वे सति यद् व्यावर्त्तकं, तदेव।* - वेदान्तपरिभाषायाम्, पृ-२३०

३५. *जन्मादेरलक्षणत्वमिति चेद् मैवम्। काकाधिकरणत्ववदुपपत्तेः। काकाधिकरणत्वं हि न गृहेऽन्तर्भवति। तथा च सति काकविगमे गृहैकदेशभङ्गबुद्धिप्र -सङ्गात्। अतो गृहस्याधिकरणत्वं नामोपाधिको धर्मः स च परिशेषाल्लक्षणे गत्वान्तर्भवति। तन्निरूपकस्य काकस्य यथा लक्षणत्वं तथा ब्रह्मणोऽपि कारणत्वमौपाधिको धर्मो लक्षणान्तःपाती।– विवरणप्रमेयसंग्रहे*, पृ-१९५

३६. *न च विषयभेदग्राहि प्रमाणमस्तीति* चोपपादितं *ब्रह्मतत्त्वसमीक्षायामस्माभिः*। - *भामतीटीकायाम्*, ३।३।५४

३७. नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः।
उभयोरपि दृष्टोऽन्तस्त्वनयोस्तत्त्वदर्शिभिः॥ - *श्रीमद्भगवद्गीतायाम्*, २।१६

३८. गतिर्भर्ता प्रभुः साक्षी निवासः शरणं सुहृत्।
प्रभवः प्रलयः स्थानं निधानं वीजमव्ययम्॥ - *श्रीमद्भगवद्गीतायाम्*, ९।१८

३९. भूय एव महावाहो शृणु मे परमं वचः।
यतेत्ऽहं प्रीयमाणाय वक्ष्यामि हितकाम्यया॥ - *श्रीमद्भगवद्गीतायाम्*, १०।१

४०. यदा संहरते चायं कूर्मोऽङ्गानीव सर्वशः।
इन्द्रियाणीन्द्रियर्थेभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता॥ - *श्रीमद्भगवद्गीतायाम्*, २।५८

४१. संनियम्येन्द्रियग्रामं सर्वत्र समबुद्धयः।
ते प्राप्नुवन्ति मामेव सर्वभूतरिते रताः॥ - *श्रीमद्भगवद्गीतायाम्*, १२।४

४२. *एकमेवाद्वितीयम्।* - छान्दोग्योपनिषदि, ६।२।१

४३. सत्त्वचित्त्वानन्दतादि स्वरूपमिति निश्चितम्।
अतएव सजातीयविजातीयादिलक्षणः॥

भेदो न विद्यते वस्तुन्यद्वितीये परात्मनि।
प्रपञ्चस्यापवादेन विजातीयकृता भिदा॥– *सर्ववेदान्तसिद्धान्तसारसंग्रहे*, कारिकायाम्, ६७८-६७९

४४. *सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म- तैत्तिरीयोपनिषदि,*२।१।१

४५. *न प्रकाशमानतामात्रं सत्त्वं, येन देहेन्द्रियादेः प्रकाशमानतया सद्भावो भवेत्। नहि सर्पादिभावेन रज्ज्वादयो वा स्फटिकादयो वा रक्तादिगुणयोगिनो न प्रतिभासन्ते, प्रतिभासमाना वा भवन्ति तदात्मानस्तद्धर्माणो वा। तथा सति मरुषु मरीचिचयमुच्चावचम् 'उच्चलत्तुङ्गतरङ्गभङ्गममालेयमथ्यर्ण -मवतीर्णा मन्दाकिनी' इत्यभिसंधाय प्रवृत्तस्तत्तोयमापीयापि पिपासामुपशमयेत्। तस्मादकामेनाप्यारोपितस्य प्रकाशमानस्यापि न वस्तुसत्त्वमभ्युप - गमनीयम्।* - ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्ये, निर्णयसागरसंस्करणे, *भामतीटीकायाम्,* पृ-२१-२२

४६. *एवं च देहेन्द्रियादिप्रपञ्चोऽप्यनिर्वाच्यः-* ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्ये, निर्णयसागरसंस्करणे, *भामतीटीकायाम्,* १।१।१, पृ-२५

४७. *मनसैवानुद्रष्टव्यं नेह नानास्ति किंचन। मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति। -* वृहदारण्यकोपनिषदि, ४।४१९

यथा सौम्यकेन मृत्पिण्डेण सर्वं मृन्मयं विज्ञातं स्याद्वाचाऽऽरम्भणं विकारो नामधेयमृत्तिकेत्येव सत्यम्। - छान्दोग्योपनिषदि, ६।१।४

४८. *स्वयं प्रकाशत्वादबाधितमात्मनःसत्त्वं, न दृश्यस्य देहादेः; दृग्दृश्यसंबन्धानिरूपणादित्यर्थः।* - ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्ये, निर्णयसागरसंस्करणे, *भामतीटीकायाम्,* पृ-२५

४९. *स्मृतिरूपः परत्र पूर्वदृष्टावभासः-* ब्रह्मसूत्रे शाङ्करभाष्ये, निर्णयसागरसंस्करणे, पृ-१७-१८

५०. *अवसन्नोऽवमतो वा भासोऽवभासः। प्रत्ययान्तरबाधश्चास्यावसादोऽवमानो वा। एतावता मिथ्याज्ञानमित्युक्तं भवति। - भामतीटीकायाम्,* निर्णयसागरसंस्करणे, पृ-१८

५१. *तत्र च दृष्टत्वमात्रमुपयुज्यते न वस्तुसत्तेति दृष्टग्रहणम्। तथापि वर्तमानं दृष्टं दर्शनं नारोपोपयोगीति पूर्वेत्युक्तं। तत्र पूर्वदृष्टं स्वरूपेण सदप्यारोपणीयतयानिर्वाच्यमित्यनृतम्। आरोपविषयं सत्यमाह-परत्रेति।* - भामतीटीकायाम्, निर्णयसागरसंस्करणे, पृ-१८

५२. *असंनिहितविषयत्वं च स्मृतिरूपत्वम्। - भामतीटीकायाम्,* निर्णयसागरसंस्करणे, पृ-१९-२०

५३. *अवसाद उच्छेदः। अवमानो यौक्तिकतिरस्कारः। - वेदान्तकल्पतरुटीकायाम्,* निर्णयसागरसंस्करणे, पृ-१८

उच्छेदो बाधकज्ञानोदयानन्तरं भ्रमवृत्त्यन्तरोत्पत्तिप्रतिबन्धः, स पीतशङ्खविभ्रमादिष्वव्याप्त इति तत्साधारणं पक्षान्तरमुक्तं टीकायां अवमतो वेति। तत्रावमानशब्दार्थमाह- यौक्तिकेति। तिरस्कारः इच्छाप्रवृत्त्यादिकार्याक्षमत्वापादनम्- वेदान्तकल्पतरुपरिमले, निर्णयसागरसंस्करणे, पृ-१८

५४. *यद्यपि महाप्रलयसमये नान्तःकरणादयः समुदाचरद्वृत्तयः सन्ति तथापि स्वकारणेऽनिर्वाच्यायामविद्यायां लीनाः सूक्ष्मेण शक्तिरूपेण कर्मविक्षेपका -विद्यावायनाभिः सहावतिष्ठन्त एव। ते चावधिं प्राप्य परमेश्वरेच्छाप्रचोदिताः, यथा कूर्मदेहे निलीनान्यङ्गानि ततो निःसरन्ति, ... तथा पूर्ववासनावशात् पूर्वसमाननामरूपाण्युत्पद्यन्ते।* - भामतीटीकायाम्, १।३।३०

५५. भ्रमात् संस्कारतश्चान्या मण्डूकमृदुदाहृते।

भावरूपा मताऽविद्या स्फुटं वाचस्पतेरिह॥ - *वेदान्तकल्पतरुटीकायाम्,* १।३।३०

५६. *सदा साक्षिणऽध्यस्ततया भासमानेऽज्ञाने नागमस्य प्रामाण्यम्; तस्य अप्राप्तार्थविषयत्वात्। नानुमानस्य; सिद्धसाधनात्।* चक्षुराद्यप्रवृत्तिः स्पष्टा। *तत्रागमानुमानार्थापत्त्युपन्यासस्तु साक्षिसिद्धस्य तस्याभावरूपत्वशङ्कानिवृत्तये इत्यर्थापत्तिरूपप्रमाणपर्यवसायी भवति। - वेदान्तकल्पतरुपरिमले,* १।३।३०

५७. *यद्यपि शुक्तिं स्वत एव जडामविद्या नावृणोति; तथापि तत्स्थानिर्वाच्यभावरूपरजतोपादानत्वेनेष्टव्येति भावरूपाऽविद्या सप्रयोजना। - वेदान्तकल्पतरुटी*कायाम्, १।३।३०

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः

अडगडानन्द, स्वामी, *यथार्थगीता (श्रीमद्भगवद्गीता)*, श्री परमहंस स्वामी अडगडानन्दजी आश्रमट्रस्ट, अन्धेरी, मुम्वइ.

गोयेन्दका, श्रीजयदयालः, *श्रीमद्भगवद्गीता* (तत्त्वविवेचनी हिन्दीटीकासमन्विता) गीताप्रेस, तृतीयसंस्करणम्: २००९, गोरखपुर.

चन्द्रशेखरन्, टि, *पञ्चपादिका पञ्चपादिकाविवरणं च*, गभर्नमेण्ट ओरियेण्टाल म्यानुस्क्रिप्ट्स् लाइब्रेरी, १९५८, माद्रास.

डयसन, पल्, *द्य सिष्टेम अफ् द्य वेदान्त*, अथोराइज्ड ट्रान्सलेशन वाइ चार्लस् जनसन, मोतिलाल वेनारसिदास, रिप्रिण्टेड- १९७२, दिल्लि.

भट्टाचार्य, श्रीजीवानन्दविद्यासागरः, *श्रीमद्भगवद्गीता* (आनन्दगिरिकृतटीकासह, शाङ्करभाष्य- संवलिता), सरस्वती, इं- १८७९, कलकाता.

भागवताचार्य, श्रीरामशास्त्रिः, *पञ्चपादिका*, भल्युम्-२, पार्ट-१, इ.जे. लाजरस् आण्ड को., काशी.

म्याक्स् मूलार्, एफ्, *द्य स्याक्रेड वुक्स् अफ् द्य इष्ट*, भल्युम्- १, द्य क्लेरेनडोन प्रेस, १९००, अक्सफोर्ड, लण्डन.

विद्यारण्यमुनिः, *विवरणप्रमेयसंग्रहः*, श्रीचण्डीप्रसादशुक्लशास्त्रिः श्रीश्रीकृष्णपन्तशास्त्रिः च (सम्पादकौ), अच्युतग्रन्थमालाकार्यालय, १९९६, काशी.

शास्त्रि, अनन्तकृष्णः, *ब्रह्मसूत्रभाष्यम्*, निर्णयसागरप्रेस, १९३८.

शास्त्रि, सत्यदेवः, *भामतीप्रस्थान तथा विवरणप्रस्थान का तुलनात्मक अध्ययन*, भारतभारती, प्रथमसंस्करणम् : १९७८, वाराणसी.

सेनगुप्ता, व्रतीन्द्र कुमारः, *ए क्रिटिक् अन द्य विवरण स्कुल्*, फिर्मा के. एल्. मुखोपाध्याय, क्यालकाटा.

हिरियाना, एम्, *आउट्लाइन्स् अफ् इण्डियान् फिलोसोफि*, मोतिलाल वानारसिदास पाव्लिशार्स प्राइभेट् लिमिटेड्, रिप्रिन्ट: दिल्लि, २००५.

श्री-जान्-म्यूर-प्रणीत-‘मतपरीक्षा’-खण्डन-मण्डनम्

सौम्यजित्-सेनः

सारसंक्षेपः

संस्कृतखृष्टीयसाहित्यस्य प्रख्यातेषु कविवरेष्वन्यतमेन श्री-जान्-म्यूरेण प्रणीतेषु संस्कृतकाव्येषु खण्डद्वयोपेतं *मतपरीक्षा* इत्याख्यं काव्यं भवति सर्वाधिकं विवादास्पदम्। काव्यस्यास्य भारतीयशास्त्रविचारात्मके प्रथमे खण्डे परिवेशितानि मतानि सहेतु खण्डयितुकामास्त्रयो भारतभवा आचार्याः सम्मुखं समायाताः। तैः प्रणीतानि वादमूलकानि काव्यानि तावत्-

- सोमनाथस्य (सुवाजि-वापुरित्यपरं नाम)- *मतपरीक्षाशिक्षा* (१८३९)
- हरचन्द्रतर्कपञ्चाननस्य- *मतपरीक्षोत्तरम्* (१८४०)
- नीलकण्ठ-घोरे-महोदयस्य- *शास्त्रतत्त्वविनिर्णयः* (१८४४)

परन्तु म्यूरमतं समर्थयता श्रीकृष्णमोहनव्यानार्जीपादेनापि हरचन्द्रमतं खण्डयता वङ्गभाषायां पुस्तकमेकमलेखि- *सत्य स्थापन ओ मिथ्या नाशन* (१८४१) इति नाम्ना। स्वदेशं प्रत्यावर्तनात्परं पुनरपि म्यूरपादैः तदीया *मतपरीक्षा* संस्कृता प्रकाशिता च। तदनु संस्कृतकाव्यरचना कदापि तैर्न विहिता। किन्तु आङ्गलभाषया *Original Sanskrit Texts* इति नाम्ना पञ्चखण्डोपेतं शास्त्रं प्रणीतं यत्र तेन भारतीयशास्त्राणां जयगाथैव गीतेत्यतो म्यूरजीवने *मतपरीक्षा* - खण्डनप्रभावोऽस्माभिरनुमातुं शक्यते।

तथाहि जान्-म्यूर-कृताया *मतपरीक्षायाः* तथा च तत्खण्डनपरस्य काव्यत्रयस्य समासेन विवरणं तथा समीक्षणं विधातुमेव मे प्रबन्धबन्धोद्यमोऽयम्। प्रसङ्गगत्यात्र स्थानमलभत संस्कृतखृष्टीयसाहित्यस्य तथा च जान्-म्यूरस्य कर्मजीवनविषयिणी सारस्वतचर्चासम्बन्धिनी चालोचनापि।

कुञ्चिकाशब्दः

जान्-म्यूरः, *मतपरीक्षा*, *शास्त्रतत्त्वविनिर्णयः*, संस्कृतखृष्टीयसाहित्यम्, हरचन्द्रतर्कपञ्चाननः चेत्यादयः।

१.०. उपोद्घातः

तदानीमासीदष्टादशशताब्द्याः प्रारम्भः। प्रतीच्या वाणिज्यप्रसाराय तथा धर्मप्रसाराय क्रमेण भारतवर्षमायातुमारेभिरे, भारतस्य विविधेषु प्रान्तेषु स्वस्ववसतिं च ते स्थापयामासुः। ततः प्रारभ्य ऊनविंशशताब्द्या मध्यभागं यावद् भारतवर्षस्य संस्कृतसाहित्यजगति किञ्चनापूर्वं संघटितं यद्धि कालगत्या यद्यपि प्रायो विलुप्तं जातं, तथापि संस्कृतसाहित्यकलेवरविवृद्धये नूनमेव तच्छक्तमासीदित्यत्र नास्ति काचिद्विप्रतिपत्तिः। वस्तुतः संस्कृतभाषायां नितरामेव नूत्नस्य कस्यचित् काव्यवाङ्मयस्य समुद्भवस्तथा च क्रमेण तस्य विकाशस्तदानीं समभवदिति तु मन्ये बहुभिरेव विद्वद्भिरश्रुतपूर्वमस्ति। वाङ्मयस्यास्य विशेषतात्रैव वर्तते यदिदं हि वाङ्मयं खृष्टमतावलम्बिभिः कविभिः सृष्टमिति। यावज्ज्ञायते काव्यकवनधारेयमादौ न तु खृष्टमतानुयायिभिर्भारतीयैरारब्धा, अपि तु प्रधानतया प्रतीच्यभवैः खृष्टमतप्रचारकैः इउरोपीयैरेवास्याः प्रारम्भो विहितः। भारतीयेषु खृष्टीयमतस्य विस्ताराय तथा च स्पष्टताख्यापनाय प्रसिद्धा ग्रीक्-ल्याटिनादयः खृष्टीयविश्वासप्रकाशिका भाषा इव संस्कृतमपि तैः सहृदयहृदयहारिभिः प्रतीच्यकविभिः न केवलं सानन्दं स्वीकृतं, किन्तु व्यापकतया व्यवहृतमपीत्यत्र किं चित्रम्? तेन सम्पूर्णं वाङ्मयमदो भाषायामस्यां सृष्टमभवत्, यस्य प्रधानमुद्देश्यं बभूव भारतीयेषु खृष्टधर्मस्य प्रचारस्तथा प्रसार इति।

अत्रेदमवधेयं यद्वैदेशिकानां मूलतया इउरोपीयानां मातृभाषा नैवासीत् संस्कृतमिति। तथापि संस्कृतभाषया खृष्टमतप्रकाशनाय काव्यप्रणयनकर्मणि खृष्टीयधर्मग्रन्थानां संस्कृतानुवादकर्मणि च ते लिप्ता अभवन्निति तु सुतरामेवाश्चर्यावहो विषयः। परन्तु तदर्थं तेषां समयः खल्वासीदपेक्षितः। आदौ तु संस्कृतभाषा सम्यक्तया तैरधिगता भारतीयपण्डितानां सकाशात्। तदनु काव्यप्रणयनकौशलमप्यायत्तीकृतं तैः। अत्रापि भारतीयविदुषामवदानमनस्वीकार्यम्। अपि च, तेषां संस्कृतकाव्यानां भारतस्य विविधासु प्रान्तीयभाषासु अनुवादविधानेऽपि भारतीया विद्वांस एव प्राधान्येन साहाय्यं विहितवन्तः। अत्र तु पण्डितप्रवरस्य श्रीकृष्णमोहन-व्यानार्जी-महोदयस्य नाम पौनःपुन्येन सश्रद्धं स्वीकृतं प्रख्यातसंस्कृतखृष्टीयकविवर्येण श्रीजान्-म्यूर-पादेन। सुरगिरा काव्यकवनविधावस्मिन् संस्कृतमातुः प्रख्यातसूनूनां कालिदासभारव्यादीनां महाकवीनां काव्यानामपि प्रभावो वाचामगोचरः, तेषां सावधानं सयत्नं चाध्ययनेनैव काव्यकवनकौशलाधिगमत्वादित्यत्र नास्ति विप्रतिपत्तिः।

२.०. किं नाम संस्कृतखृष्टीयसाहित्यम्?

महिष्ठः सम्बन्धः खलु संस्कृतेन समं भारतीयानाम्। न केवलं भारतीयाः, वैदेशिका अपि विद्वांसः संस्कृतभाषाम् अविनाशिनीममरीं च मन्यन्ते। स्थिरत्वं सर्वदेशव्यापित्वं जगन्मान्यत्वं बहुज्ञानाश्रयत्वं साम्प्रतिकविशेषविज्ञानज्ञानजनकत्वञ्चेत्यादयोऽसंख्याः संस्कृतगिरो गुणास्त्वनन्यसाधारणाः। तस्मादेव यदा खृष्टधर्मप्रचारकाः समाजग्मुर्भारतवर्षं, तदा तैरवगतं यद् भारतीये समाजे खृष्टधर्मस्य तथाङ्गलानां चिरस्थायिप्रभावस्य स्थापनहेतोरादावेव भारतीयसंस्कृतेस्तथा भारतीयसाहित्यानां सम्यग् ज्ञानमत्यावश्यकमिति। यतस्तदानीमपि भारतीयायाः संस्कृतेश्चिन्ताधारायाश्च प्रधानभूतमाध्यमत्वेन संस्कृतमेव सर्वैर्विद्वन्मूर्धन्यैस्तथा सामाजिकैः समस्वरेण स्वीक्रियते स्म। अतः सूक्ष्मेक्षिकया सर्वं पर्यवेक्ष्य तैः खृष्टीयधर्मप्रचारकैः सिद्धान्तितं यद् भारतीयचिरन्तनैतिह्यस्य मूलस्तम्भभूतस्य संस्कृतस्याध्ययनं तु नितरां प्रयोजनमिति। यतस्तदानीन्तने समाजे येषां प्राधान्यमासीद्वाचामगोचरम्, उच्चस्तरीयास्ते समाजे सर्वजनमान्या विविधगूढतत्त्ववेत्तारो ब्राह्मणाः सर्वकर्मसाधनभूतभाषात्वेन भाषान्तरापेक्षया संस्कृतमेवाधिकाधिकतया व्यवहारञ्चक्रिरे।

भारतभूमौ स्थापितचरणानां वैदेशिकानां विशेषत आङ्गलानां प्रधानतया द्वे उद्देश्ये स्तः। प्रथमतो व्यावसायिकप्रतिष्ठा अपरतश्च खृष्टधर्मप्रचार इति। अतो ब्राह्मणैः समं समाजे प्रभावोपेता जना यदि खृष्टधर्मं प्रति मनागप्याग्रहान्विता भवेयुस्तदा साधारणजनेष्वस्य धर्मस्य प्रचारः सुतरां निरलसतयैव सम्भवपरः स्यादित्येवं विचिन्तयद्भिस्तैः प्रचारकैर्भारतीयपण्डितानां सकाशात् संस्कृताध्ययनं समारब्धम्।

गच्छता कालेन भाषायामस्याञ्चाप्तव्युत्पत्तयस्ते संस्कृतभाषां द्वारीकृत्यैव खृष्टधर्मस्य प्रधानभूतानां *बाइबेला*दीनां धर्मग्रन्थानामनुवादकर्मणि कायमनोवाक्यैः प्रवृत्ताः। खृष्टधर्मस्योपजीव्यभूतानां ग्रन्थानां यथा- 'Bible'- 'Old and New Testaments'- 'Sermon on the Mount' इत्यादिकानां स्वल्पेनैव कालेन संस्कृतानुवादोऽपि प्रकाशितस्तैः। न केवलमनुवाद एव स्वारसिकास्तेऽपि तु तदीयव्याकरणग्रन्थानां तथा चाभिधानग्रन्थानां रचनायामपि तेषामाग्रहः सुतरामेव वर्धित इत्यत्र नास्ति संदेहलेशः।

किञ्च, अनुवादरचनायामेव ते न स्तब्धाः, अपि तु तेषामिष्टभगवतो येषूखृष्टस्य पवित्रं जीवनमाश्रित्य बहूनि काव्यानि सुरगिरा विरचयामासुस्ते। गद्यमयानां तथा च पद्यमयानां तादृशानां मौलिकसंस्कृतकाव्यानां संख्या न तु

स्वल्पा, नूनमेवाङ्गुल्यगण्या। तेनैव संजज्ञे संस्कृतसाहित्ये नितरामनालोचितावहेलिता विस्मृतप्राया परन्त्वविस्मरणीया काचित्साहित्यधारा, सा हि- 'संस्कृतखृष्टीयसाहित्यम्' इत्यभिधयात्राभिधीयते।

'संस्कृतखृष्टीयसाहित्यम्' इति पदेन मयका खृष्टधर्मावलम्बिभिरन्यैर्वा विद्वद्भिर्विरचितानि श्रीयेषूखृष्टविषयकाणि तद्धर्मस्यान्येषां खृष्टीयमतप्रचारकाणां वा जीविताश्रितानि संस्कृतकाव्यकुसुमानि तथा च खृष्टधर्मस्य मूलभूततत्त्वान्युपजीव्य प्रणीतानि संस्कृतकाव्यान्येव बोधयितुमिष्यन्त इत्यवधेयम्। तथाहि सुरगिरा खृष्टीयविश्वासानां खृष्टीयमतानां वा प्रकाशेन सृष्टं सारस्वतं वाङ्मयमेव संस्कृतखृष्टीयसाहित्यत्वेन प्रसिद्धतां गतम्।

३.०. जान्-म्यूरस्य भारतवर्षीयः कार्यकालः

संस्कृतखृष्टीयसाहित्यस्य प्रधानभूतग्रन्थेषु मूर्धन्यत्वमापन्नस्य *श्रीखृष्टसंगीता* इत्याख्यस्य काव्यस्य प्रणेतुः श्री-उइलियम-हज-मिल-वर्यादनन्तरं न कोऽपि इउरोपीयः खृष्टप्रचारकः भारतीयधर्मयाजको वा खृष्टीयविषयमाश्रित्य मौलिकसंस्कृतकाव्यस्य प्रणयने स्वारसिकः समर्थो वासीत्। उइलियाम-केरीमहोदयोऽपि स्वीयस्य *धर्मपुस्तकस्य* रचनायाः परं प्रायः दशकद्वयं यावत् विषयेऽस्मिन् किमपि न प्रणयामास। किञ्च, मिलवर्यस्य भारतवर्षतः प्रत्यावर्तनात्पूर्वमेव केरीवर्यः पञ्चत्वं प्राप्तः। श्रीरामपुरे तदीयोत्तरवर्तिनः प्रचारका विषयेऽस्मिन्नासन् वीतस्पृहाः, नैव प्रणीतवन्तस्ते संस्कृतकाव्यमेकमपि। अपरतः, कलिकाता-व्याप्टिस्ट-धर्मप्रचारकः श्रीउइलियम-इयेट्स-पादः स्वबान्धवेन श्री-जान्-ओयेङ्गार-वर्येण साकं केवलं *बाइबेल*-ग्रन्थस्य संस्कृतानुवादसंस्करणानां प्रकाशनायैव व्यापृतोऽभवत्। किन्तु ताभ्यामपि प्रचारकाभ्यां खृष्टधर्माश्रितं नैव संस्कृतकाव्यमेकमपि विरचितम्।

संस्कृतखृष्टीयसाहित्ये बहुवत्सरं यावत् काव्यप्रणयनधारा स्तब्धासीत्। कोऽपि वैदेशिकस्तथा देशिकः खृष्टधर्मप्रचारकोऽन्यो वा विषयेऽस्मिन् स्वोत्साहं नैव प्रकटीचकार। एतादृश्यामवस्थायां श्री-उइलियम-केरी-वर्यस्य विद्यार्थी तथा श्री-मिलवर्यस्यानुरागी स्कट्ल्याण्ड-देशवास्तव्यः श्री-जान्-म्यूर-पाद आविर्भूतः। संस्कृतखृष्टीयसाहित्यस्य सर्वाधिककाव्यप्रणेतायं श्री-म्यूरः संस्कृतेन खृष्टधर्मप्रचाराय मिलापेक्षयाप्यधिकं तत्परो बभूव। न केवलं खृष्टीयसाहित्येऽपि तु प्राच्यविद्यायां तुलनात्मकेतिहासे दर्शने च तत्प्रणीतानि संस्कृतकाव्यानि संस्कृतग्रन्था वा तत्कृतित्वं निश्चप्रचं प्रमाणयन्ति।

संस्कृतखृष्टीयसाहित्यस्य ध्वजाधारी म्यूरवर्यः प्राग्भवानां मिलादीनां भूरिशः प्रयासैः भृशमुपकृतो बभूव, यतस्तदानीं संस्कृतखृष्टीयसाहित्यस्य विविधा बिन्दवः पौनःपुण्येन परीक्षिता अभवन्; सर्वैश्च प्राग्भवैः कविभिर्विद्वद्भिः समालोचकैर्वा बहूनां खृष्टीयपारिभाषिकशब्दानां संस्कृतरूपाणि स्थिरीकृतानि पुस्तकेषु च प्रकाशितानि। तेन म्यूरवर्यस्य संस्कृतकाव्यानां भाषा सुतरां सरला प्राञ्जला सन्दिग्धपदवर्जिता च जाता। तथाहि निगदितं श्री-रिचार्ड-फक्स-इयङ्ग-वर्येण-

> As the mantle-bearer, Muir was the beneficiary of the wisdom and technical skill acquired by Mill from the several trial-and-error experiments of the past. His works in Church Sanskrit were therefore construed more confidently, as if the connotations of the nomenclature on which they were based had by then standardized and was no longer tentative.[१] इति।

परन्तु यत्र मिलपादस्य काव्यानां भाषासीद्भक्तिपूर्णा भावविह्वला समेषामपि धर्माणां समुपासकैश्च सुखपाठ्या, तत्र म्यूरपादस्य काव्यानां छन्दोमयी भाषा नैवासीत् तथा, अपि तु सासीद् भृशं वास्तवोचिता तर्कसापेक्षा

स्वमस्तिष्कप्रसूता च। तेन तदानीं भारतवर्षे खृष्टीयमतानि खण्डयितुकामैः हिन्दुधर्मोपासकैः संस्कृतपण्डितैरपि संस्कृतकाव्यानि प्रणीतानि यत्र म्यूरमतानि तैर्निराकृतानि। एवं विविधाः खण्डनग्रन्थास्तस्मिन् समये खृष्टीयैस्तथा हिन्दुपण्डितैर्विरचिता इति म्यूरकाव्यानां बहवोऽध्येतारो बभूवुस्तदानीन्तने काल इति तु निश्चयेन प्रमाणीभवति। तथाह्याकूतं श्री-रिचार्ड-इयङ्ग-वर्येण-

> …in contrast to Mill, whose matured Sanskrit was joyously and inoffensively devotional, Muir generated an abundance of material that could be elegantly metrical but was almost always thickly cerebral and, worse yet, argumentative. This era thus witnessed the revival of apologetics in Church Sanskrit.[२] इति।

हेयलीवरी-नगरे इस्ट-इण्डिया-संस्थायाः प्रशिक्षणं गृहीत्वा अष्टाविंशत्युत्तराष्टादशशततमस्य (१८२८) संवत्सरस्य मध्यवर्तिनि समये कलिकातायाः फोर्ट-उइलियम-महाविद्यालयमागत्य म्यूरः इंल्याण्डे प्रारब्धां भाषाविषयिणीं प्रशासनसम्बन्धिनीं च शिक्षां पुनरग्रहीत्। तत्र च स प्रख्यातस्य भाषाविदुषः श्री-उइलियम-केरी-पादस्य सान्निध्यं प्राप्तवान्। अस्मिन्नेव समये संस्कृतखृष्टीयसाहित्यरचनायामुत्साहस्तस्य प्रथममजनीति मन्यते विद्वद्भिः। यतः श्री-मिल-पादानां *Proposed Version of Theological Terms* इति ग्रन्थस्तदानीं प्राकाश्यं नीतः, सर्वत्र बहुलतया प्रचलितश्च बभूव। किञ्च, मिलपादस्य *श्रीखृष्टसंगीता*याः प्रथमो भागोऽपि ततः कियन्मासाभ्यन्तर एव प्रकाशितो बभूव। अनयोर्ग्रन्थयोः प्रभावेण प्रभावितस्य म्यूरवर्यस्य संस्कृतं मानसं भारतवर्षे खृष्टधर्मप्रचाराय विस्ताराय च संस्कृतभाषाया महत्त्वं सम्यगवगतवत्।

किं बहुना, यावत्स भारतं न त्यक्तवान्, तावत् संस्कृतेनैव स्वीयं खृष्टसम्बन्धि मतं काव्याकारेण प्रस्तुतवान्, यस्य साक्षात्फलं भवति म्यूरप्रणीताः संस्कृतभाषानिबद्धा ग्रन्थाः। किञ्च, स्कटल्याण्डं प्रत्यागत्य यत्किमपि तेनालेखि, तत्सर्वमपि वैदेशिकभाषासु इत्येव विशेषः। विशेषतया तदानीं तेन *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* इति प्रख्यातायां पत्रिकायामाङ्गलगिरा प्रणीता बहवः वेदविषयकाः प्रबन्धाः प्रकाशिताः।

श्रीम्यूरवर्यस्य संस्कृतकाव्यकलापान् आङ्गलग्रन्थान् निबन्धान् वा समीक्ष्य तथा च भारते तदीयं सुदीर्घं शासनकालं पर्यालोच्य तद्दृष्टिभङ्गीविषय एतज्ज्ञातुं शक्यते यत् खृष्टप्रचारकेष्वग्रगण्योऽपि स नितान्तमेवाधुनिकः, संस्कारमनोविशिष्टः, सम्प्रसारणवादी चासीदिति। तथाहि स्पष्टं निगदितं तद्विषये श्री-रिचार्ड-वर्येण-

> …Muir's outlook could be described as modernist, reformist, expansionist, and above all warmly evangelical, although officially neutral toward religion in matters pertaining to policy and the performance of public duties."[३] इति।

ब्रिटिश-राजस्य तत्त्वावधानानुसारं परिचालितस्य भारतवर्षस्य उत्तर-पश्चिम-प्रदेशानां (North-Western Provinces) बहुषु स्थानेषु कार्यव्यपदेशेन नियुक्त आसीन्म्यूरवर्यः। सप्तत्रिंशदुत्तराष्टादशशततमसंवत्सरतः (१८३७) द्विचत्वारिंशदुत्तराष्टादशशततमसंवत्सरपर्यन्तं (१८४२) यदा स मिराट-नगरे तथा च साहारानपुरनगरे कार्यनिरत आसीत्, तदानीमेव तेन संस्कृतभाषायां काव्यप्रणयनदाक्ष्यमर्जितमिति मन्यते। संस्कृतमतीत्य पार्सीभाषाया अपि ज्ञानं तस्यासीदिति निश्चप्रचं वक्तुमलं, यतस्तदानीं सर्वमपि सर्वकारीयकार्याणां प्रामाण्यपत्रादिकं

तयैव पार्सीभाषया लिख्यते स्म। परन्तु संस्कृतमिवास्यां भाषायां न तु तथा तावकं किञ्चिदपि स्वारस्यमासीदित्यत्रापि न काचन संशीतिः।

उत्तरपश्चिमप्रदेशेषु यत्र यत्र म्यूरस्य कार्यनियुक्तिर्जाता, तत्र तत्रैव तेन स्वसदृशानां प्रशासकानां सान्निध्यं तथा साहाय्यं प्राप्तं ये खलु खृष्टीयमतप्रचाराय कृतनिश्चया आसन्निति हेतोस्तस्य लक्ष्यसिद्धिरपि सहजतराभवत्। तत्र विशेषतया द्वयोः प्रख्यातयोः प्रशासकयोर्नामास्मत्पुरतः समायाति, येषां म्यूरजीविते विशिष्टमवदानमासीदिति प्रमाणीभवति। तौ हि यथाक्रमेण एलाहावादस्य Sadr Board of Revenue- इत्यस्य सचिवः (Secretary) श्री-रवार्ट-मार्टिन्स-बार्ड-महोदयः (Robert Merttins Bird) तथा च उत्तरपश्चिमप्रदेशानां Lieutenant-Governor- इति पदमलङ्कुर्वाणो मुख्यः शासनकर्ता श्री-जेम्स-थमासन-वर्यः (James Thomason)।

थमासन्-सम्प्रदायस्यान्यतमः सन्नपि श्रीम्यूरः स्वेच्छानुसारमेव संस्कृतभाषायां ज्ञानमाहर्तुं प्रयत्नमकार्षीत्, तयैव भाषया खृष्टमतप्रचारायापि मनश्चक्रे। संस्कृतज्ञानेन समं भारतीयसभ्यतायाः तथा च हिन्दुधर्मस्य विविधानां गूढदार्शनिकतत्त्वानामपि ज्ञानं तेनावाप्तम्। परन्तु इउरोपीयैतिह्यस्य खृष्टधर्मस्य वा प्राधान्यविषये तन्मतं पूर्वमिव दृढमासीत्। प्रभूतानां भारतीयभाषाणां विशेषतया संस्कृतस्य प्रगाढज्ञानहेतोस्तेन तु सम्यगवबुद्धं यद्भारते खृष्टधर्मस्याधिकाधिकतया प्रचाराय प्रसाराय वा संस्कृतमेव प्रधानं माध्यमं भवितुं सर्वथा योग्यतममिति। तदर्थमस्या भाषायाः पठनपाठनादिविषये खृष्टीयधर्मप्रचारकैरितोऽप्यधिकतया प्रयत्नपरैर्भाव्यमित्यासीत्तदीया सुदृढा मतिः। तथाहि निगदितं स्वयमेव तेन-

> When the perfection of the Sanskrit language, its aptitude for the conveyance of every modification of thought and sentiment, the universal veneration with which it is regarded by the Hindus, the number of learned men by whom it is understood all over India, and the contempt in which they hold every other medium of written communication, together with the formidable obstruction which the influence of the Brahmans, *if not conciliated*, may offer to the improvement and Christianization of this country – when all these things are duly considered, it would appear that no laboured argumentation is necessary to prove that Sanskrit should be largely employed as an instrument for the diffusion of our faith.[४] इति।

श्रीमिलपादेन यथा संस्कृतं स्वायत्तीकृतं तथैव केचन खृष्टमतप्रचारकाः संस्कृतशिक्षां स्वीकृत्य सञ्जातव्युत्पत्तयः सन्तस्तयैव भाषया स्वप्रभोः येषूखृष्टस्य मतं सर्वत्र भारते प्रचारयेयुरिति म्यूरवर्येण पौनःपुण्येनावेदितम्। परन्तु तदानीं कोऽपि तादृशो वैदेशिको येषूसेवकः पुरतो नागतः। किञ्च, श्री-इयेट्स-ओयेङ्गार-पादौ पूर्वत एव श्रीयेषूखृष्टस्य पवित्रधर्मग्रन्थस्यानुवादकर्मणि व्यापृतावास्तामिति सर्वथा भग्नमनोरथो म्यूरः स्वकार्य एव मनो निवेशयामास।

त्रिपञ्चाशदधिकाष्टादशशततमे (१८५३) संवत्सरे श्रीम्यूरः कार्यान्निवृत्तः स्वीयं स्कट्ल्याण्ड-देशं प्रति प्रतस्थे। तस्मिन्नेव वत्सरे श्री-जेम्स-थमासन-वर्योऽपि उत्तरपश्चिमप्रदेशानामध्यक्षपदं तत्याज। अद्यत्वे तु म्यूरवर्यस्य नाम सश्रद्धं स्मर्यते विशेषतस्तस्य विशालाकारस्य पञ्चखण्डोपेतस्य *Original Sanskrit Texts on the Origin and History of the People of India, Their Religion and Institutions* इत्याख्यस्य ग्रन्थस्य (रचनाकालः- १८६८-तः १८७३-मध्ये) निबन्धनहेतोः। भारतवर्षेऽतिवाहित एव समये तेन प्रायः समेषां स्वीयसंस्कृतग्रन्थानां रचना विहिता। यद्यपि तस्मिन् काले स भारते स्वस्य *मतपरीक्षाख्यस्य* ग्रन्थस्य कृते ख्यात

एवासीत्, परन्तु परवर्तिनि काले संस्कृतसाहित्येतिहासे तदीयं नाम न तथा प्रख्यातमभवत्। स्कट्ल्याण्ड-देशस्य उच्चशिक्षायां म्यूरवर्यस्यावदानमनस्वीकार्यमासीत्। तेन एडिनवार्ग-विश्वविद्यालये (Edinburgh University) संस्कृतभाषाया विभागः संस्थापितो यत्र म्यूरजीवद्दशायां श्री-थिओडोर-औफ्रेक्ट-वर्येण (Theodore Aufrecht) श्री-जुलियास-एग्लिङ्ग-वर्येण (Julius Eggeling) च क्रमेणाध्यक्ष्यं कृतम्।

अत्रायं विशेषो यन्म्यूरवर्यस्य जीविते भारतवर्षीयकालस्य विशिष्टः कश्चन प्रभावः समापतितस्तावकीनोत्तरजीवने। आदौ तु खृष्टधर्मस्य 'सत्यार्थी' आसीत् सः, किन्तु भारतीयदर्शनानां साहित्यानां सम्यगध्ययनेनावबोधेन चोत्तरजीवने (कार्यनिवृत्तेरनन्तरम्) स स्वकीयानां संस्कृतखृष्टीयकाव्यानां 'वेदविद्वान्' इवाभवदित्यामूलचूडं परिवर्तनं परिलक्ष्यते म्यूरजीवित इति काचन विशिष्टा दिक्।

४.०. जान्-म्यूर-वर्यस्य सारस्वतजीवितम्

विविधशास्त्रनिष्णातानां विमलप्रतिभानशालिहृदयानां तत्रभवतां प्रख्यातप्राच्यतत्त्वज्ञानसमृद्धानां श्रीजान्-म्यूर-पादानां ज्ञानं कीदृग् गभीरं विशालं प्रशस्तञ्चासीदित्यत्र तत्प्रणीतानि काव्यप्रबन्धादिकान्येव साक्ष्यमावहन्तीति मन्नयः। दशमशतकस्य प्रख्यातसंस्कृतालङ्कारिकेण यायावरीयेण राजशेखरेण स्वकीयायाः *काव्यमीमांसाया*ः चतुर्थाध्याये प्रतिभाया द्वैविध्यं निर्दिशता निगदितं-

> सा च द्विधा, कारयित्री भावयित्री च। कवेरुपकुर्वाणा कारयित्री। साऽपि त्रिविधा सहजाऽऽहार्यौपदेशिकी च। जन्मान्तरसंस्कारापेक्षिणी सहजा। जन्मसंस्कारयोनिराहार्या। मन्त्रतन्त्राद्युपदेशप्रभवा औपदेशिकी।... भावकस्योपकुर्वाणा भावयित्री।[५] इति।

द्विविधयोरनयोः प्रतिभयोरसामान्याधारत्वेन जान्-म्यूर-वर्याणां विदुषां संसदि प्रकाश इत्यत्र नास्ति किञ्चिदपि चित्रम्। तथाह्यत्र सहृदयानां मनसि प्रश्नः समुदियाद्यत्कानि तावत्काव्यानि तेन कविना प्रणीतानि, यान्यधिकृत्य गवेषणाप्रबन्धरचनायां कश्चन व्रती भवतीति। अतः समेषामनुसन्धित्सूनां सहृदयहृदयानामवगतयेऽधस्तात्तावत् प्रदीयते श्रीम्यूरपादानां समग्रेऽपि जीविते रचितानां संस्कृतकाव्यग्रन्थानां काचित्तालिका-

- *पापमोचनीययथार्थोपायप्रदर्शनम्- The Inefficacy of the Ganges to Wash away Sin, With a Statement of the True Atonement*, Baptist Mission Press, Calcutta, 1840.
- *ईश्वरोक्तशास्त्रधारा- The Course of Divine Revelation*; *A Brief Outline of the Communication of God's Will to Man and of the Evidences and Doctrines of Christianity with Allusions to Hindu Tenets*, Baptist Mission Press, Calcutta, 1846.
- *श्रीयेषूखृष्टमाहात्म्यम्- The Glory of Jesus Christ*; *A Brief Account of Our Lord's Life and Doctrines*, Ostell and Lepage, 1848.
- *श्रीपौलचरित्रम् (श्रीयेषूखृष्टप्रेरितपौलचरित्रम्)- A Short Life of the Apostle Paul with a Summary of Christian Doctrines as Unfolded in His Epistles*, Encyclopaedia Press, 1849.

- *मतपरीक्षा- भारतीयशास्त्रविचारात्मकः*, प्रथमः खण्डः, *An Examination of Religions*; *Containing a Consideration of the Hindu Sastras*, Orphan Press, Mirzapore, 1852 (1st 1939).
- *मतपरीक्षा- ख्रिस्तीयमतप्रदर्शनात्मको*, द्वितीयः खण्डः, *Examination of Religions*; *Being an Exposition of the Evidences of Christianity for Hindus*, Bishop's College Press, Calcutta, 1854.
- *निस्तारमार्गदीपिका*[६]- *A Light for the Way of Salvation*.
- *नूत्नोदन्तोदोत्सः- The Fountain of Water of Fresh Intelligence*: *A Description of England*, Bishop's College Press, Calcutta, 1839.
- *शर्म्मपद्धतिः- The Way of True Happiness*: *A Sketch of the True Theory of Human Life*, Richard Watts, London, 1841.
- *परमात्मस्तवः- A Christian Hymn in Sanskrit Verse and Hindee Prose*, Allahabad Mission Press, Allahabad, 1853.
- *मानसधर्मदीपिका*- 1840.
- *श्रीविद्याचमत्कारिका*[७]
- *इतिहासदीपिका- A Sketch of the History of India*[८], Bishop's College Press, Calcutta, 1840. [Based on H. Wilson's Manual of History and Chronology.]
- *व्यवहारालोकः- Brief Lectures on Mental Philosophy and Other Subjects delivered in Sanskrit to the Students of the Benares Sanskrit College with an Address to the Pandits and Students*, Presbyterian Mission Press, Allahabad, 1845.

५.०. जान्-म्यूर-प्रणीता *मतपरीक्षा*

हिन्दुखृष्टधर्मयोर्मूलभूततत्त्वान्याश्रित्य १८३९-संवत्सरतः १८४५-संवत्सरमध्ये वादानुवादप्रसङ्गः समग्रेऽपि भारतवर्षे प्रख्यातिं गतः। विशेषतया संस्कृतभाषायां रचितैर्वादग्रन्थैर्विषयस्यास्य पल्लवनात्समेषां सकाशे प्रसङ्गोऽयं नितान्तं रुचिकरस्तथालोचनात्मकश्च सञ्जातः। वस्तुतः जान्-म्यूर-वर्येण १८३९-खृष्टाब्दे *मतपरीक्षा* इति नाम्ना कश्चन ग्रन्थोऽलेखि यत्र तेन भारतीयशास्त्राणां वेदादीनां विचारो विहितः। १८४०-खृष्टाब्दाभ्यन्तरे तेनास्य ग्रन्थस्य साकल्येन त्रीणि संवर्धितसंस्करणानि प्रकाशितानि। अत्रोल्लेख्यं यत् त्रयो हिन्दुपण्डिता म्यूरमतखण्डनाय त्रीणि पुस्तकानि रचयामासुः संस्कृतगिरैव। तत्रादौ सोमनाथः १८३९-संवत्सरे *मतपरीक्षाशिक्षा* इति ग्रन्थं व्यरचयत्। ततः हरचन्द्रतर्कपञ्चानन-नामा कश्चन वङ्गीयविद्वान् *मतपरीक्षोत्तरम्* इति संज्ञकं काव्यं प्रणिनाय १८४०-खृष्टाब्दे। ततश्च नीलकण्ठ-घोरे-महोदयेन १८४४-संवत्सरे *शास्त्रतत्त्वविनिर्णयः* इत्याख्यो ग्रन्थो विरचितः। अन्तिमे च, म्यूरमतं

समर्थयता हरचन्द्रमतं च दूषयता श्रीमता प्रख्यातपण्डितेन कृष्णमोहन-व्यानार्जी-पादेन वङ्गगिरा *सत्य स्थापन ओ मिथ्या नाशन* इत्याख्यया कश्चन ग्रन्थोऽरचि १८४१-खृष्टाब्दे ।

प्रख्यातेन ऐतिहासिकेन श्री-रिचार्ड-फक्स-इयङ्ग-वर्येण ग्रन्थमिममुपजीव्य गवेषणाकार्यमपूर्वं (पिएइच्.डि.) कृतं पेनसिलभेनिया-विश्वविद्यालयतः। तत्कर्म पुस्तककारेणापि प्रकाशितं वर्तते *Resistant Hinduism: Sanskrit Sources on Anti-Christian Apologetics in Early Nineteenth-century India* इति नाम्ना। तदर्थं *मतपरीक्षा* इति ग्रन्थमाश्रित्याधिकतया किमपि नालोच्यतेऽत्र चर्वितचर्वणभिया, केवलं केचन विशिष्टा विषया एवात्र समालोच्यन्ते। यथा कृष्णमोहनकृतस्य *सत्य स्थापन ओ मिथ्या नाशन* इत्याख्यस्य वङ्गभाषायां विरचितस्य ग्रन्थस्य समीक्षा कुत्रापि नान्यत्र सुलभेति कृत्वात्रालोच्यते।

५.१. विषयवस्तु

- *मतपरीक्षा -भारतीयशास्त्रविचारात्मकः प्रथमः खण्डः*

ग्रन्थोऽयं श्लोकात्मकत्वाद्यद्यपि काव्यसंज्ञात्वं कथमप्याप्तुमर्हति, तथाप्यस्य वस्तुगतदिशा विचारे विहिते ज्ञायते यदिदं सम्पूर्णतया दर्शनशास्त्रपदवीमाधत्ते। अत्र केनचिद्वेदविद्वता समं कस्यचित्सत्यार्थिनः परस्परमालापः प्रस्तुतः। परन्त्वनेनैवालापेन भारतस्य प्रायः समेषामेव प्रधानशास्त्राणां समालोचनात्मकस्तर्कः पुरतोऽस्मान् समुपस्थितः। वस्तुतो म्यूरपादस्य कृतिरियं भारतीयसंस्कृतेस्तथैतिह्यस्य मूलस्तम्भभूतेषु वेदाद्युपनिषत्पुराणादिषु शास्त्रेषु निहितानां निगूढानां तत्त्वानां सविचारमालोचनमेव प्रस्तुतीकरोति। अपि च, येभ्यः खलु शास्त्रेभ्यो वचनानि विचारसौविध्यार्थं म्यूरपादैरिह साधूद्धृतानि, तानि तावत् शास्त्राणि यथा-

	भारतीयशास्त्रम्		**भारतीयशास्त्रम्**
१.	*ऋग्वेदः*	२.	*ऐतरेयब्राह्मणम्*
३.	*विष्णुपुराणम्*	४.	*वायुपुराणम्*
५.	*मत्स्यपुराणम्*	६.	*ब्रह्मवैवर्त्तपुराणम्*
७.	*पद्मपुराणम्*	८.	*लिङ्गपुराणम्*
९.	*भागवतम्*	१०.	वाल्मीकीयं *रामायणम्*
११.	*महाभारतम्*	१२.	जैमिनिकृतं *पूर्वमीमांसासूत्रम्*
१३.	विश्वनाथविरचिता *न्यायसूत्रवृत्तिः*	१४.	*मनुसंहिता*
१५.	*रघुवंशम्*	१६.	*विष्णुधर्मतन्त्रम्*

एवं नानाशास्त्रेभ्यः समाकलितान्युद्धरणान्यतिरिच्यापि नवत्यधिकाष्टशतसंख्यकैः श्लोकैरुपजात्यनुष्टुब्भ्यां छन्दोभ्यां प्रणीतेऽस्मिन् काव्यात्मके शास्त्रे विविधभारतीयशास्त्रेभ्यः संगृहीतानां मतनिचयानां विचारात्मिका परीक्षा विहितेत्यस्य *मतपरीक्षा* इत्यन्वर्थसंज्ञा संज्ञितेत्यत्र न स्यात्कापि विप्रतिपत्तिः।

- *मतपरीक्षा- ख्रिस्तीयमतप्रदर्शनात्मको द्वितीयः खण्डः*

म्यूरपादैः प्रणीताया *मतपरीक्षाया* द्वितीयः खण्डः ख्रिस्तीयमतविचारपरः। अत्रापि पूर्ववदेव वेदविद्वता सह सत्यार्थिनः संलापः कविना समुपस्थापितः। परन्त्वस्मिंस्तु विस्तरेण खृष्टवृत्तान्तं तथा तद्धर्मस्योद्भवं वर्णयति कविः सत्यार्थिमुखेन। धर्मस्यास्य सर्वत्र प्रचारः, श्रीयेषूखृष्टस्याद्भुतकर्माणि, तेषां समालोचना, यिहूदीनामितिहासः, येष्व ईश्वरपुत्रतत्त्वं, खृष्टधर्ममाश्रित्य विविधैः खृष्टीयभक्तैः पुस्तकप्रणयनं, भारतीयशास्त्रेषु विशेषतया पुराणादिषु प्रख्यातानां दैवतानां मानववासनापूर्तित्वेऽसामर्थ्यं, श्रीयेष्वः श्रीकृष्णादिचरित्रापेक्षया वैलक्षण्यं, वेदान्तिनां भगवता सममेकीभवनतत्त्वस्यासम्भवपरत्वं, जगतो मुक्तिप्रदातुः श्रीयेष्वः शरणागतित्वप्रशंसा तथा तस्य सततं प्रार्थना चेत्यादिको विविधो विषयः कथोपकथनात्मकेन वाग्विन्यासेन नितरामेव विस्तृततया कविना छन्दोभिरनेकैर्विचारितो नवत्युत्तरनवशताधिकैकसहस्रसंख्यकैः (१९९०) श्लोकसमूहैः। अत्र कविकृतौ येषां खृष्टीयमतावलम्बिनां प्रख्यातचरित्राणां मतानि समुद्धृतानि, तानि नामतः समुपन्यस्यन्तेऽधस्तात्-

प्रख्यातखृष्टीयचरित्रम्		**प्रख्यातखृष्टीयचरित्रम्**	
१.	येषूः	२.	पौलः
३.	योहन्निः	४.	ऐरेणायः
५.	लूकः	६.	रौम्यः क्लेमत्
७.	इग्नात्यः	८.	क्वाद्रातः
९.	पलुकार्पः	१०.	युस्तीनः
११.	यूसेब्यः	१२.	ओरिगिणिः
१३.	कुप्रियाणः	१४.	तर्त्तुल्याणः
१५.	मार्था	१६.	मरीया

५.२. मामकीनं समीक्षणम्

भारतवर्षे समागतानां खृष्टीयधर्मसम्प्रदायानां प्रधानं लक्ष्यमेवासीत् खृष्टधर्मस्य प्रचार इति। ते विश्वसन्ति स्म यद्भारतीया वेदादीनां वचांसि सश्रद्धं स्वीकुर्वन्ति यतस्तानि संस्कृतभाषया निगदितानीति। परन्तु तैर्नावगतं यत्तेषां तत्त्वानामैश्वरिकतत्त्वप्रतिपादनत्वात् परमपुरुषार्थमोक्षतत्त्वाधायकत्वाद्वा महत्त्वमस्तीति। खृष्टीयानां भारतागमनाद्बहुपूर्वमपि विविधासु प्रादेशिकभाषासु तत्त्वानामेतेषां प्रचारः साधुभिर्विहित इति तत्प्रान्तीयभाषानिबद्धग्रन्थानामपि समानमेव गुरुत्वम्।

परन्तु पूर्वोक्तं मूलभावं बोद्धुमसमर्थो जान्-पादः स्वयमेव संस्कृतभाषायामनुष्टुप्छन्दसा खृष्टीयमतानि प्रतिपादयितुमना भारतीयमतानि च दूषयितुकामो *मतपरीक्षा* इति खण्डद्वितयोपेतं विशालं ग्रन्थमेकं प्राणैषीत्। कर्मण्यस्मिन् प्रकाण्डे म्यूरवर्येण दरिद्राणां भारतीयविदुषां साहाय्यमपि प्राप्तमिति केषाञ्चिन्मतम्। तथाहि सीतारामगोयेल-पादेन निगदितं तदीये ग्रन्थे-

> Muir was out to impress Hindu Pandits with his mastery of Sanskrit literature. The mastery came easy to him, as to many other Christian scholars

> and missionaries, because he could employ poor Hindu Pandits to find him the references he fancied.[९] इति।

म्यूरवर्येण स्वकीये सर्वस्मिन्नपि ग्रन्थे प्रधानसत्यधर्मशास्त्रस्य त्रीणि वैशिष्ट्यानि स्थिरीकृतानि। प्रथमतः, अद्भुतकर्मणां साधनाय भगवति सामर्थ्यम्। द्वितीयतः, शास्त्रे प्रतिपादित एक एव ईश्वरः। तृतीयतश्च, धर्मशास्त्रस्य सर्वजनीनता। अयं तार्किकोपायः खृष्टीयधर्मे 'Evidential Apologetics'[१०] इत्याख्ययाख्यायते। अनेन धर्मतत्त्वमीमांसावर्त्मना श्रीम्यूरेणात्यन्तं सारल्येनैव खृष्टधर्मीयशास्त्रस्य केवलस्य ऋतत्वं प्रकाशितम्, अन्येषां धर्मीयशास्त्राणामनृतत्वञ्च प्रतिपादितम्। किं बहुना, स पुराणस्य विश्वसृष्टितत्त्वस्याप्यसत्यतां प्रकटीकर्तुमैच्छत्। मन्ये तेन विस्मृतं यत् ग्यालिलिओ-वर्येण तथा कोपार्निकास-वर्येण केन प्रकारेण खृष्टधर्मीयविश्वसृष्टेस्तत्त्वं सप्रमाणं खण्डितमिति म्यूरमतं समालोचयता वक्रोक्त्या श्रीसीतारामगोयेलवर्येणोररीकृतं स्वीये ग्रन्थे-

> …Muir was deliberately dishonest. He criticised the cosmography of the Puranas as erroneous. Surely he must have known what Galileo and Copernicus had done to the cosmography of the Bible and how they had suffered persecution at the hands of the Church.[११] इति।

६.०. सोमनाथस्य *मतपरीक्षाशिक्षा*

म्यूरप्रदत्तप्रत्याह्वानं स्वीकुर्वता महाराष्ट्रीयपण्डितेन सुबाजि-बापुना *मतपरीक्षाशिक्षा*[१२] इति ग्रन्थः प्रकाशितः सोमनाथ इति छद्मनाम्ना। स यतो ह्याङ्गलसर्वकारीयसेवकस्य प्राच्यतत्त्वविदः श्री-ल्यान्सेलट्-उइल्किन्सन्-वर्यस्य सकाशे ज्योतिषशास्त्रस्यानुवादकत्वेन कार्यं कुर्वन्नासीत्, तस्मात्स्वनाम्नः प्रकाशः प्रकृतग्रन्थकृत्त्वेन नैवोचितो बभूव। अत एव छद्मनाम्नो ग्रहणम्। आङ्गलप्रशासकेन सह कार्यकरणाय भारतीयाः सतीर्था यद्यपि तं दूषयन्ति स्म, परन्तु तस्य खृष्टीयधर्मविषयाणां ज्ञानं तु सम्यग् जातम्। येन ग्रन्थस्यास्य विरचने सौविध्यमेवाभवत्तस्य।

अध्यायेषु त्रिषु विभक्तेऽस्मिन् *मतपरीक्षाशिक्षा* इत्याख्ये ग्रन्थे साकल्येन सन्ति सप्ताधिकैकशतसंख्यकाः श्लोकाः। म्यूरप्रयुक्तरचनारीत्यैव गुरुशिष्यसंवादमाध्यमेन प्रणीतोऽयं ग्रन्थः। भगवतो येष्वोऽद्भुतकर्मणां कापि विशिष्टता नैवास्ति यतः सर्वेऽपि भगवदवताराः स्वीयजीवद्दशायामेवंविधानि कार्याणि कृतवन्त इति सोमनाथेनादावेव प्रतिपादितम्। तथा च धर्मशास्त्रस्य सर्वजनीनतापि न सम्भवति। तथा सति भगवान् कथं सर्वान् जनान् समानचारित्रिकवैशिष्ट्योपेतान्न कृतवान्? तदर्थमेव परमश्चरमो वा प्रभुस्त्वेक एव, स यथा बौद्धधर्मे गौतमबुद्धः, महम्मदीयानां शास्त्रे आल्ला, खृष्टीयशास्त्रे येषूः तथैव भारतीयशास्त्रेषु वेदपुराणतन्त्रादिषु परमेश्वर-शक्ति-श्रीश-गिरीशादिभिः नानाविधैर्नामभिः पूज्यते। सोमनाथः खृष्टीयमतानि खण्डयन् गवादिपशूनां हत्यादिविषयं पापमूलमुवाच, तन्निषेधञ्च पौनःपुन्येन कृतवान्। यतस्ते पशव एव कृषिकर्मणि साहाय्यं विदधति, पानीयं दुग्धमपि प्रददति। यद्यपि भारतीयशास्त्रेऽहिंसायास्तत्त्वमितोऽपि गूढं वर्तते, तथापि तेन खृष्टीयानां सरलतया बोधाय पशुहननप्रसङ्गो लौकिकदृष्ट्यैवाधिग्रन्थं प्रतिपादितः।

अन्तिमे च, अन्यधर्मीयमतानां दूषणाय तत्परान् खृष्टीयमतप्रचारकानुद्दिश्य तस्य स्पष्टा गीः यत् स्वीयधर्म एव समेषां सकाशे श्रेयस्करः, परधर्मीयमतनिरसनं यथानुचितं तथैव स्वधर्मत्यागोऽपि नैव काम्यः। अतो हे खृष्टीयमतसेवकाः! परधर्मीयजनानां धर्मान्तरसम्पादनेनालम्, परधर्मं प्रति सहिष्णुभिर्भाव्यं तथा च स्वधर्माचरणेन सुखिनो भूत्वा अहिंसामार्गः सदाश्रयणीयः। तदुच्यते-

You should never revile people who are satisfied with their own religion... For each person his own religion is best; the same religion would be perilous for another person. [१३] इति।

७.०. हरचन्द्रतर्कपञ्चाननस्य *मतपरीक्षोत्तरम्*

म्यूरप्रणीताया *मतपरीक्षाया*ः द्वितीयसंस्करणप्रकाशनात्प्रागेव वङ्गीयविद्वता श्रीहरचन्द्रेण प्रणीतमिदं लघुकाव्यं *मतपरीक्षोत्तरम्* इति। ग्रन्थेऽस्मिन् सन्ति साकल्येन वङ्गलिप्या प्रकाशिताः सप्तत्रिंशदधिकैकशतसंख्यकाः श्लोकाः। परिच्छेदाभ्यां द्वाभ्यां विशिष्टेऽस्मिन्ननुष्टुब्वृत्तोपेते ग्रन्थे गुरुशिष्ययोः संवाद एव पल्लवितः इति म्यूरप्रयुक्तकाव्यप्रणयनरीतिरेव ग्रन्थकृतानुसृता। आङ्गलभाषायामालिखिता पृष्ठद्वयात्मिका प्रस्तावना ग्रन्थमिमं पुरस्करोति। एकस्यैव काव्यस्य प्रणेतृत्वेनास्य कवेः परिचितिः, नान्यत्किमपि तथ्यमस्य कवेः प्राप्यते। दारिद्र्यकारणात्तेन लघुतयैव म्यूरकाव्यस्य खण्डनं विहितम्, यतः मुद्रणव्ययभारभरणं नितरामेव दुष्करमासीत्तस्य कृते। तथाहि तेन स्पष्टमुदीरितं यत्-

तस्माद्विना वेतनेन न शक्ताः क्रमिकोत्तरे।
न वा मुद्रार्थमेतस्य व्ययं कर्त्तुं पुनः पुनः।।

क्रियते यदि तेनैव श्रमव्ययविशोधनं।
तदाहं सर्व्वयत्नेन नियुक्तोऽस्म्यत्र कर्म्मणि।।[१४] इति।

'अस्माकं धर्ममालम्ब्य चिरं व्याप्य सुखीभव'[१] इति ब्रुवन्तः खृष्टधर्मप्रवर्तकाः नगरे राजमार्गे आपणे सर्वत्रैव क्रोशन्ति। धूर्तानां तेषां मायाजाले पतन्तः साधारणा दरिद्रा भारतीयाः खृष्टीया भवन्ति। तथाह्याह कविः पञ्चाननः-

केवलं धूर्त्तपृष्टानां मायाजाले पतन् जनः।
मद्यमांसादिलोभेन पृष्टकन्यादिरूपतः।।

मोहितो भोगलोभेच्छुरविचार्य्य स्वकं मतं।
खृष्टधर्म्मस्य दोषं वा नावेक्ष्य खृष्टिको भवेत्।।[१६] इति।

खार्ष्टं वेदोक्तं च मतं विचारयितुं प्रवृत्तः हरचन्द्रो वक्ति यद् ग्रन्थे यदि विश्वासोऽस्ति तदा सृष्टिकालादिचलितत्वाद्वेद एवास्माभिः सर्वैरबाधतो मान्योऽवलम्बनीयश्च। वेदार्थस्य दुरूहत्वात्तस्य टीकास्वरूपतः पुराणस्मृतिग्रन्था विरचिताः। वेदप्रामाण्यात्तेषामपि प्रामाण्यं स्वीकार्यं सुधिभिः। पुराणस्मृतितन्त्रादिषु परस्परविरोधो यद्दृश्यते, तद्विषयं स्पष्टीकुर्वता पञ्चाननो ब्रूते यद् यो जनो यत्पथं तस्य श्रद्धाविवृद्धये समातिष्ठेत्, स तत्पथस्य प्रशंसां विदधाति, परपथं निन्दति। एवं देवानां स्तुतिनिन्दयोः प्रवृत्तिर्लोके सम्मतास्त्येव। तथाह्युदीरितं हरचन्द्रेण स्वकीये *मतपरीक्षोत्तरम्* इति ग्रन्थे-

ब्रह्मोपासनमेवास्ते मुख्यं शास्त्रेषु दर्शितम्।
तस्य दुःसाध्यताहेतोर्मूर्खाणां दुर्लभा गतिः।।

अतः साकारदेवस्य भजनं क्रियते भुवि।
तेन मूर्खस्य लोकस्य मोक्षप्राप्तिः शनैर्भवेत्।।

यथा समुद्रो गन्तव्यो नानानद्यादिवर्त्मना।

तथा ब्रह्म समासाद्यं शिवविष्ण्वादिसेवया॥[१७] इति।

सनातनधर्मस्य दश लक्षणान्यपि प्रतिपाद्य खृष्टीया यथा तेषां विशुद्धचेतसा पालनं कुर्युस्तथोपदेशः प्रदत्तस्तेन। तेन च ते परजन्मनि हिन्दुत्वं प्राप्नुयुरित्यपि तन्मतम्। तथाह्याह-

धृतिः क्षमा दमोऽस्तेयं शौचमिन्द्रियनिग्रहः।
धीर्विद्या सत्यमक्रोधो दशकं धर्म्मलक्षणं॥

एवं साधारणैर्धर्म्मैर्यापिताशेषजीवनाः।
परजन्मनि हिन्दुत्वं प्राप्य धर्म्माधिकारिणः॥[१८] इति।

ग्रन्थस्य द्वितीयपरिच्छेदे खृष्टधर्मस्य दोषाः संशयाश्च तेन सम्यक् प्रकटीकृताः। अन्तिमे खृष्टधर्मप्रचारकान् प्रति हरचन्द्रस्य प्रत्याह्वानं ध्वनितं यत् खृष्टधर्मस्य सत्यत्वं वेदोक्तधर्मस्य च मिथ्यात्वं यदि खृष्टीयैः सयुक्ति बोधयितुं शक्यते तदा सबान्धवः स खृष्टधर्मं स्वीकुर्यादिति। तदुच्यते तेन-

खृष्टधर्म्मस्य सत्यत्वं मिथ्यात्वं वेदवर्त्मनः।
यदि बोधितमेव स्यात्तदाहं बन्धुभिः सह।
खृष्टधर्म्मं ग्रहीष्यामि प्रतिज्ञेयं कृता मया॥[१९] इति।

७.१. कृष्णमोहनव्यानार्जी-वर्यस्य *सत्य स्थापन ओ मिथ्या नाशन*

हिन्दुकुलोद्भवाः पण्डिता जात्यभिमानेन मात्सर्येण चोन्मत्ताः श्रुतिस्मृतिपुराणादिविरुद्धशास्त्रं वीक्ष्य तुच्छज्ञानेन तद्विषयकं ज्ञानं न लब्ध्वैव तन्मतखण्डनाय तत्परा बभूवुरिति श्रीकृष्णमोहनमतिः। तेष्वन्यतमो भवति वङ्गीयब्राह्मणः श्रीहरचन्द्रतर्कपञ्चाननः। स म्यूरमतं खण्डयन् *मतपरीक्षोत्तरमि*ति ग्रन्थं प्रणिनाय १८४०-संवत्सरे। पञ्चाननप्रणीतग्रन्थस्यास्य वङ्गभाषयानुवादोऽपि तत्कालप्रसिद्धस्य *प्रभाकर* इत्याख्यस्य वङ्गीयसंवादपत्रस्य सम्पादकेन समादरपूर्वं प्रकाशितः। न केवलं पञ्चाननः, अपि च तदानीन्तनवङ्गदेशे सुतरामेव विख्यातो वाग्बाजारनिवासी श्रीयुतः बाबु-काशीनाथवसु-महोदयोऽपि गौडीयभाषया खृष्टधर्मविपरीतमतं प्रकाशयन् ग्रन्थमेकं प्रकाशयामास। तस्मात्तयोः पञ्चानन-काशीनाथयोर्ग्रन्थयोः मतखण्डनपरो म्यूरकृतमतपरीक्षोक्तमतमण्डनपरश्च प्रकृतो ग्रन्थः १८४१-खृष्टाब्दे कृष्णमोहनेन वङ्गभाषया प्रणीतः *सत्य स्थापन मिथ्या नाशन* इति।

हरचन्द्रतर्कपञ्चानेन खृष्टीयकन्यानां रूपेण मोहितो जनः खृष्टिको भवतीति यदुक्तं, तन्मतं खण्डयन् कृष्णमोहनो वक्ति यत्- प्रथमतः, महानगर्यामस्यां खृष्टीययाजकवर्गेषु सुतरामेवात्यल्पा जनाः सन्ति येषां विवाहयोग्याः कन्या विद्यन्ते इति। द्वितीयतः, एतावत्कालपर्यन्तं कलिकातास्थसाहेबजनाः वङ्गीयजनैः साकं तादृक् सौहार्द्यं न संस्थापितं येन तत्कन्यानामुद्वाहार्थं स्वाभिलाषं प्रकाशयेयुरिति। अतस्तर्कपञ्चाननः स्वेच्छानुसारं पञ्चाननः सन् मिथ्याकटुवाग्जालोपेतं स्ववक्तव्यं यदि प्रकटीकुर्यात्, तेन तस्य तर्कपञ्चाननत्वं नैव कदापि प्रमाणीभवति।

ब्राह्मणादीनां श्रेष्ठत्वं प्रतिपादयता हरचन्द्रेण शूद्रादिजातिं प्रत्युद्घोषितं यद् द्विजादीनां पादपृष्टोदकपानेन शूद्रादीनां पुण्यं जायत इति। यथोच्यते-

पृथिव्यां यानि तीर्थानि तानि तीर्थानि सागरे।

सागरे सर्व्वतीर्थानि पदे विप्रस्य दक्षिणे॥[२०] इति।

अतो यच्छास्त्रं कस्याश्चिद् जातेः प्राधान्यं प्रकटीकर्तुं जात्यन्तरं दूषयति तच्छास्त्रं निःसन्देहतया दुर्वृत्तैः धूर्तैश्च जनैः प्रणीतमिति कृष्णमोहनस्य सुनिश्चितो राद्धान्तः।

अधिग्रन्थं कृष्णमोहनवर्येण श्रीकाशीनाथवसुप्रदत्तोत्तरस्यापि प्रत्युत्तरं प्रस्तुतम्। खृष्टीयहिन्दुधर्मयोः मध्ये यदन्तरं वर्तते, तद्वर्णयितुकामो यदि केवलमिन्द्रियसुखस्यानित्यत्वं कोऽपि व्याख्यायते, तदा तद्व्याख्यानमसम्पूर्णं भवतीति कृष्णमोहनमतम्। खृष्टस्य शिष्याः पार्थिवं सुखं नैवाकाङ्क्ष्यते। पृथिवीस्थं द्रव्यं प्रत्यासक्तिस्तेषां यथा न जायेत तदर्थं प्रभुणा पौनःपुन्येन स्वर्गीयानन्दावाप्तिं व्याख्याय परकालीनविभवप्रत्याशाविषयो दृढीकृतः। तथाहि काशीनाथकृतपुस्तके सांसारिकसुखस्य क्षणत्वं यदालोचितं, तेन खृष्टधर्मस्य दोषं तथा हिन्दुधर्मस्य गुणं प्रमाणीकर्तुं न शक्यत इति स्पष्टतया प्रतिपादितं कृष्णमोहनवर्येण।

ग्रन्थस्यान्तिमे स हिन्दुकुलोद्भवभद्रसन्ततिमुद्दिश्य वक्ति यत् सत्यान्वेषणं न कृत्वा धर्मविषये कुतर्कं कुर्वन् केवलं विवादिनं परास्तं कर्तुं यदि कोऽपि प्रयतेत, तस्य तत्त्वज्ञानावाप्तिर्न कदापि सम्भवतीति।

८.०. नीलकण्ठस्य *शास्त्रतत्त्वविनिर्णयः*

महाराष्ट्रीयचित्पावनब्राह्मणकुलोत्पन्नो नीलकण्ठशास्त्री वाराणस्यां षडशीत्यधिकसप्तशतसंख्यकैः अनुष्टुब्वृत्तैः ग्रन्थमिमं १८४४-खृष्टाब्दे प्रणिनाय। भारतशासनसेवातन्त्रे विशिष्टपदभाजा श्री-जान्म्यूरेण सुरगिरा प्रणीतस्य प्राचीनभारतीयधर्माचारदर्शनादिखण्डनखृष्टीयधर्मतन्त्रमण्डनपरस्य *मतपरीक्षा* इत्याख्यस्य ग्रन्थस्य निराकरणात्मकोऽयं ग्रन्थः *शास्त्रतत्त्वविनिर्णयः* इति। तथाहीह प्राचीनभारतीयमतानां मण्डनं तथा खृष्टीयमतानां खण्डनं च ग्रन्थकृता समीचीनतया कृतमित्यालक्ष्यते। ग्रन्थेऽस्मिन् सन्ति षडध्यायाः। अधिग्रन्थं विवेचिता विषयाः सर्वसमक्षं प्रकटिता भवेयुरिति धिया तेषामध्यायानां नामग्राहमुल्लेखोऽत्र विधीयते-

प्रथमोऽध्यायः- *परोक्तमतप्रामाण्यपरीक्षाप्रकारनिराकरणम्*

द्वितीयोऽध्यायः- *परमतदूषणनिरूपणम्*

तृतीयोऽध्यायः- *हितोपदेशः*

चतुर्थोऽध्यायः- *शास्त्रश्रद्धावश्यकताकथनपूर्वकतर्काप्रतिष्ठाननिरूपणम्*

पञ्चमोऽध्यायः- *शास्त्रस्योपपत्तिनिरपेक्षस्वतःप्रामाण्यम्*

षष्ठोऽध्यायः- *स्वमतदोषाशङ्कानिराकरणम्*

ग्रन्थकर्ता नीलकण्ठशास्त्री प्राचीनभारतस्य संस्कृतेरन्यतमारक्षकः सन्नपि ग्रन्थस्यास्य प्रणयनात् पश्चात् त्रिचतुरवत्सराभ्यन्तरे एव स्वमतपरिवर्तनं कृत्वा खृष्टीयधर्मे दीक्षां स्वीचकारेति नितरामेव दुःखावहा वार्ता। ततः स्वीयजीवनस्यान्तिमानि सप्तचत्वारिंशद्वर्षाणि तेन खृष्टीयधर्माचार्यादिपदं स्वीकृत्यातिवाहितानि। खृष्टीयधर्मप्रचाराय तत्परः सन् स प्राचीनभारतीयधर्मं दूषयितुं षड्*दर्शनदर्पणा*दीन् ग्रन्थान् बहून् प्रणीतवानित्यपि विशेषः।

परन्त्वद्यापि ग्रन्थस्यास्त्याध्यात्मिकमैतिहासिकञ्च महत्त्वम्। अत्र सर्वत्रैव ग्रन्थेऽस्मिन् कवेः प्राचीनभारतीयसंस्कृतिसंस्कृतं चित्तं विहरमाणमवलोक्यते। खृष्टीयमतस्य ग्राह्याग्राह्यताविनिर्णये येष्वोऽद्भुतकर्मणः

वैफल्यं प्रमाणीकर्तुं प्रवृत्तः शास्त्रिवर्यः खृष्टीयमतपरिपोषकान् नानाविधैः प्रश्नबाणैर्विव्याध। तदुच्यते तेन *शास्त्रतत्त्वविनिर्णये*-

इदं खल्वत्र पृच्छामः सामर्थ्यं मतकर्तृगम्।
चिरातीतं कथं ज्ञेयं पुरुषैरधुनातनैः।।

तस्यापि साक्षिभिः साक्षात्कृतत्वं ज्ञायतां कुतः।
बोद्धव्यं च कृतं कस्माद्विपक्षैस्तत्परीक्षणम्।।

स्वमतग्रन्थतो ज्ञेयं सर्वं तदिति चेत्तदा।
हन्त ग्रन्थोक्तितः कस्मादैश्वरत्वं न मन्यताम्।।

यः पुनः स्वमतैशत्वं मृषा वक्तुं समुद्यतः।
स तत्प्रामाण्यसिद्ध्यर्थं कथा नो कल्पयेत्कथम्।।[२१] इति।

विश्वासमात्रेण यदि पापक्षयो जायेत, तदा मानवा ईश्वरं प्रति विश्वस्ताः सन्तोऽपि पापानि कुर्युः। पापवर्जनसंयुक्तो विश्वासोऽपेक्षते चेत्तन्न कदापि सम्भवति, यतो नास्ति कोऽपि जनः पृथ्व्यामस्यां यो हि भवत्यघविवर्जितः। यदि च ईश्वरः खृष्टमतेऽनुतापमात्रेणैव दयापरवशतया पापक्षमां विदध्यात्, तदा खृष्टे विश्वासेन किं प्रयोजनम्? एवं विचारे कृते म्यूरप्रोक्ते खृष्टीयमते नैकमपि दोषोज्झितं पदं प्राप्तुं शक्यते इति तु ध्रुवम्।

भारतीयशास्त्राणां न्यायवैशेषिकवेदान्तादीनां वेत्त्रा श्रीमता नीलकण्ठशास्त्रिणा सुतरामेव प्राञ्जलया गिरा प्राचीनशास्त्रीयरीत्यैव म्यूरमतानि खण्डितानि। खृष्टधर्मं मूर्खतावशाद्ये खलु भारतीयाः हिन्दवः समाश्रयन्ति, तान् प्रति तस्य खेदोक्तिरधिग्रन्थं बहुत्रैव प्रकाशिता। खृष्टधर्मं परित्यज्य सर्वैरेव भारतीयैः 'स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः' इति गीतोक्तगिरं मनसि निधाय स्वीयः पवित्रतमः सनातनधर्म एवाश्रयणीय इत्यत्र नास्ति कापि विप्रतिपत्तिर्विदुषाम्। यथा दिङ्मात्रमुदाहरणम्-

न खल्वत्यन्तगम्भीर आशयः पारमेश्वरः।
अल्पबुद्ध्यर्पितैर्दोषैस्त्यक्तुं युज्येत सर्वथा।।[२२] इति।

भवद्भिरपि तर्केण यदि दोषाः प्रकल्पिताः।
तावता ब्रूत किं त्याज्य एष पन्थाः सनातनः।।[२३] इति।

तस्माच्छुद्धतमं शास्त्रं वैदिकं मङ्गलावहम्।
क्षुद्रबुद्धिसमुद्भूतैर्न त्याज्यं दोषसंशयैः।।[२४] इति।

इदमत्यन्तममलं खलु वेदान्तदर्शनम्।
स्वबुद्धिकल्पितैर्दोषैर्न त्यक्तुं युज्यते क्वचित्।।[२५] इति।

हन्तास्मदीयं शास्त्रं ये त्यजन्ति लघुदर्शनाः।
दोषाभासाकुलहृदस्तेभ्यः खिद्याम्यहं भृशम्।।[२६] इति।

८.०. म्यूरजीवने *मतपरीक्षा* - खण्डनप्रभावः

स्कट्ल्याण्ड-देशं प्रत्यावर्तनात्परं पुनरपि म्यूरपादैः तदीया *मतपरीक्षा* संस्कृता प्रकाशिता च १८५२-१८५४-संवत्सरमध्ये। ततश्च संस्कृतकाव्यरचना कदापि तैर्न विहिता। किन्तु आङ्गलभाषया *Original Sanskrit Texts* इति नाम्ना पञ्चखण्डोपेतं शास्त्रं प्रणीतं यत्र तेन भारतीयशास्त्राणां जयगाथैव गीतेति भारतस्य गभीरशास्त्रीयतत्त्वनिचयानां माहात्म्यम्। संस्कृतस्य विविधगूढतत्त्वानामध्ययनस्य प्रभावो म्यूरजीवने निश्चयेनापतितः। पूर्ववत्तेन नैव संस्कृतभाषा 'golden casket full of pebbles and trash' इत्याख्ययाख्यायते। भाषायामस्यां समालोचितैर्विषयैरेतादृशः प्रभावित आसीत्स यत् स्कट्ल्याण्ड-देशस्य एडिनवार्गविश्वविद्यालये तेन संस्कृतसाहित्यस्य दर्शनस्य तथा तुलनात्मकभाषाविज्ञानस्य च कृते नूत्नं पदमेकं प्रतिष्ठापितम् १८६२-खृष्टाब्दे। विषयमिममाधारीकृत्य १८६०-संवत्सरे तेनाङ्गलगिरा *Reasons for the Establishment of a Sanskrit Chair in the University of Edinburgh* इत्याख्यं पुस्तकमप्येकं प्रणीतम्।

*बाइबेलो*क्तखृष्टमतानि नैव समालोचनायाः पारं गतानीति विश्वासः समजनि म्यूरहृदि। तदर्थं १८६१-संवत्सरे स प्रकाशितवान् *Brief Examination of Prevalent Opinions on the Inspiration of the Old and New Testament* इत्याख्यं ग्रन्थम्। *मतपरीक्षा*विवादस्य प्रभावेण नितान्तं प्रभावितः स स्वयमेव वक्ति-

> We may be assured that as Christianity comes into actual close contact with Orientals of acute intellects...it will be met with a style of controversy which will come upon some among us with surprise. Many things will be disputed which we have been accustomed to take for granted, and proofs will be demanded, which those who have been brought up in the external evidence school of the last century, may not be prepared to supply.[२७] इति।

खृष्टीयधर्मग्रन्थानां प्रतिपत्तिं तथा प्राधान्यं स्वीकुर्वता श्रीजान्म्यूरेण साम्प्रतं कस्यापि धर्मस्य प्रामुख्यं तथा श्रेष्ठत्वं न मान्यते। वैश्विकमानवतायाः पूजाकारी भूत्वा स मृत्योर्वर्षत्रयात्प्राक् *Metrical Translations from Sanskrit Writers* इत्याख्यं ग्रन्थं विरचयामास यत्र सदुपदेशात्मकानि पद्यानि गद्यानि च खृष्टीयशास्त्रीयग्रन्थेभ्यस्तथा भारतीयशास्त्रेभ्यश्च समुद्धृत्य परिवेशयाञ्चकार इत्येतत्सर्वमेव म्यूर-कृत-*मतपरीक्षा*-विवादफलमित्यत्र नास्ति संशीतिरिति कृतमतिपल्लवितेनेति शिवम्।

संकेतपञ्जिः

पा. सू. = पाणिनीयसूत्रम्

फि. सू. = फिट्सूत्रम्

उ. सू. = उणादिसूत्रम्

वा. = वार्त्तिकम्

सम्पा. = सम्पादकः

उल्लेखपञ्जिः

१. Amaladass, Anand, and Richard Fox Young. *The Indian Christiad: A Concise Anthology of Didactic and Devotional Literature in Early Church Sanskrit*. Anand, Gujarat Sahitya Prakash, 1995, p. 77.

२. *तदेव*।

३. *तत्रैव*, पृ. ७८।

४. Muir, John. 'On the Use to which the Pesudo Veda Written by the Roman Catholic Missionaries Might be Turned for the Refutation of Hindus Errors.' *Calcutta Christian Observer*, vol. 7, 1838, pp. 506-507.

५. *काव्यमीमांसा*, पृ. १२।

६. रचनाकालः प्रकाशनाकालो वा नोल्लिखितोऽत्र। पाण्डुलिप्याकारेण प्राप्तोऽयं ग्रन्थः।

७. यद्यपि श्री-रिचार्ड-फक्स-इयङ्ग-वर्येणास्य ग्रन्थस्य जान्-म्यूरीय-कृतित्वेनोल्लेखो विहितः स्वीये *The Indian Christiad* इत्याख्ये ग्रन्थे, तथापि बह्वन्वेषणं कृत्वाप्यस्यावाप्तिर्न सम्भवाभवदिति हेतोरधिग्रन्थं किंविषयः पर्यालोचित इति वक्तुं न शक्यते। तथापि इयङ्ग-वर्यीयमतमाश्रित्यास्य संस्कृतखृष्टीयसाहित्येऽन्तर्भावो विधीयत इति ज्ञेयम्। अस्य प्रकाशनकालो रचनाकालो वा न निर्दिष्टः।

८. अस्य ग्रन्थस्य प्रथमतोऽध्यायचतुष्टयमादायादौ कविना *इतिहासतमोमणिः* इति नाम्ना कश्चन ग्रन्थ आलिखितः। परवर्तिनि काले पञ्चममध्यायं विरचय्य पुनः परिवर्धितं संस्करणमस्य प्रकाशितं, यस्य नाम तेन *इतिहासदीपिका* इति प्रदत्तम्।

९. Goel, Sita Ram. *History of Hindu-Christian Encounters (AD 304 to 1996)*, p. 65.

१०. *तदेव*।

११. *तदेव*।

१२. ग्रन्थस्यास्यैका प्रतिलिपिरेव प्राप्यते इंलण्डदेशस्य लण्डननगरस्थिते India Office Library इत्याख्ये ग्रन्थागारे।

१३. Goel, Sita Ram. *History of Hindu-Christian Encounters (AD 304 to 1996)*, p. 67.

१४. तर्कपञ्चाननः, हरचन्द्रः। *मतपरीक्षोत्तरम्*, कलकाता, १८४०, पृ. १६।

१५. *तत्रैव*, पृ. १।

१६. *तदेव*।

१७. *तत्रैव*, पृ. ४।

१८. *तत्रैव*, पृ. ८।

१९. *तत्रैव*, पृ. १६।

२०. Banerjea, Krishna Mohan. *Truth Defended, and Error Exposed: Strictures upon Hara Chandra Tarkapanchanan's Answer to Mr. Muir's Matapariksha, and upon Baboo Kasinath Bosu's Tract on Hinduism and Christianity* (In Bengali: *Satya Sthāpana O Mithyā Nāśana*). 1841, p. 12.

२१. नीलकण्ठः। *शास्त्रतत्त्वविनिर्णयः*। (सम्पा.) एस्. एल्. कातरे, १९५१, पृ. २-३।

२२. *तत्रैव*, पृ. ५।

२३. *तत्रैव*, पृ. ३७।

२४. *तत्रैव*, पृ. ६६।

२५. *तत्रैव*, पृ. ८३।

२६. *तत्रैव*, पृ. ८५।

२७. Young, Richard Fox. *Resistant Hinduism: Sanskrit Sources on Anti-Christian Apologetics in Early Nineteenth-Century India*, pp. 167-168.

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः

क्षेमेन्द्रः। *औचित्यविचारचर्चा*। *रमा*-संस्कृत-हिन्दी-व्याख्यालङ्कृता। सम्पा. रमाशङ्कर-त्रिपाठी। वाराणसी: चौखम्बा संस्कृत अकादमी, २०१० (तृतीय-संस्करणम्)।

दण्ड्याचार्यः। *काव्यादर्शः*। प्रेमचन्द्रतर्कवागीशभट्टाचार्य्य-विरचित-*मालिन्यप्रोञ्छनी*-टीकासहितः। सम्पा. चिन्मयी-चट्टोपाध्यायः। कलिकाता: पश्चिमवङ्ग राज्य पुस्तक पर्षत्, १९९५।

नीलकण्ठः। *शास्त्रतत्त्वविनिर्णयः*। सम्पा. सदाशिव-लक्ष्मीधर-कातरे। उज्जयिनी: सिण्डिया ओरियेण्टाल इन्सटिटिउट, १९५१।

मतपरीक्षोत्तरम्- An Answer to a Sketch of the Argument for Christianity and against Hinduism (हरचन्द्र-तर्कपञ्चानन-कृतम्)। कलकाता: फेब्रूयारी, १८४०।

राजशेखरः। *काव्यमीमांसा*। सम्पा. सि. डि. दालालः तथा आर. ए. शास्त्री, (संशोधिता परिवर्धिता च) के. एस. रामस्वामी शास्त्री शिरोमणिः। बडोदा: ओरियेण्टाल इन्सटिटिउट, १९३४ (तृतीयसंस्करणम्)।

विश्वनाथः। *साहित्यदर्पणः*। हरिदासकृत-*कुसुमप्रतिमा*-टीकोपेतः। सम्पा. हरिदाससिद्धान्तवागीशः। कलिकाता: सिद्धान्तविद्यालयः, १८७५ (पञ्चमं संस्करणम्)।

वेदव्यासः। *अग्निपुराणम्*। सम्पा. पञ्चानन-तर्करत्नः। कलिकाता: नवभारत-पाब्लिशार्स, १३८९ (वङ्गाब्दः)।

Amaladass, Anand, and Richard Fox Young. *The Indian Christiad: A Concise Anthology of Didactic and Devotional Literature in Early Church Sanskrit*. Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 1995.

Ballantyne, James Robert. *The Bible for Pandits: The First Three Chapters of Genesis, Diffusively and Unreservedly Commented in Sanskrit and English*. London: James Madden, 1860.

Banerjea, Krishna Mohan. *Truth Defended, and Error Exposed: Strictures upon Hara Chandra Tarkapanchanan's Answer to Mr. Muir's Mataparikshа, and upon Baboo Kasinath Bosu's Tract on Hinduism and Christianity* (In Bengali). Calcutta (now Kolkata): Ostell and Lepage, 1841.

Goel, Sita Ram. *History of Hindu-Christian Encounters (AD 304 to 1996)*. New Delhi: Voice of India, 2020 (6th rpt.).

Mill, William Hodge, and H.H. Wilson. *Proposed Version of Theological Terms, with a View to Uniformity in Translations of the Holy Scriptures, etc., into the Various Languages of India. Part the First, Sanskrit*. Calcutta (now Kolkata): Bishop's College Press, 1828.

Muir, John. "On the Use to which the Pesudo Veda Written by the Roman Catholic Missionaries Might be Turned for the Refutation of Hindus Errors." *Calcutta Christian Observer*, vol. 7, 1838.

Muir, John. मतपरीक्षा- *A Sketch of the Argument for Christianity and against Hinduism*. Calcutta (now Kolkata): Bishop's College Press, 1839. [Revised and reissued in two subsequent editions, 1840 and 1852-54.]

Powell, Avril A. *Scottish Orientalists and India: The Muir Brothers, Religion, Education and Empire*. Woodbridge: The Boydell Press, 2010.

Shastri, Satya Vrat. "Modern Christian Literature in Sanskrit." *Devavāṇī-suvāsaḥ* (Rama Kant Felicitation Volume). New Delhi: Devavani Parishad, 1991.

Young, Richard Fox. *Resistant Hinduism: Sanskrit Sources on Anti-Christian Apologetics in Early Nineteenth-Century India*. (Publications of the De Nobili Library, 8), Vienna: Indological Institute, University of Vienna, 1981.

*तत्त्वचिन्तामणि*दिशा तर्कस्य संशयनिश्चयानुमानातिरिक्तत्वविचारः

सुव्रत-गायेनः

सारसंक्षेपः

न्यायदर्शने प्रमाणानुग्राहकः प्रमाणसम्भावनप्रयुक्तो ऊहात्मको ज्ञानविशेष एव तर्कः। भाष्यकारेण भाषितं प्रथमसूत्रव्याख्यायां प्रमेयान्तर्भूतोऽपि तर्कः प्रथमन्यायसूत्रे पृथक्प्रस्थानत्वात् पृथगुच्यते। तर्कपदार्थो संशये निश्चये अनुमाने वान्तर्भवन् नातिरिच्यत इति केषाञ्चिदाक्षेपः। तथाहि अत्र पूर्वपक्षिणां प्रसिद्धं कोटित्रयम्। प्रथमतः, संशयाद् न भिद्यते तर्कः इति। द्वितीयतः, निश्चयान्तर्गत एवासौ तर्क इति। तृतीयतः, अनुमानस्यैव तर्क इति व्यपदेशः, न तर्को भिन्नः अनुमानात् इति। कोटित्रये एव तर्कस्य पृथग्ग्रहणमनावश्यकमिति कारणात् न्यायशास्त्रे पृथक्पदार्थत्वेन तर्कस्य विचारः असङ्गत इत्येवं प्रपञ्चितः। अत्र प्रबन्धे तेषां पूर्वपक्षमतानाम् असारत्वं प्रदर्श्य न्यायमतानुसारं तर्कपदार्थस्य पृथक्पदार्थत्वोपपादने प्रयासः विहितः।

कुञ्चिकाशब्दः

तर्कः, संशयः, निश्चयः, अनुमानम्, विशेषदर्शनम्, सम्भावनम्, उभयकोटि, लिङ्ग-लिङ्गि-सम्बन्धः, अनवधारणज्ञानम् इत्यादि।

भूमिका– तापत्रयोपशमेन निःश्रेयससाधकत्वेन प्रतिपादितेषु प्रमाणप्रमेयादिषु पदार्थेषु षोडशसु तत्त्वज्ञानद्वारकमिथ्याज्ञानविनाशायापरिहार्यः अनन्यश्चासौ तर्कः। तथाहि पञ्चावयववाक्यात्मकं परमं न्यायं प्रपञ्च्य ततः तर्कस्य लक्षणं महर्षिणाक्षपादेन सूत्रितमित्थम् –

अविज्ञाततत्त्वेऽर्थे कारणोपपत्तिस्तत्त्वज्ञानार्थमूहस्तर्कः[१] इति।

न्यायदर्शने तर्कः प्रमाणानुग्राहकः ऊहात्मको ज्ञानविशेषः। तर्कस्य प्रयोजनं प्रतिपादितं गोतमेन सूत्रकारेण – कारणोपपत्तितः इत्यादिना। कारणमित्यस्य प्रमाणमिति, उपपत्तिरित्यस्य सम्भावनेति तात्पर्यम्। तेन प्रमाणसम्भावनप्रयुक्तो ऊहात्मको ज्ञानविशेष एव तर्क इति फलति। भाष्यकारेण भाषितं प्रथमसूत्रव्याख्यायां – *तर्को न प्रमाणसंगृहीतो न प्रमाणान्तरं, प्रमाणानामनुग्राहकस्तत्त्वज्ञानाय कल्पत*[२] इति। सोऽयं तर्कः *तत्त्वज्ञानविषयस्य विभागात् तत्त्वज्ञानाय कल्पते, प्रमाणसहितो वादे साधनायोपलम्भाय चार्थस्य भवतीत्येवमर्थं पृथगुच्यते प्रमेयान्तर्भूतोऽपि*[३] प्रथमन्यायसूत्रे।

विषयपरिष्कारः – ननु प्रथमसूत्रे पृथगुल्लिखितः तर्कपदार्थो संशये निश्चये अनुमाने वान्तर्भवन् नातिरिच्यत इति केषाञ्चिदाक्षेपः। तथाहि अत्र पूर्वपक्षिणां प्रसिद्धं कोटित्रयम्। प्रथमतः, अयथार्थज्ञानत्वात् संशयाद् न भिद्यते तर्कः इति। द्वितीयतः, प्रमाणानुग्राहकतया निश्चितज्ञानजनकत्वेन निश्चयान्तर्गत एवासौ तर्क इति। तृतीयतः, उपपत्तिसापेक्षत्वात् युक्तिनिर्भरत्वात् अनुमानस्यैव तर्क इति व्यपदेशः, न तर्को भिन्नः अनुमानात् इति, अत एव अनुमानस्य परमन्यायः, अन्वीक्षा, हेतुविद्या तर्क इत्यादिसंज्ञाभेदाः प्रसिद्धाः। कोटित्रये एव तर्कस्य पृथग्ग्रहणमनावश्यकमिति कारणात् न्यायशास्त्रे पृथक्पदार्थत्वेन तर्कस्य विचारः असङ्गत इत्येवं प्रपञ्चितः।

अत्रोच्यते, संशयः हि उभयकोटिकः अनवधारणात्मकः प्रत्ययः। तथाहि प्राचां ग्रन्थे प्रपञ्चितम् – *स चायं किंस्विदिति वस्तुविमर्शमात्रमनवधारणं ज्ञानं संशयः*[४] इति। यथा अयं स्थाणुर्वा पुरुषा वेति

वस्तुविमर्शमात्रमनवधारणं ज्ञानम्। नहि अत्र संशये स्थाणुरेव, पुरुष एव इत्येवम् अवधारणात्मकं निश्चयज्ञानं जायते। विशेषदर्शने सति संशयो निवर्तते, विशेषदर्शनजन्यं ज्ञानं हि निश्चयः। यथा स्थाणुत्वव्याप्यकोटरादिमानयमिति विशेषदर्शने सति पुरतो दृश्यमानः पदार्थः स्थाणुरेव इति निश्चयात्मकं ज्ञानं जायते, यथा वा पुरुषत्वव्याप्यकरचरणादिमानयमिति विशेषदर्शने सति पुरतो दृश्यमानः पदार्थः पुरुष एव इति निश्चयात्मकः प्रत्ययः जायते। तर्के तु तादृशस्य विशेषदर्शनस्याभावात् नायं तर्कः निश्चय इति द्वितीयः पक्षः निरस्तः।

किञ्च, उभयकोटिकविमर्शात्मकानवधारणप्रत्ययत्वाभावात् नायं संशय इति प्रथमः अपि पक्षः उपहसित एव। वस्तुतः यस्य पदार्थस्य स्वरूपं तत्त्वतः अज्ञातं, तस्य यतार्थतया तत्त्वनिर्धारणाय स्वाभाविकी या इच्छा सा जिज्ञासा। जिज्ञासायां सत्यां सामान्यतया ज्ञातस्य तस्य स्वरूपविषये संशय उभयकोटिक उत्पद्यते यथा किंस्विदित्येवम् आहोस्वित् नैवमिति। एकस्मिन् एव धर्मिणि विमृश्यमानयोः तयोः परस्परविरोधिनोः धर्मयोः युगपदेकत्र सद्भावाभावात् एकतरपरित्यागेनान्यतरस्य ग्रहणमनिवार्यम्। अथ कस्मिन् पक्षे स्वारस्यमाधेयमिति ज्ञातुं विरुद्धधर्मयोः तयोः यस्मिन् पक्षे कारणोपत्तितः सम्भावनात्मकः प्रत्ययो लभ्यते, स एव पक्षो यथार्थः। एवं संशयानन्तरं सम्भावितयोः द्वयोः विरुद्धधर्मयोः एकस्मिन् पक्षे प्रमाणसम्भावनप्रयुक्तो ऊहात्मको ज्ञानविशेष एव तर्कः। अतः संशयः तर्कस्य पूर्वभावी, न हि संशये अन्तर्भावः तर्कस्य। सूत्रकारेण गोतमेनापि संशये तर्कान्तर्भावस्य अनिष्टत्वं प्रपञ्चयितुं *कारणोपपत्तितः* इत्यादि पदं सूत्रे सन्निवेशितम्।

अत्र पुनः आशङ्का इत्थं पूर्वपक्षिणां यत् एकस्मिन् धर्मिणि सामान्यतया ज्ञातयोः धर्मयोः एकतरपक्षयोः हेयत्वं प्रदर्श्य अन्यतरे पक्षे कारणोपपादनेन सम्भावनात्मकः प्रत्ययो हि तर्क इति यदुच्यते तत्रापि संशयनिश्चयान्यतरयोः तर्कस्यान्तर्भावः प्रदर्शयितुं शक्यम्। यथा अश्वधावनादिक्रीडायां दूरतः ऊर्ध्वत्वविशिष्टव्यापारवद्धर्मिणो दर्शनेन प्रत्ययो जायते अयं पुरुष इति, एष प्रत्ययः तर्क एव। किन्तु अत्र ज्ञाने धर्मिणः विशेषदर्शनमस्ति न वेति आशङ्का। प्रथमपक्षस्वीकारे एतस्य ज्ञानस्य निश्चयात्मकत्वं विशेषदर्शनात्, द्वितीयपक्षाभ्युपगमे विशेषदर्शनाभावे सामान्यज्ञानाभ्युपगमे तु एतस्य संशयात्मकत्वम्। तथाहि धर्मिणः विशेषज्ञानं निर्णये, तथा सामान्यज्ञानं संशये प्रयोजकमिति प्रसिद्धम्। एवं संशय-निश्चययोः मध्यगतस्तर्कः न पृथक्प्रमेय एवाभ्युपगन्तव्यः, तस्य प्रमाणानुग्राहकत्वं तु दूरमपास्तम् इति दूषयितारः।

अत्रोच्यते, संशये द्वयोः धर्मयोः समप्राधान्येन प्रतीतिः प्रसिद्धा। यथा स्थाणुर्वा पुरुषो वा इति प्रतीतौ उभयकोट्योः समानं प्राधान्यम्। एवम् निश्चये एकस्यैव धर्मस्य कोटेः वा प्राधान्यं, तस्यैव सिद्धान्तरूपेण पर्यवसानम्। यथा अयं पुरुष एव इति। अत्र अवधारणार्थकेन एव इति शब्देन एकतरस्य पक्षस्य निश्चिततया प्रतिपादयित्री प्रतीतिः एकपक्षावगाहिनी निर्णयः। परन्तु तर्के एकमेवपक्षमाश्रित्य कारणोपपत्त्या सम्भावनामात्रम् एव दृश्यते। यथा अयं पुरुषः सम्भविष्यति इत्यादि सम्भावनाप्रयुक्तम् ज्ञानम्। अत्र कोटिद्वयाभावात् तर्को न संशयसंगृहीतः। एकतरपक्षप्रतिपादनपरः अपि अवधारणात्मक-एवकाराभावात् सम्भावनमात्रप्रतिपादनात् न तर्को निर्णयान्तर्गत इति। अतः पूर्वस्मिन् प्रत्यये अश्वधावनादिक्रीडाया दृष्टान्ते यत् अयं पुरुष इति प्रत्ययः न स विशेषदर्शनजन्यः, अतो न निर्णयः। विशेषदर्शनाभावे सामान्यज्ञाने सत्यपि कोटिद्वयाभावात् पुरुषसम्भावनमात्रस्य द्योतनात् न संशयः। एवं संशयनिर्णयाभ्यां पृथक्प्रमेयत्वं तर्कस्य न्यायसूत्रभाष्य-न्यायमञ्जर्यादिष्वपि प्रपञ्चितम्।

तर्कः अनुमानमेवेति तृतीयः पक्षः अपि नितरां हेय एव। तथाहि अनुमानस्य वह्निव्याप्यधूमवान् अयमिति परामर्शाख्यात् विशेषप्रत्ययात् विशेषदर्शनाद्वा उत्पत्तिः। तर्के तु विशेषदर्शनं नास्ति इति विशेषदर्शनाभावाद् अयमपि

पक्षः निरस्त एव। नन्वास्तां न तर्कः अनुमानम्, किन्तु तर्कः अनुमानविशेष एव भवतु। युक्त्यपेक्षम् अनुमानं तर्क इति मतविशेषः। तन्मतानुसारं युक्तिजन्यं ज्ञानमनुमानं तर्क इति पर्यवसितम्। नन्वत्र युक्तिर्हि प्रमाणोपपत्तिः। तथा सति तस्मात् कारणाद् उत्पन्नं ज्ञानं तर्क इति मतविशेषाभिप्रेतार्थः। स चास्माकमपि इष्ट एव। वस्तुतस्तु मतविशेषवादिभिः नो मते नास्ति भेदः। भेदस्तु केवलं संज्ञायामेव। उभयत्र फलं तु समानमेव।

मतविशेषवादिभिः उच्यते यन्नास्माकं मते प्रमाणोपपत्तिर्युक्तिः येन उभयोर्मते केवलं संज्ञाभेदः स्यात्। किन्तु युक्तिर्हि प्रमाणोपपत्त्यपेक्षया भिन्नैव। तेन यदनुमानं युक्तिमपेक्षते तदेव अनुमानविशेष एव तर्क इति सिद्धम्।

अत्रोच्यते यत् प्रत्यक्षागमैकविषयत्वम् एव अनुमानस्य युक्त्यपेक्षत्वं चेत्तर्कः अपि प्रत्यक्षसिद्धे आगमसिद्धे वार्थे प्रवर्तते इति तर्कस्यापि युक्त्यपेक्षत्वं सिद्धमेव। तथाहि प्रत्यक्षेण भूतलविशेषणतया घटाभावे गृहीते सत्येव यद्यत्र घट इत्यादितर्कस्य प्रवत्तिः। अपि च, श्रुतिसिद्धे एव आत्मनि यद्ययमात्मा इत्यादितर्कस्य प्रवृत्तिर्दृश्यते नान्यथा। एवं हि तर्कः अनुमानस्यैव प्रभेदविशेषः। अनुमानप्रभेदस्य अनुमाने एवान्तर्गतत्वात् प्रमाणान्तरत्वविरहाच्च अनुमानप्रमाणेनैव संगृहीतस्तर्कः इति तर्कस्य पृथक् पाठः अयुक्तः।

अपि च, पूर्वपक्षिण आक्षिपन्ति, तर्कः अनुमानमिति प्रमाणेनापि निश्चितम्। तर्कस्य अनुमानत्वे प्रमाणम् अनुमानमेव। तथाहि अनुमानाकारः – तर्कः अनुमानं लिङ्गलिङ्गिसम्बन्धस्मृत्यपेक्षत्वात् अनुमानवत् इति। अत्र अनुमाने पक्षः तर्कः, साध्यं अनुमानत्वम्, हेतुः लिङ्गलिङ्गिसम्बन्धस्मृत्यपेक्षत्वम्, दृष्टान्तः च अनुमानम्। एतेन अनुमानेन पक्षे तर्के अनुमानत्वं साध्यते लिङ्गलिङ्गिसम्बन्धस्मृत्यपेक्षत्व-हेतुना। दृष्टान्ते अनुमानप्रमाणे यथा अनुमानत्वं वर्तते, तथा लिङ्गलिङ्गिसम्बन्धस्मृत्यपेक्षत्वम् अपि वर्त्तते। तेन यत्र लिङ्गलिङ्गिसम्बन्धस्मृत्यपेक्षत्वम् तत्र अनुमानत्वमिति व्याप्तिग्रहः। अनया व्याप्त्या साध्ये तर्के लिङ्गलिङ्गिसम्बन्धस्मृत्यपेक्षत्वहेतुना अनुमानत्वं सिध्यति। लिङ्गं व्याप्यं हेतुः, लिङ्गी व्यापकं साध्यं, तयोः यो हेतुसाध्ययोः सम्बन्धः व्याप्तिः, तत्स्मृतिसापेक्षं भवति अनुमानं प्रमाणम्। एवं तर्के अपि लिङ्गम् आपाद्यं, लिङ्गि आपादकं, तयोः आपाद्यापादकयोः यो व्याप्तिः सम्बन्धः, तत्स्मृतिसापेक्षं भवति तर्कः। अतः तर्कः अनुमानमेवेति प्रमाणितमिति चेत्,

अत्रोच्यते, पर्वतो वह्निमान् धूमात् इति अनुमाने पर्वते पक्षे लिङ्गस्य हेतोः दर्शनात् उपपन्नं तत्र अनुमानप्रमाणस्य लिङ्गलिङ्गिसम्बन्धस्मृत्यपेक्षत्वम्। अत्र धर्मी पक्षः, साधनधर्मो हेतुः उभयोरेव प्रत्यक्षेण प्रत्ययः। पक्षस्य पर्वतस्य, तथे तत्र विद्यमानस्य साधनधर्मस्य हेतोः धूमस्य प्रत्यक्षेण ग्रहणे पक्षधर्मताज्ञानम्, पक्षधर्मतायां सत्यामेव लिङ्गलिङ्गिसम्बन्धस्मृत्यपेक्षया पर्वते पक्षे धूमस्य हेतोः दर्शनेन साध्यस्य वह्नेः अनुमानसिद्धिः। परन्तु तर्के तु न तथा। तर्के धर्मिदर्शनमात्रमेव केवलं भवति। तत्र साधनधर्मस्य लिङ्गस्य दर्शनं नोपपन्नम्। तथाहि उदाहरणतया वक्तुं शक्यते, यदि उत्पत्तिमान् आत्मा अभविष्यत् तर्हि संसारापवर्गौ न उत्पत्स्येताम् इति तर्के धर्मिणि आत्मनि साधनधर्मस्य लिङ्गस्य उत्पत्तेरभावात् लिङ्गलिङ्गिसम्बन्धस्मृतिरपि न सम्भवति। अतः तर्को नानुमानम्।

किञ्च, तर्कानुमानयोः वैलक्षण्यमन्यद् दर्शयितुं शक्यते। तथा हि धर्मिगतधर्मोपलब्धिः अनुमाने दृश्यते। पर्वते धूमेन वह्न्यनुमाने, पक्षे धर्मिणि पर्वते एव साधनधर्मस्य लिङ्गस्य धूमस्य उपलब्धौ एव वह्न्यनुमानं प्रवर्तते। परन्तु तर्के तु न तथा। तद्धर्मगतधर्मोपलब्धिं विनापि, अन्यत्र धर्मोपलब्धौ सत्यामपि तर्कः प्रवर्तत एव। यथा प्रागुक्तअश्वधावनादिक्रीडादृष्टान्तसहायेन वक्तुं शक्यते यत्, अयं स्थाणुर्वा पुरुषो वा इति संशये अश्वा बाह्यन्ते इति दृष्टान्तेन अश्ववाहनाधिकरणत्वं यद्पि न पुरुषधर्मः किन्तु देशधर्मः, तथापि अन्यत्र उपलब्धं तं धर्ममादाय धर्मिणि

पुरुषत्वम् अभ्युपगम्यते, स्थाणुत्वादिकं च व्यवच्छिद्यते। अतः अनुमानात् तर्कस्य भेदः स्फुटतर एवेति तर्कः अनुमानं भवितुं नार्हति। अत एषः अपि पक्षो हेयः।

निगमनम् – तर्कपदार्थो संशये निश्चये अनुमाने वान्तर्भवन् नातिरिच्यत इति केषाञ्चिदाक्षेपः। अत्र प्रबन्धे तेषां पूर्वपक्षमतानाम् असारत्वं प्रदर्श्य न्यायमतानुसारं तर्कपदार्थस्य पृथक्पदार्थत्वोपपादने प्रयासः विहितः। तथाहि अत्र पूर्वपक्षिणां प्रसिद्धं कोटित्रयं पर्यालोचितम्। तत्र तर्को न संशयसंगृहीतः, उभयकोटिकविमर्शात्मकानवधारणप्रत्ययत्वाभावात्, विशेषदर्शनाभावे सामान्यज्ञाने सत्यपि कोटिद्वयाभावात् पुरुषसम्भावनमात्रस्य द्योतनात् च। एवं निश्चयान्तर्गत एवासौ तर्क इति द्वितीयः पक्षः अपि निरस्तः, विशेषदर्शनाभावात् अवधारणात्मकत्वात् च। तृतीयतः, अनुमानस्यैव तर्क इति व्यपदेशः, न तर्को भिन्नः अनुमानात् इति मतमपि हेयम्। अतः तर्कः पृथक्पदार्थ इति उपपन्न एवेति शिवम्।

उल्लेखपञ्जिः

१. *न्यायदर्शनम्*, फणिभूषण-तर्कवागीश-सम्पादितम्, 343 पृष्ठः

२. *न्यायदर्शनम्*, फणिभूषण-तर्कवागीश-सम्पादितम्, 52 पृष्ठः

३. तत्रैव

४. तत्रैव, 27 पृष्ठः

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः

उदयनाचार्यः। *न्यायकुसुमाञ्जलिः*। सम्पा. वच्चा-झाः। वाराणसी: चौखम्बा-संस्कृत-सिरीज्-अफिस, 1957 (प्रथमसंस्करणम्)। मुद्रितम्।

गङ्गेशोपाध्यायः। *तत्त्वचिन्तामणिः* (रहस्यसहितः)। सम्पा. कामाख्यानाथतर्कवागीशः। देहली: मोतिलाल-वनारसी-दासः, 1897 (द्वितीयसंस्करणम्)। मुद्रितम्।

__। *तत्त्वचिन्तामणिः* (प्रकाशसहितः)। सम्पा. कालीपदतर्काचार्यः। कोलिकाता: एशियाटिक्-सोसाइटिः, 1882 (प्रथमसंस्करणम्)। मुद्रितम्।

__। *तत्त्वचिन्तामणिः* (दीधिति-विवृतिसहितः)। सम्पा. कीर्त्यानन्द-झाः सात्करि-शर्मा च। वाराणसी: चौखम्बा-संस्कृत-सिरीज्-अफिस्, 1226 संवत् (प्रथमसंस्करणम्)। मुद्रितम्।

__। *तत्त्वचिन्तामणिः* (दीधिति-जागदीशीसहितः)। सम्पा. सोमनाथाचार्यः। वाराणसी: चौखम्बा-संस्कृत-सिरीज्-अफिस्, 1220 संवत् (प्रथमसंस्करणम्)। मुद्रितम्।

गौतमः। *न्यायदर्शनम्* (भाष्य-वार्त्तिक-तात्पर्यटीका-वृत्तिसहितम्)। सम्पा. अमरेन्द्रमोहनतर्कतीर्थः। देहलीः मुन्सीराम-मनोहरलाल-पाब्लिशार्स्, 1995 (प्रथमसंस्करणम्)। मुद्रितम् ।

गौतमः। *न्यायदर्शनम्* (प्रथमखण्डात्मकम्)। सम्पा. फणीभूषणतर्कवागीशः। कलिकाता: पश्चिमवङ्ग-राज्य-पुस्तक-पर्षत्, 2014 (चतुर्थप्रकाशः)। मुद्रितम्।

न्यायपञ्चाननः, विश्वनाथः। *कारिकावली* (प्रभा-मञ्जूषा-दिनकरीय-रामरुद्रीय-गङ्गारामीयसहिता)। सम्पा. सि. शङ्कररामशास्त्री। वाराणसी: चौखम्बा-संस्कृत-प्रतिष्ठानम्, 2016 (पुनर्मुद्रणम्)। मुद्रितम्।

प्रशस्तपादाचार्यः। *प्रशस्तपादभाष्यम्* (पदार्थधर्मसंग्रहः) (खण्डद्वयात्मकम्)। सम्पा. ब्रह्मचारी मेधाचैतन्यः। कलिकाता: संस्कृत-पुस्तक-भाण्डारः, 2016 (पुनर्मुद्रणम्)। मुद्रितम्।

भट्टाचार्य्यः, श्रीमोहनः तथा भट्टाचार्य्यः, दीनेशचन्द्रः। *भारतीय दर्शन कोष* (प्रथमखण्डात्मकः)। कलिकाता: संस्कृत-कलेज्, 1958। मुद्रितम्।

मीमांसा-वेदान्तनयोः अवयवविमर्शः

नाडुगोपाल-दासः

सारसंक्षेपः

मम शोधपत्रस्य विषयः 'मीमांसा-वेदान्तनयोः अवयवविमर्शः'। सर्वेषु दर्शनेषु अवयवशब्दस्य व्यवहारः परिदृश्यते। अवयवः कः? तस्य स्वरूपं किम्? इत्यादयः प्रश्नाः आदौ मनसि जायन्ते। अवयवशब्दः पुंलिङ्गान्तः। अव+√यु+ अप् = अवयव। अवयूयते कार्य्यद्रव्येन संबध्यते इति अवयवः। कार्यशब्देन अत्र अनित्यविषयाः बोध्यन्ते। अवयवः इत्यस्य समार्थकशब्दः अंशः। अवयवानां विमर्शः हि अवयवविमर्शः। विमर्शशब्दस्य समानार्थकः भावना वासना वा। जगतः सर्वे अनित्यविषयाः अंशे विभज्यमानाः। अतः सर्वे विषयाः अवयवेषु विभज्यमानाः। अवयवानां समुदायः अवयवी। अवयवी अवयवेषु वर्तते। जगतः सर्वे अनित्यविषययाः अत्र अवयवी। यथा घटः अवयवी। घटपरमाणु अत्र अवयवः। वैशेषिकाः मन्यन्ते अन्तिमः अवयवः परमाणुः। यतः परमाणोः विभागः नास्ति। अवयवी अवयवेषु विभक्तः। अस्मिन् जगति सर्वे कार्याणि अवयवेषु विभक्तानि। मनुष्यानां मनुष्येतरप्राणीनां उद्भिजानां च शरीरानि अवयवेषु विभक्तानि। मनुष्यानां मनुष्येतरप्राणीनां अवयवाः अङ्गानि इत्यभिधीयन्ते। उद्भिजानां अवयवाः पुष्पादयः नामाभिधीयन्ते। अतः सर्वे कार्यद्रव्यानि अवयवेषु विभक्तानि। परन्तु अत्र अवयवशब्देन कार्यद्रव्यानां अवयवाः न बोध्यन्ते। अत्र अवयवशब्देन परार्थानुमानस्य अवयवाः बोध्यन्ते।

सर्वेषु एव आस्तिकदर्शनेषु अनुमानप्रमाणं स्वीकृतम्। तत्र अनुमानं द्विविधं यथा स्वार्थानुमानं परार्थानुमानं चेति। केवलं आस्तिकदर्शनेषु परार्थानुमानं न स्वीकृतम्। नास्तिकदर्शनेषु अपि परार्थानुमानं स्वीकृतम्। चार्वाकं विना बौद्धदर्शने जैनदर्शने च अनुमानप्रमाणस्य भेदः परार्थानुमानं स्वीकृतम्। परन्तु मम आलोच्यविषयः अत्र केवलं आस्तिकदर्शनेषु परार्थानुमाने स्वीकृताः अवयवाः। आस्तिकदर्शनं समानतन्त्रेषु विभक्तम्। तन्त्रशब्दस्यार्थः 'शास्त्रम्'। आस्तिकदर्शनानां मुख्यप्रयोजनं दुःख्यस्य चिरनिवृत्तिः अर्थात् मोक्षः। परन्तु मोक्षस्य उपायः भिन्नः वर्तते। सर्वे आस्तिकदार्शनिकाः मोक्षोपायः प्रदर्शयन्ति। भिन्नोपायेषु येषां दार्शनिकानां मतसाम्यं परिलक्षते ते समानतन्त्रदर्शनं इत्यभिधीयते। यथा १) सांख्यं योगश्च। २) वैशेषिकः न्यायः च। ३)मीमांसा वेदान्तश्चेति।

दर्शनचिन्तनपरम्परायाः कापि सीमा नास्ति। वैदिककालतः दर्शनचिन्तपरम्परा अधुनापि प्रचलति। 'मीमांसा-वेदान्तनयोः अवयवविमर्शः ' नाम शोधपत्ररचनायां विविधानि कारणानि सन्ति। मीमांसावेदान्तदर्शनयोः परार्थानुमाने अवयवाः स्वीकृताः न वा इति मम आदौ मनसि जिज्ञासा आसीत्। यदि अवयवाः स्वीकृताः तर्हि तेषां स्वरूपाणि प्रयोजनानि कानि समानतन्त्रदर्शनेषु वर्णितानि इति जिज्ञासा तत्परं आसीत्। मीमांसावेदान्तदर्शनयोः अवयवासंख्याविषये न्युनाधिक्यं यदि परिलक्ष्यते तत्कारणं किम् इति जिज्ञासा आसीत्? मीमांसावेदान्तदर्शनयोः अवयवसंख्या यदि भिन्नाः वर्तेन्ते तर्हि कति अवयवाः अवश्यमेव आवश्यकं परार्थानुमानाय कथं वा आवश्यकं इति जिज्ञासा अपि आसीत्। इमा जिज्ञासा दुरीकरणाय अस्मिन् विषये मया शोधकार्यं कृतम्।

अस्मिन् शोधपत्रे मया मीमांसा-वेदान्तनयोः अवयवविमर्शः उपस्थाप्यते। वेदप्रामान्यमवलम्व्य स्वीकृतेषु आस्तिकदर्शनेषु अन्यतमौ वर्तेते मीमांसादर्शनं(पूर्वमीमांसा वा) वेदान्तदर्शनं(उत्तरमीमांसा वा) च इति। मीमांसादर्शने परार्थानुमानं स्वीकृतम्। यद्यपि मीमांसादर्शनं प्रमाणप्रधानशास्त्रं न। परन्तु प्रमाणं विना प्रमेयसिद्धिः न भवति। अतः प्रमाणम् आवश्यकम्। अत्र अनुमानप्रमाणस्य भेदद्वयं स्वीकृतम् यथा स्वार्थानुमानं परार्थानुमानं चेति। मानोमेयदयकारेण भणितं यत् "तच्चानुमानं स्वार्थपरार्थभेदेनापि द्विविधमाहुः"।[1] परार्थानुमाने प्रयुक्तानानां वाक्यानां प्रत्येकं अवयवः इति नामाभिधीयते। मीमांसकैः प्राचीननैयायिकवत् पञ्चावयववाक्यानि न स्वीकृतानि। तै मन्यन्ते अवयवः त्रिबिधः। यथा प्रतिज्ञा हेतुः उदाहरणञ्चेति। अथवा उदाहरणम् उपनयः निगमनञ्चेति। मीमांसकाः कथं अवयवः त्रिबिधः स्वीकृतवन्तः तत्कारणं अस्मिन् प्रबन्धे मया उल्लिखितम्।

मीमांसादर्शनस्य समानतन्त्ररूपेण वर्तते वेदान्तदर्शनम्। वेदान्तदर्शने मीमांसादर्शनमवलम्व्य मतानि परिदृश्यन्ते। परन्तु मतानैक्यमपि परिदृश्यते। वेदान्तदर्शने अनुमानप्रमाणं द्विविधं यथा स्वार्थानुमानं परार्थानुमानम् चेति। वेदान्तपरिभाषायामुक्तं "तच्चानुमानं स्वार्था-परार्थ-भेदेन द्विविधम्"[२] येन अनुमानेन स्वकीयसन्दिग्धविषयस्य निश्चितज्ञानं भवति तत् स्वार्थानुमानम्। अत्र अवयववाक्यस्य प्रयोजनं नास्ति। परन्तु कुत्रापि यदि प्रतिवादी कमपि विषयमवलम्व्य संशयः प्रकाशयति तर्हि तत्र वादी संशयदुरीकर्तुं अवयववाक्यानि प्रयोगः करोति तत् परार्थानुमानम्। परार्थानुमानेन परार्थानुमितिः जायते। परार्थानुमानं न्यायसाध्यम्। न्यायशब्देन अत्र अवयवसमुदायः बोध्यते। वैदान्तिकाः भणितं यत् ''परार्थं तु न्यायसाध्यम्। न्यायो नामावयवसमुदायः।''[३] वेदान्तमते त्रयः अवयवाः यथा प्रतिज्ञा हेतुः उदाहरणं चेति। अथवा उदाहरणं उपनयः निगमनञ्चेति। वेदान्तपरिभाषायामुक्तं ''अवयवाश्च त्रयः एव प्रतिज्ञाहेतुदाहरणरूपाः, उदाहरणोपनयनिगमनरूपा वा।''[४] अत्र वेदान्तदर्शनमवलम्व्य अवयवानां संख्या स्वरूपानि प्रयोजनानि च मया उपस्थाप्यते। मीमांसावेदान्तदर्शनयोः परार्थानुमाने स्वीकृताः अवयवाः समानाः एव। परन्तु शास्त्रद्वयं प्रमाणप्रधानं न। वेदान्तदर्शने अवयवानां स्वरुपानि यथार्थरुपेण न प्राप्यन्ते। परन्तु अत्र अवयवानां प्रयोजनानि प्राप्यन्ते। प्रयोजनानि दृष्टा अस्मिन् प्रबन्धे वेदान्तदर्शनमवलम्व्य अवयवानां स्वरुपाणि व्याख्यानं मया चेष्ट्यते। मीमांसावेदान्तदर्शनमवलम्व्य अवयवविमर्शः एकस्मिन् अध्याये मया उल्लिखितम्। यतः ते समानतन्त्रदर्शनम्। अध्यायान्ते द्वयोः दर्शनशास्त्रयोः अवयवमवलम्व्य तत्त्वानां किंचित् वैसादृश्यमपि यदि परिदृश्यते तदपि मया उल्लिखितम्।

दुःखनिवृत्तिप्रयोजनमवलम्व्य दर्शनशास्त्रस्य सृष्टिः अभवत्। अतः जिज्ञासा जायते दर्शनं किम्? दर्शनशब्दस्य कोऽर्थः? इत्यादयः। दृश्- धातोः उत्तरं ल्युट्- प्रत्ययेन[५] दर्शनशब्दस्य सृष्टिर्भवति। पाणिनिना धातुपाठे दृश्- धातोः अर्थः कृतः 'दृशः प्रेक्षणे।' अर्थात् प्रेक्षणशब्दस्य अर्थः दर्शनम् ज्ञानं अनुधावनं वा। चक्षुरिन्द्रियादिसहायेन वाह्यविषयानां ज्ञानलाभः अत्र न अभिप्रेतः। भारतीयदर्शने दर्शनशब्दस्यार्थः भिन्नः। तत्र दर्शनमित्यस्यार्थः तत्त्वदर्शनम्, आत्मदर्शनम्, आत्मोपलब्धिर्वा। अर्थात् दर्शनेन तत्त्वज्ञानं भवति। तत्त्वं च "सतश्च सद्भावोऽसतश्चासद्भावः"[६] येन तत्त्वपोलब्धिः भवति तत् दर्शनम्- ''दृश्यते साक्षात् क्रियते तत्त्वम् एभिरिति दर्शनानि।'' प्राचीनपण्डिताः उक्तवन्तः-

> यदाभ्युदयिकं चैवं नैश्रेयसिकमेव च।
> सुखं साधयितुं मार्गं दर्शयेत् तद् हि दर्शनम्॥

अर्थात् यत् शास्त्रं अभ्युदयागतसुखं निःश्रेयसलभ्यसुखं च उभययोः पथप्रदर्शकं तत् दर्शनम्। दर्शनशब्दस्य पारिभाषिकार्थः जगतः जीवनस्य च सम्यकोपलब्धिः ज्ञानं वा।

भारतीयदर्शनम् आस्तिकनास्तिकभेदेन द्विबिधम्।[७] आस्तिकाः वेदस्य प्रामाण्यं स्वीकुर्वन्ति, नास्तिकाः तु वेदनिन्दकाः[८]इति। आस्तिकश्रेण्याम् अस्ति न्यायः वैशेषिकः सांख्यः योगः मीमांसा वेदान्तश्च। नास्तिकश्रेण्याम् अस्ति चार्वाकः जैनः बौद्धश्च। तेषु भारतीयदर्शनेषु चार्वाकदर्शनमृते सर्वाणि भारतीयदर्शनानि परमपुरुषार्थरूपेण मोक्षं स्वीकुर्वन्ति। मोक्षशब्देन दुःखस्य चिरनिवृत्तिः बोध्यते। मोक्षो हि सर्वेषां जनानां परमपुरुषार्थः। दर्शनशास्त्रं मोक्षलाभस्य उपायं ज्ञापयति इत्यनेन तच्छास्त्रं मोक्षशास्त्रनाम्ना अपि अभिधीयते। अयं मोक्षः तत्त्वज्ञानात् जायते। तत्त्वज्ञानलाभार्थं शास्त्राध्ययनं कर्तव्यम्। तथाहि उक्तम्-

> श्रोतव्यः श्रुतिवाक्येभ्यो मन्तव्यश्चोपपत्तिभिः।

मत्वा च सततं ध्येय एते दर्शनहेतवः॥[९] इति।

तथाहि महर्षिणा कणादेन अपि तदीये वैशेषिकसूत्रग्रन्थे भणितम्-"यतोऽभ्युदयनिःश्रेयससिद्धिः स धर्मः"[१०] इति।

समानतन्त्रदर्शनेषु अन्यतमौ मीमांसादर्शनं वेदान्तदर्शनञ्चेति। आस्तिकदर्शनशास्त्रेषु मीमांसादर्शनं विशिष्टरूपेण विराजते। मीमांसादर्शनं द्विविधं- पूर्वमीमांसा उत्तरमीमांसा च। पूर्वमीमांसाशब्देन केवलं मीमांसादर्शनं बोध्यते। उत्तरमीमांसाशब्देन वेदान्तदर्शनं बोध्यते। वेदस्य कर्मकाण्डस्योपरि निर्भरं कृत्वा सृष्टदर्शनं पूर्वमीमांसादर्शनं मीमांसादर्शनं वा। वेदस्य ज्ञानकाण्डस्योपरि निर्भरं कृत्वा सृष्टदर्शनं उत्तरमीमांसादर्शनं वेदान्तदर्शनं वा। द्वयोः दर्शनयोः अवयवविमर्षः अत्र मया उपस्थाप्यते। आदौ मया मीमांसानये अवयवविमर्षः उपस्थाप्यते। तत्परं वेदान्तनये अवयवविमर्षः उपस्थाप्यते। अन्तिमे द्वयोः दर्शनयोः अस्मिन् विषये यदि वैसादृश्यं परिलक्ष्यते तदपि मया उपस्थाप्यते।

मीमांसानये अवयवविमर्शः।

मानवजीवनस्य पुरुषार्थः चतुर्विधः। यथा धर्मः अर्थः कामः मोक्षश्चेति। अत्र आदौ विद्यते धर्मः। यतः धर्मस्योपरि जीवनं प्रतिष्ठितः भवति। धर्मः अत्र आधारः। महाभारतस्य शान्तिपर्वण्यपि उक्तम्- ''धारणाद्धर्मः इत्याहुः''। मीमांसाशास्त्रस्य मुख्यप्रयोजनमपि धर्मप्रतिपादनम्। कुमारिलभट्टेन अपि भणितं यत् ''धर्माख्यं विषयं वक्तुं मीमांसायाः प्रयोजनम्।''[११]

पूजार्थकात् तथा विचारार्थकात् मान्-धातोः सन्-प्रत्यये कृते सति 'मीमांसा' इति शब्दः निष्पद्यते। कुमारिलभट्टेन भणितं यत्-''मीमांसाशब्दः पूजितविचारार्थे प्रसिद्धः...।''[१२] व्युत्पत्त्यनुसारेण अस्यार्थः 'पूजायाः इच्छा' तथा 'विचारविषये इच्छा' वा। भिन्नरूपेण अस्यार्थः जिज्ञासा विचारः वा मन्यते। मीमांसासूत्रकारेण जैमिनिना अपि उक्तम्- ''अथातो धर्मजिज्ञासा''।[१३] मीमांसाशास्त्रस्य अपरं नाम 'पूर्वमीमांसा' 'कर्ममीमांसा' च। वेदस्य पूर्वभागं ब्राह्मणम्। ब्राह्मणग्रन्थैः सह सम्बन्धेन दर्शनमिदं पूर्वमीमांसा इति रूपेण आख्यायते। ब्राह्मणग्रन्थेषु प्रतिपादितानि कर्मकाण्डानि तथा यज्ञादिनि अस्मिन् शास्त्रेषु विचारः भवति। अनेन कारणेण मीमांसादर्शनं कर्ममीमांसा इति रूपेण आख्यायते। मीमांसादर्शनं ब्राह्मणग्रन्थानां वाक्यानां अर्थनिर्णयार्थं वैज्ञानिकपद्धतिं स्थापयति। यदधीकृत्य ब्राह्मणग्रन्थानां वाक्यानां विचारः भवति। अतः मीमांसादर्शनं वाक्यार्थविज्ञानम् इत्यभिधीयते।

मीमांसादर्शनस्य सर्वप्रथमः सुव्यवस्थितः ग्रन्थः 'मीमांसासूत्रम्'। मीमांसासूत्रस्य रचयिता महर्षिः जैमिनिः। अतः मीमांसासूत्रं 'जैमिनिसूत्रम् ' इत्यपि अभिधीयते। मीमांसासूत्रस्योपरि शवरस्वामिकृतं 'शावरभाष्यं' प्राप्यते। तत्परं कोऽपि महान् मीमांसादार्शनिकः न प्राप्यते। ख्री. सप्तमशतके पुनः मीमांसादर्शनस्य द्वौ पण्डितौ जातः कुमारिलभट्टः प्रभाकरमिश्रः श्चेति। कुमारिलभट्टतः भाट्टसम्प्रदायः प्रभाकरमिश्रतः प्राभाकरसम्प्रदायः सृष्टः अभवत्। मुरारिमिश्रः इति नाम्ना एकः मीमांसादार्शनिकः जातः। मुरारिमिश्रतः मुरारिसम्प्रदायः जातः। अतः मीमांसादर्शनस्य त्रयः सम्पदायाः अधुना प्राप्यन्ते। यथा-क.भाट्टसम्प्रदायः।ख.प्राभाकरसम्प्रदायः।ग.मुरारिसम्प्रदायः।

मीमांसादर्शने प्रधानरूपेण वेदवाक्यस्य विचारः प्राप्यते। तत्सह प्राप्यते वेदः पौरुषेयः अपौरुषेयः वा इत्यस्य विचारः। आत्मनः नित्यानित्यविषये विचारः,यागादि विषये विवेचनम् इत्यादि अपि अत्र प्राप्यते। पदार्थानां यथार्थज्ञानं प्रमाणात् भवति। मीमांसासूत्रे प्रमाणस्य विचारः यथार्थरूपेण न प्राप्यते। परन्तु भाट्टसम्प्रदायमवलम्ब्य

'मानमेयोदयः' इत्याख्यो ग्रन्थः प्राप्यते। 'मानमेयोदयः' भाट्टसम्प्रदायस्य प्रकरणग्रन्थः। अत्र यागस्य वर्णना न प्राप्यते। भाट्टसम्प्रदायमवलम्ब्य प्रमाणानां प्रमेयानां च विवचनं मानमेयोदये पाप्यते। मानमेयोदयग्रन्थस्य रचयितारौ नारायणभट्टः नारायणपण्डितः च। नारायणभट्टेन प्रत्यक्षादिप्रमाणानि आलोचितानि। नारायणपण्डितेन द्रव्यादि-प्रमेयानि आलोचितानि। ग्रन्थस्य आदौ प्रमाणलक्षणम् आलोचितम्। नारायणभट्टेण उक्तम्-

प्रमाकरणमेवात्र प्रमाणं तर्कपक्षवत्।
प्रमा चाज्ञाततत्त्वार्थज्ञानमेवात्र भिद्यते॥[१४]

न्यायदर्शनवत् अत्र प्रमाणलक्षणम् उक्तम्- 'प्रमाकरणं प्रमाणम्'। अर्थात् प्रमायाः करणं प्रमाणम्। परन्तु प्रमा इति विषये भिन्नमतं परिलक्ष्यते। न्यायनये यथार्थानुभवः हि प्रमा। केशवमिश्रेण भणितं यत् ''यथार्थानुभवः प्रमा''। परन्तु अत्र अज्ञातः तत्त्वस्य यथार्थज्ञानं हि प्रमा। न्यायदर्शने यथार्थानुभवस्य अर्थात् तत्त्वज्ञानस्य उल्लेखः प्राप्यते परन्तु 'अज्ञात' इति पदस्य प्रयोगः न प्राप्यते। भाट्टमते प्रमालक्षणे 'अज्ञात' इति पदस्य प्रयोगः प्राप्यते। 'अज्ञात' इति पदेन 'स्मृतिः', 'अनुवादः' च इत्यत्र प्रमालक्षणं निराकरोति। यतः 'स्मृतिः' पूर्वज्ञातविषयस्मरणम्। प्रमेयज्ञानं प्रमाणतः भवति। प्रमाणं प्रमायाः करणं भवति। वाक्यस्य पूर्वकथनेन यत् ज्ञानं जायते तत्परं अनुवादेन(पुनः वचनेन) पूर्वज्ञातज्ञानम् उत्पद्यते। अत्र कापि विशेषणता नास्ति। अतः 'अनुवादः' अज्ञातविषयस्य ज्ञानं न। 'अनुभवः' इति पदेन नैयायिकाः स्मृतेः प्रमात्वं निराकरोति। परन्तु अनुवादे प्रमात्वं नैयायिकाः न निराकुर्वन्ति। अतः न्यायमते 'अनुवादः' प्रमा भवति। परन्तु भाट्टमतानुसारेण 'अनुवादः' प्रमा न। नारायणभट्टेण उक्तम् ''अज्ञातपदेनात्र ज्ञातविषयो स्मृत्यनुवादयोर्निरासः''।[१५] तत्त्वपदेन भ्रमादीनां निरासः भवति। नारायणभट्टेण उक्तम्-''तत्त्वपदेन भ्रमसंशयादीनामयथार्थज्ञानानां निरासः''।[१६] भाट्टमतानुसारेण षट् प्रमाणानि। यथा प्रत्यक्षम् अनुमानम् उपमानं शब्दः अर्थापत्तिः अभावश्चेति। नारायणभट्टेन उक्तम्-

प्रत्यक्षमनुमानं शब्दं चोपमितिस्तथा।
अर्थापत्तिरभावश्च षट् प्रमाणानि मादृशाम्॥[१७]

प्रत्यक्षलक्षणं मीमांसकाः कृतवन्तः ''तत्र इन्द्रियसन्निकर्षजं प्रमाणं प्रत्यक्षम्''।[१८] अर्थात् प्रमाणेषु इन्द्रियसन्निकर्षजन्यं यत् प्रमाणं तत् प्रत्यक्षम्। चक्षुः कर्णः नासिका जिह्वा त्वक् मनश्च अत्र इन्द्रियाणि। मानोमेयोदयकारेण भणितं यत्- ''चक्षूरसनघ्राणस्पर्शनश्रोत्राणि मनश्चेति षडिन्द्रियाणि''।[१९] प्रत्यक्षलक्षणात् अनन्तरम् मीमासकाः अनुमानलक्षणं कृतवन्तः-''व्याप्यदर्शनादसन्निकृष्टार्थज्ञानमनुमानम्''।[२०] व्याप्यम् अर्थात् व्याप्तिविशिष्टपदार्थस्य ज्ञानात् इन्द्रियेण सह असम्वन्धपदार्थस्य यत् ज्ञानं तत् अनुमानप्रमाणम्। भाववाच्ये निष्पन्नं 'अनुमानम्' इति शब्देन अनुमितिरूपेण ज्ञानं बोध्यते। अत्र उदाहरणं उल्लिखितम्-''यथा पर्वते धूमवत्त्वदर्शनादग्निमत्त्वज्ञानम्''। अर्थात् पर्वते धूमवत्त्वज्ञानेन अग्निमत्त्वज्ञानं अनुमानम्। पर्वते केवलं धूमदर्शनेन अग्नेः ज्ञानं न भवति। व्याप्तिविशिष्टधूमदर्शनेन अग्नेः ज्ञानं भवति। अतः 'धूमवत्त्वदर्शनात्' इत्यनेन 'पर्वते व्याप्यत्वेन धूमवत्त्वदर्शनात्' इति अर्थः प्रकाश्यते। अर्थात् वह्निव्याप्यं यत् धूमं, तत् धूमं पर्वते विद्यते इति ज्ञानेन 'पर्वतो अग्निमान्' इति ज्ञानम् उत्पद्यते। व्याप्तिः का? इति प्रश्नस्य उत्तरं मीमांसकाः प्रदीयन्ते ''स्वाभाविकः सम्बन्धो व्याप्तिः, स्वाभाविकत्वम् उपाधिराहितत्त्वम्''।[२१] अर्थात् स्वाभाविकसम्वन्धं व्याप्तिः। स्वाभाविकः सम्वन्धः व्याप्तेः स्वरूपं, लक्षणं न। लक्षणं तु न्यायवत्। अतः मीमांसकाः व्याप्तेः लक्षणं न प्रदीयन्ते। मीमांसकाः अनुमानस्य विभागत्रयं स्वीकृतवन्तः। यथा अन्वयव्यातिरेकि, केवलान्वयि, केवलव्यातिरेकि च इति। मानोमेयदयकारेण भणितं

यत् ''तच्चानुमानं त्रिविधं, अन्वयव्यातिरेकि, केवलान्वयि, केवलव्यातिरेकि चेति''।[२२] पुनः मीमांसकाः अनुमानस्य विभागद्वयं उल्लिखितवन्तः दृष्टं सामान्यतोदृष्टं च। मानमेयोदयोकारेण भणितं यत् ''तच्च पुनरपि द्वेधा दृष्टं सामान्यतोदृष्टं चेति''।[२३] पुनरपि अनुमानं द्विविधम्-स्वार्थानुमानं परार्थानुमानं चेति। मानोमेयोदयकारेण भणितं यत् ''तच्चानुमानं स्वार्थपरार्थभेदेनापि द्विविधमाहुः''।[२४] मानमेयोदयकारेण स्वार्थानुमानस्य लक्षणं कृतम्-''यत्र स्वयमेव धूमादिकं दृष्ट्वा व्याप्त्यादिनिरूपणेन अनुमीयते तत् स्वार्थम्''।[२५] अत्र मानमेयोदयकारेण उदाहरणमवलम्ब्य स्वार्थानुमानस्य लक्षणं कृतम्। यदा स्वयमेव जनः व्याप्तिविशिष्टहेतोः दर्शनात् अनन्तरं इन्द्रियेण सह असम्वन्धः साध्यस्य ज्ञानं लभते तत् स्वार्थानुमानम्। यथा धूमं दृष्ट्वा वह्नेः ज्ञानम्। पुनः जनः यदि स्वार्थानुमितविषयं परज्ञानाय अनुमानं प्रयुज्यते तत् परार्थानुमानम्। मानोमेयोदयकारेण भणितं यत्-

> यदा पुनः स एवार्थः परवाक्येन बोध्यते।
> तदा परार्थमित्याहुस्तयोरेतावती भिदा॥[२६]

परार्थानुमाने प्रयुक्तानानां वाक्यानां प्रत्येकम् अवयवः इति नामाभिधीयते। मानमेयोदयोकारेण प्रतिज्ञादि पञ्चावयववाक्यानां लक्षणम् उदाहरणं च उल्लिख्य अवयवसंख्याविषये स्वकीयमतं प्रकाशयति।

प्रतिज्ञा।

मानमेयदयकारेण प्रतिज्ञायाः लक्षणमुल्लिखितम् ''अत्र परं बोधयितुं पक्षवचनं प्रतिज्ञा''।[२७] अर्थात् येन वाक्यसहायेन पक्षस्य कथनं भवति तत् प्रतिज्ञा। अनुमानवाक्ये पक्षत्रयम् विद्यते। यथा पक्षः हेतुः साध्यश्च। वक्ता अपरम् अज्ञातविषयं बोधार्थम् आदौ प्रतिज्ञावाक्यस्य प्रयोगं करोति। परार्थानुमानेन परार्थानुमितिः भवति। यस्य परार्थानुमितिः भवति तस्य कस्मिन् विषये कुत्र च ज्ञानं भविष्यति तत् ज्ञानं प्रतिज्ञावाक्येन भवति।

यथा-''पर्वतोऽग्निमान्''[२८] आदौ पर्वते कश्चित् जनः व्याप्तिविशिष्टधूमदर्शनेन वह्नेः ज्ञानात् अनन्तरम् अपरं वह्नेः ज्ञानोत्पादनाय कथ्यते अयं पर्वतः वह्निमान्। वचनमिदं प्रतिज्ञावाक्यमिति मीमांसकस्य मतम्।

हेतुः।

मानमेयोदयकारेण हेतुवाक्यस्य लक्षणं उक्तम् ''साधनत्वावेदकं लिङ्गवचनं हेतुः''।[२९] अर्थात् परार्थानुमितौ येन वाक्येन साध्यसाधनरूपेण लिङ्गस्य ज्ञानं भवति तत् वाक्यं हेतुः। अर्थात् हेतुवाक्येन लिङ्गज्ञानं भवति। येन लिङ्गेन साध्यज्ञानं भवति।

यथा-''धूमवत्त्वात् धूमात् वा''।[३०] अनेन वाक्येन वक्ता अपरं बोधयति पर्वते वह्निः अस्ति यतः धूमः विद्यते। अनेन वाक्येन श्रोतुः वह्निज्ञानं प्रति लिङ्गज्ञानं जायते। अतः 'धूमवत्त्वात् धूमात् वा' हेतुवाक्यमिति मीमांसकस्य मतम्।

उदाहरणम्।

मानमेयोदयकारेण उदाहरणवाक्यस्य लक्षणं उक्तम्-''व्याप्तिप्रदर्शनपुरःसरं दृष्टान्ताभिधानमुदाहरणम्''।[३१] अर्थात् यत्र व्याप्तिप्रदर्शनपूर्वकं दृष्टान्तस्याभिधानं भवति तत् वाक्यं उदाहरणवाक्यम्। अनेन ज्ञायते उदाहरणवाक्येन व्याप्तेः ज्ञानं भवति।

यथा ''यो यो धूमवान् स सोऽग्निमान् यथा महानसः।''[३२] अस्मिन् उदाहरणे वह्निधूमयोः व्याप्तिसम्वन्धः प्रदर्शितः भवति। यत्र यत्र धूमः अस्ति तत्र तत्र वह्निः विद्यते। यत्र यत्र धूमः नास्ति तत्र तत्र वह्निः अपि नास्ति। अनेन उदाहरणवाक्येन ज्ञायते धूमः अत्र हेतुः। वह्निः अत्र साध्यः। अतः वह्निधूमयोः व्याप्तिसम्बन्धः अस्ति। महानसादिस्थले वह्निधूमयोः सहावस्थानं विद्यते। उदाहरणवाक्येन श्रोतुः लिङ्गज्ञानात् अनन्तरं दृष्टान्तं परिलक्ष्य क्रमानुसारेण पर्वते वह्निः विद्यते इदं ज्ञानं जायते इति मीमांसकानां मतम्।

उपनयः ।

मानमेयोदयकारेण उपनयवाक्यस्य लक्षणं उक्तम् ''सिद्धव्याप्तिकस्य पक्षे उपनयमुपनयः''।[३३] अर्थात् यस्मिन् हेतौ व्याप्तेः निश्चयः भवति तस्य हेतोः पक्षे उपस्थापनम् अर्थात् पक्षे व्याप्तिविशिष्टः हेतोः उपस्थापम् उपनयः। उपनयवाक्येन वक्ता पक्षे अर्थात् यत्र साध्यस्य संशयः भवति तत्र हेतोः उपस्थापनं क्रियते इति मीमांसकानाम् अभिमतम्।

यथा-"धूमवांश्चायमिति"।[३४] अनेन वाक्येन श्रोतृणा ज्ञायते पर्वते व्याप्तिविशिष्टः धूमः अस्ति। व्याप्तिविशिष्टहेतोः पक्षे अवस्थापनम् उपनयवाक्येन ज्ञायते।

निगमनम् ।

मानमेयोदयकारेण निगमनवाक्यस्य लक्षणं उक्तम् ''सहेतुकं पक्षस्य पुनर्वचनं निगमनम्"।[३५] हेतुना सह पक्षस्य पुनः कथनं यत्र भवति तत् निगमनम्। अत्र पक्षे साध्यस्य निश्चयः भवति। अनेन वाक्येन अन्तिमे ज्ञायते पक्षः साध्यविशिष्टः।

यथा-''तस्मात् अग्निमान्"।[३६] अनेन उदाहरणवाक्येन अन्तिमे ज्ञायते पर्वतः अग्निमान् इति। श्रोता अत्र निश्चितरूपेण अनुभवति पक्षः साध्यविशिष्टः। अर्थात् पर्वतः वह्निमान् इति मीमांसकानां अभिमतम्।

मीमांसकाः नैयायिकानां परार्थानुमाने पञ्चावयववाक्यानां व्याख्यानं कृत्वा पुनः अवयवसंख्यायां स्वकीयमतानि उल्लिखितवन्तः। ते नैयायिकवत् पञ्चावयववाक्यानि न स्वीक्रियन्ते। ते मन्यन्ते अवयवः त्रिविधः। यथा प्रतिज्ञा हेतुः उदाहरणञ्च। अथवा उदाहरणम् उपनयः निगमनञ्च। ते मन्यन्ते प्रतिज्ञावाक्येन निगमनवाक्यस्य ज्ञानं भवति। तथा हेतुवाक्येन उपनयवाक्यस्य ज्ञानं भवति। ''पर्वतः वह्निमान्"। इति अत्र प्रतिज्ञावाक्यम्। ''तस्मात् अग्निमान्"। इति अत्र निगमनवाक्यम्। प्रतिज्ञावाक्येन साध्यविशिष्टधर्मिरूपेण पक्षस्य ज्ञानं भवति। निगमनवाक्येन अपि साध्यविशिष्टधर्मीरूपेण पक्षस्य ज्ञानं भवति। अतः निगमनवाक्यस्योल्लेखेन पुनरुक्तिः दोषः जायते।

'धूमवत्त्वात्' इति अत्र हेतुवाक्यम्। 'धूमवांश्चायम्' इति अत्र उपनयवाक्यम्। पक्षधर्मतायाः ज्ञानम् उपनयवाक्यस्य प्रयोजनम्। व्याप्तिविशिष्ट- हेतोः पक्षे विद्यमानमेव पक्षधर्मता। अर्थात् पर्वतः धूमवान् इति रूपेण ज्ञानं पक्षधर्मता। उपनयवाक्येन इदं भवति। परन्तु हेतुवाक्येनापि पक्षधर्मतायाः ज्ञानं भवितुं शक्नोति। हेतुवाक्येन पर्वते धूमस्य ज्ञानं अर्थात् पक्षधर्मतायाः ज्ञानं भवति। अतः पुनः उपनयवाक्यस्य ज्ञानं नास्ति आवश्यकम्। अतः अवयवः त्रिविधः प्रतिज्ञा उदाहरणं उपनयश्चेति।

पुनः ते मन्यन्ते उदाहरणं उपनयः निगमनञ्च इति रूपेण अवयवः त्रिविधः। उदाहरणवाक्येन व्याप्तिज्ञानं भवति। अतः उदाहरणवाक्यम् आवश्यकम्। प्रतिज्ञावाक्येन साध्यविशिष्टधर्मिरूपेण पक्षस्य ज्ञानं भवति। निगमनवाक्येनापि

अनुरूपं ज्ञानम् भवति। अतः वाक्यद्वयोः किञ्चित् एकं वाक्यं स्वीकरणीयम्। पक्षधर्मतायाः ज्ञानं हेतुवाक्येन भवति। पुनः पक्षधर्मतायाः ज्ञानम् उपनयवाक्येन भवति। अतः वाक्यद्वयोः किञ्चित् एकं वाक्यं स्वीकरणीयम्। मीमांसकाः अनेन कारणेन पुनः त्रिविधान् अवयवान् स्वीकुर्वन्ति। यथा उदाहरणम् उपनयः निगमनञ्चेतीति मीमांसकानाम् अभिमतम्।

वेदान्तनये अवयवविमर्शः ।

आस्तिकदर्शनशास्त्रेषु मीमांसादर्शनं विशिष्टरूपेण विराजते। मीमांसादर्शनं द्विविधं- पूर्वमीमांसा उत्तरमीमांसा च। पूर्वमीमांसाशब्देन केवलं मीमांसादर्शनं बोध्यते। उत्तरमीमांसाशब्देन वेदान्तदर्शनं बोध्यते। वेदस्य ज्ञानकाण्डस्योपरि निर्भरं कृत्वा सृष्टदर्शनम् उत्तरमीमांसादर्शनं वेदान्तदर्शनं वा। वेदान्तशब्दस्य कोऽर्थः? वेदस्य अन्तः वेदान्तः अनेन प्रकारेण यदि वेदान्तशब्दस्य अर्थः ज्ञायते तर्हि वेदान्तशब्दस्य अर्थः उपनिषद् भवति। वेदान्तसारे सदानन्दयोगीन्द्रेण उक्तम् ''वेदान्तो नाम उपनिषत्प्रमाणम्, तदुपकारीणि शारिरीकसूत्रादीनि च''।[३७]अर्थात् उपनिषत्शास्त्रस्य तत्त्वगर्भवाक्यं तथा च तदनुसारं सूत्रं भाष्यं टीका इत्यादीनां सुसम्पूर्णसंकलनमेव वेदान्तदर्शनम्।

महर्षिः वादरायणः आदौ ब्रह्मसूत्रं रचितवान्। वेदान्तदर्शनस्य सूत्रग्रन्थः ब्रह्मसूत्रम्। सूत्रसंख्या ५५५। ब्रह्मसूत्रमवलम्ब्य वहवः भाष्यग्रन्थाः पण्डितैः रचिताः। शङ्करः रामानुजः भाष्करः वल्लभः श्रीकण्ठः च इत्यादयः पण्डिताः स्वकीयदृष्टिमवलम्ब्य ब्रह्मसूत्रस्य भाष्याणि रचितवन्तः। तत्परं विविधान् प्रकरणग्रन्थान् रचितवन्तः। प्रकरणग्रन्थेषु अन्यतमा वेदान्तपरिभाषा। वेदान्तपरिभाषायाः रचयिता धर्मराजाध्वरीन्द्रः। अत्र मया वेदान्तनये अवयवविमर्षः प्राप्यते।

'अर्थ्यत्ये यत्तत्' अनेन विग्रहसहायेन प्रार्थनार्थकात् अर्थ्-धातोः उत्तरं कर्मवाच्ये घञ्-प्रत्ययेन अर्थः शब्दः उत्पद्यते। अत्र अर्थशब्दस्य अर्थः 'प्रार्थनायाः विषयः'। 'पुरुषाणाम् अर्थाः' अस्मिन् विग्रहे 'पुरुषार्थाः' इति पदम् उत्पद्यते। 'पुरुषार्थाः' इति पदस्य अर्थः पुरुषस्य कामनायाः विषयः। पुरुषार्थाः चतुर्विधाः। यथा धर्मः अर्थः कामः मोक्षश्चेति। वेदान्तपरिभाषायाम् उक्तम् ''इह खलु धर्म्मार्थकाममोक्षाख्येषु चतुर्विध।''[३८] पुरुषार्थेषु अन्यतमः मोक्षः। वेदान्त परिभाषायाम् उक्तम् ''पुरुषार्थेषु मोक्षः एव परमपुरुषार्थः।''[३९] ब्रह्मज्ञानेन परमपुरुषार्थः लभते। अतः अस्मिन् ग्रन्थे ब्रह्म, ब्रह्मज्ञानं तथा च तस्य प्रमाणम् सविस्तारं आलोचितम्। वेदान्तपरिभाषायां प्रमाणलक्षणम् उक्तम् ''तत्र प्रमायाः करणं प्रमाणम्।''[४०] अत्र 'प्रमाणम्' लक्ष्यः 'प्रमाकरणम्' तु अत्र लक्षणम्। अर्थात् प्रमायाः करणं प्रमाणम्। परन्तु अत्र जिज्ञासा अस्ति प्रमा का? वेदान्तपरिभाषायामुक्तं ''प्रमात्वमनधिगतावाधितार्थविषयकज्ञानत्वम्।''[४१] अर्थात् यस्य विषयस्य ज्ञानम् आदौ न अभवत् तस्य ज्ञानलाभार्थं यदि बाधा न आगच्छति तर्हि तत् ज्ञानं प्रमा। अनेन लक्षणेन स्मृतेः प्रमात्वं निराकरोति। ये जनाः स्मृतेः प्रमात्वं स्वीकुर्वन्ति ते उक्तवन्तः ''प्रमात्वमवाधितार्थविषयकज्ञानत्वम्।''[४२] अर्थात् यस्य विषयस्य ज्ञानलाभार्थं कापि बाधा नास्ति तत् ज्ञानं प्रमा। बाधाशब्देन प्रतिकूलज्ञानं बोध्यते। शीतलवस्तुनः ज्ञानं यदि उष्णः अभवत् तर्हि तत् प्रतिकूलज्ञानम्। परन्तु शीतलवस्तुनः ज्ञानं यदि शीतलरूपेण अनुभवति तर्हि तत् ज्ञानं प्रतिकूलं न। अनेन लक्षणेण स्मृतेः प्रमात्वं स्वीक्रियते। अन्तिमे अत्र प्रमालक्षणं उक्तम्- ''अन्धिगत-ब्रह्मप्रमातिरिक्तावाधितार्थ-विषयकज्ञानत्वं प्रमात्वम्''।[४३] अर्थात् ब्रह्मज्ञानात् प्राक् ब्रह्मभिन्नं सर्वेषां वस्तुसमूहानां ज्ञानं प्रमा। अतः अत्र उपस्थाप्यते प्रमायाः करणं प्रमाणम्। करणनिर्णयम् अत्र न्यायवत्।

वेदान्तदर्शनेषु प्रमाणं षड् विधम्। प्रत्यक्षम् अनुमानम् उपमानं आगमः अर्थापत्तिः अनुपलब्धिश्च। वैदान्तिकाः भणितं यत् '' तानि च प्रमाणानि षट्। प्रत्यक्षानुमानोपमानागमार्थापत्त्यनुपलब्धिभेदात्।''[४४] षट्सु प्रमाणेषु आदौ विद्यते प्रत्यक्षम्। प्रत्यक्षप्रमायाः करणं प्रत्यक्षप्रमाणम्। वैदान्तिकाः भणितं यत् ''तत्र प्रत्यक्षप्रमायाः करणं प्रत्यक्षप्रमाणम्।''[४५] वेदान्तदर्शनेषु ब्रह्म एव प्रत्यक्षप्रमा। ''प्रत्यक्षप्रमा चात्र चैतन्यमेव 'यत् साक्षादपरोक्षाद् ब्रह्म' इति श्रुते"।

प्रत्यक्षप्रमाणात् अनन्तरम् विद्यते अनुमानप्रमाणम्। वैदान्तिकाः भणितं यत् "अनुमितिप्रमाकरणमनुमानम्।'[४६]अर्थात् अनुमितिप्रमायाः करणमनुमानप्रमाणम्। अनुमितिप्रमा व्याप्तिज्ञानत्वेन व्याप्तिजन्या। वेदान्तमतानुसारेण व्याप्तिज्ञानतः अनुमितिः जायते। अतः व्याप्तिज्ञानं अनुमानप्रमाणम्। यथा धूमं दृष्ट्वा वह्नेः अनुमितिः भवति। अत्र वह्निज्ञाने धूमवह्न्योः व्याप्तिः अनुमानप्रमाणम्। व्याप्तिः का? वैदान्तिकाः भणितं यत् ''व्याप्तिश्च अशेष-साधनाश्रयाश्रित-साध्य-सामानाधिकरण्यरुपा।" 'अशेष' इति शब्देन अत्र सम्पूर्णमेव बोध्यते। यत्र धूमं दृष्ट्वा वह्नेः ज्ञानं भवति तत्र साधनं धूमः। साधनाश्रयः तत्र पर्वतादि।

साधनाश्रयाश्रितसाध्यः तत्र वह्निः। अतः वह्निना सह धूमस्य सामानाधिकरण्यं तथा ऐकाधिकरण्यं व्याप्तिः। वेदान्तमते व्याप्तिः अनुमानप्रमाणम्। वेदान्तमतानुसारेण अनुमानप्रमाणम् अन्वयिरूपकमेव, न तु केवलान्वयि केवलव्यातिरेकि अन्वयव्यातिरेकि चेति न्यायवत्। अनुमानप्रमाणम् द्विविधम्- स्वार्थानुमानं परार्थानुमानम् च। वैदान्तिकाः भणितं यत् ''तच्चानुमानं स्वार्था-परार्थ-भेदेन द्विविधम्।"[४७] येन अनुमानेन स्वकीयसन्दिग्धविषयस्य निश्चितज्ञानं भवति तत् स्वार्थानुमानम्। अत्र कस्यापि अवयवस्य प्रयोजनं नास्ति। यदि कस्यापि जनस्य मनसि कुत्रापि विशिष्टस्थाने विशिष्टपदार्थस्य अस्तित्वमवलम्ब्य संशयः जायते तर्हि तत्र वाह्यप्रत्यक्षलिङ्गसहायेन विशिष्टपदार्थस्य ज्ञानम् उत्पद्यते। तत् स्वार्थानुमानम्। यथा कोऽपि जनः सर्वत्र धूमप्रत्यक्षस्थले वह्नेः सहचारदर्शनं कृत्वा मनसि इदं ज्ञानं जायते 'धूमः वह्नेः व्याप्यम्' अर्थात् यत्र यत्र धूमः अस्ति तत्र तत्र वह्निः अस्ति इदं व्याप्तिज्ञानं जायते। तत्परं कुत्रापि धूमं दृष्ट्वा व्याप्तिस्मरणं भवति। व्याप्तिसंस्कारेण इदं ज्ञानं जायते स्थानमिदं वह्निविशिष्टः। ज्ञानमिदं केवलं आत्मनः भवति। अतः सा स्वार्थानुमितिः। स्वार्थानुमितेः करणं स्वार्थानुमानम्। वैदान्तिकाः भणितं यत् "स्वार्थं स्वानुमितिकरणम्'।"[४८] परन्तु कुत्रापि यदि प्रतिवादी कमपि विषयमवलम्ब्य संशयं प्रकाशयति तर्हि तत्र वादिना संशयं दूरीकर्तुम् अवयववाक्यानि प्रयुज्यन्ते तत् परार्थानुमानम्। परार्थानुमानेन परार्थानुमितिः जायते। परार्थानुमानं न्यायसाध्यम्। न्यायशब्देन अत्र अवयवसमुदायः बोध्यते। वैदान्तिकाः भणितं यत् "परार्थं तु न्यायसाध्यम्। न्यायो नामावयव-समुदायः''।[४९] वेदान्तमते त्रयः अवयवाः। यथा प्रतिज्ञा हेतुः उदाहरणं च इति। अथवा उदाहरणं उपनयः निगमनं च इति। वैदान्तिकाः भणितं यत् ''अवयवाश्च त्रयः एव प्रतिज्ञाहेतुदाहरणरूपाः,उदाहरणोपननिगमनरूपा वा।''[५०] प्रतिज्ञादयः पञ्चा अवयवाः नैयायिकै स्वीक्रियन्ते। पूर्वमीमांसायां प्रतिज्ञा हेतुः उदाहरणं च अथवा उदाहरणम् उपनयः निगमनं च अवयवाः स्वीक्रियन्ते। वेदान्तदर्शनेषु अपि पूर्वमीमांसावत् प्रतिज्ञादयः त्रयः उदाहरणदयः त्रयः वा अवयवाः स्वीक्रियन्ते। अत्र अवयवानां यथार्थस्वरूपं न प्राप्यते। वेदान्तपरिभाषायां केवलम् अवयवानां विभागः प्राप्यते। अवयवानां स्वरूपं प्रयोजनानि च न प्राप्यते। परन्तु वेदान्तपरिभाषायाः उपरि श्री श्री मोहनतर्कवेदान्ततीर्थ रचितस्यवेदान्तपरिभाषायां प्रतिज्ञाद्यवयवानाम् उपयोगः परिलक्ष्यते। उपयोगसहायेन अवयवानां स्वरूपं प्राप्तुं शक्नुवन्ति।

प्रतिज्ञा।

वेदान्तपरिभाषायाः उपरि श्री-श्री-मोहनतर्कवेदान्ततीर्थप्रणीतायां वेदान्तपरिभाषायां प्रतिज्ञाद्यवयवनाम् उपयोगः परिलक्ष्यते। श्री-श्री- मोहनतर्कवेदान्ततीर्थः प्रतिज्ञायाः उपयोगम् उक्तवान्-''तत्र स्थापनीयकोटिवोधकत्वेन हेत्वाकाङ्क्षोत्थापकतयाच प्रतिज्ञावाक्यस्य।'[५१] अनेन वाक्येन ज्ञायते हेतोः आकांक्षा प्रतिज्ञावाक्येन एव जायते। अनेन उपयोगवाक्यसहायेन प्रतिज्ञावाक्यस्य स्वरूपं किञ्चित् मया प्राप्यते। येन वाक्येन प्रतिवादिजनस्य मनसि संशयविषयमवलम्ब्य संशयं निराकर्तुं वादी हेतोः आकाङ्क्षाम् उत्थापति तत् वाक्यं प्रतिज्ञा।

वैदान्तिकाः परार्थानुमानेन ब्रह्मभिन्ननिखिलप्रपञ्चस्य मिथ्यात्वसिद्धिं कुर्वन्ति। तत्र प्रतिज्ञावाक्यम् उल्लिखितम ''ब्रह्मभिन्नं सर्वम् मिथ्या।''[५२] वादी ब्रह्मणः अस्तित्वस्य प्रतिस्थापनाय प्रतिज्ञावाक्यम् उत्थापयति। ब्रह्मभिन्नं जगत्प्रपञ्चं मिथ्या। वाक्यमिदम् श्रुत्वा प्रतिवादिनः मनसि आकाङ्क्षा उत्पद्यते- कथं ब्रह्मभिन्नं सर्वं मिथ्या? अर्थात् मनसि हेतोः आकाङ्क्षा जायते। अनेन वाक्येन यतः हेतोः आकाङ्क्षा जायते, अतः वाक्यमिदं प्रतिज्ञा इति वैदान्तिकानाम् अभिमतं मया मन्यते।

हेतुः।

श्री-श्री-मोहनतर्कवेदान्ततीर्थः हेतुवाक्यस्य उपयोगम् उक्तवान् ''पक्षधर्मतादर्शकतया हेतुवाक्यस्य''।[५३] अर्थात् पक्षधर्मतायाः ज्ञानं हेतुवाक्यसहायेन भवति। अनेन हेतुवाक्यस्य स्वरूपं प्राप्यते। येन वाक्येन पक्षधर्मतायाः ज्ञानं भवति तत् वाक्यं हेतुवाक्यम्। 'पक्षधर्मता' इति शब्देन पक्षे हेतोः अवस्थानं बोध्यते। व्याप्तिविशिष्टहेतोः पक्षे अवस्थानं पक्षधर्मता। यत्र साध्यस्य संशयः जायते तत् स्थानं अनुमानस्य पक्षः। यस्य संशयः जायते स साध्यः। अर्थात् साध्यस्य अनुमानं भवति। येन साध्यस्य अनुमानं भवति स हेतुः। अत्र 'हेतु' इति शब्देन व्याप्तिविशिष्टः हेतुः बोध्यते।

वैदान्तिकाः प्रतिज्ञावाक्येन हेतोः आकाङ्क्षा उत्थापयन्ति। अत्र प्रतिज्ञावाक्यम् ''ब्रह्मभिन्नं सर्वम् मिथ्या।'' तैः हेतुवाक्यं प्रदीयन्ते ''ब्रह्म-भिन्नत्वात्।''[५४] ब्रह्मभिन्नं सर्वम् मिथ्या यतः सर्वेषु वस्तुषु ब्रह्मभिन्नत्वं विद्यते। अद्वैत-वेदान्तेषु केवलं ब्रह्म सत्। अतः सर्वत्र ब्रह्मभिन्नत्वं विद्यते। 'ब्रह्मभित्त्वात्' वाक्येन अत्र पक्षधर्मतायाः ज्ञानं भवति। प्रतिज्ञावाक्यानुसारेण अत्र पक्षः 'ब्रह्मभिन्नम् सर्वम्'। ब्रह्मभिन्नं सर्वेषु एव वस्तुषु ब्रह्मभिन्नत्वम् विद्यते। पक्षे हेतोः ज्ञानम् अर्थात् पक्षधर्मतायाः ज्ञानम् अनेन वाक्येन ज्ञायते। अतः 'ब्रह्मभिन्नत्वात्' इति हेतुवाक्यम्।

उदाहरणम्।

वैदान्तिकाः उदाहरणस्य प्रयोजनं उक्तवन्तः ''व्याप्तिप्रदर्शकतयाच उदाहरणवाक्यस्पोपयोगः''।[५५] अर्थात् व्याप्तेः ज्ञानम् उदाहरणवाक्येन भवति। अनेन प्रयोजनेन उदाहरणस्वरूपं प्राप्यते। येन वाक्यसहायेन परार्थानुमाने हेतुसाध्ययोः व्याप्तिज्ञानं भवति तत् उदाहरणवाक्यम्। यत्र यत्र हेतुः तत्र तत्र यदि साध्यः स्यात् , यत्र यत्र हेतोः अभावः विद्यते तत्र तत्र यदि साध्याभावः परिलक्ष्यते तर्हि हेतुसाध्ययोः व्याप्तिः अस्ति। अतः वेदान्तदर्शानानुसारेण परार्थानुमाने येन वाक्येन व्याप्तिज्ञानं भवति तत् उदाहरणवाक्यम्।

वैदान्तिकाः उदाहरवाक्यं प्रयच्छन्ति ''यदेवम्, तदेवम्; यथा शुक्ति- रुप्यम्।''[५६] अनेन उदाहरणवाक्येन व्याप्तिज्ञानं जायते। यत्र यत्र ब्रह्मभिन्नत्वम् अस्ति तत्र तत्र मिथ्यात्वम् अस्ति इति रूपेण हेतुसाध्ययोः व्याप्तिज्ञानं

उदाहरणवाक्येन ज्ञायते। यथा- शुक्तिरजतम्। उदाहरणवाक्येन यथार्थरूपेण व्याप्तिप्रदर्शनं भवति। इति वैदान्तिकानां अभिमतम्।

उपनयः ।

वैदान्तिकाः उपनयवाक्यस्य प्रयोजनं उक्तवन्तः-'उपनयवाक्यस्य पक्षधर्मताप्रदर्शकतया।'[५७] अर्थात् पक्षधर्मतायाः ज्ञानं उपनयवाक्येन भवति। अनेन उपनयवाक्यस्य लक्षणं प्राप्यते। अर्थात् येन वाक्येन पक्षधर्मतायाः ज्ञानं उत्पद्यते तत् वाक्यम् उपनयः। वैदान्तिकाः उपनयवाक्यस्योदाहरणं न प्रयच्छन्ति। यतः ते आदौ उक्तवन्तः पक्षधर्मतायाः ज्ञानं हेतुवाक्येन भवति। यदि अत्र उपनयवाक्यस्य प्रयोगः स्यात् तर्हि अत्र उपनयवाक्यं भविष्यति 'तथा च अयम् इति।' अर्थात् 'ब्रह्मभिन्नवान् अयम् इति।' ब्रह्मभिन्नं सर्वेषु एव स्थानेषु ब्रह्मभिन्नत्वं विद्यते। अनेन वाक्येन ब्रह्मभिन्नपक्षे ब्रह्मभिन्नत्वरूपेण हेतोः प्रतिस्थापनं भवति। अतः पक्षधर्मता प्रतिस्थाप्यते। इति वैदान्तिकानां अभिमतम्।

निगमनम् ।

वैदान्तिकाः निगमनस्य प्रयोजनं उक्तवन्तः "निगमनस्य फलीभूतपक्षधर्मिकसाध्यवत्ता बोधजनकतया उपयोगः।''[५८] अर्थात् पक्षः साध्यवान् इत्यस्य ज्ञानं निगमनवाक्येन भवति। अनेन निगमनवाक्यस्य लक्षणं प्राप्यते। येन वाक्येन पक्षे साध्यस्य निश्चयः भवति तत् निगमनवाक्यम्।

वैदान्तिकाः निगमनस्य उदाहरणं न प्रयच्छयन्ति। यतः तैः आदौ उक्तवन्तः पक्षधर्मिकसाध्यवत्त्वाज्ञानं प्रतिज्ञावाक्येन भवति। यदि अत्र निगमनवाक्यस्य प्रयोगः स्यात् तर्हि अत्र निगमनवाक्यं भविष्यति ''तस्मात् तथेति।' अर्थात् 'ब्रह्मभिन्नं सर्वम् मिथ्या।'' अनेन वाक्येन ब्रह्मभिन्नं जगतप्रपञ्चस्य मिथ्यात्व सिद्धिः भवति। इति वैदान्तिकानां अभिमतम्।

वैदान्तिकाः स्पष्टरूपेण अवयवानां लक्षणं न उल्लिखितवन्तः। अवयवानां प्रयोजनैः अत्र मया लक्षणं प्राप्यते। मीमांसादर्शनवत् वेदान्तदर्शनेऽपि अवयवसंख्याविषये सादृश्यं प्राप्यते। वैदान्तिकाः प्रतिज्ञा हेतुः उदाहरणं च इति अवयवत्रयं स्वीकुर्वन्ति। अथवा उदाहरणम् उपनयः निगमनञ्च इत्यस्मिन् रूपेण अवयवत्रयं वेदान्तदर्शने स्वीकृतवन्तः। अत्र तैः उल्लिख्यते हेतूपनयोः समानप्रयोजनम्। द्वयोः वाक्ययोः प्रयोजनं पक्षधर्मतायाः ज्ञानम्। परन्तु प्रतिज्ञानिगमनयोः प्रयोजने सामान्यं वैसादृश्यं प्राप्यते। प्रतिज्ञावाक्येन हेतोः आकाङ्क्षा जायते परन्तु निगमनवाक्येन हेतोः आकाङ्क्षा न जायते। द्वयोः सादृश्यमपि विद्यते। प्रतिज्ञावाक्येन पक्षे साध्यस्य ज्ञानं भवति। तथैव निगमनवाक्येन पक्षे साध्यज्ञानं भवति। अनेन कारणेन वैदान्तिकाः अवयवस्य विभागत्रयं स्वीकृतवन्तः। वेदान्तमते अधिकरणस्य अंशोऽपि अवयवः। वेदान्तमते अधिकरणस्य अवयवः पञ्चबिधः। ते यथा विषयः संशयः पूर्वपक्षः सिद्धान्तः सङ्गतिश्च। ते सर्वे अधिकरणावयवाः।[५९] इति वैदान्तिकानां अभिमतम्।

निष्कर्षः ।

मीमांसादर्शनं वेदान्तदर्शनं च समानतन्त्रदर्शनेषु अन्यतमौ। अत्र परार्थानुमानाय अवयवाः स्वीक्रियन्ते। द्वयोः दर्शनयोः अवयवसंख्यामवलम्ब्य वैमत्यं न परिदृश्यते। सर्वेषु दर्शनेषु अवयवस्य भेदत्रयं स्वीकृतम्। यथा प्रतिज्ञा हेतुः उदाहरणञ्चेति। अथवा उदाहरणं उपनयः निगमञ्चेति। परन्तु स्वरूपमवलम्ब्य किञ्चित् वैसादृश्यं परिलक्ष्यते यत्

मया आदौ आलोचितम्। द्वयोः समानतन्त्रदर्शनयोः अवयवां प्रयोजनमवलम्ब्य किञ्चित् वैसादृश्यं परिलक्ष्यते यत् मया उपस्थाप्यते।

यथा मीमांसादर्शने पक्षज्ञानं प्रतिज्ञावाक्यस्य प्रयोजनम्। परन्तु हेतोः आकाङ्क्षां उत्थापनं प्रतिज्ञावाक्यस्य प्रयोजनम्।

मीमांसादर्शने लिङ्गज्ञानं हेतुवाक्यस्य प्रयोजनम्। परन्तु वेदान्तदर्शने पक्षधर्मतायाः ज्ञानं हेतुवाक्यस्य प्रयोजनम्।

मीमांसादर्शने व्याप्तिज्ञानं उदाहरणवाक्यस्य प्रयोजनम्। वेदान्तदर्शनेऽपि व्याप्तिज्ञानं उदाहरणवाक्यस्य प्रयोजनम्।

मीमांसादर्शने परामर्षज्ञानं उदाहरणवाक्यस्य प्रयोजनम्। परन्तु वेदान्तदर्शने पक्षधर्मतायाः ज्ञानं उदाहरणवाक्यस्य प्रयोजनम्।

मीमांसादर्शने पक्षे साध्यस्य निश्चयः भवति निगमनवाक्येन। पुनः वेदान्तदर्शनेऽपि पक्षे साध्यस्य निश्चयः भवति निगमनवाक्येन।

अनेन प्रकारेण मीमांसावेदान्तनये अवयवविमर्षः मया उपस्थाप्यते। यत्र अवयवसंख्यामवलम्ब्य कापि भेदाः मया न प्राप्यते, परन्तु अवयवानां प्रयोजनमवलम्ब्य मतवैषम्यं प्राप्यते। यत् मया उपस्थापितम्।

उल्लेखपञ्जिः

१. *मानमेयोदयः*, सम्पादकः श्री दीननाथत्रीपाठी, पृष्ठा ११३।

२. *वेदान्तपरिभाषा*, सम्पादकः श्री पञ्चाननशास्त्री, पृष्ठा १४८।

३. *वेदान्तपरिभाषा*, सम्पादकः श्रीमोहनतर्कवेदान्ततीर्थ- भट्टाचार्यः, पृष्ठा ६९।

४. *तदेव*, पृष्ठा ७०।

५. 'करणाधिकरणयोश्च', अष्टाध्यायी ३/३/११७।

६. *वात्सायनभाष्य*, सम्पादकः कालिवरवेदान्तवागीशः, पृष्ठा २।

७. अस्तिनास्तिद्विष्टंमति अनेन सूत्रेण ठक् प्रत्यये आस्तिकं नास्तिकं च इति पदद्वयं सिद्धम्।

८. "नास्तिको वेद- निन्दकः" मनुसंहिता २/११।

९. *सांख्यप्रवचनभाष्यम्*, सम्पादकः रामानन्दसरस्वती, पृष्ठा २।

१०. *वैशेषिकसूत्रम्*- १।

११. *मीमांसाश्लोकवार्त्तिक*, कारिका-११।

१२. वाचस्पति उपाध्याय कृत अर्थसंग्रहस्य भूमिका, पृष्ठा २।

१३. *मीमांसासूत्रम्* -१।

१४. *मानमेयोदयः*, सम्पादकः श्री दीननाथत्रिपाठी, पृष्ठा २।

१५. *तदेव*, सम्पादकः श्रीमती विजय रानी, पृष्ठा २।

१६. *तदेव*, पृष्ठा ४।

१७. *तदेव*, पृष्ठा ९।

१८. *तदेव*. सम्पादकः श्री दीननाथ त्रीपाठी, पृष्ठा १९।

१९. *तदेव*, १९।

२०. *तदेव*, सम्पादकः श्री दीननाथ त्रीपाठी, पृष्ठा ४६।

२१. *तदेव*, पृष्ठा ४८।

२२. *तदेव*, पृष्ठा ९२।

२३. *तदेव*, पृष्ठा १०९।

२४. *तदेव*, पृष्ठा ११३।

२५. *तदेव*, पृष्ठा ११३।

२६. *तदेव*, पृष्ठा ११३।

२७. *तदेव*, पृष्ठा ११३।

२८. *तदेव*, पृष्ठा ११३।

२९. *तदेव*, पृष्ठा ११३।

३०. *तदेव*, पृष्ठा ११३।

३१. *तदेव*, पृष्ठा ११३।

३२. *तदेव*, पृष्ठा ११३।

३३. *तदेव*, पृष्ठा ११३।

३४. *तदेव*, पृष्ठा ११३।

३५. *तदेव*, पृष्ठा ११३।

३६. *तदेव*, पृष्ठा ११३।

३७. *वेदान्तसारः*, सम्पादकः विपदभञ्जन पाल, पृष्ठा १९।

३८. *वेदान्तपरिभाषा*, सम्पादकः शरच्चन्द्रघोषालः, पृष्ठा २।

३९. *तदेव*, पृष्ठा २।

४०. *तदेव*, पृष्ठा ३।

४१. *तदेव*, पृष्ठा ३।

४२. *तदेव*, पृष्ठा ३।

४३. *तदेव*, पृष्ठा ५।

४४. *तदेव*, पृष्ठा ५।

४५. *तदेव*, पृष्ठा ५।

४६. *तदेव*, पृष्ठा ४२।

४७. *वेदान्तपरिभाषा*, सम्पादकः श्री पञ्चाननशास्त्री, पृष्ठा १४८।

४८. *तदेव*, सम्पादकः श्रीमोहनतर्कवेदान्ततीर्थ-भट्टाचार्यः पृष्ठा ७०।

४९. *तदेव*,पृष्ठा ६९।

५०. *तदेव*,पृष्ठा. ७०।

५१. *तदेव*, पृष्ठा ७०।

५२. *तदेव*,पृष्ठा ७१।

५३. *तदेव*,पृष्ठा ७०।

५४. *तदेव*,पृष्ठा ७१।

५५. *तदेव*,पृष्ठा ७०।

५६. *तदेव*,पृष्ठा ७१।

५७. *तदेव*,पृष्ठा ७०।

५८. *तदेव*, पृष्ठा ७०।

५९. *भारतीय दर्शन कोष*, प्रथम खण्ड, पृष्ठा ३०।

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः

अन्नंभट्टः। *तर्कसंग्रहः* । सम्पादकः नारायणचन्द्रगोस्वामी। कलकाता: संस्कृत पुस्तक भाण्डार, १४१३ वङ्गाब्दः २००६ आङ्गलाब्दः, तृतीयसंस्करणस्य पुनर्मुद्रणम्।

अमरसिंहः। *अमरकोषः सटीकानुवादः*। सम्पादकः गुरुदासविद्यानिधिः। कलकाता: संस्कृत पुस्तक भाण्डार, १४१७ वङ्गाब्दः २०१० आङ्गलाब्दः।

केशवमिश्रः।*तर्कभाषा* । सम्पादकः सर्वानि गाङ्गुली विजया गोस्वामी च। कलकाता: संस्कृत पुस्तक भाण्डार, २००५ आङ्गलाब्दः, प्रथमसंस्करणम्।

__।__। *तर्कभाषा; प्रथम खण्ड* । सम्पादकः श्री गङ्गाधर कर न्यायाचार्य। कलकाता: यादवपुर विश्वविद्यालय प्रकाशना, २०१३ आङ्गलाब्दः, द्वितीयप्रकाशनम्।

गङ्गोपाध्याय, मृणालकान्ति। *भाषापरिच्छेदे सप्त पदार्थ* ।कलकाता: संस्कृत वुक डिपो, १४२१ वङ्गाब्दः, प्रथमसंस्करणम्।

गौतमः। *न्यायदर्शनम्(तृतीयखण्डम्),* अनुवादक: व्याख्याता च फणिभूषणतर्कवागीश:। कलकाता: पश्चिमवङ्गराज्य पुस्तक पर्षद्,२००० आङ्गलाब्दः ; द्वितीयमुद्रणम्।

__। *न्यायदर्शनम्(प्रथमखण्ड)*। अनुवादकः व्याख्याता च फणिभुषणतर्कवागीशः। कलकाता: पश्चिमवङ्गराज्यपुस्तक पर्षद्, २०१४, पञ्चमप्रकाशनम्।

__। *न्यायदर्शनम्।* सम्पादकः तारानाथन्यायतर्कतीर्थः। नई दिल्ली: मुन्शिराम मनोहरलाल पावलिशार्स,२००३ आङ्गलाब्दः।

तर्कवागीशः, फणिभुषणः। *न्यायपरिचयः*। कलकाता,: पश्चिमवङ्गराज्यपुस्तक पर्षद्, २००६,तृतीयमुद्रणम्।

त्रिपाठी, यदुपति। *भारतीय दर्शन परिचय*। कलिकाता: वि. एन्. पाव्लिकेशन्, २०१० आङ्गलाब्दः, द्वितीयमुद्रणम्।

धर्मराजाध्वरीन्द्रः। *वेदान्तपरिभाषा।* सम्पादकः करुणासिन्धुदासः। कलकाता: संस्कृतपुस्तक भाण्डार, २०१५,पुनर्मुद्रणम्,।

__।__। सम्पादकः श्री पञ्चाननशास्त्री। कलिकाता: संस्कृत पुस्तक भाण्डार, १३७७ वङ्गाब्दः, प्रथम संस्करणम्।

__।__। सम्पादकः श्रीमोहन तर्कवेदान्ततीर्थः। कलकाता: संस्कृत कलेज।

__।__। सम्पादकः शरच्चन्द्र घोषाल। कलकाता: संस्कृत पुस्तक भाण्डार, २०१४ आङ्गलाब्दः, तृतीयसंस्करणम्।

नारायणभट्टः नारायणपण्डितश्च। *मानमेयोदयः।* सम्पादकः श्री दीननाथ त्रिपाठी। कलकाता: संस्कृत कलेज, १९९० आङ्गलाब्दः।

__।__। सम्पादकः श्रीमती विजय राणी। दिल्ली: परिमल पब्लिकेशन्स, २०१३ आङ्गलाब्दः, प्रथमसंस्करणम्।

पाणिनिः। *अष्टाध्यायी*। सम्पादकः तपनशङ्करभट्टाचार्य्यः। कलकाता: संस्कृत वुक डिपो, २०१२,प्रथमसंस्करणस्य पुनर्मुद्रणम्।

भट्टाचार्य श्रीमोहन भट्टाचार्य श्रीदीनेशचन्द्र च। *भारतीय दर्शन कोष (प्रथम खण्ड)।* कलकाता: संस्कृत कलेज,१३८३ वङ्गाब्दः।

__। *भारतीय दर्शन कोष (तृतीय खण्ड)*। कलकाता: संस्कृत कलेज,१३८३ वङ्गाब्दः।

भट्टाचार्य, समरेन्दः। *भारतीयदर्शनम्*। कलकाता: वुक सिण्डिकेट प्राइभेटलिमिटेड, २०१०,पुनमुद्रणम्।

मनु। *मनुसंहिता।* सम्पादकः ड. मानवेन्दुवन्द्योपाध्यायशास्त्री। कोलकाता: सदेश, १४१८ वङ्गाब्दः, द्वितीयप्रकाशन।

माधवाचार्यः। *सर्वदर्शनसंग्रहः,चार्वाकबौद्धजैनदर्शनानि।* सम्पादकः अमितभट्टाचार्यः। कलकाता: संस्कृत पुस्तक भाण्डार, २०१३आङ्गलाब्दः।

मिश्र, जगदीशचन्द्र। *भारतीयदर्शनम्।* वाराणसी: चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, २०१६ आङ्गलाब्दः।

लोगाक्षिभास्करः। *अर्थसंग्रहः।* सम्पादकः स्वामी भर्गानन्द। कलकाता: संस्कृत पुस्तक भाण्डार, १४११ वङ्गाब्दः, प्रथमप्रकाशनम्।

विश्वनाथः। *भाषापरिच्छेदः।* सम्पादकः मृणालकान्ति गङ्गोपाध्याय। कलकाता: संस्कृत वुक डिपो, २०१७ आङ्गलाब्दः, द्वितीयप्रकाशनम्।

विश्वनाथन्यायपञ्चानन। *न्यायसूत्रवृत्तिः।* सम्पादकः अनुवादकड् व्याख्याता च सेख साविर आलि। कलकाता: संस्कृत पुस्तक भाण्डार, २०१५ आङ्गलाब्दः, प्रथमप्रकाशनम्।

सदान्द्रयोगीन्द्रः। *वेदान्तसारः*। सम्पादकः लोकनाथचक्रवर्ती। कलकाता: पश्चिमवङ्गराज्य पुस्तक पर्षत्, मार्च २०१४, द्वितीयमुद्रणम्।

__।__। सम्पादकः विपदभञ्जन पाल। कलकाता: संस्कृत पुस्तक भाण्डार, २०१६ आङ्गलाब्दः, पुनमुद्रणम्। १४२२ वङ्गाब्दः दशम संस्करणम्।

सेन, देवव्रत। *भारतीय दर्शन*। कलकाता: पश्चिमवङ्ग राज्य पुस्तक पर्षत्, २०१४ आङ्गलाब्दः, तृतीयसंस्करणस्य द्वितीयमुद्रणम्।

सेनापति, वामनदेवः। *समानतन्त्रविमर्शः*। कलकाता: तपति पाब्लिकेशन, २०१७, प्रथमसंस्करणम्।

मथुरानाथदिशा *तत्त्वचिन्तामणेः* व्याघ्रव्याप्तिलक्षणविमर्शः

रिया-पालः

सारसंक्षेपः

सर्वे दार्शनिका हि स्वेषां मतं प्रमाणेन समर्थयन्ते तथा अन्येषां मतानि प्रमाणेन तिरष्कुर्वन्ति। नैयायिकस्वीकृतेषु प्रमाणेषु अनुमानस्यैव अभ्यर्हितत्वम्। तच्चानुमानं व्याप्तिज्ञानसाध्यम् इत्यत्र नास्ति विदां वादः। किन्तु किंस्वरूपा इयं व्याप्तिरिति विषये तु विदां वादः सुलभ एव। अतो हि नव्यन्यायप्रवर्तकैः गङ्गेशोपाध्यायैः *तत्त्वचिन्तामणि*ग्रन्थस्य अनुमानखण्डे पूर्वपक्षिणां मतान्यालोच्य तिरस्कृत्य च व्याप्तेः सिद्धान्तलक्षणं निरूपितम्। तत्रादौ प्राचां व्याप्तिलक्षणानि पञ्च अनूद्य दोषं प्रदर्श्य च तिरस्कृतानि। ततश्च सिंहव्याघ्रलक्षणद्वयमनूद्य तिरस्कृतम्। अत्र प्रबन्धे मथुरानाथदिशा व्याघ्रव्याप्तिलक्षणं व्याख्यातम्। मथुरानाथदिशा व्याघ्रव्याप्तिलक्षणसमासं निरूप्य नैकाः शङ्का उत्थाप्य च तत्समाधिः प्रतिपादितः। ततश्च मथुरानाथदिशा व्याघ्रव्याप्तिलक्षणस्याकिञ्चित्करत्वं प्रतिपादितम्।

कुञ्चिकाशब्दः

साध्यम्, अधिकरणत्वम्, वैयधिकरणत्वम्, सामानाधिकरण्यम्, केवलान्वयित्वम्, अव्याप्तिः, अनधिकरणत्वम्, साध्यतावच्छेदकसम्बन्धावच्छिन्नत्वम्।

भूमिका-

सर्वे दार्शनिका हि स्वेषां मतं प्रमाणेन समर्थयन्ते तथा अन्येषां मतानि प्रमाणेन तिरष्कुर्वन्ति। नैयायिकस्वीकृतेषु प्रमाणेषु अनुमानस्यैव अभ्यर्हितत्वम्। तच्चानुमानं व्याप्तिज्ञानसाध्यम् इत्यत्र नास्ति विदां वादः। ननु किंस्वरूपा इयं व्याप्तिरिति विषये तु विदां वादः सुलभ एव। अतो हि नव्यन्यायप्रवर्तकैः गङ्गेशोपाध्यायैः *तत्त्वचिन्तामणि*ग्रन्थस्य अनुमानखण्डे पूर्वपक्षिणां मतान्यालोच्य तिरस्कृत्य च व्याप्तेः सिद्धान्तलक्षणं निरूपितम्। तत्रादौ प्राचां व्याप्तिलक्षणानि पञ्च अनूद्य दोषं प्रदर्श्य च तिरस्कृतानि। ततश्च सिंहव्याघ्रलक्षणद्वयमनूद्य तिरस्कृतम्। तयोरत्र व्याघ्रलक्षणं मथुरानाथदिशा यथामति अधस्तात् परिष्क्रियते।

व्याघ्रोपाधिकेन केनचिद् नैयायिकेन *साध्यवैयधिकरण्यानधिकरणत्वमि*[१]ति व्याप्तिलक्षणं कृतम्। सिंहलक्षणमिव अस्यापि लक्षणस्य व्याघ्रलक्षणम् इत्यभिधा प्रसिद्धिं गता। नैयायिकप्रवराणां माणिक्यशास्त्रिणां शिष्यस्य प्रख्यातयशसः रामलालशर्मणः नये तु मणिधररचितम् इदं व्याघ्रलक्षणम्।

लक्ष्ये लक्षणसमन्वयप्रदर्शनम् -

साध्यवैयधिकरण्यानधिकरणत्वमिति सप्तमे व्याघ्रप्रणीते व्याप्तिलक्षणे प्रविष्टस्य साध्यवैयधिकरण्यमिति पदस्य यदि साध्यवद्भिन्नवृत्तित्वमर्थः स्वीक्रियते तथा अनधिकरणत्वम् इत्यस्य अधिकरणत्वप्रवेशस्य निष्प्रयोजनकत्वात् तद्वद्भिन्नत्वम् इत्यर्थः स्वीक्रियते तर्हि व्याघ्रलक्षणस्य अर्थो साध्यवद्भिन्नवृत्तित्ववद्भिन्नत्वमिति । उक्तार्थे स्वीकृते लक्षणसमन्वय इत्थं भवति - पर्वतो वह्निमान् धूमादित्यत्र सद्धेतुकस्थले

साध्यं - वह्निः

साध्यवत् - महानसादिकम्

साध्यवद्भिन्नः - जलह्रदादिः

साध्यवद्भिन्ननिरूपितवृत्तित्वम् – जलह्रदादिनिरूपितवृत्तित्वं मीनशैवालादौ वर्तते।

साध्यवद्भिन्ननिरूपितवृत्तित्ववत् - मीनशैवालादिकम्

एवं साध्यवद्भिन्ननिरूपितवृत्तित्ववद्भिन्नत्वं हेतौ धूमे वर्तते इति व्याघ्रलक्षणसमन्वयो भवति।

अलक्ष्यस्थले लक्षणासमन्वयप्रदर्शनम् -

पर्वतो धूमवान् वह्नेरित्यत्रासद्धेतुकस्थले च

साध्यः - धूमः

साध्यवत् - महानसादिकम्

साध्यवद्भिन्नः - यथा जलह्रदादिः तथा तप्तायःपिण्डः

साध्यवद्भिन्ननिरूपितवृत्तित्वम् – तप्तायःपिण्डनिरूपितवृत्तित्वम् एव हेतौ वह्नौ वर्तते ।

एवं वह्निहेतौ साध्यवद्भिन्ननिरूपितवृत्तित्ववत्त्वस्य एव सत्त्वात् तथा साध्यवद्भिन्ननिरूपितवृत्तित्ववद्भिन्नत्वरूपस्य व्याप्तिलक्षणस्य असत्त्वात् न असद्धेतुस्थले लक्षणसमन्वय इति न अतिव्याप्तिः।

मथुरानाथदिशा साध्यवैयधिकरण्यपदार्थविमर्शः -

साध्यवैयधिकरण्यानधिकरणत्वम् इति व्याघ्रलक्षणे साध्यवैयधिकरण्यपदार्थो यदि साध्यवदवृत्तित्वम् इति स्वीक्रियते तर्हि सम्पूर्णं व्याघ्रव्याप्तिलक्षणं भवति - साध्यवदवृत्तित्ववद्भिन्नत्वमिति। तथा सति पर्वतो वह्निमान् धूमादित्यत्र सद्धेतुकस्थले उक्तलक्षणस्य समन्वयो भवति। किन्तु *साध्यवैयधिकरण्यानधिकरणत्वम्* इति व्याघ्रलक्षणस्य यदि साध्यवदवृत्तित्ववद्भिन्नत्वमिति परिष्कारः क्रियते तर्हि इदं द्रव्यं सत्त्वाद् इत्यादौ सद्धेतुकस्थले अतिव्याप्तिः भवति। तथाहि इदं द्रव्यं सत्त्वाद् इत्यत्र

साध्यम् - द्रव्यत्वम्

साध्यवद् – द्रव्यत्ववद् – द्रव्यम्

साध्यवदवृत्तित्ववद्भिन्नत्वं – द्रव्यत्ववदवृत्तित्ववद्भिन्नत्वं सत्तायाम् अस्ति, यतः द्रव्यत्ववद्द्रव्यवृत्तित्वं सत्तायाम् अस्ति।

एवं सत्त्वादौ द्रव्यत्ववद्द्रव्यवृत्तित्वस्य सत्त्वेन द्रव्यत्ववदवृत्तित्ववद्भिन्नत्वरूपस्य लक्षणस्य समन्वयादतिव्याप्तिः।

उक्तायाः अतिव्याप्तेः निवारणाय व्याघ्रलक्षणे साध्यवैयधिकरण्यं साध्यवद्भिन्नवृत्तित्वरूपं ग्राह्यम् इति मथुरानाथनयः। तथाहि उक्तम् – *साध्यवैयधिकरण्यं साध्यवद्भिन्नवृत्तित्वम्। साध्यवदवृत्तित्वपरत्वे द्रव्यं सत्त्वादित्यायौ अतिव्याप्तिः।*[२] इति।

मथुरानाथदिशा अव्याप्यवृत्तिसाध्यकस्थले अव्याप्ति-तन्निरासौ –

साध्यवैयधिकरण्यानधिकरणत्वम् इति व्याघ्रलक्षणे साध्यवैयधिकरण्यपदार्थो यदि *साध्यवद्भिन्नवृत्तित्वम्* इति स्वीक्रियते तर्हि यद्यपि इदं द्रव्यं सत्त्वाद् इत्यत्र नातिव्याप्तिः तथापि अयं कपिसंयोगी एतद्वृक्षत्वाद् इत्यादौ अव्याप्यवृत्तिसाध्यकसद्धेतुकस्थले अव्याप्तिः भवति इति शङ्का जायते। तथाहि साध्यवद्भिन्नवृत्तित्ववद्भिन्नत्वम् इति परिष्कृते व्याघ्रलक्षणे स्वीकृते अयं कपिसंयोगी एतद्वृक्षत्वाद् इत्यादौ

साध्यः – कपिसंयोगः

साध्यवत् – कपिसंयोगवद्

साध्यवद्भिन्नः – कपिसंयोगवद्भिन्नः – वृक्षः

कपिसंयोगवद्भिन्नवृक्षवृत्तित्वम् एव सद्धेतौ एतद्वृक्षत्वे वर्तते। एवं साध्यवद्भिन्नवृत्तित्ववद्भिन्नत्वरूपस्य व्याप्तेः व्याघ्रलक्षणस्य एतद्वृक्षत्वरूपे सद्धेतौ असमन्वयाद् अव्याप्तिः इति शङ्का।

परम् इयं शङ्का न युक्ता, अव्याप्यवृत्तिमतः– कपिसंयोगवतोऽन्योन्याभावस्याऽव्याप्य वृत्तित्वानभ्युपगमेनाऽव्याप्तेर्निरवकाशत्वात् इति मथुरानाथनयः। तथाहि माथुर्याम् उक्तम् – *अव्याप्यवृत्तिमतः अन्योन्याभावस्तु नाव्याप्यवृत्तिरित्यव्याप्यवृत्तिसाध्यकसद्धेतौ नाव्याप्तिः।*[३] इति। अत्रेदमवधेयम् — वृक्षे कपिसंयोगः शाखायां विद्यते परं मूले नास्ति फलतः कपिसंयोगो वृक्षे तावदव्याप्यवृत्तिः । अत्र वृक्षो यत: कपिसंयोगवान् अतो वृक्षे कपिसंयोगवान् न इति प्रतीतिसिद्धः कपिसंयोगि भेदो नैव भविष्यति कपिसंयोगिभेदस्य अव्याप्यवृत्तिमतः अन्योन्याभावस्य व्याप्यवृत्ते: गुणादौ एव लाभात्। एवञ्च कपिसंयोग-वद्भिन्नगुणादिवृत्तिभिन्नत्वस्य एतद्वृक्षत्वे सद्धेतौ सत्त्वेन लक्षणसमन्वयान्नाव्याप्तिरिति बोध्यम्।

व्याघ्रलक्षणे द्वितीयाधिकरणत्वांशनिवेशात् पञ्चमलक्षणेन पुनरुक्तिनिरासः –

ननु यदि *साध्यवैयधिकरण्यानधिकरणत्वम्* इति व्याघ्रलक्षणे साध्यवैयधिकरण्यपदार्थो यदि *साध्यवद्भिन्नवृत्तित्वम्* इति स्वीक्रियते तर्हि साध्यवद्भिन्नवृत्तित्ववद्भिन्नत्वमित्येवं परिष्कृतं व्याघ्रव्याप्तिलक्षणं जायते। तथा सति तु तल्लक्षण साध्यवदन्यावृत्तित्वमिति पञ्चमेन व्याप्तिलक्षणेन पुनरुक्तिदोषदुष्टं स्यात् इति शङ्का। अस्या शङ्काया: निरासस्तु *साध्यवैयधिकरण्यानधिकरणत्वमि*ति चिन्तामणिप्रस्तुते व्याघ्रलक्षणेऽनधिकरणत्वांशस्य अधिकरण-भिन्नत्वमेवार्थं स्वीकृत्य विधीयते, एवञ्च व्याघ्रलक्षणे पञ्चमे च व्याप्तिलक्षणे अधिकरणत्वप्रवेशाऽप्रवेशाभ्यामेव भेदः पूर्ववद्व्यवस्थापनीयः ।

साध्यवद्भेदप्रतियोगितावच्छेदकतायां साध्यतावच्छेदकावच्छिन्नत्वनिवेशसार्थक्यम् –

साध्यवैयधिकरण्यानधिकरणत्वम् इति व्याघ्रलक्षणे साध्यवैयधिकरण्यपदार्थो यदि *साध्यवद्भिन्नवृत्तित्वम्* इति स्वीक्रियते तर्हि सम्पूर्णं लक्षणं स्यात् - साध्यवद्भिन्नवृत्तित्वाधिकरणभिन्नत्वमिति। अत्र साध्यवद्भेदः साध्यतावच्छेदकसम्बन्धावच्छिन्नसाध्यतावच्छेदकधर्मावच्छिन्नावच्छेदकताकप्रतियोगिताको ग्राह्यः । अन्यथा वह्निमान् धूमाद् इत्यत्र अव्याप्तिः स्यात्। तथाहि वह्निमान् धूमाद् इत्यत्र

साध्यः – वह्निः

समवायसम्बन्धेन साध्यवान् – वह्निमान् – महानसादिः तथा साध्यतावच्छेदकसंयोगसम्बन्धेन तद्व्यक्तिमान् - महानसीयवह्निमान् - महानसादिः

एवञ्च समवायसम्बन्धेन वह्निमतो भेदाधिकरणे साध्यतावच्छेदकसंयोगसम्बन्धेन तद्व्यक्तिमतः - महानसीययवह्निमतो भेदाधिकरणे च महानसादौ धूमस्य सद्धेतोः वृत्तित्वेन साध्यवद्भिन्नवृत्तित्वाधिकरणभिन्नत्वरूपस्य व्याघ्रव्याप्तिलक्षणस्य धूमे असमन्वयात् अव्याप्तिः।

उक्ताया अव्याप्तेः दूरीकरणार्थं लक्षणस्थः साध्यवद्भेदः साध्यतावच्छेदकसम्बन्धावच्छिन्न-साध्यतावच्छेदकधर्मावच्छिन्नावच्छेदकताकप्रतियोगिताको ग्राह्यः । तेन वह्निमान् धूमाद् इत्यत्र न अव्याप्तिः। तथाहि वह्निमान् धूमाद् इत्यत्र

साध्यः – वह्निः

साध्यतावच्छेदकसम्बन्धावच्छिन्न-साध्यतावच्छेदकावच्छिन्नसाध्यनिष्ठाधेयतानिरूपिताधिकरणतावान्- संयोग-सम्बन्धेन वह्निमान् – पर्वतमहानसादिः

साध्यतावच्छेदकसम्बन्धावच्छिन्नसाध्यतावच्छेदकधर्मावच्छिन्नावच्छेदकताकप्रतियोगिताकभेदवान् – पर्वतामहानसादिः न इति भेदवान् जलह्रदादिः, यतः समवायेन वह्निमतो भेदस्य समवायेन वह्निमान्नेति प्रतीतिसिद्धस्य साध्यतावच्छेदकसंयोगसम्बन्धावच्छिन्नावच्छेदकताकप्रतियोगिताकत्वाभावात् संयोगेन तद्व्यक्तिमतो भेदस्य संयोगेन तद्व्यक्तिमान्नेति प्रतीतिसिद्धस्य च साध्यतावच्छेदक-धर्मावच्छिन्नावच्छेदकताकप्रतियोगिताकत्वाभावाद्।

एवं साध्यतावच्छेदकसम्बन्धावच्छिन्नसाध्यतावच्छेदकधर्मावच्छिन्नावच्छेदकताक-प्रतियोगिताकभेदवन्निरूपित-वृत्तित्वाधिकरणभिन्नत्वस्य धूमरूपहेतौ सत्त्वान्नाव्याप्तिः।

हेतुतावच्छेदकसम्बन्धेन साध्यवद्भिन्नवृत्तित्वविवक्षायाः प्रयोजनम् –

व्याघ्रलक्षणे साध्यवद्भिन्नवृत्तित्ववद्भिन्नत्वम् इत्यस्मिन् साध्यवद्भिन्नवृत्तित्वं हेतुतावच्छेदकसम्बन्धेन विवक्षणीयम्। अन्यथा वह्निमान् धूमाद् इत्यत्र अव्याप्तिः स्यात्। तथाहि वह्निमान् धूमादित्यत्र सद्धेतुकस्थले

साध्यः – वह्निः

साध्यतावच्छेदकसंयोगसम्बन्धावच्छिन्नसाध्यतावच्छेदकवह्नित्वावच्छिन्न-वह्निनिष्ठावच्छेदकताकवह्निमन्निष्ठ-प्रतियोगिताकभेदाधिकरणम् धूमावयवः जलह्रदः च

साध्यतावच्छेदकसंयोगसम्बन्धावच्छिन्नसाध्यतावच्छेदकवह्नित्वावच्छिन्न-वह्निनिष्ठावच्छेदकताकवह्निमन्निष्ठ-प्रतियोगिताकभेदाधिकरणे – धूमावयवे जलह्रदे च समवायसम्बन्धेन कालिकसम्बन्धेन च सद्धेतोः धूमस्य वृत्तित्वेन तादृशवृत्तित्वाधिकरणभिन्नत्वस्य व्याघ्रलक्षणस्य सद्धेतौ धूमे असत्त्वाद् अव्याप्तिः।

उक्तायाः अव्याप्तेः वारणाय लक्षणस्थं साध्यवद्भिन्नवृत्तित्वं हेतुतावच्छेदकसम्बन्धेन विवक्षणीयम्। तेन वह्निमान् धूमाद् इत्यत्र न अव्याप्तिदोषावकाशः। तथाहि वह्निमान् धूमाद् इत्यत्र

साध्यः – वह्निः

साध्यतावच्छेदकसंयोगसम्बन्धावच्छिन्नसाध्यतावच्छेदकवह्नित्वावच्छिन्न-वह्निनिष्ठावच्छेदकताकवह्निमन्निष्ठ-प्रतियोगिताकभेदाधिकरणम् धूमावयवः जलहृदः च

साध्यतावच्छेदकसंयोगसम्बन्धावच्छिन्नसाध्यतावच्छेदकवह्नित्वावच्छिन्न-वह्निनिष्ठावच्छेदकताकवह्निमन्निष्ठ-प्रतियोगिताकभेदाधिकरण-धूमावयवजलहृदादि-निरूपितहेतुतावच्छेदकसंयोगसम्बन्धावच्छिन्नवृत्तित्वाधिकरणं स्फुलिङ्गादिकम् मीनशैवालादिकञ्च साध्यतावच्छेदकसंयोगसम्बन्धावच्छिन्नसाध्यतावच्छेदक-वह्नित्वावच्छिन्न-वह्निनिष्ठावच्छेदकताकवह्निमन्निष्ठ-प्रतियोगिताकभेदाधिकरण-धूमावयवजलहृदादि- निरूपित-हेतुतावच्छेदकसंयोगसम्बन्धावच्छिन्न-वृत्तित्वाधिकरणभिन्नत्वरूपस्य व्याघ्रलक्षणस्य धूमे सद्धेतौ समन्वयात् न अव्याप्तिः। एतावता व्याघ्रव्याप्तिलक्षणम्– *साध्यतावच्छेदकसम्बन्धावच्छिन्नसाध्यतावच्छेदकावच्छिन्न-प्रतियोगिताकभेदाधिकरणनिरूपितहेतुतावच्छेदकसम्बन्धावच्छिन्नवृत्तित्वाधिकरण-भिन्नत्वम्* इति।

मथुरानाथदिशा सिंहव्याघ्रलक्षणयोः दूषणम् -

साध्यासामानाधिकरण्यानधिकरणत्वमिति सिंहप्रणीतं लक्षणम् साध्यवैयधिकरण्यानधिकरणत्वमिति व्याघ्रप्रणीतं लक्षणञ्च साध्यानधिकरणानधिकरणत्वव्याप्यमिति निर्विवादम्। एवं यत्र यत्र साध्यासामानाधिकरण्यानधिकरणत्वं साध्याधिकरणत्वाभाववद्वृत्तिभिन्नत्वरूपं सिंहलक्षणम्, साध्यवैयधिकरण्यानधिकरणत्वं साध्यवद्भिन्नवृत्ति-भिन्नत्वरूपं व्याघ्रलक्षणं वा धूमादिसद्धेतौ तत्र तत्र साध्यानधिकरणानधिकरणत्वस्य सत्त्वात् साध्यानधिकरणानधिकरणत्वे द्वयोर्लक्षणयोर्व्यापकत्वमपि सिद्ध्यति । द्वयोरेव लक्षणयोः चरमस्याधिकरणत्वस्य प्रवेशस्तु निष्प्रयोजनक एव । एतावता यथा व्याप्तेः पञ्चानामपि लक्षणानां इदं *वाच्यं ज्ञेयत्वाद्*इत्यादिकेवलान्वयिसाध्यकस्थले साध्याभावस्य साध्यवद्भेदस्य वाऽप्रसिद्ध्याऽव्याप्तिस्तथैव केवलान्वयिसाध्यकसद्धेतुकस्थलेऽस्मिन् साध्यानधिकरणत्वस्य साध्याधिकरणत्वाभावरूपस्य जगतः वाच्यत्वाधिकरणत्वेनाऽप्रसिद्धेः साध्यानधिकरणानधिकरणत्वे पर्यवसितं सिंहव्याघ्रयोर्व्याप्तिलक्षणमव्याप्तं भवति। ज्ञेयत्वे सद्धेतौ व्यापकस्य साध्यानधिकरणानधिकरणत्वस्याभावात् व्याप्यभूतयोः द्वयोरपि सिंहव्याघ्रलक्षणयोरभावः स्वतः सिद्धः, फलतः सिंहव्याघ्रलक्षणयोरव्याप्तिस्तावदपरिहार्येति प्रतिफलति।

वस्तुतस्तु साध्यानधिकरणानधिकरणत्वमपि साध्यानधिकरणावृत्तित्वमेवेति मन्तव्यम्। अत्र सिंहलक्षणे साध्याधिकरणत्वाभावस्य, व्याघ्रलक्षणे साध्यवद्भिन्नत्वस्य चाऽप्रसिद्ध्या प्रातिस्विकरूपेणापि केवलान्वयिसाध्यकसद्धेतुकस्थले सिंहव्याघ्रलक्षणाव्याप्ताविति।

साध्यानधिकरणावृत्तित्वं यदि यत्किञ्चित्साध्याधिकरणत्वाभाववद्वृत्तिभिन्नत्वरूपं तर्हि सिंहव्याघलक्षणयोः पर्वतो वह्निमान् धूमादित्यादिसद्धेतुकस्थलेऽपि यत्किञ्चित्साध्याधिकरणपदेन महानसमादाय तन्निष्ठाधि-करणत्वाभाववच्चत्वरादिवृत्तित्वस्य धूमे सत्त्वादव्याप्तिः। तथाहि मथुरानाथैः उक्तम् – *यत्किञ्चिदिति यदि साध्यानधिकरणत्वं न तत्सामान्यभेदः किन्तु साध्याधिकरणप्रतियोकभेदमात्रं तदा वह्निमान् धूमादित्यत्र यत्किञ्चिद्वह्न्यनधिकरणे पर्वतादौ वर्तमाने धूमे अपि असिद्धमित्यर्थः।*[4] इति।

उल्लेखपञ्जिः

१. कामाक्यानाथतर्कवागीशसम्पादितस्य *तत्त्वचिन्तामणेः* अनुमानखण्डे 51पृष्ठाङ्के
२. तत्रैव
३. तत्रैव
४. कामाक्यानाथतर्कवागीशसम्पादितस्य *तत्त्वचिन्तामणेः* अनुमानखण्डे 59पृष्ठाङ्के

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः

गङ्गेशोपाध्यायः, *तत्त्वचिन्तामणिः*, सम्पा. कामाख्यानाथतर्कवागीशः, कोलकाता, एशियाटिक् सोसाइटि, 1990।

__, *तत्त्वचिन्तामणिः* (अनुमानखण्डः, द्वितीयभागः), सम्पा. कामाख्यनाथतर्कवागीशः, कलिकाता, एशियाटिक् सोसाइटि, 1990।

गङ्गेशोपाध्यायः, *व्याप्तिपञ्चकम्*, सम्पा. चित्तनारायणपाठकः, वाराणसी, चौखम्बासुरभारती, 2010।

__.__, सम्पा. राजेन्द्रनाथघोषः, कलिकाता, पश्चिमवङ्गराज्यपुस्तकपर्षत्, 1982।

__.__, सम्पा. मृणालकान्तिवन्द्योपाध्यायः, कलिकाता, संस्कृतपुस्तकभाण्डारः, 2019।

NATURE OF TIME AND TIME MEASUREMENT IN JAINISM

Basundhara Ganguly

Abstract

Indian philosophical communities have discussed the nature of time in details in their philosophy. They have to incorporate this topic in their philosophical system because 'What is time' is one of the most basic metaphysical questions closely related with the creation of the universe. The metaphysical interpretations of these communities about the world have therefore influenced their doctrines regarding time. In this paper we will look at how the Jaina philosophical community understands the nature of time.

Every philosophical school has a particular focal point around which their whole system of thoughts revolves. In case of Jaina school the focal point is Anekāntavāda. Anekāntavāda states that reality can be viewed from many sides and every point of view is different and equally important and justified. Jaina philosophers believe in this doctrine very strongly. They do not agree upon any extreme view of reality like Vedantic or Buddhist tradition. In their notion of time we can also see the influence of Anekāntavāda as well. To understand their notion of time, one must understand their notion of substance and concept of reality because they categorized time as a substance.

Amongst them are six *dravyas,* viz. *jīva*, *pudgala*, *dharma*, *adharma* and *ākāśa* and *kāla* of which five are called *astikāya* and one is called *anastikāya*. *Kāla* or time is termed as *anastikāya* because time-particles are distinct as they cannot be mixed up and do not occupy any space like other substances. The Jainas admit an atomic conception of time. *Kāla* or time which consists of time particle is said to have only one *pradeśa*. Time cannot be perceived by any other senses. They admitted time as a substance, an absolute one and hours, minutes, day, night - the superficial distinctions - as its modes. The conventional time presupposes the absolute time.

Key Words

Nature of Time, Jaina Metaphysics, Anastikāya, Anekāntavāda, Time as a Substance.

Indian philosophical communities have discussed the nature of time in details in their system. They have to incorporate this topic in their philosophical discourse because 'What is time' is the most basic metaphysical questions of all and closely related with the creation of the universe. The metaphysical interpretations of these communities about the world have therefore influenced their doctrines regarding time.

The aim of this paper is to investigate the nature of time from the perspective of Jaina philosophical school. This is a philosophical investigation which includes rational judgments and critical analysis of the subject. Here the subject of our investigation is time and its nature. If we want to determine the nature of any object, first we need to raise some basic questions and try to find out the answers to them to form a general conception about the object. In this case we will follow the same method. When we

ask ourselves 'What is time?'- the set of questions which arises first in our mind is as follows:

> What is the structure of time? What element does time consist of? Does it have an atomic or a wave like or a crystal-like structure, consisting of discrete, regularly repeating segments? Is it discrete or continuous?

Then arises a question when we try to look within ourselves in search of the answer of the first:

> How does it appear before us?

If we look closely at our daily activities, we will see that we have an intuitive feeling that time is moving forward in a linear way, from past to present to future and we cannot reverse the movement. We also observe there are thing in the nature which are repetitive. We see sun rises every day, seasons come, year changes- these repetitive events of nature give us the idea that the time is moving continuously and we make clocks to hold an account for this passing time. So, the series of questions arises regarding the flow of time:

> Is it real or just an illusion. If is it real, then is it linear or cyclical or semi-cyclical? If it is just an illusion what causes us this type of grand illusion?

Third most important enigma about time is:

> How do we perceive it? We perceive change of events around us. Is there any way we can perceive time without any kind of change?

Let me frame this question more precisely:

> Does time have an independent reality? Is it absolute in nature or relative?

These are the riddles which are important to solve in order to grasp the nature of time. We will try to find out answers of these questions in the light of Jaina philosophical schools and their notion of time.

Every philosophical school has a particular focal point around which their whole system of thoughts revolves. In case of Jaina school the focal point is *Anekāntavāda*. *Anekāntavāda* states that reality can be viewed from many sides and every point of view is different and equally important and justified.[1] Jaina philosophers believe in this doctrine very strongly. They do not agree upon any extreme view of reality like Vedāntic or Buddhist tradition. In their notion of time we can also see the influence of *Anekāntavāda* as well. To understand their notion of time first we have to understand their notion of substance and concept of reality because they categorized time as a 'Substance'.

Jaina school mentioned reality as *utpāda-vyaya-dhrauvya-lakṣaṇaṁ sat*, i.e. origin, decay and permanency are the characteristic of the real.[2] Dravya is real. There are many substances in this world. Dravya or substance which possesses qualities and modes and undergo various modifications.[3] Qualities are permanent characteristics (*nitya dharma*) of a substance while modes are non-permanent characteristics (*anitya dharma*). Substances are divided into two broad categories

- *jīva* and *ajīva*. *Jīva* is that which knows and perceives this material world. *Jīva* has consciousness, while *aījiva* does not have this particular characteristic, but it has a definite structure, colour, taste, touch, smell and sound. [4] *Ajīva* is classified into two groups - which has form (*mūrta*) and qualities, such as matter (*pudgala*), and the rest, such as *dharma*, *adharma*, *ākāśa* and *kāla* (Time) are without form (*amūrta*). Other classifications of substances are also there. Amongst the six viz. *dravya*, *jīva*, *pudgala*, *dharma*, *adharma* and *ākāśa* – five are called *astikāya* and one is called *anastikāya*. *Astikāya* consists of two terms *asti* and *kāya*. *Asti* means existence and *kāya* means body which has extension.[5] The *astikaya* means those five substances - *pudgala*, *dharma*, *adharma* and *ākāśa, jīva* which exists and have extensions or magnitudes, spatially extended substance. Here substance have *kāya* which means they are consisting of many indivisible particles. *Kāla* or time is termed as *anastikāya* because Time does not have any extensions. Time-particle are distinct in nature as they cannot be mixed up with another and does not occupy any space like any other substance. The Jainas admit an atomic conception of time. Kāla or time which consists of time particle is said to have only one *pradeśa*. Time atoms can constitute a mono dimensional series which is unilateral.[6] Time cannot be perceived by any other senses. Hence the existence of time can be known through inference.

Umāsvāti in his *Tattvārthādhigama sūtra* gives the definition of time-

vartanā pariṇāma-kriyāḥ paratvāparatve ca kālasya

that is, time makes possible the continuity, modification, movement, newness, oldness of a substance.[7] Without time, substance cannot go through any modification or change.

Some Jaina writers admit time as a substance. According to them *kāla* is of two types - the absolute kala (*pāramarthika kāla*) and conventional kala (*vyāvahārika kāla*). The absolute *kāla* helps to bring modification and change in substances and the conventional kala measures the duration of change. The conventional time presupposes the absolute time. The absolute time consisting of instants is conceived as having no beginning or end, whereas conventional time has both.[8] The smallest indivisible unit of conventional *kāla* is 'samaya'.

According to Jainism the flow of time is cyclical. The wheel of time is divided into two half-rotations named as *utsarpiṇī* or ascending time cycle and *avasarpiṇī*, the descending time cycle. *Utsarpiṇī* time cycle is where the durations of time are at an increasing scale. In the *utsarpiṇī* time cycle humans make progress in all aspects of life. *Avsarpiṇī* is a period where misery and sorrow increases day by day. These two cycles joined together make one rotation of the wheel of time, which is called a *kalpa*. These *kalpas* repeat themselves without beginning or end. Each of this half time cycle consisting of innumerable period of time is further sub-divided into six eras of unequal periods.[9] Currently, we are in *avasarpiṇī* or descending phase. We find time measurement method in *Sūryasiddhānta*, *Bhāgavata-Purāṇa, Viṣṇu-Purāṇa* as well. They also have a concept of *kalpa* and *yugas* which are slightly different from that in Jainism. In *Bhāgavata-Purāṇa* it has been said that there are four *yugas*

– *Satya, Tretā, Dvāpara, Kali*. Four *yugas* together take approximately 12000 years. *Satyayuga* equals 1,728,000 human years, *Treatāyuga* 1,296,000 human years, *Dvāparayuga* 864,000 human years, *Kaliyuga* 432,000 human years.[10]

The world does not end here. Above mentioned four *yugas* constitute a *mahāyuga.* One thousand such cycles make up one day of Brahmā. Such a day of Brahmā is called as a *kalpa*. Each day of Brahmā is divided into *Manvantara* (14 periods).[11]

In Jainism we find some analogical description which are used for understanding an incalculable amount of time, such as *Palyopama* year and *Sāgaropama* year. These two are used to describe inestimably long period of time. They give us an analogy so that we can understand how immeasurably vast time span it is. It has been said that a vessel, wide and deep, is filled with the hairs of a new-born lamb—hairs that have grown within seven days. If one hair is withdrawn every hundred years, the time required to empty the vessel is a *palyopama.*[12] *Sāgaropama* refers to a unit of time equaling ten crores of *palyopamas.*[13]

Now let's talk about the different eras mentioned in Jainism. There are six eras-

1. *Suṣam*ā *Suṣam*ā
2. *Suṣam*ā
3. *Suṣam*ā *Duṣam*ā
4. *Duṣam*ā *Suṣam*ā
5. *Duṣam*ā
6. *Duṣam*ā *Duṣam*ā [14]

*Suṣam*ā *Suṣam*ā is the first era of the *avsarpiṇī* time cycle. From the name of the era itself we can assume that this is an era of greatest happiness. In this era people lived three *palyopama* years. They were tall and took their food every fourth day. By nature, they were kind hearted, devoid of anger, pride, deceit, greed and sinful acts. There were various kinds of the *kalpa* trees which fulfilled their wishes.[15]

The name of the second era is *Susamā*. The life span of the people decreased in this era. Here people lived for two *palyopama* years. They took their food at an interval of three days, but the *kalpa* trees fulfilled their wishes less than before. The quality of environment degraded.

*Suṣam*ā *Duṣam*ā is the third era of time cycle. The age limit of the people became one *palyopama* year. They took their food every second day. At the end of the third era, people started living in the societies. The wish-fulfilling trees stopped giving the desired fruits and the degradation of environment continues. The first Tīrthaṁkara, Ṛṣabhdeva was born at the far end of this era. He taught the people the skills of farming, commerce, defence, politics and arts and organised the people in societies. That is why he is known as the father of human civilization.[16]

*Duṣam*ā *Suṣam*ā is the era of sorrow with little happiness. The fourth era was the age of religion. The 63 *Śalākāpuruṣas* appear in this era. This era came to an end 3 years and 8 months after the *nirvāṇa* of Mahāvīra. According to Jainisn *śalākapuruṣas* are worthy and renowned persons who appear during each half-time cycle. They are also known as the *triṣaṣṭiśalākāpuruṣas*. The *śalākāpuruṣa* includes twenty-four *Tīrthaṁkaras*, twelve *Cakravartins*, nine *Balabhadras*, nine *Nārāyaṇas* and nine *Prati-nārāyaṇas*. Mahāvīra also belonged to this era and this era came to an end 3 years and 8 months after the *nirvāṇa* of Mahāvīra.[17]

As per Jain cosmology, currently we are in the 5th era named as *Duṣamā* wherein around 2,500 years have elapsed and 18,500 years are still left. It is an age of distress and agony. No liberation is possible, although people practice religion in inattentive way. However, at the end of this era, even the Jain religion will disappear. It will appear back within the next cycle.[18]

The name of the last era is *Duṣam*ā *Duṣam*ā*.* This will be the age if intense misery and sorrow. In this era, it will be completely impossible for anyone to practice religion in any form. The overall health of the human beings will deteriorate to a great extent. This miserable situation will start reversing at the commencement of *utsarpiṇī kāla*.[19]

Now let us see how much Jain philosophy sheds light on the questions we raised about the nature of time. It has to be understood here that not all the answers to the questions regarding the nature of time can be found in Jain cosmology. They discussed some questions related to time more than others. Our first question was what is the structure of time? Jainism holds atomic conception of time. Time has no extension. Time atoms can constitute a mono dimensional series which is unilateral. It means that time moves only in forward direction. If time is made up of atoms it should be discrete in nature. But we perceive space and time to be continuous. So, it is a little bit confusing for us to understand what Jaina philosophers tried to imply when they suggested that time has an atomic structure.

Second question is whether the flow of time is cyclical or semi cyclical or linear or just an illusion to us. Different philosophical schools have given different views on this. Let's take a look at how we understand the flow of time from our own experience. The first impression we have in our experience is that the flow of time is linear. Time seems to be rushing from the past to the present to the future, and this movement is only forward. There is no turning back. Once an event occurs there is no way to undo it. When a glass is broken, we cannot restore it to its previous state. Flow of time is one way.

In addition to this experience, we also have the experience that some events in the world are repetitive. Days go, nights come, seasons change, years turn, a whole new year comes again. Observing these cyclic events reinforces the idea that the movement of time may be cyclical. If we look at Indian philosophical communities, we will see that most Indian communities have accepted this cyclical movement of time. We find the same concept of cyclic time in Sūrya Siddhānta, Bhāgavata Purāṇa, Viṣṇu Purāṇa etc. The concept of eternal and cyclical time lies at the heart of the 'Hindu' world view and is closely related to the concept of *ātman*. 'Hindus' consider the real self to

be ever-existing. So, the world never comes to an end. It will create itself again and again. This process is endless. So, time is also endless and cyclic in nature. Each time-cycle has three components, *Sṛṣṭi, Sthithi and Laya*. *Sṛṣṭi* means creation. *Sthithi* means continuation and *Laya* means dissolution. Each time cycle begins with creation, continues for certain duration of time and then dissolves into nothingness. After a brief respite, the cycle begins all over again. These three aspects of time are under the control of the Trinity, Brahmā, Viṣṇu and Śiva. Brahmā is responsible for creation, Viṣṇu for existence and Śiva for dissolution. Jain philosophers also recognized the cyclical movement of time which has no beginning and no end. Their time measurement theories reflect the same thought.

In the debate whether the flow of time is circular or linear, another group says that the flow of time is neither circular nor linear. The flow of time is just an illusion. That we divide time into past, present, future is not really a division, it is nothing but mere illusion.

Third question was how do we perceive time. According to Jainism we cannot perceive time. Unlike space, time is not grasped by any of our five sense organs. Our primary sensory mechanism, sight, creates a 3-D world around us. But we have no in-built mechanism to perceive or sense time. Even though there is an absence of any instrument aiding time perception, human beings do have a sense of time. According to Jainism we know it through inference. We directly perceive change. Perceiving change of events helps us infer the existence of time. This question leads us to another important one, that is, whether time has an independent reality of its own or not. Jaina philosophers are divided among two groups regarding this matter. According to one view time or *kāla* is considered to be the mode of substances of *jīva* and *ajīva*. Another view depicts *kāla* as an independent substance like *jīva* and *ajīva*. Jainisn accepts absolute time as well as conventional time.Conventional times are modes of absolute time. According to Jainism time is real. They did not consider time as a mere illusion. In Buddhist tradition we see the practice to refer time as a grand illusion. They did not accept the substantive view of time like *Nyāya* and Jaina philosophy. In *Nyāya* philosophy we see that time is considered as a substance as well. They have differentiated between *akhaṇḍa kāla* and *khaṇḍa kāla*. They believe that time is one and absolute and there is no division like past, present or future. We, the humans, create this distinction for our convenience.

We have lots of counter arguments against these theories as well. However, the Jain Philosophy tried to understand Time. Truly time is an enigma. Our daily life is a continuous encounter with the flow of time. The word time is very much present in our everyday discourse, our thought. We often use expressions like ‘Please do it quickly’, ‘I am in a hurry’, ‘I have to reach there by 4 pm’, ‘I am already late’ and so on. Everybody must admit that the flow of time reminds us about the short duration which we are undergoing in a particular life span. But the problem arises when someone actually tries to know what the nature of time is. For this reason, St. Augustine said that-

> If no one asks me, I know what it is, if I wish to explain it to him who asks, I do not know.

Indeed, it is a true realization. The search for the nature of time will continue forever.

Notes & References

1. Balslev, A. N, A Study of Time in Indian Philosophy, Munsiram Monoharlal Publishers Pvt. limited, 1999.
2. Balslev, A. N, A Study of Time in Indian Philosophy.
3. Balslev, A. N, A Study of Time in Indian Philosophy.
4. Prasad, H. S, The Concept of Buddhism, Australian National University, 1982.
5. Bagchi, D.K, Bharatiya Darsan,Pragatishil Prakasok. 1997.
6. Balslev, A. N, A Study of Time in Indian Philosophy.
7. Chatterjee, S.C, Dutta, D.M, An Introduction to Indian Philosophy, Calcutta University Press, 1948.
8. Chatterjee, S.C, Dutta, D.M, An Introduction to Indian Philosophy.
9. "Time Cycle", www.Jainworld.com, 12.09.2022, URL-- www.jainworld.com/languages/jw-in-world-languages/serbia/self-learning-lessons-for-juniors/time-cycle/
10. Valpey, R. G, The Bhagavata Purana: Sacred text and living tradition, Columbia University Press, 2013.
11. Valpey, R. G, The Bhagavata Purana: Sacred text and living tradition.
12. "Palyopama:7definitions", www.wisdomlib.org, 12.09.2022, URL - www.wisdomlib.org/definition/palyopama
13. "Palyopama:7definitions" www.wisdomlib.org
14. Time Cycle, www.Jainworld.com
15. Time Cycle, www.Jainworld.com
16. Time Cycle, www.Jainworld.com
17. Time Cycle, www.Jainworld.com
18. Time Cycle, www.Jainworld.com
19. Time Cycle, www.Jainworld.com

Select Bibliography

Bagchi, D.K, *Bharatiya Darsan,* Pragatishil Prakasok. 1997.

Balslev, A.N, *A Study of Time in Indian Philosophy,* Munsiram Monoharlal Publishers Pvt. limited 1999.

Chatterjee, S.C, Dutta, D.M, *An Introduction to Indian Philosophy,* Calcutta University Press,1948.

Dundas, P, *The Jains,* Routledge Publication, 2002.

Prasad, H.S, *The Concept of Buddhism,* Australian National University, 1982.

Shastri, Debendra Muni, *A Source Book in Jaina Philosophy,* Sri Tarak Guru Jain Grabthalaya, 1983.

ARIṢṬA: COMMENTATORS' PROVISION AND MEDICAL SCIENCE'S PERSPECTIVE- DO THEY JUXTAPOSE?

Swadhin Kumar Mandal

Human intelligence, according to Encyclopaedia Britannica, is an effective adaption of a selective combination of cognitive and mental process such as perception, learning, memory, reasoning, problem-solving etcetera.[1] However, every human being is differently able to adopt these processes and in their intelligence, differences exist. Due to the differences in intelligence, a few person prefer abridged version, on the other hand a few prefer extended version of something to comprehend. Sanskrit literature, in this regard, certainly fulfils the demands by providing 'text' to the readers who prefer abridged and 'commentaries' to the readers who prefer extended version.

Lexicographically, commentary is a written explanation, interpretation, remarks, or discussion (sometime in a systematic series) on a text such as a play, a poetry, a collection of aphorism etcetera. However, in Sanskrit literature, explanatory notes have been provided for a text individually or simultaneously, in three different format namely, *Vārtika*, *Bhāṣya*, and *Ṭīkā*. Although, the main motto of all three explanations are providing supplement to the core text still there exist layers in their definition. *Vārtika* is kind of explanation that provides meaning of which is said, of that, which is unsaid, of that and which is imperfectly said.[2] *Bhāṣya* is another kind of explanatory notes where words of core text has been explained added with the words of commentator.[3] And *Ṭīkā* is a kind of detail exposition that helps to sort out the correct meaning of the text.[4]

However, some sort of flaws on commentary and commentators are widespread. Such as, the most complicated part of a text usually eliminated by the commentators.[5] Even which is evident in text, unnecessarily elongated with compound and phrases.[6] And insignificant information provided which creates inaccuracy.[7] So, why would anyone pick a commentary, which has these sort of setbacks, for a text? Moreover, if the meaning of the words of a text is a matter of concern then, by the help of a good dictionary it could have easily found. Therefore, what does a commentary impart?

Answer to the first objection is, a few could have that sort of rift but not the entire range of commentaries have that sort of flaws. Most of the commentaries have been composed by avoiding misinterpretation, verbiage and unnecessary extension.[8]

And to the second objection, it could be said that lexical meaning is not too enough to supplement contextual idea exists there in incognito. Even it does not allow to cultivate the dimensions lie there in so that one can spread the sheet of thought for resemble references. Therefore, for the proper understanding of a text, commentary is compulsive. Dimensions, which usually remain in incognito in the Sanskrit text, commentary is the main key to disclose it. So, in the domain of Sanskrit literature,

commentary is *nāmūlam*, as Mallinātha (one of the finest commentator in Sanskrit literature) confidently announced *nāmūlaṁ likhyate kiṁcit*.

Let us have a look on the aphorism *sopakramaṁ nirupakramaṁ ca karma tat saṁyamād aparāntajñānam ariṣṭebhyo vā* (3/22)[9], which is very precisely recited by composer Patañjali in *Yoga-sūtra*. A search only for lexical meaning would not be enough here as what we get from the aphorism is, constraint from two kind of actions namely, *sopakrama* and *nirupakrama* yields knowledge of death or from *ariṣṭa* (sign of near death), one can yield insight into death. However, which actions are called *sopakrama* and *nirupakrama*? How they take place? For whom, constraint is advised? Which are those signs, indicated here by *ariṣṭa*? – all these questions are not disclosed in the aphorism. As it is an aphorism and it should be precise, therefore, we have to accept it. And here comes the job of the commentaries to decipher all those queries to the readers.

Patañjali's *Yoga-sūtra* is an important and popular text. As a result, many commentators have written a bunch of commentaries on this. Vyāsa wrote the first commentary on this, which is named after him *Vyāsabhāṣya*. Later, other commentators supplemented it by their annotation. Such as *Tattva-vaiśāradī* of Vācaspati miśra, *Yoga-vārtika* of Vijñānabhikṣu, *Rājamārtaṇḍavṛtti* of Bhojadeva, *Yoga-sudhākara* of Sadāśivendra, etcetera.

Vyāsa explained all of those basic queries clearly in his commentary. Here we will take the word *ariṣṭa* only as it is our primary concern. From the aphorism, we already knew that *ariṣṭa* or signs of near death yield insight into death. However, two immediate questions in this regard strike the reader's mind. Firstly, what are those signs? And secondly, who will get the insight into death from those signs?

In response to the first question, Vyāsa introduced three main class of *ariṣṭa*s namely, ādhyātmika, ādhibhautika, and ādhidaivika.[10] According to him, when no sound of the body is heard after putting the finger into ear-hole and no ray is seen after moving the eyeball with fingertip, is considered as the signs of ādhyātmika ariṣṭa.[11] On the other hand, when consciously or unconsciously, Yama-puruṣa (representative of Death God) is seen or suddenly ancestor is glanced, is considered as the signs of ādhibhautika ariṣṭa.[12] And, when surroundings are seen opposite to it, is considered as ādhidaivika ariṣṭa.[13] The other commentators in this regard almost followed the commentary of Vyāsa and produced more or less same opinion.

However, we find a little bit addition in response to the second question. Vyāsa did not cleared more in this context. As the purpose of the aphorisms of the text is primarily for the Yogīs, therefore it can be assumed (intention of Vyāsa) that a Yogī will get the insight into death from those signs. Vācaspati misra and Vijñānabhikṣu in this regard did not cross Vyāsa but Bhojadeva[14] and Sadāśivendra[15] proposed that Ayogī that is, a common man would also be able to get the knowledge of death from those signs. The point is, a very small doubt in the insight of death may seems to a common man but there will be no doubt in this regard to a Yogī[16].

So, the commentaries give the nudge to think about the term *ariṣṭa* from the aspect of a common man. And, what would be better than ancient and modern medical

science, in this context? *Caraka-saṁhitā*, as a text of ancient medical science, scrutinized those signs of near death while modern medical science not only anatomized those signs of near death from its point of view but also suggested the scientific reason behind it.

Caraka-saṁhitā, composed by Caraka, is one of the popular text on ancient medical compendium. It consists of eight main chapters (named as *sthāna*) namely, *Sūtrasthāna*, *Nidānasthāna*, *Vimānasthāna*, *Śārīrasthāna*, *Indriyasthāna*, *Cikitsāsthāna*, *Kalpasthāna*, and *Siddhisthāna*. Of them, *Indriyasthāna* has twelve sub chapters, where *ariṣṭa*s or signs of impending and foreseeable death have been described narratively. According to *Caraka-saṁhitā*, not effected by remedial measures when the signs produced by *doṣa*s pervade entire body are known as *ariṣṭa*.[17] Actually, there exist no *ariṣṭa*s that faint away without leading to death and on the other hand, there is no death, which is not preceded by *ariṣṭa*s.[18] Therefore, it is important to take a look on few of the signs, which describe the changes of complexion, voice, sense organs, psychological symptoms and many more on a human body.

- If complexion of one-half of the face is blue, blackish, coppery or reddish and other side of the face has a different complexion, then it would be considered as sign of near death.[19] Even, abnormal colour in lips, feet, hands, eyes, urine, faeces, and nails denotes the fatal sign of near death.
- If a single voice seems several or several voice seems single and voice of the person degrades quickly as if very inarticulate, unpronounced, feeble then it would be granted as a sign of near death.[20]
- If any kind of pleasant or unpleasant smell comes out from the body without any reason then it would be considered as a sign of near death.
- If anyone perceive super-sensory object without austerity or methodical concentration of mind then it would be deliberated as a sign of death.[21]
- One whose breathing seems irregular and who has a respiratory failure affected by mucus, does not survive.[22]

Science explains the sign of near death as near death experiences or NDEs. There is no such formal definition which is broadly accepted among scientists. As the name suggests, it is better to call it as an 'experience'. A kind of mystical experience that people have realised when they were very close to death. Common people, often recount a sense of losing the physical body and entering another realm or dimension, at the time of near death. Other people describe it as a feelings of peace, passing through a dark tunnel toward a bright light, and re-experiencing life events in rich, extensive detail. In 1975, psychiatrist Raymond Moody tagged this sort of events as 'NDEs' in his famous book *Life After Life*. These events have been categorised by scientists and doctors as near-death experiences or NDEs.[23]

Neurologists have tried to explain the matter as an activity of brain. According to them, near death experiences may occur when the brain is still functionally and structurally intact. Events like seeing a bright and white light, a sense of tranquillity

are most likely the result of neural activity in brain.[24] Neurologists also suggest that brain mechanisms lead to sleep paralysis and sleep disturbances allow people to visualise such experiences when their lives are truly in danger.[25]

Neuroscientists have also proposed two types of near death experiences. Type one associated with brain's left hemisphere and type two associated with right hemisphere. The temporal lobes also play an important role in near-death experiences. This area of the brain is involved with processing sensory information and memory, so abnormal activity in these lobes can produce strange sensations and perceptions.[26]

Since the scientific development started, medical science has been developing its sphere. However, it is an ongoing process and more improvement will take place in this domain. Regarding the observation of the signs of near death or near death experiences, present medical science is not too much far from *Caraka-saṁhitā*. Moreover, it added scientific reason for few signs.

- ➢ Awareness of being dead is one of the most common near death experience. It has been found that many patients, who were in hospital in a very critical condition, have gone through this strange experience. Neuroscientists proposed that due to sleep paralysis, one can experience the sensation of floating above one's body. According to them, failure to integrate multi-sensory information from the body results this kind of phenomenon.[27]
- ➢ Seeing a tunnel of light is another most common near death experience. The mechanism is not very clear but neuroscientists suggest due to the very short supply of blood and oxygen to the eye generates this kind of visual activity.[28] Restlessness and as a result, difficulty paying attention in everything is a common sign, seen usually when the person is very near to death. However, experts think brain cells need an uninterrupted flow of oxygen to function properly. Therefore, lack of oxygen in brain lead to this sort of problem (termed as *brain hypoxia*).[29]
- ➢ A feeling of detachment from this mundane world and loss of interest in material things is a very common sign seen mostly in the person when their life approaches near death.

However, according to experts, *temporoparietal junction* of human brain assembles data collected by senses and organs to form the perception of an individual. Therefore, it is possible that due to the damage of that part, this out of body experience takes place.[30]

- ➢ False perceptions of hearing sound like voice of close ancestor or of loved one or precisely auditory hallucinations are often seen when a person approaches near death. According to the expert, imbalance of chemicals (like *dopamine*) in human brain is mainly responsible for such auditory hallucination.[31]

Search for probable theories on NDEs will goes on as scientists will discover many more scientific aspects of it. A scientist will always go for a biological explanation

however, a philosopher will always search for the deeper meaning. Therefore, when discussion about *ariṣṭa*s or near death experiences will take place, commentators' provision and Medical science's perspective can be placed side by side as room for discussion is open to both the scientists and philosophers.

Notes & References

1. Sternberg, Robert J. "human intelligence". Encyclopedia Britannica, 11 Apr. 2022, https://www.britannica.com/science/human-intelligence-psychology. Accessed 4 October 2022.
2. *Śabdakalpadruma*. Vol. IV. P-352b (uktānuktadurūktārthavyaktīkārakagranthaḥ)
3. *Ibid*. Vol. III. P-509b (sūtrārtho varṇyate yatra padaiḥ sūtrānusāribhiḥ / svapadāni ca varṇyante bhāṣyaṁ bhāṣyavido viduḥ)
4. *Vācaspatyam*. Vol. IV. P-3188a (ṭīkyate gamyate granthārtho 'nayā)
5. Bhojadeva. *Rājamārtaṇḍaṛvitti* on *Yoga-sūtra*. Verse-6 (durbodhaṁ yad atīva tad vi-jahāti…)
6. Loc.cit. (spaṣṭārtheṣv ativistṛitiṁ vi-dadhāti vyarthaiḥ samāsādikaiḥ)
7. Loc.cit. (anupayogibhiś ca bahubhir jalpai bhramaṁ tanvate)
8. Bhojadeva. *Ibid*. Verse-7 (utsṛjya vistaram udasya vikalpajālaṁ phalguprakāśam avadhārya ca samyag arthān / …mātanyate budhajana-pratibodha-hetuḥ)
9. Jibananda Vidyasagar (Ed). *Pātañjala-darśana*. P-149 (in some edition, the number of the aphorism is recited as 3/23)
10. *Pātañjala-sūtrāṇi* (with comm. of Vyāsa), Anandashram Sanskrit Series-47, P-147 (trividham ariṣṭam ādhyātmikam-ādhibhautikam-āhidaivikam ca)
11. Loc.cit. (tatrādhyātmikaṁ ghoṣaṁ svadehe pihitakarṇo na śṛṇoti, jyotir vā netre 'vaṣṭavdhe na paśyati)
12. Loc.cit. (tathādhibhautikaṁ yamapuruṣān paśyati, pitṛnatītān akasmāt paśyati)
13. Loc.cit. (ādhidaivikaṁ svargam akasmāt siddhān vā paśyati, viparītaṁ vā sarvam iti)
14. Mahesh Ch. Pal (Ed). *Pātañjaladarśanam* (with comm. of Bhojadeva). P-101 (ayogināṁ apy ariṣṭebhyḥ prāyeṇa taj jñānam utpadyate)
15. *Yogasūtra-vṛttiḥ*. Vani Vilas Sastra Series. P-66 (tebhyo vā maraṇajñānaṁ bhavaty ayogino 'pīty artha)
16. Mahesh Ch. Pal (Ed). *Op.cit*. P-101 (yady api ayogināṁ apy ariṣṭebhyḥ prāyeṇa taj jñānam utpadyate, tathāpi teṣāṁ sāmānyakāreṇa tat saṁśayarūpaṁ, yogināṁ punar niyatadeśakālatayā pratyakṣavad avyabhicāri)
17. P V Sharma (Ed). *Caraka-saṁhitā*. Vol-I. P- 522 (*kriyāpatham atikrāntā kevalaṁ dehamāplutāḥ / cihṇaṁ kurvanti yad doṣās tad ariṣṭaṁ nirucyate*)
18. *Ibid*. P-496 (*na tv ariṣṭasya jātasya nāśo 'sti maraṇād ṛte / maraṇaṁ cāpi tan nāsti yan nāriṣṭapuraḥsaram*)

19. *Ibid*. P-494 (*nīlaṁ vā yadi vā śyāvaṁ tāmraṁ vā yadi vāruṇam / mukhārdham anyathā varṇo mukhārdhe 'riṣṭam ucyate*)
20. Loc.cit. (*eko vā yadi vāneko yasya vaikārikaḥ svaraḥ / sahasot padyate jantor hīyamānasya nāsti saḥ*)
21. *Ibid*. P-502 (*antareṇa tapas tīvraṁ yogaṁ vā vidhipūrvakam / indriyair adhikaṁ paśyan pañcatvam adhigacchati*)
22. *Ibid*. P-510 (*ūrdhvaṁ ca ya praśvasiti śleṣmaṇā cābhibhūyate / ... na sa jīvati*)

23. Orlando, Alex. "Can Science Explain Near Death Experiences?" *Discover Magazine*, 27 Aug 2021, www.discovermagazine.com/mind/can-science-explain-near-death-experiences. Accessed 4 October 2022.
24. Edwards, Erika. "Can Science Explain What People See and Feel During a Near-death Experience?" *NBC News*, 29 June 2019, www.nbcnews.com/health/health-news/can-science-explain-what-people-see-feel-during-near-death-n1024316. Accessed 4 October 2022.
25. Loc.cit.
26. Dagnall, Neil, and Ken Drinkwater. "Are Near-death Experiences Hallucinations? Experts Explain the Science Behind This Puzzling Phenomenon." *The Conversation*, 4 Dec. 2018, theconversation.com/are-near-death-experiences-hallucinations-experts-explain-the-science-behind-this-puzzling-phenomenon-106286. Accessed 4 October 2022.
27. Mobbs, Dean. "There Is Nothing Paranormal About Near-death Experiences: How Neuroscience Can Explain Seeing Bright Lights, Meeting the Dead, or Being Convinced You Are One of Them." *Trends in Cognitive Sciences*, 1 Oct. 2011, https://doi.org/10.1016/j.tics.2011.07.010. Accessed 4 October 2022.
28. Loc.cit.
29. Badii, Chitra. "Brain Hypoxia." *Healthline*, 29 Sept. 2018, www.healthline.com/health/cerebral-hypoxia. Accessed 4 October 2022.
30. Frater, Jamie. "10 Scientific Explanations for Near-Death Experiences." *Listverse*, 13 Apr. 2015, listverse.com/2015/04/14/10-scientific-explanations-for-near-death-experiences. Accessed 4 October 2022.
31. *Auditory Hallucinations: Causes, Treatment & Types*. study.com/academy/lesson/auditory-hallucinations-causes-treatment-types.html. Accessed 9 Oct. 2022.

Web Link

Martial, C., Mensen, A., Charland-Verville, V. *et al.* Neurophenomenology of near-death experience memory in hypnotic recall: a within-subject EEG study. *Sci Rep* **9**, 14047 (2019). https://doi.org/10.1038/s41598-019-50601-6. Accessed 4 October 2022.

Lauren Cox. “Science or Supernatural? Near Death Experiences Explained.” *ABC News*, 12 Apr. 2010, abcnews.go.com/Health/MindMoodNews/study-links-carbon-dioxide-death-experiences/story?id=10324769. Accessed 4 October 2022.

Moshakis, Alex. “What Do Near-death Experiences Mean, and Why Do They Fascinate Us?” *The Guardian*, 25 June 2021, www.theguardian.com/society/2021/mar/07/the-space-between-life-and-death. Accessed 4 October 2022.

Select Bibliography

Caraka. *Caraka-saṁhitā*. Ed & Trans (in Bengali) Satish Chandra Sharma. Kolkata: Satish Chandra Sharma, 1311 BS.

------. -------. Ed & Trans (in English) P.V. Sharma. Varanasi: Chaukhamba Orientalia, 2014 (revised).

Patañjali. *Yoga-sūtram*. Ed. Ḍhuṇḍhirāj Śāstrī. (with six commentaries). Varanasi: Chaukhambha Sanskrit Sansthan, 1979 (2nd ed). [The Kashi Sanskrit Series 83]

-------. *Pātañjala-darśanam*. Ed. Jibananda Vidyasagara. (with two commentaries). Kolkata: Jibananda Vidyasagara, 1895.

-------. *Pātañjal*(a) *Darśan*(a). Ed. Purnachandra Sharma. Kolkata: West Bengal State Book Board, 2005 (2nd rpt. of 1st ed) (1st ed. 1983).

-------. *Pātañjala Yoga-sūtrāṇi*. Ed. Kashinath Shastri (with the comm. of Bhojadeva). Pune: Hari Narayan Apte, 1919. [Anandashrama Sanskrit Series 47]

শব্দ প্রমাণের প্রামাণ্য: ন্যায়-বৈশেষিকমত পর্যালোচনা

প্রসেনজিৎ বেরা

সংক্ষিপ্তসার

ভারতীয় দর্শনে অন্তর্ভুক্ত হওয়ায় ভারতীয় দর্শন সম্প্রদায়গুলির নিজেদের মধ্যে যেমন অনেক বিষয়েই মতৈক্য আছে তেমনি একাধিক বিষয়ে আছে মতবৈচিত্র্য বা মতপার্থক্য। এমনই এক পরস্পর বিবাদের বিষয় হল প্রমাণ সংখ্যা। কারো মতে প্রমাণ একটি, কারো মতে দুটি, কেউ তিনটি প্রমাণ মানেন তো কেউ চারটি প্রমাণ স্বীকার করেন, কেউ কেউ আবার চারের অধিক পাঁচটি, ছয়টি প্রমাণও স্বীকার করেছেন। তবে প্রমাণের সংখ্যা বিষয়ে ভারতীয় দর্শন সম্প্রদায়গুলির মধ্যে প্রায় সকলেই নিজ নিজ অভিমতের অভিনবত্ব রেখেছেন ও তার সপক্ষে যুক্তি প্রদর্শন করেছেন। এমনই দুই বিবাদমান সম্প্রদায় হল ন্যায় ও বৈশেষিক সম্প্রদায়। সমানতন্ত্র দর্শনরূপে খ্যাত এই সম্প্রদায় দ্বয়ের মধ্যে শব্দ ও উপমান প্রমাণের স্বীকার বিষয়ে বিশেষতঃ শব্দ প্রমাণ স্বীকার বিষয়ে মতনৈক্য লক্ষ্য করার মতো। একথা বলার অপেক্ষা রাখে না যে, শব্দই আমাদের ভাব বিনিময়ের প্রধান মাধ্যম। তবে শরীরের অঙ্গসঞ্চালনের দ্বারাও সেই ভাব বিনিময় সম্ভব হয় কিন্তু সেটাই একমাত্র মাধ্যম যেমন হয় না তেমনি প্রতিকূল পরিস্থিতি ছাড়া সাধারণতঃ কেউ সেই পন্থা অবলম্বনও করে না। তাই শব্দকে সেই ভাব বিনিময়ের প্রধান মাধ্যম বলাতে খুব একটা অত্যুক্তি হয় হয় বলে মনে হয় না। অথচ সেই শব্দ প্রমাণের প্রামাণ্য স্বীকারে অসম্মত হন বৈশেষিক দার্শনিকগণ। তাঁদের বক্তব্য অনুসারে অনুমান প্রমাণ স্বীকার করলে তার দ্বারাই শব্দের দ্বারা অভিপ্রেত অর্থের বোধ হতে পারে। তাই অনুমানাতিরিক্ত শব্দ প্রমাণ স্বীকারে কোন প্রয়োজন নেই। কিন্তু কেন এরূপ সিদ্ধান্ত ? শব্দ প্রমাণকে অতিরিক্ত স্বতন্ত্র প্রমাণের মর্যাদা দিতে বৈশেষিকদের অসুবিধা কোথায় ? কেনইবা নৈয়ায়িকগণ বৈশেষিকদের সেই মত মেনে নিতে পারেন না– সেই বিষয়ে বিশেষ কয়েকটি দিক আলোচিত হবে এই পত্রে।

সূচক শব্দ

পরামর্শজ্ঞান, শাব্দবোধ, অন্যথাসিদ্ধ, আকাঙ্ক্ষা, যোগ্যতা, ন্যায়াভাস।

ন্যায়-বৈশেষিক দর্শন সমানতন্ত্র দর্শনরূপে খ্যাত। সমানতন্ত্র হলেও তারা কিন্তু অভিন্ন মতাবলম্বী নন। এই সম্প্রদায়দ্বয়ের মধ্যে যেমন বহু বিষয়ে সাদৃশ্য আছে তেমনি আছে একাধিক বিষয়ে মতপার্থক্য। এরকমই এক মতবৈচিত্রের স্থল হল শব্দ ও উপমান প্রমাণের প্রামাণ্য স্বীকার, বিশেষতঃ শব্দ প্রমাণের প্রামাণ্য বিষয়ে মতানৈক্য লক্ষ্য করার মতো। একথা বলার অপেক্ষা রাখে না যে, শব্দই আমাদের ভাব বিনিময়ের প্রধান মাধ্যম। ক্ষেত্র বিশেষে শরীরের অঙ্গসঞ্চালনের দ্বারাও সেই ভাব বিনিময় সম্ভব হয় ঠিকই কিন্তু সেটাই একমাত্র মাধ্যম নয়। শব্দ ভাব বিনিময়ের অন্যতম প্রধান মাধ্যম হলেও সেই শব্দ প্রমাণের প্রামাণ্য স্বীকারে অসম্মত হন বৈশেষিক দার্শনিকগণ। তাঁদের বক্তব্য অনুসারে অনুমান প্রমাণ স্বীকার করলে তদতিরিক্ত শব্দ প্রামাণ স্বীকার করার কোন আবশ্যকতা নেই। কিন্তু বৈশেষিকদের এরূপ সিদ্ধান্তের মূলে হেতু কী ? শব্দ প্রমাণকে অতিরিক্ত স্বতন্ত্র প্রমাণের মর্যাদা দিতে তাদের অসুবিধাই বা কোথায় ? কেনই বা নৈয়ায়িকগণ বৈশেষিকদের ন্যায় শব্দকে অনুমান প্রমাণের অন্তর্ভুক্ত বলেন না ? অর্থাৎ শব্দ প্রমাণের প্রামাণ্য স্বীকার না করলে ন্যায় দর্শনে অসুবিধা কোথায় ?- সেই সমস্ত দিকগুলিই আলোচিত হবে এই পত্রে।

শব্দ ও অনুমান প্রমাণ বিষয়ক যাবতীয় আলোচনার পূর্বে অবশ্যই দ্বিবিধ প্রমাণের স্বরূপ বিষয়ে কিঞ্চিৎ জ্ঞান থাকা আবশ্যক। অনুমান বলতে আমরা সাধারণতঃ বুঝি জ্ঞাত সত্য থেকে অজ্ঞাত সত্যে উপনীত হওয়ার প্রক্রিয়া। শাস্ত্রের ভাষায় অনুমিতি জ্ঞানের করণ হল অনুমান প্রমাণ। আর অনুমিতি জ্ঞান বলতে বোঝায় পরামর্শজ্ঞান থেকে উৎপন্ন জ্ঞান।[১] যদিও পরামর্শ জ্ঞান আবার ব্যাপ্তিজ্ঞান ও পক্ষধর্মতাজ্ঞানের উপর নির্ভরশীল। কেননা পরামর্শজ্ঞান বলতে বোঝায় ব্যাপ্তিবিশিষ্ট-পক্ষধর্মতাজ্ঞান। আর বিশিষ্টবুদ্ধির প্রতি বিশেষ্য, বিশেষণ ও তাদের সম্বন্ধের জ্ঞান কারণ হয়।[২] কাজেই পরামর্শজ্ঞানের প্রতিও পক্ষধর্মতারূপ বিশেষ্য, বিশেষণ, ব্যাপ্তিজ্ঞান ও তাদের মধ্যেকার বিশেষণ-বিশেষ্য সম্বন্ধের জ্ঞান কারণ।

মোটকথা অনুমিতি জ্ঞানের প্রতি পক্ষধর্মতাজ্ঞান, ব্যাপ্তিজ্ঞান ও পরামর্শজ্ঞান কারণরূপে স্বীকার করতে হয়। যেমন দূর থেকে কোন ব্যক্তি পর্বতাদি কোন পক্ষে ধূমরূপ হেতু প্রত্যক্ষ করার পর বা পক্ষধর্মতা জ্ঞানের পর যদি সেই ব্যক্তিরই পূর্বে পাকশালাদিতে দৃষ্ট ধূম ও বহ্নির ব্যাপ্তি স্মরণ হয় তাহলে বহ্নিব্যাপ্যধূমবান্ পর্বতের বা পরামর্শের জ্ঞান হয়। পরামর্শ জ্ঞান হলে সেই পর্বতটি বা পক্ষটি বহ্নিমান্ এরূপ অনুমিতি জ্ঞান সম্ভব হয়। যদিও প্রসঙ্গতঃ বলা আবশ্যক পরামর্শজ্ঞানের স্বীকারে দার্শনিকদের মধ্যে মতবিরোধ আছে। যেমন- ভাট্টমীমাংসক, বৈদান্তিক প্রমুখ দার্শনিকগণ অনুমিতি জ্ঞানের প্রতি ব্যাপ্তিজ্ঞান ও পক্ষধর্মতাজ্ঞানের কারণতা স্বীকার করলেও ব্যাপ্তিবিশিষ্ট-পক্ষধর্মতাজ্ঞানের বা পরামর্শজ্ঞানের কারণতা স্বীকার করেন না। তবে এই পত্রের আলোচ্য দুই সম্প্রদায় ন্যায় ও বৈশেষিক সম্প্রদায়ের কেউই অনুমিতি জ্ঞানের কারণরূপে পরামর্শজ্ঞানকে অস্বীকার করে না। উভয়েই এই বিষয়ে সহমত যে, পক্ষধর্মতাজ্ঞানের অনন্তর ব্যাপ্তিজ্ঞান ও পরামর্শজ্ঞান হলে তার থেকে অনুমিতি জ্ঞান হবেই। কিন্তু শব্দ জ্ঞানের প্রসঙ্গে তাঁরা অভিন্ন মতাবলম্বী হতে পারেননি। ন্যায়মতে, আপ্তব্যক্তি কর্তৃক উচ্চারিত বাক্যই শব্দ প্রমাণ।[৩] আর বাক্য বলতে বোঝায় পদ সমষ্টিকে। আকাঙ্ক্ষা, যোগ্যতা ও সন্নিধি সহকারে উচ্চারিত বাক্য শ্রবণের অনন্তর সেই বাক্যের প্রতিটি পদ থেকে বৃত্তির দ্বারা উপস্থাপিত যে অর্থ অর্থাৎ পদার্থের মধ্যে সম্বন্ধের জ্ঞান হলেই শাব্দ বোধ হয়। মূলকথা পদজন্য উপস্থাপিত অর্থের বা পদার্থের মধ্যে অন্বয় বা সংসর্গের জ্ঞানই হল শাব্দবোধ।[৪] আর সেই শাব্দবোধের কারণ যে পদজ্ঞান ও কোন কোন মতে শাব্দবোধের কারণ পদার্থ স্মরণ হল শাব্দবোধের করণ বা শব্দ প্রমাণ।

শব্দকে অতিরিক্ত কোন প্রমাণরূপে স্বীকার করতে নারাজ বৈশেষিক দার্শনিকগণ। তাঁদের মতে শব্দ অনুমানাতিরিক্ত নয়। পক্ষধর্মতা জ্ঞান বা হেতু দর্শনের পর ব্যাপ্তিস্মৃতি ও পরামর্শজ্ঞান হলে যেমন অনুমিতি জ্ঞান সম্ভব হয় একইভাবে বাক্য শ্রবণ, বৃত্তিজ্ঞান ও পদার্থস্মরণ হলে তবেই শাব্দবোধ হয়। এইরূপ সমানবিধিকে হেতু করে ভাষ্যকার প্রশস্তপাদাচার্য শব্দপ্রমাণকে অনুমানের অন্তর্ভুক্ত করেছেন।[৫] এছাড়াও প্রশস্তপাদ ও অন্যান্য বৈশেষিকাচার্যগণের মতে, শব্দপ্রমাণের ফল যে, অন্বয়বোধ বা সংসর্গবোধ, তা অনুমান প্রমাণের দ্বারাও সিদ্ধ হতে পারে। কাজেই সেই অনুমান প্রমাণ অতিরিক্ত শব্দপ্রমাণ স্বীকারের কোন আবশ্যকতা থাকে না। এমতাবস্থায় অন্বয়বোধ বা শাব্দবোধকে অনুমিতিবিশেষ বলতে হলে বৈশেষিকগণকে অবশ্যই সেই অনুমানের একটি হেতু নির্দেশ করতে হবে। স্বাভাবিকভাবেই প্রশ্ন হবে বৈশেষিক স্বীকৃত সেই অনুমাপক হেতুটি কী ?

নৈয়ায়িকমতে, বৈশেষিকগণ যোগ্যতাকে অনুমানের হেতুরূপে উল্লেখ করতে পারেন। সেক্ষেত্রে তাঁদের অনুমানের আকারটি হবে- 'গৌঃ অস্তিতাবান্ যোগ্যতাবত্ত্বাৎ'। একথা সত্য যে, যোগ্যতা বলতে ঠিক কোন্‌টি বাধাভাব নাকি একপদার্থে অপরপদার্থবত্তা – সেই বিষয়ে প্রাচীন ও নব্য নৈয়ায়িকদের মধ্যে কোন অভিন্ন মত লক্ষ্য করা যায় না। তবে দ্বিবিধ অর্থের যেকোন অর্থেই যোগ্যতাজ্ঞানকে হেতু করা হোক্ না কেন, নৈয়ায়িক মতে, সেই যোগ্যতারূপ হেতুর দ্বারা শব্দে অনুমিতিত্ব সিদ্ধ হতে পারে না। তাঁদের মতে, যদি এক পদার্থে অপর পদার্থবত্তা বা অস্তিত্ববত্তাকে যোগ্যতা জ্ঞানের অর্থ করা হয় তাহলে পূর্বোক্ত 'গৌঃ অস্তিতাবান্ যোগ্যতাবত্ত্বাৎ' এই অনুমান স্থলে গোরূপ ধর্মীতে অস্তিত্ববত্তা বা অস্তিত্বের আশ্রয়তাই হবে যোগ্যতা। আর সেই অস্তিত্ববত্তাই অনুমানটিতে সাধ্য হয়েছে। অর্থাৎ সেক্ষেত্রে অনুমানটির সাধ্য ও হেতু হবে অভিন্ন। এখন ঐরূপ অভিন্ন হেতু ও সাধ্য থেকে 'অস্তিত্বব্যাপ্য অস্তিত্ববতী গৌঃ' এরূপ পরামর্শজ্ঞানকালে পক্ষে অস্তিত্বের নিশ্চয় হয়ে যায় বলে সিদ্ধসাধন দোষ দেখা যায়।[৬] অন্যদিকে যদি বাধাভাবকে বা বাধশূণ্যত্বকে যোগ্যতার অর্থ করা হয় সেক্ষেত্রে হেতুটি হবে 'অস্তিত্বাভাববিরহবত্ত্ব' এবং অনুমানের আকারটি হবে 'গৌরস্তিতাবান্ অস্তিত্বাভাববিরহবত্ত্বাৎ'। কিন্তু নিয়ম হল বিশিষ্টবুদ্ধি সামান্যের প্রতি বাধনিশ্চয় প্রতিবন্ধক হয়। ফলে বাধনিশ্চয়াভাব বা প্রতিবন্ধকাভাব হবে বিশিষ্টবুদ্ধি সামান্যের প্রতি কারণ। কাজেই 'গৌরস্তিতাবান্' এইরূপ অস্তিত্ববিশিষ্ট গো-বুদ্ধির প্রতি প্রতিবন্ধকাভাব বা বাধনিশ্চয়াভাব গো-বিশেষ্যক অস্তিত্বপ্রকারক শাব্দবোধের প্রতি কারণরূপে কল্পিত হয়। ফলতঃ সেই শাব্দবোধের প্রতি বাধশূণ্যত্বরূপ যোগ্যতাজ্ঞান হয় অন্যথাসিদ্ধ।[৭] বাধশূণ্যত্বরূপ যোগ্যতাজ্ঞান অন্যথাসিদ্ধ হওয়ায় সেই যোগ্যতাজ্ঞানকে হেতু করে অস্তিত্বানুমান সম্ভব নয়।

বৈশেষিকগণ নৈয়ায়িকদের পূর্বোক্ত যুক্তির বিরুদ্ধে বলতে পারেন যে, বিশিষ্টবুদ্ধি সামান্যের প্রতি বাধনিশ্চয় প্রতিবন্ধক হয় না। যেমন – দাহের প্রতি চন্দ্রকান্তমণি প্রতিবন্ধক হলেও উত্তেজক

সূর্যকান্তমণির উপস্থিতিতে চন্দ্রকান্তমণি দাহের প্রতিবন্ধক হয় না। কাজেই দাহের প্রতি চন্দ্রকান্তমণির প্রতিবন্ধকতা স্বীকার করতে হলে উত্তেজকাভাববিশিষ্ট চন্দ্রকান্তমণিকে স্বীকার করতে হবে। একইভাবে শাব্দবোধরূপ বিশিষ্টবুদ্ধির প্রতিও বাধনিশ্চয়ের প্রতিবন্ধকতা কল্পিত হতে পারে না। অর্থাৎ বাধনিশ্চয়াভাব যেমন শাব্দবোধের কারণ হতে পারে না তেমনি বাধনিশ্চয়াভাবরূপ যোগ্যতাজ্ঞান অন্যথাসিদ্ধি হতে পারে না। কাজেই বাধনিশ্চয়াভাবরূপ যোগ্যতাজ্ঞান শাব্দবোধের কারণ হতে পারে।

বৈশেষিকদের এইরূপ যুক্তির বিরুদ্ধে নৈয়ায়িকগণ বলবেন যে, যদি কেবলমাত্র যোগ্যতালিঙ্গক পরামর্শকে কারণরূপে স্বীকার করে শাব্দবোধের অনুমিতিত্ব স্বীকৃত হয় তাহলে ঘট, কর্মত্ব, আনয়ন, কৃতি প্রভৃতি নিরাকাঙ্ক্ষ পদগুলিতে যোগ্যতা থাকায় উক্ত পদসমূহ থেকেও 'ঘটনিষ্ঠ-কর্মতানুকূল-আনয়নানুকূল-কৃতিমান্' এই প্রকারে অন্বয়বোধরূপ অনুমিতির আপত্তি হবে। অর্থাৎ নিরাকাঙ্ক্ষ অনুমিতি স্থলে অন্বয়বুদ্ধির আপত্তি হবে।[৮] কিন্তু কেবলমাত্র নিরাকাঙ্ক্ষ পদসমূহ থেকে শাব্দবোধ স্বীকৃত হয় না। ফলে শাব্দবোধকে যোগ্যতালিঙ্গক অনুমিতি বলা যায় না।

যোগ্যতা হেতুরূপে সিদ্ধ না হওয়ায় বৈশেষিকগণ আকাঙ্ক্ষাকে লিঙ্গ করতে পারেন। সেক্ষেত্রে অনুমানের আকারটি হবে- 'গৌরস্তিতাবান্ গোধর্মিকাস্তিত্ব-বোধানুকূলাকাঙ্ক্ষাবত্ত্বাৎ'। যদিও যোগ্যতার ন্যায় আকাঙ্ক্ষার স্বরূপ বিষয়েও নৈয়ায়িকদের মধ্যে মতবিরোধ লক্ষ্য করা যায়। কোন কোন নৈয়ায়িক মতে, 'যৎপদেন বিনা যস্যাহননুভাবকতা ভবেত্'।[৯] অর্থাৎ যে পদ ব্যতিরেকে যে পদ শাব্দানুভবের জনক হয় না, সেই পদের সঙ্গে সেই পদের আকাঙ্ক্ষা থাকে বা সেই পদগুলি সাকাঙ্ক্ষ। যেমন – ঘটোপদোত্তর 'অম্' পদ না থাকলে ঘটবৃত্তি কর্মতার বোধ হয় না। সেইকারণে 'ঘট' পদের সঙ্গে 'অম্' পদের আকাঙ্ক্ষা আছে। অন্যদিকে নব্য নৈয়ায়িক মতে, পদসমূহের আনুপূর্বী বা পৌর্বাপর্যই হল আকাঙ্ক্ষা।[১০] 'গৌরস্তি' এরূপ বাক্যস্থলে গো-রূপ ধর্মীতে অস্তিত্ববোধের অনুকূল আকাঙ্ক্ষাটি হবে 'গৌঃ পদোত্তর অস্তিত্বপদত্ব'। বৈশেষিকগণ গো-রূপ পক্ষে অস্তিত্বের অনুমান করতে যদি আকাঙ্ক্ষাকে হেতুরূপে প্রয়োগ করেন তাহলে উক্ত অনুমানস্থলে স্বরূপাসিদ্ধ দোষ অনিবার্য হয়।[১১] কেননা এই আকাঙ্ক্ষা হল শব্দগত বা পদগত, পদার্থগত না হওয়ায় গো-পদার্থে বা পক্ষে এই আকাঙ্ক্ষারূপ হেতু থাকে না।

কেবল যোগ্যতাজ্ঞান কিংবা আকাঙ্ক্ষা কোনটিই অনুমাপক হেতুরূপে স্বীকার করা সম্ভব না হওয়ায় বৈশেষিকগণ আকাঙ্ক্ষাবিশিষ্টযোগ্যতা বা যোগ্যতাবিশিষ্ট আকাঙ্ক্ষাকে অনুমাপক হেতুরূপে উল্লেখ করতে পারেন। কিন্তু বলা হয় কেবল যোগ্যতা কিংবা কেবল আকাঙ্ক্ষারূপ হেতু অসিদ্ধি প্রভৃতি দোষ বিশিষ্ট হওয়ায় আকাঙ্ক্ষাবিশিষ্টযোগ্যতা বা যোগ্যতাবিশিষ্ট আকাঙ্ক্ষাও 'গো' ধর্মীতে অস্তিত্বানুমাপক হতে পারে না।[১২] আচার্য জগদীশের মতে, আকাঙ্ক্ষাবিশিষ্টযোগ্যতা কিংবা যোগ্যতাবিশিষ্ট আকাঙ্ক্ষার কোন একটিকে হেতুরূপে উল্লেখ করা হলে যোগ্যতাতে আকাঙ্ক্ষার বৈশিষ্ট্য অথবা আকাঙ্ক্ষাতে যোগ্যতার সামানাধিকরণ্যরূপ বৈশিষ্ট্য স্বীকার করতে হয়। কিন্তু যোগ্যতা ও আকাঙ্ক্ষার সামানাধিকরণ্য সম্ভব নয়।[১৩] কেননা আকাঙ্ক্ষার অধিকরণে যেমন যোগ্যতা থাকে না তেমনি যোগ্যতার অধিকরণেও আকাঙ্ক্ষা থাকে না। ফলে ব্যধিকরণ হওয়ায় আকাঙ্ক্ষাবিশিষ্টযোগ্যতা কিংবা যোগ্যতাবিশিষ্ট আকাঙ্ক্ষা কোনটিই গো ধর্মীতে অস্তিত্বসাধক অনুমিতির হেতু হতে পারে না। যদি ধরে নেওয়া হয় যে, অনুমিতির দ্বারা শাব্দবোধ সম্ভব সেক্ষেত্রে অন্বয়বোধ তথা শাব্দবোধের সাধক মূলতঃ দুই ধরণের অনুমান বৈশেষিকগণ দিতে পারেন। একটি পদার্থ পক্ষক অনুমান এবং অন্যটি পদ পক্ষক অনুমান।

পদার্থপক্ষক অনুমানের আকারটি হবে- 'এতে পদার্থাঃ পরস্পরং সংসর্গবন্তঃ, আকাঙ্ক্ষাযোগ্যতাসন্নিধিমৎপদস্মারিতত্বাৎ দণ্ডেন গামভ্যাজ ইতি পদস্মারিতপদার্থবৎ'।[১৪] অর্থাৎ এই পদার্থগুলি পরস্পর সংসর্গযুক্ত যেহেতু পদার্থগুলি আকাঙ্ক্ষা, যোগ্যতা ও আসত্তিযুক্ত পদ থেকে স্মারিত, যেমন – 'লাঠি দিয়ে গরু তাড়িয়েছ' এইরূপ পদ থেকে স্মারিত পদার্থ। এইরূপ পদার্থপক্ষক অনুমানের দ্বারাও পদার্থের সংসর্গজ্ঞান বা শাব্দবোধ সম্ভব হওয়ায়, বৈশেষিকগণ বলতে পারেন যে, অনুমান অতিরিক্ত শাব্দবোধ স্বীকারের কোন আবশ্যকতা নেই।

পদপক্ষক অনুমানের আকারটি হবে– 'এতানি পদানি স্মারিতপদার্থসংসর্গপ্রমাপূর্বকাণি আকাঙ্ক্ষাদিমৎপদত্বাৎ'।[১৫] অর্থাৎ এই পদগুলি নিজের দ্বারা স্মারিত অর্থসমূহের বা পদার্থসমূহের সংসর্গ জ্ঞানপূর্বক যেহেতু পদগুলি আকাঙ্ক্ষাদি যুক্ত। যেমন – 'গাম্ আনয়' এই বাক্যে গো, অম্, আ-নী,

লোট্(হি) প্রভৃতি পদগুলি তৎ তৎ পদ থেকে স্মারিত গোরু প্রভৃতি পদার্থের সংসর্গ জ্ঞান পূর্বক যেহেতু পদগুলি আকাঙ্ক্ষাদি যুক্ত। পদগুলিতে আকাঙ্ক্ষা, যোগ্যতা, আসত্তি বা সন্নিধি প্রভৃতি আছে। সেগুলির মধ্যে আকাঙ্ক্ষার প্রসঙ্গে বলা হয়েছে 'যেন পদেন বিনা যৎপদস্যাহন্বয়াননুভাবকত্ব তেন পদেন সহ তস্যাকাঙ্ক্ষেত্যর্থঃ' ।[১৬] অর্থাৎ যে পদ ছাড়া যে পদ অন্বানুভবের জনক হয় না সেই পদের সঙ্গে সেই পদের আকাঙ্ক্ষা থাকে। পূর্বোক্ত বাক্যে 'গো' প্রভৃতি পদ সাকাঙ্ক্ষ, যেহেতু পদগুলি একে অপরকে ছাড়া অন্বয়ানুভবের জনক হয় না। অন্যদিকে বলা হয়েছে 'পদার্থে তত্র তদ্বত্তা যোগ্যতা পরিকীর্তিতা'[১৭] অর্থাৎ একপদার্থে অপরপদার্থের সম্বন্ধ হল যোগ্যতা। উক্ত বাক্যে পদজন্য পদার্থগুলির মধ্যে সম্বন্ধ আছে অর্থাৎ যোগ্যতাই আছে। আবার পদগুলি সন্নিধিযুক্তও। আসত্তি বলতে বলা হয়েছে- 'অন্বয়-প্রতিযোগ্যনুযোগি-পদয়োরব্যবধানমাসত্তিঃ'[১৮] অর্থাৎ অন্বয়ের বা শাব্দবোধের প্রতিযোগী ও অনুযোগী পদদ্বয়ের অব্যবধানই আসত্তি। আর বৈশেষিক মতে, পদগুলি আকাঙ্ক্ষাদি যুক্ত হওয়ায় সেই সব পদ জন্য পদার্থের সংসর্গজ্ঞান পূর্বেই ছিল ইহা অনুমিত হয়। এইরূপে বৈশেষিকগণ বলতে পারেন যে, পদপক্ষক অনুমানের দ্বারাই সংসর্গজ্ঞান বা শাব্দবোধ হয়ে থাকে।

নৈয়ায়িকগণ পূর্বোক্তযুক্তি স্বীকার করেন না। তাঁদের মতে, শাব্দবোধ বা সংসর্গবোধ অনুমিত হতে পারে না। পদার্থপক্ষক অনুমানের বিরুদ্ধে তাঁদের বক্তব্য হল যে, পদার্থপক্ষক অনুমানের দ্বারা যে সংসর্গের অনুমান হয় তা সংসর্গের সম্ভাবনা, সংসর্গের নিশ্চয় নয়।[১৯] অর্থাৎ পদার্থপক্ষক অনুমানের দ্বারা সংসর্গ হতে পারে এটি সিদ্ধ হলেও সংসর্গ আছেই এটি প্রমাণিত হয় না। আর যদি বলা হয় সংসর্গের নিশ্চয় হয় তাহলে 'পয়সা সিঞ্চতি' প্রভৃতি স্থলে অনুমানটির ব্যভিচার দোষ দেখা দেয়। 'পয়স্' শব্দের অর্থ হল জল ও দুধ। জলের দ্বারা যেমন সিঞ্চন হয় তেমনি দুধের দ্বারাও সিঞ্চন সম্ভব হতে পারে। এরূপ 'পয়সা সিঞ্চতি' প্রভৃতি বাক্য মধ্যস্থ পদগুলির মধ্যে আকাঙ্ক্ষা, যোগ্যতা, আসত্তি প্রভৃতি আছে। এমতাবস্থায় যেহেতু পদগুলি যোগ্যতাকাঙ্ক্ষাসত্তিমৎ সেহেতু বৈশেষিকদের অভিমত মেনে একথা স্বীকার করে নিতে হয় যে, সেই পদগুলির দ্বারা স্মারিত অর্থ বা পদার্থগুলির মধ্যে অবশ্যই সংসর্গ আছে। কিন্তু বক্তা 'পয়স্' শব্দ জল অর্থের অভিপ্রায়ে অর্থাৎ জলের দ্বারা সেচন ক্রিয়া বোঝাতে বাক্যটি ব্যবহার করেছেন। অথচ পূর্বোক্ত অনুমানের দ্বারা দুধের সঙ্গেও সংসর্গ হতে পারে। এক্ষেত্রে 'যোগ্যতাকাঙ্ক্ষাসত্তিমৎপদস্মারিতত্বাৎ' এই হেতু অনুসারে দুধের সঙ্গেও সংসর্গের সম্ভাবনা থাকে। কিন্তু এক্ষেত্রে বক্তার অভিপ্রায় অনুসারে দুধের সঙ্গে সংসর্গ নেই। কাজেই সম্বন্ধের অবশ্যম্ভব পক্ষে হেতুটি অনৈকান্তিক দোষ দুষ্ট।[২০] তাছাড়া সংসর্গের সম্ভাবনা থাকলে সংসর্গের নিশ্চয় না হলে শাব্দবোধ হতে পারে না। কাজেই অনুমানের দ্বারা সংসর্গের সিদ্ধি হতে পারে না।

আচার্য জগদীশের মতে, অনুমিতি জ্ঞানের অন্যতম কারণ হল পরামর্শজ্ঞান, যা অনুমিতির পূর্বে সাক্ষাৎ কারণরূপে অপেক্ষিত। পূর্বেই বলা হয়েছে যে, পরামর্শজ্ঞান হল ব্যাপ্তিপ্রকারক পক্ষধর্মতাজ্ঞান। কাজেই পরামর্শজ্ঞানের কারণরূপে ব্যাপ্তিজ্ঞান ও পক্ষধর্মতাজ্ঞান অপেক্ষিত। পক্ষধর্মতাজ্ঞান ব্যতিরেকে যেমন ব্যাপ্তিজ্ঞান হতে পারে না তেমনি পক্ষধর্মতাজ্ঞান ও ব্যাপ্তিজ্ঞানের অভাবে পরামর্শজ্ঞান হতে পারে না। আর পরামর্শজ্ঞান না হলে অনুমিতিও হতে পারবে না। পক্ষধর্মতাজ্ঞান হল 'হেতুমান্ পক্ষঃ' বা 'পক্ষবৃত্তিরহেতুঃ'-এর জ্ঞান। পক্ষে যদি হেতুর অভাব থাকে তাহলে এই 'হেতুমান্ পক্ষঃ' বা 'পক্ষবৃত্তিরহেতুঃ'-এর জ্ঞান সম্ভব নয়। আচার্য জগদীশ বলেছেন, নব্য-নৈয়ায়িকমতে, 'গো' প্রভৃতি পদার্থকে পক্ষ করে তাদৃশ-পদস্মারিতত্ত্বকে হেতু করে যেভাবে অস্তিত্বের অনুমানের কথা বলা হয়েছে তা নিষ্পন্ন হতে পারে না। কেননা 'গো' প্রভৃতি ধর্মীতে পদজন্য যে পদার্থস্মৃতি, তা জ্ঞায়মান না হয়েও শাব্দবোধের কারণ হতে পারে, যেহেতু জ্ঞায়মান স্মৃতি শাব্দবোধের কারণ- এই বিষয়ে কোন প্রমাণ নেই।[২১] আসলে যেকোন কার্যের প্রতি কোন বস্তু দুইভাবে কারণ হতে পারে। বস্তুটির সত্তা অর্থাৎ বস্তুটির কেবল উপস্থিতি কার্যের জনক হতে পারে। যেমন – প্রত্যক্ষ জ্ঞানের প্রতি কেবল ইন্দ্রিয়ের সত্তা বা উপস্থিতিই প্রত্যক্ষ জ্ঞানের জনক হতে পারে। সেক্ষেত্রে ইন্দ্রিয়ের জ্ঞান আবশ্যক হয় না। এই জাতীয় বস্তুকে বলা হয় স্বরূপসৎ বস্তু। আবার ক্ষেত্র বিশেষে কেবল বস্তুর সত্তা বা উপস্থিতিই নয়, বস্তুর জ্ঞানই কার্যের প্রতি কারণ হয়ে থাকে। যেমন- অনুমিতি জ্ঞানের প্রতি পরামর্শজ্ঞান কিংবা উপমিতির প্রতি সাদৃশ্যের জ্ঞান আবশ্যক হয়। এক্ষেত্রে পরামর্শ কিংবা সাদৃশ্যের সত্তা নয় জ্ঞানই কার্যের জনক হয়ে থাকে। এই জাতীয় বস্তুকে বলা হয় জ্ঞায়মান সৎ বস্তু। নব্য-ন্যায়মতে, শাব্দবোধের প্রতি পদার্থের স্বরূপগত সত্তা কারণ, পদার্থের জ্ঞান নয়। কিন্তু 'গৌরস্তি' প্রভৃতি বাক্যে 'গো' প্রভৃতি

ধর্মীতে পদজন্যস্মৃতিবিষয়ত্বের জ্ঞান নিশ্চয় না হলে গো-রূপ পক্ষে পদজন্যস্মৃতিবিষয়ত্বরূপ হেতুর জ্ঞান সম্ভব নয়। ফলে এক্ষেত্রে পক্ষধর্মতাজ্ঞান সম্ভব না হওয়ায় ব্যাপ্তিজ্ঞান কিংবা পরামর্শজ্ঞানও সম্ভব নয় এবং পরামর্শজ্ঞানের অভাবে উক্ত হেতুর দ্বারা শাব্দবোধরূপ অনুমিতি জ্ঞান সম্ভব নয়।

দ্বিতীয় অনুমিতি অর্থাৎ পদপক্ষক অনুমিতির বিরুদ্ধে নৈয়ায়িকদের যুক্তি হল যে, অনুমিতির ক্ষেত্রে হেতুর জ্ঞান আবশ্যিক হয়। সেই কারণে পদ পক্ষক অনুমিতিতেও হেতু আকাঙ্ক্ষাদির জ্ঞানগত সত্তাই কারণ হবে। ইতিপূর্বে বলা হয়েছে যেকোন কার্যের প্রতি বস্তু দুই রকমভাবে কারণ হতে পারে। কোন কোন ক্ষেত্রে কেবল বস্তুর সত্তা বা উপস্থিতিই কোন কার্যের প্রতি কারণ হয়ে থাকে, আবার কোন কোন বস্তুর জ্ঞানই কোন কার্যের জনক হয়ে থাকে। আকাঙ্ক্ষাদি এই স্থলে হেতু হওয়ায় সেই হেতুর পক্ষবৃত্তিত্বের জ্ঞান বা পক্ষধর্মতার জ্ঞান কারণ হবে। কিন্তু নৈয়ায়িক মতে, শাব্দবোধ স্থলে আকাঙ্ক্ষার জ্ঞান কারণ হয় না, আকাঙ্ক্ষার সত্তাই কারণ হয়।[২২] শাব্দবোধ স্থলে আকাঙ্ক্ষা থাকলেও আকাঙ্ক্ষার জ্ঞান না থাকায় তার দ্বারা বা সেই হেতুর দ্বারা সংসর্গের অনুমিতি হতে পারে না।

এর উত্তরে পূর্বপক্ষীগণ বলতে পারেন যে, আকাঙ্ক্ষার দ্বারা সেই অনুমিতি সম্ভব না হলে আকাঙ্ক্ষা ব্যতিরিক্ত যোগ্যতা ও আসত্তির দ্বারাই সেই সংসর্গের অনুমিতি সম্ভব হবে। এর প্রত্যুত্তরে নৈয়ায়িকগণ বলেন যে, যোগ্যতা ও আসত্তিকে হেতু করে সংসর্গকে সাধ্য করা হলে সেই হেতুর সঙ্গে সাধ্যের ব্যাপ্তি থাকা আবশ্যক। কিন্তু যোগ্যতা ও আসত্তির সঙ্গে সংসর্গের ব্যাপ্তি নেই।[২৩] যেহেতু যেখানে যেখানে যোগ্যতা ও আসত্তি থাকে সেখানে সেখানে সংসর্গ থাকে না। যেমন – 'অয়মেতি পুত্রো রাজ্ঞঃ পুরুষোঽপসার্য্যতাম্ – এই বাক্যে 'রাজ্ঞ' পদের সঙ্গে 'পুত্র' ও 'পুরুষ' দুই পদেরই অন্বয় হতে পারে। কিন্তু বক্তা কোন একটি পদের সঙ্গে সম্বন্ধের অভিপ্রায়ে তা উচ্চারণ করে থাকে। এখন এই বাক্যে যোগ্যতা ও আসত্তি দুইই আছে। যেহেতু বক্তা কোন একটি পদজন্য অর্থের সঙ্গে সংসর্গের কথা ভেবে বাক্যটি বলেছেন সেহেতু অপর পদজন্য অর্থের সঙ্গে সংসর্গের অভাব থাকে। ফলে যে অর্থের সঙ্গে সংসর্গের অভাব থাকে সেই অর্থের উপস্থাপক পদের মধ্যে যোগ্যতা ও আসত্তি থাকলেও সেই অর্থের সঙ্গে সংসর্গের অভাব থাকায় যোগ্যতা ও আসত্তির সঙ্গে সংসর্গের ব্যাপ্তি নেই বলতে হয়। আর ব্যাপ্তিজ্ঞানের অভাবে সেই যোগ্যতাদিকে হেতু করে তার দ্বারা সংসর্গের অনুমিতিও সম্ভব নয়।

নৈয়ায়িকমতে, শব্দকে অনুমানাদি প্রমাণ অতিরিক্ত এক স্বতন্ত্র প্রমাণরূপে স্বীকার করতেই হবে। আসলে ন্যায়মতে, প্রমাণ চার প্রকার – প্রত্যক্ষ, অনুমান, উপমান ও শব্দ । তন্মধ্যে যাগ-যজ্ঞাদি যে সমস্ত বেদবিহিত কর্মের কথা পাওয়া যায় সেগুলি কেবলমাত্র শব্দপ্রমাণলব্ধ। তাই এই বেদবাক্যকে বা শব্দকে অদৃষ্ট বিষয়ে আমাদের চক্ষুস্বরূপ বলে উল্লেখ করা হয়ে থাকে। যেমন ঈশ্বরকে স্বীকার করার কথাই ধরা যাক্। ঈশ্বরাদি অদৃষ্ট বিষয়ে বেদবিহিত বাক্য বা শব্দই হল অন্যতম প্রমাণ। ঈশ্বরবাদী ন্যায় দর্শনে তাই শব্দপ্রমাণের গুরুত্ব অপরিসীম। শুধু তাই নয় ভাষ্যকার বাৎস্যায়ন ন্যায়শাস্ত্র বা ন্যায়বিদ্যা আলোচনা প্রসঙ্গে বলেছে 'ন্যায়' হল প্রমাণের দ্বারা অর্থের পরীক্ষা। কিন্তু সেই প্রমাণ তখনই 'অন্বীক্ষা' বা 'ন্যায়' পদবাচ্য হবে যদি তা প্রত্যক্ষ ও আগমের অবিরোধী হয়।[২৪] যদি সেই প্রমাণ প্রত্যক্ষ ও আগমের বিরোধী হয় তাহলে তা ন্যায়াভাস নামে পরিচিত হয়। যা ন্যায়ের মতো হলেও প্রকৃতপক্ষে ন্যায় নয়। আমরা জানি ন্যায়দর্শন মূলতঃ আগম সিদ্ধ পদার্থকে যুক্তির দ্বারা প্রতিষ্ঠা করতে চায়। সেই সমস্ত দিক বিচার বিবেচনা পূর্বক একথা বলাই যায় যে, ন্যায় দর্শনে শব্দ প্রমাণের প্রামাণ্য প্রতিষ্ঠা না করতে পারলে ন্যায় দর্শন তার নিজস্ব দার্শনিক আলোচনার পদ্ধতি থেকে নিজেই বিচ্যুত হবে।

উল্লেখপঞ্জি

১. 'পরামর্শজন্যং জ্ঞানমনুমিতিঃ'- *তর্কসংগ্রহঃ,* ১৮১৪ বঙ্গাব্দ, পৃ. ৩৬২।

২. 'বিশিষ্টবুদ্ধৌ বিশেষণ-জ্ঞানস্য কারণত্বাৎ'– *ভাষাপরিচ্ছেদঃ,* ১৩৭৪ বঙ্গাব্দ, পৃ. ২৭৯।

৩. 'আপ্তবাক্যং শব্দঃ'- *তর্কসংগ্রহঃ,* ১৮১৪ বঙ্গাব্দ, পৃ. ৪৪০।

৪. 'শাব্দবোধস্ত্বেকপদার্থেঽপরপদার্থসংসর্গবিষয়ককং জ্ঞানম্'- *ভাষাপরিচ্ছেদঃ-* মুক্তাবলী, ১৩৭৪ বঙ্গাব্দ, পৃ. ৪১১।

৫. 'শব্দাদীনামপ্যনুমানে অন্তর্ভাবঃ সমানবিধিত্বাৎ'- *প্রশস্তপাদভাষ্য* (*ন্যায়কন্দলী*সহ), ১৯৮৪, পৃ. ২১৩।

৬. *শব্দশক্তিপ্রকাশিকা*, ২০১৪, পৃ. ৪১।

৭. 'বাধনিশ্চয়াভাবেনান্যথাসিদ্ধস্য যোগ্যতানিশ্চয়স্যাহাবশ্যকত্বাত্'- *শব্দশক্তিপ্রকাশিকা*, ১৯৩৪, পৃ. ১১-১২।

৮. "যোগ্যতালিঙ্গকসংসর্গানুমানস্য অন্বয়বুদ্ধিত্বে 'ঘটঃ কর্মত্বম্' ইত্যাদিস্থলীয়স্যাপি তস্য তথাত্বাপাতাৎ..........."- *শব্দশক্তিপ্রকাশিকা*, ১৯৩৪, পৃ. ১২।

৯. *ভাষাপরিচ্ছেদঃ*, কারিকা- ৮৪।

১০. *শব্দার্থ সম্বন্ধ সমীক্ষা*, ২০০৩, পৃ. ৫৩৭।

১১. 'গবাদৌ অস্তিত্বাদেঃ অন্বয়বোধানুকূলানুপূর্বী পর্যবসিতা তু আকাঙ্ক্ষা স্বয়মসিদ্ধা...'- *শব্দশক্তিপ্রকাশিকা*, ১৯৩৪, পৃ. ১২।

১২. 'অস্তিত্বাদেঃ যোগ্যতাবিশিষ্টমপি আকাঙ্ক্ষাবত্ত্বং গবাদৌ ন তদন্বয়স্য অনুমাপকম্ অপ্রসিদ্ধেঃ'– ঐ, পৃ. ১৩।

১৩. '...উভয়োঃ সামানাধিকরণ্যাসম্ভবাচ্চেতি ভাবঃ'– ঐ, পৃ. ১৩।

১৪. *ন্যায়কুসুমাঞ্জলি*- হরিদাসীটীকা সহ, ২০১৪, পৃ. ১৩৬।

১৫. *ন্যায়কুসুমাঞ্জলি*, ১৯৫৭, পৃ. ৩৯০।

১৬. *ভাষাপরিচ্ছেদ*- মুক্তাবলী, পৃ. ৪৬৫।

১৭. *ভাষাপরিচ্ছেদ*, কারিকা– ৮৩।

১৮. *ভাষাপরিচ্ছেদ*- মুক্তাবলী, পৃ. ৪৫৭-৪৫৮।

১৯. 'অত্র পদার্থপক্ষকানুমানে সংসৃষ্টা এবেতি সংসর্গবত্ত্বং সাধ্যতে, সম্ভাবিতসংসর্গকা ইতি সংসর্গস্বরূপযোগ্যত্বং বা'- *ন্যায়কুসুমাঞ্জলি*- হরিদাসীটীকা সহ, ২০১৪, পৃ. ১৩৬।

২০. "আদ্যে 'পয়সা সিঞ্চতি' ইত্যাদাবনৈকান্তঃ..."- ঐ।

২১. 'পদজন্যা হি পদার্থস্মৃতিঃ, স্বরূপসত্যেবান্বয়-বুদ্ধাবুপযুজ্যতে, ন তু জ্ঞাতা, প্রমাণাভাবত্...'- *শব্দ-শক্তি-প্রকাশিকা*- প্রথমভাগঃ, ১৯১৪, পৃ. ৭।

২২. 'তথা চ স্বরূপসত্যা এব আকাঙ্ক্ষায়াঃ শাব্দবোধহেতুত্বাৎ...'- *ন্যায়কুসুমাঞ্জলি*- হরিদাসীটীকা সহ, ২০১৪, পৃ. ১৩৯।

২৩. 'অবন্ধনেতি ন বন্ধনং ব্যাপ্তিরূপঃ সম্বন্ধো যস্যাং সা তথা ইত্যর্থঃ'- ঐ, পৃ. ১৩৯।

২৪. 'প্রমাণৈরর্থ-পরীক্ষণং ন্যায়ঃ, প্রত্যক্ষাগমাশ্রিতমনুমানম্...'- *ন্যায়সূত্র-ভাষ্য*, ১৯৩৬-৪৪, পৃ. ৩৮-৩৯।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

অন্নংভট্ট। *তর্কসংগ্রহঃ* । সম্পা. নারায়ণ চন্দ্র গোস্বামী। কলকাতা : সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৮১৪ বঙ্গাব্দ।

উদয়ন। *ন্যায়কুসুমাঞ্জলি* । সম্পা. পদ্মপ্রসাদ উপাধ্যায় ও দুন্ধিরাজ শাস্ত্রী। বারানসী : চৌখাম্বা সংস্কৃত সিরিজ অফিস, ১৯৫৭।

উদয়ন। *ন্যায়কুসুমাঞ্জলি* - হরিদাসীটীকা সহ। সম্পা. চন্দন ভট্টাচার্য্য। কলকাতা : মহাবোধি বুক এজেন্সি, ২০১৪।

কর, গঙ্গাধর। *শব্দার্থ সম্বন্ধ সমীক্ষা* । কলকাতা : সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০০৩।

জগদীশ তর্কালঙ্কার। *শব্দশক্তিপ্রকাশিকা* । সম্পা. গঙ্গাধর কর। কলকাতা : মহাবোধি বুক এজেন্সি, ২০১৪।

জগদীশ তর্কালঙ্কার। *শব্দ-শক্তি-প্রকাশিকা* - প্রথমভাগঃ। সম্পা. গুরুচরণ দেবশর্ম্মা। কলকাতা: ক্যালকাটা ইউনিভারসিটি প্রেস, ১৯১৪।

জগদীশ তর্কালঙ্কার। *শব্দশক্তিপ্রকাশিকা* । সম্পা. দুণ্ডিরাজ শাস্ত্রী। বেনারস : চৌখাম্বা সংস্কৃত সিরিজ অফিস, ১৯৩৪।

প্রশস্তপাদ। *প্রশস্তপাদভাষ্য : ন্যায়কন্দলীসহ*। সম্পা. বিন্ধ্যেশ্বরী প্রসাদ দ্বিবেদিন। দিল্লি : শ্রী সদগুরু পাবলিকেশন, ১৯৮৪।

বাৎস্যায়ন। *ন্যায়সূত্র-ভাষ্য* । সম্পা. অমরেন্দ্রমোহন তর্কতীর্থ ও তারানাথ ন্যায়তর্কতীর্থ। *ন্যায়দর্শনম্* । কলকাতা : মেট্রোপলিটন প্রিন্টিং এন্ড পাবলিশিং, ১৯৩৬-৪৪।

বিশ্বনাথ। *ভাষাপরিচ্ছেদঃ* । সম্পা. পঞ্চানন শাস্ত্রী। কলিকাতা : সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৩৭৪ বঙ্গাব্দ।

'সিদ্ধে শব্দার্থসম্বন্ধে' বার্ত্তিকস্থ 'সিদ্ধে' পদের যুক্তি স্থাপনে কৈয়ট ও নাগেশের মতবিচার

প্রিয়াঙ্কা সাহা

সংক্ষিপ্তসার

মহাভাষ্যের প্রথম আহ্নিকে আচার্য পতঞ্জলি রক্ষাদি প্রয়োজন সমূহের আলোচনাপূর্বক 'সিদ্ধে শব্দার্থসম্বন্ধে' বার্ত্তিকস্থ 'সিদ্ধে' পদের নিত্যত্ব ও অনিত্যত্ব বিষয়ে আলোচনা করেছেন। এই গম্ভীর প্রশ্নের উত্তর স্বয়ং ভাষ্যকার দেননি, তিনি তার পূর্ববর্তী মহান ও প্রামাণিক গ্রন্থ 'সংগ্রহ' অনুসারে ব্যাখ্যা করেছেন এবং উভয় পক্ষেই গুণ ও দোষ পরীক্ষিত হয়েছে। নিম্নলিখিত আলোচনা থেকে এই সিদ্ধান্ত করা যায় যে শব্দ নিত্য হোক বা অনিত্য দুই পক্ষেই ব্যাকরণ শাস্ত্রের উপযোগিতা আছে কারণ সাধুত্ব অসাধুত্ব উভয় নির্ণয়ই ব্যাকরণের মুখ্য উদ্দেশ্য এবং 'প্রয়োজনমনুদ্দিশ্য মন্দো'পি ন প্রবর্ততে'। বৈয়াকরণ ও মীমাংসকগণ শব্দের নিত্যতার এবং নৈয়ায়িকাদি দার্শনিকগণ শব্দের অনিত্যতার পক্ষ সমর্থন করেছেন। আচার্য পাণিনি শব্দ, অর্থ ও তাদের সম্বন্ধকে নিত্য বলেছেন। এমনকি কার্যশব্দবাহী নৈয়ায়িকরাও শব্দকে প্রবাহনিত্যতার মাধ্যমে নিত্যই বলেছেন। উক্ত বার্ত্তিক বিষয়ে উদ্দ্যোতে দার্শনিক অংশের পাশাপাশি প্রক্রিয়াংশ আছে। কার্যশাব্দিক শব্দটি ব্যাকরণের দিক থেকে অপপাঠ বলে নাগেশাচার্য মনে করেন।

তিনি 'সিদ্ধ' শব্দ প্রয়োগের জন্য চারটি যুক্তি দেখিয়েছেন, সেগুলির আলোচনাও করা হয়েছে। চারটি যুক্তি থেকে এটি নিশ্চিত করা যায় যে, বার্ত্তিকস্থ 'সিদ্ধ' শব্দ 'নিত্য' শব্দের পর্যায়বাচক। তবে তাতে কিছু সমস্যা আছে সেগুলিরও আলোচনা করা হয়েছে। তবে 'সিদ্ধে' শব্দের স্থানে 'নিত্যে' শব্দ পাঠ করলে সন্দেহের নিরসন হলেও সমস্যার সমাধান হয়না। কারণ 'মঙ্গলার্থং সিদ্ধশব্দমাদিতঃ প্রযুঙ্ক্তে'। নিত্য শব্দও যে অসন্দিগ্ধ নয় তারও প্রমাণ ভাষ্যকার দিয়েছেন যেমন- নিত্যপ্রহসিত, নিত্যপ্রজল্পিত। এখানে নিত্য শব্দের দ্বারা আভীক্ষ্ণ্য অর্থ প্রকাশিত হয়েছে। এই জন্য তিনি 'সিদ্ধ' শব্দই প্রয়োগ করেছেন। 'সিদ্ধে' শব্দ গ্রহণ করার জন্য মঙ্গলার্থ ও নিত্যার্থ দুইই ফল পাওয়া যায়।

সূচক শব্দ

সিদ্ধ, শব্দার্থসম্বন্ধ, কৈয়ট ও নাগেশের মতবিচার ।

'অথ শব্দানুশাসনম্' 'রক্ষোহাগমলঘ্বসংদেহাঃ প্রয়োজনম্' 'ইমানি চ ভূয়ঃ শব্দানুশাসনস্য প্রয়োজনানি। (১) তে'সুরাঃ, (২) দুষ্টঃ শব্দঃ, (৩) যদধীতম্, (৪) যস্তু প্রযুঙ্ক্তে, (৫) অবিদ্বাংসঃ, (৬) বিভক্তিং কুর্বন্তি, (৭) যো বা ইমাম্, (৮) চত্বারি, (৯) উত ত্বঃ, (১০) সক্তুমিব, (১১) সারস্বতীম্, (১২) দশম্যাং পুত্রস্য, (১৩) সুদেবো অসি বরুণ ইতি। এই ব্যাখ্যেয়বাক্য সম্বন্ধে ব্যাখ্যানবাক্য বার্ত্তিককার ও ভাষ্যকারের আছে। সায়ণাচার্য তার ঋক্সংহিতা ভাষ্যোপোদ্ঘাতে বলেছেন- "তস্যৈতস্য ব্যাকরণস্য প্রয়োজনবিশেষো বররুচিনা বার্ত্তিকে দর্শিতঃ-'রক্ষোহাগমলঘ্বসংদেহাঃ প্রয়োজনম্' ইতি। এতানি রক্ষাদিপ্রয়োজনানি প্রয়োজনান্তরাণি চ মহাভাষ্যে পতঞ্জলিনা স্পষ্টীকৃতানি"। রক্ষাদি প্রধান প্রয়োজন গুলোর পাশাপাশি তেরটি গৌণ প্রয়োজনের কথাও আচার্য পতঞ্জলি বলেছেন ঠিকই কিন্তু কোথাও তিনি প্রয়োজন গুলোর মুখ্য বা গৌণ বিভাজন করেননি। 'প্রয়োজনমনুদ্দিশ্য মন্দো'পি ন প্রবর্ততে' মার্গে বিশ্বাসী তিনি। অতঃপর তিনি 'সিদ্ধে শব্দার্থসম্বন্ধে' এই বার্ত্তিকস্থ সিদ্ধ পদবিষয়ে আলোচনায় প্রবৃত্ত হয়েছেন। এখন প্রশ্ন হল শব্দ নিত্য নাকি অনিত্য? শব্দের নিত্যতা তথা অনিত্যতা বিষয়ে বিভিন্ন শাস্ত্র ভিন্ন ভিন্ন মতামত প্রদর্শন করেছেন। শ্রুতি অনুসারে শব্দ আকাশের গুণ। আকাশ অনিত্য হওয়ায় তার গুণ শব্দও অনিত্য হতে বাধ্য। স্মৃতি অনুসারে অনিত্য আকাশে সমবায় সম্বন্ধে শব্দ থাকে বলে শব্দেরও অনিত্যতা এসে পড়ে। পুরাণসমূহে ও ইতিহাসেও শব্দের নিত্যতা ব্যাহত হয়েছে। এখানে প্রবন্ধবিস্তৃতির কারণে তথ্যপ্রমাণ সহ সেগুলি তুলে ধরা হল না। ন্যায়মতে শব্দ হল শ্রবণেন্দ্রিয়গ্রাহ্য আকাশের গুণ। শব্দ অনিত্য। ন্যায়মতে শব্দ তিনভাবে উৎপন্ন হয়, তা হল -

সংযোগজ, বিভাগজ ও শব্দজ। সুতরাং ন্যায়দর্শনে শব্দের অনিত্যতাই প্রকাশ পেয়েছে। মীমাংসাদর্শনে বেদের নিত্যতা স্বীকার করা হয়েছে। বেদ শব্দময়। বেদের নিত্যতা স্বীকার করলে শব্দেরও নিত্যতা স্বীকার করতে হবে। মীমাংসক ও শাব্দিক - উভয় মতে শব্দ নিত্য হলেও উভয়ের মধ্যে মতপার্থক্য রয়েছে। শাব্দিকমতে স্ফোটাত্মক শব্দ নিত্য আর মীমাংসামতে বর্ণাত্মক শব্দ নিত্য। বৈশেষিক, সাঙ্খ্য, যোগ, বৌদ্ধ ও জৈন দর্শনও শব্দের অনিত্যতার প্রমাণ দিয়েছে। শাব্দিকগণের মতে যে শব্দ নিত্য তা আবার বলার প্রয়োজন নেই কারণ পাণিনি 'তদশিষ্যং সংজ্ঞাপ্রমাণত্বাত্' সূত্রের দ্বারা শব্দের নিত্যতাকে সমর্থন করেছেন। বার্তিককারও 'সিদ্ধে শব্দার্থসম্বন্ধে' বাক্যের মাধ্যমে শব্দের নিত্যতাকে বুঝিয়েছেন। সিদ্ধ শব্দটি যে নিত্য অর্থকেই প্রকাশ করে আমার এই প্রবন্ধটির মাধ্যমে তারই প্রতিষ্ঠা করার চেষ্টা করা হয়েছে। মহাভাষ্যকারও 'নিত্যেষু শব্দেষু...' এই বাক্যের মাধ্যমে শব্দের নিত্যতাকে স্বীকার করেন। অতএব ত্রিমুনি একই কথা বলেছেন। তাদের মতে শব্দের ন্যায় তার অর্থ ও উভয়ের সম্বন্ধও নিত্য। বাক্যপদীয়কার আচার্য ভর্তৃহরি বলেছেন –

> নিত্যাঃ শব্দার্থসম্বন্ধাঃ সমাম্নাতা মহর্ষিভিঃ।
> সূত্রাণামনুতন্ত্রাণাং ভাষ্যাণাঞ্চ প্রণেতৃভিঃ।।

তবে শাব্দিকগণ শব্দের যে নিত্যতা স্বীকার করেছেন তা ব্যবহারিক নিত্য। কারণ জগতে সমস্ত অনিত্য পদার্থেরও আদি ও অন্ত নির্ধারণ করা যায় না তখন তাদের প্রবাহনিত্যতা স্বীকার করতে হয়। তাহলে শব্দব্যবহারও অনাদি হওয়ায় তাতে ব্যবহারনিত্যতা স্বীকার করতে হবে, বাস্তবনিত্যতা নয়। আচার্য নাগেশ ও প্রাচীন শব্দাচার্যগণের এই একই অভিমত। কিছু বিদ্বান্ সম্প্রদায় শব্দকে নিত্য বলেছেন আর কিছুজন শব্দকে অনিত্য বলেছেন। এখন প্রশ্ন হল বৈয়াকরণের দৃষ্টিতে শব্দ নিত্য নাকি অনিত্য? এই গম্ভীর প্রশ্নের উত্তর ভাষ্যকার স্বয়ং দেননি, তিনি তার পূর্ববর্তী মহান্ ও প্রামাণিক লক্ষ সূত্র সম্বলিত 'সংগ্রহ' নামক গ্রন্থ অনুসারে ব্যাখ্যা করেছেন। উল্লিখিত গ্রন্থে নিত্যত্বপক্ষে গুণ ও দোষ তথা অনিত্যত্বপক্ষে গুণ ও দোষ উভয়েরই সম্যক পরীক্ষা করা হয়েছে –‘সংগ্রহ এতৎপ্রাধান্যেন পরীক্ষিতম্- নিত্যো বা স্যাৎকার্যো বেতি। তত্রোক্তা দোষাঃ, প্রয়োজনান্যপ্যুক্তানি’[১]। আলোচনা থেকে এই সিদ্ধান্ত করা যায় যে শব্দ নিত্য হোক অনিত্য দুই পক্ষেই ব্যাকরণস শাস্ত্রের উপযোগিতা আছে কারণ, সাধুত্ব ও অসাধুত্ব উভয় নির্ণয়ই ব্যাকরণের মুখ্য উদ্দেশ্য। যা দুই পক্ষের (নিত্যত্ব ও অনিত্যত্ব) জন্যই আবশ্যক। বৈয়াকরণ ও মীমাংসকরা শব্দের নিত্যতার এবং নৈয়ায়িকাদি দার্শনিকগণ শব্দের অনিত্যতার পক্ষ সমর্থন করেছেন। বৈয়াকরণগণ প্রথম থেকেই শব্দের নিত্যতারই সমর্থক।

আচার্য ব্যাড়ি তার 'সংগ্রহ' গ্রন্থে এ বিষয়ে পর্যাপ্ত সমীক্ষা করে গুণ-দোষ প্রদর্শন করেছেন ও তদনুসারেই শব্দের সাধুজ্ঞানের জন্য ব্যাকরণের উপযোগিতা উভয় পক্ষেই স্বীকার করেছেন। আচার্য পাণিনি শব্দের নিত্যতারই সমর্থক। আর তাতে কেবল শব্দই নয়, অপি তু শব্দ, অর্থ ও তাদের সম্বন্ধ এই তিনই নিত্য। স্ফোটরূপ শব্দ নিত্য। পাণিনীয় দর্শনে স্ফোট হল মূলীভূত সিদ্ধান্ত। স্ফোট হল বাচক শব্দ। বৈখরীরূপ সমস্ত বাক্ স্ফোটেরই অভিব্যঞ্জক। শাব্দিকগণ বর্ণ বা বর্ণসমষ্টিব্যতিরিক্ত নাদ বা ধ্বনির দ্বারা অভিব্যঙ্গ স্ফোটকেই শব্দ বলেছেন। অর্থাৎ ধ্বনি বা নাদ অভিব্যঞ্জক এবং স্ফোট হল অভিব্যঙ্গ। ইহা শাব্দিকগণের অভিমত। কিন্তু বর্ণসমষ্টি থেকে শব্দের জ্ঞান হতে পারে না- শাব্দিকগণের এই যুক্তির বিপক্ষে বর্ণবাদী নৈয়ায়িকরা বলেন, যদি বর্ণসমুদায় থেকে অর্থের জ্ঞান অসম্ভব হয় তাহলে ধ্বনি থেকেও স্ফোটের জ্ঞান অসম্ভব হয়ে পড়বে কারণ, বর্ণের ন্যায় প্রতিটি ধ্বনিও ক্ষণস্থায়ী। অতএব বর্ণের ন্যায় ধ্বনির অভিব্যঞ্জকত্বও খণ্ডন হয়ে যায়। এই সবকিছু থেকে শাব্দিকগণ বলেছেন, ধ্বনিসমুদায় থেকেই যে স্ফোটের অভিব্যক্তি হয় এমনটা নয় কারণ প্রতিটি ধ্বনিই স্ফোটের অভিব্যঞ্জক। তবে প্রথম ধ্বনি থেকে স্ফোটের অভিব্যক্তি অস্পষ্টভাবে হয় অতঃপর দ্বিতীয় তৃতীয়াদি থেকে সেই স্ফোট ক্রমশ স্পষ্ট থেকে স্পষ্টতর হতে থাকে। শাব্দিকগণ স্ফোটভিন্ন অন্য কোন পদার্থের অস্তিত্ব স্বীকার করেন না। যা থেকে অর্থ পরিস্ফুট হয় তাই স্ফোট- স্ফোটচন্দ্রিকা। 'পরমলঘুমঞ্জূষা' গ্রন্থে নাগেশাচার্য বলেছেন- মধ্যমা ও বৈখরী নাদ যুগপৎ দুটি শব্দ উৎপন্ন করে। তবে মধ্যমানাদব্যঙ্গ স্ফোটাত্মক নিত্য শব্দই শব্দব্রহ্ম। এই শব্দব্রহ্ম সার্থক হলেও অপরব্যক্তি একে শুনতে পায় না। আর বৈখরীনাদব্যঙ্গ শব্দগুলি একে অপরে শুনতে

পায়। শব্দকে যারা কার্য বা অনিত্য বলেছেন অর্থাৎ কার্যশব্দবাদী নৈয়ায়িকরাও শব্দকে প্রবাহনিত্যতার মাধ্যমে নিত্যই বলেছেন। আর প্রতিটি শব্দ থেকে যে অর্থের বোধ হয় তাও জাতিই হোক বা প্রবাহনিত্যতার কারণেই হোক নিত্যই বটে, ইহা প্রদীপকারের মত -"তত্র নিত্যঃ শব্দো জাতিস্ফোটলক্ষণো ব্যক্তিস্ফোটলক্ষণো বা। কার্যশাব্দিকানামপি প্রবাহনিত্যতয়া।অর্থস্যাপি জাতিলক্ষণস্য নিত্যত্বম্।[২] জাতিপক্ষে শব্দ নিত্য তো বটেই, এমনকি দ্রব্যপক্ষেও শব্দ নিত্য- 'দ্রব্যপক্ষে'পি সর্বশব্দানামসত্যোপাধ্যবচ্ছিন্নং ব্রহ্মতত্ত্বং বাচ্যমিতি নিত্যতয়া প্রবাহনিত্যতয়া বা'[৩]। যখন শব্দ ও অর্থ এই দুই সম্বন্ধী নিত্য তাহলে উভয়ের সম্বন্ধও স্বতঃনিত্যই হবে। সুতরাং পাণিনি শব্দার্থসম্বন্ধের প্রথম স্রষ্টা বা নির্মাতা নয়, তিনি এই সম্বন্ধের স্মর্তা এই আক্ষেপ স্বয়ং প্রদীপকার তুলেছেন –'কিমাচার্য এব স্রষ্টা শব্দার্থসম্বন্ধানাম্, অথ স্মর্তা- ইতি প্রশ্নঃ"[৪]। এই বিষয়টিকেই কাত্যায়ন তার সর্বপ্রথম বার্ত্তিকে লিখেছেন- "সিদ্ধে শব্দার্থসম্বন্ধে'[৫]। উদ্দ্যোতকার নাগেশ প্রথমেই 'শব্দার্থসম্বন্ধে' পদের সমাস নির্ণয় করেছেন যে বিষয়ক কিছুই কৈয়ট বলেননি। সুতরাং দেখা যাচ্ছে উদ্দ্যোতে দার্শনিক অংশের পাশাপাশি প্রক্রিয়াংশ আছে। 'শব্দশ্চ অর্থশ্চ সম্বন্ধশ্চেতি শব্দার্থসম্বন্ধম্, তস্মিন্ শব্দার্থসম্বন্ধে'। ত্রিকালাবাধিত হওয়ায় অর্থাত তিন কালেই এদের আত্যন্তিক যোগ থাকায় সমাহার দ্বন্দ্ব হয়েছে "ত্রযানামাত্যন্তিকাবিশ্লেষপ্রদর্শনায সমাহারনির্দেশ ইতি বোধ্যম্"।[৬] কার্যশাব্দিক শব্দটি ব্যাকরণগত দিক থেকে অপপাঠ বলে নাগেশ মনে করেন। কার্যশাব্দিক পদে উত্তর পদের বৃদ্ধি দেখা গেছে, যা দুর্লভ- "কার্যশাব্দিকানাম্' ইতি ত্বপপাঠঃ, উত্তরপদবৃদ্ধের্দুর্লভত্বাত্"[৭]। সমস্ত পদার্থই ব্রহ্মে অধ্যস্ত শুক্তি-রজতাদিজ্ঞানে শুক্তির বিশেষ্যত্বের মতো সর্ব পদার্থাধিষ্ঠানভূত ব্রহ্মও বিশেষ্য। তাহলে দেখা যাচ্ছে-

ক) শব্দ জাতিস্ফোট বা ব্যক্তিস্ফোটরূপে নিত্য।

খ) অর্থ শব্দব্রহ্মরূপে নিত্য কিন্তু সাংসারিক জ্ঞানে অনিত্য।

গ) শব্দার্থসম্বন্ধ পরম্পরাপ্রবাহে নিত্য।

শব্দ ও অর্থ যখন নিত্য তখন তাদের সম্বন্ধও নিত্য। কিন্তু শব্দ ও অর্থ যখন অনিত্য অর্থাৎ শব্দার্থের অনিত্যত্বপক্ষে কিভাবে তাদের সম্বন্ধ নিত্য বলে প্রমাণিত হয়? এর উত্তরেই কৈয়ট বলেছেন- "সম্বন্ধস্যাপি ব্যবহারপরম্পরয়া'নাদিত্বান্নিত্যতা"[৮]। শব্দ ও অর্থ নিত্য কারণ শব্দ প্রয়োগে ইচ্ছুক কোনো ব্যক্তি বৈয়াকরণগণের কুলে গিয়ে বলে না কোন একটি শব্দ তৈরি করুন যা দিয়ে আমি কোন কাজ করব বা ব্যবহার করব। সুতরাং শব্দ ও অর্থও নিত্য এবং তাদের সম্বন্ধও নিত্য- "তয়োরিব তস্যাপি নিত্যত্বমিতি ভাবঃ"[৯]। এখানে 'তয়োরিব' পদের অর্থ 'শব্দার্থয়োরিব'। 'তস্যাপি' অর্থাৎ 'সম্বন্ধস্যাপি'। যেমনভাবে প্রবাহনিত্যতার দ্বারা ব্রহ্মতত্ত্ব বাচ্য সেই প্রকারেই শব্দার্থ ও তাদের সম্বন্ধও নিত্য। এখন প্রশ্ন হল বার্ত্তিকস্থ সিদ্ধ পদের অর্থ কী? যেহেতু সিদ্ধ শব্দটি নিত্য ও অনিত্য উভয় পদার্থের জন্যই প্রয়োগ হয় তাই এই ভাষ্য রচিত হয়েছে বলে কৈয়ট মনে করেন - "সিদ্ধশব্দস্য নিত্যানিত্যয়োর্দর্শনাৎপৃচ্ছতি- অথেতি"[১০]। যেমন 'সিদ্ধা দ্যৌঃ, সিদ্ধা পৃথিবী, সিদ্ধমাকাশম্' এই নিত্য শব্দের সঙ্গে প্রয়োগ হয় তেমনই 'সিদ্ধ ওদনঃ, সিদ্ধঃ সূপঃ, সিদ্ধা যবাগূঃ' এই অনিত্য শব্দের সঙ্গেও প্রয়োগ হয়। দ্যৌঃ প্রভৃতি শব্দকে অবিচাল বলা হয়েছে। 'বিচালঃ স্থানান্তরসংক্রমঃ' অর্থাত অন্য স্থানে যেতে পারে। *অষ্টাধ্যায়ী*তে বলা হয়েছে 'রূপান্তরাপত্তির্বিচালঃ' অর্থাত বিচাল বলতে রূপের বদল। আর তা যাদের হয় না তারাই অবিচাল, যেমন আকাশ। কৈয়ট কূটস্থ শব্দের অর্থ করেছেন 'অবিনাশী' আর অবিচালিষু শব্দের অর্থ করেছেন 'দেশান্তরপ্রাপ্তিরহিতেষু'। আর অনিত্য শব্দের অর্থ কৈয়ট করেছেন 'ক্রিয়ানিষ্পন্নঃ'[১১]। অতএব দুটি অর্থেই প্রযুক্ত 'সিদ্ধ' শব্দ এই বার্ত্তিকে কোনো একটি অর্থে প্রযুক্ত হয়েছে একথা কিভাবে বলা যায়? এই প্রশ্নের উত্তরে ভাষ্যকার চারটি যুক্তি দেখিয়েছেন-

কোথাও কোথাও প্রত্যয় ছাড়াও পূর্ব বা উত্তর পদের লোপ দেখা যায় -'বিনাপি প্রত্যযং পূর্বোত্তরপদযোর্লোপঃ' (বার্ত্তিক)। যেমন- সত্যভামা ভামা বা দেবদত্ত দত্ত। এখানেও পূর্বপদ লোপ দেখা যায়। সিদ্ধ শব্দ দ্বারা যে নিত্য অর্থকেই বোঝানো হচ্ছে, অনিত্যকে নয় কিংবা একপদ দ্বারাও যে অবধারণ পক্ষই অভিমত তা পূর্ববর্তী দুটি যুক্তি থেকেই স্পষ্ট। কিন্তু দেবদত্ত প্রভৃতি তো নাম বা

সংজ্ঞা সুতরাং এদের একদেশের প্রয়োগ কিভাবে সম্ভব? অর্থাৎ একদেশের প্রয়োগ দ্বারা তো স্মর্যমাণ সমুদায়ের জ্ঞান সম্ভব নয় এমন আক্ষেপ কৈয়ট করেছেন – "ন চৈকদেশাত্ স্মর্যমাণস্য সমুদাযস্য বাচকত্বমুপপদ্যতে"[১৬]। দেবদত্ত প্রভৃতি শব্দগুলি যেহেতু সংজ্ঞাশব্দ সুতরাং তার জায়গায় দত্ত প্রভৃতি শব্দ উচ্চারণ করলে 'দত্ত' প্রভৃতি অর্থেরই জ্ঞান হবে, দেবদত্ত প্রভৃতির জ্ঞান হবে না এই আশঙ্কা করেন টীকাকার। দেবদত্ত শব্দ কখনোই 'দত্ত' শব্দের পর্যায়বাচী নয়, 'ঘটপদং কলশপর্যাযঃ' এর মতো নয়। কেবলমাত্র পর্যায়বাচী শব্দেরই এক্ষেত্রে প্রয়োগ হয়। কৈয়ট নিজেই এই সংশয়ের সমাধান করে বলেছেন – লোপস্ত মাভূদিত্যন্বাখ্যাযতে[১৭]। অর্থাৎ লোপের কারণে বর্ণের সাধুত্ব কখনও চলে যায় না। বর্ণ বলতে দেবদত্ত শব্দের 'দে' ইত্যাদিকে বোঝান হয়েছে। সেখানে কোনটি পূর্বপদ বা কোনটি উত্তরপদ সেটি লোকব্যবহার থেকে নির্ণীত হয়। কিন্তু তা বলে এই যুক্তি 'কৃষ্ণসর্প' প্রভৃতি শব্দে খাটবে না, তার কারণ কৃষ্ণসর্পকে শুধু সর্প বললে যে কোনো সর্পের জ্ঞান হবে, শুধু কৃষ্ণসর্পের নয়। ঐ একই উপায়ে 'অত্যন্তসিদ্ধ' শব্দ থেকে 'সিদ্ধ' শব্দকে বুঝতে হবে। লুপ্ত হলেও তার অর্থ থেকে যাবে। অত্যন্তসিদ্ধ অর্থাৎ কখনও সাধ্য নয়।

ক) ব্যাড়ি রচিত লক্ষ শ্লোকাত্মক 'সংগ্রহ' গ্রন্থে কার্যের প্রতিদ্বন্দ্বী রূপে 'সিদ্ধ' শব্দের প্রয়োগ করেছেন- সংগ্রহে তাবৎকার্যপ্রতিদ্বন্দ্বিভাবান্মন্যামহে নিত্যপর্যায়বাচিনো গ্রহণম্।[১২] প্রদীপকার তার টীকায় 'সংগ্রহ' থেকে বাক্য নিয়েছেন- কিং কার্যশব্দো'থ সিদ্ধঃ।[১৩] এর থেকে স্পষ্ট বোঝা যায় যে, সিদ্ধই নিত্য কারণ আচার্য ব্যাড়ি শব্দকে নিত্য বলেছেন। অতএব উপর্যুক্ত ব্যাকরণ বার্ত্তিকও সংগ্রহ গ্রন্থের সমানতন্ত্র হওয়াই সেখানেও 'সিদ্ধ' এর অর্থ নিত্য বলাই যুক্তিযুক্ত। আচার্য নাগেশ সম্পূর্ণরূপে কৈয়ট এর সমর্থক হওয়ায় এ ব্যাপারে কিছুই বলেননি।

খ) সামান্যরূপে যেখানে অবধারণবাচক 'এব' শব্দের প্রয়োগ দেখা যায় সেখানে অবধারণ অর্থ বা নিশ্চিত অর্থের প্রতীতি হয়। আর তখন দ্যোতক পদ ছাড়াই সামর্থ্য হেতু অবধারণ অর্থ বোঝা যায় তাকে 'একপদ' (একং পদং যস্যাবধারণস্য তদেকপদং) বলে- 'সন্ত্যেকপদান্যবধারণানি'[১৪]। যেমন 'অর্জুন এব ধনুর্ধরঃ' ইত্যাদি বাক্যে 'এব' দ্বারাই নিশ্চিত অর্থ দ্যোতিত হয়। আবার কোথাও কোথাও 'এব' ছাড়াই অবধারণ দেখা যায়, যেমন- অব্ভক্ষো বায়ুভক্ষ ইতি।[১৫] 'সর্ব এবাপো ভক্ষয়ন্তি' এই হল অব্ভক্ষ শব্দের অর্থ। তেমনই এখানেও 'এব' শব্দ না থাকায় নিত্য অনিত্য ব্যতিরেকে সিদ্ধ শব্দ থেকে 'সিদ্ধ এব' এই অর্থই বুঝতে হবে- সিদ্ধে এব ন তু সাধ্যে। অনিত্য পদার্থের প্রাগভাব ও প্রধ্বংসাভাব থাকায় তাদের সিদ্ধতা নেই।

গ) ভাষ্যকার চতুর্থ সমাধানভাষ্যে বলেছেন- অথবা 'ব্যাখ্যানতো বিশেষপ্রতিপত্তির্ন হি সন্দেহাদলক্ষণম্ ইতি নিত্যপর্যায়বাচিনো গ্রহণমিতি ব্যাখ্যাস্যামঃ। ব্যাখ্যা থেকে সন্দেহের নিষ্পত্তি হয়, বিশেষ অর্থের প্রতীতি হয়। 'ন্যায়' শব্দের অর্থ প্রমাণের দ্বারা প্রতিপাদন। কিন্তু শুধুমাত্র সন্দেহ থেকেই লক্ষণ অলক্ষণ হয়ে যায় না। "ন হি সন্দেহমাত্রাদলক্ষণতা ভবতি"[১৯] কিন্তু তবুও প্রমাণান্তরের প্রয়োজন। এই ব্যবস্থা অনুসারে 'নিত্য' শব্দকে 'সিদ্ধ' শব্দের পর্যায়বাচী বলতে হবে। বৃদ্ধব্যবহার থেকেই পদ, অর্থ ও তাদের সম্বন্ধের নিত্যতা প্রমাণিত হয় একথা 'সংগ্রহ' প্রভৃতি গ্রন্থেই বলা হয়েছে। তাই সিদ্ধ শব্দ থেকে নিত্যকেই বুঝতে হবে- বৃদ্ধব্যবহারাদেব পদার্থসম্বন্ধানাং নিত্যত্বং সংগ্রহাদৌ স্থিতমিতি ব্যাখ্যানতঃ সিদ্ধশব্দেন তদেবোপাত্তমিত্যর্থঃ[২০]। মাঙ্গলিক আচার্য কাত্যায়ন তার বিশাল শাস্ত্রসমূহ বার্ত্তিকের সাফল্যের জন্য আদিতে 'সিদ্ধ' শব্দের প্রয়োগ করেছেন। কারণ যে শাস্ত্রের আদিতে মঙ্গলবাচক শব্দ ব্যবহার করা হয় তেমন শাস্ত্র সমগ্র পৃথিবীতে প্রচার বা বিস্তার লাভ করে। এমন শাস্ত্রের অধ্যেতৃগণ দীর্ঘায়ু হন, বীরপুরুষ হন ও সিদ্ধার্থ অর্থাৎ স্বকার্যে সফলতা অর্জন করেন। এই জন্যই কাত্যায়ন প্রথম বার্ত্তিকে 'সিদ্ধে' শব্দের প্রয়োগ ঘটিয়েছেন। মহাভাষ্যেও 'অথ শব্দানুশাসনম্' এই প্রথমোচ্চারিত বাক্যের 'অথ' শব্দটিও মঙ্গলের জন্যই ব্যবহৃত। আবার *অষ্টাধ্যায়ী* গ্রন্থের 'বৃদ্ধিরাদৈচ্' সূত্রস্থ 'বৃদ্ধি ' পদটিও মঙ্গলজ্ঞাপক। তবে এমন শাস্ত্র অধ্যয়নে বিরতি থাকলে চলবে না, অবিচ্ছেদে পাঠ করে যেতে হবে। এমনভাবে পাঠেই শ্রোতৃগণ একজন আরেকজনকে পরাজিত করতে পারবে না আর যথার্থ শাস্ত্রানুষ্ঠানের দ্বারা আয়ুবর্ধনও হবে। উদ্দ্যোতকারের মতে ইষ্টার্থসিদ্ধি ও মঙ্গলাচরণের মধ্যে কার্য-কারণ সম্পর্ক বিদ্যমান। ভাষ্যকার নিজেই উদ্দ্যোতরচয়িতা নাগেশের মতে মঙ্গলানুষ্ঠানের প্রয়োজনরূপে 'মঙ্গলাদীনি হি শাস্ত্রাণি...' এর উল্লেখ করেছেন। আর এই শাস্ত্র

পাঠের ফলও তিনি নিজেই নির্দিষ্ট করেছেন বীরপুরুষাদি শব্দের মাধ্যমে। এই সমস্ত শাস্ত্র পাঠের দ্বারা পাঠকগণ 'অধ্যয়ননিবৃত্তিঃ' অর্থাত্ সেই সমস্ত শাস্ত্র পাঠ সমাপ্তিতে সমর্থ হয়, সাফল্যতা অর্জন করেন। তাই ভাষ্যকার 'নিত্য' শব্দের পরিবর্তে 'সিদ্ধ' শব্দের প্রয়োগ করেছেন। উপর্যুক্ত চারটি যুক্তি থেকে এটি নিশ্চিত হওয়া যায় যে, বার্ত্তিকে প্রযুক্ত 'সিদ্ধ' শব্দ 'নিত্য' শব্দের পর্যায়বাচক। অতএব শব্দ, অর্থ ও উভয়ের সম্বন্ধ এই তিনকে 'নিত্য' বলার জন্যই আচার্য পাণিনি তার ব্যাকরণ শাস্ত্র প্রণয়ন করেছেন।

ভাষ্যকার পুনরায় প্রশ্ন তুলেছেন- যদি 'সিদ্ধে' শব্দের স্থানে 'নিত্যে' শব্দের পাঠ করলেই উপর্যুক্ত সমস্যার সমাধান হয়ে যায় তথাপি 'সিদ্ধে' শব্দের প্রয়োজন কোথায়? 'বর্ণ্যেন' শব্দের অর্থ করেছেন কৈয়ট 'প্রযত্নব্যাখ্যাতব্যেন'। বর্ণ্য পদের অর্থ ব্যাখ্যাযোগ্য। যত্নপূর্বক যা ব্যাখ্যেয় তাই বর্ণ্য। শক্যার্থে কৃৎ প্রত্যয়। যার অর্থ 'যত্নেন বর্ণয়িতুং শক্যং বর্ণ্যম্'। প্রযত্নপূর্বক সন্দিগ্ধমান 'সিদ্ধ' শব্দ প্রয়োগ করে কি লাভ? গলা খুলে 'নিত্য' শব্দ পাঠ করলেই হোত, আর তাতে সমস্ত সন্দেহেরও নিরসন হোত। তার উত্তরে বলা হয়- মঙ্গলার্থং সিদ্ধশব্দমাদিতঃ প্রযুঙ্ক্তে[২১]। অর্থাত মঙ্গলের জন্যই সিদ্ধ শব্দকে প্রথমে প্রয়োগ করা হয়েছে। কোথাও কোথাও 'মঙ্গলার্থং চ' এই পাঠও দেখা যায়। চ কারের দ্বারা নিত্য অর্থেরও প্রতীতি হবে- চেন নিত্যার্থধীসমুচ্চযঃ[২২]। অর্থ শব্দ প্রয়োজনবাচক। এখানে 'আচার্য' শব্দের দ্বারা কাত্যায়নকে বোঝানো হয়েছে আর তার বিশেষণ হিসেবে 'মাঙ্গলিক' শব্দ ব্যবহার হয়েছে। মাঙ্গলিক শব্দের অর্থ যিনি শিষ্যদের মঙ্গল প্রার্থনা করেন। কৈয়ট মাঙ্গলিক শব্দের বিশেষণ করেছেন স্বীয় টীকায় – অগর্হিতাভীষ্টার্থসিদ্ধিঃ মঙ্গলম্, তৎপ্রয়োজন আচার্যো মাঙ্গলিকঃ[২৩]। কিন্তু 'নিত্য' শব্দও যে অসন্দিগ্ধ নয় তারও প্রমাণ ভাষ্যকার দিয়েছেন। সেই নিত্য শব্দ প্রয়োগেও সন্দেহ আছে- অযং খলু নিত্যশব্দো নাবশ্যং কূটস্থেষ্ববিচালিষু ভাবেষু বর্ততে[২৪]। খলু শব্দটি নিশ্চিতার্থে প্রযুক্ত। আভীক্ষ্ণ্য কথার অর্থ বারবার। বারংবার অর্থে যে শব্দ প্রযুক্ত হয়, বিরলার্থে নয় আভীক্ষ্ণ্য কথার দ্বারা তাদেরকে বোঝানো হয়েছে। যেমন- নিত্যপ্রহসিত, নিত্যপ্রজল্পিত (বহুবার যারা হাসে, বারবার যারা বলে)। এখানে নিত্য শব্দ কূটস্থ, অবিচালী শব্দের প্রতিপাদক না হয়ে আভীক্ষ্ণ্য অর্থের প্রতিপাদক হয়েছে। নাগেশ 'আভীক্ষ্ণ্যেণ' শব্দের অর্থ করেছেন 'বাহুল্যেন'। কৈয়ট বলেছেন- আভীক্ষ্ণ্যেণ যে শব্দাঃ প্রযুজ্যন্তে এখানে নাগেশ প্রযুজ্যন্তে শব্দটি প্রয়োগের কারণ বলেছেন যে সাক্ষাৎভাবে শব্দের মধ্যে আভীক্ষ্ণ্য অসম্ভব তাই প্রয়োগের দ্বারা এই অর্থটিকে বুঝতে হবে- 'সাক্ষাত্ শব্দে আভীক্ষ্ণ্যা সংভবাত্ প্রয়োগদ্বারা তত্ গ্রাহ্যম্'। আর এই আভীক্ষ্ণ্যার্থ যেহেতু 'নিত্য' শব্দ দ্বারা বোঝানো হয় তাই নিত্য শব্দটি কখনোই সন্দেহমুক্ত নয়। আর এখানে সিদ্ধ শব্দের অর্থ যে নিত্য তার জন্য এই নিয়মই বলতে হবে- 'ব্যাখ্যানতো বিশেষপ্রতিপত্তির্ন হি সন্দেহাদলক্ষণম্' ব্যাখ্যা দ্বারাই বিশেষের জ্ঞান হওয়া উচিত, কেবলমাত্র সন্দেহ থেকে কোন শাস্ত্র অলক্ষণ বা অসঙ্গত হয়ে যায় না। আচার্য কাত্যায়ন এখানে এটাই বলতে চেয়েছেন যে সিদ্ধ শব্দ মঙ্গলার্থে যেমন প্রযুক্ত তেমনই নিত্য এর পর্যায়বাচী রূপেও ব্যাখ্যাত হবে। এই জন্য তিনি সিদ্ধ শব্দই প্রয়োগ করেছেন। সিদ্ধে শব্দ গ্রহণ করার জন্য মঙ্গলার্থ ও নিত্যার্থ দুইই ফল পাওয়া যায়।

উল্লেখপঞ্জি

১. মহাভাষ্য, পস্পশাহ্নিক।
২. মহাভাষ্যপ্রদীপোদ্দ্যত, পস্পশাহ্নিক।
৩. মহাভাষ্যপ্রদীপোদ্দ্যত, পস্পশাহ্নিক।
৪. মহাভাষ্যপ্রদীপোদ্দ্যত, পস্পশাহ্নিক।
৫. বার্ত্তিক, ১।
৬. মহাভাষ্যপ্রদীপোদ্দ্যত, পস্পশাহ্নিক ।
৭. মহাভাষ্যপ্রদীপোদ্দ্যত, পস্পশাহ্নিক ।
৮. মহাভাষ্যপ্রদীপোদ্দ্যত, পস্পশাহ্নিক।
৯. মহাভাষ্যপ্রদীপোদ্দ্যত, পস্পশাহ্নিক।
১০. মহাভাষ্যপ্রদীপোদ্দ্যত, পস্পশাহ্নিক।

১১. মহাভাষ্যপ্রদীপোদ্দ্যত, পস্পশাহ্নিক।
১২. মহাভাষ্য, পস্পশাহ্নিক।
১৩. মহাভাষ্যপ্রদীপোদ্দ্যত, পস্পশাহ্নিক।
১৪. মহাভাষ্য, পস্পশাহ্নিক।
১৫. মহাভাষ্য, পস্পশাহ্নিক।
১৬. মহাভাষ্যপ্রদীপোদ্দ্যত, পস্পশাহ্নিক।
১৭. মহাভাষ্যপ্রদীপোদ্দ্যত, পস্পশাহ্নিক।
১৮. মহাভাষ্য, পস্পশাহ্নিক।
১৯. মহাভাষ্য, পস্পশাহ্নিক।
২০. মহাভাষ্য, পস্পশাহ্নিক।
২১. মহাভাষ্য, পস্পশাহ্নিক।
২২. মহাভাষ্য, পস্পশাহ্নিক, ছায়া।
২৩. মহাভাষ্যপ্রদীপোদ্দ্যত, পস্পশাহ্নিক।
২৪. মহাভাষ্য, পস্পশাহ্নিক।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

কর, গঙ্গাধর। *শব্দার্থ সম্বন্ধ সমীক্ষা*। কোলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০০৩।

দেবশর্মা, কালীজীবন। *শব্দশাস্ত্রের ইতিহাস*। কোলকাতা: রামকৃষ্ণমিশন ইনস্টিটিউট অব কালচার, ১৯৯৫।

পতঞ্জলি। *মহাভাষ্য* (প্রথম হইতে নবম আহ্নিক)। সম্পা. মোক্ষদাচরণ সামাধ্যায়ী ও করুণাসিন্ধু দাস। কোলকাতা: সদেশ, ২০০৫।

_। *মহাভাষ্য* (পস্পশাহ্নিক)। সম্পা. গঙ্গাধর কর ন্যায়াচার্য। কোলকাতা: সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০১৫ (দ্বিতীয় সংস্করণ) (প্রথম সংস্করণ ২০০২)।

_। *ব্যাকরণ-মহাভাষ্য* (পস্পশাহ্নিক)। সম্পা. দণ্ডিস্বামী দামোদর আশ্রম। কোলকাতা: দক্ষিণেশ্বর রামকৃষ্ণসঙ্ঘ, ১৪১৭ (চতুর্থ প্রকাশ)।

_।_। (প্রথম নবাহ্নিক)। অনু. চারুদেব শাস্ত্রী। দিল্লী/ মুম্বই/ চেন্নাই/ কোলকাতা/ ব্যাঙ্গালোর/ বারাণসী/ পুনে/ পাটনা: মোতীলাল বনারসীদাস, ২০১২ (দ্বিতীয় সংস্করণ) (প্রথম সংস্করণ ১৯৬৮)।

_। *ব্যাকরণমহাভাষ্য* (ভাষ্যপ্রদীপোদ্দ্যোতসমুল্লসিত)। সংশোধক- ভার্গব শাস্ত্রী জোশী। দিল্লী: চৌখম্বা সংস্কৃত প্রতিষ্ঠান, ২০১৪।

পাণিনি। *অষ্টাধ্যায়ী*। সম্পা. তপন শঙ্কর ভট্টাচার্য্য। কোলকাতা: সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০১২(দ্বিতীয় সংস্করণ)(প্রথম সংস্করণ ২০০৪)।

ভট্ট, নাগেশ। *পরিভাষেন্দুশেখর*। সম্পা. বিশ্বনাথ মিশ্র। বারাণসী: চৌখম্বা সুরভারতী প্রকাশন, ২০০৯।

ভট্টাচার্য্য, অমিয়কুমার। *সংস্কৃত ব্যাকরণের সংস্কৃত ইতিহাস*। কোলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০১১ (প্রথম প্রকাশ)।

ভট্টোজিদীক্ষিত। *বৈয়াকরণসিদ্ধান্তকৌমুদী* (প্রথম খণ্ড)। সম্পা. গিরিধরশর্মা ও পরমেশ্বরানন্দ শর্মা। দিল্লী: মোতীলাল বনারসীদাস, ১৯৬৫ (দ্বিতীয় সংস্করণ) (প্রথম সংস্করণ ১৯৬১)।

ভর্তৃহরি। *বাক্যপদীয়* (ব্রহ্মকাণ্ড- প্রথম খণ্ড)। সম্পা. বিষ্ণুপদ ভট্টাচার্য্য। কোলকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, ২০০৭ (দ্বিতীয় সংস্করণ) (প্রথম সংস্করণ ১৯৮৫)।

_ ।_ । (ব্রহ্মকাণ্ড- প্রথম খণ্ড)। সম্পা. বিষ্ণুপদ ভট্টাচার্য্য। কোলকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, ২০০৭ (দ্বিতীয় সংস্করণ) (প্রথম সংস্করণ ১৯৯১)।

_ । *মহাভাষ্যটীকা* (প্রথম ভাগ)। সম্পা. বী. স্বামিনাথন। প্রধানসম্পা. বাসুদেবশরণ অগ্রবাল। হিন্দু বিশ্ববিদ্যালয়, ২০২১ বিক্রমাব্দ।

বর্ণী, রামপ্রকাশ। *ব্যাকরণ দর্শন কো কৈয়ট কা যোগদান* । দিল্লী: পরিমল পাবলিকেশন্স, ২০০৫।

হালদার, গুরুপদ। *ব্যাকরণ দর্শনের ইতিহাস*। কোলকাতা: সংস্কৃত বুক ডিপো, ১৪১২ (দ্বিতীয় প্রকাশ) (প্রথম প্রকাশ ১৩৫০)।

শ্রীমদ্ মধ্বাচার্য্যকৃত দ্বৈতবাদ - একটি দার্শনিক পর্যালোচনা

সন্তু কাণ্ডার

সংক্ষিপ্তসার

মানুষ তাঁর পারিপার্শ্বিক জগতের উপর দৃষ্টি নিবদ্ধ করলে দেখে যে বিচিত্র এই জগৎ অসীম ও অপূর্ব রহস্যে পরিপূর্ণ। এই বৈচিত্র্যময় রহস্য তাঁর মধ্যে সৃষ্টি করে এক গভীর বিস্ময়ের। আর এই বিস্ময় থেকে মানুষের মনে উদ্ভূত হয় অসংখ্য জিজ্ঞাসা ও নতুন কিছুকে জানবার দুর্নিবার আকাঙ্খা। তাঁর এই অদম্য জ্ঞানস্পৃহা ও কৌতূহল তাঁর মনে জাগিয়ে তোলে অসংখ্য প্রশ্ন। কীভাবে এই বিশ্ব জগতের উদ্ভব? এই বিশ্ব জগতের কোন সৃষ্টিকর্তা আছেন কী? যদি থাকেন তবে তাঁর স্বরূপ কী? মানুষের স্বরূপ কী? মানুষের আত্মা কী অমর? জীবাত্মার সঙ্গে পরমাত্মার সম্পর্কই বা কী? – আর এই সমস্ত প্রশ্নের সদুত্তর না পাওয়া পর্যন্ত তাঁর মন তৃপ্ত হতে পারে না। তাই সে চায় প্রকৃত সত্যের উদ্‌ঘাটন করতে। এই সত্যকে দেখা এবং সত্যের প্রকৃত স্বরূপ উপলব্ধি করাই হল দর্শন। ভারতীয় আস্তিক ষড়্‌দর্শনের অন্তর্গত, মহর্ষি কৃষ্ণদ্বৈপায়ন বেদব্যাস বা বাদরায়ণ প্রতিষ্ঠিত অন্যতম দর্শন বেদান্তদর্শন এই সত্যানুসন্ধানেই ব্যাপৃত। কিন্তু এই বেদান্তদর্শন সূত্রপর্যায়ে এক হলেও ভাষ্যপর্যায়ে নানান রূপ পরিলক্ষিত হয়। তাই বেদান্ত দর্শনে আর্বিভূত হয়েছে অদ্বৈতবাদ, বিশিষ্টাদ্বৈতবাদ, দ্বৈতবাদ, দ্বৈতাদ্বৈতবাদ, শুদ্ধাদ্বৈতবাদ, অচিন্ত্যভেদাভেদবাদ প্রভৃতি নানান মতবাদ। ব্রহ্মের স্বরূপ, জীবের স্বরূপ, ব্রহ্মের সঙ্গে জীব-জগতের সম্বন্ধ কিরূপ? প্রভৃতি নানান বিষয়ে এই সকল বৈদান্তিকগণ ভিন্ন ভিন্ন মত পোষণ করেছেন। তবে আলোচ্য প্রবন্ধে বেদান্তের নানান মতবাদসমূহের মধ্যে শ্রীমদ্ মধ্বাচার্য্য কথিত দ্বৈতবাদের দৃষ্টিভঙ্গিতে পূর্বোক্ত প্রশ্নসমূহের সমাধান দেওয়ার চেষ্টা করা হয়েছে।

সূচক শব্দ

ষড়্‌দর্শন, উপনিষদ, ব্রহ্মসূত্র, দ্বৈতবাদ, বিষ্ণু, প্রপঞ্চ, মায়া, মুক্তি।

আস্তিক ষড়্‌দর্শনের অন্তর্গত একটি অন্যতম দর্শন হল বেদান্তদর্শন। এই বেদান্তদর্শন ভারতীয় জনজীবনের সাথে যেমন ঘনিষ্ঠভাবে সম্বন্ধযুক্ত, অন্যান্য দর্শন তেমন নয়। মহর্ষি কৃষ্ণদ্বৈপায়ন বেদব্যাস বা বাদরায়ণ হলেন এই বেদান্তদর্শনের প্রণেতা। উপনিষদসমূহে কথিত বাক্যরাশির যুক্তি সহকৃত তাৎপর্য নির্ণয়ের উদ্দেশ্যেই মহর্ষি বাদরায়ণ রচনা করেছিলেন *ব্রহ্মসূত্র*। এই *ব্রহ্মসূত্র*-ই বেদান্তদর্শনের *সূত্রগ্রন্থ* বা *বেদান্তসূত্র* নামে পরিচিত। *বেদান্তসূত্র* ছাড়াও *ব্রহ্মসূত্র* নানা নামে পরিচিত, যথা– *শারীরক-সূত্র, বাদরায়ণ-সূত্র, শারীরক-মীমাংসা, ব্রহ্ম-মীমাংসা, উত্তর-মীমাংসা, ব্যাসসূত্র* প্রভৃতি। বেদান্তদর্শন ভারতীয় জনজীবনের সঙ্গে খুবই ঘনিষ্ঠভাবে সম্বদ্ধ বলে ভারতবর্ষের দর্শনের ইতিহাসে বেদান্তদর্শন বহুল চর্চিত। এই দর্শন মূলতঃ ব্রহ্মবাদ নিয়ে আলোচনা করে। ব্রহ্মের স্বরূপ, জীবের স্বরূপ, ব্রহ্মের সঙ্গে জীব ও জগতের সম্পর্ক, মুক্তির স্বরূপ, মুক্তি লাভের উপায় প্রভৃতি বিষয় এই দর্শনে আলোচিত হয়েছে।

এই বেদান্তদর্শন সূত্রপর্যায়ে এক হলেও ভাষ্যপর্যায়ে নানান রূপ ধারণ করেছে। কেননা, বিভিন্ন মনীষিগণ এই দর্শনের ভিন্ন ভিন্ন ভাষ্য প্রণয়ন করেছেন। অন্যান্য ভারতীয় দর্শনের সূত্রসমূহের ভাষ্য রচনায় মাত্র একজন আচার্যকে প্রবৃত্ত হতে দেখা গেছে, কিন্তু বেদান্তদর্শনের ভাষ্য রচনায় প্রবৃত্ত হয়েছেন বিভিন্ন মহান আচার্যগণ, যথা – আচার্য শঙ্কর, আচার্য রামানুজ, নিম্বার্কাচার্য, মধ্বাচার্য, বল্লভাচার্য, বলদেব বিদ্যাভূষণ প্রমুখ। এঁরা প্রত্যেকেই আপন আপন উপলব্ধ সত্যকে অবলম্বন করে বেদান্ততত্ত্বের ব্যাখ্যা করেছেন। এইভাবে বিভিন্ন ভাষ্যকারগণ ব্রহ্মসূত্রের ভিন্ন ভিন্ন ব্যাখ্যা প্রদান করে নানান মতবাদ প্রচার করেছেন। শ্রীমদ্ শঙ্করাচার্য স্বকৃতভাষ্যে অদ্বৈতবাদ স্বীকার করেছেন, শ্রীমদ্ রামানুজাচার্য বিশিষ্টাদ্বৈতবাদ স্বীকার করেছেন, শ্রীমদ্ নির্ম্বাকাচার্য স্বীকার করেছেন দ্বৈতাদ্বৈতবাদ, শ্রীমদ্ মধ্বাচার্য স্বীকার করেছেন দ্বৈতবাদ, শ্রীমদ্ বল্লভাচার্য শুদ্ধাদ্বৈতবাদ স্বীকার করেছেন, আবার বলদেব বিদ্যাভূষণ স্বীকার করেছেন অচিন্ত্যভেদাভেদবাদ। ব্রহ্মের স্বরূপ, জীবের স্বরূপ, ব্রহ্মের সঙ্গে জীব-জগতের সম্বন্ধ কিরূপ প্রভৃতি নানান বিষয়ে এই সকল বৈদান্তিকগণ ভিন্ন ভিন্ন মত পোষণ করেছেন।

কেউ বলেন ব্রহ্ম নির্গুণ, নিরুপাধিক। আবার কেউ বলেন ব্রহ্ম সগুণ, সোপাধিক। আবার কেউ কেউ ব্রহ্মকে সকল প্রকার হেয়গুণ বর্জিত বলেছেন। অনুরূপভাবে জীবের স্বরূপ, জীব ও জগতের সঙ্গে ব্রহ্মের সম্পর্ক নিয়েও বহুবিধ আলোচনা করা হয়েছে। এখন উক্ত মতবাদসমূহের মধ্যে শ্রীমদ্ মধ্বাচার্য্য কথিত দ্বৈতবাদী দৃষ্টিভঙ্গিতে পূর্বোক্ত বিষয়সমূহ সম্পর্কে সবিস্তার আলচনা করা যাক।

মহর্ষি বাদরায়ণ প্রণীত *ব্রহ্মসূত্র*কে কেন্দ্র করে গড়ে ওঠা মতবাদ সমূহের মধ্যে মধ্বাচার্য (যিনি আনন্দতীর্থ বা পূর্ণপ্রজ্ঞ নামে খ্যাত) প্রবর্তিত দ্বৈতবাদ হল একটি উল্লেখযোগ্য মতবাদ। অবশ্য বিশিষ্টাদ্বৈতবাদ, ভেদাভেদবাদ প্রভৃতিও দ্বৈতবাদের অন্তর্ভুক্ত। এমনকি সাংখ্য সম্প্রদায়ও দ্বৈতবাদী। কিন্তু, মধ্বচার্য প্রণীত দ্বৈতবাদ এই সকল দ্বৈতবাদ থেকে স্বতন্ত্র। দ্বৈতবাদী সাংখ্যমতে পদার্থ দুটি - পুরুষ ও প্রকৃতি। এই পুরুষ ও প্রকৃতি উভয়ই নিত্য ও সৎ। অন্যদিকে রামানুজ ব্রহ্ম ও জীবের মধ্যে স্বগতভেদ মানলেও সজাতীয় ও বিজাতীয় ভেদ মানেন না। ভেদাভেদবাদও বিশিষ্টাদ্বৈতবাদেরই সদৃশ। কিন্তু মধ্বমতে জীব ও ব্রহ্ম দুটি পৃথক্ পদার্থ। ব্রহ্ম ও জীবের মধ্যে সেব্য-সেবকভাব বর্তমান। আর সেবক কখনই সেব্য বস্তুর সঙ্গে অভিন্ন হতে পারে না। এখানে বলে রাখা দরকার যে, ত্রয়োদশ শতাব্দীতে জ্ঞানবাদের প্রাবল্যে যখন সমগ্র দেশ মত্ত, ঠিক সে সময়ই শঙ্করাচার্য প্রবর্তিত অদ্বৈতবাদ তথা জ্ঞানবাদের উপর আঘাত হানতে গড়ে উঠেছিল মধ্বাচার্য প্রবর্তিত দ্বৈতবাদ। যদিও বিশিষ্টাদ্বৈতবাদ ও ভেদাভেদবাদ অনেকটাই শঙ্করের মতের দ্বারা প্রভাবিত ছিল। কিন্তু মধ্বাচার্য প্রণীত দ্বৈতবাদ ছিল শঙ্করের মতের সম্পূর্ণ বিরোধী এক মতবাদ।

মধ্বাচার্যের মতে, পরমেশ্বর বিষ্ণু হলেন পরমতত্ত্ব। আর এই নিয়ামক পরমেশ্বর, নিয়ম্য ভোক্তা জীব ও ভোগ্য জগৎ পরস্পর অত্যন্তভিন্ন এবং সৎ পদার্থ। তাই তাঁর এই মতবাদ দ্বৈতবাদ নামে পরিচিত। মধ্বমতে তত্ত্ব দুই প্রকার - স্বতন্ত্র ও পরতন্ত্র। ভগবান বিষ্ণু যিনি নিয়ামক, স্বাধীন, সকল দোষরহিত এবং অশেষ কল্যাণগুণের আধার, তিনি স্বতন্ত্র। অন্যদিকে নিয়ম্য জীব ও জগৎ – যা ভগবান বিষ্ণুর অধীন, তা পরতন্ত্র। যা থেকে জগতের উৎপত্তি, স্থিতি ও লয় সংঘটিত হচ্ছে, সেই পরমপুরুষ শ্রীহরি (বিষ্ণু) হলেন পরব্রহ্ম। আচার্য্য মধ্বের মতে ব্রহ্ম সগুণ ও সবিশেষ। অপরপক্ষে জীব ভগবানের দাস ও সেবক। ব্রহ্ম পূর্ণ কিন্তু জীব অণু। জীব ও জগত সম্পূর্ণরূপে ভগবানের অধীন। ভগবান বিষ্ণু, জীব ও জগত থেকে সম্পূর্ণ ভিন্ন। মধ্ব মতে জীব-জগতের সাথে ভগবান বিষ্ণুর ভেদ নিত্য। ভগবান নিয়ন্তা আর জীব ও জগত হল নিয়ম্য। সুতরাং, মধ্বমতে ভগবান বিষ্ণু এবং জীব ও জগতের মধ্যে ভেদ সুস্পষ্ট। প্রত্যক্ষ প্রমাণের দ্বারাই ভেদের সত্যতা প্রমাণিত হয়। যখন আমরা প্রত্যক্ষ প্রমাণের সাহায্যে বলি, এই বস্তুটি সেই বস্তুটি থেকে ভিন্ন, তখন তার দ্বারাই ভেদের অস্তিত্ব প্রমাণিত হয়। আবার আমরা আরও বলে থাকি, পীত ঘট, নীল ঘট থেকে ভিন্ন – এটিও ভেদের সত্যতা প্রমাণ করে। তবে কিছু কিছু ক্ষেত্রে প্রতিবন্ধকতা থাকার জন্য আমরা এই ভেদ প্রত্যক্ষ করতে পারি না। যেমন, অতিদূরত্ব– অতিদূরে অবস্থিত পর্বতের বৃক্ষ দেখা যায় না। অতিসামীপ্য– নিজের চোখের রঞ্জন আমরা দেখতে পাই না। ইন্দ্রিয়বিঘাত– যদি কোন ব্যক্তির ইন্দ্রিয় বিকল হয়, তবে সে কিছু দেখতে পাই না। মন অনবস্থান– সামনে বস্তু উপস্থিত থাকা সত্ত্বেও যদি কামাদি জন্য মন অস্থির থাকে, তবে সেই বস্তু দৃষ্ট হয় না। সূক্ষ্মতা– পরমাণু প্রভৃতি অতিসূক্ষ্ম হওয়ার জন্য তা আমাদের দৃষ্টিগোচর হয় না। ব্যবধান– ব্যবধান থাকলে প্রত্যক্ষ হয় না। যেমন – দুটি ঘরের মাঝে দেওয়াল থাকলে একটি ঘরের বস্তু অপর ঘর থেকে দেখা যায় না। অভিভব– প্রখর সূর্যালোকে অভিভববশতঃ আকাশের গ্রহ-নক্ষত্রের আলো দেখা যায় না। সমান অভিহার– দুধ ও জল একসঙ্গে মিশে গেলে তাদের পৃথক্ করা যায় না। কিন্তু তাই বলে এদের অস্তিত্ব নেই – একথা বলা যায় না। সুতরাং ভেদ স্বীকার্য।

মধ্ব বলেছেন কেবল প্রত্যক্ষ প্রমাণ নয়, অনুমান প্রমাণের দ্বারাও ভেদের অস্তিত্ব সিদ্ধ হয়। যেমন –

> পরমেশ্বর জীব থেকে ভিন্ন – প্রতিজ্ঞা
> কারণ তিনি জীবের সেব্য – হেতু
> যিনি যার সেব্য তিনি তা থেকে ভিন্ন, যেমন- রাজা ভৃত্য থেকে ভিন্ন – উদাহরণ।[১]

মধ্ব মতে জগত সৎ ও নিত্য কিন্তু জড়। ভগবান বিষ্ণু এই জগতের নিয়ন্ত্রা। আচার্য্য শঙ্কর জগতকে ব্যবহারিক দৃষ্টি থেকে সত্য বললেও পারমার্থিক দৃষ্টিভঙ্গিতে তা মিথ্যা। আবার আচার্য্য রামানুজের মতে

জগত ব্রহ্মেরই পরিণতি। ব্রহ্মের অচিৎ অংশ থেকেই জগতের সৃষ্টি। কিন্তু আচার্য্য মধ্ব বলেন যে পরমেশ্বর বিষ্ণু ও জগত সম্পূর্ণ পৃথক। অদ্বৈত বেদান্তীগণ বলেন যে, এই জগত প্রপঞ্চ মায়া বা অবিদ্যার দ্বারা সৃষ্ট। সুতরং দ্বৈত মাত্রই কল্পিত, অদ্বৈতই একমাত্র সত্য। এর উত্তরে আচার্য্য মধ্ব বলেন যে, পঞ্চবিধ ভেদযুক্ত এই প্রপঞ্চ কখনই মিথ্যা হতে পারেনা কারণ তা অনাদি। এই জগত প্রপঞ্চ নিত্য এবং সৎ, কেননা তা মায়া সৃষ্ট। মায়া বলতে মধ্বাচার্য্য ভগবদিচ্ছা কে বুঝতেন। পরমেশ্বরের ইচ্ছাতেই এই জগত প্রপঞ্চের উৎপত্তি, স্থিতি ও লয় সংঘটিত হচ্ছে। অর্থাৎ দ্বৈত কখনই মিথ্যাকল্পিত নয়। তবে ভেদ সত্য হলেও পরমেশ্বরই শ্রেষ্ঠ, তাঁর সমান বা তাঁর অপেক্ষা শ্রেষ্ঠ কিছু নেই।

আবার জীব সম্পর্কে আচার্য্য মধ্ব বলেন যে, জীব অণু পরিমাণ এবং প্রতিটি দেহে ভিন্ন। এই জীব ও ঈশ্বরে ভেদ প্রকৃষ্টরূপে বিদ্যমান এবং এই ভেদের অস্তিত্ব সর্বজনবিদিত। যদি কেউ বলে, আমি পরমেশ্বর বিষ্ণুর ন্যায় সকল প্রকার সুখলাভ করব, কোন দুঃখ আমার থাকবে না, তবে সে কখনই সুখ পাবে না। যদি কেউ প্রভুর সমান অবস্থা লাভ করতে চায়, তবে তাতে তার কল্যাণ হয় না, বরং অনিষ্টই হয়। পরন্তু যিনি তার থেকে নিজেকে ভিন্ন বলে মনে করে নিজের হীনতা, দীনতা প্রকাশ করে ঈশ্বরের উৎকর্ষ কীর্তন করেন, তাঁর প্রতি ঈশ্বর সন্তুষ্ট হয়ে সমস্ত অভীষ্ট বস্তু প্রদান করেন। জীব যদি ভগবানের সঙ্গে নিজেকে অভিন্ন বলে মনে করেন বা নিজেকে 'অহং ব্রহ্মাস্মি' বলে ভাবতে শুরু করেন তাহলে ভগবান জীবকে অধঃপাতিত করেন। কেননা যিনি নিজেকে রাজা ভাবেন, রাজা তাকে হত্যা করেন। আর যিনি নিজেকে ছোট ভেবে রাজার উৎকর্ষ গুণকীর্তন করেন, রাজা তাকে প্রীত হয়ে সকল ইষ্টবস্তু দান করেন। কাজেই যারা পরমেশ্বরের সঙ্গে নিজেদের অভেদ কল্পনা করেন, তারা বিষ্ণুর অশেষ গুণকে মৃগতৃষ্ণিকার ন্যায় মিথ্যা বলে প্রচার করে থাকেন। ফলে তারা নিজের অনিষ্ট নিজেই ডেকে আনেন। ভগবানের প্রসন্নতা লাভ করাই সেবক জীবের একমাত্র পুরুষার্থ। দৈত্যরা বিষ্ণুবিদ্বেষী হওয়ায় অর্থাৎ ঈশ্বরের সঙ্গে নিজেদের অভিন্ন মনে করেই চিরকাল অভিশপ্ত হয়েছেন। অন্যদিকে যারা ঈশ্বরের সেবার মধ্য দিয়ে নিজেদের জীবন অতিবাহিত করেছেন পরমেশ্বর বিষ্ণু তাঁদের অভীষ্ট সিদ্ধি করেছেন। তাই মধ্বাচার্যের মতে, ঈশ্বরের সঙ্গে নিজেকে অভিন্ন ভাবার মতো ঔদ্ধত্য যেন জীবের না হয়। তাই মধ্বাচার্য পরমসেব্য ভগবান বিষ্ণুর সেবায় জীবন অতিবাহিত করার কথা বলেছেন। আর যেখানে সেবার প্রশ্ন থাকে, সেখানে ভিন্নত্বই সুপ্রতিষ্ঠিত। যদি সেবক এবং সেবিত ভিন্ন না হয়, তাহলে সেখানে কোন মতেই সেবা হয় না। কেননা, সেবা সর্বদাই দ্বৈত অবস্থাকে সূচিত করে। সুতরাং স্বতন্ত্র ভগবান বিষ্ণুর প্রসন্নতা লাভ করাই হল অস্বতন্ত্র জীবের একমাত্র লক্ষ্য। আর পরমেশ্বর বিষ্ণুর গুণোৎকর্ষজ্ঞান ব্যতীত পরম পুরুষার্থ লাভ সম্ভব নয়। এই জ্ঞানের উদয় 'তত্ত্বমসি' প্রভৃতি মহাবাক্য শ্রবণের দ্বারা উদয় হয় না, বিষ্ণুর সেবার মধ্য দিয়ে হয়ে থাকে।

মধ্বাচার্য তিন প্রকারে বিষ্ণুর সেবার কথা বলেছেন, যথা– অঙ্কন, নামকরণ ও ভজন। নারায়ণের রূপ স্মরণ করে তাঁর অস্ত্রাদির চিহ্ন শরীরে ধারণ করাকে বলা হয় অঙ্কন। জীব তাঁর অভীষ্ট অর্থ সিদ্ধির জন্যই এই অঙ্কনরূপ সেবা করে থাকেন। সাধারণত স্বর্গলোকে অধিকার তাঁদেরই যাঁরা বীতরাগ হয়ে জীবনযাপন করেন। এখানে যিনি বিষ্ণুর চক্র দেহে ধারণ করেন, তিনি সেই বীতরাগ ব্যক্তিদের মত সুরলোকে গমন করেন। বাহুতে যে সুদর্শনচক্র ধারণ করে দেবগণ স্বর্গলোকে প্রবেশ করেন, সেই চক্র অঙ্কন করে মনুষ্যগণ ইহলোকেও সাফল্য লাভ করে থাকেন। অঙ্কিত ব্যক্তিরাই ভক্ত এবং তাঁরা স্বর্গলাভ করে থাকেন। এই চক্রধারণের ব্যাপারে নানান উক্তি লক্ষ্য করা যায়। যেমন সুদর্শন চক্রের উদ্দেশ্যে বলা হয়, "হে মহাদীপ্তিময় প্রভাযুক্ত সুদর্শন! আমাকে অজ্ঞান অন্ধকার থেকে নিত্য বিষ্ণুর পদ প্রদর্শন করাও। শঙ্খের ক্ষেত্রে বলা হয়েছে, হে পাঞ্চজন্য তুমি পূর্বে সাগর থেকে উৎপন্ন হয়ে বিষ্ণুর হস্তে স্থাপিত হয়েছ। সর্ব দেবতার পূজনীয় তোমাকে প্রণাম জানাই।[২]" প্রসঙ্গতঃ উল্লেখ্য, শ্রীকৃষ্ণের হস্তস্থিত পাঞ্চজন্য যুদ্ধের সূচনা ও নির্দেশ দিত। তবে দার্শনিক ব্যাখ্যার কথা ভাবলে পাঞ্চজন্যের একটি নিয়ন্ত্রণ মূল্য আছে, যেটি শুধুমাত্র কুরুক্ষেত্র যুদ্ধে নয়, আমাদের জীবনেও। যদি আমরা পাঞ্চজন্য দ্বারা নিয়ন্ত্রতি হতে পারি, তাহলে আমরা যাঁর হাতে পাঞ্চজন্য রয়েছে তাঁর কৃপা লাভ করতে পারি।

এই পরমেশ্বর বিষ্ণুর সেবা নামকরণের মাধ্যমেও হয়ে থাকে। সব সময় বিষ্ণুর নাম স্মরণ করার জন্য পিতা মাতা কর্তৃক পুত্রাদির কেশব প্রভৃতি নাম রাখাই হল নামকরণ। তবে আমরা বিষ্ণুর বা শ্রীকৃষ্ণের

যে নামসমূহ লক্ষ্য করি, সেগুলির প্রত্যকেটাই তাঁদের বিশেষ বিশেষ লীলাকেই স্মরণ করিয়ে দেয়। যেমন বিষ্ণুর অষ্টোত্তর শতনামের মধ্যে তাঁর এক একটি মহিমা কীর্তিত হয়েছে। কাজেই এই নামকরণ কেবল চিহ্নিতকরণের জন্য নয়, উপরন্তু তাঁদের লীলা স্মরণের জন্য। আর এই লীলা বা মহিমাকেই মনে রেখে পরমেশ্বরের বিভিন্ন নামকরণ করা হয়। এটিও একপ্রকার বিষ্ণুর প্রতি ভক্তের সেবা।

অনুরূপভাবে ভজনকে মধ্বাচার্য সেবার আর একটি উপায় বলে বর্ণনা করেছেন। এই ভজন দশপ্রকারে হয়ে থাকে। বাক্যের দ্বারা যখন আমরা সত্যভাষণ করি তখন সেটি বিষ্ণুর প্রতি একপ্রকার সেবা। শুধুমাত্র সত্য কথন নয়, যখন মানবহিতকারী কোন কথা আমরা বলি, তাও বিষ্ণুর প্রতি একপ্রকার সেবা হিসাবে গণ্য হয়। তবে যে কথা হিতকারী বা মানুষের কল্যাণকারী এবং একই সঙ্গে মনহরণকারী, সেই রকম কথা বর্তমান পৃথিবীতে দুর্লভ। তাই মধ্বাচার্য বলেছেন, শুধুমাত্র সত্যভাষণ বা হিতভাষণ সেবা নয়, প্রিয়ভাষণও একপ্রকার সেবা। তাছাড়া যে ব্যক্তি নিয়মিতভাবে বেদাদি শাস্ত্র পাঠ করেন, তিনিও পরমেশ্বরের সেবা করছেন। যদি কোন মানুষ নিজ শরীর দিয়ে কাউকে কিছু দান করেন, কিংবা কাউকে কোন বিপদ থেকে রক্ষা করেন বা আগত কোন সমস্যার সমাধান করেন, তাহলে সেটিও ঈশ্বরের সেবা বলে গণ্য হবে। তাছাড়া কোন ব্যক্তি যদি নিজের মনকে কারও প্রতি দয়া, শ্রদ্ধা এবং ভালবাসায় নিয়োজিত করে, তাহলে তাকেও সেবা বলা যায়। এ প্রসঙ্গে মধ্বাচার্য আমাদের একটি কথা অবশ্যই স্মরণ করিয়ে দিচ্ছেন যে, পূর্বোক্ত প্রতিটি কার্য সম্পাদন করার পর নারায়ণে সমর্পণ করলেই তাকে ভজন বলে গ্রহণ করা যাবে। যদি কোথাও নারায়ণে সমর্পণ না থাকে, তাহলে উক্ত কর্মগুলি কেবল ব্যক্তিগত অহংকারের প্রকাশ হবে, ভজনের অন্তর্ভুক্ত হবে না।

বর্তমান পৃথিবীতে মানুষ যদি সত্যভাষণ, হিতভাষণ ও প্রিয়ভাষণকে ব্রত হিসাবে গ্রহণ করে, শরীরের দ্বারা অন্যের রক্ষণবেক্ষণে এবং মনের দ্বারা দয়া, স্পৃহা ও শ্রদ্ধায় যদি আত্মনিবেদন করতে পারেন, তবে বর্তমান পৃথিবীর অধিকাংশ সমস্যারই সমাধান হতে পারে। যদি প্রতিটি কর্ম নারায়ণে সমর্পণ করলেই আমাদের জীবন সমস্যার সমাধান হয় তাহলে মনুষ্য কল্যাণের জন্য মধ্ব প্রণীত ভজনকে আমরা অবলম্বন করতেই পারি। তাতে জগতের কল্যাণ ও শুভ হবে বলেই আমাদের ধারণা।

তত্ত্বমসি প্রভৃতি বাক্যের দ্বারাও জীব ও ব্রহ্মের অভেদ খণ্ডিত হয়। অশেষ কল্যাণগুণাধার বিষ্ণুই সেই স্বতন্ত্র আত্মা বা *তত্ত্বমসি*। স আত্মা বা তিনিই সেই আত্মা। কিন্তু জীব সেরূপ নয় অর্থাৎ অতত্ত্বমসি সুতরাং মধ্বমতে, পরমেশ্বর ও জীব সম্পূর্ণরূপে ভিন্ন। আর ভেদ আছে বলেই পরমেশ্বর এবং জীবের মধ্যে ভক্তি, সেবা প্রভৃতি গুণ বর্তমান। যিনি জ্ঞেয়, তিনি জ্ঞাতা হতে ভিন্ন হবেনই। বিষ্ণু জ্ঞেয় অতএব তিনি জ্ঞাতা বা জীব থেকে ভিন্ন। মধ্বাচার্য পাঁচ প্রকার প্রপঞ্চ ভেদের কথা বলেছেন, সেগুলি হল – জীব ও পরমেশ্বরের ভেদ, জড় ও ঈশ্বরের ভেদ, জীবগণের মধ্যে পরস্পর ভেদ, জড়সকলের পারস্পরিক ভেদ এবং জড় ও জীবের ভেদ। এই ভেদ সত্য ও অনাদি। যদি অনাদি না হত, তাহলে তার উৎপত্তি থাকত ও বিনষ্ট হত। কিন্তু এই প্রপঞ্চের বিনাশ নেই, এমনকি এটি কল্পিতও নয়। কেননা যদি কল্পিত হত, তবে নিবৃত্ত হত। কিন্তু এর নিবৃত্তি নেই। অতএব বিষ্ণুর সর্বত্তমত্ব, সর্বশ্রেষ্ঠত্ব ও সর্বোৎকর্ষত্ব কীর্তনই আমাদের কর্তব্য। কেননা, মোক্ষই সকল পুরুষার্থের মধ্যে শ্রেষ্ঠ। আর বিষ্ণুর প্রসন্নতা ব্যতীতই মোক্ষ লাভ করা সম্ভব নয়। এই সংসার থেকে একমাত্র যাঁর কৃপায় বা প্রসাদে জীব মুক্ত হয় সেই পরম পুরুষ নারায়ণকেই মুক্তি লাভে ইচ্ছুক ব্যক্তিরা বিশেষভাবে চিন্তা করবেন। তিনি প্রসন্ন হলে কোন কিছুই অলভ্য থাকে না। অনন্ত ব্রহ্মে সমাশ্রিত হলে নিঃসন্দেহে মুক্তিরূপ ফল লাভ করা যায়। তাঁর মধ্যে সর্ব গুণের উৎকর্ষ রয়েছে – এই রকম ভাবনা হতেই তাঁর প্রসাদ লাভ হয়, অভেদ জ্ঞান থেকে নয়। আচার্য্য মধ্বের মতে জীবন্মুক্তি ও নির্ব্বাণমুক্তি প্রকৃত মুক্তি নয়। বৈকুণ্ঠ পাপ্তিই হল প্রকৃত মুক্তি। অর্থাৎ পরমেশ্বর বিষ্ণুর সালোক্য ও সারূপ্যপ্রাপ্তিই মুক্তি। মুক্তি ভগবানের প্রসাদলভ্য। পুরুষার্থ সমূহের মধ্যে ধর্ম, অর্থ ও কাম অনিত্য হলেও মোক্ষ নিত্য। কিন্তু মোক্ষ লাভ করলেও মুক্ত জীব ঈশ্বরের সেবক।

উল্লেখপঞ্জি

১. সত্যজ্যোতি চক্রবর্ত্তী, *সায়ণমাধবীয় সর্ব্বদর্শন সংগ্রহ* (১ম খণ্ড), সাহিত্যশ্রী, ১৪১৯ পৃ.- ১১৬-১১৭।

২. *তদেব*, পৃ.- ১১৮।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

দাসগুপ্ত, শিবপ্রসাদ। *ভারতীয় ষড় দর্শন শাস্ত্র*, কলকাতা : সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০০১।

পূর্ণপ্রজ্ঞদর্শনম্ । সম্পা. মহেশচন্দ্র পাল। নিরপেক্ষ ধর্মসঞ্চারিণী সভা, ১৮০৮।

বন্দ্যোপাধ্যায়, শান্তি। *বৈদিক সাহিত্যের রূপরেখা*, কলকাতা : সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৯৯৩।

বেদান্তদর্শনম্ । অনু. স্বামী বিশ্বরূপানন্দ, কলকাতা : উদ্বোধন কার্যালয়, ২০১৪।

সাংখ্যতত্ত্ব কৌমুদী । সম্পা. নারায়ণ চন্দ্র গোস্বামী। কলকাতা : সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০১০।

সায়ণমাধবীয় সর্ব্বদর্শন সংগ্রহ (১ম খণ্ড), সম্পা. সত্যজ্যোতি চক্রবর্ত্তী। সাহিত্যশ্রী, ১৪১৯ ।

স্বামী বিশ্বাশ্রয়ানন্দ। *গল্পে বেদান্ত* । রামকৃষ্ণ মিশন স্টুডেন্ট হোম, ২০১৩।

SECTION C

अलङ्कारशास्त्रदिशा भक्तेः रसत्वारसत्वविमर्शः

प्रलय-नन्दी

सारसंक्षेपः

अवनितले न्युष्यमाणानां नितरां विषयविषाविष्टानां नरनिकराणाम् आनन्दकन्दसन्दोहानुभवार्थं खलु कविकुलक्लेशः। काव्यमनुशीलयन्तो हि सहृदयाः सास्यद्यमानामृतोपम-स्निग्धरससीकरसिक्तहृदयाः सन्तः अनिर्वचनीयानन्दसिन्धौ निमामज्ज्यन्ते। *न हि रसादृते कश्चिदर्थः प्रवर्तते* इति मुनिवचनप्रामाण्यात् काव्यमात्रस्य सारभूतोऽस्ति रसः, स च नवधेति बाहुल्येन सिद्धान्तितम्। अथान्यत्र वत्सलादीनामपि रसत्वनिदानं निवेदितम्। तथा साहित्यशास्त्रेषु भक्तिविषयेऽपि काव्यशास्त्रोक्तं पारिभाषिकं रसत्वमस्ति न वेति विचारपरा परम्परावलोक्यते, तथाहि भक्तिः रस इति रूपगोस्वामिप्रभृतीनां पक्षः, न रसः अपि तु रतिभाव एव भक्तिरित्यपरो मम्मटाद्याचार्याणां पक्षः। भक्तिरसपरम्परा अतीव प्राचीना, *शाण्डिल्यभक्तिसूत्रे* भक्तिस्वरूपप्रतिपादनावसरे रसशब्दस्य प्रयोगो दृश्यते। परन्तु भक्तिरस इत्यत्र रसशब्दस्य तात्पर्यं बहुत्र भिन्नं दृश्यते। रसशब्दोऽत्र रागपर इति *भक्तिचन्द्रिकाटी*काकारो नारायणतीर्थः, शृङ्गारस्थायिभावरतिरूपार्थक एवात्र रसशब्द इत्यपरः टीकाकारो भावदेवो व्याख्यातवान्। श्रीनिम्बार्काचार्यो *दशश्लोक्यां* भक्तिरसं प्राशंसत् परन्तु तत्र रसशब्दस्य कोऽर्थ इति विषये टीकासु मतानैक्यमवलोक्यते। अपरतः अभिनवगुप्तपादादयो भक्तेः पृथग्रसत्वं निराकृत्य रतिभावे च भक्त्यन्तर्भावं प्रदर्श्य रसानां नवसङ्ख्याकत्वं सिद्धान्तितवन्तः। एवं भक्तिः काव्यशास्त्रीयः पारिभाषिको रसो न वेति विषये विवदन्ते विद्वांसः। प्रस्तुते प्रबन्धे तत्तन्मतानि विमृश्य उचितपक्षो युक्त्या प्रतिपाद्यते। अत्रायं विषयसङ्ग्रहः –

- रसपरिचयः।
- रससिद्धान्तः।
- भक्तिस्वरूपनिर्णयः।
- भक्तिरसपरिचयः।
- भक्तिरसस्य अन्तर्भावानन्तर्भावयोर्विचारः।
- विमर्शः।
- उपसंहारः।

कुञ्चिकाशब्दः

रतिभावः, रसः, भक्तिः, व्यभिचारिभावाः।

भूमिका

एवं हि शास्त्रविषयो न जिज्ञास्येत यदि दुःखं नाम जगति न स्यात्[1] इति कारणात् आध्यात्मिकाधिभौतिकाधिदैविकात्मक-तापत्रयतापिताः सकलसंसारिणः स्निग्धशास्त्रार्थसुधोदधौ अहमहमिकया मामज्ज्यन्त आबहोः कालात्। आवरीवृत्यमाने जगत्यस्मिन् तत्त्वज्ञानमुद्भासयन्ति हि शास्त्राणि जनानां भवान्तकारणानि सञ्जातानि। ज्ञानोद्भासे सति नित्यो दुःखोच्छेदः, अयमेव मोक्षपदाभिधेयः। *रुचीनां वैचित्र्यादृजुकुटिलनानापथजुषां नृणामेको गम्यस्त्वमसि पयसामर्णव इवे*[2]*ति* प्रामाणिकाचार्यैर्मोक्षावाप्त्यै यद्यपि

विविधविवधाः प्रवर्तितास्तथापि सम्प्रदायेषु मुख्यतयामुख्यतया वा भक्तेर्मोक्षोपयोगित्वे न कापि विमतितति:। एवं मोक्षमार्गोपयोगित्वं मोक्षमार्गत्वं वा भक्तेरिति बुधानां विप्रतिपत्तयः।

अथ लोकोत्तरचमत्कारकारकरमणीयताधर्मेण गुणालङ्कारादिना रसादिव्यञ्जकत्वेन वा सहितौ शब्दार्थौ काव्यमि[३]ति संक्षेपतः काव्यस्वरूपम्। एतादृशकाव्यनिर्माणे प्रवृत्तानां कवीनां कृत्याकृत्यनिर्णयार्थम् अलङ्कारशास्त्रस्योपन्यासः। अलङ्कारशास्त्र-शब्दोऽत्र पूर्वसूरीणां भामहोद्भटप्रभृतीनां व्यवहारात् काव्यशास्त्रपरः। भाषाव्युत्पत्त्यै यथा व्याकरणमनुशील्यते तथैव काव्ये नैपुण्यनिर्माणायालङ्कारशास्त्रम्, तदुत्तीर्णं सदेव काव्यं सततं लोकोत्तरवर्णननिपुणत्वेन प्रतीयते। एवम्भूते काव्ये आत्मस्थानीयो भवति रसः। काव्यास्वादनेन अनुभूयमानोऽलौकिकः स्वात्मैकसाक्षिक आनन्दो रसः। अलङ्कारशास्त्रे रसानां सङ्ख्या, रसस्य स्वरूपम्, रसास्वादनप्रकार इत्यादयो रससम्बन्धिनो विविधा विवादाः प्रसिद्धा वर्तन्ते। तेषु रससङ्ख्याविषये रसानां नवसङ्ख्याकत्वमेव प्रसिद्धम्। परन्तु बहुत्र भक्तिरसः, वत्सलरसः, कार्पण्यरसः, लोल्यरसः इत्येवमतिरिक्तानां रसानां प्रतिपादनं दृश्यते। प्रकृते प्रबन्धे भक्तिरसस्य विषये प्रसिद्धा वादविवादाः प्रस्तूयन्ते किञ्च तेषां विमर्शात्मकमेकम् अध्ययनमुपस्थाप्यते।

रसनिसर्गः

रसशब्दो नैकेष्वर्थेषु प्रयुज्यते। *दधानः कलशे रसम्*[४] इति सोमरसार्थे, *रसो वै सः, रसं ह्येवायं लब्ध्वानन्दीभवति*[५] इति आनन्दार्थे, *रसवर्जं रसोऽप्यस्य परं दृष्ट्वा निवर्तते*[६]॥ इति रागार्थ एवं विविधेष्वर्थेषु रसशब्दः प्रयुक्तः। तेषु आनन्दरूपार्थवाचको रसशब्दः संस्कृतालङ्कारशास्त्रे प्रसिद्धः, तत्रापि न हि आनन्दमात्रं रसशब्दवाच्यमपि तु काव्यनाट्यादीनां परमार्थभूते स्वात्मैकसाक्षिकेऽलौकिके आनन्दे एव रसशब्दस्य तात्पर्यम्। संस्कृतालङ्कारशास्त्रे रससम्प्रदायः अतीव प्राचीनः। ब्रह्मणा रसोपदेशः सर्वप्रथमं नन्दिकेश्वराय प्रदत्त इति राजशेखरेण न्यरूपि, किन्तु असावुपदेशः सम्प्रत्यनुपलब्धः। अतो रससम्प्रदायस्य प्रधानाचार्यो भरतमुनिरिति मन्यते। *एते ह्यष्टौ रसाः प्रोक्ता द्रुहिणेन महात्मना*[७] इति मुनिवचः पुना रससम्प्रदायस्य अतिप्राचीनत्वं निश्चाययति। *विभावानुभावव्यभिचारिसंयोगाद्रसनिष्पत्तिरि*[८]*ति* भरतमुनिप्रणीतं रससूत्रमेव रसस्वरूपानुसन्धाने प्रधानमाधानम्। काव्येन नाट्येन वा आलौकिकत्वेन समर्पितो रामादिः समुद्रप्रभृतिर्वा पदार्थो विभावः। विभावगतकटाक्षवेक्षेपभाषणादिचेष्टाविशेषः अनुभावः। अस्थिरस्वभावः लज्जासंशयप्रभृतिश्च व्यभिचारिभावः। एतेषां समुचिते संयोगे सति रसनिष्पत्तिः। एवञ्च संमिलितैः विभावादिभिः अभिव्यक्तो रत्यादिस्थायिभाव आस्वादयोग्यः सन् रस इत्यभिधीयत इति रससूत्रतात्पर्यम्। तत्र अनादिवासनारूपेण सहृदयानां मनसि स्थितो रतिहासशोकप्रभृतिः भावः स्थायिभावः, रसत्वप्राप्तिपर्यन्तस्थिरत्वात्तेषां स्थायित्वम्। तत्र सकललौकिकसम्बन्धानाम् अभावोऽनवभासो वा साधारणीकरणम्, अनेन रत्यादीनामलौकिकतया अभिव्यक्तिर्जायते।

रस उत्पद्यत इति भट्टलोल्लटः, अनुमीयत इति श्रीशङ्कुकः, भुज्यत इति भट्टनायकः, अभिव्यज्यत इत्यभिनवगुप्तपादध्वनिकारादयः। एतेषु रसाभिव्यक्तिवाद एव सिद्धान्तभूतः। प्रथमे मतद्वये रसो रामादिनिष्ठो नटनिष्ठो वेति सिद्धान्तितः। तथा सति सहृदयानुभूतेरनुपपत्तिः, त्रेतायुगीयरामतद्देशकालाद्यभावात्, व्याप्तिग्रहाभावे अनुमानाभावाच्च। किञ्चैतन्मते काव्यार्थस्य लौकिकत्वेन रामसीतादीनां रत्यादिविषयका वृत्तान्ता अस्मदादिजीवनसाधारण्यात् परस्त्रीपुरुषवृत्तत्वेन आस्वादयोग्या न भवन्ति। लज्जाजुगुप्सादिप्रसङ्गात् तत्र सहृदयानां प्रवृत्तिरेव न स्यादिति दोषमाक्षिप्य भट्टनायको रसो भुज्यत इति पक्षमुपस्थापितवान्, साधारणीकरणव्यापारञ्च

वर्णितवान्। परन्त्वत्र मते प्रस्तावितयोः भावकत्वं भोगीकरणं चेति शब्दव्यापारयोः स्वीकारे गौरवदोषः। भावकत्वं सहृदयमाहात्म्याद्भवति, ततः चित्तविश्रान्तौ रसः स्वयमेव आस्वाद्यत एवेति रसचर्वणाय भोजकत्वव्यापारोऽपि अनुचितः अनपेक्षितश्चेत्याशयः। एवंविधदोषान् अवलोक्य अभिनवगुप्तपादो व्यञ्जनया रसाभिव्यञ्जनं सिद्धान्तयन् रसाभिव्यक्तिवादम् उपन्यस्तवान्। अयमेव सिद्धान्तः, एषैव रसस्य शाश्वती प्रतिष्ठा। तदनु पण्डितराजजगन्नाथोऽस्य आत्यन्तिकीं वेदान्तविद्यासोदरीं दशां प्रत्यपादयत्। भग्नावरणः चिदानन्दात्मावभास्यो रत्यादिः रस इत्यभिनवगुप्तपादः, भग्नावरणो रत्याद्यवच्छिन्नः चिदानन्द आत्मा रस इति जगन्नाथः। चिदानन्दात्मविशेषणको रत्यादिविशेष्यको रससिद्धान्तः अभिनवगुप्तपादानाम्, रत्यादिविशेषणक आत्मविशेष्यको रससिद्धान्तः पण्डितराजजगन्नाथानामिति तात्पर्यम्। अत्र रससिद्धान्तस्य निरूपणसौष्ठवं चरमोक्तिश्च पण्डितराजस्य मतेऽधिकं प्रत्येति। एवञ्च साधारणीकरणेन आत्मावरणभूतस्य अज्ञानांशस्य शैथिल्ये रत्यादीन् अधिष्ठाय दीप्यमानं चैतन्यमेव रस इति साहित्यसमयः।

भक्तिनिरुक्तिः

सेवार्थकाद्भज्-धातोर्भावे क्तिन्-प्रत्यये भक्तिशब्दो निष्पद्यते, तदुक्तं *गरुडपुराणे* –

> भज इत्येष वै धातुः सेवायां परिकीर्तितः।
> तस्मात् सेवा बुधैः प्रोक्ता भक्तिः साधनभूयसी[९]॥

एवञ्च सेवा भक्तिशब्दस्य वाच्यार्थः। परन्तु सेवामात्रस्य अनिर्वचनीयानन्दानुभूतिहेतुत्वप्रीततिर्न जायते, अतो ग्रन्थान्तरे परमाराध्ये परानुरक्तिर्भक्तिरिति भक्तितत्त्वमुपन्यस्तम् - *सा परानुरक्तिरीश्वरे*[१०], *सा त्वस्मिन् परमप्रेमरूपा*[११]॥२॥ इत्यादि। अथ भक्तिभजनयोर्भेदोऽवधेयः, *श्रवणं कीर्तनं विष्णोः स्मरणं पादसेवनम्। अर्चनं वन्दनं*[१२]...॥ - इति पुराणेषु श्रवणकीर्तननमस्कारादिष्वर्थेषु भक्तिशब्दप्रयोगो दृश्यते। तत्रैतेषां गौणत्वम्, तथाहि - *सततं कीर्तयन्तो मां यतन्तश्च दृढव्रताः। नमस्यन्तश्च मां भक्त्या*[१३]...॥ इति गीताश्लोके भक्तिभजनयोर्भेदः सम्यक्प्रतीयते। अतो कीर्तननमस्कारादिरूपाया भक्तेर्गौणत्वम्, ईश्वरे परानुरक्तिरूपाया भक्तेश्च परत्वम्। परभक्तिं प्रति कीर्तनादीनामङ्गत्वात्तेषां गौणरूपता, परभक्तिसाधनत्वेन तत्र भक्तिशब्दस्य *आयुर्घृतम्* इतिवद्गौणः प्रयोग इत्याशयः। एवं भक्तिर्गौणमुख्यभेदेन परापरभेदेन साध्यसाधनभेदेन सात्विकादिभेदेन बहुधा भिद्यते। अद्वैतिनो हि *बहूनां जन्मनामन्ते ज्ञानवान्मां प्रपद्यते*[१४] *मद्भक्त एतद्विज्ञाय मद्भावायोपपद्यते*[१५] इत्यादिवचनाद् भक्तेर्ज्ञानद्वारा मोक्षसाधनत्वं साधयन्ति। माध्वाचार्य-रामानुजाचार्य-वल्लभाचार्य-निम्बार्काचार्यादीनां मते च भक्तिः साक्षान्मुक्तिप्रदेति संसाध्यते। परन्तु प्रेम-स्नेह-स्मरणादिरूपेण भक्तितत्त्वस्योपपादनपरेषु भिन्नेष्वपि अमीषु अभिमतेषु सत्सु क्वापि साक्षात्परम्परया वा भक्तेर्मोक्षसाधनत्वे न कापि विप्रतिपत्तिः परिलक्ष्यते।

भक्तिरसः

ईश्वरे परानुरक्तिर्भक्तिः। सा च परानुरक्तिः तैलधारावदविच्छिन्नरूपा, तैलधारासमाखण्डाकाराकारिता भगवद्विषयिणी परानुरक्तिरेव भक्तिरिति तात्पर्यं गृह्यते। अथैतत्स्वारस्येनैव भक्तेः रसरूपतोद्भासिता। भगवदनुग्रहजन्या सद्गुरुप्रदत्तमन्त्रानुसारेण आत्मनो भगवत्समर्पणोत्तरं भगवद्गुणानुसन्धानजो भगवद्विषयकप्रेमरूपः सकललोकहृदयाह्लादकारी भक्तिरस एव परमा भक्तिरिति रूपगोस्वाम्यादीनामभिमतिः। अनुरक्तिः अनुरागः, रागश्च

भावविशेषः। अत्र भाव एव भगवद्गुणश्रवणेन स्नेहाद्युद्दीपनद्वारा द्रुतस्य चित्तस्य धारावाहिकी भाव्याकारा मनोवृत्तिः। तदुच्यते –

> द्रुतस्य भगवद्धर्माद्धारावाहिकतां गता।
> सर्वेशे मनसो वृत्तिर्भक्तिरित्यभिधीयते[१६]।।

अस्या एव विभावादिना अभिव्यक्तौ रस इति व्यवहारः। तदा परमानन्दलक्षणभाव्याकाराद् अनपायत्वेन रागस्य स्थायित्वात् स्थायिभावत्वमिति शृङ्गारादिवदेवात्र स्थितिः। परन्तु शृङ्गारादौ विषयावच्छिन्नस्यैव चिदानन्दांशस्य स्फुरणादानन्दांशस्य न्यूनता, भक्तिरसे तु अनवच्छिन्नचिदानन्दघनस्य भगवतः स्फुरणाद् आनन्दस्य अत्यन्तमाधिक्यमिति भेदाद् भक्तिरसस्य सर्वोत्कृष्टत्वं निर्णीतम्। अयं रसो भगवदालम्बनो नेत्रविक्रियाद्यनुभावितो हर्षादिसञ्चारितश्च। अत्र देवादिविषयकरतिः स्थायिभावो भवति।

अन्तर्भावः

परम्परागतेषु रसेषु भक्तिरसस्य त्रिधा अन्तर्भावः सम्भवति, ते च प्रकाराः – रतिभावे, शान्तरसे, करुणरसे चेति। सम्प्रति संक्षेपेण ते प्रस्तूयन्ते -

१. रतिभावे - शृङ्गारस्थायिभावभूता रतिः, सा यदा परिपुष्टा भवति तदा शृङ्गाररसत्वेन व्यवहारः। यदा त्वपरिपुष्टता तदा भावत्वेन व्यवहारः। एवमपरिपुष्टतावस्थापन्नो रतिभाव एव भक्तिरिति आशयः। तदुच्यते *काव्यप्रकाशे - रतिर्देवादिविषया व्यभिचारी तथाञ्जितः। भावः प्रोक्तः*[१७]...।। यथा विभावादिभिरभिव्यक्तो रत्यादिश्चिदानन्दचमत्काररूपत्वेन परिणतो रसत्वमाप्नोति तथैव स्वकार्यकारणाभ्यामभिव्यक्तो देवादिविषयकरत्यादिः चिदानन्दरूपतामापन्नो भावत्वेन व्यवह्रियत इत्याशयः। अत्रेयं भावत्वमापन्ना देवादिविषयकरतिरेव भक्तिः। अथात्र रसत्वमापन्ने रतिभावे चमत्कारसत्त्वम्, भावत्वमापन्ने रतिभावे च चमत्कारासत्त्वमिति भेदोऽवधेयः। रत्यादिभावानां निरङ्गत्वे देवादिविषयकत्वे अन्यरसं प्रति अङ्गभावापन्नत्वे वा स्थायिभावत्वव्यपदेशो न भवति। अतः परम्परायां प्रसिद्धेयं कारिका –

> रत्यादिश्चेन्निरङ्गः स्याद्देवादिविषयोऽथ वा।
> अन्याङ्गभावभाग्वा स्यान्न तदा स्थायिशब्दभाक्।।[१८] इति।

स्थायित्वाभावे न रसत्वव्यवहारसम्भव इति तत्त्वम्। अस्यामवस्थायां कथञ्चिद्रससत्त्वेऽपि चमत्कारभूमित्वाद् भावादीनामेव प्राधान्येन अभिव्यञ्जनं भवति। एवं देवादिविषयकरतित्वेन भावान्तर्गतत्वाद् भक्तेर्न पृथग्रसत्वव्यपदेश इति प्रथमोऽन्तर्भावः।

२. शान्तरसे - मोक्षोपयोगित्वाद्भक्तिरसस्य शान्तरसेऽन्तर्भावः। अभिनयेऽनुपयोगित्वाच्छान्तरसस्य यद्यपि नाट्येऽभावः परन्तु श्रव्यकाव्येष्वस्योपयोगः स्वीकार्यः। तस्मिन् शान्तरसे भक्तिरसः अन्तर्भाव्यते। शान्तरसे निर्वेदो वैराग्यं वा स्थायिभावो वर्तते, किञ्चास्य मोक्षप्रवर्तकत्वमपि निरूपितं *नाट्यशास्त्रे* –

अथ शान्तो नाम शमस्थायिभावात्मको मोक्षप्रवर्तकः। स तु तत्त्वज्ञान-वैराग्याशयशुद्ध्यादिभिर्विभावैः समुत्पद्यते[१९]।

एवं भक्तिरसस्यापि मोक्षप्रवर्तकत्वं सर्वसम्प्रदायसम्मतम्। अतो मोक्षप्रवर्तकत्वेन भक्तिरसस्य शान्त एवान्तर्भावसम्भवान्नास्य पृथग्रसत्वमिति द्वितीयोऽन्तर्भावप्रकारः।

३. करुणरसे - रसत्वेनोपन्यस्यमाना भक्तिः रतिमूलस्वभावा। भक्तिरसे रतिरेव स्थायिभावः। अथ रतावनुरागे च कारुण्यमेव प्रधानं कारणम्, कारुण्यं विना अनुरागस्यानुत्पत्तेः। अत एव भक्तेश्चरमसीमा सम्प्राप्ता भक्ता हसन्ति, नृत्यन्ति, रुदन्ति अश्रुधारां प्रवाहयन्ति च। एवमनुरागस्वरूपा रतिः स्थायिभावः, भक्तिश्च सर्वथा करुणामूलिकेति करुणरसान्तर्गतत्वाद्भक्तेर्न पृथग्रसत्वमिति तृतीयोऽन्तर्भावप्रकारः।

अनन्तर्भावः

प्रसिद्धेषु नवसु रसेषु भक्तिरसस्यान्तर्भावो यथा प्रतिपाद्यते तथा तेषां विरोधोऽपि परिलक्ष्यते। सम्प्रति तेऽनन्तर्भावाः प्रदर्श्यन्ते-

१. शान्तरसे निर्वेदो वैराग्यं वा स्थायित्वेन प्रतीयते, किन्तु भक्तिरसे अनुरागः स्थायिभावः। ततश्च अनुरागस्य वैराग्यविरुद्धत्वेन विरुद्धस्थायिकस्य रसस्य विरुद्धस्थायिके रसान्तरेऽन्तर्भावासम्भवान्न शान्तरसे भक्तिरसोऽन्तर्भवितुमर्हति। व्याख्यातमिदं पण्डितराजेन - *न चासौ शान्तरसेऽन्तर्भवितुमर्हति, अनुरागस्य वैराग्यविरुद्धत्वात्*[२०] इति।

२. भक्तेः रतिमूलस्वभावत्वात् करुणरसेऽन्तर्भावः प्रतिपादितः। परन्तु करुणरसे शोकः स्थायिभावः, भक्तौ देवादिविषयकरतिः स्थायित्वेनानुभूयते। शोकस्वरूपमुक्तं *रसगङ्गाधरे* - *पुत्रादिवियोग-मरणादिजन्मा वैक्लव्याख्यश्चित्तवृत्तिविशेषः शोकः*[२१], रतिस्वरूपमुक्तं - ....*प्रेमाख्यश्चित्तवृत्तिविशेषो रतिः*[२२]...। अनयोः भेदः स्पष्ट एव। ततश्च स्थायिभावयोर्विरुद्धत्वात् काव्यमार्गमनुसरता भक्तिरसस्य करुणरसेऽन्तर्भावो नितरामयुक्तः।

विमर्शः

(१) भक्तिरस इत्यत्र काव्यशास्त्रसम्मतं पारिभाषिकं रसत्वमस्ति न वेति विचार्यते। रसशब्दस्य यदि आनन्दे तात्पर्यं तर्हि भक्तिज आनन्द इत्यर्थे भक्तिरसस्य प्रयोगो सुतरां युक्तः, तत्र न कापि विप्रतिपत्तिः। एवं रसशब्दस्य रागरूपार्थेऽपि तात्पर्यं सम्भवति। *द्वेषप्रतिपक्षभावाद्रसशब्दाच्च रागः*[२३] इति *भक्तिसूत्रे* भक्तिरस इत्यत्र रसशब्दस्य रागरूपार्थकत्वं निरूपितम्। अस्य व्याख्यायामुच्यते नारायणतीर्थेन - *सा भक्ती(<भक्तिः) रागरूपा। कुतो द्वेषप्रतिपक्षभावात्, द्वेषविरोधित्वात्*[२४]। एवं ...*रसवर्जं रसोऽप्यस्य परं दृष्ट्वा निवर्तते* इत्यत्र भगवच्छङ्कराचार्यो व्याख्याति - ...*रसो रागो विषयेषु यः तं वर्जयित्वा। रसशब्दो रागे प्रसिद्धः स्वरसेन प्रवृत्तः रसिकः रसज्ञः इत्यादिदर्शनात्*[२५]। अनया रीत्या भक्तेः अनुरागत्वेन रतित्वेन वा रसत्वं सिद्धमिति मन्तव्यम्।

(२) *शाण्डिल्यभक्तिसूत्रे* द्वितीयसूत्रव्याख्यानावसरे *भक्तिचन्द्रिकायां* भक्तिस्वरूपभूतस्य प्रेम्णो द्वैविध्यं प्रतिपादितम् - ईशप्रसादजो भावजश्च। ईशप्रसादजो यथा –

> ते नाधीतश्रुतिगणा नोपासितमहत्तमाः।
> अव्रतातप्ततपसो मत्सङ्गान्मामुपागताः[२६]॥

भावजो यथा –

मद्गुणश्रुतिमात्रेण मयि सर्वगुहाशये।
मनोगतिरविच्छिन्ना यथा गङ्गाम्भसोऽम्बुधौ[२७]।।

विभावादिसंयोगरूपा या रसाभिव्यक्तिप्रक्रिया तदुत्तरमेव भावजभक्त्यभिव्यक्तिः। किञ्चास्यामेव रसत्वव्यवहारो विदुषाम्। तदुक्तं *भक्तिचन्द्रिकायां* –

तत्र भावो नाम भाव्यगुणश्रवणेन स्नेहाद्युद्दीपनद्वारा द्रुतस्य चित्तस्य धारावाहिकी भाव्याकारा वृत्तिः।...अस्यामेव विभावादिना रसरूपतयाभिव्यक्तपरमानन्दलक्षण-भाव्याकारानपायात्स्थायिभावं रसं वदन्ति रसविदः[२८]।

ईशप्रसादजा तु ईश्वरानुग्रहादेव जायत इति विशेषः, तत्र गुणश्रवणादीनामप्रयोजकत्वम्। *भक्तिचन्द्रिका*कारस्य नारायणतीर्थस्य मते स्पष्टमेतत्, न सर्वविधा भक्तिः रसाभिव्यक्तिप्रक्रियामपेक्षते। अथानयोरनुभूतिविषये वैषम्यं किमपि नोल्लिखितम्, अतोऽनुभूतिः समाना इति ज्ञायते।

(३) देवादिविषयकोऽनुरागो रतिर्वा भक्तिरसे स्थायित्वेन प्रतीयते। परन्तु काव्यशास्त्रपरम्परायां गुरु-देवता-पुत्राद्यालम्बनकरतेः व्यभिचारिभावत्वेन परिगणनं प्रसिद्धम्। उक्तञ्च *रसगङ्गाधरे* - *गुरु-देवता-पुत्राद्यालम्बनस्तु व्यभिचारी*[२९], एवमनया रीत्या भक्तिरसस्य रतिभावेऽन्तर्भाव उचितः। अत एव पुत्राद्यालम्बनस्य वत्सलरसस्यापि रतिभाव एवान्तर्भावः।

(४) रतित्वाविशेषात् कान्तादिविषयाया रतेर्भावत्वव्यपदेशः अथवा विनिगमनाविरहात् देवादिविषयकरतेः स्थायित्वं, कान्तादिविषयकरतेश्च भावत्वव्यवहार इति न शङ्क्यम्, मुनिशासनविरोधात्। साहित्यशास्त्रे भरतादिमुनिवचनानामेव प्रामाण्यम्, तदितरेषां च रसत्वभावत्वयोर्व्यवस्थापने स्वातन्त्र्याभावः। अतोऽत्र विपरीतकल्पनानुचिता। भिन्नरीत्या भरतादिमुनिवचनानां प्रामाण्यानभ्युपगमे वत्सलरसः, भक्तिरसः, कार्पण्यरसः, लौल्यरसः, स्नेहरसः - इति प्रसिद्धातिरिक्तानां सर्वेषामपि रसानां स्वीकारापत्तिः। किञ्च रसत्वभावत्वव्यवस्थायां कस्यापि प्रामाण्यस्याभावात् विशृङ्खलोत्पत्तिस्तदनु सकलं साहित्यशास्त्रम् अनियन्त्रितं स्यात्। तस्मात् देवादिविषयकरतेः मुनिमतानुकूलं भावत्वमेव उचितम्।

(५) भक्तिरसे रतेर्विषयो देवादिः, वत्सले रतेर्विषयो पुत्रादिः, स्नेहरसे रतेर्विषयो मित्रादिः, एवं रतीनां विषयभेदेन यदि रसान्तरकल्पनं तर्हि रसानाम् आनन्त्यापत्तिः। तदा रसानां नवसङ्ख्याकत्वमुच्छिद्येत इत्यपि ध्येयम्।

(६) वस्तुतो भक्तेः रसेभ्यस्तथा सर्वेभ्योऽपि भावेभ्यः पृथग्व्यवस्थापनमुचितम्। मोक्षमार्गमनुसरन्तो मुमुक्षवो देवकीर्तनादिषु भक्त्युदधौ निमग्नाः सन्तो यमानन्दमनुभवन्ति तदपेक्षया रसास्वादनेऽनुभूयमानस्य आनन्दस्य निकृष्टत्वमेव। अपि च माध्वाचार्य-वल्लभाचार्यादीनां नये भक्तिसम्पदा समृद्धैः मुमुक्षुभिरनुभूयमान आनन्द एव परमानन्दः, तद्दिशा शृङ्गारादिरसास्वादजन्यस्य आनन्दस्य अवश्यमेव न्यूनचमत्कारित्वं वाच्यम्। अतो भक्तिरसस्य शृङ्गारादिरसश्रेण्याम् अन्तर्भावोऽनुचित इति भाति। एवं भक्तिरसस्य काव्यशास्त्रोक्तरसेभ्यस्तथा अखिलात् काव्यजगत एव पृथग्व्यवस्थापनमुचितमिति मन्ये। विषयेऽस्मिन् आनन्दवर्धनाचार्योक्तिः प्रासङ्गिकी–

या व्यापारवती रसान् रसयितुं काचित् कवीनां नवा
दृष्टिर्या परिनिष्ठितार्थविषयोन्मेषा च वैपश्चिती।

ते द्वे अप्यवलम्ब्य विश्वमनिशं निर्वर्णयन्तो वयं

श्रान्ता नैव च लब्धमब्धिशयन त्वद्भक्तितुल्यं सुखम्[३०]॥ इति।

उपसंहारः

भक्तितत्त्वं वेदोपनिषत्सु बीजरूपेण निहितमस्ति। देवताप्रेम-भगवदनुग्रह-गुरुभक्ति-शरणागत्यादिभिर्नानाशब्दैः तत्त्वमिदं पुराणादिषु वर्ण्यमानं दृश्यते। तदनुसन्धाने आबहोः कालात् ऋषयः सिद्धाः सन्तश्च सततं निरताः सन्ति। ईदृशस्य महत्तत्त्वस्य प्रतिपादनं तथा तद्विषयकविचारोपस्थापनं सम्प्रत्यपि काले बहुत्र परिलक्ष्यते। विचारस्यास्य महान् विस्तारो वर्तते। अपि च, यथार्थं भक्तितत्त्वावबोधनं न हि ग्रन्थाध्ययनमात्रेण सम्भवति, तत्र अनुभवस्यापि महान् अवकाशो विद्यते। तथापि मुनिसम्मतरसतत्त्वं विस्तारयतां विदुषां दिशा भक्तिसम्बन्धिनोः रसत्वारसत्वयोः विषये विमर्शोपस्थापने प्रकृतप्रबन्धे यथासामर्थ्यं कश्चन प्रयासो विहितः, तत्र युक्तत्वायुक्तत्वे विद्वांस एव प्रमाणमितिमात्रं विनिवेद्य अत्रैव विरम्यत इति शम्।

उल्लेखपञ्जिः

१. *साङ्ख्यतत्त्वकौमुदी*, पत्राङ्कः – ०५।

२. *शिवमहिम्नःस्तोत्रम्* - ०७।

३. शब्दार्थौ सहितौ काव्यम् – भामहः।

४. *ऋग्वेदः* - ०९.६३.१३।

५. *तैत्तिरीयोपनिषद्* - ११.०७.०१।

६. *श्रीमद्भगवद्गीता* - ०२.५९।

७. *नाट्यशास्त्रम्*, कारिका - ०६.१७।

८. डॉ. पारसनाथद्विवेदी (सम्पा.), *नाट्यशास्त्रम्*, पत्राङ्कः – ३४।

९. *गरुडपुराणम्* – ०१.२२७.०३।

१०. *शाण्डिल्यभक्तिसूत्रम्* – ०१.०१.०२।

११. *नारदभक्तिसूत्रम्* – ०१.०१.०२।

१२. *श्रीमद्भागवतम्* - ०७.०५.२३।

१३. *श्रीमद्भगवद्गीता* – ०९.१४।

१४. तत्रैव - ०७.१९।

१५. तत्रैव - १३.१९।

१६. *भक्तिरसायनम्*, कारिका - ०१.०३।

१७. *काव्यप्रकाशः*, कारिका – ४३।

१८. पन्यासश्रीसुशीलविजयो मणिः (सम्पा.), प्रकाशोपेतं *काव्यानुशासनम्*, पत्राङ्कः - २८७।

१९. डॉ. पारसनाथद्विवेदी (सम्पा.), *नाट्यशास्त्रम्*, पत्राङ्कः – २०७।

२०. *रसगङ्गाधरः*, पत्राङ्कः - १९०।

२१. तत्रैव, पत्राङ्कः – १४१।

२२. तत्रैव, पत्राङ्कः – १४१।

२३. *शाण्डिल्यभक्तिसूत्रम्* - ०१.०१.०६।

२४. आचार्यबलदेव-उपाध्यायः(सम्पा.), *शाण्डिल्यभक्तिसूत्रम्*, पत्राङ्कः – ४८।

२५. *श्रीमद्भगवद्गीता*, शाङ्करभाष्यम्।

२६. *श्रीमद्भागवतम्* - ११.१२.०७।

२७. तत्रैव – ०३.२६.११।

२८. आचार्यबलदेव-उपाध्यायः(सम्पा.), *शाण्डिल्यभक्तिसूत्रम्*, पत्राङ्कः – ०७।

२९. *रसगङ्गाधरः*, पत्राङ्कः – १४१।

३०. *ध्वन्यालोकः*, पत्राङ्कः – ५०८।

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः

आनन्दवर्धनः। *ध्वन्यालोकः*। चौखम्भा संस्कृत संस्थान। २०६५ विक्रमसंवत्।

जगन्नाथः। *रसगङ्गाधरः* (पण्डित-श्रीबदरीनाथझाकृत-चन्द्रिकासंस्कृतव्याख्यया पण्डित-मदनमोहनझाकृत-हिन्दीव्याख्यया च सहितः)। चौखम्बा-विद्याभवन। २००५।

नारदभक्तिसूत्रम् (स्वामिहर्षानन्दपुरीकृत-भक्तिकौमुदीव्याख्यासहितं डॉ. एम्. इ. रङ्गाचार्यकृतानुवादेन सहितञ्च)। रामकृष्णमठः। २००३।

भरतमुनिः। *नाट्यशास्त्रम्* (एकादशाध्यायान्तो द्वितीयो भागः, श्रीमदभिनवगुप्तकृतया अभिनवभारतीव्याख्यया डॉ. पारसनाथद्विवेदिकृतया मनोरमा-हिन्दीव्याख्यया च विभूषितम्)। सम्पा. डॉ.पारसनाथद्विवेदी। सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयः। १९९६।

मम्मटः। *काव्यप्रकाशः* (झळकीकरोपनाम्ना भट्टवामनाचार्येण विरचितया बालबोधिन्याख्यटीकया समन्वितः)। सम्पा. रामचन्द्र-नारायण-दाण्डेकरः। भाण्डारकर-प्राच्यविद्या-संशोधन-मन्दिरम्। १९८३।

रूपगोस्वामी। *श्रीश्रीभक्तिरसामृतसिन्धुः*। सम्पा. डॉ. कपिला वात्स्यायन, प्रो० प्रेमलता शर्मा। इन्दिरा-गांधी-राष्ट्रीय-कला-केन्द्र। मोतीलाल बनारसीदास पब्लिशर्स प्राइवेट लिमिटेड। १९९८।

वाचस्पतिमिश्रः, । *साङ्ख्यतत्त्वकौमुदी* (कृष्णा-संस्कृत-हिन्दीव्याख्याद्वयोपेता)। चौखम्भा सुरभारती प्रकाशन। २०१२।

विश्वनाथकविराजः। *साहित्यदर्पणः* (आचार्यकृष्णमोहनशास्त्रिकृतया लक्ष्मीव्याख्यया टिप्पण्या च विभूषितः)। चौखम्भा संस्कृत संस्थान। २०६८ विक्रमसंवत्।

शाण्डिल्यभक्तिसूत्रम् (श्रीनारायणतीर्थविरचितया भक्तिचन्द्रिकया समन्वितम्)। सम्पा. आचार्य-श्रीबलदेव-उपाध्यायः। सम्पूर्णानन्द-संस्कृत-विश्वविद्यालयः। १९९८।

श्रीमद्भगवद्गीता (शाङ्करभाष्यसहिता, स्वामिवासुदेवानन्दकृतव्याख्यया अनुवादेन च सहिता)। उद्बोधन-कार्यालय। १९६८।

श्रीमधुसूदनसरस्वती। *श्रीभगवद्भक्तिरसायनम्* (श्रीजनार्दनशास्त्रिपाण्डेयकृतया व्याख्यया अनुवादेन च सहितम्)। सम्पा. गिरिजेशकुमार पाण्डेय। २०३३ विक्रमसंवत्।

श्रीहेमचन्द्रसूरिः। *काव्यानुशासनम्* (श्रीविजयलावण्यसूरिविरचित-प्रकाशवृत्तिसहितम्, प्रथमाध्यायात्मकः प्रथमभागः)। सम्पा. पन्न्यासश्रीसुशीलविजयो मणिः। श्रीविजयलावण्यसूरीश्वरज्ञानमन्दिरम्। २०१२ विक्रमसंवत्।

Web Links

https://ashtadhyayi.com/

https://advaitasharada.sringeri.net/%E0%A4%97%E0%A5%8D%E0%A4%B0%E0%A4%A8%E0%A5%8D%E0%A4%A5%E0%A4%BE%E0%A4%83

https://www.gitasupersite.iitk.ac.in/

ऊनविंशशतकीयभारतवर्षस्य ऐतिहासिकपरिसरे रचितं संस्कृतनाटकं 'प्रबुद्धहिमाचलम्' च : विश्लेषणात्मकमध्ययनम्

पूर्णिमा-हालदारः

सारसंक्षेपः

स्वाधीनोत्तरभारतवर्षस्य उत्तप्तराजनैतिकदशायां यदा संस्कृतभाषा व्यवहाराभावात् लोपान्धकारे गच्छन्ती आसीत् तदा केचन विशिष्टाः पण्डितवर्गाः काव्यतत्त्वपरिशीलनेन समं संस्कृतभाषामपि नवरूपेण जनसाधारणानां बोधोपयोगितया रूपायितवन्तः। केचन पण्डिताः संस्कृतभाषया समम् आङ्गलसाहित्ये अपि पाण्डित्यमर्जितवन्तः। तस्मात् ते प्राचीनालङ्कारिकरीतिं सम्पूर्णरूपेण अनुसरणम् अकृत्वा नवरूपेण नाट्यसृजने रताः जाताः। तेन अर्वाजीननाट्यधारा प्रादुरभूत्। पण्डितः विश्वेश्वरः विद्याभूषणः एवमेव एकः नाट्यकारः यः स्वजीवने असंख्यं रूपकधर्मयुक्तं नाटकं विरचितवान्। एवं लक्षणसमन्वितम् एकं नाटकं 'प्रबुद्धहिमाचलम्' इति। विश्वसाहित्येतिहासे संस्कृतभाषा मृतप्राया इति यदा उद्घोषितमासीत् तदा एते पण्डिताः तां संशोध्य नवरूपं प्रदत्तवन्तः। आलोच्यगवेषणनिबन्धस्य मूख्यमुद्देश्यं तु विश्वसाहित्ये एतेषां बहुमूल्यरत्नानां संयोजनम् यत् अस्माकम् एव अवहेलनवशात् क्वचित् मृतप्राया जाता आसीत्। आधुनिककर्मबहुले अस्मिन् समाजजीवने समयाभावात् देशवासिनः तेषां प्राचीनम् ऐतिह्यं विस्मृतवन्तः। तस्मात् एतादृशेभ्यः नाटकेभ्यः प्राप्ताः शिक्षाः याः अद्यापि भारतस्य मूलम् ऐतिह्यं वहन् सर्वेषु विस्तारयति। नाट्यकारनये त्याग-तितिक्षा- साधनाभिः एव मनुष्याणां मुक्तिः सम्भवति। यतो हि 'प्रबुद्धहिमाचलम्' इति नाटकमिदं देशप्रेममूलकं, तस्मात् नाट्यकारः रूपकाश्रयणेन नाटकेन स्वाधीनकालीनभारतवर्षस्य चित्रं सर्वेभ्यः परिवेशितवान्। नाटके वर्णिताभिः युद्धं, देशरक्षार्थं राज्यवासिनां प्रचेष्टा, देशप्रेमिकानामात्मबलिदानं प्रभृतिघटनाभिः स्वाधीनपूर्वकालीनभारतवर्षस्य चित्रमचित्रयत् नाट्यकारः। आलोच्ये गवेषणप्रबन्धे आनुपूर्विकविषयस्य विश्लेषणाय प्रयत्नः कृतः।

कुञ्चिकाशब्दः

आधुनिकं संस्कृतं नाटकम्, विश्वेश्वरविद्याभूषणः, आर्थसामाजिक-राजनैतिकसमस्या, ऐतिहासिकपटभूमिः, देशमातृका।

भूमिका

स्वाधीनोत्तरभारतवर्षस्य राजनैतिकार्थनैतिकपरिवेशः तथा विश्वव्यापकमानवतायाः अवमाननं, युद्धं, प्राणनाशः प्रभृति-अमानुषिकक्रियाकलापः प्रकृतिकोमलानां भारतवास्तव्यानां जनजीवने विशेषरूपेण प्रभावम् अविस्तारयत्। अन्न-वस्त्र-वासस्थानसङ्कटेन समं दारिद्र्य-जीविकाहीनतायाः पाशबद्धाः जाताः भारतीयाः। अस्मिन् समये राजनैतिक-सामाजिकपरवर्तनेन समं मनुष्याणां मनोजगत्यपि परिवर्तनलहरी उत्तालरूपतां प्राप। कालेऽस्मिन् बादलसराकारपरिचालिता 'थार्ड' इत्याख्या प्रेक्षासंस्था जनप्रियतां प्राप्ता। पराधीनताबन्धनात् विमोचिताः मनुष्याः आत्मानं नूतनतया निर्मातुं नूतनमार्गान्वेषणे रताः जाताः। समयेऽस्मिन् बहवः नाट्यकाराः ऐतिहासिकाः विद्वांसः नूतनभारतनिर्माणाय आर्थसामाजिकदुर्दशा, मूल्यबोधः, नैतिकाता प्रभृतिविषयान् आश्रित्य नाटकं विरच्य जनेषु आत्मसचेतनतां जागरितवन्तः। स्वाधीनोत्तरभारतनिर्माणदायित्वं न केवलं वङ्गीयाङ्गलीयसाहित्यिकेषु अपि तु संस्कृतविद्वत्स्वपि आगतमिति दृश्यते। संस्कृतपण्डिताः न केवलं रामायण-महाभारत-वेद-पुराणप्रभृतिसाहित्यसृष्टौ क्षान्ताः, अपि तु ऊनविंशशताब्द्याः समाज-राजनैतिक-अर्थनैतिकैतिहासिकक्षेत्रमवलम्ब्य साहित्यं व्यरचयन्। तेषां

मुख्यम् उद्देश्यम् आसीत् यत् मनुष्येषु आत्मचेतनायाः जागरणं तथा उन्नतजीवनमार्गप्रदर्शनम्। किञ्च, मनुष्याणां सम्मिलितप्रयासः एव भारतं स्वाधीनीचकार, ऐक्यमेव भारतं नूतनतया निर्मास्यति चेति विषयाणां ज्ञापनमपि तेषामुद्देश्यमासीत्। यतो हि 'एकतायामेव बलम्' इति हि नीतिः, तच्च सर्वदा स्मर्तव्यम्।

एवं संस्कृतसाहित्यजगतः नक्षत्रतुल्यः आसीत् पण्डितः 'विश्वेश्वर-विद्याभूषणः' महोदयः। स च महोदयः ऊनविंशशताब्द्याः ऐतिहासिकक्षेत्रमाश्रित्य देशप्रेममूलकं नाटकं 'प्रबुद्धहिमाचलम्' इत्याख्यं व्यरचयामास। अनेन नाटकेन नाट्यकारः पुरातनशासनव्यवस्थायाः यथा परिचयं प्रदत्तवान् तथैव आधुनिकशासनव्यवस्था कथं स्यात् इति विषयोऽपि प्रकाशितवान्। एतदतिरिच्यापि नाटकेऽस्मिन् स्वदेशवासिनामैक्यं, वीरपुरुषाणां स्वदेशाय आत्मबलिदानं, नारीशक्त्याः वीरगाथा, प्रजानुरञ्जकराज्ञः प्रकृतपरिचयः प्रभृतिविषयाः मनोरञ्जकरीत्या वर्णिताः।

उद्देश्यम्

या संस्कृतभाषा तस्याः अचलायतनं भञ्जयित्वा कालिदासभवभूतिभारवीणां सीमामुल्लङ्घ्य राजसभा स्यात् काव्यात् विनिर्गम्य विश्वस्य अङ्गने साधारणमनुष्याणां जीवनगाथां नीत्वा समुपस्थिता तदेव प्रकाशयितुः अस्य निबन्धपत्रस्य निर्वाचनम्।

कार्यप्रणाली

अस्मिन् निबन्धनपत्रे प्रधानतः मूलग्रन्थानां गभीरालोचनया सह आधुनिककाव्यतत्त्वानुसारं प्राचीनकाव्यतत्त्वानुसारञ्च विश्लेषणात्मकाध्ययनस्य प्रयासः कृतः। प्राचीनालङ्कारिकाणां दृष्टेः प्रतिफलनम् एतेषु आधुनिकनाटकेषु कियत् सञ्जातम् न सञ्जातं वा इति पर्यवेक्षणस्य प्रयासः कृतः वर्तते अस्मिन् निबन्धे। वर्तमानसमाजे अस्य नाटकस्य कीदृशः प्रभावः लक्ष्यते इति पर्यवेक्षणस्य प्रयासः कृतः अस्मिन् प्रबन्धे।

कविपरिचयः

तदानीन्तनीयः वरिष्ठः गुरुजनगरिष्ठः संस्कृतनाट्यकारः आसीत् विश्वेश्वरविद्युभूणः। पूर्ववङ्गस्य खितापचर इत्यख्याते ग्रामे स जनिम् अलभत। विद्यार्थिदशायां कार्यकाले च सः वङ्गप्रदेशस्य विविधेषु स्थानेषु भ्रमणं कृतवान्। तेन संस्कृतभाषायां रचितानि नाटकानि रूपकाश्रितानि एव सन्ति। राजसभायां रचितेभ्यः नाटकेभ्यः तेन रचितानि नाटकानि स्वतन्त्रवैशिष्ट्ययुक्तानि तथा वैदेशिकनाट्यतत्त्वप्रभावितानि एव सन्ति। गवेषणप्रबन्धेऽस्मिन् तेन रचितं सामाजिकरूपकाश्रितं 'प्रबुद्धहिमाचलम्' इति नाटकमाश्रित्य एव आलोच्यते।

नाटकस्य विषयः

नाटकस्य प्रधानः उपजीव्यः स्वाधीनोत्तरभारतवर्षस्य आर्थ-सामाजिक-राजनैतिकसमस्याः ऐतिहासिकपटभूमिश्च। देशप्रेममूलकं नाटकमिदं यथायथसंस्कृतनाटकरीतिमुल्लङ्घ्य ऐतिहासिकक्षेत्रमवलम्ब्य रचितम्।

विशालपुराधिपतिना विक्रमवर्धनेन देवस्थानपुरस्य आक्रमणं तथा तस्य प्रतिरोधाय महाराजेन विजयकेतुना सह समग्रदेवस्थानपुरवासिनाम् ऐक्यबद्धतया प्रयासः, युद्धार्थं विशालपुरवासिनां दुःखदुर्दशा, वासस्थानहीनतायाः वर्णनं, स्वदेशरक्षार्थं देवस्थानपुरवासिदेशप्रेमिकस्य सनातनस्य आत्मत्यागः, देवस्थानपुरस्य जयलाभश्च प्रभृतिविषयाः नाटकस्यास्य मूलभूताः।

विषयस्य विश्लेषणम्

'प्रबुद्धहिमाचलम्' इति नाटकमिदं देशप्रेममूलकम् इति अस्य नाटकस्य पठनेनैव सम्यक् ज्ञायते। इदं नाटकं यद्यपि संस्कृतभाषायां रचितं तथापि मूलविषयत्वेन स्वाधीनतासंग्रामस्य चित्रमेव प्रास्फुटयत्। नाट्यशास्त्रानुसारेण संस्कृतनाटकस्य नान्दीश्लोके देवतायाः द्विजस्य राज्ञः वा प्रशंसनं स्तुतिर्वा क्रियते नाट्यकारेः। परन्तु 'प्रबुद्धहिमाचलम्' इत्याख्ये नाटके नाट्यकारः विद्याभूषणमहोदयः नान्दीश्लोके भारतमातुः स्तुतिं कृतवान्।[१] नाटकस्यादौ एव दृश्यते यत् राजा चित्रभानुः सपरिवारम् उमामहेश्वरमन्दिरे प्रार्थनाकाले प्रजानां तथा स्वराज्यस्य मङ्गलाय प्रार्थयामास।[२] नाटकस्य परवर्तिनि स्तरे दृश्यते यत् नायकः राजा विजयकेतुः स्वदेशस्य मङ्गलाकाङ्क्षी तथा प्रजानुरञ्जकः, तस्य सविधे प्रजानां सुखसमृद्धिरेव प्रथमा काम्या।[३] सम्पूर्णे नाटके दृश्यते यत् सर्वदा प्रजाकल्याणे एव रतः राजा विजयकेतुः। अपि तु, तस्य महिषी मधुच्छन्दाऽपि अन्तःपुरस्य सुखसमृद्धिजनितभोगं परित्यज्य स्वदेशरक्षार्थं नारीशक्तिवाहिन्याः नेतृत्वं कुर्वन्ती देशस्य कल्याणमूलककर्मसु व्यापृता आसीत्।[४] नाटकस्य प्रतिनायकः विक्रमवर्धनः आसीत् नृशंसः अर्थलोलुपश्च। तस्य सविधे प्रजाकल्याणम् अर्थहीनमेव, देशस्य समृद्धिरेव एकान्ततया काम्या।[५] विक्रमवर्धनस्य विधर्मित्वं प्रकाशितं यदा तेन मठवासिनः सन्यासिनोऽपि शिल्पादिकार्ये नियुक्ताः।[६] न केवलं तत्, अपि तु स्वमित्रं विदुषकमपि हास्यगीतादिकं परित्यज्य कृषिशिल्पादौ नियुक्तवान्।[७] नाट्यकारः विद्याभूषणमहोदयः सनातनस्य चरित्रचित्रणेन प्रकृतस्वदेशप्रेमिणः परिचयं स्पष्टीचकार। सनातनः स्वदेशवासिनां मङ्गलाय दुर्गमं हिमालयशिखरं जगाम, अपि तु अन्तिमे स्वदेशरक्षार्थं स्वेच्छया जीवनमपि त्यक्तवान्।[८] तस्मात् वक्तुं शक्यते यत् स्वदेशप्रेमस्य उत्कृष्टचित्रमिदं 'प्रबुद्धहिमाचलम्' इति नाटकम्।

नाटकस्य ऐतिहासिकगुरुत्वं वर्तमानसमाजे च प्रभावः

'प्रबुद्धहिमाचलम्' इति नाटकमिदमैतिहासिकमित्यत्र नास्ति सन्देहावसरः। नाटकस्य पाठे अवगम्यते यत् नाट्यकारः विद्याभूषणमहोदयः स्वाधीनताकालस्य चित्रमेव चित्रितुं चेष्टितवान्, यतो हि नाटकस्यारम्भे एव भारतमातुः स्तुतिगाथा दृश्यते। सम्पूर्णस्य नाटकस्य विषयः देशप्रेममूलकानि विविधवृत्तान्तानि। एकत्र नाटकस्य नायकस्य विजयकेतोः शासनव्यवस्था, प्रजानुरञ्जकता प्रभृतिगुणैः सुशासकस्य चित्रं प्रस्फुटितम्, अपरत्र तु प्रतिनायकस्य विक्रमवर्धनस्य चरित्रेण आङ्गलीयानां कुशासनस्य प्रतिच्छविः प्रस्फुटिता। एवं विपरीतचरित्रचित्रणेन नाट्यकारः वर्तमानसमाजाय यथा प्रकृतशासकस्य परिचयं प्रदत्तवान् तथैव आङ्गलानां शासनमपि स्मारयित्वा भविष्यति पाश्चात्यशक्तेः अधिनतातः सावधानेन स्थातुं निर्देशितवान्। 'प्रबुद्धहिमाचलम्' नाटकस्य नारीशक्तेः साहसिकातायाः सहानुभूतिशीलतायाः यः परिचयः प्राप्यते तेन स्वाधीनतायुद्धवेलायाम् आत्मवलीदानकर्त्रीणां मातङ्गिनीहाजरा, लक्ष्मीवाई प्रभृतिनां वीरगाथा स्मर्यते। नाटके वर्णिता दिव्यज्योतिर्मयी नारीमूर्तिः भारतमातुः विग्रहरूपा एव। देवस्थानपुर-विशालपुरयोः युद्धात् क्षतिग्रस्थानाम् आश्रयहीनानां वृत्तान्तं स्वाधीनोत्तरभारतीयानां कथां स्मारयति। एवं वर्णनेन नाट्यकारः 'न युद्धं शान्तिरीष्यते' इत्येव वार्ताम् उद्घोषितवान्। नाटकस्य गुरुत्वपूर्णः विषयः सनातनस्य आत्मगाथा। वीरः सनातनः स्वदेशवासिनां मङ्गलाय दुर्गमहिमालं गतवान्, अपि तु स्वराज्यस्य मङ्गलार्थं वेदभारतीमन्दिरे मातुः विग्रहाग्रे स्वच्छया स्वजीवनं तृणाय मन्यमानः वलिं प्रदत्तवान्। एवं वर्णनेन नाट्यकारः आङ्गलशासनात् भारतमातरं मोचयितुं ये वीरसन्तानाः स्वजीवनं व्ययीचक्रुः तेषां वार्तां भारतवासिनः स्मारयति।

उपसंहारः

सर्वं विचार्य वक्तुं शक्यते यत् विश्वेश्वरविद्याभूषणमहोदयविरचितं 'प्रबुद्धहिमाचलम्' इति रूपकाश्रितं देशप्रेममूलकं नाटकम्। कपोलकल्पितचरित्रैः नाट्यकारः स्वाधीनताकालीनभारतवर्षस्य प्रकृतं चित्रमङ्कितवान्। नाटकस्य अध्ययने ज्ञायते यत् संस्कृतभाषया विरचितस्य नाटकस्यास्य प्रधानोपजीव्यः ऐतिहासिकविषयः। नाटकस्य भाषा अत्यन्तसरला। तस्मात् न केवलं संस्कृतज्ञाः अपि तु साधारणाः सर्वे अनायासेन पठितुं शक्नुवन्ति। ऊनविंशशतके रचितानि नाटकानि न केवलं पाठ्यपुस्तके सीमाबद्धानि, अपि तु नाट्यकाराः तेषामभिनयपूर्वकप्रदर्शनीद्वारा जनसम्मुखे स्वमनोभावं स्फुटीचकार। नाट्यकारः श्रीविद्याभूषणः नाटकस्य क्षुद्रपरिसरे अखण्डं भारतवर्षं प्रतिष्ठापितवान्। रूपकाश्रितनाटकेन स्वाधीनताकालीनमनुष्याणां हृदयविदारकं तथ्यं प्रदाय इतिहासं रचितवान्। यत्र प्राचीनाः शास्त्रकाराः राजानं देवतारूपेण वर्णितवन्तः तत्र राजा शासनः न भूत्वा शोषकः जातः। अर्थात् भारतीयानां पराधीनता न मुक्तिं गच्छति कदापि। युगे युगे पराधीनतायाः अत्याचारेण अत्याचारिताः भारतीयाः क्वचित् वैदेशिकैः क्वचिच्च स्वदेशकैः। बहिःशत्रूणामत्याचारः समाप्यते, परन्तु अन्तःशत्रूणाम् अत्याचारः हृदयविदारकः। तस्मात् एव नाट्यकारः सहृदयः सन् स्वलेख्यन्या तीव्रप्रतिवादं चकार। नाट्यकारः उपदेशितवान् यत् स्वाधिकाररक्षार्थम् अस्माभिः सचेतनैः ऐकबद्धैः साहसिकैः च भवितव्यम्। किञ्च, भारतीयसनातनैतिह्यानुसारेण त्यागे तितिक्षायां साधनायां च भारतीयानां गोरवं गोपितं वर्तते। तस्मात् नाटकस्य भरतवाक्ये ध्वनिता देवीवन्दना, यत्र देशमातृकायाः मातृमयीरूपेण आराधना विहिता इति शम्।

संकेतपञ्जिः

द्वि.अ - द्वितीयः अङ्कः

प.अ - पञ्चमः अङ्कः

पृ. - पृष्ठाङ्कः

प्र.अ - प्रथमः अङ्कः

प्रस्ता - प्रस्तावना

प्र.हि - प्रबुद्धहिमाचलम्

स.अ - सप्तमः अङ्कः

उल्लेखपञ्जिः

१. "... वन्दे भारतमातृकां सुवरदां गङ्गासरिन्मालिनीम्"। - प्र.हि, प्रस्ता, पृ.१

२. "धन्योऽस्मि, सर्वेषां कल्याणेनास्माकं मङ्गलम्। तच्च देवताप्रसादेन सम्भवति।"- प्र.हि, प्र.अ, पृ.८

३. "सैनिकानां कुशलमेव राज्यस्य कुशलम्।"- प्र.हि, प.अ, पृ.६१

४. "महाराज अहमपि भवतोनुमतिं प्रार्थये समराङ्गणगमनाय। ममापि देशसेविकावाहिनी शत्रूणामग्रगतिरोधनार्थं युद्धायोद्यता तिष्ठति।"- प्र.हि, प.अ, पृ.३४

५. "राज्ये अधुना नवीनराजविधानेन धर्मप्रचार निषिद्ध इति। तदधुना धर्मोपदेशकै जीविकार्थं कृषिशिल्पादिकर्मणामन्यतमं ग्रहीतव्यम्।"- प्र.हि, द्वि.अ, पृ.२१

६. "अतः सर्वैः मठमन्दिराश्रितजनैः राष्ट्रस्य कृते कृषिशिल्पादिकर्मसु आत्मनियोगः करणीय इति।"- प्र.हि, प्र.अ, पृ.१३

७. “अहर्निशं राजकार्यमनुतिष्ठतो मे अधुना प्राणक्षयः समायाति।”- प्र.हि, प्र.अ, पृ.१३

८. “राजन्, प्रजानां मङ्गलार्थं लक्षहृदयोत्पलप्रकल्पमेतन्मे विमलश्रद्धालुरञ्जितं हत्कमलं प्रेमाश्रुचन्दनजलेन सुरभिकृत्य विश्वदेव्यै निवेदयामि।”- प्र.हि, स.अ, पृ.१०१

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः

प्रधानोपजीव्यग्रन्थः

विश्वेश्वरविद्याभुषणः. *प्रबुद्धहिमाचलम्*. सम्पा. ध्यानेश-नारायण-चक्रवर्ती. कलिकाता : संस्कृत-पुस्तक-भाण्डारः, १९६९ (प्रथमसंस्करणम्).

सहायकग्रन्थाः

चट्टोपाध्याय, ऋता. *आधुनिक संस्कृतसाहित्येर इतिहास*. कलिकाता : प्रग्रेसिभ पावलिसार्स, २०१२.

__,__. *आधुनिकसंस्कृतकाव्य : वाङ्गाली मनीषा शतवर्षेर आलोके*. कलिकाता : संस्कृत पुस्तक भाण्डार, २०१८.

चौधुरी, दर्शन. *नाट्यव्यक्तित्व वादल सरकार*. कलिकाता : एकुश शतक, २०१६.

मुखोपाध्याय, अञ्जलिका. *संस्कृत काव्यचर्चाय वाङ्गाली (सेकाल ओ एकाल)*. कलिकाता : संस्कृत-पुस्तक-भाण्डारः, २०१३.

वन्द्योपाध्याय, सुरेशचन्द्र. *संस्कृत काव्यचर्चाय वाङ्गालीर दान*. कलिकाता : संस्कृत पुस्तक भाण्डार, १९६२.

काव्यानुशासन-साहित्यदर्पणग्रन्थयोः काव्यप्रयोजनविमर्शः

पुष्पेन्दु-मण्डलः

सारसंक्षेपः

यथा हेमचन्द्रः तथा विश्वनाथः अपि उभौ एव काव्यप्रयोजनरसदोषगुणरीत्यालंकारनायकनायिकागुणविचार-दृश्यश्रव्यकाव्यस्वरूपाणि नीत्वा तयोः ग्रन्थे मतप्रकाशं कृतवन्तौ। समविषयं आश्रित्य यद्यपि आलोचनां वर्तते , तथापि ग्रन्थद्वयं पठित्वा उभययोः मतयोः मध्ये बहुसादृश्यानि बहुवैसादृश्यानि च प्राप्तानि। तस्मात् मम मनसि एवं जिज्ञासा आगता यत् समविषयालोचनायाः परमपि उभययोः मतयोः मध्ये भिन्नता किमर्थम् .? कस्य च मतं श्रेयः अस्याः जिज्ञासायाः निवारणार्थम् 'काव्यानुशासनसाहित्यदर्पणग्रन्थयोः काव्यप्रयोजनविमर्शः'- इति नामधेयम् इत्याख्यं शोधकार्यं कर्तुमिष्यते।

कुञ्चिकाशब्दः

काव्यप्रयोजनम्, यशसः जनकः, पत्नीसमः सरसोपदेशः, काव्यप्रयोजन समीक्षा, आचार्यविश्वनाथकृतः काव्यप्रयोजनम्।

भूमिका

भारतीयकाव्यशास्त्रस्य उद्भवविकासयोः एका सुदीर्घा परम्परा अस्ति। महर्षिभरताद् नैकेषाम् आलङ्कारिकाणाम् नामानि श्रूयन्ते। तेषु आचार्यहेमचन्द्रस्य विश्वनाथकविराजस्य नाम सविशेषम् उल्लेखयोग्यम्। आचार्यहेमचन्द्रः एकः जैनाचार्यः आसीत्। ड.वेलभालकारस्य मते 1145 विक्रमाब्दे आचार्यहेमचन्द्रः जन्मग्रहणं कृतवान् आमेदावादजनपदस्य अन्तर्भूक्ते धन्धुक इति स्थाने। तस्य समयकालः आसीत् ख्रीष्टियद्वादशशताब्दी। विदुषां मते विश्वनाथः कविराजः ओडिशानिवासी आसीत्। विश्वनाथकविराजः चतुर्दशशतकस्य आलंकारिकः आसीत्। अर्थात् समयकालं विचार्य्य एतत् वक्तुं शक्यते यत् हेमचन्द्रस्य उत्तरवर्ती कविः विश्वनाथकविराज इति। अलङ्कारशास्त्रम् साहित्यस्य दर्शनशास्त्रम् इति। साहित्यतत्त्वानां विभिन्नाः आलोचना: कृत्वा साहित्यतत्वं वैज्ञानिकदार्शनिकमनस्तात्विकभित्तिनाम् उपरि प्रतिष्ठितो भवति। अतः साहित्यस्य यथार्थ आलोचनार्थं अलङ्कारशास्त्रस्य ज्ञानम् अपरिहार्यम् इति। संस्कृतालङ्कारशास्त्रैतिहासिकगनः मन्यते यत् भरतमुनेः नाट्यशास्त्रतः अलंकारशास्त्रस्य आलोचना आरभते, अतः क्रमेन भामह-दण्डि-वामन-आनन्दवर्धन-अभिनवगुप्त-कुन्तकप्रभृतैः आचार्यैः विभिन्नभावैः परिदुष्टाः भवन्ति। अपि च अत्रापि आचार्यमम्मटहेमचन्द्रविश्वनाथादयः विभिन्नाः पण्डिताः समागताः सन्ति। अलङ्कारशास्त्रस्य अस्मिन् सुदिर्घे पथि अलङ्कारशास्त्रस्य आलोचना कदापि रसं, अलङ्कारं, ध्वनिं वा काव्यस्य साहित्यस्य वा जीवीतभूतात्मरूपेण ग्रहनो भवति। अतः उक्तम्–

> रस एव वस्तुतः आत्मा वस्त्वलंकारध्वनिः तु सर्वथा रसं प्रति पर्यवस्येते

– अर्थात् रसध्वनिः काव्यस्य उत्कृष्टपरिणामः – अत्र अयं सिद्धान्त ग्रहणीयः। विश्वनाथकविराजस्य साहित्यदर्पणम् इति अलङ्कारशास्त्रस्य अति प्रामाणिकग्रन्थः। काव्यप्रकाश-काव्यानुशासनप्रभृतिग्रन्थतः ग्रन्थकारः बहुतथ्यं संग्रहं कृतवान् परन्तु साहित्यदर्पणस्य वैशिष्ट्यं खलु अस्य पूर्णाङ्गत्वम् इति। नाटकस्य विचारशैल्य: अन्य- अलंकारग्रन्थे दुर्लभाः, अत्र साहित्यदर्पणग्रन्थे विस्तृतभावेन प्रतिपादिताः सन्ति। अलंकारशास्त्रस्य व्युत्पत्तिः विद्यार्थीगणः साहित्यदर्पण इति ग्रन्थस्य आदौ अध्ययनं करोति।

श्रीरामचन्द्रतर्कवागीशेन विरचिता साहित्यदर्पणटीका पत्तितानां अति समादृता। काव्यानुशासनं काव्यशास्त्रस्य उपरि आरोपितः एकः महत्त्वपूर्ण: ग्रन्थः। काव्यानुशासनग्रन्थः अङ्गत्रयेण विभक्तम् अस्ति – सूत्रम्, वृत्तिः, विवृत्तिः च। ग्रन्थस्य आदौ सूत्राणां रचना कृतवान् ततः सूत्रं स्पष्टिकरणार्थं वृत्तिरचना कृतवान्। अपि च शास्त्रस्य स्वरूपसमुचितरूपेण बोधनार्थं इमां वृत्तिं बहुश्लोकैः सम्पन्नं कृतवान्। तस्य वृत्तेर्नाम “अलंकारचूडामणिः”।

काव्यप्रयोजनविमर्शः

“प्रयोजनमनुद्दिश्य न मन्दोऽपि प्रवर्तते”[१] प्रयोजनं विना कस्मिंश्चित् कर्मणि अपि प्रवृत्ती न भवति। अर्थात् प्रयोजनं बिना किमपि कार्यं न भवति। निष्कामकर्मणः अपि प्रयोजनं लक्ष्यते। शास्त्रकाराणां नये “तत्तत्फलेहाराहित्यं निष्कामत्वं” - कार्यकारणात् प्राक् तत् कार्यप्रयोजनं पूर्वमेव विद्यते सा परम्परा अतिप्राचिनकालादेव आयाति। तस्याः परम्परायाः निदर्शनं आदौ वेदे दृश्यते – *ज्योतिष्टोमेन सर्गकामो यजेत*, श्री*मद्भगवदगीताया*म् अपि प्रयोजनविषये उच्यते –

योगिनः कर्म कुर्वन्ति सङ्गं त्यक्त्वात्मशुद्धये।

ये जनाः निष्कामकर्म कुर्वन्ति ते जनाः आत्मशुद्धिशान्तरुपो फलद्वयं लभन्ते। तत्रोच्यते श्लोकवार्तिके –

सर्वस्यैव शास्त्रस्य कर्मणो वाऽपि कस्यचित्। ...

यथा मानवजात्यां कार्यकारणात् प्रागेव तस्य कार्यस्य प्रयोजनस्य निर्धारणस्य प्रथा दृश्यते तत्वत् काव्यजगत्यपि प्रयोजनस्य वर्णना दृश्यते।

काव्यानुशासनसाहित्यदर्पणग्रन्थाभ्यां एवं प्रतीतो भवति यत् अस्य ग्रन्थस्य प्रतिपाद्यविषयं काव्येन सह सम्बद्धम् अस्ति। अर्थात् अनयोः ग्रन्थयोः काव्येन सह सम्बन्धयुक्तरसगुणदोषरीत्यलंकारप्रभृतिनां आलोचना विद्यते। अतः काव्यचर्चैव अस्य ग्रन्थद्वयस्य मूलप्रतिपाद्यविषयः एव काव्यस्य यत्प्रयोजनं तत्प्रयोजनम् एव हि अस्य ग्रन्थद्वयस्य अपि प्रयोजनम् इति।

आचार्यहेमचन्द्रस्य मतेन काव्यप्रयोजनम्-

काव्यमानन्दाय यशसे ...[२]

-काव्यं ब्रह्मस्वादवत् आनन्दं प्रदीयते। यशसः जनकः पत्नीवत् सरसरूपेण कर्तव्यः एवम् अकर्तव्यस्य उपदेशं प्रदीयते।

१. ब्रह्मस्वादवत् समानन्द - काव्यस्य प्रयोजनं दि आनन्दलाभः। पठनपाठनान्दलाभार्थं इति। सरसकाव्ये सहृयगणः तेन प्रकारेण तन्मयो भूत्वा तथा जीवात्मा परमात्मनः मध्ये मिलति, तदा सहृदयगणः ब्रह्मजगतसम्बन्धेन किमपि विचारं कर्तुं न पारयति। वेदान्ते शून्यताकारणार्थं काव्यानन्दं ब्रह्मानन्दस्य सम इति मन्यते। आचार्यकुन्तकः एवं काव्यानन्दे चतुर्वर्गफलप्राप्तितः अधिकप्राप्तिः इति मन्यते परन्तु आचार्यकुन्तकस्य नये इयं प्राप्तिः केवलमात्रं सहृदयगनमेव भवति न तु सर्वेषाम् इति।

चतुर्वर्ग फलस्वादो मत्यतिक्रम्य ...[३]

२. यशसः जनकः - आचार्यहेमचन्द्रः यशः कीर्तिमेव वा काव्यस्य मुख्यप्रयोजनम् इति कथ्यते । आचार्यः भामहः इमं कीर्तिं स्वर्गफलतः अधिकफलम् इति मन्यते । अतः सः कविगणानाम् उत्तमकाव्यरचनार्थं निवेदनं कृतवान् । भामहस्य नये यः सर्वमहाकविगणाः उत्तमकाव्यस्य रचनां कृतवान् तेषां महाकविगणानां तनुगतेभूतेऽपि तेषां काव्यशरीरः जीवतावस्थायां तिष्ठति , यददिनयावत तेषां अनश्वरकीर्तिः अस्मिन् लोके तिष्ठति ततदिनपर्यन्तं ते पुन्यात्मादेव पदानाम् आस्वादं कुर्वन्ति ।

उपपुषामपि दिवं सन्तिबन्ध ...[४]

३. पत्नीसमः सरसोपदेशः – वेदपुराणेतिहासकाव्यप्रभृतिग्रन्थानां प्रछन्नेकीदृश्यं तिष्ठति यत् मानवजातिं अशुभानिष्ठकरकर्मत: निवृत्तम् इति एवम् इष्टकरकर्मणि प्रवृत्त इति । परन्तु भिन्नाः भिन्नाः ग्रन्थाः भिन्नाः भिन्नाः शैल्यवलम्बनं कुर्वन्ति ।

आचार्यविश्वनाथकृतः काव्यप्रयोजनम्

काव्यप्रयोजननिरूपनं आलंकारिआचार्यगणपरम्परतः अधुना अपि आयाति परन्तु काव्यसमीक्षयोः प्रयोजनस्य विचारः सम्भवतः सर्वप्रथमः आचार्यविश्वनाथकविराजः क्रियते । काव्यसमीक्षयोः विभिन्नकृतिः कविसमीक्षयोः प्रतिभायाः एकरसानुसन्धानं कृत्वा विश्वनाथकविराजः यत् प्रयोजनम् सिद्धं कृतवान् स एकः मौलिककृत्यः ,अपि च काव्यं विना अलंकारशास्त्रस्य अपृथक् सिद्धतां प्रभावित करणार्थं प्रयोजनमिद प्रर्याप्तम् ।

चतुर्वगफलप्राप्तिःसुखादल्पधियामपि ।
काव्यादेव यतस्तेन तत्स्वरूपं निरूप्यते ।।[५]

चतुर्वर्गफलप्राप्तिर्हि वेदशास्त्रेभ्यो नीरसतया दुःखादेव परिणनबुद्धीनाम् एव जायते । परमानन्दसन्दोहजनकतया सुखादेव सुकुमारबुद्धीनामपि पुनः काव्यादेव ।

ननु तर्हि परिणनबुद्धिभिः सत्सु वेदशास्त्रेषु काव्येषु किमिति यतः करणीयाःइत्यपि न वक्त्यवम्। कटुकौषधोपशमनीयस्य रोगस्य सितशर्करोपशमनीयत्वे कस्य वा रोगिनः सितशर्कराप्रवृत्तिः साधीयसी न स्यात् ।

काव्यप्रयोजन समीक्षा

आचार्यहेमचन्द्रस्य काव्य प्रयोजने आचार्यमम्मटस्य काव्य प्रयोजनस्य प्रभावः लक्ष्यते इति । आचार्यहेमचन्द्रः अर्थलाभ व्यवहारज्ञाननिष्टनिवारनान काव्यस्य प्रयोजनम् इति न मन्यते । परलौकिकशक्ते: उपरि विश्वासः न विद्यमानार्थे अनिष्ठनिवारनं प्रयोजनम इति कारणं न बोध्यते इति , व्यवहारज्ञान तत्वत् अपि न अतीव सवल प्रयोजन परन्तु अर्थलाभं अस्वीकारं कृत्वा न यथार्थं यत: अस्मिन् जगति सन्यासं विना सर्वेषां मानवकानां अर्थावश्यकम् इति । उभयोराचार्ययोः मतमिदं समीक्ष्यते चेत् लक्ष्यते आचार्यविश्वनाथेन अर्थस्य काव्यप्रयोजनत्वेन निर्दिष्टेऽपि आचार्यहेमचन्द्रेण तु अर्थस्य काव्यप्रयोजनत्वेन परिगणनं न कृतमिति अर्थो न काव्यप्रयोजनम् इति हेमचन्द्रमतम् । अत्रेदं समीक्षते चेत् काव्यप्रयोजनविषये साहित्यदर्पणकर्तुर्मतमेव श्रेयः । काव्यतः अर्थस्य प्राप्रिर्भवति । ममटः काव्यप्रकाशवृत्तौ हि उक्तं—श्रीहर्षादेर्धावकादीनामिव धनम् इति । धर्मस्य क्वचिच्च मोक्षस्य कृते अपि अर्थेन प्रयोजनम्। अतः आचार्यहेमचन्द्रस्य काव्यप्रयोजननिरूपणात् तदुत्तरवर्तीनःविश्वनाथकविराजस्य काव्यप्रयोजननिरूपणम् अतीव युक्तिमत् ।

उल्लेखपञ्जिः

१. *सर्ववेदान्तसिद्धान्तसारसंग्रहः* 11

२. *काव्यानुशासनम्* 1/3

३. *वक्रोक्तिजीवितम्*

४. *काव्यालंकार*

५. *साहित्यदर्पणः* – 1/2

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः

मम्मटाचार्यः । *काव्यप्रकाशः* । सम्पा. श्रीनिवास शास्त्री । उत्तरप्रदेशः : साहित्यभाण्डारः, २००६ ।

विश्वनाथकविराजः । *साहित्यदर्पणः*- श्रीरामचन्द्रतर्कवागीशकृतटीकासमेतः । सम्पा. विमलाकान्त-मुखोपाध्यायः। कलिकाता : संस्कृतपुस्तकभण्डारः , २००८ ।

हेमचन्द्रः । *काव्यानुशासनम्* । सम्पा. रसिखलाल-पारिख्य । मुम्बइ : श्रीमहाविरजैनविद्यालयः, १९३४ ।

Dey, S.K. *History of Classical Sanskrit Poetics*. Calcutta: FIRMAKLM Pvt. Ltd. 1975.

Kane, P.V. *History of Sanskrit Poetics*. Bombay: Nirmaya Sagar Press, 1923.

वैयाकरणानां मते तद्धितास्त्यर्थप्रत्ययानां स्वरूपविश्लेषणम्

राहुल-दाँ

सारसंक्षेपः

व्याकरणस्य प्रचलितं लक्षणं हि 'व्याक्रियन्ते व्युत्पाद्यन्ते प्रकृतिप्रत्ययादिविभागेन शब्दा अनेन इति व्याकरणम्'। वि-आ-कृ+ल्युट्करणे इति व्युत्पत्तिगतव्याकरणशब्दस्यार्थः व्याकृतं विश्लेषणं वा। प्रति-इ+अच् प्रत्ययः अर्थात् प्रतिपूर्वकगमनार्थक-इ-धातोः परमच्प्रत्ययेन प्रत्ययशब्दो निष्पद्यते इति। प्रत्ययस्य पञ्च विभागेषु तद्धितप्रत्ययोऽन्यतम इति। 'तस्मै हितम्' इत्यस्मात् अर्थात् समासबद्धः शब्दः हि तद्धितः। शब्दप्रयोगक्षेत्रेषु यत् हितकरं भवति स तद्धित इति। तद्धितः हि निर्दिष्टप्रत्ययस्य एका संज्ञा इति। अपि च केचित् पण्डिताः उक्तवन्तः यत् तद्धितस्य तात्पर्यं हि अन्यपक्षे हितकरं परन्तु स्वपक्षे नेति। बोपदेवेन तस्य मुग्धबोधव्याकरणे उक्तम्- 'कृत्तद्धितसमासानामभिधानं नियामकम्' अर्थात् अभिधानेन लौकिकव्यवहारेण वा कृत्तद्धितसमासप्रक्रिया नियन्त्रिता इति। 'तद्धिताः' (४।१।७६)- 'तेभ्यः प्रसिद्धेभ्यः हिताः प्रत्ययाः तद्धितप्रत्यया उच्यन्ते'। शब्देभ्यः परं ये प्रत्ययाः शिष्टप्रयोगानुसारेण विहिताः ते तद्धितप्रत्यया इति। इमे तद्धितप्रत्ययाः विविधार्थेषु व्यवह्रियन्ते। तेषु विविधार्थेषु बहवः तद्धितास्त्यर्थप्रत्ययाः भवन्ति वैयाकरणानां मते। यथा- मतुप्, लच्, इलच्, विनि, इनि, उरच्, र, ठञ्, बलच्, ग्मिनि....चेति। मतुप्प्रत्ययस्यार्थः खलु 'तद् अस्य अस्ति' 'तद् अस्मिन् अस्ति' वा इति। अयं मतुप्प्रत्ययः अस्त्यर्थे भवति 'तदस्यास्त्यस्मिन्निति मतुप्' (५।२।९४) इति सूत्रेण, यथा- गोमान्। अपि च प्रत्येकानामस्त्यर्थप्रत्ययानां स्वरूपम् अस्य शोधकार्यस्य विश्लेषणांशे मया स्पष्टरूपेण कृतमिति शिवम्।

कुञ्चिकाशब्दः

प्रत्ययः, तद्धितः, अभिधानम्, मतुप्, लच्, इलच्, इनि।

भूमिका

प्रति-इ+अच्= प्रत्ययः अर्थात् प्रतिपूर्वकगमनार्थक-इ-धातोः परमच्प्रत्ययेन प्रत्ययशब्दो निष्पद्यते इति। प्रत्ययशब्दस्यार्थः विश्वास इति। 'अप्रत्ययं चेतः' 'प्रत्ययं जनयामास' च काव्ये व्यवाहारोऽस्ति। पारिभाषिकसंज्ञारूपेण महर्षिपाणिनेः 'प्रत्ययः'[१] एकमधिकारसूत्रमिति। प्रत्ययशब्दस्य व्युत्पत्तिगतोऽर्थोऽस्ति यत्- 'अणुदित् सवर्णस्य चाप्रत्ययः'[२] इति सूत्रे। सूत्रस्थप्रत्ययशब्दस्यार्थः खलु- 'प्रतीयते विधीयते इति प्रत्ययः'[३] अर्थात् यः प्रतीतो विहितो वा भवति स प्रत्यय इति। यैः वर्णैः धातुना शब्देन सह वा मिलित्वा नवधातुरूपं नवशब्दरूपं वा निष्पद्यते ते प्रत्ययाः। आदौ प्रत्ययस्य द्वौ विभागौ स्तः, यथा- कृत्प्रत्ययः तद्धितप्रत्ययः चेति। अपि च प्रत्ययस्य पञ्चविभागा अपि सन्ति, यथा- १. विभक्तिः २. कृत्प्रत्ययः ३. तद्धितप्रत्ययः ४. स्त्रीप्रत्ययः ५. धात्ववयवः। वृत्तिशब्दस्य व्युत्पत्तिः खलु वृत् + क्तिन्। वृत्तेः लक्षणं हि- 'परार्थाभिधानं वृत्तिः' अर्थात् शब्देषु यः स्वस्यार्थः अस्ति तद्व्यतिरिक्तार्थेण या अभिहिता सा वृत्ति इति। अपि च सिद्धान्तकौमुदीकारेण आचार्यदीक्षितेन उक्तम्- 'परार्थस्य अभिधानं यस्यां यया वा'[४]। यस्मिन् समन्वये समन्वयघटकानां पदानां स्वस्यार्थं विना अन्यार्थस्य ज्ञानं भनति सा एव वृत्तिः। वृत्तेः नामान्तरं खलु 'पदविधिः'। इयं वृत्तिः पञ्चविधा। 'कृत्तद्धितसमासैकशेषसनाद्यन्तधातुरूपाः पञ्चवृत्तयः'[५]। पञ्चवृत्तिषु द्वितीया वृत्तिः खलु तद्धितवृत्तिः। तद्धितवृत्तिरपि नवशब्दनिष्पन्नं क्रियते इति। इयं वृत्तिः केवलं शब्देन सह संयुज्यते इति। अपि च शब्देन प्रातिपदिकेन वा सह तद्धितप्रत्ययसंयुक्तो भूत्वा नवप्रातिपदिकं निष्पद्यते, यथा- दशरथ+इञ्= दाशरथि। अत्र

दाशरथि इति एकं प्रातिपदिकमिति। प्रातिपदिकनिष्पन्नं सूत्रं हि- 'कृत्तद्धितसमासाश्च' इति। 'तद्धिताः'[६]- 'तेभ्यः प्रसिद्धेभ्यः हिताः प्रत्ययाः तद्धितप्रत्यया उच्यन्ते'। शब्देभ्यः परं ये प्रत्ययाः शिष्टप्रयोगानुसारेण विहिताः ते तद्धितप्रत्यया इति। इमे तद्धितप्रत्ययाः विविधार्थेषु व्यवह्रियन्ते। तेषु विविधार्थेषु बहवः तद्धितास्त्यर्थप्रत्ययाः भवन्ति वैयाकरणानां मते। यथा- मतुप्, लच्, इलच्, विनि, इनि, उरच्, र, ठञ्, बलच्, ग्मिनि....चेति।

विश्लेषणम्

'तदस्यास्त्यस्मिन्निति मतुप्'[७]- तत् अस्य अस्ति तत् अस्मिन् अस्ति च इत्यस्मिन् अर्थे मतुप्प्रत्ययो भवति। अत्र अस्तिपदस्य समानाधिकरणसम्पर्कयुक्तं यत् प्रथमाविभक्तियुक्तपदं तत् परं मतुप्प्रत्ययो विहितो भवति। अस्तिपदस्य परुषवचनयोः विषयः न मुख्य इति। अतः अन्यपुरुषवचनार्थाभ्यां परमपि मतुप्प्रत्ययो भवति। परन्तु अस्तिपदस्य वर्तमानकालः गुरुत्वपूर्ण इति। अतः अतीतभविष्यत्कालयोः यत् किमपि वस्तु कस्यापि विद्यते तत्र मतुप् न विराजते। अस्मिन् विषये तत्त्वबोधिनीटीकायां कथ्यते- '...कालस्तु विवक्षितः, धने गते भाविनि वा धनवानयम् इति प्रतीत्यभावात्'। यथा- गावोऽस्य अस्मिन् वा सन्ति- गोमान्। अत्र वैयाकरणाः एकां कारिकामुक्तवन्तः, यथा-

> भूमनिन्दाप्रशंसासु नित्ययोगेऽतिशायने।
> संसर्गेऽस्तिविवक्षायां भवन्ति मतुवादयः।।

अत्र सप्तविधेषु अर्थेषु मत्वर्थीयप्रत्ययाः विहिताः भवन्ति। यथा-

१. आधिक्यार्थे- धनवान् (मतुप्)

२. निन्दार्थे- हनूमान् (मतुप्)

३. प्रशंसार्थे- रूपनवान् (मतुप्)

४. नित्ययोगे- क्षीरी वृक्षः (इनि)

५. आतिशय्ये- उदरिणी कन्या (इनि)

६. संसर्गार्थे- दण्डी पुरुषः (इनि)

७. अस्त्यर्थे- छत्री पुत्री (इनि)

मत्वर्थीयार्थं मुग्धबोधव्याकरणे अस्ति यत्- 'मतुरस्त्यर्थे'[८]। रसादिभ्यश्च[९]- रसादिशब्दाभ्यां परं मतुप्प्रत्ययो भवति। यथा- रसवान्। रूपवान्। इदं सूत्रं किमर्थम्? तदा दीक्षितेन उच्यते 'अन्यमत्वर्थीयनिवृत्त्यर्थं वचनम्'[१०] अर्थात् रसादिशब्दाभ्यां परं केवलं मतुप्प्रत्ययो भवति अन्यमत्वर्थीयप्रत्ययाः न भवन्ति इत्याशयः। रस, रूप, वर्ण, गन्ध, स्पर्श, शब्द, स्नेह, भाव चेति रसादिगणः। गुणात् (ग. सू.)- अस्मिन् गणसूत्रे उच्यते यत्-तसादिशब्दाः यदि गुणवाचकाः भवन्ति तर्हि मतुप्प्रत्ययो भवति, परन्तु रसादिशब्दाः यदि गुणवाचकाः न भवन्ति तर्हि मतुप्प्रत्ययो न भवति, यथा- 'रूपिणी कन्या', 'रसिको नटः' चेति। अस्मिन् उदाहरणद्वये 'अत इनिठनौ' इति सूत्रेण इनिप्रत्ययो भवति। रूपिणीशब्दे रूपशब्दस्यार्थः 'सौन्दर्य' इति न तु गुणवाचक इति, अतः इनिप्रत्ययो भवति। 'रसादिभ्यश्च सूत्रे केवलं मतुप्नियमार्थं सूत्रं भाष्यकारः प्रत्याख्यानं कृतवान् इति बालमनोरमापदमञ्जरीकारौ उक्तवन्तौ'[११]। 'एकाचः' (ग. सू.)- एकस्वरविशिष्टप्रातिपदिकेभ्यः परं मतुप्प्रत्ययो भवति। यथा- स्व+मतुप्+सु = स्ववान्। 'मादुपधायाश्च

मतोर्वोऽयवादिभ्यः' इति सूत्रेण मतुप्प्रत्ययस्य मत्वं वत्वं भवति अर्थात् म = व भवति। 'रसादिशब्दे रसः भावार्थे[१२] व्यवह्रियते न तु रसनाग्राह्यः रसगुण इति'। 'तसौ मत्वर्थे'[१३]- तान्तसान्तौ भसंज्ञौ स्तो मत्वर्थे प्रत्यये परे। यथा- विदुष्मान्। 'वसोः सम्प्रसारणम्' इति सूत्रेण सम्प्रसारणार्थं वस्थाने उकारो भवति। विद्वस्+मतुप्+सु = विदुष्मान्। 'गुणवचनेभ्यो मतुपो लुगिष्टः' (वा.)- अनेन वार्तिकेन उक्तं गुणवाचकशब्देभ्यः परं मतुप्प्रत्ययस्य लुक् भवति, यथा- शुक्लो गुणोऽस्यास्तीति शुक्लः पटः। 'मादुपधायाश्च मतोर्वोऽयवादिभ्यः'[१४]- अत्र दीक्षितेन उक्तं 'मवर्णावर्णान्तात् मवर्णावर्णोपधाच्च यवादिवर्जितात् परस्य मतोर्मस्य वः स्यात्'[१५]। किम्+मतुप् = किंवान्। ज्ञानवान्। भास्वान्। परन्तु यवादिगणेभ्यः पठितेभ्यः शब्देभ्यः परं मकारस्थाने वकारादेशो न भवति, यथा- भूमिमान्। यवमान्। 'झयः'[१६]- अत्र दीक्षितेन उक्तं 'झयन्तान्मतोर्मस्य वः स्यात्'[१७] अर्थात् झयन्तमतुप्प्रत्ययस्य वकारादेशो भवति अपदान्तत्वान्न जश्त्वम्, यथा- विद्युत्वान्। 'संज्ञायाम्'[१८]- यदि संज्ञा बोध्यते तर्हि मतोर्मस्य वः स्यात्। अहीवती, मुनीवती, शरादित्वाद् दीर्घः। 'आसन्दीवदष्ठीवच्चक्रीवत् कक्षीवद्रुमण्वच्चर्मण्वती'[१९]- अत्र दीक्षितेन उक्तम् 'एते षट् संज्ञायां निपात्यन्ते'[२०]। यथा- 'आसन्दीवान् ग्राम' इत्यत्र आसनशब्दस्य 'आसन्दी' इति आदेशो भवति। आसन्दीवान् इत्यस्यार्थः ग्रामविशेषस्य नाम इति। परन्तु नाम यदि न बोध्यते तर्हि रुपम् 'आसनवान्' भवति। अपरमुदाहरणं हि अष्ठीवान्। अन्यत्र अस्थिमान् भवति। कक्ष्या+मतुप् = कक्षीवान्। कक्षीवान् इति ऋषेः नामविशेषः। सम्प्रसारणकार्यार्थं कक्ष्या इत्यस्य यकारस्य 'ई' आदेशो भवति, 'न सम्प्रसारणे सम्प्रसारणम्' सूत्रस्य भाष्ये उक्तम्। परन्तु बालमनोरमाकारेण उक्तम्- 'कक्षीवत् शब्दस्य पाठः सूत्रे न यथार्थ' इति। 'अतोऽत्र' सूत्रे कक्षीवच्छब्दपाठ अनार्ष इत्याहुः। अन्यत्र कक्ष्यावान् भवति। 'उदन्वानुदधौ च'[२१]- अत्र दीक्षितेन उक्तम् 'उदकस्योदन्भावो मतावुदधौ संज्ञायां च'[२२] अर्थात् उदधि तथा समुद्रार्थे उदकशब्दस्य स्थाने उदनादेशो भवति। यथा- उदन्वान् समुद्र ऋषिश्च। व्युत्पत्तिगतार्थमनुसृत्य उदन्वान्शब्देन सह उदकवान्शब्दस्य पार्थक्यप्रदर्शनं कृतवान् रामतर्कवागीशः। उदकमाधीयते यस्मिन् स उदधिर्घटादिरपि, तेन उदन्वान् घटः उदन्वान् मेघः। उदकवान् घट इत्यत्र तु सम्बन्धमात्रविवक्षणात्। सू. ४४३। 'राजन्वान् सौराज्ये'[२३]- सौराज्यः यदि बोध्यते तर्हि राजन्शब्दात् परं मतुप्प्रत्ययो भवति। यथा- राजन्वती भूः। अन्यत्र राजवान् भवति। अमरकोषस्य वाक्येऽपि अस्य विषयस्य प्रतिध्वनिः भवति 'सुराज्ञि देशे राजन्वान् स्यात् ततोऽन्यत्र राजवान्'[२४]। रघुवंशकाव्येऽपि अस्य विषयस्य प्रयोगं कृतवान् कालिदासः। कालिदासेन उक्तम्-

> कामं नृपाः सन्तु सहस्रशोऽन्ये राजन्वतीमाहुरणेन भूमिम्।[२५]

'प्राणिस्थादतो लजन्यतरस्याम्'[२६]- प्राणिस्थद्रव्यवाचकाकारान्तशब्देभ्यः परं विकल्पेन लच्प्रत्ययो भवति। इत्यत्र मतुप्प्रत्ययोऽपि भवति। यथा- चूडालः (लच्), चूडावान् (मतुप्)। यदि प्राणिस्थद्रव्यवाचको न भवति तर्हि लच्प्रत्ययो न भवति यथा- शिखावान् दापः। सूत्रे आतः किम्? तदा उच्यते प्राणिस्थद्रव्यवाचकशब्दः यदि आकारान्तो न भवति तर्हि लच्प्रत्ययो न भवति यथा- हस्तवान्। 'प्राण्यङ्गादेव' (वा.)। नेह- मेधावान्। प्रत्ययस्वरेणैव सिद्धे अन्तोदात्तत्वे चूडालोऽसीत्यादौ 'स्वरितो वानुदात्ते पदादौ' (सू. ३६४९) इति स्वरितबाधनार्थश्चकारः। 'सिध्मादिभ्यश्च'[२७]- सिध्मादिशब्देभ्यः परं विकल्पेन लच्प्रत्ययो भवति। अपि च मतुप्प्रत्ययो नित्यो भवति। यथा- सिध्मलः (लच्), सिध्मवान् (मतुप्)। अन्यतरस्यांग्रहणं मतुप्समुच्चयार्थम्, न तु प्रत्ययविकल्पार्थम्। तेन आकारान्तेभ्य इनिठनौ न। 'वातदन्तबलललाटानामूङ् च' (ग. सू.)- लच्प्रत्ययः यदि पश्चात् वर्तते तर्हि वातदन्तबलललाटशब्देभ्यः परमूङ्प्रत्ययोऽपि भवत्याशयः, यथा-वातूलः। 'वत्सांसाभ्यां कामवले'[२८]- अत्र दीक्षितेन उक्तम् 'आभ्यां लच् स्याद् यथासंख्यं कामवति बलवति चार्थे'[२९]। यथा वत्सलः। अंसलः। अन्यत्र

वत्सवती गौः, अंसवान् दुर्वलः। विशेषार्थः यदि न बोध्यते तर्हि मतुप्प्रत्ययो भवति। वत्सांसाभ्यां स्नेहबलिनोः। 'फेनादिलच्च'[३०]- फेनशब्दात् परम् इलच्प्रत्ययो भवति। सूत्रस्थितेन चकारेण लच्प्रत्ययोऽपि भवति, अतः दीक्षितेन उक्तं 'चाल्लच्'[३१] इति। अन्यतरस्यांग्रहणं मतुप्समुच्चयार्थमनुवर्तते। इत्यत्रापि मतुप्प्रत्ययो भवति। यथा- फेनिलः (इलच्), फेनलः (लच्), फेनवान् (मतुप्)। 'लोमादिपामादिपिच्छादिभ्यः शनेलच्'[३२]- 'लोमादिभ्यः शः' अर्थात् लोमादिशब्देभ्यः परं शप्रत्ययो भवति, यथा- लोमशः। अपि च मतुप्प्रत्ययोऽपि भवति, यथा-लोमवान्। पामादिभ्यो शब्देभ्यः परं नप्रत्ययो भवति, यथा- पामनः। 'अङ्गात्कल्याणे' (ग. सू.)- अङ्गशब्दात् परं कल्याणार्थे नप्रत्ययो भवति, यथा-अङ्गना। 'लक्ष्म्या अच्च' (ग. सू.)- नप्रत्ययः यदि पश्चात् वर्तते तर्हि लक्ष्मीशब्दस्य ईकारस्थाने अकारो भवति, यथा- लक्ष्मणः। 'विष्वगित्युत्तरपदलोपश्चाकृतसन्धेः' (वा.)- नप्रत्ययः यदि पश्चात् वर्तते तर्हि विष्वक्शब्दाकृतसन्धिस्थलोत्तरपदस्य लोपो भवति, यथा- विषुणः। पिच्छादिशब्देभ्यः परम् इलच्प्रत्ययो भवति। अपि च मतुप्प्रत्ययो नित्यो भवति, यथा- पिच्छिलः। पिच्छिवान्। 'प्रज्ञाश्रद्धार्चाभ्यो णः'[३३]- प्रज्ञाश्रद्धार्चाप्रभृतिशब्देभ्यः परं णप्रत्ययो भवति। यथा-प्राज्ञो व्याकरणम्। श्राद्धः। आर्चः। 'वृत्तेश्च' (वा.) इति वार्तिकेन वृत्तिशब्दात् परं णप्रत्ययो भवति। यथा- वार्तः। 'तपःसहस्राभ्यां विनीनी'[३४]- तपःसहस्रशब्दाभ्यां परं यथाक्रमेण विनीनीप्रत्ययौ स्तः। विनीन्योरिकारो नकारपरित्राणार्थः। यथा- तपः अस्यास्ति = तपस्वी। तपस्शब्दस्य अन्तिमे असस्ति अतः 'अस्मायामेधास्रजोविनि' इति सूत्रेण विनिप्रत्ययो भवति। सहस्री इत्यत्र सहस्रशब्दस्य अन्तिमे अकारोऽस्ति अतः 'अत इतिठनौ' इति सूत्रेण इनिप्रत्ययो भवति। अपि च दीक्षितेन उक्तम्- 'असन्तत्वाददन्तत्वाच्च सिद्धे पुनर्वचनमणाबाधो माभूदिति। सहस्रान्तु ठनोऽपि बाधनार्थम्'[३५]। अपि च तपःसहस्रशब्दाभ्यां परमपि अण्प्रत्ययो भवति 'अण च'[३६] इति सूत्रेण। यथा-तापसः। साहस्रः। 'ज्योत्स्नादिभ्य उपसंख्यानम्' (वा.)- ज्योत्स्नादिशब्देभ्यः परम् अण्प्रत्ययो भवति, यथा- ज्यौत्स्नः (शुक्लपक्षः), तामिस्रः(कृष्णपक्षः)। 'सिकताशर्कराभ्यां च'[३७]- मत्वर्थे सिकताशर्कराशब्दाभ्यां परम् अण्प्रत्ययो भवति। यथा- सिकताः अस्य सन्ति = सैकतः अर्थात् घटः। शर्कराः अस्य सन्ति = शार्करः। 'देशे लुबिलचौ च'[३८]- यदि देशः बोध्यते तर्हि सिकताशर्कराशब्दाभ्यां परम् अण्प्रत्ययस्य लोपो भवति, इलच्प्रत्ययश्च भवति। सूत्रस्थितेन चकारेण अण्मतुप्प्रत्ययौ स्तः। यथा- सिकतिलः (इलच्), सैकतः (अण्), सिकतावान् (मतुप्)। 'दन्ते उन्नते उरच्'[३९]- उन्नता दन्ताः सन्त्यस्य इत्यस्मिन् अर्थे दन्तशब्दात् परम् उरच्प्रत्ययो भवति। यथा- दन्तुरः। 'ऊषसुषिमुष्कमधो रः'[४०]- ऊषसुषिमुष्कमधुशब्देभ्यः परं रप्रत्ययो भवति। यथा- ऊषरः। सुषिरं काष्ठम्। 'सूर्म्यं सुषिरामिव'[४१]। यदि घटः बोध्यते तर्हि ऊषरमधुरशब्दद्वयं न व्यवह्रियते रप्रत्यययोगेनेति। 'इतिकरणो विवक्षार्थः सर्वत्राभिधेयनियमं करोति। इह न भवति ऊषोऽस्मिन् घटे विद्यते, मध्वस्मिन् घटे विद्यते'[४२]। 'रप्रकरणे खमुखकुञ्जेभ्य उपसंख्यानम्' (वा.)- खमुखकुञ्जशब्देभ्यः परं रप्रत्ययो भवति। यथा- खरः। मुखरः। कुञ्जरः। कुञ्जो हस्तिहनुः। 'नगपांसुपाण्डुभ्यश्च' (वा.)- नगपांसुपाण्डुशब्देभ्यः परं रप्रत्ययो भवति। यथा- नगरम्। पांशुरः। पाण्डुरः। पाण्डुरशब्दस्त्यव्युत्पन्न एव। 'कच्छवा ह्रस्वत्वञ्च' (वा.) कृच्छ्रूशब्दात् परं रप्रत्ययो भवति। अपि च ऊकारस्य ह्रस्वो भवति, यथा- कच्छुरः। कच्छुरशब्दस्यार्थः कुक्कुरस्य रोगविशेष इति। 'द्युद्रुभ्यां मः'[४३]- द्युद्रुशब्दाभ्यां परं मप्रत्ययो भवति मत्वर्थे इति। यथा-द्युमः। द्रुमः। इदं शब्दद्वयं रूढ्यर्थैव व्यवह्रियते। अतः विकल्पेन अस्त्यर्थे मतुप्प्रत्ययो न स्यात्। द्युमद्रुमशब्दयोः यः अर्थः मतुप्प्रत्ययेन न प्रकाश्यते। 'रूढि शब्दावेतौ, रूढिषुच पुनर्मतुव् न विकल्प्यते'[४४]। 'इह सर्वत्र समुच्चीयमानोऽपि मतुप् रूढशब्देषु नेष्यते। तदर्थस्य मतुपा अभिधातुमशक्यत्वात्'[४५]। 'केशाद्वोऽन्यतरस्याम्'[४६]- केशशब्दात् परं विकल्पेन वप्रत्ययो भवति। अपि च दीक्षितेन उक्तं

'प्रकृतेनान्यतरस्यांग्रहणेन मतुपि सिद्धे पुनर्ग्रहणमितिठनोः समावेशार्थम्'[४७] अर्थात् केशशब्दात् परं इनिठन्मतुप्प्रत्ययाः भवन्ति। यथा- केशवः (व), केशी (इति), केशकः (ठन्), केशवान् (मतुप्)। 'अन्येभ्योपि दृश्यते' (वा.)- अन्यान्यशब्देभ्यः परमपि वप्रत्ययो भवति। यथा- मणिवः नागविशेषः। 'अर्णसो लोपश्च' (वा.)- अर्णस्शब्दात् परं वप्रत्ययो भवति। अपि च स्कारस्य लोपो भवति। अर्णवः तथा समुद्र इति। 'गाण्ड्यजगात् संज्ञायाम्'[४८]- यदि संज्ञा बोध्यते तर्हि गाण्ड्यजगशब्दाभ्यां परं वप्रत्ययो भवति। दीक्षितेन उक्तं 'ह्रस्वदीर्घयोर्यणा तन्त्रेण निर्देशः'[४९]। यथा- गाण्डिवम् (अर्जुनस्य धनुः), अजगवम् (पिनाकः)। 'काण्डाण्डादीरन्नीरचौ'[५०]- काण्डाण्डशब्दाभ्यां परम् ईरनीरच्प्रत्ययौ स्तः। यथा- काण्डीरः। आण्डीरः। 'रजःकृष्यासुतिपरिषदो वलच्'[५१]- रजःकृष्यासुतिपरिषद्शब्देभ्यः परं वलच्प्रत्ययो भवति। यथा- रजस्वला स्त्री। कृषीवलः, 'वले' (सू. १०४०) इति सूत्रेण दीर्घो भवति यदि वलच्प्रत्ययो पश्चात् वर्तते। परिषद्वलः। पर्षत् इति पाठान्तरं पर्षद्वलम्। 'पर्षद्वलान् महाब्रह्मैराट नैकटिकाश्रमान्'[५२]। 'अनेभ्योपि दृश्यते' (वा.)- अन्यान्यशब्देभ्यः परमपि वलच्प्रत्ययो भवति। यथा- भ्रातृवलः, पुत्रवलः। वले इत्यत्र संज्ञायाम् इत्यनुवृत्तेर्नेह दीर्घः। 'दन्तशिखात् संज्ञायाम्'[५३]- यदि संज्ञा बोध्यते तर्हि दन्तशिखाशब्दाभ्यां परं वलच्प्रत्ययो भवति। यथा- दन्तवलो हस्ती। शिखावलः केकी। काशिकायामुदाहरणमस्ति यत्- 'शिखावलं नगरम्। शिखावला स्थूणा'[५४]। 'ज्योत्स्नातमिस्राशृङ्गिणोर्जस्विन्नूर्जस्वलगोमिन्मलिनमलीमसाः'[५५]- मत्वर्थे निपात्यन्ते इति। ज्योतिष उपधालोपो नश्च प्रत्ययः। यथा- ज्योत्स्ना। तमस उपधाया इत्वं रश्च तमिस्रा। स्त्रीत्वमतन्त्रम्, तमिस्रम्। उर्जसो वलच्, तेन बाधा मा भूदिति विनिरपि ऊर्जस्वी। ऊर्जस्वलः। काशिकायामुक्तम् ऊर्जशब्दस्य असुगागमपूर्वक-विनिवलच्प्रत्ययौ स्तः। 'ऊर्जोऽसुगागमो निपात्यते..... इति'[५६]। 'अत इनिठनौ'[५७]- अकारान्तशब्देभ्यः परम् इतिठन्प्रत्ययौ स्तः। यथा- दण्डः अस्य अस्ति = दण्डी (इति), दण्डिकः (ठन्)। सूत्रकारस्य वक्तव्यं व्याख्याकारगणः न स्वीकृतवान् इति। अतः कुत्र कुत्र उक्तप्रत्ययद्वयं न भवति, कुत्रापि निषेधात् परमपि प्रत्यययुक्तो भवति अस्मिन् विषये भाष्यकाशिकाबालमनोरमातत्त्वबोधिनीग्रन्थेषु केचित् नियमाः परिलक्ष्यन्ते। 'एकाक्षरात् कृतो जातेः सप्तम्यां च न तौ स्मृतौ'[५८]। यथा- स्ववान् खवान् च अस्मिन् उदाहरणद्वये इतिठन्प्रत्ययौ न स्तः। अयं नियमः सर्वत्र कार्यकरो न भवति। 'तदस्यास्ति.... सूत्रे इतिकरणो विषयनियमार्थः सर्वत्र सम्बध्यते इत्युक्तम्, तेन क्वचिद् भवत्यपि'[५९]। 'तदस्यास्ति....सूत्रस्थेतिकरणो विषयनियमार्थः सर्वत्रापि संवध्यत इति'[६०]। अपि च कदापि कृदन्तेषु क्षेत्रेषु इनिठन्प्रत्ययो स्तः। यथा- कार्य+इनि = कार्यी, कार्यिकः (ठन्)। 'व्रीह्यादिभ्यश्च'[६१]- व्रीहिप्रभृतिप्रातिपदिकेभ्यः परम् इनिठन्प्रत्ययौ स्तः मत्वर्थे इति। यथा- व्रीहि, व्रीहिकः, न च सर्वेभ्यो व्रीह्यादिभ्य इनिठनाविष्येते, किं तर्हि- 'शिखामालासंज्ञादिभ्य इनिः, यवखलादिभ्य इकः' (वा.)। अन्येभ्य उभयम्। 'तुन्दादिभ्य इलच्च'[६२] तुन्दप्रभृतिप्रातिपदिकेभ्यः परम् इलच्प्रत्ययो भवति मत्वर्थे इति। सूत्रस्थितेन चकारेण इनिठन्मतुपप्रत्ययाः परिलक्ष्यन्ते। यथा- तुन्दिलः (इलच्), तुन्दी (इति), तुन्दिकः(ठन्), तुन्दवान् (मतुप्)। उदर, पिण्डर, यव, व्रीहि, 'स्वाङ्गाद् विवृद्धौ' (ग. सू.) विवृद्ध्युपाधिकात् स्वाङ्गवाचिन इलजादयः स्युः। विवृद्धौ कर्णौ यस्य स कर्णिलः। 'एकगोपूर्वाट्ठञ् नित्यम्'[६३]- एकगोशब्दौ यस्मात् प्रातिपदिकात् प्रागेव विद्येते तत्रैव नित्यठञ्प्रत्ययो भवति मत्वर्थे इति। यथा- एकशतम् अस्य अस्ति = ऐकशतिकः। ऐकसहस्रिकः। 'शतसहस्रान्ताच्च निष्कात्'[६४]- निष्कात्परौ यौ शतसहस्रशब्दौ तदन्तात् प्रातिपदिकात् ठञ् स्यात् मत्वर्थे। यथा- निष्कशतम् अस्य अस्ति = नैष्कशतिकः। 'अस्मायामेधास्रजो विनिः'[६५]- अस्मायामेधास्रज्शब्देभ्यः परं विनिप्रत्ययो भवति मत्वर्थे इति। यथा- यशस्वी, यशस्वान्। मायावी। व्रीह्यादिपाठाद् इति ठनौ, मायी, मायिकः। 'आमयस्योपसंख्यानं दीर्घश्च' (वा.)- आमयशब्दात्

परं विनिप्रत्ययो भवति, अपि च प्रकृतेः दीर्घरपि भवति। यथा- आमयावी। काशिकायामुक्तम्- 'सर्वत्रामयस्योपसंख्यानमिति'[६६]। 'शृङ्गवृन्दाभ्यामारकन्' (वा.)- शृङ्गवृन्दाभ्यां परं मत्वर्थे आरकन्प्रत्ययो भवति, यथा- शृङ्गारकः। 'हृदयाच्चालुरन्यतरस्याम्' (वा.)- हृदयशब्दात् परम् आल्विनिठन्मतुप्प्रत्ययाः परिलक्ष्यन्ते। यथा- हृदयालुः। हृदयी। हृदयिकः। 'शीतोष्णतृप्रेभ्यस्तदसहने' (वा.)- 'तत् न सहते' इत्यस्मिन् अर्थे शीतोष्णतृप्रशब्देभ्यः परम् आलुप्रत्ययो भवति, यथा- शीतं न सहते = शीतालुः। 'स्फायिताञ्चि' (उ. सू. १७०) इति रक् तृप्रः पुरोडाशः, तं न सहते तृप्रालुः। तृप्रं दुःखम् इति माधवः। 'हिमाच्चेलुः' (वा.)- हिमं न सहते हिमेलुः। 'बलादूलः' (वा.)- बलं न सहते बलूलः। 'वातात् समूहे च' (वा.)-असहनीयसमूहार्थयोः वातशब्दात् परम् ऊल्प्रत्ययो भवति। यथा- वातं न सहते वातस्य समूहः वा वातूलः। 'तप्पर्वमरुद्भ्याम्' (वा.)- पर्वतमरुत्शब्दाभ्यां परं तप्प्रत्ययो भवति मत्वर्थे इति। यथा- पर्वतः। मरुत्तः। परन्तु काशिकायां तप्प्रत्ययस्य प्रयोगः न दृश्यते तत्र तन्प्रत्ययस्य व्यवहारो परिलक्ष्यते। अपि च व्याख्याकारैरपि तत्रैव उक्तम्। 'वाचो ग्मिनिः'[६७]- मत्वर्थे वाच्शब्दात् परं ग्मिनिप्रत्ययो भवति। यथा- वाक् अस्य अस्ति वाग्ग्मी वाग्मी वा। 'आलजाटचौ बहुभाषिणि'[६८]- 'कुत्सित इतिवक्तव्यम्' (वा.)- कुत्सितभाषी इत्यस्मिन् अर्थे वाच्शब्दात् परम् आलजाटच्प्रत्ययौ स्तः। यथा- कुत्सितं बहु भाषते वाचालः। वाचाटः। यस्तु सम्यक् बहु भाषते स वाग्मीत्येव। 'स्वामिन्नैश्वर्ये'[६९]- ऐश्वर्यवाचकस्वशब्दात् परं मत्वर्थे आमिनच्प्रत्ययो भवति। यथा- स्व + आमनिच् = स्वामी। यदि ऐश्वर्यः न बोध्यते तर्हि स्वशब्दात् परं मतुप्प्रत्ययो भवति, यथा- स्व + मतुप् = स्ववान्। 'अर्शआदिभ्योऽच्'[७०]- अर्शस्प्रभृतिप्रातिपदिकेभ्यः परं मत्वर्थे अच्प्रत्ययो भवति। यथा- अर्शांसि अस्य विद्यन्ते अर्शसः। 'द्वन्द्वोपतापगर्ह्यात् प्राणिस्थादिनिः'[७१]- प्राणिवाचके अस्ति इत्यस्मिन् अर्थे द्वन्द्वोपतापगर्ह्यवाचकशब्देभ्यः परं मत्वर्थे इनिप्रत्ययो भवति। यथा- कटकवलयिनी। उपतापशब्दस्यार्थः खलु रोग इति। यथा- कुष्ठी। गर्ह्यम् इत्यस्यार्थः निन्द्यमिति, यथा- ककुदावर्ती। 'वातातीसाराभ्यां कुक् च'[७२]- रोगार्थे वातातीसारशब्दाभ्यां परं मत्वर्थे इनिप्रत्ययो भवति। अपि च प्रकृतेः कुकागमश्च भनति। यथा- वातकी। अतीसारकी। रोगे चायमिष्यते। नेह। वातवती गुहा। 'पिशाचाच्च' (वा.)- इत्यत्रापि पिशाचशब्दात् परं कुकागम इनिप्रत्ययश्च भवति। यथा- पिशाचकी। 'वयसि पुरणात्'[७३]- पुरणप्रत्ययान्तान्मत्वर्थे इनिः स्याद् वयसि द्योत्ये। मासः संवत्सरो वा पञ्चमोऽस्यास्तीति पञ्चम्युष्ट्रः। ठनादिबाधनार्थमिदम्। यदि वयःक्रमो न बोध्यते तर्हि इनिप्रत्ययो न भवति, यथा- पञ्चमवान् ग्रामः। 'सुखादिभ्यश्च'[७४]- सुखादिशब्देभ्यः परं मत्वर्थे इनिप्रत्ययो भवति। यथा- सुखमस्यास्ति सुखी। 'माला क्षेपे' (ग. सू.)- निन्दार्थे मालाशब्दात् परम् इनिप्रत्ययो भवति, यथा- माली। 'धर्मशीलवर्णान्ताच्च'[७५]- धर्मशीलवर्णान्तशब्देभ्यः परम् इनिप्रत्ययो भवति। यथा- ब्राह्मणधर्म अस्य अस्ति ब्राह्मणधर्मी। 'हस्ताज्जातौ'[७६]- जात्यर्थे हस्तशब्दात् परम् इनिप्रत्ययो भवति। यथा- हस्ती। यदि जातिः न बोध्यते तर्हि इनिप्रत्ययो न भवति, यथा- हस्तवान् पुरुषः। 'वर्णाद् ब्रह्मचारिणि'[७७]- वर्णशब्दात् परं मत्वर्थे इनिप्रत्ययो भवति। अत्र वर्णशब्देन ब्राह्मणक्षत्रियवैश्याः बोध्यन्ते। तेषां वर्णानां समुचितकालेन यदि उपनयनसम्पन्नो भवति तर्हि ते वर्णीनाम्ना अभिहिता इति बालमनोरमाकारेण उक्तम्। यथा- वर्ण+इनि = वर्णी। वर्णी इत्यस्यार्थः खलु ब्रह्मचारी। 'पुष्करादिभ्यो देशे'[७८]- यदि देशः बोध्यते तर्हि पुष्करादिशब्देभ्यः परम् इनिप्रत्ययो भवति। यथा- पुष्करिणी। देशः यदि न बोध्यते तर्हि मतुप्प्रत्ययो भवति, यथा- पुष्करवान् करी। 'बाहूरुपूर्वपदाद्बलात्' (वा.)- बाहूरुशब्दौ यदि बलशब्दात् प्रागेव वर्तेते तर्हि इनिप्रत्ययो भवति, यथा- बाहुवली। 'सर्वादेश्च' (वा.)- पूर्वपदात् सर्वशब्दात् परम् इनिप्रत्ययो भवति, यथा- सर्वधनी। 'अर्थाच्चासन्निहिते' (वा.)- असन्निहितार्थे अर्थशब्दात् परम् इनिप्रत्ययो भवति। यथा- असन्निहितः अर्थः अस्य अर्थी। सन्निहिते तु अर्थवान् इति रूपं भवति। 'तदन्ताच्च' (वा.)- अर्थशब्दः यदि अन्ते

वर्तते तर्हि तेभ्यः शब्देभ्यः परम् इनिप्रत्ययो भवति। यथा- धान्यार्थी। हिरण्यार्थी। 'बलादिभ्यो मतुवन्यतरस्याम्'[७९]- बलप्रभृतिशब्देभ्यः परं मतुप्प्रत्ययो भवति, विकल्पेन इनिप्रत्ययोऽपि भवति। यथा- बलवान् (मतुप्), बली (इनि)। 'संज्ञायां मन्माभ्याम्'[८०]- यदि संज्ञा बोध्यते तर्हि मन्भागान्तशब्देभ्यः मान्तशब्देभ्यश्च परं मत्वर्थे इनिप्रत्ययो भवति। यथा- प्रथिमिनी। होमिनी। परन्तु यदि संज्ञा न बोध्यते तर्हि इनिप्रत्ययो न भूत्वा मतुप्प्रत्ययो भवति, यथा- सोमवान्। 'कंशंभ्यां वभयुस्तितुतयसः'[८१]- कंशंशब्दाभ्यां परं मत्वर्थे वभयुस्तितुतयस्प्रत्ययाः स्युः। कम् इत्युदकसुखयोः। राम इति सुखे। यथा- कंवः। कंभः। शंवः। शंभः। 'तुन्दिवलिवटेर्भः'[८२]- तुन्दिवलिवटिशब्देभ्यः परं भप्रत्ययो भवति मत्वर्थे। वृद्धा नाभिस्तुन्दिः। मूर्धन्योपधोऽयम् इति माधवः। यथा- तुन्दिभः। वलिभः। 'अहंशुभमोर्युस्'[८३]- अहंशुभशब्दाभ्यां परं मत्वर्थे युस्प्रत्ययो भवति। यथा- अहंयुः। शुभंयुः। अहमिति मान्तमव्ययमहंकारे। शुभमिति शुभे।

उपसंहारः

वैयाकरणानां मते तद्धितास्त्यर्थप्रत्ययाः बहवः सन्ति। यथा- मतुप्, लच्, इलच्, विनि, इनि, र, उरच्.... चेति। इमे अस्त्यर्थप्रत्ययाः वैयाकरणानां मते कुत्र कुत्र भवन्ति कुत्र कुत्र न भवन्ति तत् सुस्पष्टभावेन उल्लेखं कृतम् अस्मिन् शोधकार्ये इति। कार्यमिदं पठित्वा छात्रा उपकृताः भवन्ति। समाजस्यापि मङ्गलीभवति। प्रायः अस्त्यर्थप्रत्ययानां सर्वेषां सूत्राणाम् अस्मिन् शोधकार्ये मया व्याख्या कृता इति शिवम्।

उल्लेखपञ्जिः

१. पा. सू. ३।१।१

२. पा. सू. १।१।६९

३. वै. सि. कौ. (*संज्ञापरिभाषाप्रकरणम्*), पृष्ठा- ३८

४. वै. सि. कौ. (*समासप्रकरणम्*), पृष्ठा- १७

५. वै. सि. कौ. (*समासप्रकरणम्*), पृष्ठा- १६

६. पा. सू. ४।१।७६

७. पा. सू. ५।२।९४

८. मु. ४४२

९. पा. सू. ५।२।९५

१०. वै. सि. कौ. (*मत्वर्थीयप्रकरणम्*), पृष्ठा- १४०

११. भाष्यकारेण उक्तं नैतदस्ति प्रयोजनं दृश्यन्तेऽन्ये रसादिभ्यो मत्वर्थीया- रसिको नटः। ऊर्वशी वै रूपिण्यप्यरसाम्। स्पर्शिको वायुरिति।

१२. भाव इति पदेन रतिहासप्रभृतिनाट्यधर्मोल्लेखं कृतवान् हरदत्तः तस्य पदमञ्जरीटीकायाम्। जिनेन्द्रबुद्ध्या उक्तं भावाः शृङ्गारवीरवीभत्सादयो रचनाधर्माः।

१३. पा. सू. १।४।१९

१४. पा. सू. ८।२।९

१५. वै. सि. कौ. (*मत्वर्थीयप्रकरणम्*), पृष्टा- १४२

१६. पा. सू. ८।२।१०

१७. वै. सि. कौ. (*मत्वर्थीयप्रकरणम्*), पृष्टा- १४२

१८. पा. सू. ८।२।११

१९. पा. सू. ८।२।१२

२०. वै. सि. कौ. (*मत्वर्थीयप्रकरणम्*), पृष्टा- १४४

२१. पा. सू. ८।२।१३

२२. वै. सि. कौ. (*मत्वर्थीयप्रकरणम्*), पृष्ठा- १४५

२३. पा. सू. ८।२।१४

२४. *अमरकोषः*, २।१।१३

२५. रघु. ६।१२

२६. पा. सू. ५।२।९६

२७. पा. सू. ५।२।९७

२८. पा. सू. ५।२।९८

२९. वै. सि. कौ. (*मत्वर्थीयप्रकरणम्*), पृष्ठा- १४७

३०. पा. सू. ५।२।९९

३१. वै. सि. कौ. (*मत्वर्थीयप्रकरणम्*), पृष्टा- १४८

३२. पा. सू. ५।२।१००

३३. पा. सू. ५।२।१०१

३४. पा. सू. ५।२।१०२

३५. वै. सि. कौ. (*मत्वर्थीयप्रकरणम्*), पृष्ठा- १५०

३६. पा. सू. ५।२।१०३

३७. पा. सू. ५।२।१०४

३८. पा. सू. ५।२।१०५

३९. पा. सू. ५।२।१०६

४०. पा. सू. ५।२।१०७

४१. *महाभाष्यम्* (*पस्पशा*)

४२. *काशिका*, पा. सू. ५।२।१०७

४३. पा. सू. ५।२।१०८

४४. *काशिका*

४५. *तत्त्वबोधिनी*

४६. पा. सू. ५।२।१०९

४७. वै. सि. कौ. (*मत्वर्थीयप्रकरणम्*), पृष्ठा- १५४

४८. पा. सू. ५।२।११०

४९. वै. सि. कौ. (*मत्वर्थीयप्रकरणम्*), पृष्ठा- १५५

५०. पा. सू. ५।२।१११

५१. पा. सू. ५।२।११२

५२. भट्टि, ४।१२

५३. पा. सू. ५।२।११३

५४. *काशिका*

५५. पा. सू. ५।२।११४

५६. *काशिका*

५७. पा. सू. ५।२।११५

५८. *काशिका*

५९. *काशिका*

६०. *तत्त्वबोधिनी*

६१. पा. सू. ५।२।११६

६२. पा. सू. ५।२।११७

६३. पा. सू. ५।२।११८

६४. पा. सू. ५।२।११९

६५. पा. सू. ५।२।१२१

६६. *काशिका*

६७. पा. सू. ५।२।१२४

६८. पा. सू. ५।२।१२५

६९. पा.सू. ५।२।१२६

७०. पा. सू. ५।२।१२७

७१. पा. सू. ५।२।१२८

७२. पा. सू. ५।२।१२९

७३. पा. सू. ५।२।१३०

७४. पा. सू. ५।२।१३१

७५. पा. सू. ५।२।१३२

७६. पा. सू. ५।२।१३३

७७. पा. सू. ५।२।१३४

७८. पा. सू. ५।२।१३५

७९. पा. सू. ५।२।१३६

८०. पा. सू. ५।२।१३७

८१. पा. सू. ५।२।१३८

८२. पा. सू. ५।२।१३९

८३. पा. सू. ५।२।१४०

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः

अष्टाध्यायीसूत्रपाठः। सम्पा. ब्रह्मदत्तः जिज्ञासुः। हरियाणा: रामलालकपूरट्रास्ट, १९७७।

--। सम्पा. रमाशङ्करः मिश्रः। दिल्ली: मोतिलाल बनारसीदास, २०१७।

काशिकावृत्तिः पाणिनीयाष्टाध्यायीव्याख्या। चतुर्थ-भागः। सम्पा. द्वारिकादासः शास्त्री कालिकाप्रसादः शुक्लः च। वाराणसी: तारा पाब्लिकेशन्स, १९६७।

पतञ्जलि। *महाभाष्यम् (पस्पशाह्निकम्)*। सम्पा. सङ्घमित्रा सेनगुप्तः (दाशगुप्तः)। कलकाता: संस्कृत पुस्तक भाण्डारः ।

--। --। चतुर्थखण्डम्। सम्पा. भार्गवः शास्त्री। दिल्ली: चौखाम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, १९९८।

लघुसिद्धान्तकौमुदी। सम्पा. तपनशङ्करः भट्टाचार्य्यः। कलकाता: संस्कृत वुक डिपो, २०१८।

लाहिडी, प्रबोधचन्द्रः शास्त्री हृषीकेशः च। *पाणिनीयम्।* कलकाता: दि ढाका स्टुडेन्टस् लाइब्रेरी, 2012।

वन्द्योपाध्यायः, अशोककुमारः। *संस्कृत बांला अभिधान*। कलकाता: संस्कृत पुस्तक भाण्डारः, १४०८ (वं. स.)।

वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी (समासप्रकरणम्)। सम्पा. सच्चिदानन्दः मुखोपाध्यायः। कलकाता: साहित्यनिकेतनम्, २०१२-१३।

वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी: तद्धितपर्यालोचना, अपत्य-मत्वर्थ-आतिशय्यप्रत्ययः। सम्पा. पार्वती चक्रवर्ती। कलकाता: संस्कृत-पुस्तक-भाण्डारः, २०१४।

वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी: बालमनोरमा-तत्त्वबोधिनीव्याख्योपेता। सम्पा. गिरिधरः शर्मा, परमेश्वरानन्दः शर्मा च। द्वितीय-भागः। दिल्ली: मोतिलाल बनारसीदास, २०१२।

वेदव्युत्पत्तिविमृष्टिः

सायन्ती-गराइः

सारसंक्षेपः

वैदिकसंहितायां द्वौ वेदशब्दौ पठ्येते। तत्रैकस्मिन् आद्युदात्तत्वमपरस्मिन् चान्तोदात्तत्वम्। वेदशब्दस्य निष्पत्तौ द्वौ प्रत्ययौ विद्येते- विद्-धातोर्घञ्प्रत्ययेन यथा वेदशब्दस्य निष्पत्तिस्तथैव अच्प्रत्ययेनापि। पुनश्च, धातुपाठे भिन्नगणीये भिन्नार्थे च पञ्चविद्धातोः पाठो विद्यते। यथा धातोरर्थो विद्यते तथैव प्रत्ययस्यापि भिन्नार्थो विद्यते। वेदशब्दस्य निष्पत्तौ धातोः कोऽर्थः कथं स्वीकरणीयः कस्मिन्नर्थे च प्रत्ययो विधीयते, प्रत्ययस्य भिन्नार्थत्वे वेदशब्दस्य को यथार्थः, किञ्च, संहितादिषु एकस्यैव वेदशब्दस्य स्वरवैचित्र्ये हेतुः क इत्येवं वेदस्य व्युत्पत्तौ संशयाः नितरामेव प्रतिभान्ति, तस्य संशयस्यैव विमृष्टिरत्र प्रबन्धे सुष्ठूपस्थापयिष्यते।

कुञ्चिकाशब्दः

अच्प्रत्ययः, अजन्तवेदः, कुशमुष्टी, घञन्तवेदः, घञ्प्रत्ययः, ज्ञानम्।

अथ किमर्थं वेदः प्रवृत्तः?

> वेदेन वै देवाः, असुराणां वित्तं वेद्यम् अविन्दत
> तद्वेदस्य वेदता।[१]

यतो हि वेदः सर्वकाम्यविषयं, मोक्षरूपं पुरुषार्थं च प्रापयति, तस्मात्प्रवृत्तः।[२] चिरन्तनः शाश्वतश्च ग्रन्थो वेदः। ज्ञानार्थकाद् विद्-धातोः घञि निष्पन्नोऽयं वेदशब्दः ज्ञानार्थकः। ज्ञानस्यानन्तत्वाद् वेदोऽप्यनन्तः।[३] इदञ्च ज्ञानं परमज्ञानम्। प्रत्यक्षानुमानादिना प्रमाणेन जायमानं ज्ञानन्तु पार्थिवं, वेदाल्लभ्यज्ञानन्तु परमज्ञानम्।[४] इदमेव परमज्ञानमृषीणामन्तरे विद्युल्लतेव स्फुरितमभवत्प्राचीने काले। ज्ञानरूपार्थकोऽयं वेदो नानार्थे प्रयुज्यते। प्रथमतः पञ्चभूतमयजीवं प्राकृतजगच्चावलम्ब्य वेदार्थो, द्वितीयतो देवतामवलम्ब्य, तृतीयत आत्मानमवलम्ब्य वेदार्थः परिलक्ष्यते। वस्तुतः आधिभौतिक, आधिदैविक, आध्यात्मिक इति विषयत्रयं परिव्याप्यैव अखिलवेदार्थः।धर्मतत्त्वस्य तथा ब्रह्मतत्त्वस्य प्रतिपादको वेदोऽपौरुषेयः। वेदस्यापौरुषेयत्वमृषीणामभिमतम्।[५] अयञ्च वेदः अखिलधर्मस्य मूलम्।[६] वेदो धर्मनिरूपणे स्वतन्त्ररूपेण प्रमाणम्, स्मृत्यादयस्तु तन्मूलकतया। श्रुतिस्मृत्योर्विरोधे श्रुतिरेव गरीयसी। “विद्यन्ते धर्मादयः पुरुषार्था यैस्ते वेदाः” इति बह्वृच्प्रातिशाख्ये वेदशब्दार्थोऽभिहितः। “आत्मा वाऽरे द्रष्टव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः” इति श्रुत्या प्रत्यगात्मासाक्षात्कारस्यैव मोक्षहेतुत्वं समर्थितं, तादृशसाक्षात्कारसाधकानि वेदान्तादीनि शास्त्राण्येव भवितुमर्हतीत्यत्र नास्ति सन्देहालेशः। किञ्च, सायणाचार्यस्योक्तिरपि उल्लेखार्हा- “इष्टप्राप्त्यनिष्टपरिहारयोः अलौकिकं साधनं यो वेदयति स वेदः” इति। वेदस्य श्रुतिः, त्रयी, आगमः, छन्दस् चेत्यादयः पर्यायवाचिशब्दाः प्राप्यन्ते। वेदस्य द्वौ भागौ विद्येते- मन्त्रः ब्राह्मणश्च।[७] मन्त्रभागस्य नामान्तरं संहिता। अतः ऋङ्मन्त्र ऋक्संहिता वा समानार्थकः।

ननु को नाम मन्त्रः? “मन्त्रो मननात्”[८] इति यास्काचार्यमतेन मन्-धातोः ष्ट्रनि घञि च निष्पन्नोऽयं मन्त्रशब्दः। न ह्यत्र गुप्तं परिभाषणार्थे प्रयुज्यते। इदं निर्वचनं तु यागनिष्पादकत्वद्योतकम्। अयं मन्त्रः ऋषिभिः प्राप्तः दृष्टो वा, न तु सृष्टः,

तस्मादपौरुषेयत्वं वेदस्य। स्वाभीष्टपूरणाय देवतानां प्रति स्तुत्यादिना प्रार्थना येन विधीयते तद्धि मन्त्रः। एतेषां विहितानां मन्त्राणां यथार्थज्ञानाभावे न यथार्थो विनियोगः। अतो मन्त्राणां यथार्थं ज्ञानमत्यावश्यकम्। ऋषि-च्छन्दो-देवता-स्वरोपेतो भवति मन्त्रः। म मन्त्रार्थज्ञानेन साकमृषिच्छन्दोदेवतास्वराणामपि सम्यज्ज्ञानं स्यादन्यथा नाभीष्टपूर्तिः।[९]

वेदशब्दस्य व्युत्पत्तिविमृष्टिः

वेदशब्दस्य निष्पत्तौ द्वौ प्रत्ययौ विद्येते- विद्-धातोर्घञ्प्रत्ययेन यथा वेदशब्दस्य निष्पत्तिस्तथैव अच्प्रत्ययेनापि। विद्धातोः "हलश्च"[१०] इति पाणिनीयसूत्रेण करणे घञ्-प्रत्यये, ञकारस्य घकारस्य च क्रमेण "हलन्त्यम्"[११] "लशक्वतद्धिते"[१२] चेत्याभ्यां पाणिनीयसूत्राभ्याम् इत्संज्ञायां "तस्य लोपः"[१३] इति सूत्रेण तयोः लोपे विद् अ इत्यवस्थायां "सार्वधातुकार्धधातुकयोः"[१४] इति सूत्रेण इगन्ताङ्गस्य विद्धातोः वकारोत्तर-इकारस्य गुणे एकारे सर्वसंयोगे वेद-इति शब्दस्य परिनिष्पत्तिः। "हलश्च" इति सूत्रस्य व्याख्यायां काशिकाकारोऽपि उदाहरणत्वेन "वेदः" इति प्रयुक्तवान्। अपि च पदमञ्जरीकारः कथयति "विद्येते ज्ञायेते अनेन धर्माधर्माविति वेदः" इति। नन्वत्र कस्मिन्नर्थे विद्धातोरत्र प्रयोग इति जिज्ञासायां धातुपाठे पञ्चभिन्नार्थोपेतपञ्चविद्धातोः पाठः परिलक्ष्यते। ते हि क्रमेण

- अदादिगणीयः परस्पैपदी "ज्ञानार्थवाची विदँ-धातुः।" यं ग्रन्थविशेषमधीत्य यथार्थविद्यायाः ज्ञानं भवति तदेव वेदः। वेत्ति जानाति धर्मादिपुरुषार्थचतुष्टयोपायान् अनेनेति वेद इति तदर्थः।
- दिवादिगणीयः आत्मनेपदी "सत्तार्थवाची विदँ-धातुः।" यं ग्रन्थविशेषमधीत्य मानवो विद्वान् भवति तदेव वेदः। विद्यते जागतिकसत्तां सत्यज्ञानेन गृह्णाति अनेन इति वेद इति तदर्थः।
- तुदादिगणीयः उभयपदी "लाभार्थवाची विद्लृँ-धातुः।" यं ग्रन्थविशेषमधीत्य आधिभौतिक-भौतिकादिसुखलाभो भवति तदेव वेदः। विन्दति विन्दते वा लभन्ते धर्मार्थादिपुरुषार्थान् अनेन इति वेद इति तदर्थः।
- रुधादिगणीयः आत्मनेपदी "विचारणार्थवाची विदँ-धातुः।" यं ग्रन्थविशेषमधीत्य मानवाः शुभाशुभविवेकिनो भवन्ति तदेव वेदः। विन्ते विचारयति जगत्सृष्ट्यादिप्रक्रियाम् अनेन इति वेदः इति तदर्थः।
- चुरादिगणीयः आत्मनेपदी "चेतनाख्याननिवासार्थवाची विदँ-धातुः।" यं ग्रन्थविशेषमधीत्य मानवेषु स्वकीयशारीरिकज्ञानं जायते तदेव वेदः। वेदयते चेतनाख्याननिवासादीन् अनेन इति वेदः इति तदर्थः।

उपर्युक्ता एते पञ्चधातव एव वेदशब्दनिष्पत्तौ प्रयोक्तव्याः, कथं केवलं ज्ञानार्थकविद्धातोः घञि वेदः? किञ्च, "इष्टप्राप्त्यनिष्टपरिहारयोः अलौकिकं साधनं यो वेदयति स वेदः" इति सायनाचार्यस्य मतमाश्रित्यापि वक्तुं शक्यते यत् यदा वेदः ज्ञानार्थवाची तदा धर्मादिपुरुषार्थचतुष्टयलाभोपायं वेदयति तस्माद्वेदता। यदा तु सत्तार्थवाचकः वेदशब्दः तदा इष्टप्राप्त्यनिष्टपरिहारयोरलौकिकं साधनं ज्ञात्वा विद्वाद्वतामेव सूचयति। यदा च लाभार्थको वेदशब्दः तदा इष्टस्य लाभो जायतेऽनेन। यदा तु विचारणार्थको वेदशब्दः तदा इष्टानिष्टयोर्मध्ये श्रेष्ठत्वस्य विचारं प्रदर्शयति। यदा च चेतनाख्याननिवासार्थको वेदशब्दः तदा शारीरिकज्ञानानन्तरम् आत्मज्ञानं प्रदाय मोक्षमार्गं प्रति प्रेरयति। महर्षि-दयानन्द-सरस्वती तु चतुर्णां धातूनामेव वेदर्थे प्रयोगमिष्टवान्, उक्तं तेन "विदन्ति जानन्ति, विद्यन्ते भवन्ति,

विन्दन्ति विन्दन्ते लभन्ते, विन्दते विचारयन्ति सर्वे मनुष्याः सर्वाः सत्यविद्याः यैर्येषु वा तथा विद्वांसश्च भवन्ति ते वेदाः"।[१५] इति।

अपि च अच्प्रत्यययोगेनापि वेदशब्दस्य निष्पत्तिर्जायते। विद्-धातोः "नन्दिग्रहिप्रचादिभ्यो ल्युणिन्यचः"[१६] इति पाणिनीयसूत्रेण कृदन्ते कर्त्रर्थे अच्-प्रत्यये चकारस्य "हलन्त्यम्"[१७] इति सूत्रेण इत्संज्ञायां "तस्य लोपः"[१८] इत्यनेन लोपे विद् अ इत्यवस्थायां "सार्वधातुकार्धधातुकयोः"[१९] इति सूत्रेण इगन्ताङ्गस्य विद्धातोः वकारोत्तर-इकारस्य गुणे एकारे सर्वसंयोगे वेद-इति शब्दस्य परिनिष्पत्तिः। ननु अच्प्रत्यये सति वेदशब्दस्य कोऽर्थः, कस्मिन्नर्थे वात्र विद्धातोः प्रयोगः? तद्धि अच्प्रत्यये वेदार्थो हि- कुशमुष्टी, किञ्चापि कर्त्रर्थे वेदार्थो ज्ञापको यो वेदयति स वेदः। प्रसिद्धः प्रयोगः मानवश्रौतसूत्रे- "वेदं करोति वत्सज्ञुं प्रसव्यमावेष्ट्य तूलैर्दक्षिणोत्तरिणं। तूलेषु शुल्वं प्रतिणिधाय त्रिरावेष्ट्य संनह्यत्युत्तरमुत्तरं प्रदक्षिणम्। वेदं कृत्वा वेदिं करोति पूर्वेद्युरमावास्यायामोत्तरस्मात्परिग्रहात्"[२०] इति। अत्र यज्ञीयरीतिं सूचयति यत् वेदं कुशमुष्टिनं वा कृत्वा यज्ञवेदिः करणीया। अपि च ज्ञापकार्थे वेदशब्दस्य प्रयोगो यथा- "वेदोऽसि येन त्वं देव! वेद देवेभ्यो वेदोऽभवस्तेन मह्यं वेदो भूयाः"[२१]। अत्र तु अच्प्रत्ययस्यार्थः कर्ता। अतः प्रत्ययार्थस्य भिन्नत्वादर्थोऽपि भिन्नः। यदा तु अच्प्रत्ययस्य प्रयोगो भवति तदा तु साधारणतया रुधादिगणीयः आत्मनेपदिविचारणार्थवाची विदँ-धातुः एव प्रयुक्तो भवति, न तु ज्ञानार्थवाची।

वेदशब्दे स्वरवैचित्र्यम्-

ननु एकस्यैव वेदशब्दस्य कथं संहितायां स्वरवैचित्र्यम्? कुत्रचित् संहितायाम् आद्युदात्तत्वात् वेदः[२२] क्वचिच्च अन्तोदात्तत्वात् वे॒दः[२३]। वस्तुतः संहितायाम् उपर्युक्तप्रत्ययद्वयनिष्पन्नवेदशब्दद्वयस्यैव प्रयोगो दृश्यते। कोऽयं वेदशब्दः केन प्रत्ययेन कथं ज्ञायते? तद्धि स्वरसिद्धावेव। यदा वेदशब्दः घञा निष्पन्नः तदा "आद्युदात्तश्च"[२४] इति पाणिनीयसूत्रेण प्रत्यत्वात् आद्युदात्ते दकारोत्तरस्य अकारस्य अनुदात्तत्वं ततश्च "उदात्तादनुदात्तस्य स्वरितः"[२५] इति सूत्रेण स्वरितादेशः। यदा तु वेदशब्दः अच्प्रत्ययेन निष्पन्नः तदा प्रत्ययत्वात् "आद्युदात्तश्च"[२६] इति पाणिनीयसूत्रस्य प्राप्तायां "विप्रतिषेधे परं कार्यम्"[२७] इति सूत्रविधिना परसूत्रत्वात् "चितः"[२८] इति पाणिनीयसूत्रेण अच्प्रत्ययस्य चस्य इत्वात् दकारोत्तरस्य अकारस्य अन्तोदात्तत्वे "अनुदात्तं पदमेकवर्जम्"[२९] इति पाणिनीयसूत्रेण वकारोत्तरस्य एकारस्य अनुदात्तत्वम्।

निष्कर्षः-

वस्तुतः, संहितास्थस्वरयुक्तपदमवलोक्यैव नोऽर्थप्रत्ययो जायते। वेदशब्दस्य कदाचित् आद्युदात्तत्वं क्वचिच्च अन्तोदात्तत्वं पठ्यते। परन्तु स्वरनिर्णयस्य या प्रक्रिया उपरि उपदिष्टा सा तु साधारणनियमभूता। कुत्र विशेषः? तद्धि विद्धातोः घञ्प्रत्ययः यथा करणार्थे भवति तथैव भावेऽपि भवति। "विद्येते ज्ञायेते अनेन धर्माधर्माविति वेदः"[३०] अत्र तु वेदशब्दः करणार्थे एव प्रयुक्तः। "वेद्यते ज्ञायते इति वेदः" इत्यत्र तु वेदशब्दः भाववाच्यार्थे विद्यते, अत्र तु घञ्प्रत्ययस्य भिन्नार्थो नास्ति क्रियायाः धातोर्वा योऽर्थः ज्ञानं तस्मिन्नेवार्थे वेदः ज्ञानं वा पूजनीयः इति। तर्हि भावार्थे घञ्प्रत्ययस्य प्रयोगे किं समाना एव स्वरदशा? न हि। "उञ्छादीनां च"[३१] इति पाणिनीयसूत्रस्य व्याख्यायां वेदवेगवेष्टबन्धाः करणे इति गणसूत्रम् उल्लिख्य काशिकाकारः कथयति- "इति घञन्ता एते करणेऽन्तोदात्ता भवन्ति। भावे आद्युदात्ता एव"। उभयत्रैव संशयः! तात्पर्येणैवार्थोपपत्तिः स्यात्। पूर्वापरप्रसङ्गानुसारमेव अर्थभानं यथार्थं

भवति। ज्ञानार्थविद्धातोः प्रयोगस्तु संज्ञावाचकार्थे ज्ञानराशिरित्यर्थे यथार्थः, परन्तु प्रकरणविशेषे सर्वेषामेव धातूनां प्रयोगे वेदशब्दः प्रयुक्तो भवति।

उल्लेखपञ्जिः

१. *तैत्तिरीयसंहिता* १-४-२०

२. "सर्वकाम्यप्राप्त्यादिमोक्षान्तः पुरुषार्थो वक्तव्य इति वेदः प्रवृत्तः" इति निरुक्तवृत्तेः प्रारम्भ एव दुर्गाचार्येण प्रोक्तम्।

३. "अनन्तो वै वेदाः" इति।

४. याज्ञवल्क्येनोक्तं - "प्रत्यक्षेनानुमित्या वा यस्तूपायो न विद्यते/ एनं विदन्ति वेदेन तस्माद्वेदस्य वेदता//" इति।

५. "अपौरुषेयवाक्यं वेदः"- सायणाचार्यः।

६. "वेदोऽखिलधर्ममूलम्"- *मनुसंहिता* २-६ ।

७. "मन्त्र-ब्राह्मणयोर्वेदनामधेयम्"- आपस्तम्बः कात्यायनश्च।

८. *निरुक्तम्* ७-१२-१ ।

९. "मन्त्रहीनः स्वरतो वर्णतो वा मिथ्या प्रयुक्तो न तमर्थमाह।
स वाग्वज्रो यजमानं हिनस्ति यथेन्द्रशत्रुः स्वरतोऽपराधात्॥"- इति (*पाणिनीयशिक्षा* ५२)

१०. *अष्टाध्यायी* ३-३-१२१

११. *तत्रैव* १-३-३

१२. *तत्रैव* १-३-८

१३. *तत्रैव* १-३-१

१४. *तत्रैव* ७-३-८४

१५. https://kakshakaumudi.com

१६. *अष्टाध्यायी* ३-१- १३४

१७. *तत्रैव* १-३-३

१८. *तत्रैव* १-३-१

१९. *तत्रैव* ७-३-८४

२०. *मानवश्रौतसूत्रम्* १-३

२१. *यजुर्वेदः* २-२१

२२. "ब्रह्मविदाप्नोति परम्। तदेषाऽभ्युक्ता। सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म। यो वेद निहितं गुहायां परमे व्योमन्"- *तैत्तिरीयोपनिषत्*, द्वितीया ब्रह्मानन्दवल्ली, १।

२३. "नारायणसायुज्यमवाप्नोति नारायण सायुज्यमवाप्नोति। य एवं वेद इत्युपनिषत्॥"- *नारायणोपनिषत्*- ५।

२४. *अष्टाध्यायी* ३-१-३

२५. *तत्रैव* ८-४-६६

२६. *अष्टाध्यायी* ३-१-३

२७. *तत्रैव* १-४-२

२८. *तत्रैव* ६-१-१६३

२९. *तत्रैव* ६-१-१५८

३०. "हलश्च" पाणिनीयसूत्रस्य व्याख्यायाम् पदमञ्जरीकारेणोक्तम्।

३१. *अष्टाध्यायी* ६-१-१६०

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः

Anirvāṇa. *Veda Mīmāṃsā (A Vedic Compendium)*. Vol. III. Kolkata: Sanskrit College, 1970.

Bhottojidikshita. *Vaiyākaraṇasiddhāntakaumudī with the commentary Bālamanoramā & Tattvabodhinī*. Vol. I, II, III & IV. Ed. Giridhara Sharma. Varanasi: Motilal Banarasidas, 2011.

Chattopadhyaya, Amar Kumar. *Vaidic Vyākaraṇam*. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 2011.

Dharmapāla, Gourī. *Veder bhāṣā o Chanda*. Kolkata: Pashimbanga Rajya Pustak Parshad, 2015 (2nd ed.).

Hillebrandt, Alfred. *Vedic Mythology*. Vol. II. Trans. Shree Ramularajeshwara Sharma. Delhi: Motilal Benarasidas Publishers,1990.

Jamison, Stephanie & Joel P. Brereton. *The Rigveda the Earliest Religious Poetry of India*. Vol-1. USA: Oxford University Press, 2014.

N., Dandekar. *Vedic Bibliography*. Bombay: Karnatak Publishing House, 1946.

Ṛgvedasamhitā with the commentary of Sāyaṇacārya. Vol- I. Maharastra: Tilak Maharastra University Vedic Samshodhan Mandal (Vedic Research Institute), 1933.

Sāmpratiktamakāler Bāñālīr Vedagaveṣṇā Evaṃ Prasañga-Anusañga. Ed. Śambhunāth Cakravarty. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 2006.

Sri Aurobindo. *The Secret of the Veda, with selected hymns. The Complete works of Sri Aurobindo*. Vol. 15. Pandichery: Sri Aurobondo Ashram, 1998.

Vedic Selections. Ed. Dr. Bhavani Prasad Bhattacharya & Taraknath Adhikari. Kolkata: Sanskrit Book Depo, 2012 (5th ed.).

Yāska. *Nirukta.* Ed. Dr. Taraknath Adhikari. Kolkata: Sanskrit Book Depo, 2016 (2nd ed.).

उपदेशसाहस्रीदिशा तत्त्वमसि-महावाक्यविचारः

सोमनाथ-वर्मनः

सारसंक्षेपः

ॐ शङ्करं शङ्कराचार्यं सद्गुरुं शङ्करं स्वयम्।
शङ्करं सच्चिदानन्दं स्वात्मानं संस्मराम्यहम्॥

वेदान्तेषु महावाक्यानां स्थानं महद्वर्तते। प्रायेण प्रस्थानत्रयय्यां प्रकरणग्रन्थेषु च महावाक्यानां प्रसङ्गः विवरणं वा आगच्छत्येव। प्रमुख्य चतुर्षु महावाक्येषु 'तत्त्वमसि' इति महावाक्यमन्यतमम्। अस्मिन् लघुप्रबन्धे मया 'श्रीमच्छङ्करभगवत्पादविरचितः उपदेशसाहस्रीदिशा तत्त्वमसीति महावाक्यविचारः' इति विषयः स्वीकृतः। उपदेशसाहस्रीग्रन्थे अष्टादशप्रकरणं तत्त्वमसिप्रकरणम् इति नामधेयम्। पद्यभागेषु ऊनविंशतिप्रकरणेषु तत्त्वमसिप्रकरणमिदं सर्ववृहत्। प्रकरणेऽस्मिन् २३३ श्लोकाः कारिकाः वा सन्ति। अस्मिन् प्रकरणे तत्त्वम्पदयोः वाक्यार्थज्ञानेन एव मोक्षः इति विचारः विद्यते। किञ्च 'तत्त्वमसि' इति महावाक्यात् अखण्डार्थबोधप्रक्रिया विस्तारेण विवेचितमस्ति।

यथा *छान्दोग्योपनिषदि* साक्ष्यदुपदेशपरकतया 'तत्त्वमसि' इति महावाक्यस्य वर्णनं विद्यते 'स य एषोऽणिमैतदात्म्यमिदं सर्वं आत्मा तत्त्वमसि श्वेतकेतो इति…', परन्तु *उपदेशसाहस्र्यां* तत् भिन्नरूपेण वर्णितमस्ति। किञ्च *वेदान्तसार-वेदान्तपरिभाषा*दिषु यथा तत्त्वमसीति विचारः लक्षणाविधिविचारपूर्वकं आलोच्यते तथा अस्मिन् ग्रन्थे नालोच्यते। ग्रन्थेऽस्मिन् 'तत्त्वमसि' इति महावाक्यविचारः इत्थं कृतमस्ति। तत्रादौ तत्त्वम्पदयोः सामान्याधिकरणसम्बन्धः दर्शितः, ततः क्रमेण तत्त्वम्पदयोः विशेषणविशेष्यभावसम्बन्धः, तत्त्वम्पदयोः अन्वय-व्यतिरेकसम्बन्धः, तत्त्वम्पदयोः उद्देश्य-विधेयपौर्वापर्यविचारः, तत्त्वम्पदयोः एकनिष्ठतायां सति पर्यायशङ्का तस्य परिहारश्च, एवं ततः त्वम्पदार्थविचारः, तत्त्वमसीति वाक्यार्थविचारः, किञ्च अन्ततोगत्वा तत्त्वमसीति वाक्यादेव अपरोक्षज्ञानं किञ्च आत्मन्यारोपितानर्थनिवृत्तिः भवतीति विचारः कृतः। एवं सामान्यरुपेण सारल्येन च यथामतिः प्रबन्धोऽयं विरचितः। मम लघु प्रयासोऽयं भगवतः श्रीरामकृष्णस्य पदकमले समर्प्यते॥

कुञ्चिकाशब्दः

महावाक्यम्, तत्त्वमसि, सामान्याधिकरणसम्बन्धः, विशेषणविशेष्यभावसम्बन्धः, अन्वय-व्यतिरेकसम्बन्धः, उद्देश्य-विधेयपौर्वापर्यविचारः।

भूमिका

वेदस्य शीर्षभागः *वेदान्तः*। *वेदः* काण्डत्रयेषु विभज्यते- कर्मकाण्डः उपासनाकाण्डः ज्ञानकाण्डः चेति। उपासनाकाण्डः कर्मकाण्डे एव अन्तर्भवति। आचार्यजैमिनिः कर्मकाण्ड-उपासनाकाण्डयोः उपरि मीमांसाशास्त्रं तथा मीमांसादर्शनं प्रणीतवान्। जैमिनेः कर्ममीमांसायाः परिशिष्टरूपेण संकर्षणकाण्डः विरचितः। वेदस्य ज्ञानकाण्ड एव वेदान्त उच्यते। स वेदान्तः एव वेदानां सारभूतः। ब्रह्मनिरूपणमेव वेदानां तात्पर्यम्। यथोक्तम् *वेदान्तसारे*- 'वेदान्तो नामोपनिषत्प्रमाणं तदुपकारीणि शारीरकसूत्रादीनि च'[१] इति। अर्थात् उपनिषद् एव वेदान्तः। किञ्च *शारीरकसूत्रं* नाम वादरायणव्यासप्रणीतं *ब्रह्मसूत्रम्*, ज्ञानकाण्डस्य मीमांसार्थमेव ब्रह्मसूत्राणामवतारणा। वेदान्तमीमांसायाः अपरं नाम *उत्तरमीमांसा*। जैमिनिप्रणीत-पूर्वमीमांसातः कर्ममीमांसातः वा पृथक्कर्तुं वेदान्तदर्शनस्य नाम *उत्तरमीमांसा* इति। उत्तरमीमांसायाः अपरं नाम *शारीरकमीमांसा* इति। बहुषु वेदान्तसम्प्रदायेषु अद्वैतवेदान्तसम्प्रदायः अन्यतमः

सर्वोत्कृष्टः च। उपनिषदः अर्थप्रकाशने बोधे वा सहायकरूपेण वर्तते *श्रीमद्भगवद्गीता।* एतौ वेदान्तशब्दस्य गौणार्थौ। तत्र गीतामाहात्म्ये उच्यते-

> सर्वोपनिषदो गावो दोग्धा गोपालनन्दनः।
> पार्थो वत्सः सुधीर्भोक्ता दुग्धं गीतामृतं महत्॥[२] इति।

अतः वेदान्तशास्त्ररूपेण प्रस्थानत्रयमेव ग्रहणीयम्। प्राचीनकाले उपनिषदः एव वेदान्तनाम्ना प्रसिद्धाः आसन्, क्रमेण तस्य सहकारित्वेन ब्रह्मसूत्राणि गीतादिशास्त्राणि अपि वेदान्ते अन्तर्भुक्तानि। वैदान्तिकाचार्याणां मतानुसारं वेदान्तशास्त्रम् प्रस्थानत्रयेषु विभक्तम्। तेषु *उपनिषत्* श्रुतिप्रस्थानरूपेण वर्तते, *भगवद्गीता सनत्सुजात*शास्त्रादि श्रुतिप्रस्थानरूपेण विद्यते, किञ्च ब्रह्मसूत्राणि न्यायप्रस्थानरूपेण वर्तते। वर्तमानसमये *ब्रह्मसूत्रम्* वेदान्तशास्त्रनाम्ना सुपरिचितमस्ति। यद्यपि अद्वैतवेदान्तस्य विकाशः प्रस्थानत्रय्येति व्यपदिश्यते तथापि तस्य विकासः न केवलं प्रस्थानत्रय्या परन्तु प्रस्थानत्रयीबहिर्भूतैः विविधप्रकरणग्रन्थैः च विद्यते। श्रीमच्छङ्करभगवत्पादैरपि वहवः प्रकरणग्रन्थाः विरचिताः, तेषु *उपदेशसाहस्री* अन्यतमा। तदाश्रित्यैव प्रबन्धोऽयं विरच्यते।

अत्र चतुर्विधेषु महावाक्येषु 'तत्त्वमसि' इति महावाक्यमालोच्यते। वस्तुतः तत्त्वमसीति महावाक्यं *छान्दोग्योपनिषदि* विद्यते। किञ्च महावाक्यमिदं बहुषु वेदान्तग्रन्थेष्वपि विचार्यते। अत्रादौसामान्यरूपेण *वेदान्तसारे*, *वेदान्तपरिभाषायां*, *पञ्चदश्यां* किञ्च *छान्दोग्योपनिषदि* कथं वर्णितमस्ति इत्यालोच्यते, तदनन्तरं *उपदेशसाहस्री*दिशा आलोचयामः।

उपनिषदि प्रकरणग्रन्थेषु च तत्त्वमसिविचारः

तत्र *छान्दोग्योपनिषदि* उच्यते-

> स य एषोऽणिमैतदात्म्यमिदं सर्वं आत्मा तत्त्वमसि श्वेतकेतो इति भूय एव मा भगवान्विज्ञापयत्विति तथा सोम्येति होवाच॥ इति।

अर्थात् यत् सत्संज्ञकः अनिमा जगन्मूलं यदमुच्यते, तेन सदात्मना सर्वमिदं जगत् स्वयम् आत्मवान् भवति इत्यर्थः। नान्योऽस्त्यस्यात्मा संसारी। यथा 'नान्यदतोऽस्ति द्रष्टृ नान्यदतोऽस्ति श्रोतृ' इति बृहदारण्यकश्रुतिः अत्र प्रमाणम्।

यस्मात् सर्वं जगत् आत्मवान् भवति, तदेव परमं सत्यम् इत्यर्थः।

अतः स आत्मा जगतः वास्तविकरूपः सत्स्वरूपो वा, यथा गवादिशब्दाः वृषभगवः इत्यादिषु रूढ्यर्थे नियताः। अतः हे श्वेतकेतो! तत् सत् त्वमेव।

सदानन्दकृते *वेदान्तसारे* तत्त्वमसीति महावाक्यविचारः लक्षणाविधिपूर्वकमेव कृतः। तत्रापि पदानां सामान्याधिकरणसम्बन्धः, विशेषणविशेष्यभावसम्बन्धः किञ्च लक्ष्यलक्षणभावसम्बन्धोऽपि संक्षेपेण विचारितः । पुनः लक्षणाविधिविचारप्रसङ्गे त्रिविधलक्षणानामुल्लेखमपि कृतमस्ति। तद्यथा 'जहल्लक्षणा', 'अजहल्लक्षणा' 'जहदजहल्लक्षणा' चेति। तत्त्वमसीति महावाक्यार्थः तु जहदजहल्लक्षणया एवावगम्यते। यथा 'सोऽयं देवदत्तः' इत्यत्र 'सः' इत्यनेन तत्कालतद्देशविशिष्टः देवयत्तः बोध्यते किञ्च 'अयम्' इत्यनेन एतत्कालएतद्देशविशिष्टः देवदत्तः बोध्यते । अत्र देवदत्तांशे कोऽपि विरोधो नास्ति। अतः अत्र विरुद्धकालिकांशं त्यज्य जहदजहल्लक्षणया

भागत्यागलक्षणया वा देवदत्तपिण्डमात्रबोधाय प्रयुज्यते। तथैव तत्त्वमसि इत्यस्मिन् महावाक्ये तत्-पदेन परोक्षत्वादविशिष्ठचैतन्यः ब्रह्म, तथा त्वम्पदेन अत्र अपरोक्षत्वादिविशिष्ठचैतन्यः जीवः अवगम्यते। अतः एतान् विरुधान्शान् परित्यज्य तत् त्वम् पदौ अखण्डचैतन्यमात्रं लक्ष्यं कुर्वन्ति। तस्मात् जहदजहल्लक्षणया 'तत्त्वमसि' इति महावाक्यार्थस्य बोधः भवति।

परन्तु *वेदान्तपरिभाषा*कारः धर्मराजाध्वरीन्द्रः लक्षणं विना 'तत्त्वमसि' इत्यस्य महावाक्यात् अखण्डर्यस्य अवधारणां स्वीकृतवान्। सः कथयति यत् 'तत्त्वमसि' महावाक्ये विशिष्टपदानाम् एकदेशपरत्वेऽपि लक्षणायाः आवश्यकता नास्ति। यतः यदा शक्तिवृतेः उपस्थितानां विशिष्टानां अभेदान्वयः अभेदो वा न निर्मितुं शक्यते, तदा शक्तिवृत्तितः उपस्थितेषु विशेषेषु भागेषु अभेदान्वयबोधस्य आत्मनाशः भविष्यति। यथा 'घटोऽनित्यः' इति अस्मिन् स्थाने घटापदाख्यानदेशः, यः अनित्यद्रव्यसङ्गः न समर्थः, किन्तु अन्वययोग्यः व्यक्तिः स्वयम् तेन सह 'अनित्यत्वस्य' अन्वयः स्वयमेव भवति। अतः अत्र लक्षणायाः आवश्यकता एव नास्ति।द्रव्यदेशस्य विशेषं स्वतन्त्रं उपस्थितिं दर्शयितुं लक्षणानाम् आवश्यकता भवति । यथा- 'घटो नित्यः' इत्यत्र केवलं घटपदात् शक्तिवृत्तिद्वारा स्वतन्त्रतया 'घटत्व' धर्मस्य उपस्थित्याभावात् तस्य प्रस्तुत्यर्थं 'घटत्व' इत्यत्र 'घट' शब्दस्य लक्षणं कर्तव्यं भवति। 'तत्त्वमसि' महावाक्ये शक्तिप्रवृत्त्या स्वतन्त्रतया वर्तमानानां तत्त्वानां अगोचरसाक्षात्कारे कोऽपि बाधकः नास्ति। तस्मात् परिभाषाकारमते महावाक्यार्थबोधे लक्षणायाः आवश्यकता नास्ति। यतोहि 'तत्-त्वम्' इति पदार्थस्य अभेदज्ञानं प्राप्य न केवलं आत्मब्रह्मभेदात् उत्पन्नानां सर्वेषां क्लेशानां निवृत्तिः, अपितु आनन्दरूपमोक्षः प्राप्यते। तत्र सत्, चित्, आनन्दरूपं ब्रह्मसाक्षात्कारः भवति।

विद्यारण्यस्वामिना *पञ्चदश्याम्* उच्यते-

> एकमेवाद्वितीयं सन्नामरूपविवर्जतम्।
> सृष्टेः पुराऽधुनाप्यस्य तादृक्त्वं तदितीर्यते॥ इति।

किञ्च त्वम्पदार्थविषये उच्यते-

> श्रोतुर्देहेन्द्रियातीतं वस्त्वत्र त्वंपदेरितम्।
> एकता ग्राह्यतेऽसीति तदैक्यमनुभूयताम्॥ इति ।

अधुना *उपदेशसाहस्री*दिशा 'तत्त्वमसि'-महावाक्यविचारः क्रियते।

वस्तुतः अस्य शोधपत्रस्य प्रधानम् उद्देश्यं भवति ग्रन्थस्यास्य प्रसिद्धिः यथा स्यादिति। किञ्च शङ्कराचार्यमतसमीक्षा, अन्यवेदान्तप्रकरणग्रन्थैः सह अस्य ग्रन्थस्य विचारः सङ्गच्छते न वा इत्यपि निर्णयः सम्भवति।

किञ्च ग्रन्थेस्मिन् ग्रन्थकारः कथं सरलपद्धत्या श्लोकाकारेण गूढविषयं सारल्येन प्रतिपादितवान् तदपि ज्ञातुं शक्यते।

उपदेशसाहस्र्यां तत्त्वमसिप्रकरणदिशा तत्त्वमसि-महावाक्यविचारः

अष्टादशप्रकरणं तत्त्वमसिप्रकरणम् इति नामधेयम्। अस्य प्रकरणस्य 'तत्त्वमतिप्रकरणम्' इत्यपि नामान्तरम्। पद्यभागेषु उनविंशतिप्रकरणेषु तत्त्वमसिप्रकरणमिदं सर्वबृहत्। प्रकरणेऽस्मिन् त्रयस्त्रिंशदधिकद्विशतं श्लोकाः कारिकाः

वा सन्ति। अस्मिन् प्रकरणे ज्ञानानुष्ठानप्रक्रिया वर्णिता अस्ति। तत्त्वम्पदयोः साध्यवाक्यार्थज्ञानेन एव मोक्षः इति विचारःच विद्यते। किञ्च 'तत्त्वमसि' इति महावाक्यात् अखण्डार्थबोधप्रक्रिया विस्तारेण विवेचितमस्ति।

ग्रन्थकारैः श्रीमच्छंकरभगवत्पादैः परमात्मनमस्कारात्मकमङ्गलपद्येन ग्रन्थारम्भः कृतः। मङ्गलं हि-

येनात्मना विलीयन्ते उद्भवन्ति च वृत्तयः।
नित्यावगतये तस्मै नमो धीप्रत्यगात्मने॥[३] इति।

अर्थादन्तःकरणवृत्तयः यस्मादात्मचैतन्यात् उत्पद्यन्ते, पुनः तत्रैव विलीयन्ते, तदात्मचैतन्यमहं प्रणमामि। किदृशमात्मचैतन्यमिति चेत्, बुद्धिवृत्तीनाम् अधिष्ठानस्वरूपं नित्यज्ञानस्वरूपं चेति।

तदनन्तरं स्वसम्प्रदायस्य नाम अद्वैतसम्प्रदायस्य विशुद्धतां निरूप्य स्वगुरोः गौडपादाचार्यस्य प्रणामादिकं विनिवेद्य ग्रन्थकारैः श्रीमच्छङ्कभगवत्पादैः तत्त्वमसिप्रकरणमिदमारभ्यते, यथोक्तं द्वितीयमङ्गले- "नमो यतीन्द्राय गुरोर्गरीयसे" इति। तत्र प्रकरणादौ पूर्वपक्षिणां मतं खण्डयित्वा स्वमतं च प्रतिपाद्य अन्ततो गत्वा तत्वमसीति महावाक्यं विचारयति। तदधुना सुविस्तारेण आलोच्यते।

तत्त्वम्पदयोः सामान्याधिकरणसम्बन्धः

निर्दुःखवाचिना योगात् त्वंशब्दस्य तदर्थता।
प्रत्यगात्माभिधानेन तच्छब्दस्य युतेस्तथा॥[४] इति।

अत्र आचार्येण तत्त्वंपदयो एकार्थता दर्श्यते। अत्र निर्दुःखवाचिना तत्पदेन सह त्वंपदस्य सामानाधिकरण्यं दृश्यते। अतः त्वंपदस्य तत्पदार्थता। अर्थात् तत्त्वंपदयोः एकार्थता। अनेन त्वंशब्दस्य निर्दुःखब्रह्मार्थता सिद्ध्यति किंच त्वंपदेन सह तत्पदस्यापि सामानाधिकरण्यं परिलक्ष्यते। अतः तयोः अपि एकाग्रता भवति, अर्थात् तत्पदस्य प्रत्यगात्मार्थत्वं सिध्यति एवं सामानाधिकरण्येन तत्त्वंपदयोः ऐक्यं साधयित्वा अधुना विशेषणविशेष्यताभावसम्वन्धं स्वीकृत्य तत्त्वंपदयोः ऐक्यं प्रतिपादयति। तद्यथा-

तत्त्वम्पदयोः विशेषणविशेष्यभावसम्बन्धः

अत्र विशेषणं नाम व्यावर्तकम् किञ्च विशेष्यं नाम व्यावर्त्यम्। तत्र 'सोऽयं देवदतः' इति वाक्ये तत्कालतद्देशविशिष्टदेवदत्तवाचक-सशब्दवाच्यः सशब्दः एतत्काल-एतद्देशविशिष्टदेवदत्तवाचक-अयंशब्दवाच्यात् भिन्नः न इति ज्ञानं यदा जायते तदा यच्छब्दार्थस्य इदंशब्दनिष्ठभेदव्यावर्तकत्वेन विशेषणत्वमिति। अपि च अयंशब्दार्थस्य व्यावर्त्यत्वाद् विशेष्यत्वं सिद्ध्यति अर्थात् 'सैव अयम्, अयमेव सः' इत्यन्योन्यविशेषणविशेष्यभावसम्बन्धेन परोक्षत्वादिविशिष्टचैतन्यापरोक्षत्वादिविशिष्टचैतन्ययोः ऐक्यं सिद्ध्यति। एवमेव उपदेशसाहस्रीकारेणापि प्रतिपादितं-

अन्योन्यापेक्षया तेषां प्रधानगुणतेष्यते।
विशेषणविशेष्यत्वं तथा ग्राह्यं हि युक्तितः॥[५] इति ।

अस्मिन् श्लोके आचार्यः गुणप्रधानभावेन विशेषणविशेष्यभावं स्पष्टीकरोति। तत्र आत्मानात्मविषयोः ज्ञाने एकैकस्य अपेक्षया प्रधानताप्रधानता च स्वीक्रियते। तेनैव प्रकारेण विशेषणविशेष्यभावमपि युक्तमिति स्वीक्रियते। अत्रोक्तः

विशेषणविशेष्यभावः तु *उपदेशसाहस्री*कारस्य इष्टं न, तस्मात् तेन सम्बन्धोऽयम् अविवेकिनां कृते इत्युक्तम्। तस्मादुक्तम्-

> प्रतिलोममिदं सर्वं यथोक्तं लोकबुद्धितः।
> अविवेकधियामस्ति नास्ति सर्वं विवेकिनाम्॥[६]इति।

एषः विशेषणविशेष्यभावमार्गः तु विवेकिना विपरीतः अर्थात् अविवेकिनां कृते। तत्र अविवेकिन: एव आत्मानात्मनोः भिन्नसत्तात्वं स्वीक्रियते। किंच शरीराद्यनात्मानमेव प्रधानं मन्यन्ते। अतः तेषां दृष्ट्या आत्मा एव अनात्मनः विशेषणम्। अतः अध्यारोपापवादन्यायेन आत्मबुद्ध्युत्पादनार्थं विशेषणविशेष्यभावः स्वीक्रियते। परन्तु विवेकिनां तु आत्मानात्मविषयकभेदज्ञानमेव नास्ति अतः तेषां विशेषणविशेष्यभावोऽपि नास्ति इति भावः।

तत्त्वम्पदयोः अन्वय-व्यतिरेकसम्बन्धः

वस्तुतः एवं प्रतीतिर्भवति यत् 'तत्त्वमसि' इत्यस्मिन्महावाक्ये *उपदेशसाहस्री*काराणाम् अभिष्टं मतं अन्वय-व्यतिरेकसम्बन्धेन सम्बन्धमस्ति। निम्नलिखितकारिकायामिदं स्पष्टं भवति यत् अन्वयव्यतिरेकाभ्यामेव आत्मानात्मविवेको भवति किञ्च 'अहमिति' पदस्य निश्चयताऽपि सम्भवति। कारिका यथा-

> अन्वयव्यतिरेकौ हि पदार्थस्य पदस्य च।
> स्यादेतदहमित्यत्र युक्तिरेवावधारणे॥[७] इति।

शङ्कराचार्यमतानुसारं पदपदार्थं अन्वयव्यतिरेकं च विना आत्मनत्वज्ञानं न सम्भवत्येव। इदं स्पष्टं यत् आत्मपदार्थो द्रष्टा साक्षी वा भवति न तु दृश्यः। द्रष्ट्रत्वात् साक्षित्वात् आत्मपदार्थस्य दृश्यत्वं अथवा साक्षिभास्यत्वं न सम्भवति, यतो हि आत्मा स्वयंप्रकाशस्वरूपः भवति। किञ्च अहंकारादौ साक्षिभास्यत्वं तिष्ठति। तस्मादप्रधानत्वात् ते विषयाः आत्मनः विशेषणं न भवन्ति।

अन्वयव्यतिरेक-सम्बन्धविषये *उपदेशसाहस्री*टीकाकाराणां रामतीर्थस्वामिनामेवं मतमस्ति यत्- 'ब्रह्म किञ्च चेतन्यमित्यादिशब्दाः शुद्धात्मनः बोधकाः भवन्ति। अतः अविशेषणत्वात् ते तच्छब्दं विहाय अन्यवस्तुनां बोधं कारयितुं असमर्थाः। एवं सिद्धौ सति इदं स्पष्टं यत् पदपदार्थज्ञानेन किञ्च पदार्थस्थ अन्वयव्यतिरेकज्ञानेन एव तत्वमसीति महावाक्यार्थस्थ तत्त्वबोधः जायते'।[८] एवं अन्वयव्यतिरेकसम्बन्धेन ज्ञानोत्पत्तौ पुनः अर्थान्तरकल्पनायाः अवकाश एव न भवति।

अधुना कथं तत्त्वमसि इति महावाक्यस्य तात्पर्यं प्रत्यगात्मन्येव भवति इति दशमस्त्वमसीति लौकिकोदाहरणेन प्रदर्श्यते। तद्यथा-

> दशमस्त्वमसीत्येवं वाक्यं स्यात्प्रत्यगात्मनि।[९] इति।

वाक्यं कथमपरोक्षवस्तुप्रतिपादकं भवति इति प्रदर्श्यते स दृष्टान्तेन। यथा, कदाचित् दशजनाः देशान्तरं जग्मुः। मार्गे एका नदी आसीत्। ते सन्तरणं कृत्वा अपरनदीतटं प्राप्तवन्तः। ततः अपरं नदीतीरं प्राप्य सर्वे सन्ति न वा इति गणनां कृतवन्तः। सर्वे स्वं विहाय सर्वान् गणयन्ति स्म, तेन प्रतिवारं नवजनाः एव भवन्ति, तस्मात् एकः नद्यां निमज्जितोऽभवत् इति चिन्तयित्वा सर्वे रुदन्तः आसन्। तदा एकः बुद्धिमान् जनः तत्रागत्य सर्वं वृत्तान्तं श्रुत्वा

अवदत्- भवन्तः सर्वे स्वं विहाय सर्वान् गणयन्ति स्वमेव त्यजन्ति तस्मात् नवैव भाति, सः दशमस्त्वमसीति। तथैव तत्त्वमसीति महावाक्यस्य तात्पर्यमपि प्रत्यगात्मन्येव भवति। अर्थात् तत्वमसीति महावाक्यस्य तात्पर्यं दशमस्त्वमसि इति वाक्यवत् प्रत्यगात्मन्येव भाव्यं नान्यथा।

तत्त्वम्पदयोः एकनिष्ठतायां सति पर्यायशङ्का तस्य परिहारश्च

तत्-त्वम्पदयोः एकस्मिन्नेवार्थे पर्यावसाने सति, घटकलसादिवत् सहप्रयोगः न सम्भवति पर्यायवाचित्वात् इति पूर्वपक्षिणामाक्षेपः। तदा ग्रन्थकारैः श्लोकोऽयमुक्तः-

> स्वार्थस्य ह्यप्रहाणेन विशिष्टार्थसमर्पकौ।
> प्रत्यगात्मावगत्यन्तौ नान्योर्थोर्थाद्विरोध्यतः॥[१०] इति।

अर्थात्, तत्त्वम्पदयोः प्रवृत्तिनिमित्तभेदात् तयोः पदयोः पर्यायत्वं न सम्भवति। एते तत्त्वम्पदे स्ववाच्यार्थं नाम परोक्षापरोक्षत्वं न त्यक्त्वा एव विशिष्टार्थं प्रकाशयतः। अतः वाच्यार्थभिन्नत्वात् तयोः पर्यायवाचीत्वं न सम्भवति। अन्ततोगत्वा तयोः तात्पर्यं प्रत्यगात्मन्येव भवति। अर्थात् शुद्धसाक्षीज्ञानमेव तयोः पदयोः मुख्यतात्पर्यम्। तथापि पुनः जिज्ञासा भवति यत् तत्त्वम्पययोः सामानाधिकरण्योपपत्तिः अंशाशिभावं स्वीकृत्यापि भवितुमर्हति खलु? कथं तर्हि अखण्डार्थे एव पक्षपातित्वमिति। तदोच्यते अखण्डार्थविरोधी अन्यार्थः वेदान्तविचारेषु कुत्रापि न प्राप्यते अर्थात्स्वर्णकुण्डलवत् कार्यकारणभावेन संसर्गः तत्त्वम्पदार्थे भवितुं नार्हति। तेन 'अन्यत्रास्मात्कृताकृतात्'[११] इति श्रुतिविरोधः स्यात्। किञ्च भूमि- ऊषरादिवत् अंशांशिभावेन संसर्गोऽपि 'निष्कलं निष्क्रियम्'[१२] अनया श्रुत्या बाध्यते। तथैव 'नीलमुत्पलम्' इत्यत्र यथा गुण-गुणिभावः भवति तदपि भवितुं नार्हति निर्गुणश्रुतिविरोधत्वात्। पुनः जाति-व्यक्तविशिष्ट-स्वर्गादिप्रकारेणाऽपि संसर्गो न भवति तेन 'एकमेवाद्वितीयम्'[१३] किञ्च 'असङ्गोऽयं पुरुषः'[१४] इत्यादिश्रुतिविरोधः स्यात्। तस्मात् विशिष्टसंसर्गविरोधिनि वस्तुमात्रे एव अखण्डार्थतायाः तात्पर्यम्। अत्र त्वम्पदस्य वाच्यार्थः जीवः स प्रत्यक्षः अल्पज्ञश्च। तथा तत्पदस्य वाच्यार्थो भवति ईश्वरः स च परोक्षः सर्वज्ञः। तयोः विशेषगुणानां त्यागे सति शुद्धचैतन्यमेव अवशिष्यते। तदेव "तत्त्वमसि" इति महावक्यस्याखण्डार्थ:।

तथा च अनुमानाकारः इत्थं भवति- 'विमतम् अखण्डार्थनिष्ठम् उपाधि-परामर्शमन्तरेणाविभाव्यमान-भेदवस्तुनिष्ठत्वात्' 'सोऽयं देवदत्तः', 'खं छिद्रम्' इत्यादि वाक्यवत् आत्मानं विस्मृत्य यथा दशमजनस्य ज्ञानं नाभवत्, तथैव अनाद्यविद्यया विवेकदृष्टिः अच्छादिते सति कामनाकुण्ठितबुद्ध्याच्छादितः पुरुषः दृश्यवर्गपृथक्भूतमात्मानं साक्षात्कर्तुं न शक्नोति। परन्तु विवेकी तथा मुमुक्षुपुरुषः दशमस्त्वमसीति वाक्यवत् तत्त्वमसि इत्यादिना महावाक्येनापि अन्तःकरणसाक्षिरूपम् आत्मानं जानाति।

तत्त्वम्पदयोः उद्देश्य-विधेयपौर्वापर्यविचारः

अधुना एका शङ्का उदेति, लोकव्यवहारे सर्वत्र एवं नियमः विद्यते यत्- वाक्यादौ उद्देश्यपदं तिष्ठति तदनन्तरं विधेयपदमिति। यदुक्तम् वरदराजाचार्येण *तार्किकरक्षायाम्*-

> यच्छब्दः योगः प्राथम्यमित्याद्युद्देश्यलक्षणम्।
> तच्छब्द एवकारश्च स्यादुपादेयलक्षणम्॥[१५] इति।

अनेन न्यायेन प्रथमनिर्दिष्ट उद्देश्यः किञ्च चरमनिर्दिष्ट उपादेयः विधेयो वा भवति। परन्तु प्रकृते तत्त्वमस्यादिवाक्ये अस्य नियमस्य पालनं नाभवत्। तत्त्वमसीति वाक्ये विधेयं तत्पदं, तस्य प्रथमनिर्देशः अभवत्। किञ्च उद्देश्यं त्वम्पदं, तस्य पश्चान्निर्देशः चाभवत्। अर्थात् 'तत्त्वम्' इत्यत्र तदर्थस्य प्राथम्यं भवति अपि च अहं ब्रह्मास्मि इत्यत्र त्वमर्थस्य प्राथम्यं भवति। अतः उद्देश्य-विधेयनियमस्यात्र पालनं न भवति इति पूर्वपक्षिणामाक्षेपः।

तदा सिद्धान्तिभिः उच्यते- वेदेषु कुत्रापि पाठक्रमानुसारेण अर्थव्यवस्था स्यादिति नियमो नास्ति। पाठक्रमापेक्षया अर्थक्रमस्यैव प्राबल्यं स्वीक्रियते। अतः बहुषु स्थलेषु अर्थक्रमानुसारेणैव अनुष्ठानव्यवस्था भवति। यथा 'आहर-पात्रम्' किञ्च 'पात्रमाहर' इत्यत्र द्वयोः समानार्थनियमविवक्षा वर्तते। अन्वयव्यतिरेकप्रमाणेन अर्थानुसारेणात्रान्वयो भवति।' तत्त्वमसि', 'अहं ब्रह्मास्मि' इत्यादिवाक्येषु 'त्वम्', 'अहम्' चेति पदद्वयमादौ किञ्च 'तत्', 'ब्रह्म' चेति पदद्वयस्योत्तरावस्थानेन वाक्यद्वयं भवति। अत्र पाठनियमाभावादपि 'प्रसिद्धमुद्दिश्य अनूद्य अप्रसिद्धो बोध्यते' इति न्यायेन प्रसिद्धार्थकं त्वम् अहम् पदं चादौ किञ्च अप्रसिद्धार्थकम् इदं ब्रह्म, सतादिपदं पश्चात्सत्यपि, तयोः वाक्यत्वं तु सिद्ध्यति। एवमन्वयव्यतिरेकसम्बन्धेन वाक्यार्थज्ञानम्, अर्थात् त्वमर्थस्य तदर्थात्मताज्ञानं भवत्येव। तस्मात् ग्रन्थकारैरपि उच्यते-

> वाक्ये हि श्रूयमाणानां पदानामर्थसंस्मृतिः॥[१६] इति।

अर्थात् वेदवाक्येषु श्रूयमानेषु पदेषु अर्थस्मृतिरूपनियमाः न सन्ति। तत्र अर्थानुसारं पदानां संगतिः स्वीक्रियते।

पुनः इयं शङ्का भवितुमर्हति यत्- गुरुभिः तत्वमसीति उपदेशे सति शिष्यस्य मनसि प्रश्नः एकः भवितुमर्हति यत् जीवाः परिच्छिन्नत्वात् कथमहं अपरिच्छिन्नं ब्रह्म भवितुमर्हामीति। एवं स्थिते सति केवलं वाक्यार्थज्ञानमात्रेण पर्यार्थज्ञानोत्पत्तिर्न भवति इत्यागच्छति। तेन वाक्यानां साक्षात्बोधजननसमर्थं नास्ति इति ज्ञायते।

तदा सिद्धान्तिभिः उच्यते यत्- वेदवाक्येषु शिष्यबुद्धौ वाक्यार्थज्ञानसमुदयार्थमन्वयव्यतिरेकाभ्यां वृद्धव्यवहारानुसारेण विविच्यते तदा कथमहं ब्रह्म स्यामिति प्रश्नो न घटते। तस्मात् पदार्थाव्युत्पत्तिनिबन्धनः प्रश्नो न वाक्यासामर्थ्यादित्यर्थः। पदार्थानभिज्ञस्यैव प्रश्नः स्यात्। पदार्थज्ञाने जाते सति शिष्यस्य कोऽपि शङ्का न तिष्ठत्येव।

पुनरुच्यते अन्वयव्यतिरेकसम्बन्धः पदार्थज्ञानस्मरणाय एव प्रयुज्यते। अन्वयव्यतिरेकज्ञानं स्मरणं विना कोऽपि वाक्यार्थज्ञाने समर्थो न भवति, यतो हि वा वाक्यार्थबोधः तु पदार्थज्ञानस्मरणेन एव जायते।

त्वम्पदार्थविचारः

एवं तत्त्वम्पदयोः एकनिष्ठत्वे पूर्वपक्षिणां पर्यायशङ्कां समाधानं कृत्वा, अधुना त्वंपदार्थं निरूप्यते-

> तत्त्वमस्यादिवाक्येषु त्वंपदार्थाविवेकतः।
> व्यज्यते नैव वाक्यार्थो नित्यमुक्तोऽहमित्यतः॥[१७] इति।

अर्थात् यावता तत्त्वमस्यादिवाक्येषु 'त्वम्' पदार्थस्य विवेको न भवति तावता 'नित्यमुक्तोऽहम्' इत्यादि वाक्यार्थोऽपि नाभिव्यज्यते इत्यर्थः। उपर्युक्तान्वयव्यतिरेकस्योल्लेखः अस्यैव विवेकज्ञानायैव उक्तम्, भिन्नप्रयोजनापेक्षा तस्य नास्ति। 'त्वम्' पदार्थस्य विवेके सति 'अहं दुःखी' इत्यादिमिथ्याज्ञानमपगच्छति किञ्च प्रत्यगात्मनः निश्चयभावः पाणावर्पितविल्बफलवत् स्पष्टं भवति। तत्त्वमसीतिमहावाक्यस्य श्रुतार्थः तु अखण्डार्थमेव,

अर्थात् मायाज्ञानसंसर्गरहितं ब्रह्मात्मैक्यम् किञ्च अश्रुतार्थस्तु संसर्गादि नाम यत्र जीवेश्वरयोः स्वरूपगतमैक्यं न स्वीकृत्य केवलं चैतन्यरूपणैव एकतां स्वीक्रियते। तस्मादेव ग्रन्थकारैः उक्तम्-

वाक्यार्थो व्यज्यते चैवं केवलोऽहंपदार्थतः।
दुःखीत्येतदपोहेन प्रत्यगात्मविनिश्चयात्॥[१८] इति।

तत्त्वमसीति वाक्यार्थविचारः

एवं त्वम्पदार्थं निरूप्य, अधुना ग्रन्थकारः सविस्तारेण तत्वमसीति वाक्यार्थं विचारयति। तत्र आदौ एव पूर्वपक्षिभिः सदृष्टान्तसहिता शङ्का क्रियते यत् प्रत्यक्षादिभिः प्रमाणैः पूर्वोक्ताखण्डता नाम ब्रह्मात्मत्वं बाध्यते इति। यथा 'कृष्णलान् श्रपयेत्'[१९] इति जैमिनीयसूत्रानुसारं सुवर्णखण्डस्य पाकः श्रुतत्वसम्भवे सत्यपि, प्रत्यक्षादिप्रमाणैः तस्य बाधो भवति, यतो हि सुवर्णकणादिषु आप्रताभावात् तेषु पाको न सम्भवति अतः पाकक्रियासाध्यसंस्कारमात्रमदृष्टफललाभाय क्रियते इति भावः। तद्वदत्रापि भेदग्राहकप्रत्यक्षादिप्रमाणैः तत्त्वमस्यादिवाक्यानामखण्डता बाध्यते।

तदा सिद्धान्तिभिः उच्यते यत्- प्रत्यक्षादिप्रमाणैः कर्तृत्वादिज्ञानं नैव भवति। यतो हि आत्मनि दुःखित्वादिधर्माणां प्रतीतिः अध्यस्ताहंकारादिसम्बन्धादेव जायते। दुःखित्वादिधर्माः आत्मनि ना सन्त्येव। अतः प्रत्यक्षाभासादिप्रमाणाभासैः प्रमाणभूतस्य वाक्यार्थबाधः कथं सम्भवति? अर्थात् उक्तमहावाक्यस्याखण्डतार्थबाधो न सम्भवति, किञ्च प्रमाणभासेन महावाक्यस्य बाधोऽपि न सम्भवत्येव इति सिद्धान्तः। तस्मादेव ग्रन्थकारैः श्रीमच्छङ्करभगवत्पादैः अयं श्लोक उक्तः-

प्रत्यक्षादीनि बाधेरन् कृष्णलादिषु पाकवत्।
अक्षजादिनिभैरेतैः कथं स्याद्वाक्यबाधनम्॥[२०] इति।

तदा पूर्वपक्षिणां पुनः शङ्का भवति यत्- दुःखित्वाभिमानस्य प्रत्यक्षभासत्वं सिद्धे सत्यपि, 'अहं दुःखी' इत्यादि ज्ञानं तत्वमसीतिवाक्येन 'दुःखरहितोऽहम्' इत्यादिज्ञानमपि न भवति।

तदा सिद्धान्तिभिः समाधानं दीयते यत्- दुःखित्वादिज्ञानस्य व्यभिचारदर्शनात्, किञ्च प्रत्यक्षस्य असञ्जातविरोधित्वात् एवं भावो भवति। व्यभिचारः कथमितिचेदुच्यते अग्रिमश्लोके-

स्वप्ने दुःख्यमध्यासं वाहच्छेवादिहेतुतः।
तत्कालभाविभिर्वाक्यैर्न बाधः क्रियते यदि॥[२१] इति।

अर्थात् श्लोकेस्मिन् तमेव व्यभिचारं स्फुरति।यथा अहमद्य स्वप्नावस्थायां दाहच्छेदादिवशाद् दुःखवान् आसम्, तच्च दुःखं तत्कालीनाप्तोपदेशान्निर्दुःखोऽसीत्येवं रूपाद् बाध्यते तथा तत्त्वमस्यादिवाक्यजनितेनापि ज्ञानेन जागरिते प्रतीतस्य दुःखस्य बाधो भवत्येव इत्यर्थः। तस्मादेवमनुभवे सति ज्ञायते यद्दुःखित्वादिधर्माः आत्मनि न सन्ति इति।

यदि पूर्वपक्षिमतानुसारमेवं स्वीक्रियते यत्- तत्कालीनतत्त्वमस्यादिवाक्यैः दुःखबाधो न भवति तथापि दुःखादौ अपि च दुःखसमाप्त्यनन्तरं तु स्वीकर्तव्यमेव यतो हि दुःखादौ अपि च दुःखसमाप्त्यनन्तरं दुःखाभावो नाम आनन्दमेव तिष्ठति खलु! शुक्तिरजतादिभ्रमवत् आत्मनि दुःखपरम्पराभ्रमोऽपि आरोपितमेव। यथोक्तमानन्दगिरिटीकायां- 'न

दुःखस्य धारासन्तानः क्वचित्'[२२] इति। अतः दुःखमात्मनः धर्म इति वक्तुं न शक्यते। यतो हि दुःखमनित्यम्, किञ्च आत्मा नित्यसिद्धं सुखात्मकं च, 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म'[२३] इति श्रुतेः। तस्मात् तत्त्वमस्यादिवाक्यानाम् असामर्थ्यशङ्कापि नैव भवितुमर्हति।

यथा लोके दशमस्त्वमसीतिवाक्येन नवमस्य बाधोनन्तरं दशमस्य प्रतीतिः भवति, तथैव तत्त्वमस्यादिमहावाक्येन 'अहं दुःखी' इत्यादिभ्रमज्ञानं भूत्वा प्रत्यगात्मनि आत्मत्वानुभवो जायते। अतः तत्त्वमस्यादिवाक्यं प्रत्यक्षापेक्षया दुर्बलमित्यपि वक्तुं न शक्यते।

एवमुक्तमेव न्यायं सङ्क्षिप्य प्रतिपत्तिसौकर्यार्थं स्मारयति- नित्यमुक्तत्वमित्यादिश्लोकेन। आत्मनः नित्यमुक्तत्वज्ञानं वेदान्तवाक्यने एव भवति, नानेभ्यः प्रमाणेभ्यः। किञ्च वाक्यार्थज्ञानमपि पदार्थज्ञानस्मरणेन एव जायते। पुनः पदार्थस्मरणम् अन्वयव्यतिरेकेन भवति। एवं रीत्या दुःखरहितस्य निष्क्रियात्मनः प्राप्रिः भवति इत्ययं भावः। यथा 'दशमस्त्वमसि' इत्यादि वाक्येन अपरोक्षं ज्ञानमुत्पद्यते तथैव 'सदेव सौम्येयमग्र आसीत्' इत्यादिवाक्येनापि प्रत्यगात्मनः अपरोक्षज्ञानं भवत्येव। जाग्रदवस्थायां यथा स्वप्नावस्थायां प्राप्तं दुःखमपगच्छति तथैव प्रत्यगात्मबुद्धिना सर्वदा आत्मनः दुःखित्वाद्यारोपस्य निवृत्तिः भवति।

इदानीं पूर्वोक्तं कृष्णलादिविपाकवदित्यत्र वैषम्यमाह-

> कृष्णलादौ प्रमाऽजन्म तदन्यार्थाऽमृदुत्वतः।
> तत्त्वमस्यादिवाक्येषु न त्वेवमविरोधतः॥[२४] इति।

अर्थात्, 'कृष्णलान् श्रपयेत्' इत्यादि वाक्येषु प्रमायाः अनुपपत्तेः कारणं भिन्नमस्ति, नाम तत्र कृष्णलः सुवर्णकणस्य वा कठोरता एव कारणमस्ति। किन्तु तत्त्वमसीतिवाक्ये एवमनुपपत्तिः नास्ति, यतो हि तत्र पदानां पर्यार्थानां वा विरोध एव नास्ति । अतः तत्वमस्यादिमहावाक्येषु प्रमानुत्पत्तिः न दृश्यते इत्यर्थः।

पूर्वस्मिन् श्लोके ग्रन्थकारैः यत्प्रतिपादितं तदेव विस्तृतरूपेण बोधयितुं, त्वम्पदार्थविवेचने अधिकं प्रयत्नं क्रियते। तस्मादुच्यते-

> वाक्ये तत्त्वमसीत्यस्मिन् ज्ञातार्थं तदसिद्वयम्।
> तमर्थे सत्यसाहाय्याद्वाक्यं नोत्पादयेत्प्रमाम्॥[२५] इति।

तत्त्वमसीतिवाक्ये 'तत्' किञ्च 'असि' इति पदद्वयस्यार्थः ज्ञातः अस्ति, परन्तु त्वम्पदार्थः सम्यक् न ज्ञायते चेत् वाक्येऽस्मिन् अपरोक्षनिश्चयरूपप्रमायाः उत्पत्तिरेव न भवति। अतः 'त्वम्' पदार्थबोधनार्थं विशेषप्रयत्नमावश्यकम्। तत्र 'तत्' किञ्च 'त्वम्' इत्यनयोः पदयोः सामानाधिकरण्यं प्रदर्शनार्थम् असीति पदं प्रयुक्तम्। यथोक्तं ग्रन्थकारैः श्लोकांशे- 'तत्त्वमोस्तुल्यनीडार्थमसीत्येतत्पदं भवेत्'[२६] इति। तुल्यनीडार्थं नाम 'कुरु', 'चिन्तय' इत्याद्याकांशायाः निवारणे सति सामानाधिकरण्यसिद्धिर्भवति। अतः ऐक्यावलम्बनत्वं स्पष्टीकरणार्थम् 'असि' किञ्च 'अस्मि' इत्यादिपदानामुपयोगः।

अधुना प्रश्नो भवितुमर्हति यत्- सामानाधिकरण्यस्य निराकांक्षत्वे को लाभ इति, तत्रोच्यते तत्त्वम्पदयोः सामानाधिकरण्ये सति तच्छब्दार्थः भवति प्रत्यगात्मा किञ्च त्वमिति शब्दस्यार्थः भवति तच्छब्दार्थभूतवस्तु। 'तत्त्वंशब्दावन्योऽन्यसन्निधानाद्विरुद्धार्थनिवारकावित्येवमङ्गीकारे निःशेषार्थगमकत्वं तयोः सिद्धयतीति'[२७]

इत्यानन्दगिरिः। एवमद्वैतपरकश्रुत्या वाक्यार्थविचारे कृते तत्तवम्पदयोः अविरोधः सम्पद्यते, अर्थात् 'नेति-नेति' इत्यादिवाक्यवत् निःशेषार्थगमकत्वं तयोः सिद्ध्यति। यथोक्तं ग्रन्थकारैः-

एवं च नेति नेत्यर्थं गमयेतां परस्परम्।[२८] इति।

आदौ तत्वमसीति प्रथमोपदेशमध्ये पदार्थपरिशोधनान्वयव्यतिरेकग्रहणकालेऽन्ते च निर्विचिकित्सब्रह्मानुभवकाले कुर्वित्येतदनुमानकल्पनं तत्तदर्थप्रतिपत्तिविरोधित्वात् न कल्पयामः। इत्यावस्थायां ब्रह्मामैक्यरूपं श्रुतार्थस्य त्यागमपि व्यर्थमेव भवति।

तदा पुनः पूर्वपक्षिभिः आक्षिप्यते यत्- यथा भुजिक्रियातः तृप्तिरनुभूयते न तु देवदत्तो भुक्त इत्यादिवाक्यादेव तृप्तिर्जायते। यथा वा गोशकृता पयस्या पायसी क्रिया नोपपद्यते तद्वद्वाक्याद् ब्रह्मा न्यपरोक्षप्रतिपत्तिः स्यादिति वाक्यस्य विवृत्तिर्न युज्यते, तस्माद्वाक्याद् परोक्षार्थप्रतिपत्तिरेव भवति न तु अपरोक्षप्रतिपत्तिरिति।

तदा सिद्धान्तिभिः आक्षेपोऽयं समाधीयते- सत्यमेतत् अनात्मवस्तुप्रतिपादकवाक्याद् परोक्षज्ञानं भवति, किन्तु यथा दशमस्त्वमसीत्युक्ते दशसंखापूरणस्य दशमस्य दशमोऽहमिति ज्ञानं जायते तथैव तत्त्वमसीत्युक्ते ब्रह्मास्मीत्यपरोक्षब्रह्मावाप्तिर्युक्तेत्युक्तवानहमिति ज्ञानं भवत्येव, एवं पूर्वोक्तं पुनः स्मारयति। 'स्वतः अपरोक्षप्रत्यगात्मा एव ब्रह्म'- इत्याद्युपदेशात् अपरोक्षज्ञानं भवति। आत्मनः स्वयम्प्रकाशरूपत्वं स्वतःप्रमाणरूपत्वं च ज्ञातव्यम्, 'स्वयं ज्योतिष्टादि'[२९] इत्यादि बृहदारण्यकश्रुतिरत्रप्रमाणम्। तस्मात् वेदान्तवाक्याद् ब्रह्मभेदकाहंकारनिवृत्ते सति स्वात्मानुभवः स्वयमेव सिद्ध्यति इत्यस्माकं मतम्।

तत्त्वमसीति वाक्यादेव अपरोक्षज्ञानं किञ्च आत्मन्यारोपितानर्थस्यनिवृत्तिः भवति न वेति विचारः

इदानीं तत्त्वमस्यादिवेदान्तवाक्यादेव अपरोक्षज्ञानं भवतीति प्रकरणसिद्धान्तं प्रतिपादयति ग्रन्थकारः श्रीमच्छङ्करभगवत्पादः। यदि वेदान्तवाक्याद् 'सदेवास्मि', 'नित्यमुक्तोऽहम्' इत्यादिपरोक्षज्ञानं नोत्पद्येत, तर्हि सिद्धवन्निर्देशेन तत्त्वमसीतिश्रुतिः किमर्थं कस्माद्वा आदरवती पुनःपुनर्मातेव पुत्रहितैषिणी श्रावयेदित्यर्थः।

यथा भ्रमाज्ञानस्य अपगते सति रज्ज्वारोपितसर्पबुद्धिः अपि अपगच्छति तथैव तत्त्वमस्यादिवाक्येन अनात्मधर्मोऽपि स्वयमेवापगच्छति। तदेव अत्र शास्त्रदृष्टान्तेन सोदाहरणं प्रतिपाद्यते। यथा शास्त्रप्रमाणेन धर्मादीनामस्तित्वं ज्ञायते, अथवा गारुडादिमन्त्र स्मरणमात्रेण तत्काले एव विषनिवृत्तिः भवति तथैव वेदान्तवाक्यजन्यतत्त्वज्ञानेन अज्ञानरूपं पापं विनश्यति। ब्रह्मैव आत्मरूपेण विद्यमानं वर्तते इति ब्रह्मणः विद्यमानत्वमपि 'अनेन जीवेनात्मनानुप्रविश्य'[३०], 'तत्त्वमसि' इत्यादि वेदान्तवाक्येन एव ज्ञातव्यम्।

यथोक्तं श्लोके-

शास्त्रप्रामाण्यतो ज्ञेया धर्मादेरस्तिता यथा।
विषापोहो यथा ध्यानाद् हुतिः स्यात्पाप्मनोस्तथा।।[३१] इति।

'सद्ब्रह्माहं', 'अहं करोमि' इति ज्ञानद्वयम् आत्मनः साक्षित्वे तिष्ठति। द्वयोर्ज्ञानयोर्मध्ये 'अहं करोमि' इत्यज्ञानजन्यप्रत्ययस्य त्यागमेव उचितम्। अतः 'अहं ब्रह्मास्मि' इत्यनेन प्रत्ययेन 'अहं करोमि' इति प्रत्ययबाधो भवति।

अधुना कः प्रमाणोत्पन्नप्रत्ययः किञ्च कः अज्ञानोत्पन्नप्रत्यय इत्युच्यते। तत्रोच्यते तत्त्वमसीतिवाक्यजन्यं 'सत्स्वरूपोऽहम्' इत्यादिज्ञानं प्रमाणोत्पन्नप्रत्ययः किञ्च 'अहं कर्ता' इत्यादिज्ञानं प्रमाणाभासजनितप्रत्ययः नामाज्ञानोत्पन्नप्रत्ययः। यतो हि 'अहं कर्ता' इत्यादिज्ञानमविवेकादिदोषयुक्तम्। अतः यथा प्रत्यक्षप्रतीतदिक्भ्रमादिज्ञानं आप्तवाक्यश्रवणेन अपगच्छति तथैव 'अहं करोमि' इत्याद्यदानमपि वेदान्तश्रुतिप्रमाणेन तथा तत्त्वमस्यादिवाक्येनोत्पन्नः आत्मज्ञानेन बाध्यते। यथोक्तं श्लोके-

> सदस्मीति प्रमाणोत्था धीरन्या तन्निभोद्भवा।
> प्रत्यक्षादिनिभा वाऽपि बाध्यते दिग्भ्रमादिवत्॥[३२] इति।

ब्रह्मास्मीत्यादिज्ञानवत् कर्तृत्वादिबुद्धिरपि शास्त्रसिद्धमस्ति। यतो हि 'सत्यं वद, धर्मं चर, 'स हि कर्ता', 'भोक्तेत्याहुर्मनीषिणः' इत्यादि श्रुतिप्रमाणैः कर्तृत्वादिबुद्धेः शास्त्रसिद्धत्वं स्पष्टं भवति। उभयोरपि ज्ञानयोः यदि शास्त्रसिद्धता स्यात्तर्हि कर्तृत्वादिबुद्धेः बाधः कथं भवति इति प्रश्नः। तदा सिद्धान्तिभिः उच्चते यत्- शास्त्रानभिज्ञानामेव 'अहं कर्ता' किञ्च 'अहं भोक्ता' इत्यादि बुद्धिः तिष्ठति, अत इदं वक्तुं शक्यते यत् 'अहं कर्ता भोक्ता च' इत्यादिज्ञानं लोकबुद्धेः अनुवादकमात्रम्, अर्थात् इदमनधिगतार्थस्य बोधकं न भवति। परन्तु 'सदस्मि' इत्यादिबुद्धिः अनन्यसिद्धार्थबोधकश्रुतिभ्यः उत्पन्नः, अतः 'सदस्मीति' श्रुत्युत्पन्ना 'ब्रह्मास्मि' इति बुद्धिः निरवकाशः किञ्च अअनुवादवाक्यादुत्पन्नः 'कर्ता, भोक्ता' इत्यादिबुद्धिः सावकाशः भवति। तस्मात् सावकाश-निरकाशन्यायेन सावकाशस्य बाधो भवति। अर्थात् सदस्मीति श्रुत्युत्पन्नबुद्धिः लोकबुद्ध्यनुवादकशास्त्रस्य वाधं जनयति। एवं तत्त्वमस्यादि वाक्येन एव अपरोक्षज्ञानं किञ्च आरोपितानर्थनिवृत्तिरपि भवतीति सिद्धम्।

उपसंहारः

धर्मार्थकाममोक्षेषु चतुर्विधपुरुषार्थेषु मोक्ष एव उत्कृष्टतमः। ब्रह्मज्ञानेन मोक्षलाभ एव वेदान्तदर्शनस्य तात्पर्यम्। गुरूपदिष्टवेदान्तवाक्यादेव आत्मज्ञानं सम्भवति। मोक्षोपदायी विविधेषु वेदानवाक्येषु महावाक्यमन्यतमम्। चतुर्विधेषु मुख्यमहावाक्येषु 'तत्त्वमसि' इति महावाक्यमन्यतमम् साक्षादुपदेशपरकं च। तस्मात् ग्रन्थकारैः श्रीमच्छङ्करभगवत्पादैः *उपदेशसाहस्र्यां तत्त्वमसिप्रकरणे* तत्त्वमसीति वाक्यार्थः विचार्य्य अन्ते उच्चते यत्-

> अतः सर्वमिदं सिद्धं यत्प्रागस्माभिरीरितम् ॥[३३] इति।

यः कोऽपि यस्माद्विरक्तो भवति सः पुनः कदापि तदवस्तुं प्रति न प्रवर्तते। तथा यः मुमुक्षुः लोकत्रयाद्विरक्तोऽभवत् तस्य पुनः संसारे इच्छा एव न भवति। अर्थात् सः सर्वथैव निरिच्छभावेन निर्लिप्तभावेन च तिष्ठति। यथोक्तं ग्रन्थे-

> यो हि यस्माद्विरक्तः स्यान्नासौ तस्मै प्रवर्तते।
> लोकत्रयाद्विरक्तत्वान्मुमुक्षुः किमितीहते॥[३४] इति।

यथा क्षुधापीडितः पुरुषः कदापि विषं भोक्तुं नेच्छति तथैव यः मुमुक्षुः आत्मज्ञानरूपं मधुरमन्नम् भुक्तवान् तस्य पुनः तद्व्यतिरिक्ते भोजने इच्छा नैव भवति। यतो हि ब्रह्मज्ञानेन तस्य 'ब्रह्म सत्य जगन्मिथ्या' इति ज्ञानमभवत्, अधुना कथं सः जगतः सत्यत्वं स्वीकरिष्यति? न करिष्यति इत्यर्थः। पुनः भिक्षाटनादिप्रवृत्तिः ज्ञाननिष्ठायाः विरोधी नास्ति। शरीररक्षणाय एव तेषामावश्यकत्वं नान्यथा । तेन कोऽपि अपूर्वोपचयः न भवति।

एवं नानाविधं विचारं कृत्वा ग्रन्थकारः स्वगुरुं प्रति प्रणामादिकं विनिवेद्य तत्त्वमसिप्रकरणम् उपसंहरति-

वेदान्तवाक्यपुष्पेभ्यो ज्ञानामृतमधूत्तमम्।
उज्जहारालिवद्यो नस्तस्मै सद्गुरवे नमः।।[३५] इति शिवम्।।

उल्लेखपञ्जिः

१. *वेदान्तसारः*

२. *गीतामाहात्म्यम्* ६

३. *उपदेशसाहस्री* १/१८/१

४. *उपदेशसाहस्री* १/१८/१७१

५. *उपदेशसाहस्री* १/१८/९२

६. *उपदेशसाहस्री* १/१८/९५

७. *उपदेशसाहस्री* १/१८/९६

८. *पदयोजनिका*, *उपदेशसाहस्री* १/१८/९६

९. *उपदेशसाहस्री* १/१८/१७२

१०. *उपदेशसाहस्री* १/१८/१७३

११. *कठोपनिषद्* २/१४

१२. *श्वेताश्वतरोपनिषद्* २, २९

१३. *छान्दोग्योपनिषद्* ६/२/१८

१४. *बृहदारण्यकोपनिषद्* ४/३/१५-१६

१५. *तार्किकरक्षा*, वरदराजाचार्यः

१६. *उपदेशसाहस्री* १/१८/१७८

१७. *उपदेशसाहस्री* १/१८/१८१

१८. *उपदेशसाहस्री* १/१८/१८३

१९. *जैमिनिसूत्रम्* १०/१/१-३, २/१-२

२०. *उपदेशसाहस्री* १/१८/१८५

२१. *उपदेशसाहस्री* १/१८/१८७

२२. आनन्दज्ञानाचार्यः, *उपदेशसाहस्रीविवृतिः* १/१८/१८३

२३. *तैत्तिरीयोपनिषद्* २/१

२४. *उपदेशसाहस्री* १/१८/१९४

२५. *उपदेशसाहस्री* १/१८/१९५

२६. *उपदेशसाहस्री*, १/१८/१९६

२७. आनन्दगिरिः, *उपदेशसाहस्री* १/१८/१८६

२८. *उपदेशसाहस्री* १/१८/१९८

२९. *बृहदारण्यकोपनिषद्* ४/३/९,१४

३०. *छान्दोग्योपनिषद्* ६/३/२

३१. *उपदेशसाहस्री* १/१८/५

३२. *उपदेशसाहस्री* १/१८/७

३३. *उपदेशसाहस्री* १/१८/२३०

३४. *उपदेशसाहस्री* १/१८/२३१

३५. *उपदेशसाहस्री* १/१८/२३३

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः

संस्कृतग्रन्थाः

उपदेशसाहस्री। निर्णयसागर, १९१४, गुजराती प्रिन्टिग प्रेस, १९१७ (पदयोजनिका – रामतीर्थ)

__। वाराणसी: महेश अनुसंधान संस्थान, १९७८ (उपदेशसाहस्रीविवृतिः-आनन्दज्ञानः)

__। सम्पा. रामकिशोर-त्रिपीठी। वाराणसी: सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालयः, २००३।

छान्दोग्योपनिषद्। गोरखपुर: गीताप्रेस, सं.१९९४।

वादरायण। *ब्रह्मसूत्रम्*। वाराणसी: मोतिलाल बनारसीदास, सं.२०१८।

शर्मा, तङ्गस्वामी। *अद्वैतवेदान्तसाहित्येतिहासकोशः*। मद्रास: मद्रासविश्वविद्यालयः, १९८०।

सदानन्दः। *वेदान्तसारः*। सम्पा. राममुर्ति शर्मा। नेशनल पब्लिशिंग हाउस, १९७८।

हिन्दीग्रन्थाः

उपदेशसाहस्री। अनु. मुनिलाल। बनारस: भार्गवपुस्तकालय, १९५४।

उपदेशसाहस्री। सम्पा. गजाननशास्त्री मुसलगाँवकर। वाराणसी: श्री दक्षिणामूर्ति मठ प्रकाशन, २०१०।

उपाध्याय बलदेवः। *श्रीशङ्कराचार्यः*। ईलाहावादः हिन्दुस्तानी एकाडेमी, १९६३।

बङ्गीयग्रन्थः

সরস্বতী, প্রজ্ঞানন্দস্বামী। *বেদান্তদর্শনের ইতিহাস*। প্রথম খন্ড। কলকাতা: নিশিকান্ত গঙ্গোপাধ্যায়, ১৩৩২ (বাংলা সন)।

जालपुटेषु उपलब्धाः संकेताः

https://advaitasharada.sringeri.net

https://sa.wikisource.org/wiki

https://shodhganga.inflibnet.ac.in

संहितापदयोः प्रकृतिविकृतित्वविमर्शः

सुबीर-दलुइः

सारसंक्षेपः

गीर्वाण्याः सूक्ष्मातिसूक्ष्मतत्त्वानां विशेषविवेचनार्थं विविधा व्याकरणपरम्परा असृजत्। तत्र संस्कृतव्याकरणान्तर्गतेषु विविधविषयेषु संहितायाः प्रामुख्यं विद्यते। वैदिककालादद्यावधि सम्प्राप्तेषु प्रातिशाख्येषु तथा अर्वाचीनव्याकरणेषु संहिता सर्वत्र चर्चिता। अतो विषयोऽयं बहुचर्चितोनास्तीत्यत्र सन्देहलेशः। तथैव पदमाश्रित्य शाब्दिकानां चर्चा सुप्रसिद्धैव। संस्कृतवाङ्मये सुप्तिङन्तयोः पदसंज्ञा विधियते। संहितालक्षणविषयेशास्त्रेषु मतवैभिन्न्यं नास्ति चेदपि संहिता-पदयोः प्रकृतित्वे विकृतित्वे वेति मतभेदो दृश्यते। पदयोः अत्यन्तसंयोगेन संहिता जायते। अत्र शास्त्रदृष्ट्या संहितायाः स्वरूपं विचार्य्य, संहितायाः प्रकृतित्वे विकृतित्वे वेति शास्त्रकाराणां युक्तयः, तथा च अस्मिन्विषये मामकी युक्तिः पत्रेऽस्मिन् स्थानं लप्स्यते।

कुञ्चिकाशब्दः

पदम्, प्रकृतिः, वर्णः, विकृतिः, संहिता चेत्यादयः।

सम्-पूर्वाद् धा-धातोः स्त्रियां टापि संहितेति शब्दो निष्पद्यते। द्रुतोच्चारणजनितध्वनेर्मेलनमिति संहितायाः सामान्यार्थः। लोके वर्णसंहिता, पदसंहिता, आर्षी-संहिता चेत्यादयः संहिताशब्दस्य भूरिशः प्रयोगाः प्राप्यन्ते। वर्णानामतिशयितः सन्निधिः संहिता इति पाणिनिना *अष्टाध्याय्यां* प्रतिपादितम्[१]। यास्कीयनिरुक्तेऽपि इदमेव लक्षणं ध्वनितं 'परः सन्निकर्षः संहिता'[२]। स्वराणां तथा च स्वराधिरूढव्यञ्जनानाम्अतिशयितः सन्निधिः संहिता। यास्केन संहिताविषयकं यल्लक्षणं प्रदत्तं, तल्लक्षणमेव *अष्टाध्याय्यामपि* उपवर्णितं वर्तते। अत, एतयोः यास्क-पाणिन्योः कः पूर्वाचार्य्यः? अस्मिन्विषये पुनः संशय आपद्यते। ये विद्वांसः आचार्यपाणिनिं पूर्वाचार्य इति आमनन्ति, ते निश्चप्रचमेव निरुक्तोपवर्णितानां व्याकरणमूलकानां विषयानामाधारेणैव एवं कथयन्ति। कालाव्यवयेन पदान्तैः सह पदादीनां मेलनं संहितालक्षणमिति ऋक्प्रातिशाख्यकारेण शौनकेन गदिदम्[३]। इह वक्तुं युज्यते यत्, संहिता-लक्षणविषये शास्त्रेषु मतवैप्यरीत्यं न चेदपि, संस्कृतवाङ्मये संहिता प्रकृतिः उत पदानि प्रकृतयः इत्यस्मिन्विषये पण्डिताः सर्वथा सन्देहास्पदाः सन्ति। विशेषत *ऋक्प्रातिशाख्यादि*ग्रन्थेषु संहिता-पदयोः पदानामेव प्रकृतित्वं स्वीक्रिये। पदसंयोगमाध्यमेन उत्पद्यमाना संहितेति तेषां राद्धान्तः। परन्तु निरुक्ते तथा च व्याकरणशास्त्रे संहिता प्रकृतिः प्रधाना वा पदानि विकृतानि अप्रधानानि वेत्युच्यते। प्रक्रियते कार्य्यादिकभनयेति विग्रहेण प्र-पूर्वाद् कृ-धातोः स्त्रीयां क्तिन् इति प्रत्ययेण प्रकृतिरिति शब्दो निष्पद्यते। अत्र वक्तुं युज्यते यत्, कोशोपलब्धस्य प्रकृतिरिति शब्दस्य बहव अर्थाः प्राप्यन्ते। विद्यमानेषु स्वभावः, योनिः, प्रधानं, कूटः,इत्येतेष्वर्थेषु अत्र प्रकृतिशब्देन प्राधानभूत अर्थः स्फुट्यते। 'प्रधानं प्रकृतिः शक्तिर्नित्याचातिकृतिस्तथा' इति शब्दकल्पद्रुमः। तथैव विकृतिशब्देन अप्रधानीभूत अर्थो व्यञ्ज्यते, यतोहि प्रातिशाख्यादिषु ग्रन्थेषु अयमेवार्थः स्पष्टीकृत अस्ति।

प्राचीनेषु प्रातिशाख्येष्वन्यतमे*ऋक्प्रातिशाख्ये* पदस्य प्रकृतित्वेन व्यवहारो दृश्यते[४]। पदानि प्रकृतिभूतानि, संहिता च विकृतिः इत्यर्थः। प्रकृतिभूतत्वादेव पदानां सिद्धत्वम्, संहितायाः साध्यत्वम्। उदाहरणत्वेन णत्व-षत्वादयोः ये

विकाराः दृश्यन्ते ते खलु संहिताभूता इति ऋग्वेदभाष्यकारेण उवटेनोल्लिखितम्। 'पदानि प्रकृतिभूतानि यस्याः संहितायाः सा पदप्रकृतिः संहितात्र विकारः। तथा हि षत्व-णत्वादयो विकाराः संहिताया एव भवन्ति'[५] इति।

भिन्नमतमभिव्यञ्जयति निरुक्तकारो यास्कः। पदस्य या प्रकृतिः सेयं पदप्रकृतिः संहितात्र कारणम्, इति तु निरुक्तकारनयः। 'पदप्रकृतिः संहिता। पदप्रकृतिनी सर्वचरणानां पार्षदानि'।[६] संहिता प्रकृतिभूता, पदानि विकृतिरिति नैरुक्तसिद्धान्तः, संहितायाः कारणत्वात्, पदानां कार्यत्वादिति भावः।

अतो वक्तुं शक्यते यत्, संहितायाः प्राधान्यत्वम् उत पदानामित्यस्मिन्विषये मुख्यतो मतद्वयं विद्यते। विशेषतः प्रातिशाख्यादिग्रन्थेषु यथा पदानामेव प्रकृतित्वं स्वीकृतमस्ति, निरुक्तादिग्रन्थेषु न तथा, अपि च निरुक्ते संहिताया एव प्रकृतित्वेन व्यवहारो दृश्यते। 'पदप्रकृतिः संहिता' इति प्रमाणवाक्यस्य व्याख्यानं कुर्वता निरुक्तटीकाकारेण श्रीमता दुर्गाचार्येण उपर्युक्तयोः मतयोः विशेषालोचनं कृतम्। पदानां या प्रकृतिः सेयं पदप्रकृतिः; संहितायाः हि सर्वेषां पदानां सृष्टत्वादित्यर्थः। तस्मादेव संहिता-पदयोः संहिता प्रकृतिभूता, विकृतिभूतानि पदानि अप्रधानत्वादिति। पुनः पदानि प्रकृतिर्यस्या सेयं पदप्रकृतिरिति अस्मिन्विग्रहे पदान्येव हि संहन्यमानानि संहिता भवति, तस्माद् पदानि वै प्रकृतिभूतानि, विकारः संहितेति पण्डितैः मन्यन्ते।[७]

'पदप्रकृतिः संहिता' अस्य शिक्षोक्तस्य लक्षणे पदान्येव प्रकृतिर्यस्या सा पदप्रकृतिः संहिता, अनेन विग्रहवाक्येन बहुव्रीहिसमासेन पदानि संहिताजनकानि इत्यर्थ उपलक्षितो भवति, पदानां कारणत्वात्। नैतद् यथार्थतया प्रतिभाति। यतोहि वेदप्रयुक्ताः पूतमन्त्राः संहिताभूताः भवन्ति। संहिताभूतेभ्यः मन्त्रेभ्यः पदानां पृथग्करणादेव एकैकस्य पदस्य उत्पत्तिः सम्भवति। वस्तुतो वेदसंहिताः अनाद्यनन्ता भवन्ति। मन्त्रद्रष्टार ऋषयः संहिताभूतानामेव मन्त्राणां ज्ञानम् अलभन्। तथाहि वेदाः वै संहिताबद्धा। उपलभ्यमानेषु चतुर्षु वेदेषु संहिताभूतमन्त्रस्येव उपदेशोपरिलक्ष्यते। वैदिकयागेषु कृतकर्मानुष्ठानेषु स्वरसाकल्येन उच्चार्यमानानां संहिताभूतवेदमन्त्रानामेव महदुपयोगितां वर्तते इत्यत्र नास्ति क्वापि विप्रतिपत्तिः। अतो निरुक्तटीकाकारेण दुर्गाचार्येण पदप्रकृतिः संहिता इति वाक्यस्य व्याख्याद्वयं समुपस्थाप्य संहिता-पदयोः संहितायाः प्रकृतत्वम् अङ्गीकृतम्। 'मन्त्रो ह्यभिव्यज्यमानः पूर्वमृषेर्मन्त्रदृशः संहितयैवाभिव्यज्यते न पदैः। अतश्च संहितामेव पूर्वध्यापयन्त्यनूचाना ब्राह्मणा अधीयते चाध्येतारः। अपि च यज्ञकर्मणि संहितैव विनियुज्यन्ते मन्त्राः न पदैः। ...तस्मात् एतैर्विशेषहेतुभिः संहितैव प्रकृतिर्न पदानीति'[८]।

न केवलं शिक्षा-निरुक्तादिषु प्राचीनवेदाङ्गेषु अपि च अर्वाचीनसंस्कृतव्याकरणशास्त्रेषु अस्मिन्विषयकं चिन्तनम् उपवर्णितं वर्तते। यद्यपि *अष्टाध्यायीति* व्याकरणे एतद्विषयकं चिन्तनं नोपलभ्यते तथापि वाक्यपदीयकारेण आचार्यभतृहरिणा संहितायाः प्रकृतित्वम् अङ्गीकृतमिति ज्ञायते। संहिता पदानां योनिः तथा पदानि संहिताश्रयभूतानि भवन्तीति आचार्यभर्तृहरिः प्रतिपादयति। पदानां 'संहिता योनिः, संहिता वा पदाश्रया'[९] इति। अत्रापि संहिता प्रकृतिः, तथा पदानि विकृतित्वेनोपदिश्यतन्ते।

ऋग्वेदप्रातिशाख्ये पदानां प्रकृतित्वे कारणमप्यस्ति। वस्तुतो वर्णः, पदम्, उच्चारणविधिः, संहिता, इत्येतेषां विषयकाणां कार्याणां प्रतिपादनं, तद्व्याख्यानञ्च प्रातिशाख्यादीनां ग्रन्थानां मुख्योद्देश्यमासीत्। एतेषु संहितानिर्माणकार्याण्यपि प्रातिशाख्यान्तर्भुक्तानि सन्ति। संहितादिषु स्वतन्त्रपदानां नियमेनोपस्थिरपेक्ष्यते। पदानां विशिष्टा सत्ता नास्ति चेद् वाक्ये संहिता-पदयोः कार्याणि नैव सिद्धन्ति इत्यतः प्रातिशाख्ये पदानां प्रकृतित्वमुपवर्णितमस्तीति कृतानुमाने न क्वापि हानिः। न केवलं *ऋक्प्रातिशाख्ये* अपि च प्रायशः सर्वेषु

प्रातिशाख्येषु संहिता-पदयोः पदानामेव प्रकृतित्वम्, संहितायाः च विकृतित्वं चोपवर्णितमस्ति। अस्मिन्विषये *निरुक्ते* उक्तमस्ति- 'पदप्रकृतीनि सर्वचरणानां पार्षदानि'[१०]। *अथर्वप्रातिशाख्येऽपि* सिद्धान्तोऽयं उपमया ध्वनितम्। तत्र यथा तन्तुसहयोगेन पटस्य निर्माणं भवति, तथैव पदसंयोगेन संहितानिर्माणं सम्भवति[११]।

अत्र वक्तुं शक्यते यत्, यथा द्रुम-वीजयोः क आद्यः? इत्यस्मिन्विषये मतैक्यं नास्ति तथैव संहिता-पदयोर्विषयोविवादास्पदो वर्तते। संहिता-पदयोः संहितायाः प्रकृतित्वे वेदप्रामाण्यं स्वीकरनीयमिति विदूषां मतम्। वस्तुतः, अनादिकालतः वेदाः संहिताभूताः भवन्ति। वैदिककर्मानुष्ठानेषु, यागादिपरधर्मकार्येषु संहिताभूतमन्त्राणामेव विनियोगम् अनादिकालतः अध्यावधिपर्यन्तं निरवच्छिन्नेण प्रचलति। अतः, संहितायाः प्राचीनत्वं, वेदवत् प्रमाणम् इत्यतः संहिता प्रकृतिः विकृतिस्तु पदानीति सिद्धान्तः आधिक्येन भजते इति शिवम्।

उल्लेखपञ्जिः

१. *परः सन्निकर्षः संहिता, अष्टाध्यायी* १.४.१०९

२. *ऋग्वेदप्रातिशाख्यम्* २.१ *उवटभाष्यम्*

३. *ऋग्वेदप्रातिशाख्यम्* २.२

४. पदप्रकृतिः संहिता, *ऋग्वेदप्रातिशाख्यम्* २.१

५. *ऋग्वेदप्रातिशाख्यम्*, २.१. *उवटभाष्यम्*

६. *निरुक्तम्* १.६

७. *निरुक्तवृत्तिः* १.१७

८. *निरुक्तवृत्तिः* १.१७

९. *वाक्यपदीय,* २.५९-६०

१०. *निरुक्तम्* १.६

११. *अथर्ववेदप्रातिशाख्यम्* १.२

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः

पाणिनिः। *अष्टाध्यायी*। वाराणसी: चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, २००८।

--। *पाणिनीयशिक्षा*। सम्पा. मन्मोहन-घोषः। न्यु दिल्ली: वि. के. पाबलिशार्स हाउस्, १९९२।

भर्तृहरिः। *वाक्यपदीयम्*। *ब्रह्मकाण्डम्*। सम्पा. सत्यनारायणशास्त्री खण्ड्वडि। वाराणसी: कृष्णदास एकादेमी, १९८७।

--। --। *पदकाण्डम्*। सम्पा. रघुनाथशर्मा। वाराणसी: सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयः, १९९७।

यास्कः। *निरुक्तम्*। *दुर्गाचार्यकृतम् ऋज्वार्थाख्यसहितम्*। सम्पा. मुकुन्दः झा शर्मा। दिल्ली: चौखम्बासंस्कृतप्रतिष्ठानम्, २०१६।

--। --। सम्पा. अमरेश्वरठाकुरः। कलकाता: कलिकाता-विश्वविद्यालयः, २०१६।

शौनकः। *ऋग्वेदप्रातिशाख्यम्*। *उवटभाष्यसहितम्*। सम्पा. वीरेंद्रकुमारवर्मा। दिल्ली: चौखम्बासंस्कृतप्रतिष्ठानम्, १९९८।

Śaunaka. *Atharvaveda Pratisakhya*. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series, 2002.

Yāska. *Niruktam*. Ed. Lakshman Sarup. *The Nighantu and The Nirukta*. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers Pvt. Limited, 2002.

जिनशतक-ग्रन्थस्यालंकारदृष्ट्या पर्यालोचनम्

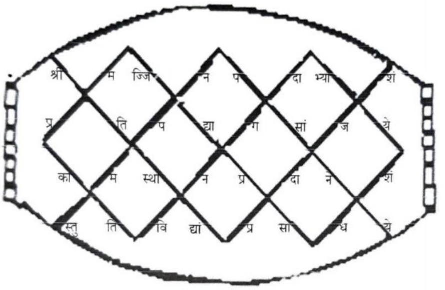
सुशान्त-व्यानार्जी

ख्रीष्टीयषष्ठशतकस्य जैनाचार्यसामन्तभद्रः *जिनशतकम्* नाम स्तोत्रग्रन्थं रचयामास, यस्य नामान्तरं *स्तुतिविद्या*। कविप्रणीत*जिनशतक*स्तोत्रग्रन्थे मुरजपद्मादिचित्रालंकाराणां यमकानुप्रासादिशब्दालंकाराणाञ्च वैचित्र्यमस्माकं नयनपथमायाति। अधुना स्तोत्रग्रन्थस्य अस्य मुरजपद्मादिचित्रालंकाराणां वैचित्र्यं संक्षेपेणोपस्थाप्यते। यथा-

*जिनशतक*स्तोत्रग्रन्थस्य प्रथमश्लोके 'मुरजबन्ध'नामकः चित्रालंकारः प्राप्यते। यथा-

श्रीमज्जिनपदाऽभ्याशं प्रतिपद्याऽऽगसां जये।
कामस्थानप्रदानेशं स्तुतिविद्यां प्रसाधये।। इति।

विश्वनाथकविराजः *साहित्यदर्पण*ग्रन्थस्य दशमपरिच्छेदे 'मुरजबन्ध'स्योल्लेखं चकार[१]। आचार्यसामन्तभद्रः स्तोत्ररूपवाङ्मयपूजायां मुरजनामकवर्णमाध्यमेन वाद्ययन्त्रं रचितवानिति मदीयमतम्। तस्मात् स्तोत्रेऽस्मिन् मुरजबन्धस्य प्रयोगः लोक्यते। अस्य बन्धस्य चित्रं यथा-



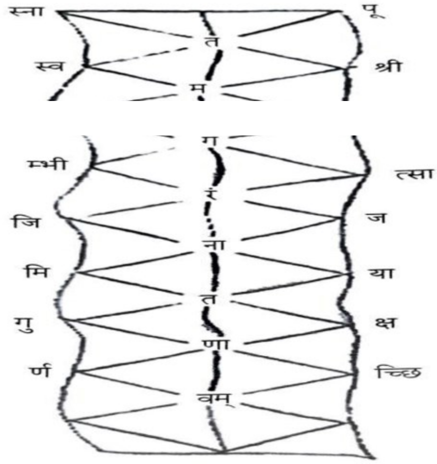
मुरजबन्धः

स्तोत्रग्रन्थस्यास्य द्वितीयश्लोके 'समाक्षरगोमूत्रिकाबन्ध'नामा चित्रालंकारो लभ्यते। तद्यथा-

स्नात स्वमलगम्भीरं जिनामितगुणार्णवम्।
पूतश्रीमज्जगत्सारं जना यात क्षणाच्छिवम्।। इति।

अस्य स्तोत्रान्तर्गतश्लोकस्य यथा प्रथमपादेन सह तृतीयपादस्य द्वितीयचतुर्थ-षष्ठवर्णानां सादृश्यं प्राप्यते तथैव द्वितीयपादेन सह चतुर्थपादस्य द्वितीयचतुर्थषष्ठवर्णानां सादृश्यादत्र श्लोकोऽयं 'गोमूत्रिकाबन्ध'विशिष्टः चित्रालंकारः। आचार्यदण्डी *काव्यादर्श*-ग्रन्थस्य तृतीयपरिच्छेदे 'गोमूत्रिकाबन्ध'स्योल्लेखं चकार[२]। अस्य बन्धस्य प्रसङ्गे टीकाकारेण प्रेमचन्द्रतर्कवागीशेनाप्युक्तं यत् न केवलं विषमवर्णानां समवर्णानामपि अर्थात् प्रथमपादेन सह तृतीयपादस्य द्वितीयचतुर्थषष्ठवर्णानां सादृश्यात् समाक्षरगोमूत्रिकाबन्धो भवति[३]। अत्र आचार्यसामन्तभद्रः

स्तोत्ररूपवाङ्मयपूजायां वर्णमाध्यमेन गोमूत्रिकारूपकल्पं रचयामासेति मदीयमतम्। अस्य समाक्षरगोमूत्रिकाबन्धस्य लेख्यं यथा-



समाक्षरगोमूत्रिकाबन्धः

*जिनशतक*स्तोत्रग्रन्थस्य तृतीयश्लोके ‘अर्द्धभ्रमबन्ध’विशिष्टः चित्रालंकारो दृश्यते। यथा-

> धिया ये श्रितयेतार्त्या यानुपायान्वरानताः।
> येऽपापा यातपारा ये श्रियाऽऽयातानतन्वतः॥ इति।

आचार्यदण्डी *काव्यादर्श*ग्रन्थे ‘अर्द्धभ्रमबन्ध’विशिष्टस्य चित्रालंकारस्य उल्लेखं चकार[४]। अतोऽत्र आचार्यसामन्तभद्रः स्तोत्ररूपवाङ्मयपूजायां वर्णमाध्यमेन ‘अर्द्धभ्रमबन्ध’विशिष्टं चित्रालंकारं रचितवान् इत्यस्माकं मतम्। अस्य बन्धस्य चित्रं यथा-

धि	या	ये	श्रि	त	ये	ता	र्त्या
या	नु	पा	या	न्व	रा	न	ताः
ये	पा	पा	या	त	पा	रा	ये
श्रि	या	या	ता	न	त	न्व	त

अर्द्धभ्रमबन्धः

स्तोत्रग्रन्थस्यास्य चतुरशीतितमश्लोके ‘सर्वतोभद्रबन्ध’विशिष्टः चित्रालंकारोऽवलोक्यते। तद्यथा-

> पारावाररवारापारा क्षमाक्ष क्षमाक्षरा।
> वामानाममनामावारक्ष मर्द्धर्द्धमक्षरा।। इति।

आचार्यदण्डी *काव्यादर्श*ग्रन्थस्य तृतीयपरिच्छेदे ‘सर्वतोभद्रबन्ध’स्य लक्षणं चकार[५]। एषः बन्धः प्रसिद्ध एव। अतः अत्र कविः स्तोत्ररूपवाङ्मयपूजायां वर्णमाध्यमेन सर्वतोभद्रमण्डलं रचयामास इति मदीयमतम्। अस्य बन्धस्य चित्रं यथा-

	१	२	३	४	५	६	७	८	
१	पा	रा	वा	र	र	वा	रा	पा	१
२	रा	क्ष	मा	क्ष	क्ष	मा	क्ष	रा	२
३	वा	मा	ना	म	म	ना	मा	वा	३
४	र	क्ष	म	र्द्ध	र्द्ध	म	क्ष	र	४
५	र	क्ष	म	र्द्ध	र्द्ध	म	क्ष	र	५
६	वा	मा	ना	म	म	ना	मा	वा	६
७	रा	क्ष	मा	क्ष	क्ष	मा	क्ष	रा	७
८	पा	रा	वा	र	र	वा	रा	पा	८
	१	२	३	४	५	६	७	८	

सर्वतोभद्रबन्धः

अस्मिन् सर्वतोभद्रबन्धे चतुष्पादविशिष्टवर्णा ऊर्ध्वस्थानात् निम्नस्थानं प्रति वामतः दक्षिणं प्रति च भ्रमन्तो दृश्यन्ते।

*जिनशतक*स्तोत्रकाव्यस्य एकनवतितमश्लोके ‘षोडशदलपद्मबन्ध’-नामकश्चित्रालंकारो दृश्यते। तद्यथा-

> ग्लानं चैनश्च नः स्येन हानहीन घनं जिन।
> अनन्तानशन ज्ञानस्थानस्थाऽऽनत-नन्दन।। इति।

कविः आचार्यसामन्तभद्रः स्तोत्ररूपवाङ्मयपूजायां वर्णमाध्यमेन षोडशदलपद्मबन्धं रचितवान्। अतः स्तोत्रेऽस्मिन् षोडशदलपद्मबन्धस्य प्रयोगो दृश्यते। भोजराजः *सरस्वतीकण्ठाभरण*ग्रन्थे षोडशदलपद्मबन्धस्योल्लेखं चकार[६]। अस्य बन्धस्य चित्रं यथा-

षोडशदलपद्मबन्धः

अर्थात् षोडशदलपद्मबन्धचित्रस्य मध्यभागे कर्णिका अनेन रूपेण विचित्रा स्यात्। उपर्युक्तश्लोके 'न' इति अक्षरं कर्णिकारूपेण न्यस्तम्।

इत्थं *जिनशतक*स्तोत्रग्रन्थस्य चित्रालंकारवैचित्र्यं संक्षेपेणोपवर्णितम्।

अतो *जिनशतक*स्तोत्रग्रन्थस्यास्य विविधयमकालंकाराणां वैचित्र्यं संक्षेपेण पर्यालोच्यते। यथा-

स्तोत्रग्रन्थस्यास्य पञ्चदशश्लोके 'युग्मका'ख्ययमकशब्दालंकारो लभ्यते। तद्यथा-

गायतो महिमायते गा यतो महिमाय ते।
पद्मया स हि तायते पद्मयासहितायते।। इति।

प्रथमचरणस्यावर्त्तनं द्वितीयचरणे स्याच्चेत् तत्र 'मुख'यमकशब्दालंकार इति रुद्रटाचार्यस्य मतम्। पुनः तृतीयपादस्यावृत्तिः चतुर्थपादे स्यात् तत्र रुद्रटनये 'पुच्छ'यमकशब्दालंकारो भवति। उपर्यालोचितश्लोकस्योभययोः 'मुख'-'पुच्छ'-यमकयोरेकत्र विद्यमानत्वात् रुद्रटमतेन 'युग्मका'ख्ययमकशब्दालंकारो भवतीति ज्ञेयम्। रुद्रटः *काव्यालंकार*ग्रन्थे 'युग्मक'यमकशब्दालंकारप्रसङ्गे आलोचनं चकार[७]।

*जिनशतक*स्तोत्रकाव्यस्य पञ्चविंशतितमद्विपञ्चाशत्तमाष्टोत्तरशततमश्लोकेषु 'समुद्गक'यमकशब्दालंकारः प्राप्यते। केचन श्लोका उदाहियन्ते-

देहिनो जयिनः श्रेयः सदाऽतः सुमते हितः।

देहि नोजयिनः श्रेयः सः दातः सुमतेहितः।।
नेतानतनुतेनेनोनितान्तं नाततो नुतात्।
नेता न तनुते नेनो नितान्तं ना ततो नुतात्।।
अभीत्यावर्द्ध मानेनः श्रेया रुगुरु संजयन्।
अभीत्या वर्धमानेन श्रेयोरुगुरु संजयन्।। इति।

अत्र प्रागुक्तश्लोकानामेषां प्रथमश्लोकार्द्धानां द्वितीयश्लोकार्द्धेष्वावर्तनात् रुद्रटनये 'समुद्गका'ख्ययमकशब्दालंकारः। रुद्रटाचार्यः *काव्यालंकार*ग्रन्थे 'समुद्गक'यमकशब्दालंकारस्यालोचनं चकार[८]।

स्तोत्रग्रन्थस्यास्य एकपञ्चाशत्तमश्लोके 'संदष्टका'ख्ययमकालंकारो दृश्यते। तद्यथा-

ततोमृतिमतामीमं तमितामतिमुत्तमः।
मतोमातातिता तोत्तुं तमितामतिमुत्तमः।। इति।

उपर्युक्तश्लोकस्य द्वितीयचरणस्य चतुर्थचरणे आवर्तनात् रुद्रटमतेन 'संदष्टक'-यमकशब्दालंकारो भवति। आचार्येण रुद्रटेन *काव्यालंकार*ग्रन्थे 'संदष्टक'यमकालंकारस्य आलोचनं कृतम्[९]।

*जिनशतक*स्तोत्रग्रन्थस्यास्य पञ्चाशीतितमश्लोके 'संदंशा'ख्य-यमकशब्दालंकारो लोक्यते। तद्यथा-

वीरावारर वारावी वररोरुरुरोरव।
वीरावाररवारावी वारिवारिरि वारि वा।। इति।

प्रागुक्तश्लोकस्य प्रथमपादस्य तृतीयपादे आवर्तनात् 'संदंशाख्य'-यमकशब्दालंकार इत्याचार्यस्य रुद्रटस्य मतम्। रुद्रटः *काव्यालंकार*ग्रन्थे 'संदंश'यमकशब्दालंकारस्यालोचनं चकार[१०]।

स्तोत्रग्रन्थस्यास्य सप्तपञ्चाशत्तमषण्णवतितमाष्टानवतितमश्लोकेषु 'श्लोकार्ध-विषयकप्रतिलोमा'ख्ययमकालंकारो लक्ष्यते। ते यथा-

नतपाल महाराज गीत्यानुत ममाक्षर।
रक्ष मामतनुत्यागी जराहा मलपातन।।
हतभीः स्वय मेध्याशु शं ते दातः श्रिया तनु।
नुतया श्रित दान्तेश शुद्धयामेय स्वभीत ह।।
तनुतात् सद्यशोमेय शमेवार्यवरो गुरु।
रुगुरो वर्य्य वामेश यमेशोद्यत्सतानुत।। इति।

अत्र प्रथमश्लोकार्द्धानां द्वितीयश्लोकार्धेषु प्रतिलोमानुवृत्तिवशाद् दण्डिमतेन 'श्लोकार्धविषयकप्रतिलोम'-यमकशब्दालंकारो भवति। आचार्येण दण्डिना 'श्लोकार्धविषयकप्रतिलोम'यमकशब्दालंकारस्यालोचनं कृतम्[११]।

*जिनशतक*स्तोत्रग्रन्थस्य षडशीतितमं सप्ताशीतितमञ्च श्लोकौ व्याप्य 'श्लोकविषयकप्रतिलोम'-यमकाख्यशब्दालंकारोऽवलोक्यते। तद्यथा-

रक्ष माक्षर वामेश शमी चारुरुचानुतः।

भो विभोनशनाजोरुनमेन विजरामय।।

यमराज विनम्रेण रुजोनाशन भो विभो।

तनु चारुरुचामीश शमेवारक्ष माक्षर।। इति।

अत्र प्रथमश्लोकस्य प्रतिलोमानुवृत्तिः द्वितीयश्लोके विद्यमानत्वाद् दण्डिमतेन 'श्लोकविषयकप्रतिलोम'-यमकाख्यशब्दालंकारो भवति। आचार्येण दण्डिना 'श्लोकविषयकप्रतिलोम'यमकशब्दालंकारप्रसङ्गे *काव्यादर्श*ग्रन्थे आलोचनं कृतम्[१२]।

स्तोत्रग्रन्थस्यास्य दशमत्र्यशीतितमाष्टाशीतितमश्लोकेषु 'पादविषयक'-प्रतिलोमयमकशब्दालंकारो लभ्यते। तानि यथा-

भासते विभुताऽस्तोना ना स्तोता भुवि ते सभाः।

याः श्रिताः स्तुत! गीत्या नु नुत्या गीतस्तुताः श्रिया।।

नतयात विदामीश शमी दावितयातन।

रजसामन्त सन्देव वन्देसन्तमसाजर।।

नय मा स्वर्य वामेश शमेवार्य स्वमाय न।

दमराजर्त्तवादेन नदेवार्त्तजरामद।। इति।

उपर्युक्तानां श्लोकानामाद्यपादौ परस्परस्य प्रतिलोमौ एवमन्त्यपादावप्यन्योऽन्यस्य प्रतिलोमपाठेन निर्मितौ। अतोऽत्र सर्वथा 'पादविषयक'यमकानि प्रयुक्तानि। आचार्यदण्डी 'पादविषयकयमक'-शब्दालंकारस्यालोचनं चकार[१३]।

*जिनशतक*स्तोत्रकाव्यस्यास्य त्रयोदशचतुर्दशैकपञ्चाशत्तमपञ्चपञ्चाशत्तम-सप्तनवतितमश्लोकेषु 'वर्णनियम'-शब्दालंकाराणां प्रयोगः प्राप्यते। ते यथा-

ततोतिता तु तेतीतस्तोतृतोतीतितोतृतः।

ततोऽतातितत्तोतोते ततता ते ततोततः।।

येयायायाययेयाय नानानुनाननानन।

ममाममाममामामितातततीतिततीतितः।।

ततोमृतिमतामीमं तमितामतिमुक्तमः।

मतोमातातिता तोत्तुं तमितामतिमुत्तमः।।

नुन्ननृतोन्नतानन्त नूतानीतिनुताननः।

नतोनूनोनितान्तं ते नेतातान्ते निनौति ना।।

मानोनानामनूनानां मुनीनां मानिनामिनम्।

मनूनामनुनौमीमं नेमिनामानमानमन्।। इति।

उपर्यालोचितेषु श्लोकपञ्चकेषु यथाक्रमं 'त'वर्णस्य, 'य-न-म-त'वर्णानां, 'तम'योः वर्णयोः, 'नत'योः वर्णयोः, 'मन'योर्वर्णयोश्च यथानियममावृत्तिवशादेते दण्डिनये 'वर्णनियम'शब्दालंकाराः। आचार्यदण्डी *काव्यादर्श*ग्रन्थे 'वर्णनियम'-शब्दालंकारस्योल्लेखं चकार[१४]।

एषु स्तोत्रान्तर्गतश्लोकेषु 'महायमक'विशिष्टाः केचित् शब्दालंकाराः लक्ष्यन्ते। यदा एकः श्लोकः श्लोकान्तरेण युक्तो भवति तदा 'महायमकम्' इति रुद्रटाचार्यस्य मतम्। रुद्रटः *काव्यालंकार*ग्रन्थे अस्य 'महायमक'शब्दालंकारस्य लक्षणं चकार[१५]। आचार्यसामन्तभद्रप्रणीत*जिनशतक*स्तोत्रग्रन्थे चतुर्णां महायमकानामुदाहरणानि प्राप्यन्ते। यथा-

प्रथमम्-

स्वयं शामयितुं नाशं विदित्वा सन्नतस्तु ते।
चिराय भवते पीड्यमहोरुगुरवेऽशुचे।।[१६]
स्वयं शमयितुं नाशं विदित्वा सन्नतः स्तुते।
चिराय भवतेपीड्य महोरुगुरवे शुचे।।[१७] इति।

द्वितीयम्-

शंसनाय कनिष्ठायाश्चेष्टाय यत्र देहिनः।
नयेनाशंसितं श्रेयः सद्यः सन्नज राजितः।।[१८]
शं नायक निष्ठायाश्चेष्टायायत्र देहि नः।
न येनाशं सितं श्रेयः सद्यः सन्नजराजितः।।[१९] इति।

तृतीयम्-

अपराग समाश्रेयन्ननाम यमितोभियम्।
विदार्य सहितावार्य समुत्सन्नज वाजितः।।[२०]
अपराग स मा श्रेयन्ननामयमितोभियम्।
विदार्यसहितावार्य समुत्सन्नजवाजितः।।[२१] इति।

चतुर्थम्-

रोगपातविनाशाय मतोनुन्महिमायिने।
योगख्यातजनाचार्य श्रभोच्छिमंदिमासिने।।
रोगपातविनाशाय मतोनुन्महिमायिने।
योगख्यातजनाचार्यः श्रमोच्छिमन्दिमासिने।।[२३] इति।

*जिनशतक*स्तोत्रग्रन्थेऽनुप्रासशब्दालंकाराणां सुचारुप्रयोगो लभ्यते। अधुना स्तोत्रग्रन्थस्यास्यानुप्रासशब्दालंकाराणां वैचित्र्यं संक्षेपेणोपस्थाप्यते। कानिचनोदाहरणान्यत्र प्रस्तूयन्ते-

नतपीलासनाशोक सुमनोवर्षभासितः।
भामण्डलासनाऽशोकसुमनोवर्षभाषितः।।
लोकत्रयमहामेयकमलाकर भास्वते।
एकप्रियसहायाय नम एकस्वभाव ते।।
लोकस्य धीर ते वाढं रुचयेपि जुषे मतम्।

नो कस्मै धीमते लीढं रोचतेपि द्विषेमृतम्।।
रुचं बिभर्ति ना धीरं नाथातिस्पष्टवेदनः।
वचस्ते भजनात्सारं यथायः स्पर्शवेदिनः।।
नर्दयाभर्त्तवागोद्य द्य गोवार्त्तभयार्दन।
तमिता नयजेतानुनुताजेय नतामित।।[२४] इति।

एवं *जिनशतक*काव्यग्रन्थस्य यमकादिशब्दालंकाराणां वैचित्र्यं संक्षेपेण आलोचितम्।

अधुना सामन्तभद्राचार्यप्रणीतस्य *जिनशतक*स्तोत्रग्रन्थस्यार्थालंकारादीनां वैचित्र्यम् अस्माभिः पर्यालोच्यते। काव्येऽस्मिन् कविः अर्थालंकारचारुत्वप्रदर्शने किञ्चित् यत्नवान् इति दृश्यते। वयमत्र *जिनशतक*स्य विशेषान् अर्थालंकारान् प्रसङ्गतः ध्वनिगुणरीत्याद्यपि पर्यालोचयामः। यथा- स्तोत्रग्रन्थस्यास्य द्वितीयश्लोके रूपकालंकारस्य प्रयोगो दृश्यते। अत्र जिनस्य अमितगुणराशावर्णवस्याभेदारोपाद् विश्वनाथमतेन रूपकालंकारः।

*जिनशतक*स्तोत्रग्रन्थस्य षोडशश्लोके अतिशयोक्तिर्नामालंकारः प्राप्यते। अत्र जीवस्य अज्ञानं तमोरूपेणाध्यवसीयते। उपमानेन तमसा उपमेयमज्ञानं निगीर्णम्। पुनरुपमानेन महसा (तेजसा) उपमेयभूतः अजितजिनः निगीर्णः। इत्थं विषयिणा विषयस्य निगरणादत्र विश्वनाथमतेन अतिशयोक्तिर्नामालंकारः।

स्तोत्रकाव्यस्यास्य त्रिंशत्तमश्लोके चन्द्रात् चन्द्रप्रभजिनस्यातिशय्यप्रकाशाद् विश्वनाथमतेन व्यतिरेकालंकारः। कारणं चन्द्रः सूर्यप्रकाशकाले न भाति। परन्तु भानौ अतिप्रकाशेन गगनमण्डले अन्येषां तेजसामभिभावते सत्यपि चन्द्रप्रभजिनः शोभते। एवं चन्द्रात् चन्द्रप्रभजिनस्यातिशय्यमवगम्यते।

*जिनशतक*ग्रन्थस्य एकत्रिंशत्तमश्लोके श्लिष्टपरम्परितरूपकालंकारो लक्ष्यते। कारणं तावदत्र उपमेये चन्द्रप्रभजिने उपमानस्य कलालयस्य चन्द्रस्य वाभेदारोपादुपमेये कुमुदि (जगदानन्दे) कुमुदपुष्पस्याभेदारोपाच्च विश्वनाथमतेन परम्परितरूपकम्। कुमुदशब्दः द्वेधा व्याख्यायते। प्रथमतः कोः मुद् तामिति, द्वितीयतः कुमुदशब्दस्यार्थस्तावत् कुमुदपुष्पञ्चेति। एवं कलालयशब्दोऽपि तुल्यरूपेण श्लिष्टः। यथा कलानामालयः अस्यार्थः षोडशकलानाम् आलयः। अतएव चन्द्र इति अवगम्यते। अपरार्थस्तावच्चतुःषष्टिकलानामाश्रयः।

स्तोत्रग्रन्थस्यास्यैकचत्वारिंशत्तमश्लोके विरोधाभासालंकारः समुपलभ्यते। अत्र 'क्षितेरेव घातकोऽपि प्रसादकः' इत्यस्य श्लोकांशस्यापातदृष्ट्यार्थस्तावत् पृथिव्या विनाशकः सन्नपि स प्रसन्नतायाः विधायकः। अयमर्थस्त्वसङ्गत इति प्रतिभाति। कारणं तावद् घातकः युगपत् कथं प्रसादकः भवेत्? पृथिवीमण्डलस्यार्थात् ज्ञानावरणादिकर्मणां घातकोऽपि यो जीवानां मोक्षविधानस्यानुग्राहक इत्यर्थेनापाततप्रतीतस्य विरोधस्योपशमो भवति।

उपर्युक्तश्लोकस्यान्यत्राप्येको विरोधाभासोऽस्ति। यथा- 'शीतलोऽपि पावकः' इत्यस्य श्लोकांशस्यापातदृष्ट्यार्थस्तावद् अनुष्णोऽप्यग्निसदृशः। परन्तु अस्मिन्नर्थे उपपत्तिबाधः। कारणं तावत् पावक उष्णस्पर्शः। त्वं शीतलनाम्ना प्रथितोऽपि अग्निवदज्ञानदाहकत्वेन जीवानां पावक इत्यर्थेन प्रथमप्रतीतस्य विरोधस्य शाम्यति। श्लोकेऽस्मिन् पुनरन्य एकः अलंकारः साधारणदृष्टेरगोचरीभूतः परिपोषं गतः। सोऽलंकारः रूपकम्। श्लोकस्यास्य भूतनेत्रं पावकश्चेति पदद्वये रूपकालंकारस्य प्रयोगो विद्यते। अत्र शीतलनाथः भूतानां प्राणिनां वा नेत्रत्वेन कल्पितः। अत उपमेये शीतलनाथे उपमानस्य भूतनेत्रत्वस्याभेदारोपो भवति। पुनः शीतलनाथः पावक इत्यभिहितः। अत उपमेये शीतलनाथे

पावकत्वस्याभेदारोपो भवति। एताभ्यामभेदारोपाभ्यामविवक्षितवाच्यध्वनिस्वीकारेण तीर्थङ्करस्य शीतलनाथस्य प्राणिनां विवेकसम्पादकत्वमग्निवत् कर्मदाहकत्वञ्च सम्यक् प्रकटिते।

*जिनशतक*स्तोत्रग्रन्थस्य पञ्चचत्वारिंशत्तमश्लोके एक उत्कृष्ट उत्प्रेक्षालंकारो विद्यते। अत्र 'पदाल्लातुमिवोर्जितम्' इति श्लोकांशेऽस्मिन्नुत्प्रेक्षालंकारो वर्तते। जगत्त्रयं श्रेयांसनाथतीर्थङ्करस्य चरणयुगलस्य लावण्यं दृष्ट्वा तस्मान्नित्यदीप्तं पुण्यं तेजो ग्रहीतुम् उद्यतमित्यर्थः श्लोकेन प्रतिपाद्यते। अतोऽत्र वाच्यक्रियोत्प्रेक्षालंकारो भवति। उत्प्रेक्षावाचकस्य 'इव'पदस्य प्रयोगादत्र वाच्योत्प्रेक्षालंकारः। क्रियाया उत्प्रेक्षितत्वादत्र क्रियोत्प्रेक्षालंकारो भवति।

स्तोत्रग्रन्थस्यास्य षट्पञ्चाशत्तमश्लोकस्य 'धर्मप्रगोधन'शब्दः चमत्कारातिशयं पुष्णाति। अत्र धर्मः प्रकृष्टगोरूपेण कल्प्यते। अतो धर्मरूपोपमेये प्रकृष्टधेनोर्गोर्वा आरोपाद् रूपकालंकारः। श्लोकेऽस्मिन्नतिरमणीयः ध्वनिर्लक्ष्यते। अत्र धर्मः प्रकृष्टगोरूपेण कल्प्यते धर्मजिनश्च धर्मप्रगोधन इत्युच्यते। यस्यार्थस्तावद् धर्मरूपप्रकृष्टगोधनशाली धर्मरूपप्रकृष्टगोधनैर्युक्तः। 'दमेनद्ध'पदेन धर्मजिनो दमने (इन्द्रियदमने) प्रभुरित्युच्यते। अस्य प्राथमिकार्थो धर्मजिन इन्द्रियवृत्तिनिरोधने प्रभुः धर्मरूपप्रकृष्टगोधनान्वितश्च। परन्तु अत्रास्माभिः प्रतियुगं धर्मरक्षार्थमाविर्भूतस्य भगवतः गोविन्दस्य व्यञ्जना लभ्यते। *श्रीमद्भगवद्गीताया*मस्माभिः गोविन्दस्य धर्मरक्षार्थं प्रतिश्रुतिः लब्धा। यथा-

> यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत।
> अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम्॥
> परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम्।
> धर्मसंस्थापनार्थाय सम्भवामि युगे युगे॥[२५] इति।

गोविन्दोऽशुभशक्तेरधर्मस्य वा दमनं कृतवान्। अतः स 'दमेन' इत्यभिहितः।

*जिनशतक*ग्रन्थस्य पञ्चषष्टितमश्लोके एकस्य सन्देहालंकारस्य प्रयोगो दृश्यते। अत्र कविः संशयमापन्नः सुमेरुपर्वतस्य सुचारुवर्णः कुत आगतः? स किं धर्मजिनस्य संयोगेन सम्भूतः? अथवा स वर्णः सुमेरुणा क्रीतः? अथवा स वस्त्वन्तरसम्बन्धेन जातः? एतेषां संशयानां निवृत्तिरेवं भवति यत् गुरुधर्मजिनस्य संकल्पेन सुमेरुपर्वतस्य ईदृशः वर्णोत्पत्तिः। अतः अत्र सन्देहालंकारः। धर्मजिनस्य इच्छामात्रेण सुमेरुपर्वते सुन्दरवर्णोद्भवेन धर्मजिनस्य महिमा प्रकटितो भवति। अतएव एतत् देवतादिविषयकस्य रतिभावस्य पुष्टिं विदधाति।

स्तोत्रग्रन्थस्यास्य द्विसप्ततितमश्लोके व्यतिरेकालंकारस्य सुचारुप्रयोगो लक्ष्यते। अत्र शान्तिनाथजिनस्य प्रभावः सूर्यप्रभावादुत्कृष्टतर इति प्रतिपाद्यते। कारणं सूर्यः स्वशत्रून् सर्वदा अभिभवितुं न शक्नोति। कारणं नैशं तमः गुहासु शतानि वत्सरान् सञ्चितमन्धकारमपि च भानुः न दूरीकर्तुमलम्। परन्तु शान्तिनाथः अनुगतभक्तानां चित्तमलरूपाणां रागद्वेषादीनां शत्रूणां नित्यं पराभवं विदधाति। तस्मादेव सूर्यात् तन्महिमा सर्वथा उत्कृष्टतरः। अत्रोपमानसूर्यादुपमेयशान्तिनाथस्याधिक्यप्रकाशाद् विश्वनाथमतेन व्यतिरेकालंकारः।

*जिनशतक*स्तोत्रग्रन्थस्याष्टासप्ततितमश्लोके 'नयप्रमाणवाक्यम्' अत्र रश्मिभिः उपमितम्। अत्र 'नयप्रमाणवाक्यो'पमेये उपमानमरीचेरभेदारोपाद् विश्वनाथमतेन रूपकालंकारः। परन्तु श्लोकेऽस्मिन्नुपमान-ध्वान्तस्यान्धकारस्य वा उल्लेखे सत्यपि उपमानमोहस्याज्ञानस्य वानुपादानाद् रूपकमिदमेकदेश-विवर्तिरूपकम्।

स्तोत्रकाव्यस्यास्य चतुर्दशोत्तरशततमश्लोके काव्यलिङ्गालंकारस्य कुशलप्रयोग उपलभ्यते। अत्र जिनभक्तैः जिनस्मरणमेव जिनस्यार्चनम्। भक्तानां करयुगलस्य अञ्जलिकर्मण्युपयोगेन, भक्तानां श्रोत्रयुगलस्य जिनकथाश्रवणे नियोगेन, भक्तानां नयनयुग्मस्य जिनरूपदर्शने विनियोजनेन, भक्तशिरसां जिनचरणद्वन्द्वे नियोजनेन च भक्तान् सुकृतीयुक्तान् सुजनांश्च चक्रुः जिनदेवाः। इत्थं सुजनत्वप्राप्तेः कारणरूपेण स्मरणादीनां वर्णनाद् विश्वनाथमतेन काव्यलिङ्गालंकारः।

*जिनशतक*काव्येऽपि गुणरीतिविषये विस्तरेण वर्णनीयं किमपि नास्ति। अत्र तीर्थङ्कराणां स्तुतिरेव कवेः मुख्यमुद्देश्यम्। अतः काव्यमिदं भक्तकवेः आत्मनिवेदनम्। भक्तिरसः देवादिविषया रतिर्वा द्वयोर्मध्ये कस्यचिदपि ग्रहणे माधुर्यगुणस्य प्रयोग आवश्यकः। किन्तु माधुर्यगुणस्य प्रकाशः स्वल्पदैर्घैः पदवाक्यैर्भवति। तदेवात्रोचितं किन्तु काव्यकारः अत्र नानाविधबन्धप्रयोगे उद्युक्तः। चित्रबन्धस्य प्रयोगदर्शने कविनात्र दीर्घसमासबद्धानि पदानि गृहीतानि। अतो माधुर्यमत्रानुपस्थितम्। अत्र ओजःप्राधान्येन वर्तते। *जिनशतककाव्ये* पुनः पुनः क्रोधादिरिपूणां दमनाय प्रार्थना श्रूयते। तीर्थङ्करा आत्मवशित्वेन जगत्पूज्याः। अत्र भक्तिरसप्रतिकूलस्यौजोगुणस्य सन्निवेशः। काव्यगुणत्वेन न सम्मतः। ओजोगुणावलम्बनेन या गौडीरीतिः साप्यत्र लक्ष्यते। अतो गौडीरीतिरप्यत्र सङ्गता। माधुर्यप्रसादद्वयं सत्तया इदं काव्यं रमणीयतरमभविष्यत्। तथापि कविना भक्तानां कृते काव्यं विरचितम्। किन्तु सा रचना पण्डितमानिनां बुद्धिप्रकर्षपरीक्षणोपायः संवृत्तः। भक्तिरसाश्रितं काव्यमिदम् ओजःस्विरचना-धर्मित्वात् प्राणहीनम् इवाभवत्। *जिनशतक*काव्यम् एकमेव वृत्तमाश्रित्य न रचितम्। फलतः साधारणपाठकानां धैर्यं दीर्घक्षणं न स्थायि भवति। अतः प्रायेण शब्दानां भावानाञ्च पुनरुक्तिः लक्ष्यते। एतस्मादेव कारणात् संस्कृतशतककाव्यानि मूलकाव्यधारायां प्रशस्तस्थानं न लभन्ते इत्यस्माकं मतम्।

उल्लेखपञ्जिः

१. कृष्णमोहनशास्त्री (सम्पा.), *साहित्यदर्पणः (लक्ष्मीटीका)*, पृष्ठाङ्कः ६४९

२. चिन्मयीचट्टोपाध्यायः (सम्पा.), *काव्यादर्शः*, ३/७८

३. *तदेव*, पृष्ठाङ्कः ६२२

४. *तदेव*, ३/८०

५. *तदेव*, ३/८०

६. आनन्दराम-वडुया (सम्पा.), *सरस्वतीकण्ठाभरणम्* (द्वितीयपरिच्छेदः), पृष्ठाङ्कः १२०

७. सत्यदेवचौधरी (सम्पा.), *काव्यालंकारः*, पृष्ठाङ्कः ६०-६१

८. *तदेव*, पृष्ठाङ्कः ६२-६३

९. *तदेव*, पृष्ठाङ्कः ५६-५७

१०. *तदेव*, पृष्ठाङ्कः ५४-५५

११. चिन्मयीचट्टोपाध्यायः (सम्पा.), *काव्यादर्शः*, पृष्ठाङ्कः ६२०

१२. *तदेव*, पृष्ठाङ्कः ६२०-६२१

१३. *तदेव*, पृष्ठाङ्कः ६१९

१४. *तदेव*, पृष्ठाङ्कः ६२८-६२९

१५. सत्यदेवचौधरी (सम्पा.), *काव्यालंकारः*, ३/१६

१६. Kusum Jain (ed.), *Gems of Jaina Wisdom* (*Stutividyā /Jinaśataka*), vol. II, verse- 11.

१७. *तदेव*, श्लोकसंख्या १२

१८. *तदेव*, श्लोकसंख्या ३७

१९. *तदेव*, श्लोकसंख्या ३८

२०. *तदेव*, श्लोकसंख्या ४६

२१. *तदेव*, श्लोकसंख्या ४७

२२. *तदेव*, श्लोकसंख्या ७६

२३. *तदेव*, श्लोकसंख्या ७७

२४. *तदेव*, श्लोकसंख्या ५, ३५, ४०, ६०, ९५

२५. *श्रीमद्भगवद्गीता*, ४/७, ४/८

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः

दण्डी। *काव्यादर्शः*। सम्पा. चिन्मयीचट्टोपाध्यायः। कलकाता: पश्चिमबङ्गराज्यपुस्तकपर्षत्, २०१८ (द्वितीयमुद्रणम्)।

रुद्रटः। *काव्यालंकारः*। सम्पा. सत्यदेवचौधरी। दिल्ली: परिमल पब्लिकेशन्स, १९९० (द्वितीयसंस्करणम्; प्रथमसंस्करणम् १९६४)।

विश्वनाथ-कविराजः। *साहित्यदर्पणः*। दशमपरिच्छेदः। सम्पा. उदयचन्द्रवन्द्योपाध्यायः अनीतावन्द्योपाध्यायः च। कलकाता: संस्कुत-वुक्-डिपो, १४०७ (बङ्गाब्दः) (पुनर्मुद्रणम् २०१२ ख्रीष्टाब्दः)।

--।--। *लक्ष्मीटीका*समेता। सम्पा. कृष्णमोहनशास्त्री। वाराणसी: चौखम्बा-संस्कृत-संस्थान, २०४१ (चतुर्थसंस्करणम् वि.संवत्)।

श्रीमद्भगवद्गीता। सम्पा. नलिनीकान्तब्रह्म। कलकाता: नवभारत-पावलिशार्स, २००६ (पुनर्मुद्रणम्; प्रथमसंस्करणम् १३९३ वङ्गाब्दः)।

Bhojarāja. *Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa.* Ed. Anundoram Borooah. Calcutta (now Kolkata), London: T.P. Brothers 2-1 Bag Bazar Street & Trübner & Co 57, Ludgate Hill, 1883, 1884.

Jain, Kusum. *Gems of Jaina Wisdom* (*Stutividyā/Jinaśataka*). Vol. II. Delhi: Kela Devi Sumati Prasad Trust, 2017.

रमा-चौधुरी-प्रणीतस्य कालिदासीय*मेघदूता*नुक्तपूर्वपरवृत्ताश्रितस्य *मेघमेदुरमेदिनीयम्* इति नाटकस्य समीक्षणम्

तापस-वर्मनः

सारसंक्षेपः

कविकुलललामभूतस्य कालिदासस्य अमेयामृतस्पर्शिनं *मेघदूतम्* इति खण्डकाव्यमुपजीव्य अर्वाचीनकाले सहृदयानां चित्तविनोदनार्थं तथा *मेघदूता*नुक्तपूर्वपरवृत्तं स्वकल्पनया समेषां पुरस्तात् प्रकाशयितुं डक्टर-रमाचौधुरीवर्यया विरचितं *मेघमेदुरमेदिनीयम्* इत्याख्यं नाटकरत्नम्। नाटकमिदं डक्टर-रमाचौधुरी स्वयमेव १९७२-संवत्सरे *Institute of Oriental Learning* इति संस्थानतः सकृदेव प्रकाशयामास। नाटकस्यास्य वर्णनीयविषयाः नवदृश्येषु संक्षिप्ताकारेण प्राञ्जलभाषया च व्यक्तीकृताः कविना। नाटकेऽस्मिन् प्रथमदृश्यतः पञ्चमदृश्यं यावत् *मेघदूता*नुक्तस्य पूर्ववृत्तान्तस्य संयोजनं, नवमदृश्ये च परवृत्तान्तस्य संयोजनं वर्तते। कालिदासीय-*मेघदूतस्य* विषयानुसारिणि नाटकेऽस्मिन् नाट्यकारस्य स्वमतानां प्रकाशे स्वातन्त्र्यं नूनमेवैधत इत्यत्र नास्ति काचित्संशीतिः।

अलङ्कारशास्त्रे विविधैरालङ्कारिकैः नाटकस्य लक्षणं प्रतिपादितम्। कविराज-विश्वनाथस्य *साहित्यदर्पण*दृष्ट्या *मेघमेदुरमेदिनीयम्* इति सार्थकं नाटकम्। खण्डकाव्यमेकदेशानुसारि भवति। अतः *मेघदूत*पाठात् सहृदयानां मनसि किं किं संघटितं, *मेघदूत*प्रारम्भात्पूर्वं *मेघदूत*समापनाच्च परं किं किं भवितुमर्हति स्म इत्याकाङ्क्षा स्वत एव मनसि जायते। ताम् आकाङ्क्षां निराकर्तुं *मेघदूतस्य* विषयं प्राञ्जलतया प्रकाशयितुं च रमाचौधुरी-वर्यया *मेघमेदुरमेदिनीयम्* इति अभिनवं नाटकं विरचितम्।

विषयनावीन्यमेव गवेषणाभिसन्दर्भस्य ग्रहणप्रयोजकम्। परन्तु खेदावहं तथ्यमिदं यदद्यावधि *मेघमेदुरमेदिनीयम्* इति नाटकस्य जनगणमानसे नैव प्रचारः अभवत्। अतो नितरामेवापाङ्क्तेयस्यावहेलितस्य विस्मृतप्रायस्य किन्त्वविस्मरणीयस्य *मेघदूत*विषयात्मकस्य *मेघमेदुरमेदिनीय*नाटकस्य तत्त्वावलोचना नूनमेव समेषामाह्लादभाजनं भवेदित्याकाङ्क्षमाणेन मन्दमतिना मया विषयोऽयं प्रबन्धनिर्मितौ चितः।

कुञ्चिकाशब्दः

कालिदासः, नाटकम्, *मेघदूतम्*, *मेघमेदुरमेदिनीयम्* रमा-चौधुरी चेत्यादयः।

०.१. उपोद्घातः

> अपारे काव्यसंसारे कविरेकः प्रजापतिः।
> यथास्मै रोचते विश्वं तथेदं परिवर्तते।। इति।

इति प्रसिद्ध-*अग्निपुराण*-वचनात् कविकुलललामभूतस्य कालिदासस्य अमेयामृतस्पर्शिनं *मेघदूतम्* इति खण्डकाव्यमुपजीव्य अर्वाचीनकाले सहृदयानां चित्तविनोदनार्थं तथा *मेघदूता*नुक्तपूर्वपरवृत्तंस्वकल्पनया समेषां पुरस्तात् प्रकाशयितुं डक्टर-रमाचौधुरीवर्यया विरचितं *मेघमेदुरमेदिनीयम्* इत्याख्यं नाटकरत्नम्। कालिदासीय-*मेघदूतस्य* विषयानुसारिणि नाटकेऽस्मिन् नाट्यकारस्य स्वमतानां प्रकाशे स्वातन्त्र्यं नूनमेवैधत इत्यत्र नास्ति काचित्

संशीतिः। नाटकमिदं डक्टर-रमाचौधुरी स्वयमेव १९७२-संवत्सरे *Institute of Oriental Learning* इति स्वसंस्थानतः सकृदेव प्रकाशयामास।

०.२. नाट्यकायः

नाटकस्यास्य वर्णनीयविषया नवदृश्येषु संक्षिप्ताकारेण प्राञ्जलभाषया च व्यक्तीकृताः कविना। अत्र महाकवेः कालिदासस्य *मेघदूतस्य* वृत्तान्तस्य पूर्वपरसंघटितं वृत्तं ध्यानावहितमानसेन डक्टर-रमा-चौधुरी-वर्यया संयोजितम्। नटीमुखात् वृत्तान्तम् इमं श्रुत्वा भावाविष्टसूत्रधारस्य – *...जडाजड-प्रकृति-प्राणिनां मध्ये भेदापसारक-दिव्यदृष्टिसम्पन्न-विश्वप्राणसहैकप्राण-श्रीकालिदासस्य प्राणालोकदीप्त-मनोमधुसिक्त-जीवनामृततृप्त-दूतरूपमेघेन मेदुरा मेदिनी इयं तस्यैव अनन्तकल्पनाशक्तेः तस्यैव असीमधारणरीतेः प्रकृष्टप्रशस्तप्रसन्नोदाहरणरूपेण राजते शाश्वतकालं निरन्तरं सुनिश्चितिम्।*[१] इति महाकविकालिदासं प्रति काव्यकर्त्र्याः श्रद्धाप्रदर्शनरूपव्याकुलताद्योतकं वचनम्।

नाटकस्यादौ तावत् अरुणकिरण-कमलकलिकयोः पूर्वरागादारभ्य विवाहः वर्णितः। अनन्तरं कर्तव्यकर्मणि अवहेलनात्कुवेरराजेन अलकापुरीत एकवत्सरार्थं निर्वासितः अरुणकिरणः तथा च मेघदूते वर्णितं यक्ष-यक्षपत्न्योः विरहजीवनमित्याद्युदन्तजातं संक्षिप्ताकारेण दर्शितम्। अन्तिमे च यक्ष-यक्षपत्न्योश्च मधुरमेलनं तथा प्रेम्णो जयो भवति। विरहविषये यक्षस्य तात्पर्यपूर्णा युक्तिः यथा- *विरहस्याप्यस्ति प्रयोजनम्। निशीथस्य अन्धकारात् परमेव सम्यक् हसति प्रभातस्य हिरण्यद्युतिः। ग्रीष्मस्य दावदाहात् परमेव सम्यक् पतति वर्षायाः शीतलधारा। शीतस्य शुष्कतायाः परमेव सम्यक् लसति वसन्तस्य पुष्पस्तवकः। तथैव विरहात् परमेव मिलनं भवति शुद्धतरं पूर्णतरं मधुरतम्*[२] इति। नाटकेऽस्मिन् सहजवार्तालाभेन प्रेम-विरह-मिलन-विषये सुमधुरा वाणी दरीदृश्यते।

०.३. नाट्यकर्त्री

आसीत् डक्टर-रमा-चौधुरी आधुनिकसंस्कृतसाहित्यस्य बङ्गीयकवि-यतीन्द्रविमल-चौधुरी-वर्यस्य पत्नी। सा खलु प्रथमभारतीया नारी या अक्सफोर्ड-विश्वविद्यालयतः विद्याभारती इत्युपाधिमर्जितवती। समालोचकानां मते सा अर्वाचीनसंस्कृतनाट्यसाहित्येतिहासे प्रथमा नाट्यकर्त्री। विषयेऽस्मिन्नुक्तञ्च ऋताचट्टोपाध्यायेन – *First lady Sanskrit dramatist to be honoured as the pioneer of Modern Sanskrit Drama movement in India and outside.*[३] इति।

सा *कविकुलकोकिलम्*, *कविकुलकमलम्*, *शङ्कर-शङ्करम्*, *मेघमेदुरमेदिनीयम्*, *युगजीवनम्*, *निवेदितानिवेदितम्*, *रसमयरासमणिः*, *भारतपथिकम्*, *अग्निवीणानाटकम्*, *गणदेवतानाटकम्* इत्यादिनाटकानां विंशत्यधिकानां रचयित्री।

०.४. वर्ण्यो विषयः

नाटकेऽस्मिन् प्रथमदृश्यतः पञ्चमदृश्यं यावत् *मेघदूता*नुक्तस्य पूर्ववृत्तान्तस्य संयोजनं, नवमदृश्ये च परवृत्तान्तस्य संयोजनं वर्तते। प्रथमदृश्ये नायकेनारुणकिरणेन सह नायिकायाः कमलकलिकायाः परिचयो भवति। तत्र एकस्मिन् दिवसे सहसा उन्मत्ता जाता स्वभावशान्ता नुपूरनिक्वणा नदी। सख्य्या ललितलतिकाया बाधासत्त्वेऽपि कमलकलिका तस्यां प्रचण्डतरङ्गपूर्णानद्यां क्रीडितुमवततार। ततः प्रविशतः यक्षः अरुणकिरणः सखा तरुणतपनश्च। तत्र सहसा – *त्रायस्व मां सखि त्रायस्व माम्। क्षिप्रा निष्ठुरा कठोरा तटिनीयं प्रबलबलेन मां नयति बहुदूरम्।*[४] इति

आर्तस्वरं श्रुत्वा आर्तरक्षणं पुरुषाणां धर्म इति मनसि निधाय अरुणकिरणः स्वजीवनं तुच्छीकृत्य तामुद्धारं कृतवान्। ततः कृतज्ञताज्ञापनावसरे तयोर्मिथः परिचयो भवति। दृश्येऽस्मिन् प्रेमविषयेऽरुणकिरणस्य युक्तिपूर्णा वाणी लक्षणीया – *प्रेम हि पारिजातपुष्पवत् अम्लानम् अच्छेद्यम् अशेषम्। प्रेम हि चतुर्दश-भुवनानां दुर्लभतम-दुर्जयतम-दुर्लङ्घ्यतमं वस्तु। प्रेमिकाणाम् अनन्त-विरहाश्रुसागरं तीर्त्वा, प्रेमिकाणाम् असीम-शोकझञ्झावात्यां भित्वा, प्रेमिकाणाम् अपरिसीम-हताशामरुभूमिं जित्वा एवाविर्भवति प्रेमदेवता प्रेमिकाणां अन्तरेषु सन्तर्पणं संगोपनं सशङ्कम्*[५] इति। वाक्येनानेनैव नाटकस्यास्य भाविवृत्तान्तस्य सूचना वर्तते यदग्रे नायक-नायिकयोः दाम्पत्यजीवने विच्छेदो भविष्यति। नाटकेऽस्मिन् कस्यापि विषयस्य विशेषणयोजनं लक्षणीयम्। नाट्यकर्त्री प्राञ्जलभाषया लोकव्यवहाराणि विशेषणानि सुचारुरूपेण संयोजितवती। कमलकलिका सखीमुद्दिश्य कथितवती तावत् – *अरे रे दुष्टे! अरे रे मूढे! अरे रे मृषाभाषिणि! अरे रे चाटुकारिणि! अरे रे छलमयि! तव मधुरमोहनवाक्यानि न मां मोहयितुं शक्नुवन्ति मुहूर्तमात्रमपि!*[६] इति।

द्वितीयदृश्यस्य प्रारम्भे कुञ्जवने कमलकलिकारुणकिरणयोरनुरागवर्णना वर्तते। अरुणकिरणः कमलकलिकां निकषा स्ववासनां निवेदितवान्। तेन प्रेमविषये उक्तं यत् – *वस्तुतो देहेन्द्रियेभ्यो बहूर्ध्वं राजते मनः, मनसोऽपि बहूर्ध्वं राजते आत्मा, मनसा सह मनसो मेलनम्, आत्मना सह आत्मन आबन्धनं तु शाश्वतम् – न तत्र विद्यते स्थानं कालः पात्रं संख्या वा*[७] इति। तस्मिन्नेव समये सहसा कुवेरराजवंशीयः दाम्भिको दुर्धर्षः लक्ष्यानुसन्धानतत्परः प्रचण्डप्रतापः तत्र प्रविशति। कमलकलिकां दृष्ट्वैव स तया सह प्रेमकेलिकरणार्थं सत्वरमिच्छति। तेन च कमलकलिका लोलुप्यते – *भव मम प्रिया, मम लीलासङ्गिनी, मम विलाससहचरी - प्राप्स्यसि त्वं यथेच्छद्रव्याणि सततम्, करिष्यसि त्वं यदेव वाञ्छसि तदेव सम्पूर्णम्, भविष्यसि त्वं सर्वेषां सम्राज्ञी सुनिश्चितमेव। किं न एते परमलोभनीयाः प्रस्तावाः?*[८] इति। कमलकलिका - *न कामये अहं तव विलासद्रव्याणि, साम्राज्यं वा – कदापि न, कदापि न, कदापि न*[९] इत्युक्त्वा तस्य प्रस्तावं प्रत्याख्याति। ततः परमरुणकिरणस्य प्रतापेन प्रचण्डप्रतापः तत्स्थानं परित्यक्तवान्, परन्तु अरुणकिरणस्य मनसि अस्य वृत्तान्तस्य परिणामविषये शङ्का जायते – *प्रेमनिवेदनस्य प्रकृष्टकाले केयं बाधा? प्रस्फुटित-पद्मवने मत्तकरीव स सर्वं विनाशितवान्। न जाने किमिदम् – न जाने*[१०] इति वाक्येनानेनैव भाविवृत्तान्तस्य सूचनां नाट्यकर्त्री दत्तवती।

तृतीयदृश्ये प्रचण्डप्रतापः कमलकलिकायाः पितरौ निकषा पाणिप्रार्थिरूपेण उपस्थितः। मातुः सुदर्शनायाः विवाहविषये चिन्ताधारात्युत्तमात्याधुनिकी च – *अस्मिन् विषये मम कन्यैव हर्त्री कर्त्री विधात्री*[११] इति। ततः अरुणकिरणसहिता कमलकलिका प्रविशति। शिक्षादीक्षाप्राप्ता स्थिरबुद्धिसम्बद्धा कमलकलिका द्विधाशून्यभावेन प्रचण्डप्रतापस्य विवाहप्रस्तावं प्रत्याखाति। प्रचण्डप्रतापो वृत्तान्तस्यास्य परिणामः भयावहः भविष्यति इति सूचनां दत्त्वा तत्रतः प्रस्थितवान्। ततः परं नतजानुः सन् अरुणकिरणः सविनयं पितरौ निकषा कमलकलिकां याचते। अपि चाह - *यद्यपि नाहं राजवंशीयः, परन्तु राजसेवकः, तथापि कमलकलिकायाः कणामात्रकल्याणार्थम् अहं मम समग्रजीवनम् उत्स्रष्टुं प्रस्तुतः अधीरश्च वर्तिष्ये शाश्वतकालम्*[१२] इति। पितरौ च प्रस्तावेऽस्मिन् स्वसम्मतिं विज्ञाप्य आशीर्वादं दत्तवन्तौ। अत्र कन्याविवाहविषये कमलकलिकाया पित्रोः या चिन्ताधारा सा तु सदैव आधुनिकी।

चतुर्थदृश्ये पूर्णिमारात्रौ अरुणकिरणस्य कुञ्जवने नायकनायिकयोः प्रेम्णः पूर्णता दर्शिता। तथा च नायकनायिकाभ्यां मधुरवार्तालाभेन कालः अतिवाहितः। वार्तालापप्रसङ्गेऽरुणकिरणः ज्ञापयति यत् स श्रीलश्रीयुक्तकुवेरराज्यस्य विशेषसम्पत्तिं *मायामदिरा*नामकं पद्मवनं रक्षितुं नियुक्तः। कथं मायामदिरा कुवेरराजस्य विशेषप्रियसम्पत्तिरित्यस्य

कारणत्वेनारुणकिरणेनोक्तं यत् – *विशेषतः प्रतिपूर्णिमानिशीथे अमल-कोमल-शीतल-ज्योत्स्नापायिन्यो याः कमलकलिकास्ताः प्रभाते अरुणकिरणसम्पातेन विशेषरूपरस-गन्धशालिरूपेण विकशन्ति ध्रुवम्। तादृशानि कमलानि श्रीलश्रीयुक्त-कुवेर-महिषीमहोदयाया विशेषप्रियाणि - तादृशकमलनिर्मितमाल्यैः सर्वाङ्गाणि भूषयित्वा सा कन्दर्पदेवाय अपि तादृशकमलार्घ्याणि ददाति प्रतिमासम् एकवारम् – इत्यस्याः शाश्वती रीतिः*[१३] इति। ततः कमलकलिका अरुणकिरणं स्मारयति यत् प्रहरीरूपेण नियुक्तः स एतावत् कालं तया सह वार्तालापेन यापयति। अतः किम् एतत् तयोः कृते विशेषविपज्जनकं भवेत् न वा? अरुणकिरणेन प्रत्युत्तरे उक्तं यत् अस्य पद्मवनस्य भीषणशत्रवः हस्तिनः। ते सर्वे पूर्णिमारात्रेः शान्ते शीतले निशीथे निश्चिन्ताः सन्तः निद्रामग्नाः जाताः।

पञ्चमदृश्ये *मेघदूते* वर्णितस्य प्रथमश्लोकस्य सारवस्तु तथा कुवेरराजेन कर्तव्यकर्मणि अवहेलनाद् अरुणकिरणः अलकापुरीतो निर्वासितः एकवत्सरार्थम्। तत्र प्रारम्भे प्रचण्डप्रतापः तयोरुपरि प्रतिशोधचरितार्थं *मायामदिरा* इति पद्मवने हस्तियुधानि प्रेरितवान्, मत्तहस्तियुधानि च मुहूर्तमध्ये सर्वं विनष्टं कृतवतः। राजसभायां तथा विचारावसरे नायकनायिकयोः मध्ये एकोऽपरस्य दोषं स्वीकरोति। कुवेरमहिषीमतेऽयं प्रथमप्रेमोन्मत्तो जनः सम्पूर्णरूपेण क्षमार्हः। कुवेरराजः विषयेऽस्मिन् किंकर्तव्यविमूढः। परन्तु स्वाभिसन्धानतत्पर-प्रचण्डप्रतापस्य कूटनीतिज्ञानेन कुवेरराजः तामेकवत्सरार्थमलकापुरितो निर्वासनं दत्तवान्। निर्वासनं श्रुत्वारुणकिरणस्य मनसः अवस्था – *निर्वासनम्? उच्चारणमात्रैण स्तब्धीभूतं मम हृत्स्पन्दनं निश्चलः शोणितप्रवाहः रुद्धाश्च निस्वासप्रश्वासाः। निवासनम् अलकापुरीतो निर्वासनम्?*[१४] इति। अत्र लक्षणीयं तावदेतत् – प्रियासकाशात् विरहादरुणकिरणस्य एषावस्था न, अपि तु अलकापुरितो निर्वासनार्थमेव।

षष्ठदृश्येऽलकापुरितो विदायग्रहणं वर्णितम्। तत्र कमलकलिका अरुणकिरणं - *प्रेम हि सर्वस्थान-काल-पात्रविजयिनिकटे वा दूरे वा वर्तमाने वा भविष्यति वा; एकत्र वा अन्यत्र वा प्रेम राजते अच्छेद्यम् अदाह्यम् अक्लेद्यम् अशोष्यम् अबध्यम् अचलम् अम्लानञ्च चिरम्*[१५] इत्युक्त्वा सान्त्वनाप्रदानं कृतवती।

सप्तमदृश्ये *मेघदूते* वर्णितस्य यक्षस्य निर्वासन-जीवनस्य वर्णना नाट्यकर्त्र्या गद्येन कृता, अष्टमदृश्ये च प्रियविच्छेदयक्षिण्याः विरहवेदना दर्शिता। तत्र नेपथ्ये यक्षस्य कण्ठस्वरं श्रुत्वा यक्षिण्याः मतिभ्रमः जातः यत् – *स्वप्नो नु माया नु मतिभ्रमो नु एषः?*[१६] इति तत्र एतदपि ज्ञापितं यत् एकवत्सरशापकालस्य अष्टमासा विगताः। अतः केन प्रकारेण बहुक्लेशेन अवशिष्ट-चतुर्मासाः ताभ्यां यापनीयाः। ततः परं मधुरमेलनमपेक्षते।

नवमदृश्ये यक्षयक्षपत्न्योश्च मधुरमेलनं तथा प्रेम्णो जयः भवति। तथा चान्तिमे ताभ्यां शुद्धतरं पूर्णतरं मधुरतरं मिलितजीवनं परमजननीश्रीचरणारविन्दतले निवेदितम्।

०.५. नाटकत्वसिद्धिः

अलङ्कारशास्त्रे विविधैरालङ्कारिकैः नाटकस्य लक्षणं प्रतिपादितम्। कविराज-विश्वनाथस्य *साहित्यदर्पण*दृष्ट्या *मेघमेदुरमेदिनीयम्* इति सार्थकं नाटकम्। नाटकमिदं महाकविकालिदासस्य सुप्रसिद्ध-*मेघदूत*-खण्डकाव्यस्य वृत्तान्तमाश्रित्य डक्टर-रमा-चौधुरी-वर्यया विरचितम्। नाटकेऽस्मिन् नायकनायिकयोः प्रेम मधुरमेलनञ्च नाटकस्य मुख्यं फलम्। अस्य मुख्यफलस्य प्रथमहेतुरूपबीजं सख्या तरुणतपनेन सह वार्तालापप्रसङ्गेऽरुणकिरणस्य मुखे ध्वनितम् – *प्रेम जनेषु जनेषु, कोणेषु कोणेषु, कुञ्जेषु कुञ्जेषु अकस्माद् विकशति।*[१७] इति। ततः प्रभृति प्रथमदृश्यान्तं यावत् मुखसन्धेरन्तर्गतम्। द्वितीयदृश्ये नायकनायिकयोः कथोपकथनात् परस्परस्यानुरागः

प्रकाशितोऽतः प्रतिमुखसन्धिः। तृतीयदृश्यतः चतुर्थदृश्यं यावत् मुख्यफलस्य ह्रासान्वेषणं तथा गर्भसन्धिः भवति। पञ्चमदृश्यतः अष्टमदृश्यस्य *किमयं मम प्रियतमकण्ठस्वरः? अहो आनन्दः, अहो आनन्दः, अहो आनन्दः!*[१८] इति यावद्विमर्शसन्धिः। अष्टमदृश्यस्य नेपथ्यकथनादारभ्य नवमदृश्यं यावत् निर्वहणसन्धिर्भवति।

नाटकेऽस्मिन् भाषायाः गाम्भीर्यं वर्तते। समाजस्य बहुविधसम्पद्भिः नाटकस्य कलेरवस्य वृद्धिर्जाता। *मेघमेदुरमेदिनीय*नाटकम् अनेकरसैर्युक्तं तथा च शृङ्गारवीरकरुणादिरसैः परिपुष्टम्। नाटकस्यास्य मुख्यरसः शृङ्गारः। वर्णनीयविषयानुसारेण दृश्यानां विभागः वर्तते। नायकः अरुणकिरणः प्रतापवान् धीरोदात्तः प्रसिद्धः यक्षवंशीयः च। नाटके गोपुच्छाग्रवत् कमलकलिका-अरुणकिरण-सुदर्शनादीनां कार्यव्यापृतानां चरित्राणां चित्रणं विद्यते।

०.६. नाटकस्य वैशिष्ट्यम्

स्वकर्तव्यकर्मणि अवहेलनात् कुबेरराजेन अलकापुरितो निर्वासितो यक्षः रामगिरिपर्वते आश्रयं प्राप्य पत्नीसकाशे सन्देशप्रेरणार्थं मेघमेकं दूतरूपेण प्रेषितवान् इत्येतदेव विश्वजनसंस्तुतस्य *मेघदूतम्* इति खण्डकाव्यस्य विषयः। खण्डकाव्यमेकदेशानुसारि। अतः *मेघदूत*पाठात् सहृदयानां मनसि किं संघटितं तत्पूर्वं तत्परं वा इत्याकाङ्खा जायते। तां आकाङ्खां निरसनार्थम् अपि च *मेघदूतस्य* विषयं प्राञ्जलतया प्रकाशयितुं डक्टररमाचौधुरी-वर्यया *मेघमेदुरमेदिनीयम्* इति अभिनवं नाटकं विरचितम्। नाट्यकर्त्री प्रस्तावनायां ज्ञापितवती यत् नाटकमिदं महाकविकालिदासं प्रति श्रद्धाप्रदर्शनार्थं तया विरचितमिति। अतः नाटकस्य सप्तमदृश्येऽष्टमदृश्ये च मेघदूतात् गृहीताः श्लोकाः किमपि परिवर्तनं विनैव उपन्यस्ताः। नाटकेऽस्मिन् मेघदूतात् गृहीतान् श्लोकान् विना अपरेषां श्लोकानां मध्ये एकोऽपि श्लोकः न मन्दाक्रान्ताच्छन्दसा विरचितः। नाटकमिदं विदूषकवर्जितम्। नाटकेऽस्मिन् दृश्यमिति नामधेयेन विभागः दर्शितः।

उल्लेखपञ्जिः

१. *मेघमेदुरमेदिनीयम्*, पृ. ४.

२. तत्रैव, पृ. ५४.

३. *भारतवर्षे आधुनिकसंस्कृतसाहित्यम् : विहङ्गमदृष्ट्या परिशीलनम्*, पृ. ४७३.

४. *मेघमेदुरमेदिनीयम्*, पृ. १०.

५. तदेव.

६. तत्रैव, पृ. ६.

७. तत्रैव, पृ. १५.

८. तत्रैव, पृ. १७.

९. तदेव.

१०. तत्रैव, पृ. १८.

११. तत्रैव, पृ. २३.

१२. तत्रैव, पृ. २७.

१३. तत्रैव, पृ. ३१.

१४. तत्रैव, पृ. ४३.

१५. तत्रैव, पृ. ४६.

१६. तत्रैव, पृ. ५२.

१७. तत्रैव, पृ. १०.

१८. तत्रैव, पृ. ५२.

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः

संस्कृतभाषानिबद्धाः ग्रन्थाः

कालिदासः. *मेघदूतम्*. (सम्पा.) वैद्यनाथः झा शास्त्री, वाराणसी, चौखम्बा कृष्णदास अकादमी, २०१५.

---. *मेघसन्देशः* . (सम्पा.) टि. गणपतिः शास्त्री, त्रिवान्द्राम्, त्रिवान्द्राम् संस्कृत सिरिज नं ६४, १९११.

चौधुरी, रमा. *मेघमेदुरमेदिनीयम्* . कलिकाता, इन्स्टिटिउट् अव् ओरियेन्टाल लार्णिङ्, १९७२.

मिश्रः, रामचन्द्रः. *संस्कृतसाहित्येतिहासः*. वाराणसी, चौखम्बा विद्याभवन, २०१७.

सेनः, शुभ्रजित्. *भारतवर्षे आधुनिकसंस्कृतसाहित्यम् : विहङ्गमदृष्ट्या परिशीलनम्*. कोलकाता, संस्कृतपुस्तकभाण्डारः, २०१९.

विश्वनाथः. *साहित्यदर्पणः*. (सम्पा.) कृष्णमोहनः शास्त्री, वाराणसी, चौखम्बा संस्कृत संस्थान, २०१८.

वङ्गभाषानिबद्धाः ग्रन्थाः

Chakraborty, Satyanarayan. (Ed.) *Meghadūta O Saudāmanī*. Kolkata, Sanskrit Pustak Bhandar, 2005.

Chattopadhyay, Rita. *Mahāmahopādhyāya Haridāsa Siddhāntavagīśera Sārasvata Sādhanā*. Kolkata, Sanskrit Sahitya Parishat and Sanskrit Pustak Bhandar, 2013.

Sen, Amulya Chandra. (Ed.) *Kālidāsera Meghadūtam*. Kolkata, Saraswata Library, 1968.

आङ्गलभाषानिबद्धाः ग्रन्थाः

De, Sushil Kumar. *History of Sanskrit Poetics*. Delhi, New Bharatiya Book Corporation, 2019.

Hultzsch, E. (Ed.) *Kālidāsa's Meghdūta*. London, Royal Asiatic Society, 1911.

Kale, M. R. (Ed.) *The Meghadūta of Kālidāsa*. Bombay, D. V. & B. D. Mulgaokar Proprietors, 1934.

Roychowdhury, K. C. *Kālidāsa's Imagery in the Meghadūta*. Burdwan, The University of Burdwan, 1991.

अद्वैतवेदान्तस्वारस्येन कणभक्षाक्षपादसम्मतकारणलक्षणे दोषप्रसञ्जनपुरःसरम् अद्वैताभिप्रायसमर्थनम्

राजेश-अधिकारी

सारसंक्षेपः

शास्त्रसम्प्रदायनभोरविणा चित्सुखाचार्येण प्रणीतं चित्सुख्यपराभिधं तत्त्वप्रदीपिकाख्यम् वितताद्वैतमतप्रतिपादकं ग्रन्थरत्नमिदं प्रकरणाकरवादात्मके ग्रन्थत्रैविध्ये इतरमतापनोदनमनु स्वमतसम्पत्तिदार्ढ्यात् विचारचातुर्याच्च वादग्रन्थेषु पर्यगणयतां बुधानां मानसपटले सदैव श्रद्धाभाक्त्वेन विराजतेतराम्। तत्र च इतरमतखण्डनाय ग्रन्थकृत् प्रकृतग्रन्थे आस्तिकदर्शनषट्के सङ्गणितं विचारगाम्भीर्येण मूर्धन्यायमाणम् अन्यतमं कणभक्षाक्षदर्शनम् अचिनोत्। ग्रन्थकृद्धि समेषामपि न्यायोक्तमूलतत्त्वानां यौक्तिकखण्डनं चकारात्र। अतः प्रकृतेऽस्मिन् लघुशोधप्रबन्धे विशिष्य न्यायदर्शनप्रतिपादितस्य कारणलक्षणस्य अद्वैतमते असिद्धत्वं विवर्णयिषामो वयम्। तथाहि समवाय्यसमवायिनिमित्ताख्यकारणत्रितयं न्यायवैशेषिकदर्शनयुगले महता प्रयासेन सिषाधयिषितम्। तत्र च परमाण्वणुद्व्यणुकत्रसरेण्वादिक्रमेण जगददः सृष्टमिति वर्णितम्। अद्वैतराद्धान्ते हि "सदेव सोम्य इदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्"[१], "सता सोम्य तदा सम्पन्नो भवति"[२] "सच्च त्यच्चाभवत्"[३] इत्यादिश्रुतिसहस्रेण जगतः ब्रह्मविवर्तत्वात् ब्रह्मणः एव जगत्कारणत्वं प्रतिपादितम्। तस्य ईक्षणाच्च शून्यं सत् नामरूपविशिष्टत्वेन स्वयं त्रिवृत्करणपुरःसरं लोकादीन् सृष्ट्वा जीवरूपेणात्मना व्याकरोदिति सिद्धान्तितमद्वैतराद्धान्ते। अतश्चाद्वैतिनां नो न जगतः परमाण्वादिसर्जनप्रकारेऽभिरुचिः। तस्मात् तादृशन्यायोक्तकारणलक्षणं कथं नाभीष्टमस्माकमिति सुतरां वर्णयिष्यामो येन परमाणुकारणवादं दूषयितुं, सत्कारणवादञ्च प्रतिष्ठापयितुं स्यामेशा वयम्।

कुञ्चिकाशब्दः

कारणम्, अधिष्ठानम्, विवर्तः, समवायः, सहचारः, व्याप्तिः।

कणभक्षाक्षपादयोः संक्षिप्तपरिचयः

भारतीयदर्शनपरम्परायां आस्तिकदर्शनषट्कस्य तथा नास्तिकदर्शनत्रयस्य माहात्म्यं सगौरवं वरीवर्ति। तत्र आस्तिकदर्शनान्तर्गतयोः न्यायवैशेषिकदर्शनयोश्चर्चा अद्यत्वे सर्वत्र दरीदृश्यते। "प्रमाणैरर्थपरीक्षणं न्यायः"[४] तत्र चेदं न्यायशास्त्रम्, प्रमाणशास्त्रम्, तर्कशास्त्रम्, आन्विक्षिकी इत्यादिनामभिः परिचीयते। प्रशंसितञ्च कौटिल्येन-

> प्रदीपः सर्वविद्यानामुपायः सर्वकर्मणाम्।
> आश्रयः सर्वधर्माणां शश्वदान्वीक्षिकी मता॥[५] इति॥

अस्य नायदर्शनस्य प्रवर्तकः महर्षिः गौतमः गौतमीयन्यायसूत्राणां कर्तृत्वात्, तस्यैवाभिधान्तरम् अक्षपाद इति। श्रूयते हि पुरा व्यासदेवेन गौतमीयन्यायशास्त्रे निन्दिते सति, गौतमः व्यासदेवस्य मुखदर्शनं न करिष्यतीति प्रतिज्ञां चक्रे। तदा च क्षमां प्रार्थिते सति व्यासदेवे, गौतमः प्रसन्नो जातस्तस्मिन्। परन्तु प्रतिज्ञाभङ्गमाशङ्क्य चक्षुभ्यार्म् अदृष्ट्वा स्वचरणोपरि चक्षुषी सृष्ट्वा व्यासस्य मुखदर्शनं चकार। तत आरभ्य अक्षपादनाम्ना प्रसिद्धोऽभूत् गौतमः। अपरत्र औलूक्यदर्शन-काणाददर्शनाद्यपराभिधं विशेषाख्यं अधिकपदार्थमधिकृत्य कृतं वैशेषिकदर्शनमपि समधिकमाहात्म्येन विराजते शास्त्रामृतपायिनां समुदाये। तथा चाभियुक्तवचनम्- "काणादं पाणिनीयञ्च

सर्वशास्त्रोपकारकम्" इति। तस्य प्रवर्तको हि कणादमहर्षिः। तस्य स्वजीवनवृत्तविषये तथा कालविषये च किमपि वृत्तान्तं न प्राप्यते अद्यत्वे। कणमत्ति इति विग्रहे कणाद इति नाम आगतम्। कणादो हि परमाणुं भुङ्क्ते इत्यस्ति रूढिः तदीया, इत्यतः तस्याभिधा कणभक्षः, कणाद इति वा सञ्जाता इति श्रूयते। तस्मिन्नेव दर्शनद्वितये स्वीकृतकारणलक्षणयोः खण्डनं प्रकृते विधास्यते विस्तारशः।

न्यायोक्तकारणलक्षणम्

अप्रतिपादितपूर्वपक्षस्य सिद्धान्ते दार्ढ्यं न भातीत्यतः आदौ पूर्वपक्षः न्यायदर्शनस्वारस्येनैवालङ्क्रियते। तथाहि अन्यथासिद्धिशून्यत्वे सति कार्यनियतपूर्ववृत्तित्वमिति कारणलक्षणम्। अनन्यथासिद्धत्वे सति नियतत्वे सति पूर्ववृत्तित्वं कार्याव्यवहितप्राक्कालव्यवच्छेद्यकार्याधिकरणवृत्त्यभावप्रतियोगितानवच्छेदकधर्मवत्त्वम् इति हि कारणस्य निकृष्टं लक्षणम्। तथाहि तन्तवः पटं प्रति अनन्यथासिद्धत्वे सति नियतत्वे सति पूर्ववर्तित्वात् कारणमस्ति। कार्यरूपपटात् अव्यवहितप्राक्काले तन्तवो वर्तन्ते, अतस्तन्तुभिः अवच्छेद्यमिदं पटरूपं कार्यम्। तदधिकरणवृत्तिः पटस्य, तद्गताभावः पटाभावः, तत्प्रतियोगी पटः, प्रतियोगिता पटे, प्रतियोगिगतावच्छेदकधर्मः पटत्वम्, तदनवच्छेदकधर्मस्तु तन्तुत्वम्, तद्वत्त्वं तन्तुषु, अतः तन्तवः पटं प्रति कारणानि वर्तन्ते। इदं च समवायि कारणं, तन्तूनां समवायसम्बन्धेन पटात्मककार्ये वर्तमानत्वात्, पटोत्पादकत्वाच्च। समवायिकारणत्वं हि समवायसम्बन्धावच्छिन्नकार्यतानिरूपिततादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्ना कारणता। प्रकृते च समवायसम्बन्धावच्छिन्न-पटत्वावच्छिन्नकार्यतानिरूपित-तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्न-तन्तुत्वावच्छिन्नकारणतायाः तन्तुषु वर्तमानत्वात् लक्षणं समन्वेति। तत्र च कारणलक्षणे नियतत्वविशेषणस्य अनुपादाने सति तन्त्वानयनकर्मणि सहायीभूतानां यानादीनामपि स्यात् कारणता, तदुपादानात् यानादीनामनियतत्वात् नातिव्याप्तिः। पटं प्रति नियतत्वे सति पूर्ववृत्तित्वं तन्निर्माणसहायीभूतस्य यन्त्रादेः रूपादीनामपि स्यात्, परन्तु तानि न कारणपदवाच्यानि, अतस्ततः अतिव्याप्तिनिरासाय अन्यथासिद्धशून्यत्व-अनन्यथासिद्धत्वयोरेकतरं पदं लक्षणे निवेशितमिति बोध्यम्। एवंरूपेण असमवायिकारणं हि स्वकार्यसमवायिकारणेन एकस्मिन्नर्थे समवेतत्वे सति कारणत्वमिति। तथाहि स्वं तन्तुरूपम्, स्वकार्यं पटरूपम्, स्वकार्यस्य कारणं हि पटः, एवञ्च स एकस्मिन्नर्थे तन्त्वात्मककार्ये समवेतत्वात् कारणत्वाच्च तन्तुरूपं पटगतं रूपं प्रति असमवायिकारणमिति। तुरीवेमादीनां हि निमित्तकारणत्वम्, समवाय्यसमवायिकारणभिन्नत्वे सति कारणत्वमिति निमित्तकारणलक्षणस्य तत्र सत्त्वात्। एवंरूपेण महता यत्नाधिक्येन कारणत्रितयं प्रतिपादितं नैयायिकवेशेषिकमूर्धन्यैः।

न्यायोक्तकारणलक्षणे विकल्पाः, विकल्पानां फल्गुत्वप्रसक्तिश्च

साम्प्रतं उत्तरमीमांसायाः सिद्धान्तसौरभसमेधनरताः तत्त्वप्रदीपिकाकृतः प्रोक्तकारणलक्षणे कतिचन विकल्पान् समुत्थापयन्ति। किमिदं कारणत्वमिति चेत् तत्र विकल्पास्तावदित्थं-

1. किं तत् कारणत्वं पूर्वकालभावित्वम्?
2. किं तत् कारणत्वं नियतप्राक्कालभावित्वम्?
3. किं तत् कारणत्वं सहकारिवैकल्यप्रयुक्तकार्याभाववत्त्वम्?
4. किं तत् कारणत्वम् अन्वयव्यतिरेकवज्जातीयत्वम्?

5. किं तत् कारणत्वं सामग्र्येकदेशत्वम्?

6. किं तत् कारणत्वं व्यापारवत्त्वम्?

7. यदनभ्युपगमे नित्यसत्त्वासत्त्वयोरन्यतरप्रसक्तिः

साम्प्रतमेतेषां षण्णां विवक्षितार्थः, तादृशार्थस्वीकारे दोषाश्च वर्ण्यन्ते-

- किं तत् कारणत्वं पूर्वकालभावित्वम्?

कारणत्वं नाम कार्यस्य पूर्वकाले सत्त्वमिति यन्मतम्, तन्न साधु। यतो हि धूमो यत्र भवति तस्य पूर्वकाले वह्नेः सत्त्वात्, तस्य कारणत्वाङ्गीकारः अबाधितः, परं धूमोत्पत्तेः प्राक् यदि दैवयोगात् तत्र रासभस्य आगतिर्भवति, तदा रासभस्यापि धूमकारणताप्राप्तिः स्यात्, तस्यापि एतादृशविशिष्टस्थले पूर्वकाले सत्त्वादतिव्याप्तिः। तस्मात् आदिमविकल्पः नाभिमतो नः।

- किं तत् कारणत्वं नियतप्राक्कालभावित्वम्?

अस्तु तर्हि नियतरूपेण कार्यात् प्राक् यस्य सत्त्वं तस्यैव कारणत्वाङ्गीकारोऽस्तु, तथा चेत् रासभस्य तत्र नियतप्राक्कालोपस्थिततत्वस्य अभावात् दोषो न स्यादिति चेत्तदपि निरस्यते ग्रन्थकृता। तथाहि तत्र प्राक्कालभावित्वमिति शब्दस्य वाच्यार्थो हि अस्मात् कार्यकालात् पूर्वं विद्यमानः विशिष्टकारणकालः इति। एवञ्चेत् एकस्मात् कालात् कालेतरस्य भेदत्वमापद्यते। तथा नास्माभिः स्वीक्रियते। यतो हि दिक्कालौ नित्यौ, सदा वर्तमानौ च। एवञ्च नित्यस्य भेदसंश्रयः अशक्यः प्रतिपादयितुम्। तथा चाह वाचस्पतिमिश्रः सांख्यकारिकायाम्- “कालश्च वैशेषिकाभिमत एको नाऽनागतादिव्यवहारभेदं प्रवर्तयितुमर्हति”[६] इति। ननु औपाधिक एव अतीतवर्तमानत्वादिभेदोऽस्तु इति चेन्न। अस्मन्नये औपाधिकपौर्वापर्यं स्वस्माद्भिन्नेषु विविधेषु पदार्थेषु भवति, कालस्तु न स्वतो भिन्नः। तर्हि उपाधिरूपपदार्थभेदात् कालभेदोऽस्तु इत्यपि दुष्टं, यतो हि उपाधिरूपपदार्थः उपाधिरूपपदार्थान्तरभेदादेव भिद्यते न तु कालश्रयी भेदोऽयम्। न्यायसिद्धान्तदिशा अपि वक्तुं शक्यते यत् उपाधिभेदादेव यदि कालभेदः, तर्हि अतीतवर्तमानभावित्वादिवचनमुपाधिरूपपदार्थभेदादेवास्तु, कालश्च निरर्थकः स्यात्। उच्यते च तर्कसंग्रहे अतीतादिव्यवहारहेतुः कालः इति, तस्मात् त्वन्मतं न स्वीकर्तुं शक्यते। तथा चाभियुक्तवचनम्-

> निरंशैकस्वभावत्वात् पौर्वापर्याद्यसम्भवः।
> तयोः सम्बन्धिभेदाच्चेदेवं तौ निष्फलौ ननु॥[७] इति॥

तत्र नियतप्राक्काल इति नियतत्वपदे अपि वर्तते अस्वारस्यम्। तथाहि केयं नियतिरिति, तत्र विकल्पाः इत्थम्-

- किं कारणे सत्येव किं कार्यसत्त्वं नियतत्वम्
- किम् अनन्यथासिद्धत्वं नियतत्वम्
- किं तत्तत्कार्यानुकूलतापूर्वकं पूर्वकालवृत्तित्वं नियतत्वम्
- किं कारणे सति नियमेन कार्यसत्त्वमेव नियतत्वम् इति।

तत्र प्रथममतस्वीकारे दोषोऽस्ति, यतो हि रासभे सति यदि तत्र दैवात् धूम उत्पद्यते तर्हि जायमानविशिष्टधूमं प्रति रासभस्य पूर्ववृत्तित्वात् स्यात्कारणता। द्वितीयपक्षोऽपि असमीचीनः। अत्रापि रासभादौ आकाशादौ चातिप्रसङ्गो भवति। यद्युच्यते रासभस्तत्र स्वकारणे सन्निहित्वादुपस्थितः, विभूत्वाच्च आकाशस्य तत्रोपस्थितिरित्यतः अन्यथासिद्धाः ते, न त्वनन्यथासिद्धाः इति, तत्र ब्रूमः यथा अङ्कुरोत्पत्तौ न केवलं बीजस्यैव, अपि तु भूमि-तेजः-अबादीनां, तथा विभुत्वेन वर्तमानस्य आकाशस्य कारणत्वमस्माभिः स्वीक्रियते। तस्मादस्मन्मते एतेषाम् अन्यथासिद्धत्वं नास्ति। नापि तृतीयपक्षः समीचीनः। यतो हि पूर्वकालस्यैव असम्भात् तदनुकूलता अपि अस्मभ्यं न रोचते। कारणे सति नियमेन कार्योत्पत्तिरिति नियतत्वमिति मतेऽपि दोषः, यतो हि बीजस्य सत्त्वात् नियमेन तत्र अङ्कुरोत्पत्तिर्न दृष्टा। सहकारिकारणेषु स्थितात् बीजादङ्कुरोत्पत्तिरित्यपि न वाच्यम्, यतो हि भवद्भिरेव घटोत्पत्तौ सहकारिकारणस्य गर्दभस्य अस्वीकारो विहित इत्यलमतिविस्तारेण।

- किं तत् कारणत्वं सहकारिवैकल्यप्रयुक्तकार्याभाववत्त्वम्?

तृतीयलक्षणस्यापि वैय्यर्थ्यम्। सहकारित्वाभाववत्त्वे सति कार्याभाववत्त्वमर्थस्तस्य। तेन बीजादौ सहकारिकारणानां तेजआदीनाम् अभावत्वात् अङ्कुरोद्गमाभाव इति समन्वयः स्यादिति चेन्न। तथाहि सहकारिसत्त्वे अर्थात् सहकारिसकलत्वे सति सहकारिवैकल्यमसम्भावि, पुनश्च सह करोति इति सहकारित्वमपि प्रकारान्तरेण कारणपर्याय एव, तस्मात् कारणस्यैव एतावता निरूपणाभावो वर्तते, का कथा सहकारित्वरूपकारणान्तरस्य निरूपणमिति। किञ्च सहकारिकारणत्वनिरूपणाय कारणत्वनिरूपणस्य पूर्ववर्तित्वात् आत्माश्रयदोषोऽपि प्रसज्येत, तस्मात् सर्वथापि दुष्टमिदं लक्षणम्। तथा च प्रोक्तम्-

> हेतुसाकल्यरूपायां सामग्र्यां तदसम्भवात्।
> कारणत्वनिरुक्तौ च सहकार्यनिरूपणात्॥[८] इति॥

- किं तत् कारणत्वम् अन्वयव्यतिरेकवज्जातीयत्वम्?

तत्सत्त्वे तत्सत्ता अन्वयः, तदभावे तदभावो व्यतिरेकः। कारणसत्त्वे कार्यसत्त्वम् अन्वयसत्ता, कारणाभावे कार्याभावश्च व्यतिरकेसत्ता। तदुभयसत्तावन्तः बीजादयः अङ्कुराद्युत्पत्तौ। तस्मात् तेषां कारणत्वम्। एतल्लक्षणमप्यसाधु, जातावव्याप्तेः, रासभादावतिव्याप्तेः, गगनादिषु चाव्याप्तेः। कारणकोटौ जातेरप्यन्तर्भावो भवता स्वीक्रियते। परन्तु पृथिवीत्वादिजातौ पृथिवीत्वत्वादिजातिस्वीकारे अनवस्थादोषः स्यात्। तस्मात् जातौ जातेरभावात् अन्वयव्यतिरेकवज्जातीयत्वमिति लक्षणस्य तत्र अगतत्वादव्याप्तिः। पुनश्च सत्ता जातिरिति अर्थश्चेत् गर्दभादीनामपि सत्तामत्त्वात् अङ्कुरोत्पत्तिकारणता स्यात्। अयं दोषो द्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वस्वीकारे न स्यादित्यपि न वक्तव्यम्। तथा सति आकाशादावव्याप्तिः स्यात्, तस्य व्यतिरेकवज्जातीयत्वाभावात्, आकाशस्य सर्वत्रैव विद्यमानत्वात् आकाशाभावस्य अप्रसिद्धत्वाच्च।

- किं तत् कारणत्वं सामग्र्येकदेशत्वम्?

एतदपि नोऽनभिमतम्, यतो हि सामग्र्याः एव निरूपणमशक्यमस्ति, किं पुनस्तदेकदेशस्य। तथाहि सामग्री एषा किमर्था, किं सा वस्तुसाकल्यरूपा, उत कारणसाकल्यरूपा। यद्युच्येत वस्तुसाकल्यरूपेति तर्हि दोषः, न हि सकलवस्तु विशिष्टस्य एकस्य कारणभूतं स्यात्, न हि दण्डः अङ्कुरोत्पत्तौ कारणं स्यात्। तस्मात् द्वितीयपक्षं

स्वीकुर्मः इत्यपि दोषाय, यतो हि कारणनिरूपणे कारणसाकल्यमेवाश्रीयते चेदात्माश्रयदोष आपद्यते। पुनश्च कारणसाकल्यं नाम किमिदम्, किं तत् कारणस्वरूपम्, अतिरिक्तं किञ्चिद्वा। नाद्यम्, स्वरूपत्वे सति घटाद्युत्पत्तौ दण्डस्य कारणस्वरूपत्वस्य वर्तमानात्, तादृशकारणस्वरूपभूतः दण्डः अङ्कुरोत्पत्तौ कारणं स्यादेवेत्यप्रसक्तिः। तर्हि द्वितीयमस्तु, तत्र विकल्पो हि किं तत् कारणातिरिक्तं साकल्यं नित्यमनित्यं वेति। यदि नित्यं तर्हि नित्यकारणसाकल्यसत्त्वात् सदैव कार्योत्पत्तिः स्यात्। यद्यनित्यं तर्हि ईश्वरादीनां निमित्तकारणत्वं न स्यात् तस्य नित्यत्वात्। यदि सामग्री नाम यदनन्तरं कार्योत्पत्तिरिति स्वीक्रियते तर्हि विभागमनु पूर्वसंयोगनाशः इति विभागः कारणं पूर्वसंयोगनाशश्च कार्यम्, पुनश्च पूर्वसंयोगनाशमनु विभाग इति पूर्वसंयोगनाशः कारणं विभागश्च कार्यमिति। एवंरूपेण किं कुत्र कार्यम्, किं कुत्र कारणमित्येवमुभयतःपाशाः नैयायिकाः स्युः। तस्मात् सर्वथाऽपि सामग्री निरपणानर्हा। अतोऽस्य न कारणलक्षणत्वम्।

- किं तत् कारणत्वं व्यापारवत्त्वम्?

तज्जन्यत्वे सति तज्जन्यजनको हि व्यापार इत्युच्यते। करणजन्यत्वे सति करणजन्यकार्यस्य जनकत्वमित्यर्थः। यथा दण्डजन्या भ्रमिक्रिया, सा च क्रिया दण्डजन्यघटस्य जनयित्री, तस्मात् भ्रमिक्रियाऽत्र व्यापारः। कार्यनियतपूर्ववृत्तित्वरूपा कारणता अपि भ्रमिक्रियायां वर्तते। तस्मात् प्रकारान्तरेण भ्रमिक्रियायाः कारणत्वव्यपदेशे अपि नास्ति दोषः। एवं तर्हि व्यापारवत्त्वम् अर्थात् कारणवत्त्वमित्यर्थ आयाति तस्य, तथा सति आत्मश्रयत्वदोष एव भवति। अन्तिमव्यापारेऽपि व्यापारान्तरतायाः अभावात् कारणत्वलक्षणस्य अव्याप्तिर्भवति। पुनश्च व्यापारवत्त्वं नाम किं तत् व्यापारसमवायित्वम् उत व्यापारजनकत्वम्। समवायित्वे सति यागादिषु स्वर्गादिकारणता न स्यात्, अदृष्टोत्पत्तेः तत्र असमवेतत्वात्। पुनश्च व्यापारजनकत्वं नाम कारणजनकत्वमिति आत्माश्रयता तदवस्था एव स्यात्। तस्मात् सर्वथापि दुष्टमिदं लक्षणम्।

- किं तत् कारणत्वं यदनभ्युपमे नित्यसत्त्वासत्त्वयोरन्यतरप्रसक्तिः?

यस्य बोधाभावदशायां वस्तुनः नित्यसत्त्वं नित्यासत्त्वं वानयोरेकतरं स्यात्तत् कारणं स्यादिति लक्षणमपि नैयायिकानामपास्तं स्यात्। अत्र व्याप्तिरित्थं- यत्र यत्र नित्यसत्त्वासत्त्वे तत्र तत्र हेत्वभावः इति। परन्तु इयं व्याप्तिरस्मन्मतेऽसिद्धैव। तथाहि हेत्वभावे नित्यसत्त्वमिति व्याप्तिः अनर्था, यतो हि नरविषाणादौ निर्हेतुत्वसत्त्वेऽपि नित्यसत्त्वं नास्ति, पुनश्च हेत्वभावे नित्यासत्त्वमित्यपि अलं वक्तुम्। तथाहि प्रागभावे निर्हेतुत्वसत्त्वे नित्यासत्त्वमिति नास्ति, भविष्यमाणवस्तुनस्तत्र उत्पत्तेरर्हत्वात्। तस्मादियं व्याप्तिर्दुष्टा। ननु अत्र अहेतुकत्वं नाम भावत्वे सति अहेतुकत्वमिति स्वीकृत्य व्याप्तिः दर्शयितुं शक्यते। तथाहि भावत्वे सति निर्हेतुकत्वस्य आकाशादौ सत्त्वात्, तस्य च नित्यसत्त्वात् व्याप्तिः सिद्ध्यति इति चेत्, तत्रापि वर्तते दोषः। यतो हि स्वभाववादिनः चार्वाकाः आकाशादेः सत्तामेव नाङ्गीकुर्वन्ति। पृथिव्यप्तेजोवायूनामेव सत्तां स्वीकुर्वाणानां तेषां पक्षे दृष्टान्तासिद्धिर्दोषः। एवंरूपेण सर्वथापि कारणलक्षणानि दुष्टानि सन्ति।

कारणलक्षणे अद्वैतसिद्धान्तः निगमनम्

एतावता महतायासेन अद्वैतवादिभिः न्यायोक्तकारणलक्षणानि चाखण्ड्यन्ते। तर्हि वेदान्तिनां कारणं नाम किम्। कथं वा शङ्कराचार्येण जन्माद्यस्य यतः इति सूत्रे साक्षादाह- "यत इति कारणनिर्देशः"[९] इति, "अतः कारणत्वं प्राप्तं ब्रह्मणः",[१०] कथं वाऽम्नातं *ब्रह्मबिन्दूपनिषदि*- "मन एव मनुष्याणां कारणं बन्धमोक्षयोः", "यस्मादहमेव

भूतानामादिः कारणम्”[११] इति च शङ्कराचार्येण उक्तं गीताभाष्ये। तस्मात् कारणत्वं कारणत्वमिति महता रवेण उद्घोषयन्तः वेदान्तिनः ग्रन्थान्तरे तस्यैव अस्वारस्यं प्रतिपादयन्तीति अहो आश्चर्यम्। एवंरूपेण न दोषः उत्थापनीयः नित्यसत्यस्वरूपस्य ब्रह्मणः जीवात्मना सह ऐक्यप्रतिपादके वेदान्तशास्त्रे। यतो हि कारणशब्दे न अस्माकमरुचिः, अपि कारणलक्षणे इति समाधिः। अर्थात् कार्यनियतपूर्ववृत्तित्वं कारणत्वमिति नाभिमतं नः। भवतां दर्शने रजतं प्रति पूर्ववृत्तित्वात् शुक्त्यादेः या कारणता प्रतिपित्सिता सा नूनं वेदान्तिभ्यो न रोचते। यतो हि वेदान्तसम्प्रदाये रजतं प्रति शुक्त्यादिर्न कारणमपि तु अधिष्ठानमात्रमेवेति सङ्गतिः। अतः तत्र पूर्ववृत्तित्वादिकम् अवाच्यम्, अपि तु शुक्तिज्ञानाभावत्वादिकं कारणमिति वक्तव्यम्। तद्वदेव “यत इति कारणनिर्देशः” इत्यादौ कारणशब्देन कार्यनियतपूर्ववृत्तित्वादिकमसाधु। अपि तु ब्रह्मज्ञानाभावः एव जगतः सत्तां प्रति कारणमिति सिद्धान्तः वेदान्तिनाम्। तद्वच्च घटादेः कारणं मृदादिः घटाद्यधिष्ठानमात्रमिति भेदः। तस्मात् “स कारणं करणाधिपः”, कारणत्वेन चाकाशादिषु इत्यादौ ब्रह्मणि श्रूयमाणः कारणशब्दः अधिष्ठानस्वारस्येन एव भाष्यकृद्भिः उक्तम्। तस्माच्च न्यायप्रतिपादितकारणलक्षणं न हेयम्, न वोपादेयम् अद्वैतिभिरित्यायातम्।

नैयायिकाः द्व्यणुकादिक्रमेण जगतः उत्पत्तिं मेनिरे, तस्मात् तन्मते परमाणुरेव जगत उपादानकारणम् इति प्राक् प्रतिपादितम्। सांख्यास्तु गुणत्रयस्य साम्यावस्थां प्रकृतिमाह, वैषम्यावस्थां च जगदिति स्वीचक्रुः, तस्मात् तयोर्मते यथाक्रमं जगत् प्रति आरम्भकत्वरूपेण परिणामित्वरूपेण च ब्रह्म उपादानकारणमिति स्वीक्रियते, परन्तु नैतन्मतद्वयं वेदान्तराद्धान्ते स्वीक्रियते। तत्र कूटस्थस्य अद्वितीयस्य चैतन्यस्य आरम्भः न शक्यते प्रतिपादयितुम्। परिणामवादे परिणामपरिणामिनोः अभेदत्वात् ब्रह्मण्यपि जगद्वत् विकारित्वं जननमरणादित्वं वा प्रसज्येत। तस्मात् तयोरसङ्गतिः। अत एव अविद्यावशात् प्रपञ्चरूपेण विवर्तमानत्वरूपम् उपादानत्वमेव ब्रह्मणि अभीप्सितं वर्तते। यथा रज्ज्वादौ रज्ज्वज्ञानवशात् आरोपितानां सर्पादीनाम् अधिष्ठानत्वं वर्तते, तथैव ब्रह्मणि अपि आत्मज्ञानाभाववशात् जगद्रूपेण विवर्ताधिष्ठानत्वं वर्तते इति स्वीकार्यम्।

वेदान्तिभिर्हि स्वीक्रियते विवर्तवादः। विवर्तवादः परिणामवादश्चेति वादद्वयं वेदान्तिभिः बहुधा चर्च्यते। तयोः स्वरूपं निरूपयन्त आहुः अप्पय्यदीक्षिताः- “तत्समसत्ताकोऽन्यथाभावः परिणामः तदसमसत्ताको विवर्तः इति वा, कारणसलक्षणोऽन्यथाभावः परिणामः तद्विलक्षणो विवर्तः इति वा, कारणाभिन्नं कार्यं परिणामः तदभेदं विनैव तद्व्यतिरेकेण दुर्वचं कार्यं विवर्तः इति वा”[१२] इति। तत्र परिणामत्वं नाम कारणत्वाभिमतवस्त्वभिन्नत्वे सति तत्कार्यत्वं तत्परिणामत्वमिति। यथा घटे कारणत्वाभिममृदभिन्नत्वे सति कार्यत्वं वर्तते, तस्मात् घटः मृत्परिणामः। विवर्तवादस्तु उपादानत्वाभिमतवस्तुनः सकाशात् वस्तुतः भेदाभेदाभ्यां दुर्निरूपत्वे सति कार्यत्वमिति। यथा सर्पस्य उपादानत्वाभिमतरज्ज्वाः सकाशात् वस्तुतः सर्परूपेण भेदाभेदाभ्यां दुर्निरूपत्वे सति कार्यत्वात् सर्पः रज्जुविवर्तः। ब्रह्मणश्च उपादानत्वम् अविद्यया वियदादिप्रपञ्चरूपेण विवर्तमानत्वलक्षणम्। तस्माच्च नैयायिकादिभिः स्वीक्रियमाणं कारणलक्षणं सर्वथापि दुष्टं वेदान्तराद्धान्ते इति अलमतिविस्तारेण।

उल्लेखपञ्जिः

१. छा. उ. ६।२।१

२. छा. उ. ६।८।१

३. तै. उ. २।६।१

४. *न्यायभाष्यम्* १।१।२

५. *अर्थशास्त्रम्* १।१।१

६. *सांख्यकारिका*, ३३ तमश्लोकस्य भाष्यम्

७. *तत्त्वसंग्रहः*, पृष्ठम् ६३०

८. *तत्त्वप्रदीपिका*, पृष्ठम् ५०२

९. जन्माद्यस्य यतः इति सूत्रस्य भाष्यं द्रष्टव्यम्

१०. तैत्तिरीयोपनिषदः प्रथमानुवाकस्य, प्रथममन्त्रस्य शाङ्करभाष्यं द्रष्टव्यम्

११. *श्रीमद्भगवद्गीता*, १० अध्यायः, २० श्लोकः, शाङ्करभाष्यम्

१२. *शास्त्रसिद्धान्तलेशसंग्रहः*, प्रथमपरिच्छेदः, १०२ पृष्ठम्

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः

अप्पय्यदीक्षितः। *सिद्धान्तलेशसंग्रहः*। *वेदान्तसिद्धान्तसूक्तिमञ्जरी-कृष्णालङ्कारभाषानुवादैश्च सहितः*। सम्पा. प्रो० पारसनाथद्विवेदी। सह संपा. डाँ. ददन उपाध्यायः। वाराणसी: सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयः, २००५।

चित्सुखाचार्यः। *तत्त्वप्रदीपिका*। *परमहंसप्रत्यग्रूपभगवत्प्रणीत-नयनप्रसादिनीसंस्कृतव्याख्यासहिता*। सम्पा. स्वामी योगीन्द्रानन्दः। वाराणसी: चौखम्बा विद्याभवन, २००५। [विद्याभवन प्राच्यविद्याग्रन्थमाला- ११]।

शङ्कराचार्यः। *ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्यम्*। सम्पा. आचार्यजगदीशशास्त्री। *भाष्यरत्नप्रभा-भामती-न्यायनिर्णयसहिता*। दिल्ली: मोतीलाल बनारसीदास, २०१८।

स्वामी मधुसूदनसरस्वती। *अद्वैतसिद्धिः*। प्रथमो भागः। सम्पा. प्रकाशकश्च स्वामिविशुद्धानन्दगिरिः। *स्वामिविशुद्धानन्दगिरिविरचितया सत्यानन्दप्रबोधिकाव्याख्यया संमलङ्कृता*। नयाघाट: श्रीगोकुलधाम पुजारीगली, २००४।

अन्तर्जालसहायसूची

https://advaitasharada.sringeri.net/

https://jusanskritjournal.in/archives/anviksha-febpdf

https://archive.org

आस्तिकदर्शनेषु गुणतत्त्वसमीक्षा

सुदीप-सर्दारः

सारसंक्षेपः

चुरादिगणीय गुण्-धातोरुत्तरं *इगुपधज्ञाप्रीकिरः कः* इति सूत्रेण क-प्रत्यये गुणशब्दस्य निष्पत्तिर्भवति। गुणः इति शब्दः बहुषु शास्त्रेषु विविधार्थे दरीदृश्यते। शास्त्रस्य भेदे गुणशब्दस्यापि अर्थभेदः जायते। यथा- *अदेङ् गुणः* इति पारिभाषिकरूपेण व्याकरणशास्त्रे सुप्रसिद्धम्। काव्यशास्त्रे अपि श्लेषः, प्रसादः, समता, समाधिः, माधुर्यं, ओजः, सौकुमार्यम्, अर्थव्यक्तिः, उदारता, कान्तिश्च दशगुणाः सुप्रसिद्धम्। न्याय-वैशेषिकशास्त्रेषु गुणः अन्यतमपदार्थरूपेण गृहितः। तत्र गुणलक्षणं दृश्यते- *द्रव्यकर्मभिन्नत्वे सति सामान्यवान् गुणः*। मीमांसादर्शने भाट्टमीमांसकाः गुणप्रसङ्गे उक्तवन्तः - *कर्मभिन्नत्वे सति अवान्तरजातिमत्वे सति उपादानत्वरहितत्वं गुणत्वम्*। सांख्यदर्शने तु मूलप्रकृतिः भवति त्रिगुणात्मिका। ते च सत्त्वरजस्तमोनामाख्याः। तथाहि प्रकाशप्रवृत्तिनियमार्थाः भवति त्रयगुणाः। श्रीमद्भगवद्गीतायां गुणः भवति जडप्रकृतेःस्वभावजातः धर्मः। विबिधशास्त्रे गुणशब्दः विबिधार्थे प्रयुज्यते। अस्मिन् शोधपत्रे विबिधेषु शास्त्रेषु भारतीय आस्तिकदर्शने गुणगरिमा प्रकाशनार्थं गुणतत्त्वस्य स्वरूपमालोच्यते।

कुञ्चिकाशब्दः

गुणः, प्रकृतिः, विकृतिः, सत्त्वम्, रजः, तमः, योगः,चित्तवृत्तिः।

१. भारतीयदर्शनेगुणतत्त्वम्

दृशिर् प्रेक्षणे इति धातोः *ल्युट् च*[1] इति सूत्रेण ल्युट् प्रत्यये दर्शनमिति पदं सिध्यं भवति। भारतीयवाङ्मयस्य उत्तमाङ्गरूपेण वर्तते दर्शनशास्त्रम्। दर्शनशास्त्रस्य आस्तिकनास्तिकभेदात् द्विधा विभागः क्रियते। त्रीणि नास्तिकदर्शनानि षड् आस्तिकदर्शनानि च। नास्तिकदर्शनानि हि - १) चार्वाकदर्शनम् २) जैनदर्शनम् ३) बौद्धदर्शनम् चेति । बौद्धदर्शनस्यापि चत्वारो भेदाः सन्ति- १) माध्यमिकदर्शनम् २) योगाचारदर्शनम् ३) सौत्रान्तिकदर्शनम् ४) वैभाषिकदर्शनम् इति। इत्थं नास्तिकदर्शनानि षड्बिधानि भवन्ति। षड् आस्तिकदर्शनानि हि - १) न्यायदर्शनम् २) वैशेषिकदर्शनम् ३) सांख्यदर्शनम् ४) योगदर्शनम् ५) पूर्वमीमांसादर्शनम् ६) उत्तरमीमांसादर्शनम् चेति। अत्र उत्तरमीमांसापदेन वेदान्तदर्शनं बोध्यते। एतेषु भारतीयदर्शनेषु आस्तिकदर्शनस्य उत्कृष्टता वर्तते। तेन भारतीयदर्शनेषु आस्तिकदर्शनस्य प्राचीनता दृष्ट्या क्रमानुसारेण गुणतत्त्वस्य स्वरूपमालोच्यते।

१.१ सांख्यदर्शने गुणतत्त्वम्

संख्यायते अनया इति विग्रहे *सम्* इत्युपसर्गपूर्वकात् व्यक्तायां वाचि विद्यमानात् *चक्ष्-धातोः करणे अङ्-प्रत्यये*, ततः स्त्रीत्वविवक्षायां *टापि* संख्याशब्दो निष्पद्यते। संख्याशब्दस्य अर्थो हि *सम्यग् विचारः*। *संख्या सम्यग् विचारः अस्ति अस्मिन् इति विग्रहे संख्याशब्दाद् अण् प्रत्यये सांख्यशब्दो निष्पद्यते*। अस्मिन् शास्त्रे पञ्चविंशतितत्वानां विवेकज्ञानेन मोक्षप्राप्तिः भवति। यथोक्तं महाभारते –

> संख्यां प्रकुर्वते चैव प्रकृतिं च प्रचक्षते।
> तत्त्वानि च चतुर्विंशतिः तेन सांख्याः प्रकीर्तिताः॥[2]

सांख्यदर्शने पञ्चविंशतिः तत्त्वानि सन्ति। प्रकृतिः,महत्,अहंकारः,पञ्चतन्मात्राणि(रूप-रस-गन्ध-स्पर्श-शब्दाः), मनः,पञ्चज्ञानेन्द्रियाणि(श्रोत्रम्,त्वक्,चक्षुः,रसना,नासिका), मनः,पञ्च कर्मेन्द्रियाणि (वाक्, पाणिः, पादः, पायुः, उपस्थः), पञ्च महाभूतानि (पृथिवी, जलम्, तेजः, वायुः, आकाशः) पुरुषः (जीवात्मा)।

मूलप्रकृतिरविकृतिः महदाद्याः प्रकृतिविकृतयः सप्त।
षोडशकस्तु विकारः न प्रकृतिर्नविकृतिः पुरुषः ॥[३]

तत्र मूलप्रकृतिः त्रिगुणात्मिका, विवेकवती, विषयरूपा, समान्या, अचेतना, प्रसवधर्मिणी इत्यादि अनेकैः नामभिः व्यवह्रीयन्ते। मूलप्रकृत्याश्रयः भवन्ति त्रयः गुणाः। ते च सत्त्वं रजः तमश्चेति। इदम् अत्र अवधेयं यत् न हि प्रकृतिः एतेषां गुणानाम् आधारः। नैयायिकाः स्वीकुर्वन्ति यद् द्रव्ये समवायसम्बन्धेन गुणाः तिष्ठन्ति। सत्त्वादयः न तादृशाः गुणाः। न हि प्रकृतिरूपे द्रव्ये समवायसम्बन्धेन गुणाः तिष्ठन्ति इति चिन्तनीयम्। न हि ते प्रकृतेर्धर्माः। सत्त्व-रजस्तमांसि प्रकृतेः स्वरूपभूताः, न हि सत्त्व-रजस्तमोव्यतिरेकेण प्रकृतिः अस्ति। तथा च सांख्यसूत्रम् – *सत्त्वादीनाम् अतद्धर्मत्वं तद्-रूपत्वात्* इति। किञ्च सत्त्वादयो न हि नैयायिकसम्मतगुणवत् भवन्ति। सत्त्वरजस्तमसां संयोगविभागादयः सम्भवन्ति, एतेषु लघुत्व-चलत्व-गुरुत्वादिधर्माः सन्ति। गुणेषु संयोगादिगुणाः लघुत्वादिगुणाः वा नैयायिकाः नाङ्गीकुर्वन्ति। अतः सत्त्व-रजस्तमांसि हि द्रव्याणि। पुरुषस्य बन्धनं कुर्वन्ति इति हेतोः ते गुणा इति कथ्यन्ते।

सत्त्वम्, रजः तमश्चेति गुणाः यथासंख्यं प्रीति-अप्रीति-विषादस्वरूपाः भवन्ति। प्रीतिश्च अप्रीतिश्च विषादश्च प्रीत्यप्रीतिविषादाः । ते आत्मनः स्वरूपाणि येषां ते प्रीत्यप्रीतिविषादात्मकाः अर्थात् सत्त्वं सुखस्वरूपं, रजः दुःखस्वरूपं, तमः मोहस्वरुपमिति।

प्रीत्यप्रीतिविषादात्मकाः प्रकाशप्रवृत्तिनियमार्थाः।
अन्योन्याभिभवाश्रयजननमिथुनवृत्तयश्च गुणाः ॥[४]

सत्त्वगुणः अतीव लघुः एवं प्रकाशकः अस्ति। रजोगुणः उपष्टम्भकः अर्थात् संश्लेषजनकः एवं चञ्चलः अस्ति। तमोगुणः गुरुः अर्थात् भारयुक्तः तथा अवरोधकः अस्ति। परस्परविरुद्धानां एतेषां गुणत्रयाणां व्यापारः प्रदीपवत् सम्मिल्य एकप्रयोजनाय भवति।

सत्त्वं लघुप्रकाशकमिष्टमुपष्टम्भकं चलं च रजः।
गुरुवरणकमेव तमः प्रदीपवच्चार्थतो वृत्तिः ॥[५]

सत्त्वादिगुणानां मध्ये कश्चित् एको गुणः अन्यतमम् आश्रित्य समुत्पादयति । सर्वेऽपि गुणाः परस्परं मिलित्वैव सर्वकार्यजनकीभूता भवन्ति । पारस्परिकसहयोगेनैव महदादिकार्योत्पादकाः भवन्ति। इत्थं च गुणानाम् अन्योन्यजननवृत्तयः।

त्रयोऽपि गुणाः स्त्रीपुरुषवत् परस्परं सम्मिलिताः सन्ति। सत्त्वगुणः रजोगुणस्य सहचारी अस्ति। सत्त्वगुणस्य रजोगुणः सहचारी अस्ति। उभयोः तमोगुणः सहचारी अस्ति। गुणानाम् अनादित्वेन तेषां संयोगस्यापि अनादित्वं विज्ञेयम्। एतेषां पार्थक्यं न उपलभ्यते। सर्वकालावच्छेदेन परस्परम् एतेषां संयुक्तत्वात्।

अन्योऽन्यमिथुनाः सर्वे सर्वे सर्वत्र गामिनः।

रजसो मिथुनं सत्त्वं सत्त्वस्य मिथुनं रजः ॥

तमसश्चापि मिथुने ते सत्वरजसी उभे ।
उभयोः सत्त्वरजसोर्मिथुनं तम उच्चते ।
नैषामादिः सम्प्रयोगो वियोगो वोपलभ्यते ॥[६]

१.२ योगदर्शने गुणतत्त्वम्

योगदर्शनस्य प्रवर्तकःमहर्षि पतञ्जलिरिति प्राचीन-अर्वाचीनानां मतं वर्तते। योगशब्दः *युज् समाधौ* इति धातोः घञ् प्रत्यये निष्पन्नो भवति। योगशब्दः गीतायाम् उपनिषत्सु च वारं वारं दृश्यते। अत्र सूत्रकारः पतञ्जलिः कथयति- *योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः*[७]। अर्थात् चित्तवृत्तीनां निरोधः एव योगः। भगवता श्रीकृष्णेन दुःखनिवृत्त्यर्थम् उपायत्वेन योग उपदिष्टः। तथा कर्मसु कुशलं कर्म योग एव भवतीति भगवतो वचनं यथा- *योगः कर्मसु कौशलम्*[८] इति। योगदर्शनमिदं पादचतुष्टयसम्मिलितं वर्तते। ते यथा- समाधिपादः (५१ सूत्राणि), साधनपादः (५५ सूत्राणि), विभूतिपादः (५५ सूत्राणि), कैवल्यपादश्चेति (३४ सूत्राणि)।

चतुष्पादात्मके योगदर्शने प्रथमपादः भवति समाधिपादः। पादेऽस्मिन् प्रथमं सूत्रं भवति *अथ योगानुशासनम्*[९]*।* ननु योगस्यानुशासने कर्तव्ये को नाम योगः? इति जिज्ञासा जायते। तस्मादेव आचार्येण योगस्य लक्षणं प्रकटितार्थ्यं अवतारितुं द्वितीयं सूत्रं- *योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः इति*। चित्तस्य याः वृत्तयः भवन्ति तासां वृत्तीनां निरोधः एव योगः इति निगद्यते। ताः चित्तस्य वृत्तयः एवंविधाः *प्रमाण-विपर्यय-विकल्प-निद्रा-स्मृतयः*[१०] इति। तत्र सर्वासां वृत्तीनां निरोधे सति प्रथमेन सूत्रेण उक्तयोगशब्दस्य समाधिः इति यः अर्थः सः सिध्यति। तस्य साधनार्थम् अष्टौ अङ्गानि प्रयुक्तानि वर्तन्ते। तानि *यम-नियमासन-प्राणायाम-प्रत्याहार-धारणा-ध्यान-समाधयोऽष्टावङ्गानि*[11] इति । ननु सर्ववृत्तिनिरोधे तु असम्प्रज्ञातः तस्य चेदं लक्षणं, ततश्च योगः सर्वचित्तवृत्तिनिरोधिः इति वक्तव्यम्। न चोक्तम्। अतोऽव्याप्ति लक्षणमिति चेन्न यदि सर्वशब्दग्रहणं क्रियेत। तदैकदेशनिरोधनिमित्तस्य सम्प्रज्ञातस्य योगत्वं निवर्तितं भवति। तेन महर्षिणा व्यासेन भाष्ये उक्तम्- *सर्वशब्दाग्रहणात् सम्प्रज्ञातोऽपि योग इत्याख्यायते*[१२] इति। ननु किं पुनः चित्तं यस्य वृत्तिनिरोधो योग इति उच्यते, भाष्ये उक्तं यत्- *चित्तं हि प्रख्याप्रवृत्तिस्थितिशीलत्वात् त्रिगुणम्*[१३]। अत्र त्रिगुणमिति पदेन सत्त्वं रजः तमश्चेति त्रयगुणाः बोध्यते। प्रख्या नाम प्रकाशनं, तच्च सत्त्वगुणस्य धर्मः, प्रवृत्तिः नाम प्रवर्तनं व्यापारः स हि रजगुणस्य धर्मः, स्थितिः नाम स्थानं वरणं प्रतिबन्धः इति, स च तमगुणस्य धर्मः। एवंशीला हि सत्त्वादयोः गुणाः, चित्तं च प्रख्यादिशीलं, तस्मात् त्रयाणां गुणानां परिणामश्चित्तं भवितुमर्हति। तस्मात् भाष्ये दृश्यते- *प्रख्यारूपं हि चित्तसत्त्वं रजस्तमोभ्यां संसृष्टम् ऐश्वर्यविषयप्रियं भवति*[१४]।

ननु एतस्य चित्तस्य काः वृत्तयो भवन्ति इति चेदुच्यते चित्तवृत्तीनां चानेकत्वं रजस्तमसोरुद्भवाभिनिमित्तं भवति। यथा रजस्तमोभ्यां समप्रधानाभ्यां यदा संसृष्टं तदा ऐश्वर्यविषयप्रियं भवति। प्रीतिः रागः, ऐश्वर्यविषयरागयुक्ता वृत्तयो भवन्ति इत्यर्थः । एवं तमसानुबिद्धस्य रजोमलापेतस्य चित्तस्य अनेकाः वृत्तयो भवन्तीति बोध्यव्यम्। अपरिणामिनी अप्रतिसंक्रमा दर्शितविषया शुद्धा अनन्ता सत्त्वगुणात्मिका च चितिशक्तिः । अतः तस्यां विरक्तं चित्तं तामपि ख्याति निरुणद्धि। एतस्यां निरोधभूमौ यः समाधिः स निर्बीजः । एवं चित्तवृत्तीनां निरोध एव योग इति। *तदेव तमसानुविद्धमधर्माज्ञानावैराग्यानेश्वर्योपगं भवति। तदेव प्रक्षीणमोहावरणं सर्वतः प्रद्योतमानमनुविद्धं रजोमात्रया धर्मज्ञानवैराग्यैश्वर्योपगं भवति*[१५]।

योगदर्शने सांख्यदर्शने प्रतिपादित पञ्चविंशतितत्त्वानि एव अङ्गीकृतानि। ततः पञ्चविंशतितत्त्वेभ्यः परं पुरुषविशेषम् ईश्वरः षड्विंशतितत्त्वरूपेण अङ्गीकरोति। योगदर्शनं मुख्यतया तत्त्वत्रयं विचारयति । तानि ईश्वरो जीवः प्रकृतिश्चेति । त्रिगुणात्मिका जडत्वादिगुणवती नानाविधपरिणामशालिनी संसारकारणभूता प्रकृतिः वर्तते । यः जीवधर्माधर्मयोर्व्यवस्थां करोति, अपि च सर्वज्ञः, पुरुषविशेष: सः ईश्वरः । किञ्चिज्ज्ञविशिष्टः पुरुष एव जीवः । अयं दृश्यः पुरुषस्य भोगापवर्गस्य सम्पादकः। तदाह सूत्रकारः – *प्रकाशक्रियास्थितिशीलं भूतेन्द्रियात्मकं भोगापवर्गार्थं दृश्यम्*[१६] । प्रकाशशीलं सत्त्वं क्रियाशीलं रजः, स्थितिशीलं तमः एते गुणाः परस्परोपरक्तप्रविभागाः । सत्त्वस्य हि भागः प्रकाशः राजसेन भागेन दुःखेन वा तामसेन भागेन दैन्येन वा अनुरच्यते इति । पुरुषेण सह संयोगवियोगधर्माणः यथा आम्नायते -

> अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णां बह्वीः प्रजाः सृजमानां सरूपाः ।
> अजा ह्येको जुषमाणोऽनुशेते जहात्येनां भुक्तभोगामजोऽन्यः ॥

दिव्यशरीरे जनयितव्ये सत्त्वं गुणः प्रधानः अङ्गे रजस्तमसी । एवं मनुष्यशरीरे जनयितव्ये रजः प्रधानम् अङ्गे सत्त्वतमसी । एवं तिर्यक्शरीरे जनयितव्ये तमः प्रधानम् अङ्गे सत्त्वरजसी । तदेतत्प्रधानं दृश्यमुच्यते । तथा चोक्तं— *अयं तु खलु त्रिषु गुणेषु कर्तृष्वकर्तरि च पुरुषे तुल्यातुल्यजातीये चतुर्थे तत्क्रियासाक्षिण्युपनीयमानान्सर्वभावानुपपन्राननुपश्यन्त दर्शनमन्यच्छङ्कत*[१७] इति ।

१.३ न्याय-वैशेषिकदर्शने गुणतत्त्वम्

न्यायवैशेषिकस्वीकृतेषु सप्तपदार्थेषु गुणः द्वितीयः पदार्थः। गुणपदार्थस्य लक्षणप्रसङ्गे आचार्येण अन्नंभट्टेन स्वपज्ञदीपिका टीकायामुक्तम्- *द्रव्यकर्मभिन्नत्वे सति सामान्यवान् गुणः,गुणत्वजातिमान्वा*[१८] इति। अर्थात् यः पदार्थः द्रव्यात् कर्मणश्च पृथगपि सामान्यवान् तथा जातिविशिष्टः स गुणः। तर्कभाषाकारेण केशवमिश्रेण गुणस्य लक्षणं कृतम्- *सामान्यवान् असमवायिकारणम् अस्पन्दात्मा गुणः*[१९] इति। अर्थात् यः जातियुक्तः असमवायिकारणं क्रियारहियश्च स एव गुणः इति।

न्याय-वैशेषिकतन्त्रे चतुर्विंशतिसंख्याकाः गुणाः प्रसिद्धाः सन्ति। वैशेषिकसूत्रकारैः कणादैः *रूपरसगन्धस्पर्शाः संख्याः परिमाणानि पृथक्त्वं संयोगविभागौ परत्वापरत्वे बुद्धयः सुखदुःखे इच्छाद्वेषौ प्रयत्नाश्च गुणाः*[२०] इति विभागसूत्रे सप्तदश कण्ठेनोक्ताः। सूत्रे चकारेण गुरुत्वद्रवत्वस्नेहसंस्कारधर्माधर्मशब्दान् सप्तगुणान् संचिनोति। ते हि अप्रसिद्धाः इत्यतः कण्ठतो नोक्ताः। तथा चोक्तम् भाष्ये -

शब्दसमुच्चिताश्च गुरुत्वद्रवत्वस्नेहसंस्कारादृष्टशब्दाः सप्तैवेत्येवं चतुर्विंशति गुणाः इति। सूत्रकारेण कणादेन रूपादयः सप्तदश गुणाः एव कण्ठेन उक्ताः। कालान्तरे भाष्यकारेण सूत्रस्य 'च' पदव्याख्यानेन गुरुत्वद्रवत्व स्नेह संस्कारादृष्टशब्दाः अपि सङ्कलय्य आहत्य चतुर्विंशतिगुणाः इत्युक्तम्। सूत्रकाराभिमतं संगृह्य कारिकामुखेन कारिकावलीकारः विश्वनाथः वदति-

> अथ गुणा रूपं रसो गन्धस्ततः परम्।
> स्पर्श: संख्या परिमितिः पृथक्त्वं च ततः परम्॥
>
> संयोगश्च विभागश्च परत्वं चापरत्वकम्।

बुद्धिः सुखं दुःखमिच्छा द्वेषो यत्नो गुरुत्वकम्।
द्रवत्वं स्नेहसंस्कारावदृष्टं शब्द एव च।[२१]

१.३.१ सामान्यगुणाः

चतुर्विंशतिगुणेषु संख्या-परिमाण- पृथक्त्व- संयोग- विभागपरत्वापरत्व- नैमित्तिकद्रवत्व-वेगस्थितिस्थापकगुरुत्वानि सामान्यगुणाः भवन्ति। तथा चोक्तं विश्वनाथाचार्येण- "संख्यादिरपरत्वान्तो द्रवोऽसांसिद्धिकस्तथा। गुरुत्ववेगौ सामान्यगुणा एते प्रकीर्तिताः॥[२२] अत्र सामान्यं नाम अनुगतो धर्मः, स च विशेषगुणभिन्नगुणानां साधारणो विशेषगुणान्यत्वात्मक एव। सामान्यं साधर्म्यं तदरूपा गुणाः सामान्यगुनाः। तथा च निरुक्तविशेषगुणान्यगुणत्वं सामान्यगुणानां लक्षणम्। तर्कसंग्रहकारेण अपि सामान्यगुणाः स्वीकृयते।

१.३.२ विशेषगुणाः

रूपरसगन्धस्पर्शस्नेहसांसिद्धिकद्रवत्व बुद्धिसुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्न धर्माधर्म भावनाशब्दा: वैशेषिकगुणाः। तथाहि कारिकावल्यां दृश्यते-

बुद्ध्यादिषट्कं स्पर्शान्ताः स्नेहः सांसिद्धिको द्रवः।
अदृष्टभावनाशब्दा अमी वैशेषिका गुणाः॥[२३]

विशेषा एव वैशेषिकं, तस्य गुणा: स्वाश्रयव्यवच्छेदोचित अवान्तर सामान्यविशेषवन्तः। द्रवत्वं द्विविधम्-सांसिद्धिकम् नैमित्तिकम् चेति। निमित्ताद्रवं नैमित्तिकद्रवत्वम् पृथिवीतेजसोः सामान्यगुणाः। सांसिद्धिकं तथाहि रूपं भास्वरत्वादिना, रसो मधुरत्वादिना, गन्धो गन्धत्वेनैव, स्पर्शी उष्णत्वादिना, स्नेहः स्नेहत्वेन सांसिद्धिक द्रवत्वं ताद्रूप्येण, बुद्ध्यादयः बुद्धित्वादिना स्वाश्रयमितरेभ्यो व्यवच्छिद्यते। विशेषो व्यवच्छेदस्तस्मै प्रभवन्ति ये गुनास्ते विशेषगुणाः। *तथाच स्वसमवेत-विशेषविशिष्टत्वे सति स्वाश्रयैक-जातीय-व्यवच्छेदकत्वं विशेषगुणत्वमिति लक्षणं फलितम्*[२४]।

१.३.३ मूर्तगुणाः

रूप-रस- गन्ध- स्पर्श-परत्वापरत्व-द्रवत्व-स्नेह-वेग-स्थितिस्थापका गुणाः मूर्तद्रव्यस्य गुणाः भवन्ति। मूर्तत्वं च क्रियावत्त्वं भवति, मूर्तद्रव्याणि तु पृथिव्यप्तेजोवायुमनांसि भवन्ति। तथा चोक्तम्- *रूपं रसः स्पर्शगन्धौ परत्वमपरत्वकम्।*

द्रवत्वस्नेहवेगाश्च मता मूर्तगुणा अमी॥[२५]

अत्र गुणानां अन्योन्यवैधर्म्यं उच्यते। एते गुणाः मूर्तिं न व्यभिचरन्ति। स्थितिस्थापकोऽपि द्रष्टव्यः।

१.३.४ अमूर्तगुणाः

धर्माऽधर्म-भावना-शब्द-बुद्धि-सुख-दु:खेच्छा-द्वेष-प्रयत्नाः एते दश अमूर्तगुणाः भवन्ति। एते गुणाः भवन्ति मूर्तिविरोधिनः। भावना संस्कारविशेषः। तथा चोक्तं कारिकावल्याम्-

धर्माधर्मी भावना च शब्दो बुद्ध्यादयोऽपि च।

एतेऽमूर्तगुणाः सर्वे विद्वद्भिः परिकीर्तिताः॥[२६]

१.३.५ मूर्तामूर्तगुणाः

संख्यापरिमाणपृथक्त्वसंयोगविभागाः मूर्तामूर्तगुणाः भवन्ति। द्रव्यमात्रस्य व्यप्यव्यपकभूता संख्यादयः मूर्तः अमूर्तश्च गुणाः। तथा उक्तं च कारिकावल्याम्-

संख्यादयो विभागान्ता उभयेषां गुणा मताः॥[२७]

१.३.६ अनेकाश्रितगुणाः

संयोगविभागद्वित्वद्विपृथक्त्वादयोऽनेकाश्रिताः। संयोग-विभाग-द्वित्वादीनि द्विवृत्तीनि, त्रित्व-चतुष्ट्वा-दिकं त्रि-चतुरादि-वृत्तीति बोध्यम्। एका संयोगव्यक्तिः द्वयोर्द्रव्यव्यक्त्योर्वर्तते। तथा विभागद्वित्वद्विपृथक्त्वव्यक्तयः एकैकाः। आदिग्रहणात् त्रित्वत्रिपृथक्त्वादयः। अनेकशब्दस्यैकपर्युदासवृत्तित्वात् त्रिचतुःपञ्चादि-द्रव्यव्यक्तिष्वपि वर्तन्त इति। तथा चोक्तम्-

संयोगश्च विभागश्च संख्या द्वित्वादिकस्तथा।
द्विपृथक्त्वादयस्तद्वदेतेऽनेकाश्रिता गुणाः॥[२८]

१.३.७ एकैकवृत्तिगुणाः

रूप-रस-गन्ध-स्पर्शैकत्व-परिमाणैकपृथक्त्व-परत्वापरत्व-बुद्धि-सुख-दुःखेच्छा-द्वेष-प्रयत्न-गुरुत्व-द्रवत्व-स्नेह-संस्कारादृष्ट-शब्दाः एकैकवृत्तिगुणाः भवन्ति।

अतः शेषगुणाः सर्वे मता एकैकवृत्तयः॥[२९]

१.३.८ द्वीन्द्रियग्राह्यगुणाः

संख्या-परिमाण-पृथक्त्व-संयोग-विभाग-परत्वापरत्व-द्रवत्व-स्नेह-वेगाख्यसंस्कारः द्वीन्द्रियग्राह्यगुणाः भवन्ति। एते गुणाः चक्षुषा ग्राह्याः भवन्ति। संख्यादयःचक्षुःस्पर्शन ग्रहणयोग्याः। तथा चोक्तम्-

संख्यादिरपरत्वान्तो द्रवत्वं स्नेह एव च।
एते तु द्वीन्द्रियग्राह्याः...[३०]

१.३.९ बाह्यैकैकेन्द्रियग्राह्यगुणाः

रूप-रस-गन्ध-स्पर्श-शब्दाः बाह्यैकैकेन्द्रियग्राह्याः गुणाः भवन्ति। श्रोत्र- त्वक्-चक्षू-रसन-घ्राणादि इन्द्रियाणि यथाक्रमं शब्द- स्पर्श- रूप- रस- गन्धादि इन्द्रिय विषयान् गृह्णन्ति। शब्दादि विषयाः एकैकेनैवेन्द्रियेण ग्रहीतुं शक्याः इन्द्रियाणि अन्तरिन्द्रियं भवति मनः। तथा चोक्तं कारिकावल्याम्-

अथ स्पर्शान्तशब्दकाः। बाह्यैकैकेन्द्रियग्राह्याः इति[३१] ।

अनेन प्रकारेण गुणानां वर्गीकरणं खलु विद्यते न्यायवैशेषिकतन्त्रे।

१.४ मीमांसादर्शने गुणतत्त्वम्

मीमांसासूत्राणां रचयिता महर्षिः जैमिनिः। मी+मान्+सन्+टाप् प्रत्ययेन मीमांसाशब्दस्य निष्पत्तिर्भवति। मीमांसाशब्दस्यार्थः पूजितविचारः। कुमारिलभट्टमते पदार्थाः पञ्च सन्ति द्रव्यम्, जातिः, गुणः, कर्मः, अभाव इति क्रमेण। एतेषु पदार्थेषु गुणपदार्थस्य स्वरुपं मानोमेयोदयग्रन्थे दृश्यते - कर्मभिन्नत्वे सति अवान्तरजातिमत्वे सति उपादानत्वरहितत्वं गुणत्वम्। उक्तञ्च -

> कर्मणो व्यतिरिक्तत्वे सत्यवान्तरजातिमान्।
> उपादानत्वनिर्मुक्तो गुणो गुणविदां मतः॥[३२]

अत्र लक्षणे उपादानत्वरहितत्वं गुणत्वमित्येतावन्मात्रोक्तौ सत्तायामभावे चातिव्याप्तिः। अत उक्तं विशेषणमवान्तरजातिमत्वे सतीति। सत्तायामभावे चावान्तरजातेरभावात्तेननातिव्याप्तिः। अवान्तरजातिमत्वे सत्युपादानरहितत्वं गुणत्वमित्येवोक्तौ कर्मणि अतिव्याप्तिः। अतस्तद्वारणाय कर्मभिन्नत्वे सतीति विशेषणं दत्तम्। तेन कर्मणि नातिव्याप्तिः। कर्मणो भिन्नत्वे सत्यवान्तरजातिमत्त्वं गुणत्वमित्युक्तौ द्रव्येऽतिव्याप्तिः। अत उपादानत्वरहितत्वमित्युक्तमत एतल्लक्षणं निर्दुष्टम्।

भाट्टा अपि तार्किकाणामिव चतुर्विंशतिगुणाः सन्तीति स्वीकुर्वन्ति। परन्तु अत्र केचन गुणाः तार्किकाणां नाङ्गीक्रियन्ते। केचन अन्ये गुणाः तार्किकाणामनभिमताः स्वीक्रियन्ते। अत्र ग्रन्थे स्वीकृता गुणाः- *रूपरसगन्धस्पर्शसङ्ख्यापरिमाणपृथक्त्वसंयोगविभागपरत्वापरत्वगुरुत्वद्रवत्वस्नेह-बुद्धिसुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नसंस्कारध्वनि -प्राकट्यशक्तिभेदाच्चतुर्विंशतिविधाः*। ध्वनिप्राकट्यशक्तीनामत्र गुणत्वं स्वीक्रियते इति विशेषः। तार्किकोक्तानां शब्दधर्माधर्माणां गुणत्वं नाङ्गीक्रियते, शब्दस्य द्रव्यत्वम्, धर्माधर्मयोः कर्मत्वमिति तार्किकमताद्विशेषः।

पृथक्त्वगुणः वेदान्तिभिः क्वचिन्न स्वीक्रियते। प्राभाकरैरपि कार्यद्रव्येषु पृथक्त्वगुणः न स्वीक्रियते। शब्दस्य गुणत्वं भाट्टा नेच्छन्ति, तस्य द्रव्यत्वमेवेति वर्णितम्। अत्रापि प्रसङ्गाद्विषयोऽयं विवेचितः। धर्माधर्मयोः गुणत्वं तार्किकाः प्राभाकराश्च स्वीकुर्वन्ति, भाट्टास्तु तयोः कर्मत्वमेवेति मन्यन्ते । ध्वनिप्रकाट्यशक्तीनां गुणत्वं भाट्टानामेवाभिमतमिति गुणत्रयस्यास्य विषये विशेषचर्चा कृता। अन्तेऽपूर्वस्य शक्तावेवान्तर्भाव इति विवेचनपुरस्सरं भाट्टानां मतानुसारेण चतुर्विंशति गुणाः सन्तीति प्रतिपादितम्।

१.५ वेदान्तदर्शने गुणतत्त्वम्

प्रत्येकं दर्शनं कस्मिंश्चित् केषुचिद् वा प्रतिष्ठितं भवति। वेदान्तदर्शनमपि येषु प्रतिष्ठितं तानि प्रत्येकं प्रस्थानमिति शब्देन अभिधीयन्ते। प्रस्थीयते अनेनेति प्रस्थानम्। तानि च श्रुतिः, स्मृतिः, न्यायः चेति। तथा च समेषां प्रस्थानत्रयमिति संज्ञा। एतान्येव वेदान्तदर्शनस्य भित्तिभूतानि। श्रुतिः खलु वेदान्तस्य उत्तरमीमांसायाः वा आदिः। एवं श्रुतिप्रस्थानत्वेन ईशाद्यः उपनिषदः, स्मृतिप्रस्थानत्वेन श्रीमद्भगवद्गीता, न्यायप्रस्थानत्वेन वेदान्तसूत्रं शारीरिकसूत्रं वा स्वीकृतं विपश्चितैः।

स्मृतिप्रस्थानं गीताप्रस्थानम् इति कथ्यते। महाभारतस्य शान्तिपर्वणि अन्तर्भूता श्रीमद्भगवद्गीता परमपुरषेण वासुदेवेन द्वापरे कुरुक्षेत्रे अर्जुनाय समुपदिष्टा कृष्णद्वैपायनव्यासेन सप्तशतश्लोकैः उपनिबद्धा। श्रुतौ प्रतिपादितः अर्थः एव स्मृतिप्रस्थाने आलोच्यते। अत्र स्मृतिप्रस्थानमाधारिकृत्य गुणस्वरुपमालोच्यते।

गुणः भवति जडप्रकृतेःस्वभावजातः धर्मः। उक्तं च -

प्रकृतिं पुरुषञ्चैव विद्ध्यनादी उभावपि।
विकारंश्च गुणांश्चैव बिद्धि प्रकृतिसम्भवान् ।।[३३]

अयञ्च गुणः त्रिविधः-सत्त्वं रजस्तमश्चेति।

सत्त्वं रजस्तम इति गुणा प्रकृतिसम्भवाः ।
निबध्नन्ति महावाहो देहे देहिनमव्ययम्।।[३४]

सत्त्वगुणः- गुणत्रयेषु सत्त्वं नाम प्रथमः गुणः । यश्च गुणः निर्मलताहेतुत्वात् प्रकाशकः अनामयः तथा विकाररहितः स सत्त्वगुणः । अयञ्च गुणः सुखसङ्गेन ज्ञानसङ्गेन च देहिनं बध्नाति।

तत्र सत्त्वं निर्मलत्वात् प्रकाशकमनामयम्।
सुखसङ्गेन बध्नाति ज्ञानसङ्गेन चानघ।।[३५]

रजोगुणः- रागात्मकः रजोगुणः तृष्णासङ्गसमुद्भवः । अयं च रजोगुणः कर्मणः कर्मफलस्य आसक्तिना जीवात्मानं बध्नाति।

रजो रागात्मकं विद्धि तृष्णासङ्गसमुद्भवम्।
तन्निबध्नाति कौन्तेय कर्मसङ्गेन देहिनम्।।[३६]

तमोगुणः- तमोगुणः अज्ञानजः । अज्ञानात् उत्पन्नः अयं गुणः । तमोगुणः गुणत्रयेषु निकृष्टतमः । अयञ्च प्रमाद-आलस्य-निद्राभिः जीवात्मानं बध्नाति।

तमस्त्वज्ञानजं बिद्धि मोहनं सर्वदेहिनाम्।
प्रमादालस्यनिद्राभिस्तन्निबध्नाति भारत।।[३७]

गुणत्रयं प्रकृतेः कार्यम्। तेषु च गुणेषु सत्त्वं निर्मलं प्रकाशमानम् अनामयञ्च । रज:रागात्मकं तृष्णासङ्गसमुद्भवम् । एवञ्च तम: अज्ञानजं प्रमादालस्यनिन्द्रान्वितम्। गुणसंयोगात् निर्मले पुरुषे ममत्व-आसक्तिअभिमानादीनाम् उत्पत्तिः भवति। प्रकृतिसम्भवाः त्रय: गुणा:अव्ययं देहिनं निबन्धन्ति । प्रकृत्या असङ्गस्य पुरुषस्य बन्धनकार्यं भाष्यकारेण मधुसूदन सरस्वतीपादेन उपमायोगेन व्यख्यातम् *स्वविकारवत्तयोपदर्शयन्तीव भ्रान्त्या जलपात्रानीव*[३८] इति । पुरुष: तदा अनादिसिद्धेन अज्ञानेन आबद्धः सन् भोगेषु प्रवर्तते । तस्मात् च पुरुषः जन्ममृत्युचक्रे आवर्तित: सन् दुःखमाप्नोति।

समीक्षा

सांख्यदर्शने *गुणः* इति शब्दः प्रचलितार्थे *द्रव्यस्य गुणः* इत्यर्थे न व्यवहृयते। न्याय-वैशेषिकदर्शने गुणशब्दस्य यदर्थमभिधीयते सांख्यदर्शने तदर्थं न प्रकाशते। न्यायमते गुणः द्रव्यस्य धर्मः, गुणः द्रव्याश्रितः, गुणस्य गुणः नास्ति। किन्तु सांख्यमते रुपरसगन्धादि गुणः यथा द्रव्यस्य धर्मः, सत्त्वं रज स्तम स्तथा द्रव्यरुपप्रकृतेः गुणधर्मः न भवति। तथाहि सांख्यदर्शने सत्त्वं रज स्तमश्च भवति प्रकृतेः उपादानम् अर्थात् उपादानद्रव्यं भवति त्रयगुणाः। त्रयगुणेऽपि गुणः विद्यते- सत्त्वस्य गुणः लघुता, रजस्य गुणः चञ्चलता, तमसः गुणः गुरुः अर्थात् भारयुक्तः। सांख्यदर्शने पुरुषस्य

बन्धकत्व भवति एते त्रयगुणाः। तेन वाचस्पतिमिश्रेनोक्तम् – *गुणाः परार्थाः*[३९] इति। एते त्रयगुणाः वैशेषिकसम्मतः द्रव्यं गुणः कर्मः भविष्यति इति। तथापि गुणत्त्वजातिसिद्धेः संशयः आयाति। संशयः दूरीकरणाय मुक्तावलीकरेणोक्तम्- *द्रव्य-कर्म्म-भिन्ने सामान्यवति या कारणता, सा किञ्चिद्धर्म्मावच्छिन्ना निरवच्छिन्न-कारणताया असम्भावात्*[४०] । सांख्यदर्शनमिव योगदर्शने अपि त्रयगुणस्य प्राधान्यता विराजते। नैयायिक-मीमांसकाः चतुर्विंशतिगुणाः स्वीक्रियन्ते। नैयायिकाणां शब्दः,धर्मः,अधर्मः इति गुणत्रयस्य स्थाने ध्वनिः प्राकट्यं शक्तिरिति गुणत्रयस्य निवेशेन चतुर्विंशति गुणाः सन्तीति। भाट्टमते शब्दस्य विभुद्रव्यत्वात् शब्दे क्रमस्यासम्भवात् शब्दानां पदवाक्यादिरूपेणाभिव्यक्तिः ध्वनिमूलेति तदर्थं ध्वनिगुणस्य स्वीकारः युज्यते। किन्तु नैयायिकैः ध्वनिः गुणत्वेन न स्वीक्रियते। तेषां मते ध्वनिरिति शब्द एव न तु पृथग् गुणः आकाशस्यैव गुणः शब्दात्मकत्वात्। प्राकट्यं गुणः दार्शनिकानां मध्ये भाट्टैरेव स्वीक्रियन्ते, किन्तु नैयायिकैः गुणत्वेन न स्वीक्रियन्ते। ज्ञानं प्रत्यक्षं न भवतीति भाटैरेव मन्यन्ते, ज्ञानस्य प्रत्यक्षाभावात् तदुपपादकं प्राकट्यं विषयनिष्ठं फलमिति ज्ञातताप्रकाशाद्यपरपर्यायं गुणविशेषो भाटैः स्वीक्रियन्ते। साकारं ज्ञानम्, ज्ञानमेव तत्तद्विषयाकारेण भासते इति बौद्धानां मतस्य निराकरणार्थं वैदिकमतस्य साध्यसाधनविषयात्मकवैदिककर्मकलापस्य प्रामाण्यस्य स्थापने प्रवृत्ताः भाट्टाः ज्ञानमेवाप्रत्यक्षमिति साधनार्थं ज्ञानजन्यं प्राकट्याख्यं गुणं समर्थयन्ति। शक्तिगुणश्च भाटैरेव स्वीक्रियते। प्राभाकरैः शक्तेः पदार्थान्तरत्वं प्रतिपाद्यते। भाट्टाः पदार्थान्तरस्य कल्पनापेक्षया क्लृप्ले पदार्थेष्वेव शक्तेरन्तर्भावकल्पने लाघवमिति शक्तेः गुणत्वं स्वीकुर्वन्ति। तार्किकास्तु शक्तेरन्तर्भावमभावे वदन्ति। अग्न्यादीनां स्वभाव एव दाहकत्वम्। चन्द्रकान्तमणिविशिष्टेन वह्निना दाहो न जायते तथा च वह्निसत्वेऽपि दाहजननात् अन्वयव्यभिचारात् वह्नः न वह्नित्वेन दाहकारणत्वम् अतः वह्नित्वं न दाहकारणतावच्छेदकम्। वह्निवैशिष्ट्यशून्येन वह्निना च दाह उत्पद्यते। तथा च वह्नः कारणत्वात् वह्नित्वस्य च कारणतावच्छेदकत्वात् तत्र वह्नौ कारणतावच्छेदकः कश्चिद्धर्मोऽभ्युपगन्तव्यः स च धर्मः शक्तिरूप एव। शक्तिसत्वे दाहसत्वं शक्त्यभावे दाहाभाव इत्यन्वयव्यतिरेकसत्वात्। तथा च तर्कसंग्रहस्य न्यायबोधिनी टीकायां गोवर्धनमिश्रेनोक्तम्- *मनिसमवधाने दाहानुकूला शक्तिर्नश्यति। मन्यभावदशायां दाहानुकूला शक्तिरुत्पद्यत इति कल्प्यते*[४१] । अद्वैतवेदान्तिवादीनः *ब्रह्म निर्गुणम्* इति उपस्थाप्यते। किन्तु निर्गुणत्व स्वीकारे अपि ते सत्त्वं रज स्तमश्चेति गुणानां प्राधान्यं स्वीकुर्वन्ति। इति शम्।

उल्लेखपञ्जिः

१. *पाणिनिसूत्रम्*, ३/३/११५।

२. *महाभारतः, शान्तिपर्वः* – १२.३०६.४३।

३. *सांख्यकारिका* – ३।

४. *तदेव* – १२

५. *तदेव* – १३

६. *सांख्यतत्त्वकौमुदी प्रभा (सम्पा. आद्याप्रसादमिश्रः)*, पत्राङ्कः – ६८।

७. *योगसूत्रम्*- २।

८. *श्रीमद्भगवद्गीता* – २.५०।

९. *योगसूत्रम्- १।*

१०. *तदेव - ६।*

११. *तदेव – २९ (साधनपादः)।*

१२. *योगदर्शनम्(सम्पा. स्वामी भर्गानन्दः), पत्राङ्कः - ४।*

१३. *तत्रैव।*

१४. *तत्रैव।*

१५. *तत्रैव।*

१६. *योगसूत्रम्- १८ (साधनपादः)।*

१७. *योगदर्शनम्(सम्पा. स्वामी भर्गानन्दः), पत्राङ्कः - ११८।*

१८. *दीपिका टीका, तर्कसंग्रहः (श्रीनिवासशर्मा), पत्राङ्कः – १२।*

१९. *तर्कभाषा (सम्पा. शर्वाणी गाङ्गुली), पत्राङ्कः – ८७।*

२०. *वैशेषिकसूत्रः - १/१/६।*

२१. *भाषापरिच्छेदः, कारिका- ३-५।*

२२. *तदेव , कारिका- ९१-९२।*

२३. *तदेव , कारिका- ९०।*

२४. *न्यायसिद्धान्तमुक्तावली टीका , भाषापरिच्छेदः(सम्पा. पञ्चानन-भट्टाचार्यः), पत्राङ्कः – ४८८।*

२५. *भाषापरिच्छेदः, कारिका- ८६।*

२६. *तदेव , कारिका- ८७।*

२७. *तदेव , कारिका- ८८।*

२८. *तदेव , कारिका- ८९।*

२९. *तदेव , कारिका- ९१।*

३०. *तदेव , कारिका- ९२।*

३१. *तदेव , कारिका- ९३।*

३२. *मानोमेयोदयः(सम्पा. स्वामियोगीन्द्रानन्दः), पत्राङ्कः – २२७।*

३३. *श्रीमद्भगवद्गीता – १३.१९।*

३४. *तदेव – १४.५।*

३५. *तदेव – १४.६।*

३६. *तदेव – १४.७।*

३७. *तदेव – १४.८।*

३८. *गूढार्थदीपिका टीका, श्रीमद्भगवद्गीता, पत्राङ्कः – ९३७।*

३९. *सांख्यतत्त्वकौमुदी(सम्पा. नारायणचन्द्र गोस्वामी), पत्राङ्कः* – १२९ ।

४०. *न्यायसिद्धान्तमुक्तावली टीका , भाषापरिच्छेदः(सम्पा. पञ्चानन-भट्टाचार्यः), पत्राङ्कः* – ४८५ ।

४१. *न्यायबोधिनी टीका, तर्कसंग्रहः(सम्पा. श्रीनिवास शर्मा), पत्राङ्कः* – ७ ।

परिशीलितग्रन्थपञ्जिः

अन्नंभट्टः । *तर्कसंग्रहः* । सम्पा. श्रीनिवास शर्मा । वाराणसी: भारातीय-विद्या-संस्थान, २०१९ ।

___ । ___। सम्पा. नारायणचन्द्र-गोस्वामी। कलिकाता: संस्कृत-पुस्तक-भाण्डारः, १४२३ वङ्गाव्दः (पुणर्मुद्रणम्)।

आद्याप्रसादमिश्रः । *सांख्यतत्त्वकौमुदी-प्रभा* । वाराणसी: सत्य-प्रकाश-मन्दिरः, १६५६ वङ्गाब्दः(प्रथमसंस्करणम्)।

ईश्वरकृष्णः । *सांख्यकारिका* । सम्पा. स्वामी भावघनानन्दः। कलिकाताः उद्वोदन-कार्यालयः, २०१६ (पुनर्मुद्रणम्) ।

केशवमिश्रः। *तर्कभाषा*। सम्पा. शर्वाणी गाङ्गुली। कलिकाता: संस्कृत-पुस्तक-भाण्डारः, २००५ (प्रथमवर्षसंस्करणम्)।

___।___(द्वितीयः खण्डः)। सम्पा. गङ्गाधर-करः। कलिकाता: महाबोधि-वुक्- एजेन्सि, २०१९ (तृतीयसंस्करणम्)।

नारायणभट्टः। *मानोमेयोदयः*। सम्पा. स्वामियोगीन्द्रानन्दः। वाराणसी : षड्दर्शनप्रकाशनप्रतिष्ठानम्, १९७८ (प्रथमप्रकाशः)।

न्याय-वैशेषिकदर्शनम्। सम्पा. करुणा भट्टाचार्यः। कलिकाता: पश्चिमवङ्ग-राज्य-पुस्तक-पर्षत् , २०२२ (चतुर्थसंस्करणम्)।

पतञ्जलिः । *योगदर्शनम्* । सम्पा. स्वामी भर्गानन्दः। कलिकाता: उद्बोधन-कार्यालयः, २०१७ (चतुर्थमुद्रणम्)।

पाणिनिः। *अष्टाध्यायी* । सम्पा. तपनशङ्कर-भट्टाचार्यः । कलिकाताः संस्कृत-वुक-डिपो, २०१७ (तृतीयसंस्करण्म्)।

प्रशस्तपादाचार्यः। *प्रशस्तपादभाष्यम्* (प्रथमभागः द्वितीयभागश्च)। कलिकाताः दामदराश्रमः, २०१० (तृतीयसंस्करणम्)।

भाषापरिच्छेदसमीक्षा। सम्पा. श्रीदीपकघोषः, श्यामापदमिश्रः । कलिकाता: संस्कृत-पुस्तक-भाण्डारः, (पुनर्मुद्रणम्, २००३ प्रथमप्रकाशः)।

वाचस्पतिमिश्रः। *सांख्यतत्त्वकौमुदी* । सम्पा. नारायणचन्द्र-गोस्वामी । कलिकाता: संस्कृत-पुस्तक-भाण्डारः, २०१६ (पुनर्मुद्रणम्)।

विश्वनाथः। *भाषापरिच्छेदः*। सम्पा. पञ्चानन-भट्टाचार्यः। कलिकाता: महाबोधि-वुक्- एजेन्सि , २०१६ (पुनर्मुद्रणम्, १९७० प्रथमप्रकाशः)।

श्रीमद्भगवद्गीता। सम्पा. नलिनीकान्त ब्रह्म , अनु. भूतनाथ सप्ततीर्थः। कलिकाता: नवभारत-पावलिशार्स, २००६ (पुनर्मुद्रणम्)।

SOME CRITICAL OBSERVATIONS ABOUT APAROKṢĀNUBHŪTI

Sudip Halder

Abstract

The insightful compositions authored by Śaṃkarācārya are based on the doctrine of Advaita-Vedānta. However, each composition emphasizes a different aspect each time and presents the same philosophy in a distinct, unique, and perspective manner. Readers can feel the joy of learning new subtleties and approaches in each text. The text explains the fundamental principle, *sat-cit-ānanda* (Brahman), in a discerning manner. It also unfolds various spiritual practices for liberation (*mokṣa*), obstacles in the path of liberation, and ways to remove them. Ācārya have not only explained theoretical aspects of Vedānta, but also outlined a systematic path to attain Self-realization in this incisive text. In this paper, the present scholar tries to sum up the whole idea of the *ajñāna* which was presented by Śaṃkarācārya, in a very lucid way in this text.

Key Words

Advaita-Vedānta, *ajñāna*, *māyā*, *prakaraṇa*, illusion, superimposition.

Introduction

Aparokṣānubhūti is one such little manual, which while presenting a brief description of Vedānta, deals especially with that aspect of it that relates to the realization (*anubhūti*) of the highest truth. It helps to directly perceive the Truth, and hence the very textbook is called *A-parokṣa-anubhuti.* The treatise of *Aparokṣānubhūti* consists of 144 verses composed in different metres. Before we study this treatise, it is important to clarify a few terms right at the outset. The word *akṣa* means 'eyes', and *para-akṣa* means 'somebody's eyes. Hence *parokṣa* means through the eyes of someone else or second-hand experience. *Aprokṣa means* not second hand, i.e. first hand. *Anubhuti* means experience, direct experience, unlike the knowledge of objects through sense-organs of one's own self. *Parokṣa-jñāna* can be attained by reading, listening of inferencing. The *Kaṭhopaniṣad* says, नायमात्मा प्र वचनेन लभ्यो न मेधया न बहुना श्रुतेन (1.1.23). The very name of the textbook thus indicates that here the emphasis is more on practice than on theory.

Hence Brahman is called as Self-cognizant (स्वसंवेद्य). The *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* says, यत्साक्षात् अपरोक्षत् ब्रह्म ।

This book is a ready vehicle to enter into the path of meditation. The ideas in this book are quite similar to the ones in *Vivekacūḍāmaṇi* also by Śaṃkarācārya. But this text delves even deeper, for the advanced seeker to guide him/her to a direct experience of the Supreme Self. This book also gives enough material to logically convince us that what is emphasized is not a theoretical explanation but a practical guidebook to those who can live the spiritual values and come to experience the Brahman, the Self within oneself.

Textual background

Such treatise which aims at serving as an introduction to a more advanced study of a system of philosophy is generally known as *prakaraṇa-grantha*s. A *prakaraṇa* text or work aims at expounding and illustrating one section of a particular *śāstra* or scientific literature of a subject, as it has been so explained by the experts. Hence, we get the following verse which defines a *prakaraṇa* type of work.

शास्त्रैकदेश-संबद्धं शास्त्रकार्यान्तरे स्थितम् ।
आहुः प्रकरणं नाम, ग्रन्थभेदं विपश्चितः ॥

R.Thangaswami further explains that these *prakaraṇa* works may be of four types; those which simply expose the conclusive and decisive contents of a subject or branch of knowledge, those which refute the opponents' arguments and establish their own viewpoints, those which expose some valid experiences, and those which expound the contents and conclusions of a *śāstra* in poetic manner and style (of composition). He says,

ते (प्रकरणग्रन्थाः) च सिद्धान्तमात्र-प्रदर्शनपराः, खण्डनमण्डनपराः, अनुभवात्मक-भावाविष्करण-पराः, काव्यशैल्या सिद्धान्तप्रदर्शन-पराश्चेति चतुर्धा वि भजन्ते।[1]

K.H. Potter remarks in *Encyclopedia of Indian Philosophies* (EIP) as follows about such text *prakaraṇa* type 'The style of the oldest Vedantic philosophical works is overwhelmingly influenced by the exegetical tradition. Great portions of these works are concerned with the niceties of language, and it is mainly in later times that philosophers make bold to compose independent treatises (*prakaraṇa*) in which the elements of Vedanta philosophy are set forth according to the logic of views themselves, rather than in an order determined by that of spiritual authority.'[2]

Besides giving an outline of the system, each of them emphasizes one or other of the main features. *Aparsokṣānubhti* of Śaṃkarācārya is one of these texts. It is a *prakriyā-grantha,* not a *śāstra grantha.* A *prakriyā-grantha* is a book of definitions, a book of categories written in order to explain the deep truths given by the *śāstra*s, this text is one of the fundamental textbooks in Vedānta, and one must not be misled by its simplicity. Though it looks simple, there is a wealth of profundity in it.

The central theme of the book is the identity of the jīvātman (individual self) and Paramātman (Supreme Self). This identity is realized through the removal of the ignorance that hides the truth, by the light of enquiry alone. Knowledge is not brought about by any other means than *vicāra*, just as an object is nowhere perceived (seen) without the help of light.

नोत्पद्यते विना ज्ञानं विचारेणान्यसाधनैः ।
यथा पदार्थभानं हि प्रकाशते विना क्वचित् ॥ 11

It means, Knowledge is not brought about by any other means than *vicāra*, just as an object is nowhere perceived (seen) without the help of light.

To explain the word 'by any other means' Swami Vimuktananda said that, – 'by karma, *upāsanā,* and the like. It is ignorance or *avidyā* which has withheld the light of knowledge from us. To get at knowledge, therefore, we have to remove this *avidyā.*

But so long as we are engaged in *karma* or *upāsanā*, we remain under its sway. It is only when we make an inquiry into the real nature of this *Avidyā* that it gradually withdraws and at last vanishes, then alone knowledge shines.'[3]

A seeker should work arduously to eradicate these illusions with the help of the *guruvākya*, which is the main teaching of a Sadguru.

At the beginning of the text, the teacher teaches the student how one should start enquiring. This enquiry was preceded by turning up of the mind. Then the enquiry should start thus: who am I? How is this world created? Who is the creator? What is the 'material cause' of the world?

कोऽहं कथमिदं जातं को वै कर्ताऽस्य विद्यते ।। 12ab

These questions have been addressed in detail in *Upaniṣad*s, *Bhagavad-gītā*, and subsequent related texts authored by luminary scholars. Text and treatises written by enlightened saints analyze intricate details of these questions.

In general, people know that they are, but they don't know what their real nature of them is. In the waking state they think that they are the body, the physical being, and consequently feel themselves strong or weak, fat or thin, etc. There are many misconceptions about the real being. They pass through this state almost every day.

In reply to the question in *śloka* 12 as to the cause of this world, it is here said that ignorance is the cause of everything.

अज्ञानप्रभवं सर्वं, ज्ञानेन प्र विलीयते ।
संकल्पो विविधः कर्ता विचारः सोऽयमीदृशः ।। 14

This entire visible universe (*dṛśya*) is created from ignorance and it becomes absurd after the attainment of the knowledge of Brahman, the Highest Being.

For example, it is the same as someone making a common mistake between a snake and a rope. It is a common example in Vedānta philosophy. Sometimes people see something coiled up on the road at first sight and mistake it for a snake. But afterward, they recognise that it was nothing but a piece of rope. Now one question arises in their mind as – What is the cause behind the appearance of the snake? They recognized that ignorance of the true nature of the rope is behind it. Similarly, the cause of the phenomenal world that we see before us lies in the ignorance or *māyā* that covers reality.

रज्ज्वज्ञानात्क्षणेनैव यद्वद् रज्जुर्हि सर्पिणी ।
भाति तद्वच्चितिः साक्षाद् विश्वाकारेण केवला ।। 44

Nature of ignorance

After that, to discuss the *nature* of ignorance Śaṃkarācārya presented five *śloka*s. The nature of ignorance is when one confounds the subject (i.e Brahman) with an object (i.e. the body), which have nothing in common between them, being opposed to each other in all respects.

आत्मा विनिष्कलो ह्येको देहो बहुभिरावृतः। [4]

तयोरैक्यं प्र पश्यन्ति, किमज्ञानमतः परम् ॥ 17

In ignorance, jīva invariably identifies himself with the body. The feeling that 'I'm body' completely occupies human life. In reality, Brahman is the only one without being of any kind. Human has eternally identified their real Self with the body. This is the biggest ignorance.

This is how; the body is superimposed on the real Self (*svarūpa*) because of ignorance. (एवमात्मान्यविद्यातो देहाध्यासो हि जायते 87a).

After that, he provided the solution. He said that after Self-realization the illusion that 'I am the body' disappears in the supreme Self, the real self (स एवात्म-परिज्ञानाल्लीयते च परात्मनि 87b).

Then Śaṃkarācārya says that Ātman is the ruler of the body and internal, the body is ruled and external; and yet, etc. Ātman resides in the body; governs the body from within yet remains detached from it. The body is external to Ātman and gets regulated by Ātman. Even then, these two (body and Ātman) are considered as one, what else can be bigger ignorance than this?

आत्मा नियामकश्चान्तर्देहो बाह्यो नियामकः ।
तयोरैक्यं प्र पश्यन्ति किमज्ञानमतःपरम् ॥ 18 [5]

In the next two verses Śaṃkarācārya explains, due to ignorance, how people consider themselves with pure consciousness as different form each other. Ignorant people consider the body as a Self.

आत्मा ज्ञानमयः पुण्यो देहो मांसमयोऽशुचिः । 19ab
आत्मा प्रकाशकः स्वच्छो देहस्तामस उच्यते । 20ab

It means ātman is all consciousness and pure, the body is all flesh and impure. And yet the people see these two as one! What else can be called ignorance but this?

Vedānta states that the world appears to be real only due to ignorance (तमोगुण). All bodes are created from it.

In the end, he said that Ātman is an eternal and pure existence that transcends three times, while the body is transient and exists for a limited time. Even then, they (body and Ātman) are considered as one, what else can be bigger ignorance than this?

The word *Sat* denotes the eternal truth or *Satya*. It means pure existence, which exists in the three times of past, present, and future.

Ignorance is the cause of duality. When duality appears through ignorance, one sees another; but when everything becomes identified with the Ātman, one does not perceive another even in the least.

यत्राज्ञानाद्भवेद्द्वैतमितरस्तत्र पश्यति ।
आत्मत्वेन यदा सर्वं नेतरस्तत्र चाण्वपि ॥ 53

Ātman has no *upādhi* or limiting adjunct of any kind, so it is called *nirūpādhika.* All superimposed objects are imagined on the substratum (*adhiṣṭhāna*) of Brahman. For

the sake of learning and understanding, one may call pure consciousness in a body a Ātman, and pure consciousness pervaded the world as Brahman. However, the body is an object, so it ultimately is a part of all worldly objects. Ātman and Brahman are always One and the same. One sees enormous differentiation in people and objects when one is ignorant about this fact.

Śaṃkarācārya has started his commentary on *Brahma-sūtra* with this line- युष्मदस्मत्प्रत्ययगोचरयोर्विषयविषयीणोस्तमःप्रकाशवत् विरुद्ध-स्वभावयोः...।

This verse gives the substance of the following passage from the *śruti-*

> यत्र हि द्वैतमिव भवति तदितर इतरं पश्यति, तदितर इतरं जिघ्रति, तदितर इतरं रसयते, तदितर इतरमभिवदति, तदितर इतरं शृणोतति, तदितर इतरं मनुते, तदितर इतरं स्पृशति, तदितर इतरं वि जानाति। यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्, तत् केन कं पश्येत्, तत् केन कं जिघ्रेत्,..(Bṛ u.4.5.15).

How this erroneous knowledge arises out of a confusion between the real and the apparent is illustrated by Śaṃkarācārya in verses 70-86.

> सर्पत्वेन यथा रज्जु रजत्वेन शुक्तिका ।
> वि निर्णीता विमूढेनदेहत्वेन तथात्मना ।। 70
>
> घटत्वेन यथा पृथ्वी पटत्वेनैव तन्तवः ।
>
> वि निर्णीता विमूढेनदेहत्वेन तथात्मना ।। 71
>
> कनकं कुण्डलत्वेन तरङ्गत्वेनवै जलं ।
>
> वि निर्णीता विमूढेनदेहत्वेन तथात्मना ।। 72
>
> पुरुषत्वेनवै स्थाणुर्जलत्वेन मरीचिका ।
>
> वि निर्णीता विमूढेनदेहत्वेन तथात्मना ।। 73
>
> गृहत्वेनैव काष्ठानि खड्गत्वेनैव लोहता ।
>
> वि निर्णीता विमूढेनदेहत्वेन तथात्मना ।। 74

Just as a rope is imagined to be a snake and a nacre to be a piece of silver, so is the Ātman determined to be the body by an ignorant person.70.

Just as earth is thought of as jar (made of it) and threads as cloth, so is the Ātman, etc. 71.

Just as gold is thought of as an earring and water as waves, so is the Ātman, etc.72.

Just as the stump of a tree is mistaken for a human figure and mirage for water, so is the Ātman, etc. 73.

Just as a mass of woodwork is thought of as a house and iron as a sword, so is the Ātman, etc. 74.

(Translation by Swami Vimuktananda)

Here the Supreme Self appears as the body through ignorance. All these examples are of the same kind and their meanings are evident. They are used only to strengthen the

main principle that Ātman is real, while the world is unreal. And all these are illustrative of a set of false knowledge due to an error in cognition and judgment, *ajñāna-yogatah.*

यथा वृक्ष-विपर्यासो जलाद् भवति कस्यचित् ।
तद्वदात्मनि देहत्वं पश्यत्यज्ञान-योगतः ॥ 75

पोतेन गच्छतः पुंसः सर्वं भातीव चञ्चलम् ।
तद्वदात्मनि देहत्वं पश्यत्यज्ञान-योगतः ॥ 76

पीतत्वं हि यथा शुभ्रे दोषाद् भवति कस्यचित् ।
तद्वदात्मनि देहत्वं पश्यत्यज्ञान-योगतः ॥ 77

चक्षुर्भ्यां भ्रमशीलाभ्यां सर्वं भाति भ्रमात्मकम् ।
तद्वदात्मनि देहत्वं पश्यत्यज्ञान-योगतः ॥ 78

Just as one sees the illusion of a tree on account of water, so does a person on account of ignorance sees so is the Ātman as the body. 75.

Just as to person going in a boat everything appears to be in motion, so does one, etc. 76

Just as to a person suffering from a defect (jaundice) white thing appear as yellow, so does one, etc. 77.

Just as to a person with defective eyes everything appears to be defective, so does one, etc. 78.

(Translation by Swami Vimuktananda)

These examples deal with only with imperfect knowledge in which forms are made much of in disregard of substance which is the reality behind them.

An example of *alāta* in *Māṇḍūkyakārikā*

अलातं भ्रमणेनैव वर्तुलं भाति सूर्यवत् ।
तद्वदात्मनि देहत्वं पश्यत्यज्ञानयोगतः ॥ 79 [6]

Examples of ignorance causing superimposition are collected in the following verses of *Aparokṣānubhūti*.

महत्त्वे सर्ववस्तुनामणुत्वं ह्यतिदूरतः ।
तद्वदात्मनि देहत्वं पश्यत्यज्ञानयोगतः ॥ 80

सुक्ष्मत्वेन सर्वभावानां स्थूलत्वं चोपनेत्रतः ।
तद्वदात्मनि देहत्वं पश्यत्यज्ञानयोगतः ॥ 81

काचभूमौ जलत्वं वा जलभूमौ हि काचता ।
तद्वदात्मनि देहत्वं पश्यत्यज्ञानयोगतः ॥ 82

यद्वदग्नौ मणित्वं हि मणौ वा वह्निता पुमान् ।
तद्वदात्मनि देहत्वं पश्यत्यज्ञानयोगतः ॥ 83

अभ्रेषु सत्सु धावत्सु सोमो धावति भाति वै ।
तद्वदात्मनि देहत्वं पश्यत्यज्ञानयोगतः ॥ 84

यथैव दिग्विपर्यासो मोहाद्भवति कस्यचित् ।
तद्वदात्मनि देहत्वं पश्यत्यज्ञानयोगतः ॥ 85

यथा शशी जले भाति चञ्चलत्वेन कस्यचित् ।
तद्वदात्मनि देहत्वं पश्यत्यज्ञानयोगतः ॥ 86

Just as all things that are really large appear to be very small owing to a great distance, so does one, etc. 80.

Just as all objects that are very small appear to be large when viewed through lenses, so does one, etc. 81.

Just as a surface of the glass is mistaken for water, or *vice versa*, so does one, etc. 82.

Just as a person imagines a jewel in fire or *vice versa*, so does one, etc. 83.

Just as when clouds move, the moon appears to be in motion, or *vice versa*, so does one, etc. 84.

Just as a person through confusion loses all distinction between the different points of the compass, so does one, etc. 85.

Just as the moon (when reflected) in water appears to one as unsteady, so does one, etc. 86

(Translation by Swami Vimuktananda)

These examples explain different kinds and experiences of illusions. Yet, actually, all experiences and actions are superimposed on Ātman, the Supreme or Highest Self. No action executed by the body can touch Ātman in any manner. Understanding or identifying the Supreme Self as the body is called *dehādhyāsa*.

Notes & References

1. Thangaswami, *Advaita-Vedānta Literature: A Bibliographical Survey*, p.114.
2. EIP, vol.3, p.4.
3. Swami Vimuktananda, *Śaṅkarācārya's Aparakṣānubhūti,* pp.18-19.
4. *Śrīmadbhagavadgītā,* verses 2.20, 24.
5. BṛU, 4.3.15.
6. *Cf.* ऋजु-वक्रदिकाभासमलातास्पन्दितं यथा ।

   ग्रहण-ग्राहकभासं विज्ञानस्पन्दितं तथा ।। Māṇḍu.kā. 4.47

Select Bibliography

Apte, Vaman Shivram. *The Practical Sanskrit-English Dictionary*. Delhi / Varanasi / Patna: MLBD, 1975. (Rpt. of 4th rev. ed. 1956).

Basu, Ratna. "Mahīdhara Expounds Advaita Vedanta" in *Our Heritage*, Vol.46, 2018.

__. "Nārāyaṇa-yati's Vedānta-vibhāvanā with Auto commentary: An unpublished Advaita-Vedānta Text" in *Our Heritage*, Vol.48, 2019.

Bādarāyaṇa. *Brahmasūtra*. Ed. Durgācaraṇa Sāṃkhya-Vedāntatīrtha. *Bedanta Darshanam*. Part 1. With *Śārīrakabhāṣya* and its Beng. trans. along with *Bhāmati* comm. of Vācaspati Miśra. Calcutta (now Kolkata): Dev Sahitya Kutir Pvt. Ltd., 2010 (rpt.).

Chakraborty, Nirod Baran. *A Dictionary of Advaita Vedanta*. Calcutta (now Kolkata): RMIC, 2010. (3rd rpt.; 1st ed. 2003).

Das, Rashbehari. *An Introduction to Śaṃkara.* Calcutta (now Kolkata): FIRMA KLM Pvt. Ltd, 1957.

Dasgupta, Surendranath. *A History of Indian Philosophy*. (Vols. 1-3). Delhi: MLBD, 1988. (Rpt. ; 1st ed. Cambridge, 1922; 1st Indian ed. Delhi, 1975).

Śaṃkarācārya. *Aparakṣānubhūti*. Ed. and Eng. Trans. Swami Vimuktananda. Kolkata : Advaita Ashrama, 2015. (18th rpt.).

-,- Ed. and Eng. Trans. Shrikrishna Deshmukh. *Ādi Śaṅkarācārya's Aparakṣānubhūti*. Delhi, Mumbai, Chennai: MLBD, 2019.

Thangaswami, R. *Advaita-Vedānta Literature: A Bibliographical Survey*. Madras (now Chennai) : University of Madras, 1980 (MUSS 36).

A BRIEF DISCUSSION ON BASIC MATHEMATICAL TECHNIQUES AND EASY SŪTRAS

Pratika Sanyal

Abstract

Mathematics, the very word, reminds us of the abstract science which denotes a study of quality, structure, space, change and many more concepts. It is the subject which has evolved from elemental practices of counting, measuring and describing the shapes of objects. It would not be an exaggeration if we say that mathematics has its own language- the language of calculation. Many scholars from the very early age to modern era, figure out the language of calculation with their excellence of expressing new patterns to formulate new conjectures and establish truth by rigorous deduction from appropriately chosen axioms and definitions. As mathematics provides vital life skills, it is an important part of learning since the ancient times. Even in the early years, mathematics helps children in solving problems, measurements along with developing their own spatial awareness and understanding shapes. Time passes silently. The world changes gradually. In modern times, we are prone to do each and everything with less effort and time. Here comes so-called 'modernity' in the respective field of mathematics. Modern mathematics approaches things separately. It is the theory to understand patterns, to quantify relationships and to predict future with a pure scientific view. As the world is interconnected, 'modern mathematics' shows the connections and possibilities. Some people like to concede that the origin of 'modern mathematics' is based on the old theories, while some people like to accept the fact that 'modern mathematics' is a separate stream of the esteemed subject. There are other perceptions too. Here's a write up, namely 'A Brief Discussion on Basic Mathematical Techniques and easy Sūtras', where some basic mathematical rules and formulas are concisely assimilated with ancient and modern approach.

Key Words

Basic, Division, Mathematics, Multiplication, Sūtras

There is a huge contradiction among scholars regarding the place from where 'Mathematics', the very subject, had been originated. Some of them like to ensure that Egypt is the very place, while some like to convince us that India is the birthplace as well as the epitome of this subject. The Sanskritic term of 'Mathematics' is 'gaṇita', where 'gaṇa' refers to the sum. The seeds of mathematics were finely sowed in Vedic Era. In terms of 'yāgayajña', the priests felt the importance of geometry to make fine measurements. Even the significance of deep thoughts on mathematics had been felt by them regarding astronomy. The importance of mathematics had been specified in a śloka in '*Vedāṅga Jyotiṣa*'-

> ...वेदाङ्गशास्त्राणां गणितं मूर्धणि स्थितम्।

Notes on number-system could be found in *Yajurveda* –

इमा मे अग्न इष्टका धेनवः सन्त्वेका च दश च दश शतं च शतं च सहस्रं च सहस्रं चायुतं च नियुतं च प्रयुतं चार्वुदं च न्यर्वुदं च समुद्रश्च मध्यं चान्तश्च परार्धश्चै ता मे अग्न इष्टका धेनवः सन्त्वमुद्रामुस्मिल्लोके।[1]

One to ten and the multiples of ten were mentioned in *Ṛgveda*. [2]

So it could be said that mathematics was not totally unknown to them. There were several books on this vast study, like-

Āryabhaṭṭīya by Āryabhaṭṭa I, *Triṣatikā* by Śridharācārya, *Līlāvatī* by Bhāskara II, *Laghu-bhāskarīya* by Bhāskara I, *Laghumānasa* by Muñjalabhaṭṭa, *Siddhānta Śirōmaṇi* by Bhāskara II, *Mahā-siddhānta* by Āryabhaṭṭa II, *Gaṇita-kaumudī* by Nārāyaṇa, *Gaṇitasārasamgraha* by Mahāvīra etc.

Now it is going to be clarified some basic mathematical rules, according to the ancient Sūtras. There would be some examples also following the esteemed rules.

We all know that the basic mathematical order of simplifying expressions of numbers is BODMAS where 'B' refers to Bracket, 'O' refers to Of or Order, 'D' refers to Division, 'M' refers to Multiplication, 'A' refers to Addition, 'S' refers to Subtraction.

In early times, this order was used also. Of course, there was no such 'rule' regarding this order, but the order was maintained to solve arithmetical and algebraic problems.

Addition and Subtraction

Addition is the process of calculating the total of two or more numbers or amounts. It is the way of combining objects or numbers and counting them together as one large group. On the other hand, subtraction, the very method, takes away from a group or a number of things.

In case of addition, we must do the sum according to their position; while in case of subtraction, we must do the sum according to their difference. This elementary formula was written in this Sūtra-

कार्यः क्रमादुत्क्रमतोऽथवाङ्कयोगो यथास्थानकमन्तरं वा।[3]

Examples:

5 7 2 1 6 + 2 3 9 8 4

5 7 2 1 6

2 3 9 8 4

8 1 2 0 0

3 5 9 2 7 – 1 8 0 1 6

3 5 9 2 7

1 8 0 1 6

1 7 9 1 1

Multiplication

A product is the result of multiplication or an expression that identifies factors to be multiplied. Many scholars had discovered several rules for multiplication. But one of the easiest and effective ones, is "ऊर्ध्वतिर्यगभ्याम्" (Ūrdhva Tiryagbhyām) which is a Vedic Sūtra and the general formula applicable to all cases of multiplication.

"The formula itself is very short and terse, consisting of only one compound word and means 'vertically' and 'crosswise'." [4]

Suppose, the problem is 15 × 16

- We multiply the left-hand most digit of the multiplicand vertically by the left-hand most digit of the multiplier. We will get their product and will set it down as the left-hand most part of the answer.

Here, it is 1×1=1

- Then we multiply 1 and 6 along with 1 and 5 crosswise and add the two, and we get 11 as the sum and set it down as the middle part of the answer.

Here, we will add 1 to the left-hand most part of the answer as it is a two digit number.

- We multiply 5 and 6 vertically and get 30 as their product and put it down as the last part of the answer.

Here, we will add 3 to the middle part of the answer as it is a two digit number.

So the answer is, 15×16= 240

Another examples-

12×13 : 12

13

1:3+2:6 = 156

21×14 : 21

14

2:8+1:4 = 294

It could be said that using this method for this kind of multiplication is easier than the way we like to multiply in a general way. The one-liner process according to the rule, is easy to memorize and there are short chances for incorrect results also.

Now suppose we have to multiply 37 and 33

- When one of the results contains more than 1 digit, the right-hand most digit thereof is to be put down together.

- The preceding digit or digits should be carried over to the left should be placed under the digit or digits of the upper row.

37×33 : 37

33

9 0 1

3 2

1 2 2 1

More examples-

49×49 : 49

49

1 6 2 1

7 8

2 4 0 1

94×81 : 94

81

7 2 1 4

4

7 6 1 4

In case of algebraic multiplication, we can use this method also.

Suppose, we have to multiply (ax+b) and (cx+d)

The answer is: $a\times(cx+d)+b(cx+d)$

$= acx^2+axd+bcx+bd$

$= acx^2+x(ad+bc)+bd$

This is the general way we like to follow. But the esteemed rule could be followed in this algebraic multiplication also.

- The 1st term acx^2 is got by vertical multiplication of a and c.
- The middle term x(ad+bc) is obtained by the crosswise multiplication of a and d and of b and c and the addition of the two products.
- The independent term bd is arrived at by vertical multiplication of the absolute terms.

More examples-

$(a+b)\times(a+9b)$: a + b

a+9b

$a^2+10ab+9b^2$

$(3y^2+5y+7)\times(4y^2+7y+6)$: $3y^2+5y+7$

$4y^2+7y+6$

$12y^4+41y^3+81y^2+79y+42$

Another formula for multiplication was found in Līlavatī:

> गुणयो राशिर्गुणकारराशिनेष्टाधिकोनकेन गुणः।
> गुणयोष्टवधो न युतो गुणकेऽभ्यधिकोनके कार्यः॥[5]

This Sūtra could be simplified by showing an example-

83×23 = (83+17)×23-17×23 = 2300-391 = 1909

83×23 = (80+3)×23 = 80×23+3×23 = 1840+69 = 1909

This rule is also useful for any kind of arithmetical or algebraic multiplication. Even the process could be followed for modern mental mathematics also.

Division

Division is the process of splitting a large group into equal smaller groups. The result is always less than the dividend. There are many methods for division. But one of the easiest ways was discovered and well-explained by Bramhagupta. The formula can be useful for any type of division. As per his words-

> न्यासः।१/१, १/२, २/३, ३/४, १/५, १/१६, १/४ सर्वणिते जातम् ७६६/८०। षडभिरपरिवर्तिते जातम् ६/७६८०=१/१२८०।[6]

This process could be followed for arithmetical as well as algebraic divisions also. There are other methods also, like-

'Nikhilam' Method, 'Parāvartya' Method, once again 'Ūrdhva Tiryak Sūtra' etc.

- 'Nikhilam' Formula

> Thus, in our 'division'- process (by the Nikhilam formula), we perform only small single- digit multiplications; we do not subtraction and no division at all; and yet we readily obtain the required quotient and the required Remainder.[7]

Suppose we have to divide a number of dividends successively by the same Divisor 9. Here is a chart therefore as follows-

9) 1/2	9) 5/2	9) 8/0
/1	/5	/8
1/3	5/7	8/8

So at first we have to split each dividend into a left-hand part for the Quotient and a right-hand part for the Remainder. Then we have to divide them by a vertical line. According to the examples, we can say that we can mechanically take the first digit down for the Quotient-column and by adding the Quotient to the second digit, we can get the exact Remainder.

o ‘Parāvartya’ Formula

It is a special-case formula which means ‘Transpose and apply’. Actually it reads ‘Parāvartya Yojayet’. Here Horner’s ‘Remainder Theorem’ could be applied.

Suppose we have to divide ($12a^2$-8a-32) by (a-2)

(a-2) $12a^2$-8a-32

2 24+32

12a+16 0

We put the Divisor (a-2) down on the left (as usual) and just below it we change the sign changed (-2). Then we do the multiplication.

Another example:

Suppose we have to divide ($7y^2$+5y+3) by (y-1)

y-1 $7y^2$+5y +3

1 7 +12

7y+12 15

So, the Quotient is (7y+12) and the Remainder is 15.

o Ūrdhva Tiryak Sūtra

It is a simple method alike the rule of multiplication.

Suppose we have to divide ($12b^2$-8b-32) by (b-2)

$12b^2$ divided by b, gives us 12b. The 12 multiplied by (-2) gives us (-24), but the actual coefficient of b in the product or the dividend is (-8).

Therefore we must get the remaining 16b by multiplying the b of the Divisor by 16.

Therefore the absolute term in the Divisor must be 16.

So, Q= 12b+16 and as (-2)×16= 32.

Therefore, R= 9. [Q= Quotient, R= Remainder]

Conclusion

Mathematics, the very subject, is very interesting and it sharpens our brain as well as increases the processing of thoughts. But few people are afraid of this particular subject. Is it just because of the subject is full of formulas and rules? I think, it is not like that. They find this subject uninteresting, that is why they don’t want to solve such sums. And the fear generates gradually. As a student of Sanskrit literature, I have found that there were many easy formulas and rules for ‘Basic Mathematics’. These rules could be applied in modern mental mathematics also. After reading some books on this topic, what I have found, is that mathematicians and scholars used to discover ‘easy’ steps for simple usage of Mathematics in even ancient age. They wanted to make proper application of these Sūtras, rules etc in daily chores. That is why, some

formulas were exceptionally discovered in the field of arithmetic, algebra, mensuration and even geometry. Today most of the tiny toddlers are intended to join their 'Abacus' class. What I think, if we try to apply these formulas for the simple usage of 'Basic Mathematics'- it would be easier than the complicated laws of 'Abacus' and modern mental mathematics.

It could be said as future scope that in this present write-up, we have basically discussed about the basic mathematical tools which were used in ancient times and the Sūtras mentioned here, are easier than the present-day mathematical tools. In this work, such basic rules of addition, subtraction, multiplication and division with few examples have been briefly discussed.

I would like to request all my readers to apply these Sūtras which were discovered long long ago. These Sūtras can be done in less time with minimum possibility of committing errors. Following the Sūtras, the calculations could be done easily and it will help us to improve our knowledge and curiosity in the vast expanse of the mathematical field. Let us follow the legacy of these 'modern' rules of ancient age.

Notes & References

1. *Yajurveda*, 17/2.
2. *Ṛksamhitā*, 1/15/4, 1/15/10, 8/22/32, 8/1/9.
3. *Līlavatī*, 2/1/12.
4. *Vedic Mathematics*, p. 40.
5. *Līlavatī*, 2/15/6.
6. *Brāhmasphuṭasiddhānta*, Gaṇitadhyāya.
7. *Vedic Mathematics*, p. 59.

Select Bibliography

Bandyopadhyaya, Dhirendranath. *Samskṛta Sahityēra Itihāsa*, Kolkata: West Bengal State Book Board, 2018.

Das, Devkumar. *Samskṛta Sahityēra Itihāsa*, Kolkata: Sandesh, 2016.

Plofker, Kim. *Mathematics in India*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2009.

Tīrthajī Maharaja, Swāmi Śrī Bhāratī Kṛṣṇa. *Vedic Mathematics or Sixteen simple Mathematical Formulae from the Vedas (For One-line Answers to all Mathematical Problems)*, Varanasi: Motilal Banarsidass Indological Publishers & Booksellers, 1981.

বর্তমান সমাজে সমাবর্তন সংস্কারের প্রাসঙ্গিকতা

ঐশী সাহা

সংক্ষিপ্তসার

সংস্কার হল প্রাচীন সংস্কৃত গ্রন্থে বর্ণিত একজন মানুষের জীবনের উত্তরণের রীতি, সেই সাথে ভারতীয় দর্শনের কর্মতত্ত্বের একটি ধারণা। হিন্দুশাস্ত্রমতে সংস্কারের সংখ্যার বিভিন্নতা দেখা যায়। কোন কোন গ্রন্থে বলা হয়েছে এর সংখ্যা দশ, কোথাও এগারো, কোথাও তেরো, কোথাও চল্লিশ আবার কোথাও ষোলো। এই সংস্কারের মধ্যে অন্যতম হল সমাবর্তন বা স্নান। এই সন্দর্ভে সমাবর্তন সংস্কার বিষয়টি কী? এই সংস্কারের স্বরূপ, সময়কাল, স্নাতকের প্রকারভেদ, সমাবর্তনের ভাষণ ও তাৎপর্য্য, এই সংস্কারের নিয়ম, বৈদিক সমাজে এই সংস্কারের গুরুত্ব। বর্তমান সমাজে এই সংস্কারের প্রাসঙ্গিকতা ইত্যাদি বিষয় নিয়ে আলোচনা করা হয়েছে।

সূচক শব্দ

সংস্কার, সমাবর্তন, স্নান, স্নাতক।

সংস্কার শব্দটি একটি পারিভাষিক শব্দ। পৃথিবীর সকল দেশের সকল জাতি ও সম্প্রদায়ের মধ্যে সংস্কারের অস্তিত্ব পরিলক্ষিত হয়। গৃহ্য ও ধর্মসূত্রগুলোতে সংস্কারের সংখ্যা বিষয়ে বিভিন্নতা দেখা যায়। যেমন *আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্রে* সংস্কারের সংখ্যা ১১টি। *বৌধায়ণ*ও *পারস্কর গৃহ্যসূত্রে* ১৩টি। আবার *গৌতম ধর্মসূত্রে* মোট ৪০টি সংস্কারের উল্লেখ আছে। *ব্যাসসংহিতায়* ১৬ টি সংস্কারের উল্লেখ পাওয়া যায়। সেগুলি হল – ১) গর্ভাধান ২) পুংসবন ৩) সীমন্তোন্নয়ন ৪) জাতকর্ম ৫) নামকরণ ৬) নিষ্ক্রমণ ৭) অন্নপ্রাশন ৮) কর্ণবেধ ৯) বিদ্যারম্ভ ১০) চূড়াকরণ ১১) উপনয়ন ১২) বেদারম্ভ ১৩) কেশচ্ছেদন ১৪) সমাবর্তন (স্নান) ১৫) বিবাহ ১৬) অগ্নি সংস্কার (দক্ষিণাগ্নি, গার্হপত্যাগ্নি ও আহবনীয়াগ্নি – এই তিন প্রকার অগ্নি আছে, ব্রাহ্মণগণ এই তিন প্রকার অগ্নি মৃত্যু পর্যন্ত রক্ষা করেন)। স্মৃতিশাস্ত্রকার মনু বলেছেন ব্রহ্মচারী গুরুগৃহে ৩৬ বছর যাবৎ তিনটি বেদ অর্থাৎ ঋক্, যজুঃ ও সাম এই তিনটি বেদ-অধ্যয়নরূপ ব্রতাচারণ (ব্রত শব্দ বলতে এখানে ব্রহ্মচারীর ধর্ম অর্থাৎ পালনীয় নিয়মের কথাই বলা হয়েছে)করবে অর্থাৎ প্রতিটি বেদ ১২ বছর ধরে অধ্যয়ন করবে,অথবা তার অর্ধেক অর্থাৎ ১৮ বছর ধরে বেদত্রয় অধ্যয়ন করবে অর্থাৎ প্রত্যেক বেদশাখা ছয় ছয় বছর ধরে অধ্যয়ন করবে অথবা পাদিক বা চতুর্থাংশকাল যাবৎ অর্থাৎ নয় বছর ধরে অধ্যয়ন করবে।[১]

সমাবর্তনের স্বরূপ

সমাবর্তন শব্দের অর্থ হল প্রত্যাবর্তন অর্থাৎ বেদ অধ্যয়নের পর গুরুগৃহ থেকে নিজের গৃহে প্রত্যাবর্তনই হল সমাবর্তন। এই সমাবর্তনকে ব্রহ্মচর্য পালনের সমাপ্তিও বলা যেতে পারে। শৈশব উত্তীর্ণ সংস্কার হিসেবে যেমন পরিচয় পাওয়া যায় উপনয়ন সংস্কারের। তেমনই যৌবনের সংস্কার হল সমাবর্তন এবং এই সংস্কার বিদ্যাসমাপনান্তে অনুষ্ঠিত হয়। উপনয়ন সংস্কারের জন্য বিদ্যার্থীকে আচার্যের কাছে যেতে হয়। অর্থাৎ এককথায় বলতে গেলে বলা যেতে পারে উপনয়ন হল আচার্যের নিকটে গমনের অনুষ্ঠান। অপরদিকে সমাবর্তন হল ঠিক তার বিপরীত অর্থাৎ আচার্যের নিকট থেকে পিতৃগৃহে অর্থাৎ স্বগৃহে প্রত্যাবর্তনের অনুষ্ঠান। গার্হস্থ্যাশ্রমে প্রবেশ করার অভিশংসাপত্র হল সমাবর্তন। এই প্রসঙ্গে *আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্রে* বলা হয়েছে "বিদ্যান্তে গুরুমর্থেন নিমন্ত্রং কৃত্বাঽনুজ্ঞাতস্য বা স্নানম্"অর্থাৎ সমাবর্তনকে স্নান বলার কারণ হল বিদ্যা সমাপ্ত করার পর গুরুকে অর্থ অর্থাৎ সংকল্প দ্বারা আমন্ত্রিত করে গুরুর দ্বারা আদেশ প্রাপ্ত হওয়া ব্রহ্মচারীর স্নান অর্থাৎ সমাবর্তন হয়। *পারস্কর গৃহ্যসূত্রে* বলা হয়েছে বেদং সমাপ্য স্নায়াৎ অর্থাৎ বেদ শেষ করে বিধি পূর্বক স্নান করবে । উপনয়ন ও সমাবর্তন এই দুই ক্রিয়ার মধ্যে বহু বছরের ব্যবধান রয়েছে। উপনয়ন হল শৈশবোত্তীর্ণ সংস্কার এবং সমাবর্তন হল যৌবনের সংস্কার।[২]

সমাবর্তনের সময়

*মহাভারতের শান্তিপর্বে*প্রাপ্ত তথ্যানুসারে বেদসম্বন্ধী ব্রত ও উপবাস করতে করতে একজন ব্রহ্মচারীর যখন আয়ুর চার ভাগের একভাগ অর্থাৎ পঁচিশ বছর অতিক্রান্ত হয়ে যায় তখনই কেবল সেই ব্রহ্মচারী যথাবিধি গুরুকে দক্ষিণা দান করে সমাবর্তন সংস্কার সম্পন্ন করবে। গুরুর আজ্ঞা গ্রহণ এবং যথাশক্তি প্রীতি উপহার প্রদান[৩] এই দুই বিষয়ই সমাবর্তন সংস্কারের আলোচনায় গুরুত্বপূর্ণ স্থান পেয়েছে।[৪]

সমাবর্তন সংস্কারের মাধ্যমে শৃঙ্খলাবদ্ধ ব্রহ্মচারী জীবনের মুক্তিলাভ

জীবনের উপযুক্ত বিকাশের জন্য ব্রহ্মচারী জীবনের যে বিধিনিষেধ ছিল সেখান থেকে মুক্তি লাভ হয় এই সমাবর্তন অনুষ্ঠানে। ব্রহ্মচারী জীবনে বিদ্যার্থীর একমাত্র লক্ষ্য ছিল জ্ঞানার্জন করা। ব্রহ্মচারী অবস্থায় পায়ে জুতো, মাথায় ছাতা, চোখে কাজল, মুখাবলোকনের দর্পণ, গাত্রমার্জনী এবং কোনরকম দৈহিক প্রসাধন ব্যবহার তাদের জন্য ছিল নিষিদ্ধ।সমাবর্তন অনুষ্ঠানে এই নিয়মের শিথিলতা লক্ষ করা যায়। এই অনুষ্ঠানে ব্রহ্মচারী অবস্থার নিষিদ্ধ বিষয়ের উপর বিধি নিষেধের প্রত্যাহার লক্ষ করা যায়।[৫] সমাবর্তনের সময় ব্রহ্মচারী ব্রহ্মচর্যে পরিহিত বস্ত্র পরিবর্তন করে নতুন বস্ত্র পরিধান করবে, জটা-লোমাদি ছেদন করবে, গায়ে সুগন্ধি লেপন করবে, হাতে পুষ্প ধারণ করবে, মাথায় উষ্ণীষ বেষ্টন করবে, দুটি কানে কুণ্ডল ও মাথায় ছাতা ধারণ করবে এবং অন্যান্য অনুষ্ঠেয় শাস্ত্রীয় কাজ সম্পন্ন করবে।[৬] সুতরাং এই বিষয়গুলোর থেকে বোঝা যাচ্ছে যে ব্রহ্মচারী অবস্থায় যা যা নিষিদ্ধ ছিল সেই সব বিষয়ই সমাবর্তনের সময় ব্রহ্মচারী ব্যবহার করতে পারবে। বিভিন্ন প্রসাধনসামগ্রী গ্রহণ করার সময় বিভিন্ন মন্ত্র পাঠ করতে হবে এবং গুরুর আর্শীবাদ নিতে হবে। এইভাবে শিষ্য ব্রহ্মচারী থেকে স্নাতক পদে উন্নীত হবে।

স্নাতকের প্রকারভেদ

সমাবর্তনকারীকে বলা হয়ে থাকে স্নাতক। স্নাতকেরা আবার বিদ্যাস্নাতক, ব্রতস্নাতক এবং বিদ্যাব্রতস্নাতক ভেদে তিন শ্রেণীতে বিভক্ত। বেদাধ্যয়ন সমাপ্ত করে শাস্ত্রনির্দিষ্ট সময় পর্যন্ত ব্রহ্মচর্য সমাপ্ত না করে যার সমাবর্তন সংস্কার হয় সে বিদ্যাস্নাতক। শাস্ত্রনির্দিষ্ট ব্রহ্মচর্যব্রত সমাপ্ত না করে কেবল নিয়মানুসারী বেদাধ্যয়নের পর যিনি সমাবর্তন করেন তিনি ব্রতস্নাতক। পরিশেষে বিদ্যা ও ব্রত (নির্দিষ্ট ব্রহ্মচর্য ব্রত) উভয়ই সমাপ্ত করে যিনি প্রত্যাবর্তন করেন তিনি বিদ্যাব্রত স্নাতক। স্নাতকের তিন প্রকার ভেদ থাকলেও বিদ্যাব্রত স্নাতকই ছিলেন অধিক মর্যাদার অধিকারী।

স্বাধ্যায় পাঠের বিষয়বস্তু: স্বাধ্যায় পাঠের বিষয়বস্তু

দীর্ঘকাল যারা ব্রহ্মচর্য পালনের পর সমাবর্তন সংস্কারের দ্বারা স্নাতক হয়, তাদের জন্য স্বাধ্যায় পাঠের যে ব্যবস্থা আছে তার অন্তর্গত হল- ঋক, যজুঃ, সাম ও অথর্ববেদ এবং ব্রাহ্মণগ্রন্থ ও সূত্র গাথা (বিশেষ কিছু মন্ত্র), নারাশংসী (বিশেষ মানুষের কামনামূলক কিছু মন্ত্র), ইতিহাস ও পুরাণ। এছাড়া বেদাঙ্গ (অর্থাৎ শিক্ষা, কল্প, ব্যাকরণ, নিরুক্ত, ছন্দ ও জ্যোতিষ), মীমাংসা প্রভৃতি গ্রন্থ সমূহও পাঠ করতে হত। আশ্বলায়ন বলেছেন, ঋক, যজুঃ প্রভৃতি প্রত্যেকটি বিষয় যে প্রত্যেকদিন পাঠ করতে হবে এমন নিয়মও নেই, একাগ্র চিত্তে যতটা পাঠ করা সম্ভব ততটাই পাঠ করবে।[৭] ব্রহ্মচারী অবস্থায় বেদপাঠ ও অন্যান্য অঙ্গবিদ্যা সমাপ্ত করে যে ব্যক্তি সমাবর্তন অনুষ্ঠানের মাধ্যমে 'স্নাতক' পদবী লাভ করত, সমাজে সে অত্যন্ত সম্মানিত হত।[৮] বিদ্যালাভের শেষে শিক্ষা সমাপনকারী ছাত্র গুরুকে জিজ্ঞাসা করতেন, আমি আপনার কোন উদ্দেশ্য সাধন করবো? এই প্রশ্নের উত্তরে গুরু যা করতে বলবেন তা করে এবং তার অনুমতি নিয়ে শিষ্য গুরুগৃহে থেকেই স্নান বা সমাবর্তন করবে।[৯]

সমাবর্তন সংস্কারের বিধি

পারস্কর সমাবর্তনের পর স্নাতক রূপে পরিচিত ব্যক্তির পক্ষে কয়েকটি নিয়ম পালনের কথা বলেছেন। "নৃত্যগীতবাদিত্রাণি ন কুর্যান্ ন গচ্ছেত্" অর্থাৎ নাচ, গান, বাজনা প্রভৃতি প্রমোদ মূলক কাজ স্নাতক নিজে করতে পারবে না এবং যেখানে এগুলো হয় সেখানে যেতে পারবে না। অবশ্য

এখানে পারস্কর অন্য একটি মতও উল্লেখ করেছেন – “কামং তু গীতং গায়তি বৈব গীতে বা রমতে ইতি শ্রুতে র্হি অপরম্” অর্থাৎ বিকল্প মতানুসারে স্নাতক ইচ্ছা করলে নিজে গান করবে এবং অন্যে গান করলে শুনবে বা তার সাথে মিলিত হবে, কারণ সঙ্গীত শুনলে বা নিজে করলে হৃদয়ে রতি জন্মায়- এইরকম শ্রুতিবচনও আছে। কোনো রকম জরুরী প্রয়োজন না হলে স্নাতক রাত্রিতে অন্য গ্রামে যাবে না এবং অযথা এখানে ওখানে দৌড়াদৌড়ি করবে না। কূপের মধ্যে নীচু হয়ে দেখতে পারবে না, গাছে চড়তে পারবে না, গাছের অপক্ক ফল সংগ্রহ করতে পারবে না, নিষিদ্ধ পথে যেতে পারবে না, পর্বত-গর্ত প্রভৃতি লঙ্ঘন করতে পারবে না, অশ্লীলবাক্য বলতে পারবে না, কারোর কাছে ভিক্ষা চাইতে পারবে না। যখন অকাল বৃষ্টি হবে তখন ছাতা বা অন্য কিছুর দ্বারা নিজেকে আচ্ছাদিত করে যাত্রা করবে, জলের মধ্যে নিজের মুখ দেখতে পারবে না। গাত্রলোমহীন এবং দাঁড়ি গোফ বিশিষ্ট নারী (নপুংসক) দেখে উপহাস করা যাবে না। গোরু যখন বাছুরকে দুগ্ধ পান করাবে তখন অন্যকে বলা যাবে না। শষ্যপূর্ণ বা তৃণাচ্ছাদিত ভূমিতে বসে মল-মূত্র ত্যাগ করবে না, ছিন্ন বা উৎকট রঙে রঞ্জিত কাপড় পরিধান করতে পারবে না, কেউ বিপদে পরলে নিজেকে ও অন্যকে রক্ষা করতে হবে, সকলের সাথে বন্ধুর মত ব্যবহার করতে হবে। এই সব ব্রত যদি স্নাতক পালন করতে না পারে তাহলে বিশেষ প্রায়শ্চিত্তের বিধান ছিল।

সমাবর্তনকাল থেকে গার্হস্থ্যাশ্রম গ্রহণ করার পূর্ব পর্যন্ত স্নাতকের বর্জনীয় বিষয়গুলোর কথা বলার পর পারস্কর স্নাতককে “ত্রিরাত্রিব্রত” আচরণের কথা বলেছেন। সমাবর্তনের পর থেকে পর পর তিন দিন স্নাতককে যে ব্রত পালন করতে হবে তাকেই ত্রিরাত্রিব্রত বলা হয়। “ত্রিরাত্রি”বলতে তিন দিন বা তিন রাত্রি বুঝতে হবে এই তিনটি দিন বা রাত্রিতে স্নাতক মাংস ভক্ষণ করতে পারবে না। মাটির পাত্রে জলাদি পান করতে পারবে না, নারী, মৃত দেহ, কাক ও কুকুরকে দেখতে পারবে না, মৃত্যুজনিত এবং সন্তানাদি জন্মজনিত অশৌচ যারা পালন করছেন তাদের দেওয়া অন্ন খাওয়া যাবে না, সূর্য কিরণ পড়ছে এমন স্থানে মল-মূত্র ত্যাগ করতে পারবে না, ছাতা প্রভৃতির সাহায্যে সূর্যের কিরণ থেকে মাথা ঢাকতে পারবে না, শৌচ আচমন প্রভৃতি কাজগুলো গরম জলের সাহায্যে করতে হবে, অন্ধকারে ভোজন করতে পারবে না এবং রাত্রিতে ভোজনের সময় অবশ্যই প্রদীপ জ্বালিয়ে রাখতে হবে। পারস্কর সব শেষে বলেছেন উপরি উক্ত নিষেধ গুলোর কোনোটি পালন করা যদি সম্ভব না হয়,তাহলে নিষেধ না মানার প্রকৃত কারণ সত্য কথার সাহায্যে জানিয়ে দেবে এবং সকল সময়েই সত্য কথা বলবে।[১০]

যাজ্ঞবল্ক্য সংহিতায় বলা হয়েছে কোনো ব্যক্তি যদি বিবাহযোগ্য হয়, তাহলে তার বেদাদি-পাঠ ও ব্রহ্মচর্য কোনও বিশেষ সীমার মধ্যে আবদ্ধ থাকবে না। গুরুর অনুমতি লাভ করলেই ঐ ব্যক্তির সমাবর্তন অনুষ্ঠান হতে পারে। যাজ্ঞবল্ক্যের বক্তব্যটি এইরকম- মন্ত্রব্রাহ্মণের সমন্বয়ে প্রস্তুত বেদের অধ্যয়ন ও ব্রহ্মচারীধর্ম-পালন এই দুটি অথবা বেদাধ্যয়ন ও ব্রহ্মচর্যের কোনো একটি সমাপন করে, নিজের শক্তি অনুসারে গুরুদেবকে তাঁর অভীষ্ট ধন দক্ষিণারূপে নিবেদন করে সমাবর্তন স্নান করতে হবে। গুরুর প্রাথিত ধন শিষ্য যদি দিতে অসমর্থ হয় তাহলে গুরুর অনুমতি নিয়ে স্নান করবে। এখানে যে বিকল্পগুলো পৃথক পৃথক ভাবে বলা হল, তা শিষ্যের শক্তি ও কাল অনুসারে সাধন করতে হবে অর্থাৎ শিষ্যের আর্থিক ক্ষমতার উপর গুরুদক্ষিণা নির্ভর করবে এবং সময়ের অল্পতা বা বাহুল্যের উপর বেদ-বেদাঙ্গ-মীমাংসা-ইতিহাস-পুরাণাদির অধ্যয়ন নির্ভর করবে।[১১]

আশ্বলায়নগৃহ্যসূত্রে বলা হয়েছে তৃতীয় অধ্যায়ের অষ্টম ও নবম খণ্ডে কিছুটা বিস্তৃতভাবে সমাবর্তন সংস্কার আলোচিত হয়েছে, সংক্ষিপ্তকারে সেগুলো বর্ণনা করা যেতে পারে। সমাবর্তনসংস্কারের পর যে শিষ্য গুরুগৃহ থেকে নিজের বাড়িতে প্রত্যাবর্তন করতে ইচ্ছুক, যে নিজের ও গুরুর জন্য এগারোটি জিনিস সংগ্রহ করবে। মণি(গলায় ধারণের জন্য), দুটি কুণ্ডল (কানে পরার জন্য), একজোড়া কাপড়, দণ্ড, মালা, গায়ে ঘষার জন্য গুড়ো সাবান জাতীয় জিনিষ, অনুলেপন দ্রব্য, কাজল ও উষ্ণীষ। যদি শিষ্যের পক্ষে দুজনের জন্য ওই সব জিনিষ সংগ্রহ করা সম্ভব না হয়, তাহলে আচার্যের জন্যই সেগুলো সংগ্রহ করবে। শিষ্য যদি পরবর্তী জীবনে ভোজ্য অন্ন, পুষ্টি অথবা শক্তি কামনা করে, তাহলে গুরুগৃহের উত্তর পূর্বদিক থেকে আদ্র সমিৎ আহরণ করবে, আর যদি আধ্যাত্ম শক্তি কামনা করে তাহলে সমিধ কাঠ সংগ্রহ করবে। আর যদি সে ভোজ্যাদি দ্রব্য ও আধ্যাত্মশক্তি

উভয়ই কামনা করে তাহলে সে এমন সমিধ কাঠ সংগ্রহ করবে যার একাংশ হবে ভিজা ও বাকী অংশ শুকনো। সমিধ মাটিতে কোথাও না রেখে উপরে কোথাও রাখতে হবে, সৎ ব্রাহ্মণকে অন্ন ও গাভী দান করতে হবে এবং দাড়ি-গোঁফ প্রভৃতি কামিয়ে ফেলতে হবে। একক্লীতকের অর্থাৎ করঞ্জবীজের চূর্ণ দ্বারা শরীর মর্দন করতে হবে। ঈষৎ গরম জলে স্নান করে নির্দিষ্ট বৈদিক মন্ত্র উচ্চারণ করতে করতে নতুন কাপড় পড়তে হবে এবং অন্য একটি মন্ত্র পাঠ করে চোখে কাজল লাগাতে হবে। দুই কানে দুটি কুণ্ডল পরার সময় মন্ত্র পাঠ করতে হবে। চন্দন, কুমকুম প্রভৃতি অনুলেপন দ্রব্য গায়ে মাখবার সময় ঐ দ্রব্যটি ভালোভাবে অনুলিপ্ত করে ব্রাহ্মণ প্রথমে নিজের মুখে, ক্ষত্রিয় দুই বাহুতে এবং বৈশ্য উদরে লেপন করার পর দেহের অন্যান্য অংশে লেপন করবে। এইভাবে বিশেষ বিশেষ মন্ত্র পড়ে একে একে মালা, জুতা, বেণুদণ্ড, গলায় মণি ও মাথায় উষ্ণীষ ধারণ করতে হবে। উষ্ণীষটি নতুন কাপড়ের হতে হবে। এইরকমভাবে সজ্জিত হয়ে শিষ্যকে আগুনে সমিধ স্থাপন করতে হবে। সমাবর্তন শেষ হওয়ার পর শিষ্য নিজগৃহে গিয়ে গার্হস্থ্য পালন করে জীবন অতিবাহিত করবে যতদিন না সে বানপ্রস্থ ধর্ম অবলম্বন করে। সমাবর্তনের পর যতদিন না সে বিবাহ করছে ততদিন সে "স্নাতক" রূপে পরিচিত থাকবে এবং স্নাতকের জন্য নির্দিষ্ট ব্রতগুলো পালন করবে।[১২]

সমাবর্তনে ভাষণ ও তার তাৎপর্য

প্রাচীন ভারতের বেদপন্থী সমাজে বিদ্যার্থীরা যখন ব্রহ্মচর্যব্রত ও বেদবিদ্যা সমাপ্ত করে গৃহস্থাশ্রমে প্রবেশের উপযুক্ত হতেন, তখন গুরুগৃহে তাদের জন্য সম্পাদিত হত সমাবর্তন অনুষ্ঠান। *পারস্কর গৃহ্যসূত্র* থেকে জানা যায় ৪৮ বছর বেদপাঠ ও ব্রহ্মচর্যব্রত প্রতিপালনের পর আচার্যের অনুমতি সাপেক্ষে বিদ্যার্থী সমাবর্তন সংস্কারের অধিকার অর্জন করেন।[১৩] ব্রহ্মচারী স্নানান্তে শুচিবস্ত্র পরিধান করে গুরু এবং মাতৃসমা গুরুপত্নীর চরণবন্দনার পর সমাবর্তনের প্রার্থনা করেন। আচার্য তখনই আশীর্বাদান্তে সমাবর্তন ভাষণ দেন।[১৪]

প্রাচীন ভারতীয় শিক্ষার আদর্শ ও উদ্দেশ্যে কি ছিল- এই সংক্ষিপ্ত ভাষণটি পর্যালোচনা করলেই আমরা তা জানতে পারি। স্নাতকের প্রতি আচার্যের সর্বপ্রথম আদেশ ও উপদেশ 'সত্যং বদ'। বৈদিক সমাজে সত্যের উপর সমধিক গুরুত্ব আরোপ করা হত। *ঋগ্বেদ সংহিতাতে* বলা হয়, পৃথিবী সত্যের দ্বারাই উত্তোলিত হয়ে আছে।[১৫] ব্রহ্মচর্য আশ্রমে প্রবেশের সময় বিদ্যার্থী কৃতসংকল্প হয়েছিলেন 'সত্যমুপৈমি স্বাহা' অর্থাৎ আমি (ব্রহ্মচারী) যেন সত্য লাভ করতে পারি। গৃহস্থাশ্রমে প্রবেশের পূর্বেও আচার্য স্নাতককে সত্যানুসরণের জন্য নির্দেশ দিচ্ছেন। সংসারের ঘূর্ণাবর্তে পড়ে গৃহী যেন কখনও সত্যভ্রষ্ট না হন।

আচার্যের দ্বিতীয় অনুশাসন – 'ধর্মং চর'। আচার্য মনু ধৃতি, ক্ষমা, দম, অস্তেয়, শৌচ, ইন্দ্রিয়নিগ্রহ, ধী, বিদ্যা, সত্য এবং অক্রোধ ভেদে ধর্মের যথাক্রমে দশটি লক্ষণ আমাদের শুনিয়েছেন এবং বলেছেন।[১৬] স্নাতক সংসারে প্রবেশ করে উল্লিখিত বিষয়ের যথাযথ অনুশীলন যেন করেন। এজন্য বিশেষভাবে সতর্ক করে দেওয়া হয় 'ধর্মান্ন প্রমদিতব্যম্'।

আচার্যের তৃতীয় নির্দেশ 'স্বাধ্যাযপ্রবচনাভ্যাং ন প্রমদিতব্যম্।' অর্থাৎ স্বাধ্যায় থেকে ভ্রষ্ট হওয়া যাবে না। প্রাচীন ঋষিগণ আমাদের জন্য যে জ্ঞানভাণ্ডার সযত্নে রেখেছেন তার সংরক্ষণ এবং সম্প্রসারণ বেদপন্থী সমাজের প্রত্যেক ব্যক্তির অবশ্যকর্তব্য। একারণে গৃহস্থাশ্রমে প্রবেশ করেও প্রত্যেক স্নাতককে নিয়মিতভাবে স্বশাখা উক্ত বেদপাঠ করতে হত, যার নাম স্বাধ্যায়। আবার কেবল স্বয়ং অধ্যয়ন করলেই চলবে না, অধ্যাপনাও (প্রবচন) করতে হবে। না হলে বিদ্যার প্রসার সম্ভব না। এজন্য গৃহে গমনের প্রাক্কালে আচার্য অন্তেবাসীকে স্মরণ করিয়ে দেন সে যেন সব কাজের চাপে পিতৃকার্য্যে ঔদাসীন্য না দেখায়। আত্মানুরূপা পত্নী গ্রহণপূর্বক বংশধারাকে অব্যাহত রাখবে "প্রজাতন্তুং মা ব্যবচ্ছেৎসীঃ"। যেহেতু বিদ্যার্থী মাতা, পিতা এবং আচার্যের নিকট ঋণী সেহেতু কেবল এদের তিন জনকেই শ্রদ্ধা করলে চলবে না। এজন্য শ্রুতিতে বলা হয়েছে, "অতিথিদেবো ভব"। সনাতন ভারতে গৃহাশ্রমীর পক্ষে অতিথিসেবা অবশ্য অনুষ্ঠেয় যজ্ঞ রূপে বিবেচিত হত। এই অতিথিপূজন (নৃযজ্ঞ) পঞ্চমহাযজ্ঞের অন্তর্গত।

যথাশক্তি দান অবশ্যকরণীয়। গৃহাশ্রমীর দানের উপর অপরাপর আশ্রম নির্ভরশীল। দান কীভাবে করতে হবে আচার্য অন্তেবাসীকে সে বিষয়ে অবহিত করেছেন সমাবর্তন ভাষণে, "শ্রদ্ধয়া দেযম্, অশ্রদ্ধয়াঽদেযম্, শ্রিয়া দেযম্, হ্রিয়া দেযম্।"[১৭]

কোনোরকম ঔদ্ধত্য প্রকাশ যেন না পায় তাই 'হ্রিয়া দেযম্' লজ্জার সঙ্গে দান করবে। অর্থী যেমন দূরবস্থায় পতিত হয়ে সাহায্যপ্রার্থী হয় তেমনই যে সাহায্যকারী তার দৈবদূর্বিপাকে কখনও সেরকম অবস্থা হতে পারে। সুতরাং ভীতির ভাব নিয়ে দান করতে হবে 'ভিয়া দেযম্'।

আচার্য একথাও বলেন স্নাতক কেবল যে সকল আচরণ উত্তম সেগুলোই অনুসরণ করবে। প্রাচীন আচার্যেরা তাঁদের স্বকীয় চরিত্রের উৎকর্ষ ও অপকর্ষ, দৈবী সম্পৎ, আসুরী সম্পৎ- উভয়দিক সম্পর্কে সচেতন ছিলেন। তাঁরা জানতেন একত্র সহাবস্থানের ফলে শিষ্যের কাছে তাঁদের চরিত্রের উভয় দিকই ধরা পড়েছে। বিদায়লগ্নে আচার্য সেজন্যই অকপটে শিষ্যকে বলেছেন, তাঁদের চরিত্রে যে সকল সদ গুণ সে দেখেছে গৃহে প্রত্যাবর্তনের পর সেসমস্তই তাকে অনুসরণ করতে হবে "যান্যস্মাকং সুচরিতানি"।

আধুনিককালে সমাবর্তন

হিন্দুশাস্ত্রগ্রন্থে সমাবর্তন সম্পর্কে নানারকম আলোচনা থেকে বোঝা যায় যে প্রাচীনকালে ব্রাহ্মণ, ক্ষত্রিয় এবং বৈশ্য এই তিন বর্ণের মানুষরাই এই সমাবর্তন অনুষ্ঠানকে খুব গাম্ভীর্যের সাথে ও পবিত্রভাবে পালন করতেন। বর্তমানে এই নিয়মের শিথিলতা দেখা যায়। আমাদের এই পশ্চিমবঙ্গে বর্তমানে ব্রহ্মচর্য অবস্থা ও বেদপাঠের প্রথা অবলুপ্ত। সুতরাং বেদাধ্যয়নই যখন নেই, তখন ব্রহ্মচর্যাদি ব্রতপালন নিরর্থক। তবুও বর্তমানে সমাবর্তন অনুষ্ঠান, সমাবর্তন ভাষণ ইত্যাদি এখনও আধুনিক শিক্ষাব্যবস্থায়ও রয়েছে। তবে বৈদিক যুগে কেবলমাত্র দ্বিজ বালক অর্থাৎ ব্রাহ্মণ, ক্ষত্রিয় এবং বৈশ্য এই তিন বর্ণের সমাবর্তন অনুষ্ঠান হত বর্তমানে জাতি, ধর্ম নির্বিশেষে সকলেরই সমাবর্তন হয়। বৈদিক যুগে সমাবর্তনের আগে অধীতবেদ বিদ্যার্থীকে স্নান করতে হতো। বর্তমানে এই প্রথার অবলুপ্তি ঘটেছে। পূর্বে স্নাতকদেরই সমাবর্তন দেওয়া হত এবং এই স্নাতকের প্রকারভেদ হল বিদ্যাস্নাতক, ব্রতস্নাতক এবং বিদ্যাব্রতস্নাতক অর্থাৎ বিদ্যা এবং ব্রতকে অনুসরণ করেই এই বিভাজন করা হয়েছিল বর্তমানে ব্রত পালন করার বিষয়টি লুপ্ত কারণ বর্তমানে ব্রহ্মচর্য ব্যবস্থাই লুপ্ত। তবে বর্তমানে সময়ে সমস্ত বিশ্ববিদ্যালয়ে স্নাতক ও স্নাতকোত্তর সকলকেই সমাবর্তন অনুষ্ঠানের মাধ্যমে সম্মানপত্র দেওয়া হয়। তবে এই নিয়মের ব্যতিক্রমও দেখা যায়। যেমন কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ে স্নাতকদের সমাবর্তন অনুষ্ঠানের মাধ্যমে সম্মানপত্র প্রদান করা হয় না। এই বিশ্ববিদ্যালয়ে স্নাতকদের পরবর্তী স্নাতকোত্তর শিক্ষার্থীদের সমাবর্তন অনুষ্ঠানের মাধ্যমে সম্মানপত্র প্রদান করা হয়। পরীক্ষোত্তীর্ণ ছাত্রছাত্রীদের নিয়ে বিশ্ববিদ্যালয়ের পরিচালকমণ্ডলী আজও প্রাচীনব্যবস্থার অনুরূপ সমাবর্তন অনুষ্ঠান করেন। বর্তমানে বিশ্ববিদ্যালয়ের আচার্য (রাজ্যপাল অথবা প্রধানমন্ত্রী অথবা রাষ্ট্রপতি) সমাবর্তন অনুষ্ঠানে সম্মানপত্র সম্প্রদানের সময় প্রাচীন রীতিকে অবলম্বন করেই নিষ্ঠার সঙ্গে বৈদিক যুগে কথিত সমাবর্তন সম্পর্কে যে ভাষণ উল্লেখ করা হত সেই একই ভাষণই প্রদান করেন। প্রসঙ্গত উল্লেখ্য সমাবর্তন উৎসব উপলক্ষ্যে যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয় প্রাচীন রীতিকে অবলম্বন করেই, *তৈত্তিরীয় উপনিষদে* উল্লিখিত প্রায় সবগুলো উদ্ধৃতি উদ্ধৃত করেই আচার্য ছাত্রদেরকে ভবিষ্যতের সুনাগরিক হিসেবে প্রতিষ্ঠিত হবার উপদেশ দেন। অবশেষে বলা যেতে পারে যে বর্তমান সমাজে বৈদিক যুগের সমস্ত প্রথা, নিয়ম সম্পূর্ণভাবে মেনে না চললেও আংশিক ভাবে আমাদের সমাজকে সুন্দরভাবে গড়ে তোলার জন্য এই নিয়মকে যুগ যুগ ধরে আমরা অবলম্বন করে চলেছি।

উল্লেখপঞ্জি

১. ষটত্রিংশদাব্দিকং চর্যং গুরৌ ত্রৈবেদিকং ব্রতম্ ।
তদর্দ্ধিকং পাদিকং বা গ্রহণান্তিকমেব বা।। মনু ৩.১

২. বিদ্যান্তে গুরুমর্থেন নিমন্ত্রং কৃত্বাঽনুজ্ঞাতস্য বা স্নানম্ । আ. গৃ. ৩/৯/৪

বেদং সমাপ্য স্নাযাত্। গুরুণাঽনুজ্ঞাতঃ। পা.গৃ ২/৬

৩. মহা শান্তিপর্ব ২৪২/২৭-২৯

৪. গুরুবে তু বরং দত্ত্বা স্নাযাদ্বা তদনুজ্ঞযা।
বেদং ব্রতানি বা পারং নীত্বা হ্যুভযমেব বা।। ৩/৫১

৫. উদুত্তমমিতি মেখলামুন্মুচ্য দণ্ডং নিধায বাসোঽন্যত্পরিধাযাদিত্যমুপতিষ্ঠতে। পা.গৃ ২/৬/১৫

৬. পা.গৃ ২/৬/১২-৩২

৭. স যাবন্মন্যেত তাবদধীত্যৈতযা পরিদধাতি। আশ্ব.গৃ.সূ ৩/৩/৪

৮. মহত্ বৈ ভূতং স্নাতকো ভবতীতি বিজ্ঞাযতে। আশ্ব. গৃ.সূ ৩/৯/৮

৯. বিদ্যন্তে গুরুম্ অর্থেন নিমন্ত্র্য কৃতানুজ্ঞাতস্য বা স্নানম্ । আশ্ব.গৃ.সূ ৩/৯/৪।

১০. পা.গৃ ২-৭

১১. যা.সং ৩/৫১

১২. আশ্ব.গৃ ৩/৮-৯

১৩. পা.গৃ ২/৬/১-৪

১৪. তৈ. উ. ১/১১/১-৪

১৫. সত্যেনোত্তভিতা ভূমিঃ সূর্যেণোত্তভিতা দ্যৌঃ।
তেনাদিত্যাস্তিষ্ঠন্তি দিবি সোমো অধি শ্রিতঃ।। ঋ. স. ১০/৮৫/১

১৬. মনু.সং ৬/৯১-৯৩

১৭. অশ্রদ্ধযা হুতং দত্তং তপস্তপ্তং কৃতঞ্চ যৎ।
অসদিতুচ্যতে পার্থ ন চ তৎ প্রেত্য নো ইহ।। শ্রী.গী. ১৭/২৮

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্র। জমুনা পাঠক। (সম্পা.)। বারাণসী: চৌখম্বা সংস্কৃত সীরীজ অফিস, ২০১৮।

উপনিষদ। অতুলচন্দ্র সেন/ সীতানাথ তত্ত্বভূষণ/ মহেশচন্দ্র ঘোষ। (সম্পা.)। কলকাতা: হরফ প্রকাশনী, ১৯৭৬।

ঋগ্বেদ সংহিতা। রমেশচন্দ্র দত্ত ও হিরন্ময় বন্দ্যোপাধ্যায়। (সম্পা.)। কলকাতা: হরফ প্রকাশনী, ১৩৮৫।

ঋগ্বেদীয় গৃহ্যসূত্র। অমরকুমার চট্টোপাধ্যায়। (সম্পা.)। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০০১।

পারস্কর গৃহ্যসূত্র। ব্রহ্মানন্দ ত্রিপাঠী ও জগদীশচন্দ্র মিশ্র। (সম্পা.)। বারাণসী: চৌখম্বা সুরভারতী প্রকাশন, ২০১২।

পারস্কর গৃহ্যসূত্র। অশোককুমার বন্দ্যোপাধ্যায়। (সম্পা.)। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪০৬।

যাজ্ঞবল্ক্যস্মৃতি। নারায়ণরাম আচার্য। (সম্পা.)। নিউ দিল্লী: রাষ্ট্রীয় সংস্কৃত সংস্থান,২০১০।

মনুসংহিতা। মানবেন্দু বন্দ্যোপাধ্যায়। (সম্পা.)। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪১৯।

মহাভারত। হরিদাসসিদ্ধান্তবাগীশ ভট্টাচার্য। (সম্পা.)। কলকাতা: বিশ্ববাণী প্রকাশন, ১৪০০।

শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা। স্বামী বাসুদেবানন্দ। (সম্পা.)। কলকাতা: উদ্বোধন কার্যালয়, ১৯৬৮।

বৌদ্ধনয়ে পঞ্চস্কন্ধসমষ্টি

মিঠুন নস্কর

সংক্ষিপ্তসার

ভারতীয় দর্শন পরম্পরায় জীব বা আত্মাএক অতিগুরুত্বপূর্ণ তথা বহুল চর্চিত বিষয়। ভারতীয় অধ্যাত্মবাদী দর্শন তথা উপনিষদে জীব বা আত্মাকে নিত্য, শাশ্বত, চেতনকর্তা, ভোক্তা, জ্ঞাতা ইত্যাদি বলা হয়েছে। কিন্তুভগবান বুদ্ধ আত্মা সম্পর্কিত উক্ত বিচারধারাকে অস্বীকার করেছেন।তাঁর মতে, জীব বা আত্মা হল অনিত্য পঞ্চবিধ স্কন্ধের সমষ্টি বা সংঘাত। এই পঞ্চবিধ স্কন্ধ হল- রূপস্কন্ধ, বিজ্ঞানস্কন্ধ, বেদনাস্কন্ধ, সংজ্ঞাস্কন্ধ ও সংস্কারস্কন্ধ। বুদ্ধের মতে, *রথ* যেমন দণ্ড, চক্র, রজ্জু, অশ্ব, সারথি ইত্যাদির সমাহার, প্রকৃতার্থে এসবের অতিরিক্ত *রথ* বলে কিছু নেই, তেমনি জীব বা আত্মাও অনিত্য পঞ্চস্কন্ধের সমাহার, তদতিরিক্ত *আত্মা* বলে কিছু নেই।

এখন প্রশ্ন হল,ভারতীয় অধ্যাত্মবাদী দর্শন পরম্পরায় যেখানে নিত্য, শাশ্বত জীব বা আত্মার শ্রেষ্ঠত্ব সর্বত্র প্রতিপাদিত হয়েছে, সেখানে জীব বা আত্মাকে অনিত্য পঞ্চস্কন্ধের সমষ্টি বলার পিছনে বুদ্ধের যুক্তি কী? আর আত্মাকে যদি তিনি অনিত্য তথা ক্ষণিক বলেন, তাহলে স্মৃতি, প্রত্যভিজ্ঞা, পুনর্জন্ম, কর্মফল ইত্যাদির ব্যাখ্যা দেন কীভাবে? যেহেতু তিনি পুনর্জন্ম, কর্মফল ইত্যাদিতে বিশ্বাসী। এই সকল বিষয় তথা বৌদ্ধমতে জীব বা আত্মার প্রকৃত স্বরূপ সম্পর্কে আমার এই গবেষণাপত্রে আলোচিত হয়েছে।

সূচক শব্দ

আলয়বিজ্ঞান, ক্ষণিক, নামরূপ, পঞ্চস্কন্ধ, প্রবৃত্তিবিজ্ঞান, সমুদায়।

বৌদ্ধদর্শন প্রতিষ্ঠাপক ভগবান বুদ্ধ মুখ্যতঃ অনাত্মবাদী ছিলেন। অনাত্মবাদই বৌদ্ধধর্মের প্রধান দার্শনিক ভিত্তি, যার উপর বৌদ্ধ সম্প্রদায়ের সমগ্র আচার ও বিচার আশ্রিত। বুদ্ধের মতে, জগৎ তথা জগতের সমস্ত কিছুই ক্ষণিক অর্থাৎ পরিবর্তনশীল, জগতে স্থায়ী দ্রব্য বলে কিছু নেই। জগতের কোনো কিছুই এককক্ষণের বেশি স্থায়ী থাকে না। প্রতিটি ক্ষণের বস্তু, পরবর্তী ক্ষণের বস্তুকে উৎপন্ন করা মাত্রই বিনাশপ্রাপ্ত হয়।[১] সুতরাং অধ্যাত্মবাদী দার্শনিকগণ যে স্থায়ী জীব বা আত্মার কথা বলেন, বৌদ্ধমতে তা অমূলক। তাই ভগবান বুদ্ধ কেবল স্থায়ী জীব বা আত্মাকে অস্বীকার করেছেন তাই নয়, অধ্যাত্মবাদী দর্শন তথা দার্শনিকগণকে তিনি তাঁর উপদেশের মাধ্যমে কঠোর সমালোচনা করেছেন। তাঁর মতে, যদি কোনো ব্যক্তি বলেন যে, সে দেশের সবচেয়ে সুন্দরী রমণীর সাথে প্রেম করে, কিন্তু সে সেই সুন্দরী রমণীর কোনো প্রকার গুণাবলীর সাথে বিন্দুমাত্র পরিচিত নয়, তাহলে সে যেমন বাস্তবে সর্বদা উপহাসের পাত্র হয়, ঠিক তেমনি অদৃষ্ট আত্মার কোনো প্রকার গুণ তথা ধর্মকে না জেনে সেই আত্মার সুখপ্রাপ্তির নিমিত্ত যে সকল ব্যক্তি নানাবিধ কর্ম করে, তারাও ঐ রকম উপহাসের পাত্র হয়। তিনি আরো বলেন, নিত্য জীব বা আত্মার প্রতি বিশ্বাস করার অর্থ হলো এমন এক প্রাসাদে উঠার জন্য সিড়ি তৈরি করা, যাকে কেউ কখনো দেখেনি।[২] সুতরাং সত্তাহীন পদার্থের প্রাপ্তির জন্য প্রচেষ্টা যেমন মুর্খতার সূচক, তেমনি অসৎ আত্মার মঙ্গলের জন্য নানা প্রকার কর্ম করা চরম অজ্ঞতার পরিচয়।

ভারতীয় অধ্যাত্মবাদী দার্শনিকগণ জীব বা আত্মাকে চেতনকর্তা, ভোক্তা, জ্ঞাতা ইত্যাদি বিশেষণে বিভূষিত করেছেন। কিন্তু বৌদ্ধমতে, জগতে জীব বা আত্মা নামক কোনো চেতনকর্তা বা ভোক্তা বা জ্ঞাতা নেই। অধ্যাত্মবাদী দার্শনিকগণ যে চেতনকর্তা, ভোক্তা, জ্ঞাতা ইত্যাদি গুণবিশিষ্ট আত্মার কথা বলেন, তা কেবল সদা পরিবর্তনশীল কতকগুলিদৈহিক ও মানসিক অবস্থাসমূহের প্রবাহমাত্র। অর্থাৎ চেতনার অবিরাম প্রবাহই আত্মা, যা অনিত্য তথা অস্থায়ী। এই প্রবাহে ক্রিয়া আছে কিন্তু কর্তা নেই, কর্ম আছে কিন্তু কর্মী নেই। আমাদের ক্রিয়া বা কর্মের অভিজ্ঞতা হলেও কর্তা বা কর্মীর অভিজ্ঞতা হয় না। অপরোক্ষ অভিজ্ঞতায় যাদের সঙ্গে আমাদের সাক্ষাৎ পরিচয় হয়, তা হল পরিবর্তনশীল কতকগুলি অবস্থাসমূহের- ভালোবাসা বা ঘৃণার, সুখ বা দুঃখের, উষ্ণতা বা শীতলতার, আলোক বা

অন্ধকারের। এসবের অতিরিক্ত কোনো স্থায়ী সত্তা অর্থাৎ জীব বা আত্মার সঙ্গে আমাদের সাক্ষাৎ পরিচয় হয় না। সুতরাং আত্মা কোনো নিত্য পদার্থ নয়, আত্মা হল কতকগুলিপরিবর্তনশীল দৈহিক ও মানসিক অবস্থাসমূহের সমষ্টি বা সংঘাত। বৌদ্ধমতে, যাদের *স্কন্ধ* নামে অভিহিত করা হয়েছে। *স্কন্ধ* শব্দের অর্থ সমুদায় বা সমূহ। যদিও *স্কন্ধ* শব্দের অর্থ নিয়ে দার্শনিকদের মধ্যে মতভেদ রয়েছে। আচার্য মণিভদ্রের মতে, সংসরণ বা বিস্তার লাভ করাই যাদের স্বভাব, তাদের *স্কন্ধ* বলা হয়।[৩] আচার্য গুণরত্ন, *স্কন্ধ* বলতে এক জন্ম থেকে অপর জন্মে গমনকারী চেতন ও অচেতন পদার্থসমূহকে বুঝিয়েছেন।[৪] আবার, দর্শনাঙ্কুর টীকায় বাহ্যভূত ব্যতীত অন্যান্য যে সকল মূর্ত তত্ত্ব রয়েছে, তাদের *স্কন্ধ* বলা হয়েছে।[৫] এই পঞ্চবিধ স্কন্ধ হল- রূপস্কন্ধ, বিজ্ঞানস্কন্ধ, বেদনাস্কন্ধ, সংজ্ঞাস্কন্ধ ও সংস্কারস্কন্ধ। এদের মধ্যে *রূপস্কন্ধ* দেহসংক্রান্ত। এবং বিজ্ঞানাদি অপর চারটি স্কন্ধ মনসংক্রান্ত, যাদের একত্রে *নামস্কন্ধ* বলা হয়।[৬] বস্তুতঃ জীব বা আত্মা হল নামরূপের সমাহার বা সংঘাত। সংক্ষেপে পঞ্চস্কন্ধ নিম্নে আলোচনা করা হল-

১. রূপস্কন্ধঃ পঞ্চস্কন্ধের মধ্যে প্রথম স্কন্ধ হল রূপস্কন্ধ। *রূপ* পদটির দুই প্রকার ব্যুৎপত্তি করা হয়েছে। প্রথমটি হল- *রূপ্যন্তে এভির্বিষয়াঃ,* অর্থাৎ যেগুলির সাহায্যে বিষয়সমূহ নিরূপিত হয়, সেই ইন্দ্রিয়গুলিকে রূপ পদটির দ্বারা বুঝতে হবে। দ্বিতীয়টি হল- *রূপ্যন্তে ইতি রূপাণি* অর্থাৎ বিষয়সমূহ। সুতরাং রূপস্কন্ধ বলতে ইন্দ্রিয়সমূহ এবং বিষয়সমূহ উভয়কেই বুঝতে হবে।[৭]

২. বিজ্ঞানস্কন্ধঃ দ্বিতীয় স্কন্ধ হল বিজ্ঞানস্কন্ধ। বিজ্ঞান দুই প্রকার- আলয়বিজ্ঞান ও প্রবৃত্তিবিজ্ঞান। *অহম্* ইত্যাকারক জ্ঞান হল আলয়বিজ্ঞান ওবং *ইদম্* ইত্যাকারক জ্ঞান হল প্রবৃত্তিবিজ্ঞান। এই দ্বিবিধ প্রবাহাপন্ন জ্ঞান *বিজ্ঞানস্কন্ধ* পদবাচ্য। তাই ভামতীকার বলেছেন- *বিজ্ঞানস্কন্ধোঽহমিত্যাকারো রূপাদিবিষয় ইন্দ্রিয়জন্যো বা দণ্ডায়মানঃ*।[৮] আচার্য মণিভদ্রের মতে, বিজ্ঞান বলতে বুঝতে হবে বিশেষ প্রকারের জ্ঞানকে এবং সেই জ্ঞান হল *সকল বস্তুই ক্ষণিক*। অর্থাৎ কোনো বস্তুর পক্ষে স্থায়ী হওয়া সম্ভব নয়, প্রতিক্ষণে বস্তুর উৎপত্তি-বিনাশ ঘটে- এই সিদ্ধান্তের উপলব্ধিই হল বিজ্ঞানস্কন্ধ।[৯] আচার্য গুণরত্নরূপ, রসাদি বিষয়ক নির্বিকল্পক জ্ঞানসমূহকেই বিজ্ঞানস্কন্ধ বলেছেন।[১০]

৩. বেদনাস্কন্ধঃ তৃতীয় স্কন্ধ হল বেদনাস্কন্ধ। *বেদনা* শব্দের অর্থ সুখ-দুঃখাদির অনুভব। রূপস্কন্ধ ও বিজ্ঞানস্কন্ধের সমন্বয়ে উৎপাদিত যে সুখ-দুঃখাদি জ্ঞানের প্রবাহ, তার নাম বেদনাস্কন্ধ। তাই মাধবাচার্য বলেছেন- *প্রাগুক্তস্কন্ধদ্বয়সম্বন্ধজন্যঃ সুখদুঃখাদিপ্রত্যয়প্রবাহো বেদনাস্কন্ধঃ*।[১১] আচার্য গুণরত্নের মতে, সুখ, দুঃখ ও অসুখদুঃখ অবস্থাবিশেষের নাম বেদনাস্কন্ধ। পূর্ব কৃতকর্মের ফলেই সুখ, দুঃখাদি বেদনার উৎপত্তি হয়। এই কর্মফল ভোগ থেকে কারোরই পরিত্রাণ নেই। তাই ভগবান বুদ্ধ তাঁর শিষ্যদের উপদেশ দিতে গিয়ে বলেছেন, হে ভিক্ষুকগণ, আজ থেকে বহু পূর্বে আমি ছুরিকার দ্বারা এক মনুষ্যকে হত্যা করেছিলাম, সেই কর্মের ফলস্বরূপ পায়ে কণ্টকবিদ্ধ হয়ে আজ আমি দুঃখ অনুভব করছি। তাই তর্করহস্যদীপিকা টীকায় বলা হয়েছে-

> ইত একনবতে কল্পে শক্ত্যা মে পুরুষো হতঃ।
> তৎকর্মণো বিপাকেন পাদে বিদ্ধোঽস্মি ভিক্ষবঃ।।[১২]

৪. সংজ্ঞাস্কন্ধঃ চতুর্থ স্কন্ধ হল সংজ্ঞাস্কন্ধ। *সংজ্ঞা* শব্দের অর্থ নাম। যে জ্ঞানসমূহে বস্তুর নামোল্লেখ হয়, সেই জ্ঞানপ্রবাহকে সংজ্ঞাস্কন্ধ বলা হয়। তাই মাধবাচার্য বলেছেন- *গৌরিত্যাদিশব্দোল্লেখিসংবিৎপ্রবাহঃ সংজ্ঞাস্কন্ধ* [১৩] অর্থাৎ *গৌ* প্রভৃতি শব্দের দ্বারা যে সংবিৎ প্রবাহ, তারই নাম সংজ্ঞাস্কন্ধ। আচার্য গুণরত্ন সংজ্ঞাস্কন্ধ বলতে সবিকল্পকজ্ঞানকে বুঝিয়েছেন। তাঁর মতে, নাম, জাতি ইত্যাদি যোজনা করে *এটা গরু, এটা অশ্ব* ইত্যাদি ব্যবহারের প্রযোজক যে সবিকল্পক জ্ঞান, তাকে সংজ্ঞাস্কন্ধ বলে।[১৪]

৫. সংস্কারস্কন্ধঃ পঞ্চম স্কন্ধ হল সংস্কারস্কন্ধ। রাগদ্বেষাদি ক্লেশ, মদমানাদি উপক্লেশ এবং ধর্মাধর্ম হল সংস্কারস্কন্ধ। সর্বদর্শনসংগ্রহকার সংস্কারস্কন্ধকে *বেদনাস্কন্ধনিবন্ধন* বলে অভিহিত করেছেন। কারণ রাগাদি বেদনাস্কন্ধরূপ হেতুর দ্বারাই এদের উৎপত্তি হয়ে থাকে।[১৫] আচার্য গুণরত্ন পাপ, পুণ্য ইত্যাদি ধর্মসমূহের সমুদায়কে সংস্কারস্কন্ধ বলেছেন- *পুণ্যাপুণ্যাদিধর্মসমুদায়ঃ সংস্কারস্কন্ধঃ*।[১৬]

যদিও পঞ্চস্কন্ধের ক্রম নিয়ে আচার্যদের মধ্যে মতভেদ রয়েছে। আচার্য হরিভদ্রসূরী তাঁর *ষড়্দর্শনসমুচ্চয়* গ্রন্থে উপরি উল্লিখিত ক্রমকে অনুসরণ করেননি, তিনি বিজ্ঞানস্কন্ধকে প্রথমে স্থান দিয়েছেন।[১৭] গুণরত্ন, মণিভদ্র প্রভৃতি আচার্যগণ, হরিভদ্রসূরীর এই মতকে সমর্থন করেছেন। আবার, বৌদ্ধাচার্য বসুবন্ধু বিজ্ঞানস্কন্ধকে শেষ অর্থাৎ পঞ্চম স্থান দিয়েছেন।

ভগবান বুদ্ধ তাঁর শিষ্যদের উপদেশ দিতে গিয়ে বলেছেন, হে ভিক্ষুকগণ, এই যে আমার আত্মা, অনুভব কর্তা, অনুভবের বিষয় তথা যত্রতত্র নিজের খারাপ কর্মের বিষয়কে অনুভব করে এবং এই যে আমার আত্মা নিত্য, ধ্রুব, অপরিবর্তনশীল তথা অনন্ত বর্ষ পর্যন্ত এমনই থাকবে- এরূপ ভাবনা অবশ্যই বাল ধর্মের সমান।[১৮] রূপ, বিজ্ঞানাদি পঞ্চস্কন্ধের সমষ্টির পরিবর্তনশীল প্রবাহকে আত্মা নামে ব্যবহারিক প্রয়োগ করা হয় মাত্র। সুতরাং এটাই প্রতীত হয় যে, ভগবান বুদ্ধঅধ্যাত্মবাদী দার্শনিকদের ন্যায় স্থায়ী দ্রব্যরূপে জীব বা আত্মাকে অস্বীকার করলেও পরিবর্তনশীল দৈহিক ও মানসিক অবস্থাসমূহ অর্থাৎ পঞ্চস্কন্ধের সমষ্টিকে জীব বা আত্মারূপে স্বীকার করেছেন। বৌদ্ধভিক্ষু নাগসেন ও গ্রীকরাজ মিলিন্দের আত্মা সংক্রান্ত কথোপকথনে এই তত্ত্বই প্রকাশ পেয়েছে। রাজামিলিন্দ যখন বৌদ্ধসম্মত নৈরাত্মবাদের পূর্ণ তাৎপর্য বুঝতে পারছিলেন না তখন নাগসেন মিলিন্দকে প্রশ্ন করেন, মহারাজ, এই প্রখর রৌদ্র তথা তীক্ষ্ণ কংকরযুক্ত মার্গে আপনি কি পদব্রজে এখানে এসেছেন? তখন মিলিন্দ প্রত্যুত্তরে বলেন, না ভন্তে, আমি রথে করে এসেছি। তখন নাগসেন মিলিন্দকে বলেন, মহারাজ, রথ বলতে আপনি কি বোঝেন? দণ্ড কি রথ? অক্ষ কি রথ? মিলিন্দ না বলায় নাগসেন পুনরায় জিজ্ঞাসা করেন, মহারাজ, তাহলে চক্র কি রথ? এমনি করে রথের প্রত্যেকটি অংশকে পৃথকভাবে রথ কিনা জিজ্ঞাসা করলে রাজা মিলিন্দ শেষে বলেন, দণ্ড, চক্র, অক্ষ ইত্যাদি রথ নয়, এদের সুসংবদ্ধতা হেতু রথ। বস্তুতঃ রথ কেবল ব্যবহারিক নাম মাত্র। তখন নাগসেন রাজা মিলিন্দকে বলেন, যেমন দণ্ড, চক্র, অক্ষ ইত্যাদি রথ নয়, এদের সকলের সমষ্টিকে রথ নামে অভিহিত করা হয়, তেমনি অনিত্য পঞ্চস্কন্ধের সমষ্টিকে জীব বা আত্মা নামে ব্যবহারিক প্রয়োগ করা হয়, তদতিরিক্ত জীব বা আত্মার পৃথক কোনো অস্তিত্ব নেই।[১৯] মহাকবি মাঘও আত্মা সংক্রান্ত এই বৌদ্ধমতকে উপমানরূপে গ্রহণ করেছেন-

> সর্বকার্যশরীরেষু মুক্ত্বাঙ্গস্কন্ধপঞ্চকম্।
> সৌগতানামিবাত্মান্যো নাস্তি মন্ত্রো মহীভৃতাম্।।[২০]

বৌদ্ধমতে, জগৎ তথা জগতের সমস্ত কিছুই ক্ষণিক অর্থাৎ পরিবর্তনশীল। পরিবর্তনই জাগতিক সত্য। সুতরাং স্থায়ী জীব বা আত্মার অস্তিত্ব অমূলক। এখন প্রশ্ন হল, জীব বা আত্মা তথা জগতের সমস্ত কিছুই যদি অস্থায়ী হয়, তাহলে ভগবান বুদ্ধ যে স্মৃতি, প্রত্যভিজ্ঞা, পুনর্জন্ম, কর্মফল ইত্যাদিতে বিশ্বাস করেন, তার ব্যাখ্যা কীভাবে সম্ভব হয়? কারণপূর্ব পরিচিত ব্যক্তি বা বস্তুর সঙ্গে সাক্ষাৎ হলে তাকে আমরা চিনতে পারি। সুতরাং বস্তু মাত্রই যদি পরিবর্তনশীল হয়, স্থায়ী বস্তু বলে যদি কিছুই না থাকে, তাহলে দুটি ভিন্ন কালের ব্যক্তি বা বস্তু ভিন্ন ভিন্ন হবে। কাশীতে দেখা দেবদত্ত কাঞ্চীতে দেখা দেবদত্ত থেকে ভিন্ন ব্যক্তি হবে। ফলে দেবদত্তকে কাশীতে দেখে *এই সেই কাঞ্চীতে দেখা দেবদত্ত* - এরূপ প্রত্যভিজ্ঞা সম্ভব হবে না। আবার, যদি বস্তুর ন্যায় দ্রষ্টা বা জ্ঞাতাও ক্ষণিক বা অস্থায়ী হয়, তাহলে স্মৃতিও সম্ভব হবে না। কারণ স্মৃতির মূলে হচ্ছে পূর্ব প্রত্যক্ষিত বিষয়ের প্রতিরূপ সংস্করণ। কিন্তু বৌদ্ধমতে, উক্ত আপত্তিটি যুক্তিযুক্ত নয়। কারণ, বুদ্ধ পরিবর্তনশীলতার মূলে কোনো স্থায়ী সত্তাকে স্বীকার না করলেও ধারাবাহিকতাকে স্বীকার করেছেন। ফলস্বরূপ অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যতের মধ্যে এক যোগসূত্র রক্ষিত হয়েছে। পূর্বক্ষণের সংস্কার থেকেই বর্তমান ক্ষণের উৎপত্তি। পূর্বক্ষণ ও বর্তমান ক্ষণের বস্তু বা ব্যক্তি অভিন্ন না হলেও তারা ভিন্ন ও অভিন্নের মধ্যবর্তী, অর্থাৎ সদৃশ। সুতরাং পূর্বক্ষণের সংস্কার পরবর্তী ক্ষণগুলিতে সঞ্চারিত হওয়ায় স্মৃতি, প্রত্যভিজ্ঞা সম্ভব হয়।[২১] অনুরূপভাবে, পুনর্জন্ম, কর্মফল ইত্যাদিও সম্ভব হয়। কারণ পরজন্ম, পূর্বজন্ম থেকে স্বতন্ত্র হলেও বিচ্ছিন্ন নয়, পূর্বজন্মের সংস্কার থেকেই পরজন্ম নির্ধারিত হয়। পরিবর্তনশীল বিভিন্ন অবস্থার মধ্যে ধারাবাহিকতা বা যোগসূত্র থাকার ফলে পূর্বজন্ম ও পরজন্ম স্বতন্ত্র হলেও তারা সদৃশ। বৌদ্ধগণ একটি উপমার দ্বারা বিষয়টিকে ব্যাখ্যা করেছেন। একটি দীপশিখার আলো ও উত্তাপ যেমন পরবর্তী ক্ষণের শিখাগুলিতে পরম্পরাগতভাবে সঞ্চারিত হয়, তেমনি একটি দীপশিখা থেকে অন্য একটি

দীপশিখা প্রজ্জ্বলিত করলে, সেটি থেকে অন্য একটি দীপশিখা প্রজ্জ্বলিত করলে এবং এভাবে একটির পর একটি দীপশিখা প্রজ্জ্বলিত করলে পরম্পরাগতভাবে শিখাধারাটি অব্যাহত থাকে। অনুরূপভাবে, বর্তমান জীবন থেকে পরবর্তী জীবন, তার থেকে পরবর্তী জীবন, তার থেকে আবার পরবর্তী জীবন- এইভাবে এক জীবন থেকে অন্য জীবনের উৎপত্তি হলে সেক্ষেত্রে স্থায়ী আত্মারূপে কিছু না থাকলেও জীবনধারাটি নিরবচ্ছিন্নরূপে থাকে। এই জীবনধারার নিরবচ্ছিন্নতাই হল পুনর্জন্ম। সুতরাং স্থায়ী জীব বা আত্মা না থাকলেও স্মৃতি, প্রত্যভিজ্ঞা, পুনর্জন্ম ইত্যাদি সম্ভবপর হয়।[২২]

উপসংহারঃ ভারতীয় চিন্তন পরম্পরায় মূলতঃ যে অর্থে আত্মা শব্দটি প্রযুক্ত হয়েছে, ভগবান বুদ্ধ তা অস্বীকার করেছেন। তাই ভারতীয় দর্শনে বুদ্ধসম্মত আত্মবাদ *নৈরাত্ম্যবাদ* নামে পরিচিত। বুদ্ধের মতে, জীব বা আত্মা কোনো স্থায়ী, শাশ্বত, ধ্রুব ও অপরিবর্তনশীল দ্রব্য নয়, তা হল অনিত্য পঞ্চস্কন্ধের সমষ্টি বা সংঘাত। বস্তুতঃ, বুদ্ধসম্মত অনাত্মবাদ তৎকালীন শাশ্বতবাদ ও নাস্তিত্ববাদ নামক দুটি চরমপন্থা মতবাদের মধ্যবর্তী মতবাদ। শাশ্বতবাদ অনুসারে আত্মা আছে এবং তা স্থায়ী, নিত্য, শাশ্বত ও অপরিবর্তনশীল। আর নাস্তিত্ববাদ অনুসারে আত্মা বলে কিছু নেই। কিন্তু বুদ্ধমতে, আত্মা আছে, তবে তা স্থায়ী দ্রব্যরূপে নেই, আছে কেবল পরিবর্তনের ধারা বা প্রবাহরূপে। যদিও বুদ্ধের এই আত্মা সংক্রান্ত মতবাদ ভারতীয় দর্শনে পুনঃ পুনঃ খণ্ডিত তথা নিন্দিত হয়েছে, তবুও এর গুরুত্বকে কেউ আমরা অস্বীকার করতে পারিনা। কারণ, অধ্যাত্মবাদী দার্শনিকগণ উক্ত আত্মসংক্রান্ত মতবাদকে খণ্ডন করার প্রয়াসে আত্মা সম্পর্কে নতুন নতুন তত্ত্বের সন্ধান পেয়েছেন। তাই বলা যায়, বুদ্ধ নির্দেশিত আত্মা সংক্রান্ত বিচারধারা যেমন সুদূর অতীত থেকে অদ্যাবধি ভারতীয় দর্শনে স্বমহিমায় বিরাজমান, আগামীদিনেও বিরাজমান থাকবে।

উল্লেখপঞ্জি

১. সর্বং ক্ষণিকং ক্ষণিকম্। - মাধবাচার্যঃ. *সর্বদর্শনসংগ্রহঃ.* সম্পা. উমাশংকর শর্মা. বারাণসী : চৌখম্বা বিদ্যাভবন, ২০২১, পৃ.৩১ ।

২. পোট্ঠপাদসুত্ত, *দীঘনিকায়* ১।৯ ।

৩. সংসরন্তীতি সংসারিণো বিস্তরণশীলাঃ স্কন্ধাঃ প্রচয়বিশেষাঃ। - হরিভদ্রসূরী. *ষড্দর্শসমুচ্চয়ঃ.* সম্পা. শ্রীনিবাস শর্মা. বারাণসী : চৌখম্বা কৃষ্ণদাস অকাদমী, ২০১২ (দ্বিতীয় সংস্করণ). পৃ.২৫ ।

৪. সংসরন্তি স্থানাৎস্থানান্তরং ভবাদ্ ভবান্তরং বা গচ্ছন্তীত্যেবংশীলাঃ সংসারিণঃ স্কন্ধাঃ সচেতনা অচেতনা বা পরমাণুপ্রচয়বিশেষাঃ - হরিভদ্রসূরী. *ষড্দর্শনসমুচ্চয়.* সম্পা. মহেন্দ্রকুমার জৈন. দিল্লী : ভারতীয় জ্ঞানপীঠ প্রকাশন, ১৯৯৭ (প্রথম সংস্করণ). পৃ.৪০ ।

৫. ভূতব্যতিরিক্তান্যমূর্তানি তত্ত্বানি স্কন্ধশব্দেনোচ্যন্তে। - *দর্শনাঙ্কুরটীকা* ।

৬. সোঽয়ং চিত্তচৈত্তাত্মকঃ স্কন্ধঃ পঞ্চবিধো রূপ-বিজ্ঞান-বেদনা-সংজ্ঞা-সংস্কারসংজ্ঞকঃ। - মাধবাচার্যঃ. *সর্বদর্শনসংগ্রহঃ.* সম্পা. উমাশংকর শর্মা. বারাণসী : চৌখম্বা বিদ্যাভবন, ২০২১, পৃ.৭৫ ।

৭. তত্র রূপ্যন্ত এভির্বিষয়া ইতি রূপ্যন্ত ইতি চ ব্যুৎপত্ত্যা সবিষয়াণীন্দ্রিয়াণি রূপস্কন্ধঃ। - *তদেব* ।

৮. *ভামতী* ২। ২১৮ ।

৯. বিজ্ঞানমিতি বিশিষ্টং জ্ঞানং সর্বক্ষণিকত্বম্। - হরিভদ্রসূরী. *ষড্দর্শসমুচ্চয়ঃ.* সম্পা. শ্রীনিবাস শর্মা. বারাণসী : চৌখম্বা কৃষ্ণদাস অকাদমী, ২০১২ (দ্বিতীয় সংস্করণ). পৃ.২৫ ।

১০. তত্র রূপবিজ্ঞানং রসবিজ্ঞানমিত্যাদি নির্বিকল্পকং বিজ্ঞানং বিশিষ্টজ্ঞানং বিজ্ঞানস্কন্ধঃ। - হরিভদ্রসূরী. *ষড্দর্শনসমুচ্চয়.* সম্পা. মহেন্দ্রকুমার জৈন. দিল্লী : ভারতীয় জ্ঞানপীঠ প্রকাশন, ১৯৯৭ (প্রথম সংস্করণ). পৃ.৪০ ।

১১. মাধবাচার্যঃ. *সর্বদর্শনসংগ্রহঃ.* সম্পা. উমাশংকর শর্মা. বারাণসী : চৌখম্বা বিদ্যাভবন, ২০২১, পৃ.৭৫ ।

১২. হরিভদ্রসূরী. *ষড্দর্শনসমুচ্চয়.* সম্পা. মহেন্দ্রকুমার জৈন. দিল্লী : ভারতীয় জ্ঞানপীঠ প্রকাশন, ১৯৯৭ (প্রথম সংস্করণ). পৃ.৪১ ।

১৩. মাধবাচার্যঃ. *সর্বদর্শনসংগ্রহঃ.* সম্পা. উমাশংকর শর্মা. বারাণসী : চৌখম্বা বিদ্যাভবন, ২০২১, পৃ.৭৫ ।

১৪. তদাত্মকঃ প্রত্যয়ো নামজাত্যাদিযোজনাত্মকং সবিকল্পকং জ্ঞানং সংজ্ঞাস্কন্ধ ইত্যর্থঃ। - হরিভদ্রসূরী. *ষড্দর্শনসমুচ্চয়.* সম্পা. মহেন্দ্রকুমার জৈন. দিল্লী : ভারতীয় জ্ঞানপীঠ প্রকাশন, ১৯৯৭ (প্রথম সংস্করণ). পৃ.৪১ ।

১৫. বেদনাস্কন্ধনিবন্ধনা রাগদ্বেষাদয়ঃ ক্লেশাঃ উপক্লেশাশ্চ মদমানাদয়ো ধর্মাধর্মৌ চ সংস্কারস্কন্ধঃ। - মাধবাচার্যঃ. *সর্বদর্শনসংগ্রহঃ.* সম্পা. উমাশংকর শর্মা. বারাণসী : চৌখম্বা বিদ্যাভবন, ২০২১, পৃ.৭৫ ।

১৬. হরিভদ্রসূরী. *ষড্দর্শনসমুচ্চয়ঃ.* সম্পা. মহেন্দ্রকুমার জৈন. দিল্লী : ভারতীয় জ্ঞানপীঠ প্রকাশন, ১৯৯৭ (প্রথম সংস্করণ). পৃ.৪১ ।

১৭. দুঃখং সংসারিণঃ স্কন্ধাস্তে চ পঞ্চ প্রকীর্তিতাঃ।

১৮. বিজ্ঞানং বেদনা সংজ্ঞা সংস্কারো রূপমেব চ।। - *ষড্দর্শনসমুচ্চয়ঃ,* কারিকা – ৫ ।

১৯. *মজ্ঝিমনিকায়* ১।১।২ ।

মিলিন্দপ্রশ্ন. সম্পা. ধর্মাধার মহাস্থবির. কোলকাতা : মহাবোধি বুক এজেন্সি, ২০১৩, পৃ. ২১-২৪ ।

২০. *শিশুপালবধম্* ২।২৮ ।

২১. উপাধ্যায়, বলদেব. *বৌদ্ধ-দর্শন-মীমাংসা.* বারাণসী: চৌখম্বা বিদ্যাভবন, ২০১৩, পৃ.১৯৪ ।

২২. *মিলিন্দপ্রশ্ন.* সম্পা. ধর্মাধার মহাস্থবির. কোলকাতা: মহাবোধি বুক এজেন্সি, ২০১৩, পৃ.৩৫ ।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

উপাধ্যায়, বলদেব। *বৌদ্ধ-দর্শন-মীমাংসা* । বারাণসী: চৌখম্বা বিদ্যাভবন, ২০১৭।

কর, গঙ্গাধর। *নাস্তিকদর্শনে প্রমাণতত্ত্ব* । কোলকাতা: যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয়, ২০২১ (প্রথম সংস্করণ)।

ভট্টাচার্য, অমিত। *ভারতীয় দর্শনের রূপরেখা*। কলকাতা: সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০০৯ (তৃতীয় সংস্করণ), ২০০৩ (প্রথম সংস্করণ)।

__। *মাধবাচার্যকৃত সর্বদর্শনসংগ্রহে বৌদ্ধদর্শন*। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০০৭ (প্রথম সংস্করণ)।

মাঘঃ. *শিশুপালবধম্* । সম্পা. শ্রীনিবাস-শর্মা। বোম্বাই: নির্ণয়সাগর প্রেস, ১৯১৭ (সপ্তমসংস্করণম্)।

মাধবাচার্যঃ। *সর্বদর্শনসংগ্রহঃ* । সম্পা. উমাশংকর শর্মা। বারাণসী: চৌখম্বা বিদ্যাভবন, ২০১৭।

সাধুখাঁ, সঞ্জিত কুমার। *মাধবাচার্যকৃত সর্বদর্শনসংগ্রহে বৌদ্ধদর্শন ও জৈনদর্শন* । কলকাতা: সদেশ, ২০১১ (দ্বিতীয় সংস্করণ)।

সুত্তপিটককা দীর্ঘ-নিকায় । সম্পা. রাহুল সাংকৃত্যায়ন। সারনাথ: মহাবোধি সভা, ১৯৩৬ (প্রথম সংস্করণ)।

সুত্তপিটককা মজ্ঝিম-নিকায় । সম্পা. রাহুল সাংকৃত্যায়ন। সারনাথ: মহাবোধি সভা, ১৯৩৩ (প্রথম সংস্করণ)।

হরিভদ্রসূরী। *ষড্দর্শনসমুচ্চয়* । সম্পা. শর্বাণী গাঙ্গুলী। কলিকাতা: সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০১০ (প্রথম সংস্করণ)।

---। *ষড্দর্শনসমুচ্চয়* । সম্পা. মহেন্দ্রকুমার জৈন। দিল্লী: ভারতীয় জ্ঞানপীঠ প্রকাশন, ১৯৯৭ (প্রথম সংস্করণ)।

---। *ষড্দর্শনসমুচ্চয়* । সম্পা. শ্রীনিবাস শর্মা। চৌখম্বা কৃষ্ণদাস অকাদমী, ২০১২ (দ্বিতীয় সংস্করণ)।

বীরভদ্রদেবচম্পূ-কাব্যে পদ্মনাভ মিশ্রের রচনাশৈলী: একটি সমীক্ষা

মনিকা হাঁসদা

সংক্ষিপ্তসার

শিষ্ট সংস্কৃত সাহিত্যে গদ্য ও পদ্যের সংমিশ্রণে রচিত একটি বিশেষ কাব্যধারা চম্পূকাব্য নামে পরিচিত। এই চম্পূকাব্যকে মিশ্রকাব্য বলা যায়। গুরুত্বের দিক দিয়ে বিচার করলে চম্পূকাব্য অন্যান্য মহাকাব্য প্রভৃতির সমান না হলেও সংস্কৃত সাহিত্যের বিকাশে এই বিশেষ ধারার অবদান নিঃসন্দেহে স্বীকার করতেই হয়। সংস্কৃত কাব্যশাস্ত্র পরম্পরায় সর্বপ্রথম গণ্য করা হয় আচার্য ভরতমুনিকে। তাঁর নাট্যশাস্ত্রে চম্পূকাব্যের কোনো উল্লেখ পাওয়া যায় না। চম্পূকাব্যের কথা প্রথম উল্লেখ করেন আচার্য দণ্ডী তাঁর *কাব্যাদর্শ* গ্রন্থে। তিনি বলেছেন গদ্য-পদ্যময় কাব্য চম্পূ নামে অভিহিত হয়। খ্রিস্টিয় পঞ্চদশ শতকের পরবর্তীকালে পদ্মনাভ মিশ্র রচিত *বীরভদ্রদেবচম্পূ* পাওয়া যায়। এই চম্পূকাব্যটি ঐতিহাসিক বৃত্তান্ত অবলম্বনে রচিত। উক্ত চম্পূকাব্যে কবি বিভিন্ন অলংকার, ছন্দ, রীতি, গুণ ও রসের মনোহারী প্রয়োগে খুব সুন্দরভাবে কাব্যের সৌন্দর্য উপস্থাপন করেছেন। আলোচ্য গবেষণা নিবন্ধের বিষয় হল *বীরভদ্রদেবচম্পূ* কাব্যে পদ্মনাভ মিশ্রের রচনাশৈলী। কাব্যসৌন্দর্যের (ছন্দ, অলংকার, গুণ, রীতি, রস) মাপকাঠিতে এই কাব্যের পর্যালোচনা করাই হল এই নিবন্ধের মূল বিষয়।

সূচক শব্দ

পদ্মনাভ, চম্পূ, গুণ, রীতি রস, অলংকার।

ভূমিকা

মানুষ সামাজিক জীব। সমাজে নিজের অস্তিত্ব বাঁচিয়ে রাখার জন্য তাকে নিরন্তর সংঘর্ষ বা লড়াই করতে হয়। এই লড়াই তাকে নিজের সঙ্গে, অন্য ব্যক্তিদের সঙ্গে এবং প্রকৃতির সঙ্গেও করতে হয়। ফলস্বরূপ তার সুখ, দুঃখ, আনন্দ, ক্রোধ প্রভৃতি নানা প্রকার অনুভূতি হয়। এই সমস্ত প্রকারের অনুভূতি এবং অভিব্যক্তির যোগ বাণীর মাধ্যমে প্রকাশিত হয়ে 'বাঙ্ময়' রূপ পায়। বৈদিক কাল থেকে আজ পর্যন্ত সংস্কৃত বাঙ্ময়ের ধারা অজস্র গতিতে প্রবাহিত হয়ে চলেছে। রাজশেখর বাঙ্ময়কে কাব্য ও শাস্ত্র এই দুটি ভাগে ভাগ করেছেন। আচার্য দণ্ডী *কাব্যাদর্শে* কাব্যের তিনটি ভেদের কথা বলেছেন- 'গদ্যং পদ্যং চ মিশ্রং চ তত্ ত্রিধৈব ব্যবস্থিতম্'।[১] গদ্য পদ্য মিশ্রিত শৈলীতে নির্মিত কাব্যকে মিশ্রকাব্য বলা হয়। মিশ্রকাব্যের উৎকৃষ্ট অঙ্গ হল চম্পূকাব্য। আচার্য দণ্ডী চম্পূ সম্পর্কে *কাব্যাদর্শে* বলেছেন- 'গদ্যপদ্যময়ী কাচিচ্চম্পূরিত্যভিধীয়তে'।[২] *সাহিত্যদর্পণ*কার আচার্য বিশ্বনাথ কবিরাজও গদ্য ও পদ্যে রচিত কাব্যকেই চম্পূ বলেছেন- 'গদ্যপদ্যময়ং কাব্যং চম্পূরিত্যভিধীয়তে'।[৩] বিভিন্ন ঐতিহাসিক, আলংকারিক ও টীকাকার চম্পূ সম্পর্কে বিভিন্ন মতামত প্রকাশ করেছেন। এই নিবন্ধে সেগুলির বিশদ আলোচনা করার প্রয়োজন নেই বলে আলোচনা করা হল না।

চম্পূকাব্যের মধ্যে সর্বাপেক্ষা প্রাচীন রচনা ত্রিবিক্রমভট্টের *নলচম্পূ*। মহাভারতের বনপর্বের নল-দময়ন্তীর আখ্যান অবলম্বনে রচিত এই কাব্যটি সাতটি উচ্ছ্বাসে নিবদ্ধ। আরো একটি উল্লেখযোগ্য চম্পূকাব্য হল জৈনকবি সোমদেব রচিত *যশস্তিলকচম্পূ*। রামায়ণ কাহিনী অবলম্বনে রচিত সংস্কৃত চম্পূকাব্যের ইতিহাসে সর্বাপেক্ষা জনপ্রিয় গ্রন্থ হল *চম্পূরামায়ণ*। সংস্কৃত সাহিত্যে আরো বহু চম্পূকাব্য পাওয়া যায়। অনন্তভট্ট রচিত *ভারতচম্পূ*, জীবগোস্বামী রচিত *গোপালচম্পূ*, রামানুজ রচিত *রামানুজচম্পূ*, দৈবজ্ঞসূরী রচিত *নৃসিংহচম্পূ*, পদ্মনাভ মিশ্র রচিত *বীরভদ্রদেবচম্পূ* প্রভৃতি অনেক চম্পূকাব্য সংস্কৃত সাহিত্যকে সমৃদ্ধ করেছে।

কবি পরিচিতি

বীরভদ্রদেবচম্পূ কাব্যের রচয়িতা হলেন পদ্মনাভ মিশ্র। পদ্মনাভ মিশ্রের পিতার নাম বলভদ্র মিশ্র এবং মাতার নাম বিজয়শ্রী। এই তথ্য উক্ত চম্পূকাব্যের প্রত্যেক উচ্ছ্বাসের শেষে উল্লেখিত।

'...যুবরাজ-শ্রী-বীরভদ্রদেব-চরিতে মিশ্র-শ্রী-বলভদ্রাত্মজ-বিজয়শ্রী-গর্ভসম্ভব-সকলশাস্ত্রারবিন্দ-প্রদ্যোতন-ভট্টাচার্য-শ্রী পদ্মনাভবিরচিতে...'।[৪]

কবির জন্মস্থান নিশ্চিতভাবে জানা যায় না। তবে এটা স্পষ্ট যে, তিনি মূলতঃ পূর্ব ভারতের অধিবাসী ছিলেন। কবি 'সকলশাস্ত্রারবিন্দ প্রদ্যোতন-ভট্টাচার্য' উপাধি পেয়েছেন। আলোচ্য চম্পূকাব্যের প্রত্যেক উচ্ছ্বাসের শেষে এই উপাধির উল্লেখ রয়েছে। কবির বিভিন্ন শাস্ত্রে পাণ্ডিত্য দেখে এই উপাধি সমীচীন বলে মনে হয়। বিভিন্ন বিষয়ের উপর কবির সম্ভবতঃ ১৫টি রচনার উল্লেখ পাওয়া যায়। তার মধ্যে *কিরণাবলী ভাস্কর* হল কবির সর্বশ্রেষ্ঠ রচনা। কবির দ্বিতীয় উল্লেখযোগ্য গ্রন্থ হল *প্রশস্তপাদভাষ্য* -এর উপর *সেতু টীকা*। কাব্যশাস্ত্রের লক্ষণ গ্রন্থের অন্তর্গত তাঁর মহত্ত্বপূর্ণ রচনা *শরদাগম বা চন্দ্রালোক প্রকাশ*। এটি *চন্দ্রালোক*-এর উপর রচিত টীকা গ্রন্থ।

রচনাকাল

আলোচ্য *বীরভদ্রদেবচম্পূ* কাব্যের রচনাকাল নিশ্চিতরূপে জানা যায়। সপ্তম উচ্ছ্বাসের অন্তিম শ্লোকে স্পষ্টভাবে উল্লেখ করেছেন কবি।

> যুগরামর্তুশশাঙ্কে বর্ষে চৈত্রে সিতে প্রথমে।
> শ্রীবীরভদ্রচম্পূঃ পূর্ণাভূচ্ছ্রেয়সে বিদুষাম্।।[৫]

এই শ্লোকে যুগরামর্তুশশাঙ্ক পদটির বিশ্লেষণ করলে বোঝা যায় যে, যুগ অর্থাৎ সত্য, ত্রেতা, দ্বাপর ও কলি এই চারটি যুগের কথা বলা হয়েছে। রাম অর্থাৎ বলরাম, পরশুরাম ও রামচন্দ্র এই তিন রাম প্রসিদ্ধ। ঋতু বলতে ছয়টি ঋতু ও শশাঙ্ক অর্থাৎ চাঁদকে বোঝায়। অতএব উক্ত পদটি থেকে ৪৩৬১ সংখ্যাগুলি পাওয়া গেল।

কাল নির্ধারণের সময় প্রাচীন প্রসিদ্ধ নিয়ম অনুসারে 'অঙ্কস্য বামা গতিঃ' সূত্রানুযায়ী বামদিক থেকে সংখ্যাগুলি ধরা হয়। এইভাবে ১৬৩৪ বর্ষ প্রাপ্ত হল। শ্লোকের অর্থানুসারে বিক্রম সংবত্ ১৬৩৪ অর্থাৎ ১৫৭৭ খ্রিস্টাব্দের চৈত্রমাসে শুক্লপক্ষের প্রথম দিন কবি *বীরভদ্রদেবচম্পূ* কাব্যটি সম্পূর্ণ করেছেন।

সংক্ষিপ্ত বিষয়বস্তু

পদ্মনাভ মিশ্র রচিত *বীরভদ্রদেবচম্পূ* সাতটি উচ্ছ্বাসে নিবদ্ধ। প্রতিটি উচ্ছ্বাসের সংক্ষিপ্ত পরিচয় নিম্নরূপ-

প্রথম উচ্ছ্বাস: কাব্যের প্রারম্ভে কবি শিব ও পার্বতীর স্তুতি করেছেন। মন্দোদরী ও বিভীষণের সংলাপ দিয়ে কাব্যের আরম্ভ হয়েছে। রামচন্দ্রের পুত্রের নাম বীরভদ্র। বীরভদ্রের সেনাদলের অভিযানে আকাশে ধুলো উড়ছে। বার্তালাপের মধ্যে দিয়ে জানা যাচ্ছে রামচন্দ্রের রাজধানী গহোরা। কোনো কারণে রামচন্দ্র বান্ধবগড় দুর্গে বাস করছেন। বীরভদ্রদেবের বিজয়যাত্রার ভয়ংকর ধ্বনির কথা নারদ বলছেন এবং মন্দোদরী এই কথা শুনে পুনর্নিবাসের আশঙ্কায় ভীত-সন্ত্রস্ত হয়ে পড়েছেন। বীরভদ্রদেব বিজয়াভিযান শুরু করবেন বলে সসৈন্যে বান্ধবগড়ে পৌছালেন।

দ্বিতীয় উচ্ছ্বাস: সেনা প্রয়াণের ফলে বিভিন্ন দেশে ব্যাপ্ত ভয়ের কারণ বর্ণনা করছেন বিভীষণ। রাজাদের স্ত্রীরা ভয়ে জঙ্গলে পালিয়ে গিয়ে একাকী জীবন অতিবাহিত করছেন। তাদের দুর্দশার কথা এখানে বর্ণিত।

তৃতীয় উচ্ছ্বাস: বিভীষণ মন্দোদরীর কাছে সিঙ্গরৈলী দেশের রাজাদের স্ত্রীদের অত্যন্ত ভীতিপ্রদ দশার কথা বললেন। রোহতাস দেশের স্ত্রীদেরও একই অবস্থা। বীরভদ্রের কাছে কামতাধিনাথ দূত কবি পত্র নিয়ে উপস্থিত হলেন যুদ্ধ বন্ধ করার উদ্দেশ্যে। বীরভদ্র যুদ্ধ বন্ধ করে দিলেন। প্রাচীনকালে যুদ্ধের সময় জঙ্গলে পালিয়ে যাওয়া রাজাদের স্ত্রীদের দশা কতটা করুণ হতে পারে কবি তা দেখিয়েছেন।

চতুর্থ উচ্ছ্বাস: রামচন্দ্রের প্রশস্তি করা হয়েছে। বিভীষণের দূত অযোধ্যা থেকে রামচন্দ্রের জন্মদিনের উৎসব দেখে ফিরেছেন।

পঞ্চম উচ্ছ্বাস: দূত অযোধ্যা থেকে লঙ্কায় ফেরার সময় বিভিন্ন স্থানগুলি অর্থাৎ প্রয়াগ, অলর্ক নগরী, বিন্ধ্য পর্বত প্রভৃতি স্থানগুলি ভালোভাবে পর্যবেক্ষণ করে প্রতিটি স্থানের নামের সার্থকতা জানাচ্ছেন।

ষষ্ঠ উচ্ছ্বাস: বীরভদ্রদেব সম্পর্কে বিস্তৃত বর্ণনা রয়েছে। দূত বান্ধবদুর্গ পরিসরে বিশাল সৈন্যসমুদ্র দেখলেন। চৌহান, পংবার, চন্দ্রেল, সূর্যবংশী, চন্দ্রবংশী, ভরদ্বাজ, কুশিক প্রভৃতি জাতির সৈনিকগণ সম্মিলিত হয়েছেন। এইভাবেই বিশাল ভয়ংকর সেনার অভিযান শুরু হল।

সপ্তম উচ্ছ্বাস: দূত সেনাদের রত্নপুরে পৌছাতে দেখলেন। রত্নপুর নগরের লোক সেনাদের দেখে ভয়ে দাঁড়িয়ে পড়েছে। সেনাদের হাতি, ঘোড়া প্রভৃতিও ব্যস্ত। জঙ্গলের পশু ও পক্ষীও ভয়ে মুমূর্ষু। এই পরিস্থিতিতে রামচন্দ্রের আদেশে বীরভদ্রদেব আবার নিজ স্থানে বিরাজ করছেন।

ছন্দো বিশ্লেষণ

পদ্মনাভ মিশ্র রচিত *বীরভদ্রদেবচম্পূ* কাব্যের গদ্যে যেমন সৌন্দর্য রয়েছে তেমনি পদ্যেও রমণীয়তা বিদ্যমান। কবি বিভিন্ন ছন্দের ব্যবহারে চম্পূকাব্যটির উৎকর্ষ বিধান করেছেন। যেমন- অনুষ্টুপ্, ইন্দ্রবজ্রা, মালিনী, স্রগ্ধরা, শার্দূলবিক্রীড়িত ইত্যাদি।। বিভিন্ন ছন্দের প্রয়োগ কবির রচনাশৈলীর গুণগত মান চিনিয়ে দেয়। প্রথম উচ্ছ্বাসের দ্বিতীয় শ্লোকে শার্দূলবিক্রীড়িত ছন্দের ব্যবহার প্রশংসনীয়-

হিত্বা তাতগিরা স্বারাজ্যপদবীং গত্বা দ্রুতং দণ্ডকা-
রণ্যান্তঃ খরদূষণত্রিশিরসাং ছিত্বা শিরাংস্যাদরাত্।

হত্বা বালিদশাননৌ তদনুজং রাজ্যেভিষিচ্যাচিরা-
দাযাতঃ শ্রিতপুষ্পকো নিজপুরং সীতাসমেতো হরিঃ।।[৬]

প্রথম উচ্ছ্বাসের ষষ্ঠ, সপ্তম, নবম- এই শ্লোকগুলিও শার্দূলবিক্রীড়িত ছন্দের উদাহরণ। শার্দূলবিক্রীড়িত ছন্দের লক্ষণ প্রসঙ্গে আচার্য গঙ্গাদাস বলেছেন- 'সূর্য্যাশ্বৈর্মসজস্ততাঃ সগুরবঃ শার্দূলবিক্রীডিতম্'।[৭] প্রতিপাদে ক্রমানুসারে ম, স, জ, স, ত, ত গণ এবং একটি গুরুবর্ণ থাকে এবং দ্বাদশ অক্ষরে ও তার পরবর্তী সপ্তমাক্ষরে যতি থাকে তাকে শার্দূলবিক্রীড়িত ছন্দ বলা হয়। প্রথম উচ্ছ্বাসে কবি ধূলির অসাধারণ চিত্তাকর্ষক বর্ণনা স্রগ্ধরা ছন্দে করেছেন।

নীলাকাকোলভাযা দিনকরদুহিতর্নিম্নগাযাঃ করালা
সংগ্রামক্ষোনিপৃষ্ঠ-প্রতিভটনিকটাকৃষ্টখড্গ-প্রভাযাঃ।

প্রাবৃষ্টপ্রারব্ধ-বৃষ্টিপ্রসরদুরুজলক্ষালিত-ব্যোমকান্তি,
প্রাযাদিকচক্রবালং কবলযতিতরাং বারিণা ধূমযষ্টিঃ।।[৮]

আচার্য গঙ্গাদাস ছন্দোমঞ্জরী গ্রন্থে স্রগ্ধরার লক্ষণ সম্পর্কে বলেছেন- 'ম্রভ্নৈর্যানাং ত্রযেণ ত্রিমুনিযতিযুতা স্রগ্ধরা কীর্তিতেযম্'।[৯] অর্থাৎ ম, র, ভ, ন, য, য, য- এই সাতটি গণ মিলিয়ে স্রগ্ধরা ছন্দ হয়। এই ছন্দে **২১**টি অক্ষর থাকে।

মালিনী ছন্দের উদাহরণ-

সহজধবলমচ্ছং ভালবালেন্দুযোগা-
দপি চ বিমলকান্তিঃ স্বধুর্নীবারিপূরৈঃ।

নিজবপুরমৃতাভং নির্জিতং যস্য কীর্ত্যা
ধবলযতি নিতান্তং ভস্মনা ভূতনাথঃ।।[১০]

ছন্দোমঞ্জরী গ্রন্থে আচার্য গঙ্গাদাস মালিনী ছন্দের লক্ষণ প্রসঙ্গে বলেছেন- 'ননমযযযুতেযং মালিনী ভোগিলোকৈঃ'।[১১]

অলংকার বিশ্লেষণ

অলংকার কাব্যের সৌন্দর্য বিধান করে। অলংকারবিহীন কাব্য রসিকজনের কাছে আদরণীয় হয় না। দণ্ডী *কাব্যাদর্শে* বলেছেন- 'কাব্যশোভাকরান্ ধর্মানলংকারান্ প্রচক্ষতে'।[১২] আচার্য বিশ্বনাথ কবিরাজ সাহিত্যদর্পণ গ্রন্থে বলেছেন অলংকার কাব্যের উৎকর্ষের হেতু। অলংকারসমূহ কটক-কুণ্ডলাদির মত সৌন্দর্য বিধান করে- 'অলংকারাঃ কটককুণ্ডলাদিবত্'।[১৩] আচার্য বামনও বলেছেন সৌন্দর্যই কাব্যের অলংকার- 'সৌন্দর্যমলংকারঃ'।[১৪]

পদ্মনাভ রচিত *বীরভদ্রদেবচম্পূতে* শব্দালংকার ও অর্থালংকারের মনোহারী প্রয়োগ দৃষ্ট হয়। গদ্যাংশে ও পদ্যাংশে উভয় জায়গাতেই অনুপ্রাসের ব্যবহার করেছেন কবি। গদ্যাংশে অনুপ্রাস অলংকারের উদাহরণ- 'প্রত্যর্থিপার্থিব-সার্থকদর্থনাসার্থক-মনোরথস্য নিরস্তগণনার্থিব্রাত-কৃতার্থীকরণাল্পীকৃত-কল্পতরুযশসঃ...'।[১৫] এখানে প, ত, থ, ন বর্ণের পুনরাবৃত্তির ফলে অনুপ্রাস হয়েছে এবং সার্থক, সার্থক শব্দের পুনরাবৃত্তিতে শব্দচমৎকৃতির সৃষ্টি হয়েছে। 'আনৃত্তাবৃতপ্রবৃত্ত-ধূর্জটিজটাজূট-স্খলদমন্দমন্দাকিনীপ্রবাহপটলপ্রক্ষালিত-তদ্বালমূলমিলিতাকলংককলানিধি...'।[১৬] এখানেও জ, ট, ত, ম, ল, প, ক বর্ণের পুনরাবৃত্তিতে কবি বর্ণানুপ্রাসের প্রয়োগ করেছেন। কবি যেমন শব্দালংকারের প্রয়োগ করেছেন তেমনি বিভিন্ন অর্থালংকারের প্রয়োগে চম্পূকাব্যটি উৎকৃষ্টতা বিধান করেছে। সংস্কৃত অলংকারশাস্ত্রের প্রসিদ্ধ উপমা অলংকার প্রায় সমস্ত কবি তাঁদের রচনায় প্রয়োগ করেছেন। কবি পদ্মনাভ মিশ্রও তার ব্যতিক্রম নন। তিনিও অসাধারণ উপমার প্রয়োগে কাব্যসৌন্দর্য বৃদ্ধিতে সহায়তা করেছেন। যেমন-

> শক্ত্যা স্কন্দ ইব শ্রিযা স্মর ইব খ্যাত্যা বিবস্বানিব।
> স্ফীত্যা শক্র ইবাত্র রাজতি সদা শ্রীরামচন্দ্রো নৃপঃ।।[১৭]

উক্ত শ্লোকে কার্তিক, কামদেব, সূর্য ও ইন্দ্রের সঙ্গে রামচন্দ্রের তুলনা করেছেন। গহোরা নগরীর বর্ণনা করতে গিয়ে কবি চমৎকার উপমার প্রয়োগ করেছেন-

> যা পর্বতৈর্বসুমতীব বৃতা সমন্তা-
> দম্ভোজিনীবধৃতবল্গু শিলীমুখা চ।
>
> রাকেব সদ্দ্বিজপতিঃ করিণাং ঘটেব
> দানাবদানচরিতপ্রথিতা বিভাতি।।[১৮]

প্রাচীন কাব্য-পরম্পরায় দেখা যায় কবি প্রস্তুতের বর্ণনা করতে গিয়ে কখনো কখনো উর্ধ্বগামী কল্পনার আশ্রয় নিয়ে থাকেন। মূল বর্ণনীয় বিষয় থেকে বেরিয়ে অন্য বিষয়ে চলে যান। ফলে উৎপ্রেক্ষা, অতিশয়োক্তির মত অলংকার সৃষ্টি হয়। উক্ত কাব্যেও পদ্মনাভ রাজার প্রশংসা করতে গিয়ে অতিশয়োক্তি অলংকারের প্রয়োগ করেছেন। অতিশয়োক্তির উদাহরণ এইভাবে দিয়েছেন যে, বীরভদ্রের বিজয়প্রয়াণ বিদ্যুদ্বেগে গঙ্গাসাগর পর্যন্ত পৌঁছে গিয়েছিল।

> গংগাসাগরসংগমাবধি ভবৎপ্রত্যর্থিপৃথ্বীভৃতো
> গত্বা বীরচযং নিরুদ্ধগতযঃ পাথো ধিনাগ্রে ততঃ।
>
> ক্রমস্ত্বাং বিরমাখিলক্ষিতিপতে! যাত্রোৎসবাৎসাম্প্রতং
> যদ্বোত্থাপযসে ন চেত্ পৃতনযা ক্ষোণীরজোধোরণী।।[১৯]

উক্ত শ্লোকে কামতাধিনাথের দূত প্রার্থনা করছে যে বীরভদ্র সমুদ্র থেকে যেন সামনে যাত্রা না করেন। তারপর বীরভদ্র সঙ্গে সঙ্গে ফিরে এসেছেন। এখানে বাস্তবিকতা এটাই যা ঐতিহাসিকভাবে কেবলমাত্র রত্নপুর পর্যন্ত সেনা অভিযান হয়েছিল। তারপর রাজার প্রশংসার জন্য সমুদ্র পর্যন্ত বর্ণনা কবির কল্পনামাত্র ছিল।

গুণ ও রীতি বিশ্লেষণ

আচার্য ভরত থেকে শুরু করে জগন্নাথ পর্যন্ত প্রায় সমস্ত আলংকারিক বলেছেন কাব্যে গুণের প্রয়োগ অবশ্যই প্রয়োজন। আচার্য দণ্ডী *কাব্যাদর্শে* দশটি গুণের কথা বলেছেন- শ্লেষ, প্রসাদ, সমতা, মাধুর্য, সুকুমারতা, অর্থব্যক্তি, উদারত্ব, ওজঃ, কান্তি ও সমাধি। তিনি এই দশটি গুণকে বৈদর্ভ মার্গের প্রাণ বলেছেন। বামন বলেছেন- 'কাব্যশোভাযাঃ কর্তারো ধর্মা গুণাস্তদতিশযহেতবস্ত্বলংকারাঃ'।[২০] অর্থাৎ কাব্যের সৌন্দর্য প্রথমে সৃষ্টি হয় গুণের দ্বারা তারপর তা বৃদ্ধি পায় অলংকার প্রয়োগের দ্বারা। বামন তাঁর *কাব্যালংকারসূত্রবৃত্তি*তে রীতি সম্পর্কে বলেছেন- 'রীতিরাত্মা কাব্যস্য'।[২১] অর্থাৎ রীতিই হল কাব্যের আত্মা।

বীরভদ্রদেবচম্পূ তে দীর্ঘসমাসবদ্ধ পদের প্রয়োগ করেছেন কবি। বাণভট্টের কাদম্বরীতে দীর্ঘ সমাসবদ্ধ পদের সন্নিবেশ রয়েছে। বাণভট্টের রচনা দ্বারা আলোচ্য চম্পূকাব্যের কবি প্রভাবিত হয়েছেন বলে মনে হয়। প্রথম উচ্ছ্বাসে নায়ক বীরভদ্রের বর্ণনা করতে গিয়ে দীর্ঘ সমাসযুক্ত বাক্যের প্রয়োগ করেছেন- 'আনৃত্তাবৃতপ্রবৃত্ত-ধূর্জটিজটাজূটস্থল-মন্দমন্দাকিনীপ্রবাহপটলপ্রক্ষালিত-তদ্বালমূলমিলিতাকলংককলানিধি-খণ্ডকরনিকরাক্রান্ত-হিমাচলশিলাশকলনিপতিতপুণ্ডরীকপাণ্ডুরযশো-মণ্ডল...'।[২২]

সপ্তম উচ্ছ্বাসের অন্তিমেও দীর্ঘসমাসযুক্ত পদের পয়োগ লক্ষণীয়। এই সমস্ত দীর্ঘসমাসযুক্ত বাক্যের বা পদের সন্নিবেশ দেখে বোঝা যায় যে কবি গৌড়ী রীতি অবলম্বন করেই এই চম্পূকাব্যটি রচনা করেছেন। আচার্য বামন তাঁর *কাব্যালংকারসূত্রবৃত্তি* গ্রন্থে গৌড়ী রীতি সম্পর্কে বলেছেন– 'ওজঃ কান্তিমতী গৌডীযা'।[২৩] গৌড়ী রীতির কবিরা দীর্ঘসমাসযুক্ত পদ বা বাক্য প্রয়োগ করে থাকেন। দীর্ঘসমাস বেশি প্রয়োগ থাকলে ওজোগুণের সৃষ্টি হয়। *কাব্যাদর্শে* দণ্ডী বলেছেন- 'ওজঃ সমাসভূযস্ত্বম্'।[২৪] আবার উক্ত চম্পূকাব্যের গদ্যাংশেই প্রসাদ গুণযুক্ত ও বৈদর্ভী রীতির প্রয়োগ কবি খুব সুন্দরভাবে উপস্থাপন করেছেন – 'অস্তি কিল সুমেরুরিব সুবর্ণাশ্রিযো, হিমাচল ইব পরতেজোভিরসন্তাপিতো, মন্দর ইবাহিতানেকবাহিনীনাথঃ পূর্বাচল ইব ভাস্বদ্ভূঃ, পশ্চিমাদ্রি রিবার্পিতপরতেজোস্তমযঃ, কৈলাস ইব সন্নিহিতচন্দ্রচূডো...'।[২৫] দণ্ডী কাব্যাদর্শে প্রসাদ গুণ সম্পর্কে বলেছেন- 'প্রসাদবৎ প্রসিদ্ধার্থম্'।[২৬] আচার্য বামন তাঁর কাব্যালংকারসূত্রবৃত্তি গ্রন্থে বৈদর্ভী রীতি সম্পর্কে বলেছেন–'সমগ্রগুণোপেতা বৈদর্ভী'।[২৭]

রসবিশ্লেষণ

বীরভদ্রদেবচম্পূ-কাব্যের অঙ্গী রস হল বীর। কারণ প্রথম উচ্ছ্বাস থেকে সপ্তম উচ্ছ্বাস পর্যন্ত নায়ক বীরভদ্রদেবের বিজয়াভিযানের বর্ণনা রয়েছে, তাই বীর রসের প্রাধান্য রয়েছে। কিন্তু কবি বিষয়ের আবশ্যকতা অনুসারে তৃতীয় উচ্ছ্বাসে প্রাচীনকালে যুদ্ধের সময় জঙ্গলে পালিয়ে যাওয়া রাজাদের স্ত্রীদের দশা কতটা করুণ হতে পারে তা বর্ণনা করতে গিয়ে করুণ রসের সৃষ্টি করেছেন।

উপসংহার

বীরভদ্রদেবচম্পূ কাব্যে গদ্য ও পদ্যের রম্য প্রয়োগ লক্ষণীয়। কবি শব্দালংকার ও অর্থালংকার ব্যবহারে এই চম্পূকাব্য রচনাশৈলীর দিক দিয়ে গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা পালন করেছে। অনুপ্রাস, উপমা, অতিশয়োক্তি প্রভৃতি অলংকারের প্রয়োগ রয়েছে। ছন্দঃ, গুণ, রীতি, রস, অলংকারাদির সুষম প্রয়োগে আলোচ্য চম্পূকাব্যে কাব্যসৌন্দর্যের সাধক সমস্ত গুণই বিদ্যমান রয়েছে। এই কাব্যের অন্যতম গুরুত্ব হল এই যে, খ্রিস্টিয় ষোড়শ শতকেও চম্পূজাতীয় কাব্যের সমাদর কতখানি ছিল তা এর মাধ্যমে প্রমাণিত হয়। দ্বিতীয়তঃ, ঐ সময়ে কী ধরনের রচনাশৈলী জনপ্রিয় ছিল তাও এই কাব্য থেকে বোঝা যায়। এই নিবন্ধের বিষয় কবির রচনাশৈলী, এবং এই স্বল্প পরিসরে এর অন্যবিধ গুরুত্বের আলোচনাও সম্ভব নয়, কিন্তু এই কাব্যের ঐতিহাসিক-সামাজিক দিকটিও গবেষণার অপেক্ষা রাখে।

উল্লেখপঞ্জি

১. দণ্ডী, *কাব্যাদর্শ,* ১.১১।

২. *তদেব,* ১.৩১।

৩. বিশ্বনাথ, *সাহিত্যদর্পণ,* ৬.৩১২।

৪. পদ্মনাভ মিশ্র, *বীরভদ্রদেবচম্পূ,* প্রথম উচ্ছ্বাস, পৃ. ৪০।

৫. *তদেব,* ৭.৭।

৬. *তদেব,* ১.২।

৭. গঙ্গাদাস, *ছন্দোমঞ্জরী,* ২.১৯৮।

৮. পদ্মনাভ মিশ্র, *প্রাগুক্ত,* ১.৫।

৯. গঙ্গাদাস, *প্রাগুক্ত,* ২.২১২।

১০. পদ্মনাভ মিশ্র, *প্রাগুক্ত,* ১.১১।

১১. গঙ্গাদাস, *প্রাগুক্ত,* ২.১৩৪।

১২. দণ্ডী, *প্রাগুক্ত,* ২.১।

১৩. বিশ্বনাথ, *প্রাগুক্ত,* ১.৫।

১৪. বামন, *কাব্যালঙ্কারসূত্রবৃত্তি,* ১.১.২।

১৫. পদ্মনাভ মিশ্র, *প্রাগুক্ত,* প্রথম উচ্ছ্বাস, পৃ. ২।

১৬. *তদেব,* পৃ. ১১।

১৭. *তদেব,* ১.৯।

১৮. *তদেব,* ১.১৪।

১৯. *তদেব,* ৩.১৫।

২০. বামন, *প্রাগুক্ত,* ৩.১.১, ২।

২১. *তদেব,* ১.২.৬।

২২. পদ্মনাভ মিশ্র, *প্রাগুক্ত,* প্রথম উচ্ছ্বাস, পৃ. ১১-১২।

২৩. বামন, *প্রাগুক্ত,* ১.২.১২।

২৪. দণ্ডী, *প্রাগুক্ত,* ১.৮০।

২৫. পদ্মনাভ মিশ্র, *প্রাগুক্ত,* প্রথম উচ্ছ্বাস, পৃ. ৭।

২৬. দণ্ডী, *প্রাগুক্ত,* ১.৪৫।

২৭. বামন, *প্রাগুক্ত,* ১.২.১১।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

গঙ্গাদাস। *ছন্দোমঞ্জরী* । সম্পা. গুরুনাথবিদ্যানিধি ভট্টাচার্য্য। কলকাতা : সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪১১।

দণ্ডী। *কাব্যাদর্শ* । সম্পা. চিন্ময়ী চট্টোপাধ্যায়। কলকাতা : পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ। ২০১৮ (দ্বিতীয় মুদ্রণ) (প্রথম প্রকাশ ১৯৮৫)।

পদ্মনাভ মিশ্র। *বীরভদ্রদেবচম্পূ* । সম্পা. সুদ্যুম্ন আচার্য। সতনা (ম. প্র.) : প্রাচ্যবিদ্যা শোধ সংস্থানম্, ১৯৯৬।

বন্দ্যোপাধ্যায়, ধীরেন্দ্রনাথ। *সংস্কৃত সাহিত্যের ইতিহাস* । কলকাতা : পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, ২০১৫ (প্রথম সংস্করণ ১৯৮৮) ।

বামন। *কাব্যালঙ্কারসূত্রবৃত্তি।* সম্পা. কৃষ্ণসূরি। *কাব্যালঙ্কারসূত্রবৃত্তি*। শ্রীরঙ্গম : শ্রী বাণী বিলাস প্রেস, ১৯০৯।

বিশ্বনাথ। *সাহিত্যদর্পণ* (দশম পরিচ্ছেদ) । সম্পা. উদয়চন্দ্র বন্দ্যোপাধ্যায় ও অনীতা বন্দ্যোপাধ্যায়। কলকাতা : সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০০৫ (প্রথম সংস্করণ, ২০০০) ।

বিশ্বনাথ। *সাহিত্যদর্পণ।* সম্পা. বিমলাকান্ত মুখোপাধ্যায়। কলকাতা : সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০১৩।

ভরত। *নাট্যশাস্ত্র* (১ম খণ্ড)। সম্পা. সহ বঙ্গানুবাদ সুরেশচন্দ্র বন্দ্যোপাধ্যায় ও ছন্দা চক্রবর্ত্তী। *ভরত নাট্যশাস্ত্র* । কলকাতা : নবপত্র প্রকাশন, ২০০৯ (চতুর্থ মুদ্রণ) (প্রথম প্রকাশ ১৯৮০)।

রাজশেখর। *কাব্যমীমাংসা* । সম্পা. নগেন্দ্রনাথ চক্রবর্তী। শান্তিনিকেতন : বিশ্বভারতী বিশ্ববিদ্যালয় গবেষণা গ্রন্থমালা প্রকাশন, ১৩৬৬।

Dasgupta, S. N. *A History of Sanskrit Literature* (Vol. I). Calcutta (Now Kolkata): University of Calcutta, 1962.

সৌত্রামণীযাগের প্রকৃতি-বিচার

মৌসুমী সাঁপুই

সংক্ষিপ্তসার

ব্রাহ্মণসাহিত্যের পর বৈদিক যাগযজ্ঞের সুনির্দিষ্ট বিবরণ ও নতুন দিগ্‌দর্শন করে শ্রৌতসূত্রগুলি। শ্রৌতসূত্রগুলিতে যে সমস্ত কর্তব্যকর্মের বিধান করা হয়েছে সেগুলি হল শ্রৌতকর্ম। সাতটি হবির্যাগ ও সাতটি সোমযাগ নিয়ে মোট চৌদ্দটি শ্রৌতকর্ম। সাতটি হবির্যাগ হল – অগ্ন্যাধান, অগ্নিহোত্র, দর্শপূর্ণমাস, আগ্রয়ণ, চাতুর্মাস্য, নিরূঢ়পশুবন্ধ ও সৌত্রামণী। সাতটি সোমযাগ হল- অগ্নিষ্টোম, অত্যগ্নিষ্টোম, উক্‌থ্য, ষোড়শী, অতিরাত্র, অপ্তোর্যাম ও বাজপেয়। সোমরসভিন্ন দ্রব্যের আহুতি যে শ্রৌতযাগগুলিতে দেওয়া হয়, সেগুলিকে হবির্যাগ বা আজ্যাহুতি বলা হয়। যেমন হবির্যাগের আহুতিদ্রব্য হল- পুরোডাশ, ঘি, চরু, দই প্রভৃতি দ্রব্য। অপরদিকে যে সমস্ত শ্রৌতযাগগুলিতে সোমরস আহুতি দেওয়া হয় সেগুলিকে সোমযাগ বলা হয়। সাধারণত আহুতিদ্রব্যের ভিন্নতার ওপর নির্ভর করেই হোমযাগ ও সোমযাগের এই বিভাগ দৃষ্ট হয়। কৌকিল ও চরক এই দুই প্রকারের সৌত্রামণীযাগ সপ্তহবির্যাগের অন্তর্ভুক্ত। এই যাগে যেমন ইষ্টিযাগের বৈশিষ্ট্য লক্ষ্য করা যায় তেমন পশুযাগের বৈশিষ্ট্যও লক্ষ্য করা যায়। সৌত্রামণীযাগের প্রকৃতি বিচার নিয়ে আলোচনাই হল এই প্রবন্ধের বিষয়বস্তু।

সূচক শব্দ

আহুতি, ইন্দ্র, যাগ, সোম, সৌত্রামণী।

শ্রৌতসূত্রগুলিতে উল্লিখিত বিপুল কর্মকাণ্ডগুলি পুঙ্খানুপুঙ্খভাবে আলোচনা করা দুরূহ ব্যাপার। সময়ের পরিধি বাড়ার সঙ্গে সঙ্গে যজ্ঞীয় কর্মপদ্ধতিগুলি জটিল থেকে জটিলতর রূপ লাভ করছে। এই কর্মপদ্ধতিগুলিকে সহজসরলভাবে বর্ণনার জন্যে প্রকৃতিযাগ ও বিকৃতিযাগরূপে দুটি ভাগে ভাগ করা হয়। যদিও আহুতিদ্রব্যের নিরিখে শ্রৌতযাগ দুপ্রকার- হোমযাগ ও সোমযাগ। প্রকৃতিযাগ হল প্রধানযাগ এবং বিকৃতিযাগ হল গৌণযাগ। এক্ষেত্রে সুবিধা হল প্রকৃতিযাগে অনুষ্ঠানটি পুঙ্খানুপুঙ্খভাবে বর্ণনা করা হয়, বিকৃতযাগে শুধুমাত্র ব্যতিক্রম অংশটুকুই বর্ণনা করলেই বিষয়টি স্পষ্ট হয়।

বৈদিকযজ্ঞে মূলত পাঁচটি প্রকৃতিযাগ আছে,- যেমন হোমযাগের প্রকৃতি অগ্নিহোত্র, ইষ্টিযাগের প্রকৃতি দর্শপূর্ণমাস, পশুযাগের প্রকৃতি প্রাজাপত্য পশু (মতান্তরে নিরূঢ়পশুবন্ধ), সোমযাগের প্রকৃতি অগ্নিষ্টোম এবং সত্রযাগের প্রকৃতি গবাময়ন। যাগের প্রকৃতি বিচার করতে গেলে আহুতিদ্রব্য বিষয়ে জ্ঞান থাকা প্রয়োজন। প্রধানযাগগুলির আহুতিদ্রব্য জানা থাকলে সমস্তযাগের আহুতিদ্রব্য বিষয়ে একটা ধারণা পাওয়া যায়। অগ্নিহোত্র যাগে দুগ্ধ, দধি, পুরোডাশ প্রভৃতি আহুতি দেওয়া হয়। ইষ্টিযাগের প্রকৃতি দর্শপূর্ণমাসযাগে পুরোডাশ, আজ্য, সান্নায্য প্রভৃতি আহুতি দেওয়া হয়। সোমযাগের প্রকৃতি অগ্নিষ্টোম ও সত্রযাগের প্রকৃতি গবাময়নযাগে সোমরস আহুতি দেওয়া হয়। এছাড়া পশুযাগের প্রকৃতি প্রাজাপত্য যাগের প্রধান আহুতি দ্রব্য হল ছাগ।

এখন মূল আলোচ্য সৌত্রামণী যাগে আসা যাক। প্রথমেই এই যাগের নামকরণের তাৎপর্য বিষয়ে আলোচনা করব। সৌত্রামণী রীতিটি সর্বপ্রথম সুত্রামন ইন্দ্রের জন্যে প্রয়োগ করা হয়। এপ্রসঙ্গে শতপথব্রাহ্মণে একটি আখ্যায়িকা পাওয়া যায়। আখ্যায়িকাটি এইরূপ- ত্বষ্টার পুত্র বিশ্বরূপকে ইন্দ্র বধ করেন। পুত্রশোকে ত্বষ্টা এক যজ্ঞের আয়োজন করেন। এই যজ্ঞে ইন্দ্রকে আমন্ত্রণ করা হয়নি, ফলে তিনি ক্রোধান্বিত হয়ে সমস্ত শক্তিকে একত্র করে যজ্ঞস্থলে উপস্থিত হন। তিনি যজ্ঞীয় সমস্ত সোমরস একাকী পান করেন এবং পরক্ষণেই তাঁর শরীর থেকে সোমরস নির্গত হতে থাকে। তাঁর শ্রী, যশ ঊর্ধ্বে বিলীন হয়ে যায়। অশ্বিনীকুমারদ্বয় ও সরস্বতী সৌত্রামণীর দ্বারা ইন্দ্রের পরিচর্যা করে তাঁকে সুস্থ করেন। সুরার মাদকতা থেকে ত্রাণ করেছিলেন বলে এই রীতিটির নাম সৌত্রামণী।[১]

উক্ত আখ্যায়িকা থেকে কয়েকটি ধারণা স্পষ্ট হয়, যেমন- সৌত্রামণী যাগের একটি বৃহৎ অংশ জুড়ে সোমরস অর্থাৎ সুরার ভূমিকা আছে। যাগানুষ্ঠানের শেষদিনে সুরার আহুতি প্রদানের প্রচলনও লক্ষ্য

করা যায়। সৌত্রামণী সর্বপ্রথম জীবনদানকারী ঔষধিরূপেই ব্যবহৃত হয়েছিল। যদিও পরবর্তীকালে এই অনুষ্ঠানের অভীষ্ট ভিন্নরকম হতে থাকে।

শ্রৌতসূত্রগুলিতে সপ্তহবির্যাগের অন্যতম হল সৌত্রামণী যাগ। এই যাগ হল ইন্দ্রায়তন। ইন্দ্রসম্বন্ধীয় সামগানগুলি এই যাগে গাওয়া হয়। 'সংস্রবসে বিশ্রবসে সত্যশ্রবসে শ্রবসে'- ইত্যাদি সামগানের দ্বারা ইন্দ্রিয়ের ও বীর্য্যের সঙ্গে ইন্দ্র দেবতাকে প্রীত করা হয়।[২] কৌকিল ও চরক ভেদে এই যাগ দুই প্রকার। বেদের সংহিতা ও ব্রাহ্মণ অংশে শুধুমাত্র মূল সৌত্রামণীর পরিচয় মেলে। পরবর্তীকালে শ্রৌতসূত্রগুলিতে কৌকিল ও চরক এই প্রকারভেদের বিস্তৃত পরিচয় পাওয়া যায়। শ্রৌতসূত্রগুলির মধ্যে আবার একমাত্র সামবেদের *লাট্যায়নশ্রৌতসূত্রে* একই সঙ্গে দুই প্রকারভেদের নামোল্লেখ পাওয়া যায়।[৩] কৌকিল সৌত্রামণী স্বতন্ত্রযাগরূপে অনুষ্ঠিত হয়, কিন্তু চরক সৌত্রামণী যাগটি রাজসূয় ও চয়নযাগের অঙ্গযাগরূপে অনুষ্ঠিত হয়। চরক সৌত্রামণী যাগটি চারদিনব্যাপী অনুষ্ঠিত হয়, প্রথম তিনদিন বিভিন্ন দ্রব্যের মিশ্রণে সুরা প্রস্তুত করা হয়। শেষদিনে অর্থাৎ চতুর্থদিনে অশ্বিদ্বয়, সরস্বতী এবং সুত্রামন ইন্দ্রের উদ্দেশ্যে তিনটি পশু বধ করা হয়। অশ্বিনীদেবতার উদ্দেশ্যে ধূম্রবর্ণ ছাগ, সরস্বতী এবং ইন্দ্রের উদ্দেশ্যে একটি করে মেষ বধ করা হয়। এই অনুষ্ঠানটি পশুযাগের প্রকৃতিযাগ নিরূঢ়পশুবন্ধযাগের মতো অনুষ্ঠিত হয়, এজন্যে এই যাগটিকে পশুযাগ বলা হয়।[৪] বপা আহুতির পর একটি বড় কলসী দক্ষিণাগ্নির ওপর রেখে তাতে সুরা ঢেলে দিতে হয়। কলসী থেকে সুরা উথলে পড়লে মন্ত্রপাঠ করে তিন দেবতার উদ্দেশ্যে আহুতি দেওয়া হয়। এরপর প্রয়াত পিতৃপুরুষদের উপস্থান করে পুরোডাশ যাগ করা হয়। এই যাগের দেবতা হলেন ইন্দ্র, সবিতা, বরুণ। শেষে বরুণ দেবতার উদ্দেশ্যে অবভৃথ ইষ্টির যাগ করা হয়। এইসময়ের আহুতিদ্রব্য হল এককপাল পুরোডাশ। এইভাবে ইষ্টিযাগের রীতিও চরক সৌত্রামণীতে পালন করা হয়, তাই এই যাগকে ইষ্টিযাগও বলা হয়।

চরক সৌত্রামণীযাগকে রাজসূয় ও অগ্নিচয়ন যাগানুষ্ঠানের অন্তর্ভুক্ত করা হয়েছে। *শতপথব্রাহ্মণ, আপস্তম্বশ্রৌতসূত্র* প্রভৃতি গ্রন্থে এটাই স্পষ্ট হয় – যে ব্যক্তি রাজসূয় যাগানুষ্ঠান করবেন তাঁকে অবশ্যই চরক সৌত্রামণীর অনুষ্ঠান করতে হবে।[৫] সম্পত্তি ও শক্তি থেকে বঞ্চিত ব্যক্তি সাধারণত রাজসূয়যাগ করে। এই সম্পত্তি ও শক্তিরূপ কামনাকে অধিকরূপে দীর্ঘস্থায়ী করতেই রাজসূয়যাগের সঙ্গে চরকযাগ অনুষ্ঠিত হয়ে থাকে। অগ্নিচয়ন যাগের পরেও চরক সৌত্রামণীর অনুষ্ঠান করা হয়। *তৈত্তিরীয়সংহিতা, তৈত্তিরীয়ব্রাহ্মণ, আপস্তম্বশ্রৌতসূত্র* প্রভৃতি গ্রন্থে এটি স্বীকার করা হয়েছে। অগ্নিচয়নের সঙ্গে চরকযাগের অনুষ্ঠানের কারণ প্রসঙ্গে বলা হয়েছে- ক্ষমতা ও শক্তি একত্রীকরণের জন্যে অগ্নিচয়ন করার পর সৌত্রামণী যাগানুষ্ঠান করণীয়।[৬] চরক সৌত্রামণী সোমাতিপূত ও সোমবামিন রীতি হিসাবেও অনুষ্ঠিত হয়। সেক্ষেত্রে আহুতিদ্রব্যরূপে চতুর্থ একটি পশু বধ করা হয়, যার দেবতা বৃহস্পতি। *কাত্যায়নশ্রৌতসূত্রে* বলা হয়েছে- 'অগ্নিচিৎ সোমযাজিসোমাতিপূতসোমবামিনাম্'[৭] অর্থাৎ অগ্নিচয়ন করে সোমাতিপূত ও সোমবামিনের অনুষ্ঠান করা হয়। যে ব্যক্তি অধিকপরিমাণ সোম পান করার ফলে বমি করেন তাকে সোমবামিন বলা হয়। সোমাতিপূত হল যে ব্যক্তি সোমপানে উদ্বাসিত। 'প্রাঙ্ সোমো অতিদ্রুত ইতি সোমবামিনঃ। প্রত্যঙ্ সোমো অতিদ্রুত ইতি সোমাতিপবিতস্য'।[৮] সোমবামিন ও সোমাতিপূতের প্রায়শ্চিত্তরূপে সৌত্রামণীর অনুষ্ঠান করা হয়। তবে সোমরস পানে যে সর্বদা কুফলই হবে এমন আশঙ্কা বৈদিক চিকিৎসাশাস্ত্র সম্পূর্ণরূপে নিরাকরণ করেছে। যেমন- *সুশ্রুতসংহিতায়* সুরার কিছু পুষ্টিগুণের উল্লেখ আছে। প্রাকৃতিক বার্লিক প্রভৃতি উপাদান থেকে সুরা প্রস্তুতির বিস্তৃত বর্ণনা এখানে পাওয়া যায়। সুরাকে বমি, কোষ্ঠকাঠিন্য প্রভৃতি বিভিন্ন রোগের আরোগ্যজনক ঔষধি বলা হয়েছে।[৯] এছাড়া মাধবনিদানে সুরার সঠিক ব্যবহারের প্রশংসা করা হয়েছে। এখানে বলা হয়েছে সুরা এমন একটি পানীয় যেটি ভুল পদ্ধতিতে গ্রহণ করলে রোগসৃষ্টি করে কিন্তু সঠিক নিয়ম মেনে গ্রহণ করলে অমৃতের ন্যায় কার্যকরী।[১০] সর্বোপরি বৈদিকযুগের চিকিৎসা পদ্ধতির সঙ্গে আধুনিক যুগের চিকিৎসা পদ্ধতির বিস্তর অমিল আছে এবং সেটিই স্বাভাবিক।

অন্যদিকে কৌকিল সৌত্রামণীর অনুষ্ঠান সেই যজমান করতে পারেন যিনি সোমযাগানুষ্ঠান করেছেন। এই অনুষ্ঠানটি কাম্যরীতিরূপে অনুষ্ঠিত হয়। *কাত্যায়ন শ্রৌতসূত্রে* উল্লেখ আছে- রাজ্যভ্রষ্ট কোন রাজা বা সমৃদ্ধিকামী কোনও ব্রাহ্মণ এই অনুষ্ঠান করতে পারেন।[১১] এমনকি পশুসম্পদে বঞ্চিত ব্যক্তি পুনরায়

পশুলাভের জন্যেও এই যাগ করতে পারেন। কৌকিলযাগের প্রথম দিন অদিতির উদ্দেশ্যে চরু প্রদান করা হয়। পরে দেবতা অশ্বিন্, সরস্বতী এবং সূত্রামন ইন্দ্রের উদ্দেশ্যে তিনটি গ্রহ সুরা ও দুগ্ধ আহুতি দেওয়া হয়। এই যাগে ইন্দ্র, অশ্বিদ্বয়, সরস্বতী, ইন্দ্র এবং বায়োধস ইন্দ্র এই পাঁচ দেবতার উদ্দেশ্যে একটি করে মোট পাঁচটি পশু আহুতি দেওয়া হয়। বাকি অনুষ্ঠান চরক সৌত্রামণীর অনুরূপ হয়। আহুতি দ্রব্যরূপে সুরার ব্যবহার থেকে অনুমান করা হয়- এই যাগটি প্রথমদিকে সাধারণ জনগোষ্ঠীর অনুষ্ঠান ছিল পরবর্তীকালে বৈদিক শ্রৌতযাগের অন্তর্ভুক্ত হয়। *শতপথব্রাহ্মণের* একটি আখ্যায়িকা থেকে জানা যায়- পূর্বে সৌত্রামণী অসুরদের অধিকারে ছিল, পরে অগ্নির সহায়তায় দেবগণ এই যাগটিকে লাভ করেন।[১২]

হবির্যাগগুলির মধ্যে সৌত্রামণীর আলোচনা সাধারণত শেষে দেখা গেলেও এর যাজ্ঞিক গুরুত্ব কোনও অংশে কম নয়। ইষ্টিযাগ ও পশুযাগ এই উভয় যাগের বৈশিষ্ট্য সৌত্রামণীযাগে লক্ষ্য করা যায়। সপ্ত হবির্যাগের মধ্যে সৌত্রামণীর বিশেষত্ব হল – এটিই একমাত্র হবির্যাগ যে যাগে আহুতিদ্রব্যরূপে পুরোডাশ, দুগ্ধ, পশু ছাড়াও সোমের ব্যবহার লক্ষ্যণীয়।

উল্লেখপঞ্জি

১. ‘সূত্রা তং ত্রৈন্মত্রাসতামিতি তস্মাত্ সৌত্রামণী নাম’। *শতপথব্রাহ্মণ* (৫.৫.৪.১)।

২. ‘এতর্বৈ সামভির্দেবা ইন্দ্রমিন্দ্রিয়েণ বীর্যেণ সমশ্যন্’। *গোপথব্রাহ্মণ* (৫.৭.১২)।

৩. ‘দ্বে সৌত্রামণ্যৌ কৌকিলী চরকসৌত্রামণী চ’। *লাট্যায়ন শ্রৌতসূত্র* (৫.৪.২০)।

৪. *যজ্ঞতত্ত্বপ্রকাশ* পৃ. ১০৮।

৫. *শতপথব্রাহ্মণ* (৫.৫.৪.১৪), *আপস্তম্বশ্রৌতসূত্র* (১৯.২২.২১)।

৬. *তৈত্তিরীয়সংহিতা* (৫.৬.৩৪)।

৭. *কাত্যায়নশ্রৌতসূত্র* (১৯.১.২)।

৮. *আপস্তম্বশ্রৌতসূত্র* (১৯.১.১৯)।

৯. *সুশ্রুতসংহিতা* (১.৪৫.১৭৬)।

১০. *মাধবনিদান* (১৮.২-৭)।

১১. *কাত্যায়নশ্রৌতসূত্র* (১৯.১.৪)।

১২. ‘অসুরেষু বা এষোঽগ্রে যজ্ঞ আসীৎ সৌত্রামণী...’(১২.৯.৩.৭)।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

চট্টোপাধ্যায়, অমরকুমার। *বৈদিক যজ্ঞ*। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪১১।

বন্দ্যোপাধ্যায়, শান্তি। *বৈদিক যুগের যাগযজ্ঞ*। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪১৭ (দ্বিতীয় প্রকাশ)।

রামেন্দ্রসুন্দর ত্রিবেদী। *যজ্ঞকথা*। কলকাতা: প্রাচী পাবলিকেশন, ১৪০২।

শাস্ত্রী, চিন্নস্বামী। *যজ্ঞতত্ত্বপ্রকাশ*। চেন্নাই: মাদ্রাস ল জার্নাল প্রেস, ১৯৮৩।

Banerjee, A. C. *Studies in the Brahmanas*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1963.

Bose, N.K. *Culture and Society in India*. Bombay: Asia Publishing House, 1967.

Eggeling, Julius (ed.). *Śatapatha Brāhmana*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1882.

Mitra, Rajendralal/ Vidyabhushana, Harachandra. Ed. *The Gopatha Brahmana of The Atharva Veda*. Calcutta (now Kolkata): Ganesa press, 1872.

Sharma, Vidhyadhar (ed.). *The Srautasutra of Katyayana*. Calcutta (now Kolkata): Chaukhamba Sanskrit Pratisthan, 2011.

শব্দশাস্ত্রে হ্রস্ব অকারের সংবৃতত্ব ও বিবৃতত্ব বিচার

পল্লবী মালিক

সংক্ষিপ্তসার

পূজ্যপাদ মহর্ষি পাণিনি ১৪টি মাহেশ্বর সূত্রকে আধার করে *অষ্টাধ্যায়ী* গ্রন্থ প্রণয়ন করেছেন। বেদের ন্যায় সম্প্রদায় পরম্পরায় প্রাপ্ত হয় বলে এদের অক্ষরসমাম্নায় বলা হয়। নিজের অভীষ্ট সিদ্ধির জন্য তপস্যারত পাণিনি, সনক প্রভৃতি সিদ্ধমুনিগণের উদ্দ্যেশ্যে নটরাজশিরোমণি মহাদেব নবপঞ্চবার অর্থাৎ চতুর্দশবার ঢক্কানিনাদ বাজিয়েছিলেন। সেই ধ্বনি থেকেই অইউণ্ প্রভৃতি সূত্রজাল প্রাপ্ত হয়ে পাণিনিমুনির হৃদয়ে লৌকিক ও বৈদিক উভয়বিধ ব্যাকরণ রচনার শক্তি উদ্ভাসিত হয়। ব্যাকরণের নিমিত্তই অক্ষরসমাম্নায় অধিগত হয়েছিল। এইসকল শিবসূত্র *অষ্টাধ্যায়ী* গ্রন্থের বীজ বলে পাণিনীয় ব্যাকরণকে বেদাঙ্গ মাহেশ্বর বলা হয়। অত্যন্ত লঘু উপায়ে প্রত্যাহারাদির মাধ্যমে ব্যাকরণ রচনার জন্যই শিবসূত্রগুলি কল্পিত হয়েছে, শিক্ষাশাস্ত্রের জন্য বা বর্ণসমূহের স্বরূপ উপপত্তির জন্য নয়। এই মাহেশ্বরসূত্রস্থ হ্রস্ববর্ণের দ্বারা দীর্ঘ, প্লুত প্রভৃতি সবর্ণের গ্রহণ হয়। লোকে সর্বত্রই হ্রস্ব অকারের সংবৃতত্বই উপলব্ধ হয়। কিন্তু অক্ষরসমাম্নয়স্থ অকার সংবৃত হলে প্রযত্নভেদহেতু তা দীর্ঘ, প্লুতের গ্রাহক হয় না। ফলে সবর্ণদীর্ঘাদি শাস্ত্রীয়কার্য নির্বাহ হয় না। অক্ষরসমাম্নয়স্থ অকারের বিবৃতত্ব বিষয়ে আচার্য পাণিনির কোনো পৃথগ্ সূত্র নেই। তবে পাণিনির অন্যান্য সূত্রনির্মাণ এবং সূত্রের গঠনশৈলী দ্বারা তা জ্ঞাপিত হয়। কিছু কিছু বিধি সূত্রে স্পষ্টরূপে উল্লেখ না করলেও সূত্রস্থ বিভিন্ন পদের প্রয়োগ এবং সূত্রের উপস্থাপন রীতি দ্বারা তা জ্ঞাপিত হয়। অক্ষরসমাম্নয়স্থ অকারের বিবৃতত্ব ও সংবৃতত্ব বিষয়ে পাণিনির কী জ্ঞাপক আছে এবং সেটা কতটা যুক্তিযুক্ত এবং সে বিষয়ে বিভিন্ন বৈয়াকরণগণের মতামত এই পত্রে আলোচিত হয়েছে।

সূচক শব্দ

সবর্ণসংজ্ঞা, সংবৃত, বিবৃত, সবর্ণদীর্ঘ, জ্ঞাপক, অসিদ্ধ।

তুলাস্যপ্রযত্নং সবর্ণম্ (অষ্টাধ্যায়ী, অ০ ১/১/৯) সূত্রানুসারে যে দুটি বর্ণের তালু প্রভৃতি উচ্চারণস্থান এবং আভ্যন্তর প্রযত্ন সমান, সেই বর্ণ দুটি পরস্পর সবর্ণসংজ্ঞক হয়।[১] আস্যঞ্চ প্রযত্নশ্চ আস্যপ্রযত্নৌ, তুলৌ আস্যপ্রযত্নৌ যস্য তৎ তুলাস্যপ্রযত্নং অর্থাৎ আস্য ও প্রযত্ন এই দুটি তুল্য যার এরূপ বর্ণদ্বয় পরস্পর সবর্ণসংজ্ঞক হয়। অস্যন্তি বর্ণা অনেন – এই ব্যুৎপত্তিতে যার দ্বারা বর্ণের প্রক্ষেপ বা উচ্চারণ করা হয় তা আস্য।[২] আস্যে ভব - এভাবে আস্য শব্দের দ্বারা তালু, কণ্ঠ প্রভৃতি উচ্চারণস্থানসমন্বিত লোকপ্রসিদ্ধ মুখ অর্থই[৩] এখানে অভিপ্রেত। পাণিনীয় শিক্ষায় উরঃ, কণ্ঠ, শিরঃ, জিহ্বামূল, দন্ত, নাসিকা, ওষ্ঠ, তালু এই আটটি স্থানের কথা বলা হয়েছে।[৪] অপরদিকে বর্ণোচ্চারণের জন্য যে প্রকৃষ্ট ব্যাপার বা প্রারম্ভিক ব্যাপারই হল প্রযত্ন[৫] বক্তার বর্ণোচ্চারণের ইচ্ছা হলে নাভিপ্রেরিত প্রাণবায়ু ঊর্দ্ধদেশে চালিত হয়ে মূর্দ্ধায় প্রতিহত হয়ে প্রত্যাবর্তনকালে সেই বায়ু তালু প্রভৃতি উচ্চারণস্থানে সংযুক্ত হয়ে ক,চ,ট,ত,প প্রভৃতি বর্ণরাশির অভিব্যক্তি করে। সেক্ষেত্রে বর্ণোৎপত্তির পূর্বে জিহ্বার অগ্রভাগ, উপাগ্রভাগ, মধ্যভাগ ও মূলভাগ উচ্চারণস্থানের সাথে সম্যগ্ বা ঈষৎস্পৃষ্ট হয়ে থাকে। জিহ্বার এরূপ ব্যাপার হল প্রকৃষ্ট যত্ন বা আস্যের আভ্যন্তর ব্যাপার। আস্যের এই আভ্যন্তর ব্যাপারকেই আভ্যন্তর প্রযত্ন[৬] বলা হয়। স্পর্শবর্ণগুলির উচ্চারণ করতে জিহ্বা, তালু প্রভৃতি উচ্চারণস্থানের সাথে সম্যকভাবে স্পর্শ করে। অন্তঃস্থবর্ণগুলির উচ্চারণকালে ঈষৎস্পর্শ হয়। উষ্মবর্ণ এবং স্বরবর্ণগুলির প্রযত্ন বিবৃত অর্থাৎ উচ্চারণকালে তালু প্রভৃতি উচ্চারণস্থান থেকে জিহ্বার অবস্থান দূরে হয়, ফলে বায়ু অবরুদ্ধ হয় না।[৭] অপরদিকে উচ্চারণকালে যখন জিহ্বার অবস্থান কণ্ঠ অর্থাৎ জিহ্বামূলের নিকটবর্তী হয়ে থাকে তখন তা সংবৃত প্রযত্ন।[৮] নাগেশ মতে- 'স্পৃষ্টাদীনামাভ্যন্তরত্বন্বোষ্ঠপ্রভৃতিকাকলকপর্যন্তরূপাস্যান্তর্গততত্তৎস্থানেষু জিহ্বাগ্রাঽদীনাং স্পর্শেষৎস্পর্শদূরাবস্থানসমীপাবস্থানরূপাভ্যন্তরকার্যকারিত্বাদ্বর্ণোৎপত্ত্যব্যবহিতপ্রাগ্‌ভাবিত্বাচ্চ বোদ্ধ্যম্। তত্র বহূনামেকস্থানত্বেঽপি কস্যচিদুচ্চারণে সম্যক্স্পর্শঃ কস্যচিদীষদিতি...'।[৯] যেমন ই এবং ঈ বর্ণের উচ্চারণস্থান তালু, উভয়েরই আভ্যন্তর প্রযত্ন বিবৃত হওয়ায় সবর্ণসংজ্ঞা হয়ে থাকে। এভাবে ক এবং

ঘ বর্ণের উচ্চারণস্থান কণ্ঠ এবং দুটিরই স্পৃষ্ট প্রযত্ন হওয়ায় সবর্ণসংজ্ঞা হয়ে থাকে। সবর্ণসংজ্ঞা হলে 'অণুদিৎসবর্ণস্য চাপ্রত্যয়ঃ' (অ০ ১/১/৬৯) সূত্রানুসারে অবিধীয়মান অণ্ এবং উদিৎ সবর্ণের গ্রাহক হয়। যা বিধেয় নয় অর্থাৎ উদ্দেশ্য অণ্ প্রত্যাহারস্থিত বর্ণ সবর্ণের গ্রাহক হয়। যথা এরচ্ (অ০ ৩/৩/৫৬) এই সূত্রে ই বর্ণের ষষ্ঠীর একবচনে এঃ এই শব্দ হয়ে থাকে । এই ইকার বিধীয়মান না হওয়ায় সবর্ণের গ্রাহক হলে ঈকারেরও গ্রাহক হয়ে থাকে। কু, চু, টু, তু, পু এই উদিৎ বিধীয়মান হলেও সবর্ণের গ্রহণ করে ফলে চোঃ কুঃ (৮/২/৩০) সূত্রে চু এবং কু এর দ্বারা চবর্গ এবং কবর্গের গ্রহণ হয়। ফলে মাহেশ্বরসূত্রস্থ অকার, ইকার প্রভৃতি বর্ণ সবর্ণের গ্রহণ করে থাকে। অকার, ইকার, উকার হ্রস্ব, দীর্ঘ, প্লুত ভেদে তিনপ্রকার । হ্রস্বপ্রভৃতি ভেদ আবার উদাত্ত, অনুদাত্ত, স্বরিত ভেদে নয়প্রকার। এই নয়প্রকার অনুনাসিক ও অননুনাসিক ভেদে আঠারো প্রকার অকার, ইকার, উকার সমুদায়ের বোধ হয়। অর্থাৎ আঠার প্রকার অকারের সংজ্ঞা হয় 'অ'। প্রশ্ন হয় রামঃ, কৃষ্ণঃ প্রভৃতি ব্যবহারকালে হ্রস্ব অকারের সংবৃতত্বই অনুভূত হয়, বিবৃতত্ব নয়। আকারের উচ্চারণকালে কণ্ঠ উন্মুক্ত থাকায় বিবৃত প্রযত্ন হয়ে থাকে। কিন্তু মাহেশ্বরসূত্রে অকারের সংবৃত প্রযত্ন স্বীকার করা হলে অ এবং আ বর্ণের উচ্চারণস্থান কণ্ঠ হলেও প্রযত্ন ভিন্ন হওয়ায় পরস্পর সবর্ণসংজ্ঞা হতে পারে না। সেক্ষেত্রে অকারের দ্বারা আকারের গ্রহণও হয় না। ফলে ব্যবহারে এবং ব্যাকরণশাস্ত্রে হ্রস্ব অবর্ণের প্রযত্নবিষয়ে বিরোধ দেখা দেয়।

লোকে এবং বেদে সর্বত্রই অকার সংবৃত উচ্চারিত হলেও 'অইউণ্' এই মাহেশ্বরসূত্রস্থ অকার বিবৃত প্রযত্নবিশিষ্ট বলে ধরতে হবে। কারণ অকারের যদি বিবৃতত্ব উপদিষ্ট না হয় অর্থাৎ মাহেশ্বরসূত্রস্থ অকার যদি সংবৃত হয় তাহলে বিবৃত প্রযত্নবিশিষ্ট আকারের সাথে প্রযত্নভেদবশত সংবৃত অকারের সবর্ণসংজ্ঞা হতে পারে না, অ এবং আ পরস্পর সবর্ণ না হলে দণ্ড + আঢ়কম্ – ইত্যাদিস্থলে অকার এবং আকারের উচ্চারণস্থান কণ্ঠ্য হলেও অকার সংবৃত হওয়ায় এবং আকার বিবৃত হওয়ায় প্রযত্নভেদবশত সাবর্ণ্য অভাবে উভয়ের স্থানে 'অকঃ সবর্ণে দীর্ঘঃ'(অ০ ৬/১/১০০) সূত্রানুসারে সবর্ণ অচ্ পরে না থাকায় সবর্ণ দীর্ঘ একাদেশ হতে পারে না।[১০] বালমনোরমাকারের মতে - 'দণ্ড আঢ়কমিত্যত্র অকারস্য আকারস্য চ বিবৃতসংবৃতপ্রযত্নভেদেন সাবর্ণ্যাভাবাৎ সবর্ণদীর্ঘো ন স্যাত্'।[১১] উক্ত স্থলে যাতে দীর্ঘ হতে পারে সেজন্য বর্ণসমাম্নায়ে বিবৃত অকার উপদিষ্ট হয়েছে বুঝতে হবে।[১২] ন্যাসকার এবং পদমঞ্জরীকার মতে শিক্ষাবচনানুসারে একার, ওকার হল বিবৃততর এবং ঐকার, ঔকার হল বিবৃততম এদের ন্যায় আকারও বিবৃততর[১৩] হওয়ায় মাহেশ্বরসূত্রস্থ অকারের বিবৃততর উপদেশ করা হয়েছে বলে বুঝতে হবে। এই মত স্বীকার করা যায় না। যেহেতু আকার বিবৃততর হলে অকার বিবৃত হওয়ায় প্রযত্নভেদহেতু উভয়ের মধ্যে সবর্ণসংজ্ঞা হয় না। যদিও অকার এবং আকারের মধ্যে পরস্পরের কালের ভিন্নতা আছে তথাপি 'তুল্যাস্যপ্রযত্নং সবর্ণম্' (অ০ ১/১/৯) সূত্রে আস্য পদের গ্রহণের দ্বারা আস্যের অন্তর্গত উচ্চারণ স্থান এবং আভ্যন্তর প্রযত্ন সমান হলেই সবর্ণসংজ্ঞা হয়। কাল আস্যের বহির্ভূত।[১৪] এইজন্যই বর্ণসমূহের মধ্যে কাল পরস্পর ভিন্ন হলেও আস্যান্তর্গত উচ্চারণ স্থান এবং প্রযত্ন তুল্য হলেই পরস্পর সবর্ণসংজ্ঞক হয়ে সবর্ণের গ্রহণ হয়, কিন্তু আস্যান্তর্গত প্রযত্ন ভিন্ন হলে বর্ণসমূহের মধ্যে পরস্পর সবর্ণসংজ্ঞা না হওয়ায় তাদের গ্রহণও হয় না। ভাষ্যমতে- 'বাহ্যশ্চ পুনরাস্যাত্কালঃ। তেন স্যাদেব কালভিন্নস্য গ্রহণম্, ন পুনর্বিবারভিন্নস্য'।[১৫]

অকার বিবৃত হলে উক্তস্থলে অকার ও আকার দুইটি বিবৃত প্রযত্নবিশিষ্ট হওয়ায় পরস্পরের সবর্ণসংজ্ঞা হলে গ্রহণকশাস্ত্রবলে বর্ণসমাম্নায়স্থ অকারের দ্বারা আকারের গ্রহণ হওয়ায় সবর্ণ দীর্ঘ একাদেশ হতে কোনো বাধা নেই। 'সংবৃতোঽকারঃ'[১৬] নারদীয়শিক্ষোক্ত হ্রস্ব অকারের সংবৃতত্বকে স্বীকার করা না হলে শিক্ষাগ্রন্থের এবং লৌকিক ব্যবহারের সাথেও বিরোধ হয়। অকারের স্বাভাবিক সংবৃতত্বকে অগ্রাহ্য করে বর্ণসমাম্নায়ে অকারের বিবৃত উপদেশ করলে দণ্ডাঢ়কম্ এস্থলে সবর্ণদীর্ঘাদিকার্য হতে পারে।[১৭] এবিষয়ে ভাষ্যকার বলেছেন- 'অকারস্য বিবৃতোপদেশঃ কর্তব্যঃ। আকারগ্রহণার্থঃ। অকারঃ সবর্ণগ্রহণেনাঽকারমপি যথা গৃহ্ণীযাত্'।[১৮] অর্থাৎ সবর্ণ আকারাদি দীর্ঘ, প্লুতের গ্রহণের জন্য অকারের বিবৃত উপদেশ করার প্রয়োজন। প্রদীপটীকায় উক্ত হয়েছে - 'তত্রাকারস্য সংবৃতত্বাদ্দীর্ঘপ্লুতযোর্বিবৃতত্বাত্ প্রযত্নভেদাৎসবর্ণসংজ্ঞায়া অপ্রসঙ্গাৎপ্রদেশেষ্বকারেণ দীর্ঘপ্লুতযোর্গ্রহণং ন প্রাপ্নোতীতি বিবৃতত্বমস্যোপদিশ্যতে'।[১৯] যেহেতু দীর্ঘ ও প্লুত অকার বিবৃত প্রযত্নবিশিষ্ট।[২০] আকার প্রভৃতি দীর্ঘ, প্লুত ১৮ প্রকার অকারকে গ্রহণের জন্য মাহেশ্বরসূত্রস্থ অকারের

বিবৃতোপদেশ করা প্রয়োজন। শব্দশাস্ত্রের প্রক্রিয়া দ্বারা নির্মিত যে পরিনিষ্ঠিত রূপ রামঃ, কৃষ্ণঃ ইত্যাদি শব্দগুলি প্রয়োগ করার সময়ে সর্বত্র হ্রস্ব অকারটি সংবৃত হয় কিন্তু ব্যাকরণশাস্ত্রের কার্যপ্রবৃত্তির সময়ে অন্যান্য দীর্ঘপ্লুত স্বরবর্ণের ন্যায় হ্রস্ব অবর্ণেরও বিবৃতত্ব হয় - এটা বুঝতে হবে। তবে শাস্ত্রীয়কার্যে হ্রস্ব অবর্ণ বিবৃত হয় বলে নারদীয়শিক্ষাবচনের সাথে বিরোধ হবে একথা বলা যায় না। যেহেতু ব্যাকরণশাস্ত্রের কার্য নিষ্পত্তির পর পরিনিষ্ঠিতরূপে সর্বদা হ্রস্ব অকার সংবৃতই হয়, শিক্ষাবচনে এই প্রয়োগদশার কথাই বলা হয়েছে, প্রক্রিয়াদশার কথা নয়। সুতরাং শিক্ষাবচন অনর্থক নয়।

লোকব্যবহারে সর্বত্রই হ্রস্ব অকারের সংবৃতত্বকে আচার্য পাণিনিও স্বীকার করেছেন। ভাষাকে ব্যতিরেকে ব্যাকরণ হতে পারে না। প্রচলিত ভাষাকে শৃঙ্খলিত ও নিয়মিত করতেই ব্যাকরণশাস্ত্রের উদ্ভব। আচার্য পাণিনিও শাস্ত্রান্তে লোকব্যবহারকেই প্রতিস্থাপন করেছেন। সেইজন্য সূত্র করেছেন- 'অ অ'(অ০ ৮/৪/৬৮)। এই সূত্রানুসারে বিবৃত অকারের স্থানে সংবৃত অকার বিধান করা হয়েছে। এই সূত্রটি দুটি পদবিশিষ্ট ব্যাকরণশাস্ত্রের অন্তিম সূত্র। সূত্রে প্রথম অকারটি বিবৃত এবং দ্বিতীয় অকারটি সংবৃত। বিবৃত এবং সংবৃত প্রযত্নভেদবশত সাবর্ণ্যের অভাব হওয়ায় 'অকঃ সবর্ণে দীর্ঘঃ'(অ০ ৬/১/১০০) সূত্রানুসারে দীর্ঘ হয়নি। পূর্বে যে 'অ' আছে তা লুপ্তষষ্ঠ্যন্তম্ এবং পরবর্তী 'অ' তেও লুপ্তপ্রথমান্ত। উভয়স্থলেই 'সুপাং সুলুক্পূর্বসবর্ণাচ্ছেযাডাড্যাযাজালঃ'(অ০ ৭/১/৩৯) সূত্রানুসারে লুক্ হয়েছে। এস্থলে উদ্দেশ্যস্বরূপ যে প্রথম 'অ' আছে, তার দ্বারা 'অণুদিৎসবর্ণস্য চাপ্রত্যয়ঃ'(অ০ ১/১/৬৮) সূত্রানুসারে সবর্ণের গ্রহণ হলেও বিবৃত আকারের গ্রহণ হবে না, কেননা এস্থলে ভাষ্যকার তপর নির্দেশ করে 'অদ্' এইরূপ সূত্রপাঠ করেছেন, ফলে 'তপরস্তৎকালস্য'(অ০ ১/১/৭০) সূত্রানুসারে অ এর দ্বারা একমাত্রিক হ্রস্ব অকারের ৬টি ভাগেরই গ্রহণ হবে, দীর্ঘ আকারের নয়। কৈয়ট মতে- "অদ' ইতি সূত্রং কর্তব্যম্।...যতস্তপরস্ততঃ স্থান্যকারো ভিন্নকালৌ দীর্ঘপ্লুতৌ ন গ্রহীষ্যতি। আদেশস্তু তৎকালানগুণান্তরযুক্তান্গ্রহীষ্যতি'।[২১] ফলে এই সূত্রানুসারে বিবৃত হ্রস্ব অকারের স্থানে সংবৃত বিধান করা হয়েছে। প্রয়োগদশায় হ্রস্ব অকার সংবৃত হয় এবং বাকী সমস্ত বর্ণ বিবৃতই থাকে, তাদের কোনো পরিবর্তন হয় না। হ্রস্ব অবর্ণটি প্রকৃতপক্ষে সংবৃত কিন্তু প্রক্রিয়ানির্বাহের জন্য 'অইউণ্' মাহেশ্বরসূত্রস্থ অকারটিকে বিবৃত বলে স্বীকার করে নিতে হবে। 'অ অ'(অ০ ৮/৪/৬৮) সূত্রটিই এবিষয়ের জ্ঞাপক। পূজ্যপাদ ভট্টোজিদীক্ষিত 'তুল্যাস্যপ্রযত্নং সবর্ণম্'(অ০ ১/১/৯) সূত্রের সবর্ণসংজ্ঞাবিষয়ে বর্ণসমূহের উচ্চারণস্থান এবং প্রযত্নসম্পর্কে আলোচনাকালে 'অ অ'(অ০ ৮/৪/৬৮) সূত্রের জ্ঞাপকতা উল্লেখ করেছেন।[২২] কেননা মাহেশ্বরসূত্রে যদি অকারের বিবৃতত্ত্বের উপদেশ না করা হত তাহলে 'অ অ'(অ০ ৮/৪/৬৮) সূত্রে উদ্দেশ্য যে বিবৃত অকার তার সত্তাই না থাকায় সেই বিবৃত অকারের সংবৃতত্ব প্রতিবিধান করাই অসংগত হয়ে যায়। পদমঞ্জরীকার মতে- 'যদি পূর্বমকারো বিবৃতো ন প্রতিজ্ঞাতঃ স্যাৎ, ততস্তস্য বিবৃতস্য প্রযোগার্থম্...স্বরূপাদ্ধি প্রচ্যুতস্য পুনস্তৎপ্রাপ্তয়ে যত্নোঽর্থবান্ ভবতি'।[২৩] অষ্টাধ্যায়ীর অন্তিম 'অ অ'(অ০ ৮/৪/৬৮) সূত্র দ্বারা সেই বিবৃত অকারেরই সংবৃত বিধানের দ্বারা 'অইউণ্' সূত্রের অকার যে বিবৃতরূপেই উপদিষ্ট ছিল তা জ্ঞাপিত হয়। কারণ শাস্ত্রপ্রক্রিয়ার জন্য পূর্বে যে অকার নিজ স্বরূপ থেকে বিচ্যুত হয়েছিল শাস্ত্রান্তে তার পুনরায় স্বস্বরূপ প্রাপ্তির জন্যই চেষ্টা করা হয়েছে।[২৪] অতএব আচার্য পাণিনিও প্রক্রিয়ানির্বাহের জন্য বর্ণসমাম্নায়ে হ্রস্ব অকারের বিবৃত উপদেশ করে স্বাভাবিক সংবৃতত্বকে গ্রহণ না করলেও অন্তিম সূত্র দ্বারা হ্রস্ব অকারের পুনরায় সংবৃতত্ব বিধান করায় শিক্ষাবচনের সাথে কোনো বিরোধ হয় না।[২৫]

এখন প্রশ্ন ওঠে 'অ অ'(অ০ ৮/৪/৬৮) সূত্রটি জ্ঞাপক হতে পারে না, যেহেতু এই সূত্রের অন্য প্রয়োজন আছে। অতিখট্বঃ, অতিমালঃ - এই প্রয়োগে খট্বা এবং মালা শব্দের আকারের 'গোস্ত্রিয়োরুপসর্জনস্য'(অ০ ১/২/৪৮) সূত্রানুসারে হ্রস্ব করার সময়ে 'স্থানেঽন্তরতমঃ'(অ০ ১/১/৫০) পরিভাষা সূত্রানুসারে বিবৃত আকারের স্থানে আন্তরতম্যের কারণে বিবৃত অকারেরই প্রাপ্তি হয়। এই প্রাপ্তিকে বাধা দিয়ে এস্থলে যাতে সংবৃতত্ব বিহিত হতে পারে সেইজন্য এইসূত্রের আবশ্যকতা। কিন্তু এই মত মানা যায় না, যেহেতু লোকে এবং বেদে কোথাও বিবৃত অকার পাওয়া যায় না, সেজন্য বিবৃত হ্রস্ব অকারের অস্তিত্বই না থাকায় 'স্থানেঽন্তরতমঃ'(অ০ ১/১/৫০) সূত্রানুসারে বিবৃত অকারের প্রাপ্তিই নেই, সংবৃত অকারই বিহিত হয়। সুতরাং অতিখট্বা ইত্যাদিতে হ্রস্ব সংবৃত অকার আদেশ করাই 'অ অ'(অ০ ৮/৪/৬৮) সূত্রের ফল নয়। তথাপি 'অ অ'(অ০ ৮/৪/৬৮) সূত্রানুসারে সংবৃত

অকারের প্রতিবিধান দ্বারা এটাই জ্ঞাপিত হয় যে 'অইউণ্' সূত্রে বিবৃত অকারেরই উপদেশ করা হয়েছে। প্রদীপটীকায় উক্ত হয়েছে- 'প্রযুক্তানামনুশাসনাৎ প্রয়োগে চ বিবৃতস্যাকারস্যাভাবাৎ সংবৃত এব ভবিষ্যতীতি প্রত্যাপত্তির্জ্ঞাপিকৈব'।[২৬]

প্রশ্ন হতে পারে বর্ণসমাম্নায়ে অকারের বিবৃত হলেও দণ্ড এই প্রাতিপদিকের অকার বিবৃত কীরূপে হবে? এর উত্তরে বক্তব্য এই যে ধাতু, প্রাতিপদিক, প্রত্যয়, নিপাত, আগম প্রভৃতি যাবতীয় অকারেরেই অনুকরণরূপে 'অইউণ্' এর অকার পঠিত হয়েছে।[২৭] ভাষ্যকার মতে- 'তস্যৈতস্যাক্ষরসমাম্নায়িকস্য বিবৃতোপদেশাদন্যত্রাপি বিবৃতোপদেশঃ কর্তব্যঃ।। কান্যত্র? ধাতুপ্রাতিপদিকপ্রত্যয়নিপাতস্থস্য'।[২৮] সুতরাং বর্ণসমাম্নায়ে অকারের দ্বারা অত্ত্বজাত্যাক্রান্ত যাবতীয় অবর্ণসমুদায়ের বোধ হয়। সকল প্রকার অকারের মূল হল – বর্ণসমাম্নায়ের অকার, এই অকার যেহেতু বিবৃত, তাই ধাতু, প্রাতিপদিক প্রভৃতির যাবতীয় অকারেরেই বিবৃতত্ব উপদিষ্ট হয়ে থাকে। 'অইউণ্' এই অক্ষরসমাম্নায়স্থ অকারের দ্বারা ধাত্বাদিস্থ অকার গৃহীত না হলে অর্থাৎ ধাত্বাদিস্থ অকার সংবৃত হলে, উভয় অকারের প্রযত্নভেদ হওয়ায় পরস্পর সবর্ণ সংজ্ঞা হয় না। ফলে 'অকঃ সবর্ণে দীর্ঘঃ'(অ০ ৬/১/১০০) সূত্রানুসারে সবর্ণদীর্ঘাদি কার্যও হতে পারে না এবং সূত্রস্থ 'অকঃ' পদের উচ্চারণও ব্যর্থ হয়। কেননা ধাত্বাদিস্থ সমস্ত হ্রস্ব অকার সংবৃত হওয়ায় প্রক্রিয়াকালে কখনোও দুটি হ্রস্ব অকার বিবৃত পাওয়া যায় না। যেহেতু বিবৃত অকার কেবল অক্ষরসমাম্নায়েই আছে। এর দ্বারাই বোঝা যায় প্রক্রিয়াকালে ধাত্বাদিস্থ অকারের বিবৃত উপদেশই আচার্য পাণিনির অভীষ্ট ছিল।[২৯]

অক্ষরসমাম্নায়স্থ অকারেরই বিবৃতত্ব জ্ঞাপনের ফলে সেই বর্ণ দ্বারা গঠিত প্রত্যাহারস্থিত অকারও বিবৃত হওয়ায় তার দ্বারা আকারাদি দীর্ঘ, প্লুতের গ্রহণ হয়ে থাকে। অকারের বিবৃতত্ব করা না হলে কেবলমাত্র প্রয়োগস্থ হ্রস্ব অকারাদির ক্ষেত্রেই কার্যসিদ্ধি হত, দীর্ঘাদিস্থলে তা প্রযুক্ত হতে পারবে না। সুতরাং দীর্ঘাদিস্থলে কার্যসিদ্ধির জন্য অকারের বিবৃত উপদেশ করা প্রয়োজন।[৩০] প্রশ্ন হয় অক্ষরসমাম্নায়স্থ বর্ণসমূহের স্বরূপ গ্রহণ করে যেহেতু 'আদিরন্ত্যেন সহেতা'(অ০ ১/১/৭১) সূত্রানুসারে প্রত্যাহার গঠন করা হয়েছে। সুতরাং অক্ষরসমাম্নায়ে পঠিত অণ্ বর্ণসমূহই সবর্ণের গ্রাহক হয়ে থাকে। অনুকরণ করে অকার, ইকারাদি বর্ণের নির্দেশ করলে সেই স্থানিতে কীভাবে সবর্ণের গ্রহণ হয়? কারণ অনুবৃত্তি হওয়া অকারাদি বর্ণ অণ্ নয়। সুতরাং 'অস্য চ্বৌ'(অ০ ৭/৪/৩২) ইত্যাদি সূত্রে অকারটি অনণ্ত্বহেতু সবর্ণের গ্রাহক হয় না।[৩১] বার্তিককার মতে- 'তত্রানুবৃত্তিনির্দেশে সবর্ণাগ্রহণমনণ্ত্বাৎ'।[৩২] ফলে 'অস্য চ্বৌ'(অ০ ৭/৪/৩২) এবং 'যস্যেতি চ'(অ০ ৬/৪/১৪৮) আদি সূত্রে যে অকারাদি বর্ণ আছে তা অণ্ না হওয়ায় সবর্ণের গ্রহণ হয় না, যদি সবর্ণের গ্রহণ না হয় তাহলে 'অস্য' পদ থেকে হ্রস্বের অতিরিক্ত দীর্ঘ আকারেরও গ্রহণ না হওয়ায় মালী ভবতি স্থলে আকারেরও ঈকার হতে পারে না। আবার 'যস্যেতি চ'(অ০ ৬/৪/১৪৮) সূত্রানুসারে ই এবং অ বর্ণের দ্বারা দীর্ঘ আকার এবং ঈকারের গ্রহণ না হওয়ায় রাধেয়ঃ স্থলে রাধা এর আকারের এবং নাদেয়ঃ স্থলে নদী এর ঈকারের লোপ সিদ্ধ হবে না। ফলে অনিষ্টাপত্তি হয়। সুতরাং বলা যায় সমস্ত অকারাদি বর্ণকে অক্ষরসমাম্নায়স্থ অকার বলেই বুঝতে হবে। গ্রহণকশাস্ত্রবলে সেই অণ্ সবর্ণের গ্রহণ করে থাকে। এক্ষেত্রে অত্বজাতি স্বীকার করলে কোনো দোষ হয় না । সেক্ষেত্রে বর্ণসমাম্নায়স্থ অকার এবং অন্যান্য অকারের মধ্যে কোনো ভেদ না থাকায় সর্বত্রই গ্রহণ হয়ে থাকে।

এছাড়াও মহাভাষ্যকারের মতে অক্ষরসমাম্নায়স্থ অকারের বিবৃতোপদেশ করার অপর প্রয়োজন হল- 'দীর্ঘপ্লুতবচনে চ সংবৃতনিবৃত্ত্যর্থঃ'।[৩৩] অর্থাৎ হ্রস্ব অকারের স্থলে দীর্ঘপ্লুত বিধানকথনস্থলে সংবৃত নিবৃত্তির উদ্দেশ্যে বিবৃত উপদেশ করা প্রয়োজন। বৃক্ষাভ্যাম, দেবদত্তা৩ এই প্রয়োগে বৃক্ষ এবং দেবদত্ত শব্দের অন্ত্য অকার যদি সংবৃত হয় তার স্থানে 'সুপি চ'(অ০ ৭/৩/১০২) এবং 'দূরাদ্ধূতে চ'(অ০ ৮/২/৮৪) সূত্রানুসারে যে দীর্ঘপ্লুত বিধান করা হয়েছে, তা 'স্থানেঽন্তরতমঃ'(অ০ ১/১/৫০) সূত্রানুসারে নিজস্থানী হ্রস্ব সংবৃত অকারের সমান সংবৃত দীর্ঘ ও প্লুতেরই প্রাপ্তি হয়ে থাকে, যেরূপ সঁয্যন্তা, সঁব্বত্সরঃ, যঁল্লোকং- ইত্যাদিস্থলে অনুস্বার সানুনাসিক যণেরই কল্পনা করে থাকে।[৩৪] তা যাতে না হয় সেজন্য অকারের বিবৃতোপদেশ করা প্রয়োজন।

তাৎপর্য এই যে শিক্ষায় যে সংবৃতত্ব বিহিত হয়েছে তার প্রচ্যুতি করে ধাতু, প্রাতিপদিক প্রভৃতি প্রয়োগস্থ অকারের বিবৃতত্ব উপদিষ্ট হয়েছে, সেই বিবৃতত্বকে আবার 'অ অ'(অ০ ৮/৪/৬৮) সূত্রের

দ্বারা আচার্য পাণিনি পুনরায় সংবৃতত্বের প্রত্যাপত্তি তথা স্বাভাবিক রূপে অবস্থান করিয়েছেন। ফলে ধাতু, প্রাতিপদিক, প্রত্যয়, নিপাত, আগম্, আদেশ এই প্রয়োগস্থ সকল প্রকার অকারের পুনরায় সংবৃত বিধান করা হয়েছে। ন্যাসকার মতে-'সংবৃতস্য স্বরূপাৎ প্রচ্যুতস্য প্রয়োগনিমিত্তং প্রত্যাপত্তিঃ করিষ্যতে; যতঃ শাস্ত্রপরিসমাপ্তৌ ততো ন ভবতি তথাভূতস্যৈবাযং প্রযোগ ইতি'।[৩৫]

এখন প্রশ্ন হয় 'অ অ'(অ০ ৮/৪/৬৮) সূত্রটি অষ্টাধ্যায়ীর শেষসূত্র হওয়ায় 'বিপ্রতিষেধে পরং কার্যম্'(অ০ ১/৪/২) সূত্রানুসারে এবং 'পরনিত্যান্তরঙ্গাপবাদানামুত্তরোত্তরং বলীয়ঃ' পরিভাষানুসারে পূর্ব অপেক্ষা পরসূত্র বলবান হওয়ায় অন্তিম 'অ অ'(অ০ ৮/৪/৬৮) সূত্রই সবথেকে বলবান হয়। এই সূত্রানুসারে বিবৃত অকারের স্থানে সংবৃত অকার বিধান করায় সমগ্র *অষ্টাধ্যায়ী*তে যে প্রক্রিয়া আছে সেখানে কোথাও বিবৃত অকার থাকতে পারবে না, সর্বত্র সংবৃত হয়ে যাবে। ফলে দণ্ড + আঢ়কম্ ইত্যাদিস্থলে পুনরায় দণ্ড এই প্রয়োগের অকার সংবৃত হলে প্রযত্নভেদবশতঃ অকার ও আকারের সবর্ণসংজ্ঞা হতে পারেনা এবং তন্নিবন্ধন সবর্ণদীর্ঘও হতে পারে না। সুতরাং বর্ণসমাম্নায়ে অকারের বিবৃতোপদেশ করে কী লাভ?

এর উত্তরে বলা যায় 'অ অ'(অ০ ৮/৪/৬৮) সূত্রটি অষ্টাধ্যায়ীর অন্তিম সূত্র। সেজন্য 'পূর্বত্রাসিদ্ধম্'(অ০ ৮/২/১) সূত্রানুসারে 'অ অ'(অ০ ৮/৪/৬৮) সূত্রটি পূর্ববর্তী সকল সূত্রের প্রতি অসিদ্ধ বা অবিদ্যমানবৎ হওয়ায় দণ্ড + আঢ়কম্ ইত্যাদি প্রয়োগের বিবৃত অকার 'অ অ'(অ০ ৮/৪/৬৮) সূত্রানুসারে সংবৃত হলেও 'অকঃ সবর্ণে দীর্ঘঃ'(অ০ ৬/১/১০০) সূত্রের দৃষ্টিতে সংবৃত অসিদ্ধ হয়ে বিবৃতই থেকে যায়। দীক্ষিতমতে- 'বিবৃতমনূদ্য সংবৃতোঽনেন বিধীযতে। অস্য চাষ্টাধ্যাযীং সম্পূর্ণাং প্রত্যসিদ্ধত্বাচ্ছাস্ত্রদৃষ্ট্যা বিবৃতত্বমস্ত্যেব'।[৩৬] সুতরাং প্রক্রিয়াদশায় অকার বিবৃত আর প্রক্রিয়া ব্যতীত প্রয়োগে অর্থাৎ ধাতু, প্রাতিপদিক, প্রত্যয়, নিপাত, আগম, আদেশ প্রভৃতির অকার সংবৃতই হবে। সর্বত্রই প্রথমে বিবৃত উপদিষ্ট হয়ে থাকে। এই বিবৃতের পুনরায় অষ্টাধ্যায়ীর অন্তিম সূত্রের দ্বারা সংবৃত বিধান করা হয়েছে। কাশিকাকার মতে-'তস্য প্রযোগার্থম্ 'অ অ' (৮/৪/৬৮) ইতি শাস্ত্রান্তে প্রত্যাপত্তিঃ করিষ্যতে'।[৩৭] পদমঞ্জরীকার মতে- 'শাস্ত্রান্তে ক্রিয়মাণা প্রত্যাপত্তিঃ সর্বেষ্বেব শাস্ত্রকার্যেষ্বভিযাতীতি ভাবঃ'।[৩৮] কিন্তু প্রক্রিয়াকালে যখন অন্যান্য সূত্রের প্রবৃত্তি করতে হবে, তখন পূর্ববর্তী সকল সূত্রের দৃষ্টিতেই অন্তিম সূত্রের অসিদ্ধত্ববশত বা অবিদ্যমানত্বহেতু বিবৃতত্বই রয়ে যায়।[৩৯] তবে এস্থলে অসিদ্ধত্ব বা অবিদ্যমানত্বের দ্বারা বাস্তবে অত্যন্তাভাব বিবক্ষিত নয়। অকারের স্বাভাবিক যে সংবৃতত্ব ধর্ম অগ্রাহ্য করা হচ্ছে তা কিন্তু নয়, আবার অকারের বিবৃতত্বও বাস্তব নয়, প্রক্রিয়া করার জন্য অকারের ওপর বিবৃতত্ব আরোপ করা হচ্ছে, সেটা তার সাধারণ ধর্ম নয়। সেজন্য বিবৃত অকারকে আচার্য পাণিনি সমগ্র প্রক্রিয়ার অন্তে প্রয়োগকালে অকারের স্বাভাবিক সংবৃতত্বই বিধান করেছেন।[৪০] এজন্যই প্রতিপন্ন হল যে হ্রস্ব অবর্ণ প্রয়োগে সংবৃত এবং প্রক্রিয়াদশায় বিবৃত। শাস্ত্রান্তে প্রক্রিয়াসিদ্ধির অনন্তর অকারের সংবৃতত্ব বিধান করে পূর্বসূত্রে যথা প্রক্রিয়াদশায় এবং অক্ষরসমাম্নায়ে যে অকার বিবৃতরূপেই উপদিষ্ট ছিল তা 'অ অ'(অ০ ৮/৪/৬৮) এই সূত্রে দ্বারাই জ্ঞাপিত হয়।[৪১]

এভাবে মাহেশ্বরসূত্রের অকারটির প্রযত্ন সূত্র দ্বারা পৃথক ভাবে বিহিত না হলেও সূত্রবিহিত জ্ঞাপকের দ্বারা তা প্রমাণিত হয়। সেক্ষেত্রে আকারের বিবৃতপ্রযত্ন হওয়ায় অকারের বিবৃতপ্রযত্ন স্বীকার করাই উচিত। যদিও সন্ধ্যক্ষরগুলির মধ্যে একার, ওকার বিবৃততর এবং ঐকার, ঔকার বিবৃততম রূপে স্বীকার করায় তাদের অকারাদিরও বিবৃততর ও বিবৃততম প্রযত্ন হওয়ায় বর্ণসমাম্নায়স্থ অকারেরও বিবৃততম প্রযত্ন স্বীকার করা উচিত নয়। সেক্ষেত্রে আকার বিবৃততর এবং অকার বিবৃত হওয়ায় প্রযত্নভেদহেতু উভয়ের মধ্যে সবর্ণসংজ্ঞা হয় না। সুতরাং অকারের বিবৃতত্ব স্বীকার করাই উচিত। শাস্ত্রান্তে তারই পুনরায় সংবৃতত্ব বিহিত হওয়ায় তাই জ্ঞাপিত হয়েছে।

উল্লেখপঞ্জি

১. তাল্বাস্থানমাভ্যন্তরপ্রযত্নশ্চেত্যেতদ্বযং যস্য যেন তুল্যং তন্মিথঃ সবর্ণসংজ্ঞং স্যাৎ। - 'তুল্যাস্যপ্রযত্নং সবর্ণম্' (অ০ ১/১/৯) সূত্রের সিদ্ধান্তকৌমুদীবৃত্তি।

২. ওষ্ঠাৎ প্রভৃতি প্রাক্কাকলকাদাস্যম্ - 'তুল্যাস্যপ্রযত্নং সবর্ণম্' (অ০ ১/১/৯) সূত্রের মহাভাষ্য

কাকলকং নাম গ্রীবাযামুন্নতপ্রদেশঃ - 'তুল্যাস্যপ্রযত্নং সবর্ণম্' (অ০ ১/১/৯) সূত্রের প্রদীপটীকা।

৩. আস্যে মুখে ভবমাস্যং তাল্বাদিস্থানম্। 'শরীরাবযবাদ্যত্' ইতি ভাবার্থে যৎপ্রত্যযঃ। - 'তুল্যাস্যপ্রযত্নং সবর্ণম্' (অ০ ১/১/৯) সূত্রের বালমনোরমাটীকা।

৪. অষ্টৌ স্থানানি বর্ণানামুরঃ কণ্ঠঃ শিরস্তথা।

জিহ্বামূলং চ দন্তশ্চ নাসিকোষ্ঠৌ চ তালু।। - পাণিনীয় শিক্ষা, শ্লোক – ১৬।

৫. প্রকৃষ্টো যত্নঃ প্রযত্ন - 'তুল্যাস্যপ্রযত্নং সবর্ণম্' (অ০ ১/১/৯) সূত্রের বালমনোরমাটীকা।

৬. যত্নো দ্বিধা – আভ্যন্তরো বাহ্যশ্চ। আদ্যশ্চতুর্ধা - স্পৃষ্টেষৎস্পৃষ্টবিবৃতসংবৃতভেদাৎ। - 'তুল্যাস্যপ্রযত্নং সবর্ণম্' (অ০ ১/১/৯) সূত্রের সিদ্ধান্তকৌমুদীবৃত্তি।

৭. অচোঽস্পৃষ্টা যণস্ত্বীষন্নেমস্পৃষ্টাঃ শলঃ স্মৃতাঃ।শেষাঃ স্পৃষ্টা হলঃ প্রোক্তা....' - পাণিনীয় শিক্ষা, শ্লোক – ২০।

৮. তত্র স্পৃষ্টং প্রযত্নং স্পর্শানাম্। ঈষৎস্পৃষ্টমন্তঃস্থানাম্। বিবৃতমূষ্মাণাং স্বরাণাং চ। হ্রস্বস্যাবর্ণস্য প্রয়োগে সংবৃতম্ - 'তুল্যাস্যপ্রযত্নং সবর্ণম্' (অ০ ১/১/৯) সূত্রের সিদ্ধান্তকৌমুদীবৃত্তি।

৯. 'তুল্যাস্যপ্রযত্নং সবর্ণম্' (অ০ ১/১/৯), লঘুশব্দেন্দুশেখর।

১০. প্রক্রিযাদশাযাং বিবৃতত্বম্প্রতিজ্ঞেযমিত্যর্থঃ। তেন দণ্ডাঢকাদৌ দীর্ঘসিদ্ধিঃ। অন্যথা সংবৃতস্য হ্রস্বাকারস্য বিবৃতেন দীর্ঘেণ সাবর্ণ্যাভাবাৎস ন স্যাদিতি ভাবঃ। - ঐ।

১১. 'তুল্যাস্যপ্রযত্নং সবর্ণম্' (অ০ ১/১/৯) সূত্রের বালমনোরমাটীকা।

১২. তেষাং হ্রস্বাদীনাম্ 'তুল্যাস্যপ্রযত্নং সবর্ণম্' ইতি সবর্ণসংজ্ঞা যথা স্যাদিত্যেবমর্থমিহ শাস্ত্রে হ্রস্বোঽকারো বিবৃতগুণোঽভ্যুপগম্যতে। অন্যথা হি ভিন্নত্বাত্ প্রযত্নস্যাসতি সাবর্ণে দণ্ডাঢকমিত্যাদৌ 'অকঃ সবর্ণে দীর্ঘঃ' ইতি দীর্ঘত্বং ন স্যাত্। - অইউণ্ সূত্রের ন্যাসটীকা।

১৩. বিবৃতত্বমিতি। গুণবচনাত্ত্বপ্রত্যয়ঃ। বিবৃতগুণত্বমিত্যর্থঃ। তথা চ শিক্ষা- 'বিবৃতকরণাস্স্বরাঃ, তেভ্য এ ও বিবৃততরৌ, তাভ্যামৈ ঔ, তাভ্যামপ্যাকারঃ, সংবৃতোঽকারঃ' ইতি। - অইউণ্ সূত্রের পদমঞ্জরীটীকা।

১৪. অথবা নাভিপ্রদেশ এব বিশিষ্টপ্রযত্নারম্ভাদ্দীর্ঘাদিনিষ্পত্ত্যা নাভেশ্চাস্যাদ্বাহ্যত্বাৎকালস্য ৰাহ্যত্বম্। বিবৃতত্বাদীনাং ত্বাস্যবর্তিপ্রযত্ননিষ্পাদ্যত্বাদাভ্যন্তরত্বম্ - অইউণ্ সূত্রের প্রদীপটীকা।

১৫. অইউণ্ সূত্রের মহাভাষ্য।

১৬. অইউণ্ সূত্রের ন্যাসটীকা।

১৭. শিক্ষাবচনসিদ্ধং স্বাভাবিকং হ্রস্বাবর্ণস্য সংবৃতত্বং প্রচাব্য শাস্ত্রমূলভূতে বর্ণসমাম্নাযে তস্য বিবৃতত্বেনৈবোপদিষ্টতযা কৃৎস্নশাস্ত্রীযপ্রক্রিযাসমযে হ্রস্বস্যাপ্যবর্ণস্য বিবৃতত্বেন দণ্ডাঢ়কমিত্যাদৌ সবর্ণদীর্ঘাদিকার্যং নির্বাধমিতি অইউণ্ ইতি সূত্রভাষ্যে স্পষ্টম্ - 'তুল্যাস্যপ্রযত্নং সবর্ণম্' (অ০ ১/১/৯) সূত্রের বালমনোরমাটীকা।

১৮. অইউণ্ সূত্রস্থ মহাভাষ্য।

১৯. অইউণ্ সূত্রস্থ প্রদীপটীকা।

২০. হ্রস্বমবর্ণং প্রয়োগে সংবৃতম্। দীর্ঘপ্লুতয়োস্তু বিবৃতত্বম্ – ঐ।

২১. 'অ অ'(অ০ ৮/৪/৬৮) সূত্রস্থ প্রদীপটীকা।

২২. হ্রস্বস্যাবর্ণস্য প্রয়োগে সংবৃতম্। প্রক্রিযাদশাযাং তু বিবৃতমেব। এতচ্চ সূত্রকারেণ জ্ঞাপিতম্। তথা হি- 'অ অ' (৮/৪/৬৮) - 'তুল্যাস্যপ্রযত্নং সবর্ণম্' (অ০ ১/১/৯) সূত্রের সিদ্ধান্তকৌমুদীবৃত্তি।

২৩. অইউণ্ সূত্রের পদমঞ্জরীটীকা।

২৪. তস্য প্রয়োগার্থম্ 'অ অ' ইতি শাস্ত্রান্তে প্রত্যাপত্তিঃ করিষ্যতে।। - অইউণ্ সূত্রস্থ কাশিকাবৃত্তি।

২৫. Pāṇini himself must have considered two other sounds homogeneous with each other in the contextof grammatical operations, although they were not naturally homogeneous. He treats *a*, a close (*saṃvṛta*) vowel, as though it were open (*vivṛta*) like *ā.* This is done to let *a* and *ā* undergo the same morphonemic operations.The last rule of the grammar (8.4.68: *a a*) then restores *a* to its normal value. But this rule has no effect on any preceding rules, since it comes under the heading of 8.2.1. - *Pāṇini – A Survey of Research,* P.207.

২৬. অইউণ্ সূত্রস্থ প্রদীপটীকা।

২৭. সর্বেষামকারাণাং যত্সামান্যং তদনুকরণমত্রাকারঃ তস্য চ বিবৃতত্বে প্রতিজ্ঞায়মানে সর্বেষাং তত্প্রতিজ্ঞাতং ভবতীতি – ঐ।

২৮. অইউণ্ সূত্রস্থ মহাভাষ্য।

২৯. যদা প্রত্যাহারে বিবৃতোঽকার উপদিষ্টস্তদা প্রযত্নভেদাত্তে ন সংবৃতস্যাকারস্য গ্রহণাভাবাদচ্কার্যং ন স্যাদিতি তত্সিদ্ধয়ে সবর্স্যাকারস্য বিবৃতত্বং কর্তব্যমিত্যর্থঃ। তেন 'শাম্যতি' ইত্যাদৌ দীর্ঘাদি সিদ্ধ্যতি। - অইউণ্ সূত্রস্থ প্রদীপটীকা।

৩০. যত্র 'অকঃ সবর্ণে দীর্ঘঃ' ইত্যাদৌ প্রত্যাহারগ্রহণং তত্রাদিরন্ত্যেনেতিবচনাদনযো-রেবাকারককারযোরনুকরণমিতি, তেন প্রত্যাহারগতেনাকারেণ বিবৃতেন প্রযোগস্থযোর্দীর্ঘপ্লুতযোঃ সাবর্ণ্যগ্রহণে সতি খট্বাঢ়কমিত্যাদৌ দীর্ঘত্বাদি কার্যং যথা স্যাৎ। অসতি হি বিবৃতত্বে 'অস্য চ্বৌ' ইত্যাদিবৎপ্রত্যাহারেষ্বপি সংবৃতস্য প্রয়োগস্থস্য হ্রস্বস্যৈব হি কার্যং স্যাত্। সতি তু বিবৃতত্বে দীর্ঘপ্লুতযোরপীত্যন্তেবাক্ষরসমাম্নাযিকমাত্রস্যাপি বিবৃতত্বপ্রতিজ্ঞানে ফলম্। ... যো নাম কশ্চিদকারঃ স সর্বো বিবৃতঃ প্রতিজ্ঞাযতে। - অইউণ্ সূত্রস্থ পদমঞ্জরীটীকা।

৩১. 'অকঃ সবর্ণে দীর্ঘঃ' ইত্যাদাবযমেবাকারোঽনুকৃত ইতি ককারাদিনা চিহ্নেন জ্ঞাযতে। ততশ্চাণত্বাত্তস্য গ্রাহকমস্তু। 'অস্য চ্বৌ' ইত্যাদৌ ত্বকারস্যানণ্ত্বাদ্ গ্রাহকত্বং ন প্রাপ্নোতীত্যর্থঃ।। - অইউণ্ সূত্রস্থ প্রদীপটীকা।

৩২. অইউণ্ সূত্রস্থ বার্তিক।

৩৩. অইউণ্ সূত্রস্থ বার্তিক।

৩৪. স্থানী প্রকল্পযেদেতাবনুস্বারো যথা যণম্। - অইউণ্ সূত্রস্থ শ্লোকবার্তিক।

সংবৃতঃ স্থানী সংবৃতৌ দীর্ঘপ্লুতৌ প্রকল্পযেত্।। - অইউণ্ সূত্রস্থ মহাভাষ্য।

৩৫. অইউণ্ সূত্রের ন্যাসটীকা।

৩৭. অইউণ্ সূত্রস্থ কাশিকাবৃত্তি।

৩৮. অইউণ্ সূত্রস্থ পদমঞ্জরীটীকা।

৩৯. অস্য অ অ ইতি সূত্রস্য, স্বপ্রাক্তনীং কৃত্স্নাম্ অষ্টাধ্যায়ীং প্রতি অসিদ্ধত্বাত্ অবিদ্যমানত্বাত্ প্রক্রিয়াদশাযাং বিবৃতত্বমস্ত্যেবেত্যন্বযঃ - 'অ অ' (অ০ ৮/৪/৬৮) সূত্রের বালমনোরমাটীকা।

৪০. 'According to the text of the Aṣṭādhyāyī as preserved to us and the comments on it by kātyāyana and patañjali, '*a*' is a close vowel,' nevertheless has attempted to show that 'A proper scrutiny of Pāṇini's grammar and history of the Sanskrit language through the stages of Indo-European and Indo-Iranian show that '*a*' and '*ā* ' were *savarṇas* in actual usage and not in *prakriyā* (grammatical procedure) only'.However, a prof of this would have to show either that Pāṇini's rule 8.4.68 had a purpose other than the one noted above or that it is fact a letter interpolation…so that it seems best to accept that for Pāṇini *a* was indeed a close vowel. - *Pāṇini – A Survey of Research,* P.208.

৪১. অকারো বিবৃত উপদিষ্টঃ প্রক্রিয়াদশাযাং তু চেত্যত্র 'অ অ' (অ০ ৮/৪/৬৮) ইতি প্রত্যাপত্তিবচনং জ্ঞাপকম্ – জ্ঞাপকসংগ্রহ, পৃ.১।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

ইশ্বরচন্দ্র (সম্পা.)। *অষ্টাধ্যায়ী* (চন্দ্রলেখা হিন্দীব্যাখ্যা সহিত)। (প্রথম এবং দ্বিতীয়ভাগ)। দিল্লী: চৌখম্বা সংস্কৃত প্রতিষ্টান, ২০১৭।

কৌণ্ডিন্ন্যায়ন, প্রসাদবর্ধন। (সম্পা.)। *পাণিনীয়শিক্ষা*। বারাণসী: চৌখম্বা বিদ্যাভবন, ২০০৭।

জোশী, ভার্গবশাস্ত্রী। (সম্পা.)। *ব্যাকরণমহাভাষ্য* (ভাষ্যপ্রদীপোদ্দ্যোত সহিত)। (প্রথমভাগ)। দিল্লী: চৌখম্বা সংস্কৃত প্রতিষ্ঠান, ২০১৪।

তিবারী, হরিনারায়ণ। (সম্পা.)। *ব্যাকরণমহাভাষ্য* (জ্যোৎস্না সমুদ্ভাষিত)। (নবাহ্নিক ও প্রথম অধ্যায়) বারাণসী: চৌখম্বা সংস্কৃত প্রতিষ্ঠান, ২০১৪।

ত্রিপাঠী, রামনাথ। (সম্পা.)। *সংস্কৃত ব্যাকরণ শাস্ত্র কা ইতিহাস*। বারাণসী: চৌখম্ভা পাব্লিশার্স, ২০১৪।

ত্রিপাঠী, জয়শঙ্করলাল। (সম্পা.)। *পৌঢ়মনোরমা* (লঘুশব্দরত্ন, ভাবপ্রকাশিকা ও ভাববোধিনী হিন্দীব্যাখ্যা সহিত)। বারাণসী: চৌখম্বা কৃষ্ণদাস অকাদমী, ২০১১।

_ । *ব্যাকরণমহাভাষ্য* (প্রদীপোদ্দ্যোত ও ভাববোধিনী হিন্দী ব্যাখ্যা সহিত)। বারাণসী: চৌখম্বা কৃষ্ণদাস অকাদমী, প্রথমভাগ ২০১৭(তৃতীয়সংস্করণ), দ্বিতীয়ভাগ ২০১৮(তৃতীয়সংস্করণ)।

ত্রিপাঠী, জয়শঙ্করলাল/ মালবীয়, সুধাকর । (সম্পা.)। *কাশিকা* (ন্যাস, পদমঞ্জরী ও ভাববোধিনী সহিত)। প্রথমভাগ। বারাণসী: তারা বুক এজেন্সী, ২০১৬।

তাতাচার্য, এন্. এস্. রামানুজ। (সম্পা.)। *জ্ঞাপকসংগ্রহ* (বিবৃতি সহিত)। তিরুপতি: রাষ্ট্রীয় সংস্কৃত বিদ্যাপীঠ, ২০০২।

পঞ্চোলী, বালকৃষ্ণ। (সম্পা.)। *বৈয়াকরণসিদ্ধান্তকৌমুদী* (লক্ষ্মীটীকা সহিত)। প্রথম এবং দ্বিতীয়ভাগ। দিল্লী: মোতিলাল বনারসী দাস, ১৯৬৬।

_ । *বৈয়াকরণসিদ্ধান্তকৌমুদী* (রত্নাপ্রভা হিন্দীব্যাখ্যা সহিত)। বারাণসী: চৌখম্বা সংস্কৃত প্রতিষ্ঠান, প্রথমভাগ ২০১৯, দ্বিতীয়ভাগ ২০১২।

পাণ্ডেয়, রমাকান্ত। (সম্পা.)। *পৌঢ়মনোরমা* (শব্দরত্ন, ভৈরবী ও আয়ুষী সহিত)। প্রথমভাগ। বারাণসী: চৌখম্বা বিদ্যাভবন, ২০১২।

_ । *পৌঢ়মনোরমা* (কারক এবং অব্যয়ীভাবান্ত ভাগ)। বারাণসী: চৌখম্বা বিদ্যাভবন, ২০১২।

পাণ্ডেয়, গোপালদত্ত। (সম্পা.)। *বৈয়াকরণসিদ্ধান্তকৌমুদী* (বালমনোরমা ও দীপিকা সহিত)। প্রথম এবং দ্বিতীয়ভাগ। বারাণসী: চৌখম্বা সুরভারতী প্রকাশন, ২০১৭।

পাণ্ডেয়, ব্রজমোহন। (সম্পা.)। *সংস্কৃত ব্যাকরণ কী প্রবিধিক শব্দাবলী কা বিবেচন*। বারাণসী: সম্পূর্ণানন্দ সংস্কৃত বিশ্ববিদ্যালয়, ২০০৫।

মিশ্র, নারায়ণ। (সম্পা.)। *কাশিকাবৃত্তি* (ন্যাস ও পদমঞ্জরী সহিত)। প্রথমভাগ। বারণসী: রত্না পব্লিকেশন্স, ১৯৮৫।

মিশ্র, মুরলীধর। (সম্পা.) । *প্রক্রিয়াকৌমুদী* (প্রকাশব্যাখ্যা ও রশ্মিটিপ্পনী সংবলিত)। প্রথমভাগ। বারাণসী: সম্পূর্ণানন্দ সংস্কৃত বিশ্ববিদ্যালয়, ২০০০।

বেদালঙ্কার, রঘুবীর। (সম্পা.)। *কাশিকা* (জ্যোতিষ্মতী হিন্দীব্যাখ্যা সহিত)। প্রথমভাগ। দিল্লী: চৌখম্ভা ওরিয়ন্টালিয়া, ২০১৬।

বন্দ্যোপাধ্যায়, অশোককুমার। (সম্পা.)। *পাণিনীয়শিক্ষা* (শিক্ষাপ্রকাশ, পঞ্জিকা বঙ্গানুবাদ সহিত)। কলকাতা: সদেশ, ২০০৮।

শর্মা, শিবদত্ত। (সম্পা.)। *ব্যাকরণমহাভাষ্য* (ভাষ্যপ্রদীপোদ্দ্যোত সহিত)। দ্বিতীয়ভাগ। দিল্লী: চৌখম্বা সংস্কৃত প্রতিষ্ঠান, ২০০৪।

শর্মা, গিরিধর/ শর্মা, পরমেশ্বরানন্দ। (সম্পা.)। *বৈয়াকরণসিদ্ধান্তকৌমুদী* (বালমনোরমা ও তত্ত্ববোধিনী সহিত)। প্রথম ভাগ। দিল্লী: মোতিলাল বনারসীদাস, ২০১০।

শর্মা, লক্ষ্মী। (সম্পা.)। *বৈয়াকরণসিদ্ধান্তকৌমুদী* (শ্রীধরমুখোল্লাসিনী হিন্দী ব্যাখ্যা সহিত)। প্রথম ভাগ। বারাণসী: চৌখম্বা সুরভারতী প্রকাশন, ২০১৭।

শর্মা, শিবপ্রসাদ / শর্মা, শ্রীনিবাস। (সম্পা.)। *লঘুশব্দেন্দুশেখর* (ভৈরবী, চন্দ্রকলা ও বৈকুণ্ঠী সহিত)। প্রথম ভাগ। বারাণসী: চৌখম্বা সুরভারতী প্রকাশন, ২০১৬।

শাস্ত্রী, ভীমসেন। (সম্পা.) / *লঘুসিদ্ধান্তকৌমুদী* (ভৈমীব্যাখ্যা সহিত)। দিল্লী: ভৌমী প্রকাশন, প্রথম ভাগ ২০১৯(দশম সংস্করণ), দ্বিতীয় ভাগ ২০১৯(নবম সংস্করণ)।

শাস্ত্রী, চারুদেব। (সম্পা.)। *ব্যাকরণমহাভাষ্য*। প্রথম ভাগ। দিল্লী: মোতিলাল বনারসীদাস, ২০১৫ সংবৎ।

সান্যাল, অযোধ্যানাথ। (সম্পা.)। *বৈয়াকরণসিদ্ধান্তকৌমুদী* (সংজ্ঞা ও পরিভাষা প্রকরণ)। বর্ধমান: বর্ধমান বিশ্ববিদ্যালয়, ২০০৮।

হালদার, গুরুপদ । *ব্যাকরণ দর্শনের ইতিহাস*। কলকাতা: সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০১৭।

Abhyankar, Kashinath Vasudev. *A Dictionary of Sanskrit Grammar*. Baroda: Oriental Institute, 1961. (Print).

Belvalkar, Shripad Krishna. *Systems of Sanskrit Grammar*. Poona: New Bharatiya Book Corporation, 1915. (Print).

Cardona, George. *Pāṇini: A Survey of Research*. Delhi: Motilal Banarasidass, 1980. (Print).

Cardona, George/ Aklujkar, Ashok/ ogawa, Hideyo. *Studies in Sanskrit Grammars*. New Delhi: D.K. Printworld (p) Ltd., 2012. (Print).

Pāṇini. *The Ashṭādhyāyī of Pāṇini*. Śrīśa Chandra Vasu. (Ed.). Vol.1. Delhi: Motilal Banarsidass, 1891. (Print).

_ . *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*. Rama Nath Sharma. (Ed.). Vol.1. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 2002 (2nd ed.). (Print).

অথর্ববেদের আলোকে পরিবেশ ও স্বাস্থ্য সচেতনতা

পিংকি খাতুন

মানবসভ্যতার যাবতীয় অস্তিত্বই কার্যত পরিবেশনির্ভর। স্বভাবতই এই পরিবেশ মানুষের জীবনপ্রবাহে প্রত্যক্ষ এবং পরোক্ষভাবে প্রভাব বিস্তার করে থাকে। মানুষের উপর পরিবেশের প্রভাব কতটা সে সম্পর্কে সুপ্রাচীন বৈদিক যুগ হতেই মানুষ যে সচেতন ছিল তার প্রমাণ আমরা পাই। সুপ্রাচীন বৈদিক যুগে প্রকৃতির সঙ্গে মানুষের সম্পর্ক ছিল সুনিবিড়। তাই বিভিন্ন প্রাকৃতিক শক্তিকে আমরা বেদে মানুষরূপে বা দেবতারূপে বর্ণিত হতে দেখি। এই ভাবধারাটি প্রত্যক্ষভাবে পরিস্ফুটিত হয়েছে *অথর্ববেদের ভূমিসূক্তে*। আমরা জানি, পৃথিবী এখানে বর্ণিত হয়েছে মাতৃ-রূপে এবং সেক্ষেত্রে মানুষ এখানে কল্পিত হয়েছে পুত্র -রূপে- মাতা ভূমিঃ পুত্রোঽহং পৃথিব্যাঃ[১] – কিংবা 'সা নো ভূমির্বিসৃজতাং মাতা পুত্রায় পয়ঃ'[২] বিংশ শতাব্দীর সমাপ্তি-লগ্ন থেকে বিশেষত একবিংশ শতাব্দীতে বিজ্ঞান ও প্রযুক্তির উন্নয়ন একটি সদর্থক দিক হলেও, তথাকথিত বিশ্বায়ন কিংবা শিল্পবিপ্লবের অবশ্যাম্ভাবী প্রভাব হিসেবে জীব-বৈচিত্র্যের ধ্বংসসাধন, সমগ্র বিশ্বকে অস্তিত্ব-সঙ্কটের মুখোমুখি দাঁড় করিয়েছে। সমৃদ্ধতর জীবন উপভোগ্য ঠিকই, কিন্তু তাতে মানুষ বনাম পৃথিবীর আপাত দূরত্ব যখন ক্রমশ সংবর্ধমান, তখন জীব-বৈচিত্র্যের যে ঠাসবুনোটে পৃথিবীর প্রকৃত অস্তিত্ব (সত্য, ঋত, দীক্ষা, যজ্ঞ ইত্যাদি) সেই জালই ছিন্ন হয়ে পড়েছে।[৩] তবে এর বিপ্রতীপে মানুষের আত্মসচেতনতা ও পরিবেশ-প্রীতিই যে এই সমূহ বিপদ থেকে জগৎকে রক্ষা করতে পারবে, তা নিশ্চিত। তাই আমরা বলতে পারি *ভূমিসূক্তে* বর্ণিত পার্থিব বস্তুজগৎ এবং জীব-জগতের পারস্পরিক সম্পর্কের স্বাভাবিকতা এবং আপাত নৈকট্যই এই পরিবেশসচেতনতা এবং পরিবেশ-প্রীতির মুখ্য দিক।

ভূমিসূক্তে বৈদিক পরিবেশভাবনার দিকটি যেন বিশেষভাবে পরিস্ফুটিত হয়েছে। তেমনি আবার চিকিৎসাপদ্ধতির ভূমিকাও আমরা দেখতে পাই *অথর্ববেদে*। *অথর্ববেদের* অন্তর্গত *ভৈষজ্যসূক্ত* এখানে বিশেষভাবে উল্লেখ্য। ভৈষজ্য শব্দটির সঙ্গে চিকিৎসা শব্দটির আপাত সাযুজ্য রয়েছে। কার্যত এর মধ্য দিয়েই বিষয়টি পরিস্ফুট হয় যে, *অথর্ববেদ* বিভিন্ন রোগ বর্ণনা এবং তা নিরাময়ের নিমিত্ত বিভিন্ন চিকিৎসা পদ্ধতির গুরুত্বপূর্ণ আকর।

অথর্ববেদে আমরা যে সমস্ত চিকিৎসাপদ্ধতির উল্লেখ পাই, কিংবা সেখানে যে চিকিৎসাপদ্ধতির কম-বেশি বিবৃতি রয়েছে, সেগুলির মধ্যে বিশেষভাবে উল্লেখযোগ্য হল- ভৈষজ্য চিকিৎসা পদ্ধতি, পঞ্চভূত চিকিৎসা পদ্ধতি, স্পর্শ চিকিৎসা পদ্ধতি, মণি চিকিৎসা পদ্ধতি ইত্যাদি। এছাড়াও মানসিক রোগ, বশীকরণ, যাদুবিদ্যা-মূলক চিকিৎসা পদ্ধতিও এখানে বর্ণিত হয়েছে। তবে এর মধ্যে ভৈষজ্য চিকিৎসা পদ্ধতি এবং পঞ্চভূত চিকিৎসা পদ্ধতি বিশেষভাবে উল্লেখযোগ্য।

আধুনিক যুগের ন্যায় *অথর্ববেদে* বিভিন্ন প্রকার জ্বরের উল্লেখ রয়েছে। এ ক্ষেত্রে পঞ্চম কাণ্ডের বাইশতম সূক্ত – তক্মনাশন (জ্বরবিষয়ক) বিশেষভাবে দ্রষ্টব্য। এখানে আমরা তিনটি নির্দিষ্ট শ্লোকের উল্লেখ করব–

> যৎ ত্বং শীতোঽথো রূরঃ সহ কাসাবেপয়ঃ।
> ভীমাস্তে তক্মন্ হেতয়স্তাভিঃ স্ম পরি বৃঙ্গ্ধি নঃ।।[৪]
>
> মা স্মৈতান্ সখীন্ কুরুথা বলাসং কাসমুদ্যুগম্।
> মা স্মাতোঽর্বাঙৈঃ পুনস্তত্ ত্বা তক্মন্নুপ ব্রুবে।।[৫]
>
> তক্মন্ ভ্রাতা ৰলাসেন স্বস্রা কাসিকযা সহ।
> পাপ্মা ভ্রাতৃব্যেণ সহ গচ্ছামুমরণং জনম্।।[৬]

অতিমারীর এই প্রবহমান প্রলয়ে আজ যখন সমগ্র বিশ্ব-ব্যাপী উৎকণ্ঠার প্রতিবেশ তৈরি হয়েছে তখন কোভিড-নাইন্টিন এবং তার প্রতিলক্ষণগুলি থেকে আপাত সামাজিক দূরত্ব বজায় রাখা

আমাদের অবশ্য কর্তব্য। সমাজকল্যাণকামী মানসিকতার জায়গা থেকেই রোগভোগের যন্ত্রণা থেকে মুক্তিপ্রার্থনাই আমাদের একান্ত লক্ষ্য। *অথর্ববেদে* উল্লিখিত এই শ্লোকসমূহ এই দূরীভবনের প্রসঙ্গকেই স্পষ্ট করে। এছাড়াও *অথর্ববেদে* শীর্ষ বেদনা কিংবা মস্তকবেদনার যেমন উল্লেখ রয়েছে, তেমনি এই যন্ত্রণা নিবারণের কথাও আমরা পাই। বর্তমানে সমগ্র বিশ্বে ছড়িয়ে পড়া Covid-19 একটি সংক্রমণজনক ব্যাধি। *অথর্ববেদের* দৃষ্টিতে আমরা জানি পরিবেশের বিভিন্ন প্রাকৃতিক উপাদানগুলির ভারসাম্য বিঘ্নিত হওয়ার ফলে এবং মানুষের বিভিন্ন অসামাজিক এবং অধর্মমূলক ক্রিয়াকর্মের ফলে নানান জনপদ ধ্বংসকারী জীবাণুর উদ্ভব ঘটে। 'কোভিড নাইন্টিন' যে তেমনি একটি ব্যাধি তা কিন্তু আমরা অস্বীকার করতে পারি না। Corona Virus Disease 2019 (Covid-19) একটি ভাইরাস ঘটিত রোগ। ভাইরাসটিকে SARS-COV-2 নাম দেওয়া হয়েছে। ইতঃপূর্বে Severe Acute Respiratory Syndrome (SARS) নামক যে রোগ হয়েছিল এক ধরনের করোনা ভাইরাসের সংক্রমণে, বর্তমানে ভাইরাসটি তার সমগোত্রীয়, কিন্তু কিছু জিনগত তফাত আছে, তাই SARS CORONA VIRUS এর সঙ্গে 2 জুড়ে দেওয়া হয়েছে।[৭] কারও কারও মতে ভাইরাসটি গবেষণাগারে সৃষ্ট। মার্কিন গোয়েন্দা সংস্থা এ বিষয়ে তদন্ত চালিয়েছে বলেও দাবি করা হয়েছে। এর প্রমাণ হিসেবে তাঁরা উল্লেখ করেছেন এই যে, ভাইরাসটি জেনেটিকভাবে পরিবর্তিত নয়। যদি তাই হয়, তবে বলব অর্বাচীনকালে বিজ্ঞানের এই বাড়বাড়ন্ত পতনোন্মুখ ক্ষণকেই চিহ্নিত করে। অসাধু উপায়ে, অসৎ উদ্দেশ্যে এই আবিষ্কারকে তো বেদকথিত 'অসামাজিক এবং অধর্মমূলক ক্রিয়াকর্ম' হিসেবেই চিহ্নিত করা যায়। আবার 'কোভিড নাইনটিন'-কে যদি রুবেলা, স্প্যানিশ-ফ্লু কিংবা সোইয়ান-ফ্লু-এর মতো একই ধরণ কিংবা গোত্রে রেখে বিচার করা হয়, তবে বলব আজকের বহুল প্রচলিত এই নাম গুলির অস্তিত্ব কিন্তু বেদেও ছিল। এই জাতীয় ভাইরাস কিংবা ব্যাকটেরিয়া সেখানে দৃশ্য ও অদৃশ্য কৃমি প্রভৃতি নামেও বর্ণিত হয়েছে–

> উৎ সূর্যো দিব এতি পুরো রক্ষাংসি নিজূর্বন্।
> আদিত্যঃ পর্বতেভ্যো বিশদৃষ্টো অদৃষ্টহা।।[৮]
>
> যেবাষাসঃ কষ্কষাস এজত্কাঃ শিপবিত্নুকাঃ।
> দৃষ্টশ্চ হন্যতাং ক্রিমিরুতাদৃষ্টশ্চ হন্যতাম্।।[৯]

প্রথম শ্লোকে বর্ণিত 'দৃষ্টো অদৃষ্টহা' কিংবা দ্বিতীয় শ্লোকে বর্ণিত 'দৃষ্টশ্চ হন্যতাং ক্রিমিরুতাদৃষ্টশ্চ' এক্ষেত্রে বিশেষ দ্রষ্টব্য। *অথর্ববেদের* পাঠ নেওয়া সচেতন পাঠকমাত্রই জানবেন এই জাতীয় উদাহরণ আরও বর্ধিত করা যায়। কিছুদিন আগে সোশ্যাল মিডিয়ায় ভাইরাল হয়েছিল একটি ভিডিও, সেখানে আমরা দেখেছি বিশ্ব-উষ্ণায়নের ফলে শীতল বরফ গলে যাচ্ছে এবং তার ফলে অসংখ্য ভাইরাস যা কিনা এতদিন বরফের নীচে সুপ্ত অবস্থায় অবস্থান করেছিল, সেগুলি আবারও সক্রিয় হতে শুরু করেছে এবং এই ভাইরাসগুলিই একদিন পৃথিবীকে ধ্বংসের মুখোমুখি দাঁড় করাবে। এই বিশ্ব-উষ্ণায়নের দায়ভার কি মানুষের উপরেই বর্তায় না? অযাচিত জঙ্গল ধ্বংস বা বনাঞ্চল ধ্বংস এখন একরকম ট্রেন্ড-এ পরিণত হয়েছে। মানুষ তার সৃষ্টিলগ্ন থেকেই ব্যক্তিগত ভোগ ও বাসনা চরিতার্থের লক্ষ্যে প্রকৃতির উপর আঘাত হেনেছে বারংবার। তাই আমরা বলতেই পারি এই ধ্বংসের দায়-ভাগে আমরাও সমান অংশীদার। অর্থাৎ প্রাচীন স্বাস্থ্য *অথর্ববেদের* বিধিসম্মত সতর্কতা ও করণীয় পন্থাতেও আমরা মানুষেরা সচেতন হতে পারিনি, নিজস্ব দুর্বলতা এবং অসচেতনতা কিংবা আত্ম-স্বার্থ চরিতার্থের তাগাদায়। এ প্রসঙ্গে প্রজ্ঞাপরাধ শব্দটি প্রণিধানযোগ্য। আমরা এখানে আলোচক শ্রী আশিস আচার্য্যের সূত্র ধরেই বলতে পারি--'তাঁরা (ঋষিরা) কি মহামারী সম্পর্কে কিছু বলেছিলেন? অবশ্যই বলেছিলেন। এর নাম খুবই বিবেচনা করে দিয়েছিলেন 'জনপদ ধ্বংস'। শাস্ত্রের একটি অধ্যায় আছে জনপদ ধ্বংস নামে। *চরকসংহিতায়* আছে মহামারীর কারণ চারটি–জল, বায়ু, দেশ ও কালের দূষণ। এদের মধ্যে কালের দূষণ যে ভয়ঙ্কর তা বলা আছে। কাল

দূষণ হলে অপেক্ষা করতে হবে আগামীর জন্য, কিছু নিয়ম মেনে চলতে হয় এই সময়। আর এই মহামারী করোনা কাল দূষণের ফল। কাল দূষণের ফলে যে জনপদ ধ্বংস (মহামারী) হয়, তা প্রধানত অধর্মের ফল। অধর্ম কেন হয়? প্রজ্ঞাপরাধের কারণেই অধর্ম হয়। প্রজ্ঞার অধীনে থাকা ধী, ধৃতি, স্থিতি–এই তিনটির সঠিক উপযোগ না হলে প্রজ্ঞাপরাধ দেখা দেয়।'[১০]

বর্তমানে করোনা ভাইরাস যেভাবে সংক্রমণ ঘটাচ্ছে কিংবা এর সংক্রমণ-জনিত লক্ষণের বহিঃপ্রকাশ যে রূপ, তার সাদৃশ্য বর্ণনা *অথর্ববেদেও* রয়েছে। হাঁচি-কাশির স্পর্শ নাক-মুখ-চোখ এগুলির মাধ্যমে ভাইরাসের প্রবেশ ঘটে, ঠিক তেমনই *অথর্ববেদে* সপ্তম খণ্ডে বলা হয়েছে মানব শরীরের বিভিন্ন অঙ্গ দিয়ে কোনও ভাইরাস কীভাবে দেহে প্রবেশ করে। বলাবাহুল্য এখানে কিন্তু সরাসরি ভাইরাস হিসেবে একে চিহ্নিত করা হয় নি, এখানে বলা রয়েছে দৃশ্য-অদৃশ্য। পূর্বকৃত আলোচনায় আমরা একেই তুলে ধরেছি। এই মারণ ভাইরাস এতটাই ক্ষুদ্র যে, মাইক্রো থেকে মাইক্রো পর্যায়ে গিয়ে তাকে অন্বেষণ করতে হয়। অর্থাৎ অণুবীক্ষণযন্ত্র ব্যতীত একে চোখে ধরার কোনও উপায় নেই। বলা বাহুল্য গবেষণায় প্রমাণিত হয়েছে যে, সমগ্র বিশ্বে যত মানুষ করোনা আক্রান্ত তাদের সমস্ত ভাইরাসকে একত্র করা হলে তাদের ওজন দাঁড়াবে মাত্র দেড় থেকে দুই গ্রাম। হয়তো এ কথা সত্যই যে, এই ভাইরাসের বিরুদ্ধে সংগঠিত মানব-সভ্যতার নিরন্তর অভিযোজনকে, এক অদৃশ্য শক্তির বিরুদ্ধে মানব-সভ্যতার চরমতম লড়াই বলতে হয়। উৎসটি অদৃশ্য অথচ তার ফল দৃশ্যমান অর্থাৎ *অথর্ববেদে* বর্ণিত দৃশ্য-অদৃশ্য পরিভাষাটি কোথাও গিয়ে মিলে যাচ্ছে। এ লড়াই কার্যত অদৃশ্য-এর বিরুদ্ধে দৃশ্য-এর লড়াই, কিংবা অন্য হিসেবে একে বলা যায় – অসীমের বিরুদ্ধে সসীমের লড়াই।

এখন প্রশ্ন হল রোগভোগের বিপ্রতীপে দাঁড়িয়ে কোন নিরাময় বা প্রতিকারের উপায় *অথর্ববেদে* রয়েছে কিনা! আমরা বরং দৃষ্টি দিতে পারি আয়ুর্বেদশাস্ত্রে। পাশাপাশি 'ভৈষজ্যবিদ্যা'-র কথাও মনে রাখা প্রয়োজন। আয়ুর্বেদশাস্ত্র যেমন অথর্ববেদেরগুরুত্বপূর্ণ অংশ, তেমনি আমাদের এও অজ্ঞাত নয় যে, *অথর্ববেদে* বর্ণিত 'পঞ্চচিকিৎসাপদ্ধতি'-র অন্যতম হল-- ভৈষজ্য চিকিৎসাপদ্ধতি। কল্যাণীর বেঙ্গল ইন্সটিটিউট অব ফার্মাসিউটিক্যাল সায়েন্সের ভারপ্রাপ্ত চিকিৎসক লোপামুদ্রা ভট্টাচার্যের মতে, "প্রাচীনকালে আয়ুর্বেদ চিকিৎসক চরক-সুশ্রুতের কথাই এখন মর্ডান মেডিসিন ঘুরিয়ে বলছে। মহামারী বা অতিমারী ঠেকাতে রোগীর পরিবারশুদ্ধকে আলাদা করে রাখার রীতি আয়ুর্বেদ শাস্ত্রেই রয়েছে। শুধু 'চরক সংহিতা'-ই নয়, 'অষ্টাঙ্গহৃদয়ে'ও এমন নানান উপায় বর্ণিত আছে, যা মহামারী বা অতিমারীর সময় বিশেষভাবে কাজে লাগে।"[১১] *সুশ্রুতসংহিতার* ষষ্ঠ অধ্যায়ের ৩২ নম্বর শ্লোকে আমরা পাই–

> প্রসঙ্গাদ্ গাত্রসংস্পর্শান নিঃশ্বাসাত সহভোজনাত্।
> সহশয্যাঽঽসনাত্ চাপি বস্ত্রমাল্যানুলেপনাত্।।[১২]

বর্তমানে যে কোয়ারেন্টাইন বা সামাজিক দূরত্বের বিধি মানা হয় তার উৎস আমরা এখান থেকেই পাই। আক্রান্ত ব্যক্তির সংস্পর্শে সংক্রমণ ছড়িয়ে পড়বার আশঙ্কায় প্রয়োজনীয় ব্যবস্থা গ্রহণের পথনির্দেশ তাই অর্বাচীন বৈজ্ঞানিক কিংবা গবেষকদের তৈরি – এ কথাকে আমরা নস্যাৎ করতে পারি। আবার আমরা বলতে পারি *চরকসংহিতার* তৃতীয় অধ্যায়ে যে 'জনপদ ধ্বংসনীয় বিমান' বা 'এপিডেমিক' এর উল্লেখ রয়েছে, করোনা মোকাবিলায় বর্তমানে আমরা যেসব উপায় অবলম্বন করছি, তার অধিকাংশই সেখানে বর্ণিত। মানবশরীরের রোগ প্রতিরোধ ক্ষমতা বৃদ্ধি করে এমন নানান উদ্ভিদের প্রসঙ্গ সেখানে রয়েছে। যেমন-- তুলসী, অশ্বগন্ধ, হরীতকী প্রভৃতি উদ্ভিদ যা মানব শরীরের রোগ প্রতিরোধ ক্ষমতাকে বাড়িয়ে তোলে। এই একবিংশ শতাব্দীতে পৌঁছেও আমরা করোনার কাছে নিতান্তই অসহায়। আমাদের বিভিন্ন ধাপে টীকা গ্রহণ কর্মসূচি সম্পন্ন হলেও ভাইরাসের আরও কোনও নতুন গড়ন যে আমাদের আক্রান্ত করবে না- এ বিষয়ক অনিশ্চয়তাও আমাদের ভাবিয়ে তোলে। অতএব প্রাথমিক প্রতিরোধের ক্ষেত্রটি কিন্তু আমাদের মানবশরীরে গড়ে তুলতে হবে সম্পূর্ণ প্রাকৃতিক উপায়ে। প্রচলিত পরিভাষায় যাকে আমরা বলবো-- 'ইমিউনিটি পাওয়ার বাড়িয়ে তুলতে হবে' যা কিনা সম্পূর্ণ-ই এই প্রাচীন শাস্ত্রকথিত ভেষজ উদ্ভিদগুলির উপর নির্ভর করে দাঁড়িয়ে আছে। *চরকসংহিতার* 'ত্রিস্রংষণীয়' শীর্ষক অধ্যায়ে তিন প্রকার 'ইমিউনিটি'-র

কথা রয়েছে। যথাক্রমে – 'বলমিতি সহজং', 'কালজং' এবং 'যুক্তিবৃতঞ্চ'। বলা বাহুল্য যে, এই 'ইমিউনিটি'-ই কিন্তু আয়ুর্বেদের পরিভাষায় – 'বল'। অর্থাৎ সম্পূর্ণ প্রাকৃতিক উপায়েই এই প্রাকৃতিক শত্রুর নিধন সম্ভব। সেখানে, যে কোন ভাইরাস থেকে মুক্তি পেতে দেহের জন্মগত রোগ প্রতিরোধ ক্ষমতা, কাল বা বয়সের সঙ্গে সঙ্গে অর্জিত রোগ প্রতিরোধ ক্ষমতা ও টিকার মাধ্যমে অর্জিত রোগ প্রতিরোধ ক্ষমতাকে কাজে লাগানোর কথা বলা হয়েছে। করোনা থেকে মুক্তি পেতেও শরীরে রোগ প্রতিরোধ ক্ষমতা বাড়ানোর কথাই বলেছেন আধুনিক চিকিৎসাবিদ্‌গণ। অন্যদিকে *অথর্ববেদে* আমরা 'জল চিকিৎসা পদ্ধতি'-র উল্লেখ পেয়েছি--

> আপ ইদ্ বা উ ভেষজীরাপো অমীবচাতনীঃ।
> আপো বিশ্বস্য ভেষজীস্তাস্তে কৃণ্বন্তু ভেষজম্।।[১৩]

আবার, *সুশ্রুতসংহিতার* চিকিৎসা অধ্যায়ে হাত পা ধুয়ে ভোজন করার কথা বলা হয়েছে। এছাড়াও সেখানে সংক্রমিত ব্যক্তির সংস্পর্শে না আসার নিমিত্ত স্বতন্ত্র বা পৃথক রাখার উল্লেখ রয়েছে-- 'নাপ্রক্ষলিতপাণিপাদো ভুঞ্জীত'।[১৪] এই কোয়ারেন্টাইন পদ্ধতিতে প্রতিনিয়ত আমাদের দেহ এবং অঙ্গ-প্রত্যঙ্গ ধৌত করবার প্রক্রিয়া আজ আমাদের প্রাত্যহিক জীবনের একটি গুরুত্বপূর্ণ অঙ্গ। আজকাল বারবার গরম জলসেবন করার কথা বলা হচ্ছে চিকিৎসকদের তরফ থেকেও। আবার *চরকসংহিতাতে*ও আমরা খুঁজে পাই –

> জ্বরিতস্য কাযসমুত্থানদেশকালানভিসমীক্ষ্য পাচনার্থাং পানীযমুষ্ণং প্রাযচ্ছন্তি ভিষজঃ। জ্বরো হ্যামাশযসমুত্থঃ প্রাযশো ভেষজানি চামাশযসমুত্থানাং বিকারাণাং বিরেচনবমনাপতর্পণসংশ-মনান্যেব ভবন্তি পাচনার্থং চ পানীয়মুষ্ণং তস্মাদেতজ্জ্বরিতেভ্যঃ প্রযচ্ছন্তি ভূযিষ্ঠং। তদ্ধি তেষাং পীতং বাতমনুলোমযত্যগ্নিঞ্চানুদীর্ঘ্যমুদিরযতি ক্ষিপ্রঞ্চ জরাং গচ্ছতি শ্লেষ্মাণং পরিশোষযতি স্বল্পমপি চ পীতং তৃষ্ণাপ্রশ মনাযোক কল্পতে। তথাযুক্তমোপি চৈতন্নাত্যর্থোৎসন্নপিত্তে জ্বরে সদাহ-ভ্রমপ্রলাপাতিসারে বা দেযম্। উষ্ণেন- হি দাহভ্রম প্রলাপাতিসারা ভূযোঽভিবর্দ্ধন্তে শীতেন চোপশাম্যন্তীতি।[১৫]

জাতীয় পদ্ধতিগুলোকে আমরা তথাকথিত আয়ুর্বেদ পদ্ধতি বলেই মেনে নিতে পারি। আর এই *অথর্ববেদের* গুরুত্বপূর্ণ অঙ্গ হিসেবে *আয়ুর্বেদ*কে মেনে নিয়েই আমরা এই সম্যক সিদ্ধান্তে পৌছতে পারি যে, বিজ্ঞানের দম্ভে মানুষ যখন আজ প্রকৃতির সমান্তরালে হাঁটবার চেষ্টা করছে, তখন এই ডিজিটালাইজেশনের যুগে বসেও, আমাদেরকে শেষ অবধি প্রকৃতির কাছেই অসহায় ভাবে আত্মসমর্পণ করতে হয়। তবে এর নিরাময়ের প্রেক্ষাপটে দাঁড়িয়ে এখনো আমাদের দৃষ্টিভঙ্গি কিন্তু বেদমুখী। অর্থাৎ পিছনের দিকে তাকিয়ে সামনের দিকে এগিয়ে চলা। এর অর্থ কিন্তু পশ্চাদমুখী নয়, বরং সেখানে নিহিত আধুনিক পদ্ধতি গুলিকেই একরকমভাবে অনুসরণ করা। সরকারের তরফেও কোভিড প্রতিরোধে আয়ুর্বেদ, যোগ, ইউনানি, সিদ্ধা কিংবা ন্যাচারোপ্যাথিকে অবলম্বন করা হয়েছে। সম্প্রতি 'পারমেড' নামক মেডিক্যাল জার্নালে প্রকাশিত একটি গবেষণাপত্রেও আয়ুর্বেদ শাস্ত্রের ভূমিকার কথা বিশেষ ভাবে নির্দেশিত হয়েছে। যদিও কেউ কেউ 'দিনাচার্য' কিংবা 'ঋতুচার্য' নিয়মাবলীর ওপরেও সমান গুরুত্ব আরোপ করেছেন--

> ব্রাহ্মো মুহূর্ত উত্তিষ্ঠত্ স্বস্থো রক্ষার্থমাযুষঃ।
> শরীরচিন্তাং নির্বর্ত্য কৃতশৌচবিধিস্ততঃ।।[১৬]

শেষ পর্বে *অথর্ববেদে* বর্ণিত শ্লোকসমূহকেই আমরা বিনম্র চিত্তে গ্রহণ করতে পারি—

> অস্থাদ্ দ্যৌরস্থাৎ পৃথিব্যস্থাদ্ বিশ্বমিদং জগত্।
> অস্থুর্বৃক্ষা ঊর্ধ্বস্বপ্নাস্তিষ্ঠাদ্ রোগো অযং তব।।[১৭]

কিংবা বলতে পারি,

> ত্রাযন্তামিমং দেবাস্ত্রাযন্তাং মরুতাং গণাঃ।
> ত্রাযন্তাং বিশ্বা ভূতানি যথাযমরপা অসত্।।[১৮]

আজ বিশ্বপ্রকৃতির নিকট সমগ্র বিশ্ববাসীর আকুল প্রার্থনা এটাই। *অথর্ববেদ* কথিত সামগ্রিক নিয়মরীতির যথাযোগ্য পালনেই এই মারাত্মক সংক্রমণ থেকে সুরক্ষিত থাকা যাবে বলেই আমাদের একান্ত বিশ্বাস।

উল্লেখপঞ্জি

১. *অথর্ববেদ-সংহিতা* তৃতীয় ভাগ, ১২/১/১২, পৃ. ১৫৭

২. *তদেব,* ১২/১/১০, পৃ. ১৫৬

৩. *তদেব,* ১২/১/১, পৃ. ১৫৪

৪. *অথর্ববেদ-সংহিতা* প্রথম ভাগ, ৫/২২/১০, পৃ. ২৯৬

৫. *তদেব,* ৫/২২/১১, পৃ. ২৯৬

৬. *তদেব,* ৫/২২/১২, পৃ. ২৯৬

৭. https://bengali.indianexpress.com/opinion/understanding-coronaviruscovid-19-scientifically-211641/lite/

৮. *অথর্ববেদ-সংহিতা* দ্বিতীয় ভাগ, ৬/৫২/১, পৃ. ৪৩

৯. *অথর্ববেদ-সংহিতা* প্রথম ভাগ, ৫/২৩/৭, পৃ. ২৯৮

১০. http://www.savebengal.org/%E0%A6%95%E0%A6%B0%E0%A7%8B%E0%A6%A8%E0%A6%BE%E0%A6%93%E0%A6%86%E0%A6%AF%E0%A6%BC%E0%A7%81%E0%A6%B0%E0%A7%8D%E0%A6%AC%E0%A7%87%E0%A6%A6/

১১. https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://bangladeshtimes.com/health/article/14809&ved=2ahUKEwiD57_vj7LsAhVMAHIKHfT2Dz0QFjAHegQIBhAB&usg=AOvVaw1XUPps9XXWSuHja1ilAIWM&cshid=1602611541593

১২. *সুশ্রুতসংহিতা,* নিদানস্থান ৫/৩২, পৃ. ২৫০

১৩. *অথর্ববেদ-সংহিতা* দ্বিতীয় ভাগ, ৬/৯১/৩, পৃ. ৭৬

১৪. *সুশ্রুতসংহিতা,* চিকিৎসাস্থান ২৪/৯৮ পৃ. ১০৪

১৫. *চরক সংহিতা,* বিমানস্থানাম, তৃতীয় অধ্যায় পৃ. ৪০৩

১৬. *অষ্টাঙ্গহৃদয়,* ২/১ পৃ. ২৬

১৭. *অথর্ববেদ-সংহিতা* দ্বিতীয় ভাগ, ৬/৪৪/১, পৃ. ৩৬

১৮. *অথর্ববেদ-সংহিতা* প্রথম ভাগ, ৪/১৩/৪ পৃ. ১৮১

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

অধিকারী, তারকনাথ (অনুবাদ ও সম্পাদনা)। *বেদগ্রন্থমালা* (সপ্তম খণ্ড) *অথর্ববেদ-সংহিতা* (তৃতীয় ভাগ)। কলকাতা: রামকৃষ্ণ মিশন ইনস্টিটিউট অব কালচার, ২০২১ (প্রথম প্রকাশ)।

_ । *বেদগ্রন্থমালা* (*সপ্তম খণ্ড*) *অথর্ববেদ-সংহিতা* (প্রথম ভাগ)। কলকাতা: রামকৃষ্ণ মিশন ইনস্টিটিউট অব কালচার, ২০১৯ (প্রথম প্রকাশ)।

_ । *বেদগ্রন্থমালা* (সপ্তম খণ্ড) *অথর্ববেদ-সংহিতা* (দ্বিতীয় ভাগ)। কলকাতা: রামকৃষ্ণ মিশন ইনস্টিটিউট অব কালচার, ২০১৯ (প্রথম প্রকাশ)।

ত্রিপাঠি, ব্রহ্মানন্দ। *অষ্টাঙ্গহৃদয়*। দিল্লী: চৌখম্বা সংস্কৃত প্রতিষ্ঠান, ২০১৪ পুনর্মুদ্রণ।

মেহতা প্রাণজীবন মাণেকচন্দ। *সুশ্রুতসংহিতা*। বেণারস: চৌখম্বা সংস্কৃত সীরিজ, ১৯৫৪ (পুনর্মুদ্রণ)।

শর্মা, সতীশচন্দ্র (সম্পা.)। *চরক সংহিতা*। বনওয়ারিলাল বন্দ্যোপাধ্যায় (অনুদিত)। কলকাতা: প্রথম প্রকাশ ১৯০৪।

ছন্দঃকৌস্তুভ গ্রন্থের ছন্দোগণিত: একটি সমীক্ষা

সেখ সামসুদ্দিন আলি

সংক্ষিপ্তসার

বেদ শব্দটির অর্থ হল জ্ঞান। ভট্টোজি দীক্ষিত *বৈয়াকরণসিদ্ধান্তকৌমুদীর* ধাতুপাঠে জ্ঞানার্থক বিদ্‌ ধাতু থেকে বেদ শব্দটি নিষ্পন্ন তা উপস্থাপন করেছেন। পাণিনীয় শিক্ষায় বেদকে পুরুষরূপে কল্পনা করে, পুরুষের প্রতিটি অঙ্গের উপযোগিতা বর্ণনা করা হয়েছে। যেখানে হাত, পা, মুখ, চোখ, নাক, কান প্রভৃতি বেদপুরুষের ছয়টি অঙ্গ। বেদকে ছয় অঙ্গযুক্ত পুরুষরূপে কল্পনায় বোঝা যায় যে ছয়টি অঙ্গের বিশেষ উপযোগিতা আছে। আনন্দস্বরূপ জ্ঞানের আধার বেদের অবগাহনের জন্যই বেদাঙ্গ শাস্ত্র। যার পাদরূপে পরিকল্পনা করে ছন্দকে বিভূষিত করা হয়েছে।[১] বেদজ্ঞানে ছন্দের উপাদেয়তা সর্বাধিক কারণ ব্যবহারিক রূপে ছন্দ আধারস্বরূপ। ব্যক্তি গন্তব্যে তখনই পৌঁছাতে পারে যখন তার দুটি পা সহায়ক হয়, অনুরূপ ছন্দও। ছন্দ ভাষাকে মার্জিত এবং শ্রুতিমধুর ও পদ্যময় করে বেদের পরিজ্ঞানে সহায়ক হয়, এই কারণই বেদের যে কোনও মন্ত্রের তাৎপর্য অনুধাবনের জন্য ছন্দের জ্ঞান অপরিহার্য মনে করা হয়।

সংস্কৃত সাহিত্যে আচার্য পিঙ্গল রচিত *ছন্দঃসূত্র*-কে প্রাচীন ও আকর গ্রন্থরূপে স্বীকার করা হয়। তাঁর পরবর্তী সময়ে আচার্য ভরত, জয়দেব, কেদারভট্ট, হেমচন্দ্র, গঙ্গাদাস প্রমুখের রচনা বিশেষ মহত্ত্ব লাভ করেছে। এছাড়াও শ্রী রাধাদামোদর প্রভুপাদের *ছন্দঃকৌস্তুভ* গ্রন্থে ছন্দঃশিক্ষা, ছন্দোনিরুক্তি, ছন্দোগণিত এবং ছন্দের আলোচনায় রাধা-কৃষ্ণের নামকীর্তন ইত্যাদি বিবিধ বিষয় উপস্থাপিত হয়েছে। এই গ্রন্থে প্রায় ২৬৪ টি ছন্দের সমাবেশের সঙ্গে সঙ্গে ছন্দ স্বরূপ জানার প্রয়োজনে প্রস্তারাদির উল্লেখ আছে। সংস্কৃত ছন্দের প্রয়োজনীয় অঙ্গ হল প্রত্যয়। আচার্য পিঙ্গল *ছন্দঃসূত্রে* সমবৃত্ত, অর্ধসমবৃত্ত ও বিষমবৃত্ত প্রভৃতি প্রয়োজনীয় ছন্দের আলোচনা করেছেন। তাঁর পরবর্তী সময়ে ছন্দঃশাস্ত্রের পণ্ডিতগণ অতিরিক্ত ছন্দ স্বীকার করেছেন। ওই অতিরিক্ত ছন্দের জ্ঞানের জন্য প্রত্যয়ের বিশেষ প্রয়োজন। রাধাকৃষ্ণের আরাধনায় মত্ত শ্রী রাধাদামোদর প্রভুপাদ রচিত *ছন্দঃকৌস্তুভ* গ্রন্থের অষ্টম ও নবম অধ্যায়ে প্রস্তারাদি প্রত্যয়সমূহ স্থান পেয়েছে। *ছন্দঃকৌস্তুভ* গ্রন্থে প্রতিপাদিত ছন্দোগণিতের আলোচনা এখানের মুখ্য বিষয়।

সূচক শব্দ

সংস্কৃত সাহিত্য, বেদ, ছন্দ, প্রত্যয়, প্রস্তার, উদ্দিষ্ট, নষ্ট, মেরু, পতাকা, মর্কটী।

ছন্দঃশাস্ত্রে প্রতিপাদিত ছন্দের বিবিধ ভেদের বিবিধ রূপ আছে। এই ভেদ এক নিশ্চিত অক্ষরসংখ্যায় গুরু-লঘুর ক্রম পরিবর্তনের দ্বারা নির্মিত হয়। একাক্ষর থেকে একশত চার অক্ষর পর্যন্ত ছন্দের কতগুলি ভেদ বা কী কী রূপ হতে পারে তা গাণিতিক প্রক্রিয়ার দ্বারা সিদ্ধ হয়। ছন্দঃশাস্ত্রকার এই প্রক্রিয়াকে প্রত্যয় বলেছেন। প্রত্যয় শব্দটির প্রায় ষোল প্রকার অর্থ প্রাপ্ত হয়- বিশ্বাস, প্রমাণ, বিচার, জ্ঞান, হেতু, ব্যাখ্যা, নির্ণয়, চিহ্ন, অধীন, ছিদ্র, আচার, খ্যাতি, স্বাদু, শপথ, সহায়ক এবং এমন প্রক্রিয়া, যার দ্বারা ছন্দের ভেদ ও সংখ্যা জানা যায়। সংস্কৃত সাহিত্যে প্রত্যয় শব্দটির একাধিক অর্থে প্রয়োগ দেখা গেলেও ছন্দঃশাস্ত্রসমূহে প্রত্যয়কে ছন্দের অক্ষর সংখ্যা ও ছন্দঃস্বরূপের নির্ণায়করূপে স্বীকার করা হয়। পিঙ্গলাচার্যের *ছন্দঃসূত্র* গ্রন্থের অষ্টম অধ্যায়ে প্রস্তারাদি প্রত্যয়ের চর্চা পাওয়া যায়।[২] হেমচন্দ্র রচিত *ছন্দোঽনুশাসনের* অষ্টম অধ্যায়ে এবং কেদারভট্ট রচিত *বৃত্তরত্নাকরের* ষষ্ঠ অধ্যায়ে প্রত্যয় আলোচিত হয়েছে। এছাড়াও রামচরণ শর্মসূরি রচিত *বৃত্তপ্রত্যয়কৌমুদী*, দুঃখভঞ্জন কবি রচিত *বাগ্বল্লভ* এবং শ্রী শ্রী রাধাদামোদর প্রভুপাদের *ছন্দঃকৌস্তুভ* শাস্ত্রে প্রস্তারাদি প্রত্যয় সমূহের বিস্তারিত বর্ণনা পাওয়া যায়। *বৃত্তরত্নাকর* গ্রন্থের রচয়িতা কেদারভট্ট প্রত্যয়ের ছয়টি ভেদ স্বীকার করেছেন।[৩] পিঙ্গলাচার্য ও কেদারভট্টের প্রত্যয়ের ক্রমগুলি হল এরূপ- প্রস্তার, নষ্ট, উদ্দিষ্ট, লগক্রিয়া, সংখ্যান্‌ ও অধ্যযোগ। এক্ষেত্রে শ্রী রাধাদামোদর প্রভুপাদের *ছন্দঃকৌস্তুভ* গ্রন্থে প্রত্যয় গ্রহণ কিছুটা ভিন্ন। প্রস্তারাদি ছয় প্রকার প্রত্যয় স্বীকার করলেও প্রত্যয়ের ক্রম ও নাম চয়নে পার্থক্য লক্ষণীয়। প্রস্তার, উদ্দিষ্ট, নষ্ট, মেরু, পতাকা, মর্কটী – *ছন্দঃকৌস্তুভ* গ্রন্থে ক্রমানুসারে এই ছয়টি বর্ণিক ছন্দ ও মাত্রিক

ছন্দের প্রত্যয়রূপে গৃহীত।[৪] *ছন্দঃকৌস্তুভ* গ্রন্থে প্রস্তারাদি ছয় প্রকার প্রত্যয়ের যে উল্লেখ আছে তা এখানে বিস্তারিতভাবে আলোচনা করা হয়েছে। ছন্দের স্বরূপ পূর্ণরূপে জানার জন্য প্রস্তারাদি ক্রিয়া জানা আবশ্যিক এবং প্রস্তারের শুদ্ধির জন্য উদ্দিষ্ট, নষ্ট, পতাকা, মেরু, মর্কটী ইত্যাদির জ্ঞান আবশ্যিক।

এই প্রত্যয় বর্ণপ্রত্যয় ও মাত্রাপ্রত্যয় ভেদে দ্বিবিধ।

১. প্রস্তার

কোনও একটি ছন্দের কতগুলি ভেদ সম্ভব তার জ্ঞান যে পদ্ধতির দ্বারা প্রাপ্ত হয় তাকে প্রস্তার বলা হয়।[৫] ছন্দঃশাস্ত্রের কোনও ছন্দের কী কী স্বরূপ হতে পারে বা বিভাজনের বিস্তার কতদূর হতে পারে তা জানার জন্য প্রস্তারের প্রয়োজন হয়। প্রস্তার শব্দটির সাধারণ অর্থ হল বিস্তার। *প্রস্তরণং বিতাননং লক্ষণমঙ্কসংখ্যেত্যর্থঃ* অর্থাৎ বিস্তৃত রূপে লক্ষিত করা বা অঙ্কসংখ্যা বুঝে নেওয়ার পদ্ধতি হল *প্রস্তার*।[৬] এই প্রস্তার বর্ণ ও মাত্রা ভেদে দুই প্রকার স্বীকার করা হয়।

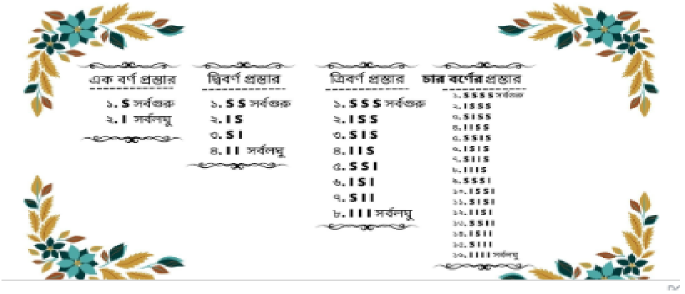
১.১ বর্ণ প্রস্তার

বর্ণ প্রস্তারে ছন্দ পাদে গৃহীত প্রথম বর্ণগুলি সর্বগুরু এবং শেষ বর্ণগুলি সর্বলঘু হয়।[৭] যেমন, চার বর্ণের সর্বগুরু (S S S S) এবং চার বর্ণের সর্বলঘু (I I I I)। এখন প্রশ্ন জাগতে পারে যে, এই প্রস্তারের স্বরূপ নির্নয় করব কীভাবে? এর একটি বিশেষ পদ্ধতি আছে। বর্ণ প্রস্তারে প্রথম ভেদে সর্বগুরু(S S) গ্রহণ করতে হয়, তারপর দ্বিতীয় ভেদে বাঁদিকের গুরু বর্ণের নীচে লঘু চিহ্ন (I) বসিয়ে ডান দিকের বর্ণগুলি যেমন তেমনি বসিয়ে দিতে হয় । এই বিধি বার বার করতে হয়। এভাবেই দ্বিতীয় ভেদ সম্পন্ন হয় (I S)। তৃতীয় ভেদে লঘু চিহ্নের নীচে পুনরায় গুরুচিহ্ন এবং গুরুচিহ্নের নীচে লঘুচিহ্ন বসিয়ে সম্পন্ন করতে হয়। এখন রূপটি হবে (S I)। চতুর্থ ভেদে পুনরায় গুরুচিহ্নের নীচে লঘুচিহ্ন এবং ডানদিকের লঘুচিহ্নটি যেমন তেমনি বসিয়ে (I I) রূপটি সম্পন্ন হল। যেহেতু সর্বলঘু প্রাপ্ত হয়েছে, তাই এই দুই অক্ষরের বর্ণ প্রস্তারটি সম্পন্ন হয়েছে। অর্থাৎ দুই বর্ণের বর্ণ প্রস্তারের মোট ৪ টি রূপ প্রাপ্ত হল। এই প্রক্রিয়া যতক্ষণ পর্যন্ত সমস্ত বর্ণের সর্বলঘু ভেদ না প্রাপ্ত হয়, ততক্ষণ পর্যন্ত চালিয়ে যেতে হয়। এভাবে ১ বর্ণ হতে ৬ বর্ণ প্রস্তারের কতগুলি করে ভেদ রূপ হওয়া সম্ভব তা নিম্নরূপ-

বর্ণ প্রস্তারের ভেদ সমূহ

বর্ণ	১	২	৩	৪	৫	৬	৭
প্রস্তার ভেদ	২	৪	৮	১৬	৩২	৬৪	১২৮

অর্থাৎ ১ বর্ণের প্রস্তার ভেদ ২টি, ২ বর্ণের প্রস্তার ভেদ ৪টি, ৩ বর্ণের প্রস্তার ভেদ ৮টি, ৪ বর্ণের প্রস্তার ভেদ ১৬টি, ৫ বর্ণের প্রস্তার ভেদ ৩২টি, ৬ বর্ণের প্রস্তার ভেদ ৬৪টি। এখানে খেয়াল করলে দেখা যায় যে, প্রতিটি বর্ণের ভেদ সংখ্যা ক্রমশঃ দ্বিগুণিক। ১ বর্ণের ২টি প্রস্তার রূপ, ২ বর্ণের (২ X ২ = ৪) ৪ টি প্রস্তার রূপ, ৩ বর্ণের (৪ X ২ = ৮) অর্থাৎ ৮ টি প্রস্তার রূপ। পূর্বের প্রস্তার ভেদের সঙ্গে ২ গুণ করে যে ভেদ নিষ্পন্ন হয় তাই পরবর্তী বর্ণের মোট প্রস্তার রূপের ভেদ।

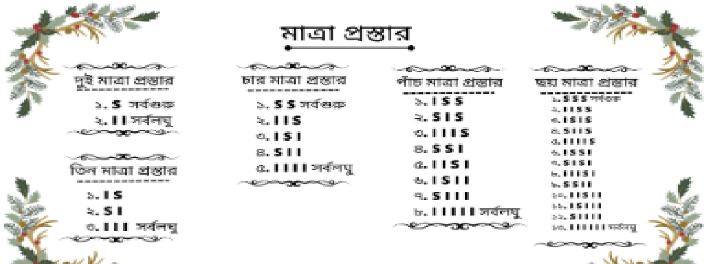


১.২ মাত্রা প্রস্তার

মাত্রা প্রস্তারে মাত্রা গণনা করা হয় বর্ণ নয়। পাদ গ্রহণের সময় দুই মাত্রার, তিন মাত্রার, চার মাত্রার, পাঁচ মাত্রার ও ছয় মাত্রার পাদ গ্রহণ করা হয়। অনেক ক্ষেত্রে সাত মাত্রার পাদও গ্রহণ করা হয়। মাত্রিক প্রস্তারের পদ্ধতি অনেকটা বর্ণ প্রস্তারের অনুরূপ। তবে বর্ণিক প্রস্তারের প্রথম ভেদ সর্বগুরু হয়, কিন্তু এক্ষেত্রে মাত্রিক প্রস্তার কিছুটা ভিন্ন। মাত্রিক প্রস্তারে সম মাত্রা সম্পন্ন প্রস্তার হলে তবেই প্রথম ভেদ সর্বগুরু হয়। বিষম মাত্রা সম্পন্ন প্রস্তারে প্রথম ভেদের প্রারম্ভে বা শেষে একটি লঘু হয়। এখানে উল্লেখ্য, মাত্রিক প্রস্তার করার সময় খেয়াল রাখতে হবে, প্রস্তারগত সমস্ত ভেদ রূপে মাত্রার সংখ্যা ইষ্টমাত্রার যেন সমান থাকে। প্রস্তারে মাত্রা সংখ্যা সমান রাখার জন্য প্রথম গুরুর নীচে লঘু লিখে, অবশিষ্ট মাত্রা যেমন তেমনি বসিয়ে মাত্রার সমতা বজায় রাখা হয়। এক্ষেত্রে উল্লেখ্য বর্ণ প্রস্তারে বর্ণের গুরু ও লঘু ভেদ থাকলেও একটি বর্ণরূপেই গৃহীত হয় কিন্তু মাত্রিক প্রস্তারে গুরু দুই এবং লঘু এক মাত্রার বুঝতে হবে। এবারে মাত্রিক প্রস্তারের ভেদগুলি কীভাবে নির্ণয় করতে হয় তা উল্লেখ করা হল- চার মাত্রার প্রস্তার নির্ণয়ে নিয়মানুসারে প্রথম ভেদে দুটি গুরু(S S) গ্রহণ করা হল। এবারে দ্বিতীয় ভেদে বাঁদিকের প্রথম গুরুর নীচে লঘু বসিয়ে ডান দিকের যেমন তেমনি বসিয়ে (I I S) রূপটি সিদ্ধ হল, খেয়াল করলে দেখা যাবে মাত্রা এখনও চার। অনুরূপ তৃতীয় ভেদে প্রথম গুরু মাত্রার লঘু হওয়ার পর এবারে দ্বিতীয় ভেদের দ্বিতীয় মাত্রার লঘু কে পুনরায় গুরু করে (I S I) রূপটি প্রাপ্ত হল। এরপর পুনরায় লঘুকে গুরু করে এবং গুরুকে লঘু করে (S I I) রূপটি চতুর্থ ভেদে প্রাপ্ত হল। পঞ্চম ভেদে প্রথম গুরুটিকে লঘু করে মোট চারটি লঘু রূপ সিদ্ধ হল (I I I I)। অর্থাৎ চার মাত্রার ভেদ রূপ হল ৫ টি। দুই মাত্রার প্রস্তার ভেদ হল ২ টি।

১. (S)

২. (I)



এভাবে ১ মাত্রার, ২ মাত্রার, ৩ মাত্রার, ৪ মাত্রার, ৫ মাত্রার ও ৬ মাত্রার প্রস্তারের ভেদ সংখ্যা কতগুলি হতে পারে তার একটি প্রক্রিয়া আছে। ১ মাত্রার প্রস্তার সংখ্যা ১, ২ মাত্রার প্রস্তার সংখ্যা ২, ৩ মাত্রার প্রস্তার সংখ্যা ৩, ৪ মাত্রার প্রস্তার সংখ্যা ৫, ৫ মাত্রার প্রস্তার সংখ্যা ৮ এবং ৬ মাত্রার প্রস্তার সংখ্যা ১৩। খেয়াল করলে দেখা যায় প্রতিটি মাত্রা প্রস্তারের ভেদ সংখ্যা পূর্বের দুটি ভেদ সংখ্যার যোগফল। মাত্রিক প্রস্তারের ভেদ সংখ্যা নির্ণয়ের একটি সূচী নিম্নরূপ-

মাত্রা প্রস্তারের ভেদ সংখ্যা

মাত্রা	১	২	৩	৪	৫	৬	৭	৮	৯
প্রস্তার ভেদ	১	২	৩	৫	৮	১৩	২১	৩৪	৫৫

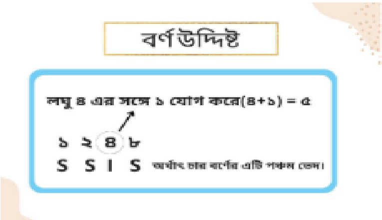
অর্থাৎ তিন মাত্রার প্রস্তার ভেদে পূর্বের দুইটি ভেদ ১ + ২ = ৩, অনুরূপ ৪ মাত্রায় পূর্বের দুইটি ভেদ ২ + ৩ =৫, এভাবেই অন্যান্য প্রস্তার ভেদগুলিও বুঝতে হবে।

২. উদ্দিষ্ট

প্রস্তার ভেদের প্রতিটি রূপের একটি ক্রমসংখ্যা আছে। কোনও ভেদরূপটির ক্রম সংখ্যা কত তা জানার জন্য উদ্দিষ্ট প্রত্যয়ের দ্বারা জানা যায়। এবিষয়ে অভিনবগুপ্তের *অভিনবভারতী*- তে বলা হয়েছে- *উদ্দিষ্টং তু স্বরূপেণ জ্ঞাতং ন সংখ্যয়া* অর্থাৎ যে ছন্দের স্বরূপ জানা আছে কিন্তু সংখ্যা বা ভেদ সংখ্যার জ্ঞান নেই তা উদ্দিষ্ট বিধির দ্বারা জানা যায়।[৮] উদ্দিষ্ট প্রত্যয়ের নিয়মটি হল-

২.১ বর্ণ উদ্দিষ্ট

সর্বপ্রথম যে ছন্দের মাত্রা রূপ জানার আছে সেই ছন্দের স্বরূপটি লিখতে হয়। তারপর তার উপরে এক থেকে দ্বিগুণ হারে গুণফলের সংখ্যাগুলি পর পর লিখতে হয়। এরপর লঘু অক্ষরের উপরের সংখ্যা গুলি যোগ করে যোগফলটির সঙ্গে পুনরায় ১ যোগ করে যে যোগফল প্রাপ্ত হয়, তা ছন্দটির প্রস্তারের ক্রমসংখ্যা বা ভেদসংখ্যা হয়। যেমন- ছন্দের প্রস্তারের একটি স্বরূপ (S I I S)। এটি চার বর্ণের একটি প্রস্তার ভেদ। এর উপরে ১ থেকে ২ গুণিতক হারে সংখ্যা পর পর লিখতে হয় অর্থাৎ ১, ২, ৪, ৮ এবং লঘু বর্ণের উপরে প্রাপ্ত সংখ্যা হয় ২ ও ৪। এই দুই সংখ্যার যোগফল হল ৬ এবং এরপর পুনরায় ৬ সংখ্যার সঙ্গে ১ যোগ করে ৭ প্রাপ্ত হয় অর্থাৎ (S I I S) এই প্রস্তার ভেদটি চার বর্ণের সপ্তত্ম ম প্রস্তার ভেদ। অনুরূপ উদাহরণের একটি সূচী নিম্নরূপ-

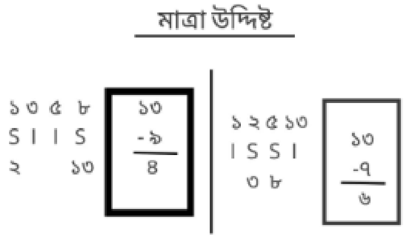


২.২ মাত্রা উদ্দিষ্ট

উদ্দিষ্ট প্রত্যয়ের দ্বারা সাধারণত ছন্দ প্রস্তারের ক্রমসংখ্যার (স্থান) জ্ঞান হয়। মাত্রা উদ্দিষ্টে প্রস্তারের স্বরূপের উপর বর্ণ উদ্দিষ্টের ন্যায় প্রস্তার ভেদের সংখ্যা সমূহ পর পর লিখতে হয়। তবে এক্ষেত্রে উল্লেখ্য মাত্রার উপরে ভেদ সংখ্যা বসানোর পদ্ধতি বর্ণ উদ্দিষ্ট থেকে ভিন্ন। প্রথমত লঘু মাত্রার

উপরে একটি সংখ্যা ও গুরু মাত্রার উপরে ও নীচে পর পর দুটি সংখ্যা বসাতে হয়। মাত্রা প্রস্তারের ভেদ সংখ্যাসমূহ হল (১, ২, ৩, ৫, ৮, ১৩)। ছয় মাত্রার প্রস্তারে ১৩ টি ভেদ স্বীকার করা হয়।

যেমন- (S I I S) এই রূপটি মাত্রা প্রস্তারের কত তম ভেদ? এর উত্তর পাওয়ার জন্য গুরু মাত্রার উপরে ১ ও নিম্নে ২ এবং পরবর্তী দুইটি লঘু মাত্রার উপরে যথাক্রমে ৩ ও ৫, তারপর শেষ গুরু মাত্রার উপরে ৮ ও নিম্নে ১৩ বসাতে হয়। এরপর অন্তিম সংখ্যা ১৩ থেকে গুরু মাত্রার উপরে প্রাপ্ত সংখ্যাগুলির (১, ৮) যোগ করে যোগফল ৯ বিয়োগ করতে হয় (১৩ – ৯ = ৪) অর্থাৎ ৪ প্রাপ্ত হল। (S I I S) এই রূপটি মাত্রা প্রস্তারের চতুর্থ তম ভেদরূপ। এভাবেই মাত্রা উদ্দিষ্টকে বুঝতে হবে।



৩. নষ্ট

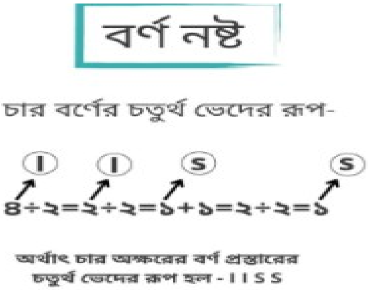
প্রস্তার ভেদে কততম ভেদের গুরু-লঘু ক্রমে কেমন রূপ হবে তা জানার জন্য প্রত্যয়ের নষ্ট বিধি। এবিষয়ে *অভিনবভারতী*-তে বলা হয়েছে- নষ্টমিতি স্বরূপেণৈব ন জ্ঞাতং সংখ্যয়া তু জ্ঞাতম্। অর্থাৎ যে ছন্দের ক্রম অনুযায়ী তার স্বরূপ কেমন তা জানার জন্য নষ্টবিধি। প্রস্তারের ভেদ নিরূপণ করতে করতে ভেদের স্বরূপ নির্ণয় করা দীর্ঘ সময় সাপেক্ষ কিন্তু নষ্ট প্রত্যয়ের দ্বারা তা অনেক সহজেই ও অত্যন্ত কম সময়ে নির্ণয় করা সম্ভব।

৩.১ বর্ণ নষ্ট

যদি কোনও ছন্দের বর্ণ প্রস্তারের ক্রমের স্বরূপ জানতে চাই, তাহলে বর্ণ নষ্ট দ্বারা তা নির্ণয় করা সম্ভব। বর্ণ নষ্টের প্রক্রিয়া হল নিম্নরূপ-

যে ছন্দের ক্রমাঙ্কের স্বরূপ নির্ণয় করতে চায়, প্রথমে দেখতে হবে সেই ক্রমাঙ্কটি সম না বিষম। যদি সম হয় তাহলে প্রথম অক্ষর লঘু (I) লিখতে হয় এবং বিষম হলে প্রথম বর্ণ গুরু (S) লিখতে হয়। দ্বিতীয় অক্ষরটি নির্ণয় করার জন্য ক্রমটিকে ২ দ্বারা ভাগ করতে হয় এবং ভাগফল সম হলে পুনরায় লঘু (I) লিখতে হয়। কিন্তু যদি বিষম হয় তবে গুরু (S) লিখতে হয়। এভাবে দ্বিতীয় বর্ণটি প্রাপ্ত হয়। পুনরায় ২ দিয়ে ভাগ করে তৃতীয় বর্ণটি পাওয়া যায়। কিন্তু বিষম সংখ্যা ২ দিয়ে ভাগ করা অসম্ভব তাই তার সঙ্গে ১ যোগ করে সম সংখ্যায় পরিণত করে পুনরায় ২ দিয়ে ভাগ করে গুরু লঘু ভেদ প্রাপ্ত করতে হয়। এভাবেই যতগুলি বর্ণের প্রয়োজন, এই প্রক্রিয়ায় নির্ণয় করা সম্ভব। যেমন- ৪ বর্ণের চতুর্থ তম প্রস্তারের স্বরূপ কেমন তা নির্ণয় করে দেখি-

৪ ÷ ২ = ২ ÷ ২ = ১ + ১ = ২ ÷ ২ = ১ অর্থাৎ ৪ সমসংখ্যা তাই লঘু (I), ২ দিয়ে ভাগ করার পর ভাগফল ২ সমসংখ্যা অর্থাৎ লঘু (I), অবশিষ্ট ২ কে পুনরায় ২ দিয়ে ভাগ করলে ভাগফল ১ বিষম সংখ্যা অর্থাৎ গুরু (S), অবশিষ্ট ১ কে ২ দিয়ে ভাগ করা যায় না, তাই ১ এর সঙ্গে ১ যোগ করে ২, এরপর পুনরায় ২ দিয়ে ভাগ করলে ভাগফল ১ বিষম অর্থাৎ গুরু (S)। অতএব চার বর্ণের ৪ তম প্রস্তার ভেদের রূপ হল (I I S S)।

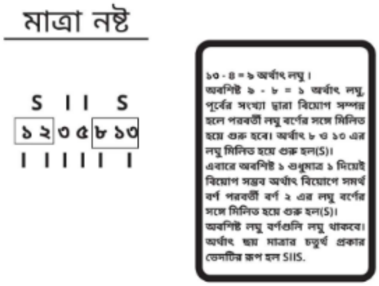


৩.২ মাত্রা নষ্ট

ছন্দ প্রস্তারের স্বরূপ কেমন হবে তা জানার জন্যই নষ্ট বিধি। বর্ণ নষ্টের দ্বারা যেমন বর্ণ প্রস্তারাদির স্বরূপ নির্ণীত হয়, অনুরূপ মাত্রা নষ্টেও মাত্রা প্রস্তারের স্বরূপ জানা যায়। তবে মাত্রা প্রস্তারের স্বরূপ নির্ণয়, বর্ণ প্রস্তারের নষ্ট প্রক্রিয়া থেকে ভিন্ন। মাত্রা প্রস্তারের নষ্ট প্রক্রিয়াটি হল নিম্নরূপ-

ছন্দে যত সংখ্যক মাত্রা গ্রহণ করা হয়েছে, মাত্রায় গৃহীত তত সংখ্যক বর্ণ লঘুমাত্রায় পরিণত করতে হয়। এরপর প্রত্যেক লঘুমাত্রার উপরে প্রস্তারভেদের ক্রম সংখ্যা পর পর বসাতে হয়। অর্থাৎ প্রস্তারের ক্রম সংখ্যা যথাক্রমে ১, ২, ৩, ৫, ৮ ও ১৩। এই সংখ্যাগুলি লঘু মাত্রার উপরে বসিয়ে প্রস্তারের শেষ ক্রম সংখ্যা থেকে যে ক্রমটির স্বরূপ জানতে চাই সেই সংখ্যা বিয়োগে প্রাপ্ত সংখ্যা বাঁদিকের সংখ্যা সমূহে পুনরায় ক্রমানুসারে বিয়োগ করে দেখতে হয়। যদি বিয়োগ সম্ভব হয়, তাহলে যে সংখ্যা দ্বারা বিয়োগ সম্ভব হয়েছে, সেই সংখ্যার উপরে লঘু চিহ্ন বসাতে হয়। সেই লঘু মাত্রার পরবর্তী লঘু মাত্রাকে গ্রহণ করে গুরু মাত্রা সম্পন্ন হয় এবং ওই মাত্রা দুটির উপর গুরু চিহ্ন স্থাপন করতে হয়।

ছয় মাত্রার প্রস্তার ভেদে প্রথমত ছয় মাত্রাকে ছয়টি লঘুতে রূপান্তরিত করে, প্রতিটি লঘু মাত্রার উপরে যথাক্রমে প্রস্তরভেদের সংখ্যা গুলি বসাতে হয় (১, ২, ৩, ৫, ৮ ও ১৩)। এইভাবে প্রাপ্ত শেষ সংখ্যাটি হল ১৩, এই ১৩ সংখ্যাটি থেকে যে ক্রমটির স্বরূপ জানতে চাই, সেই সংখ্যা বিয়োগ করতে হয়, ধরে নেওয়া যাক, ছয় মাত্রার ৮ সংখ্যক প্রস্তার ভেদের স্বরূপ জানতে চাই। অর্থাৎ ১৩ থেকে ৮ বিয়োগ করলে বিয়োগফল ৫ অবশিষ্ট থাকে, ১৩ সংখ্যায় বিয়োগ সম্পন্ন হল তাই ১৩ সংখ্যার উপরে লঘু চিহ্ন বসাতে হয়। অবশিষ্ট ৫ কে পূর্বের প্রস্তার সংখ্যা ৮ দিয়ে বিয়োগ করার চেষ্টা করলে ৮ যেহেতু ৫ এর থেকে বড় সংখ্যা, তাই বিয়োগ করা সম্ভব নয়। তাই ৮ সংখ্যাকে বাদ দিয়ে তার পূর্বের সংখ্যা ৫ দিয়ে ৫ কে বিয়োগ করা সম্ভব। যেহেতু বিয়োগ করা সম্ভব তাই ৫ সংখ্যার লঘু ও পরবর্তী ৮ সংখ্যার লঘুকে গ্রহণ করে ৫ সংখ্যার উপরে গুরু চিহ্ন বসাতে হয়। অবশিষ্ট ১, ২ ও ৩ সংখ্যার উপরে লঘু চিহ্ন বসবে। অর্থাৎ প্রাপ্ত রূপটি হল পরপর তিনটি লঘু এবং একটি গুরু ও শেষে পুনরায় লঘু(I I I S I) অর্থাৎ ছয় মাত্রার ছন্দ প্রস্তারের ৮ সংখ্যক ভেদের রূপ হল (I I I S I)। অনুরূপ ছয় মাত্রার ৪ সংখ্যক প্রস্তার ভেদের একটি সূচী নিম্নে প্রদত্ত হল-



৪. মেরু

মেরু প্রত্যয়ের দ্বারা সাধারণত ছন্দের প্রস্তারে ১ গুরু ও ১ লঘু বা ২ গুরু ও ২ লঘু কিংবা ৩ গুরু ও ৩ লঘু কতগুলি ভেদ আছে এবং সর্বগুরু ভেদ বা সর্বলঘু ভেদ কয়টি জানার জন্য মেরু প্রত্যয়।

৪.১ বর্ণ মেরু

প্রথমত চার বর্ণের মেরু নির্মাণে চারটি প্রকোষ্ঠ গ্রহণ করতে হয়, তারপর ক্রমাগত একটি করে প্রকোষ্ঠ বাড়াতে হয়, ফলে দ্বিতীয় সারিতে হয় পাঁচটি প্রকোষ্ঠ, এইভাবেই মোট চারটি সারি তৈরী করতে হয়। তারপর বাঁদিকের চারটি সারিতে পর পর ক্রমাঙ্ক ১, ২, ৩ ও ৪ বসাতে হয়। অন্তিম প্রকোষ্ঠে প্রথম থেকে বর্ণের মোট প্রস্তার ভেদগুলি পর পর লিখতে হয় ২, ৪, ৮, ১৬। সর্বগুরুর ও সর্বলঘুর ক্রম যেহেতু একটি করে তাই চারটি সারির দ্বিতীয় প্রকোষ্ঠে ও তৃতীয় প্রকোষ্ঠে যথাক্রমে ১ বসাতে হয়। অর্থাৎ প্রথম সারির চারটি প্রকোষ্ঠের সংখ্যা হল ১, ১, ১, ২। দ্বিতীয় সারির মধ্যস্থিত প্রকোষ্ঠে প্রথম সারির দুই ও তিন প্রকোষ্ঠের ১ ও ১ যোগে ২, দ্বিতীয় সারির তৃতীয় প্রকোষ্ঠে বসাতে হয়। এভাবেই দ্বিতীয় সারির পাঁচটি প্রকোষ্ঠের সংখ্যা হল ২, ১, ২, ১ ও ৪। প্রথম ও দ্বিতীয় সারি সম্পন্ন হল। দ্বিতীয় সারির দ্বিতীয় প্রকোষ্ঠের ১ ও তৃতীয় প্রকোষ্ঠের ২ যোগে ৩, তৃতীয় সারির তৃতীয় প্রকোষ্ঠে বসাতে হয় এবং দ্বিতীয় সারির তৃতীয় প্রকোষ্ঠের ২ ও চতুর্থ প্রকোষ্ঠের ১ যোগে ৩, তৃতীয় সারির চতুর্থ প্রকোষ্ঠে বসিয়ে তৃতীয় সারিটি সম্পন্ন করতে হয়। অনুরূপভাবে চতুর্থ সারিটিও সম্পন্ন করতে হয়।

বর্ণমেরুর দ্বিতীয় প্রকারে, প্রথম সারিতে প্রথমে দুইটি প্রধান প্রকোষ্ঠ গ্রহণ করতে হয় এবং তারপর একটি করে প্রকোষ্ঠ বাড়িয়ে যেতে হয়। চার বর্ণের মোট চারটি সারি হয়। প্রথম ও অন্তিম চারটি সারির প্রকোষ্ঠে সর্বগুরু ও সর্বলঘু প্রকারভেদ অর্থাৎ ১ বসাতে হয়। এরপর মধ্যস্থিত প্রকোষ্ঠগুলিতে উপরিস্থিত প্রকোষ্ঠগুলির যোগ করে যোগফল বসাতে হয়। এভাবেই বর্ণমেরুসম্পন্ন হয়। চার বর্ণের বর্ণমেরুর শেষ সারিতে প্রাপ্ত ১, ৪, ৬, ৪, ১ সংখ্যা দ্বারা বোঝা যায়, প্রথম ১টি প্রস্তার ভেদ সর্বগুরু এবং অন্তিম ১টি প্রস্তার ভেদ সর্বলঘু। ৪টি প্রস্তার ভেদ ৩টি গুরু ও ১টি লঘু এবং ১টি গুরু ও ৩টি লঘু সমন্বিত। ৬টি প্রস্তার ভেদ ২টি গুরু ও ২টি লঘু সমন্বিত।

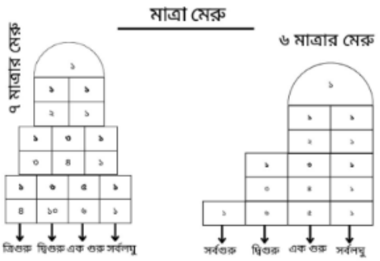
৪.২ মাত্রা মেরু

ছন্দের প্রস্তার নির্ণয়ে বর্ণমেরুর মতোই মাত্রা মেরুতেও একই ফল প্রাপ্ত হয়। দুই মাত্রা বা তার অধিক মাত্রার ছন্দের প্রস্তার ভেদ কতগুলি হয়? সর্ব গুরু কতগুলি বা আদিগুরু অথবা সর্ব লঘুর সংখ্যা কত গুলি আছে, তা জানার জন্য মাত্রা মেরু প্রত্যয়ের বিশেষ প্রয়োজন। যেমন দুই মাত্রার প্রস্তার ভেদের দুইটি রূপ হয়। একটি গুরু রূপ এবং অপরটি দুইটি লঘুর রূপ হয়। এখন বিষয় হল যে, মাত্রা মেরুর নির্ণয় কিভাবে করব? শ্রী শ্রী রাধা দামোদর প্রভুপাদের *ছন্দঃকৌস্তুভ*গ্রন্থে এক বিশেষ প্রক্রিয়ায় মাত্রা মেরু নির্ণয়ের বিষয়টি উপস্থাপন করা হয়েছে।

প্রথমত দুইটি করে প্রকোষ্ঠ যুক্ত দুইটি সারি গ্রহণ করতে হয়। তারপর পুনরায় একটি করে প্রকোষ্ঠ ক্রমশ বৃদ্ধি করে পরপর দুইটি সারি গ্রহণ করা হয়। এভাবেই ক্রমশ প্রকোষ্ঠ গুলি গ্রহণ করা হয়।

বাম দিকের প্রথম প্রকোষ্ঠ গুলিতে অন্তিম প্রকোষ্ঠ পর্যন্ত যথাক্রমে ১, ২, ১, ৩, ১ ও ৪ সংখ্যা বসাতে হয়। অর্থাৎ বাঁ দিকের প্রথম সারির প্রথম প্রকোষ্ঠে ১ এবং দ্বিতীয় সারির প্রথম প্রকোষ্ঠে ২, এভাবে বসাতে হয়। এবারে অন্তিম প্রকোষ্ঠ গুলিতে পরপর ১ সংখ্যা বসাতে হয়। এরপর তির্যকভাবে বাঁ দিক হতে ডান দিক স্থিত সংখ্যা যোগ করে যোগফল নিচের মধ্যস্থিত শূন্য প্রকোষ্ঠে বসাতে হয়। এভাবেই অন্তিম সারি পর্যন্ত তির্যকভাবে যোগফল গুলি বসালে মেরু প্রক্রিয়াটি সম্পন্ন হয়।

দ্বিতীয় প্রকার মাত্রা মেরুর সূচীতে প্রকোষ্ঠগুলি ভিন্নভাবে সাজাতে হয়। যেমন ছয় মাত্রার মাত্রা মেরুতে প্রথমত দুইটি প্রকোষ্ঠ যুক্ত দুইটি সারি এবং তারপর একটি প্রকোষ্ঠ বৃদ্ধি করে পুনরায় তিনটি প্রকোষ্ঠ যুক্ত দুইটি সারি গ্রহণ করা হয়। পুনরায় ক্রমশ একটি প্রকোষ্ঠ বৃদ্ধি করে অর্থাৎ চার প্রকোষ্ঠ যুক্ত একটি সারি গ্রহণ করতে হয়। প্রথম সারির প্রথম প্রকোষ্ঠে ১ সংখ্যা দিয়ে শুরু করে ক্রমশ নিচের প্রকোষ্ঠ গুলিতে যথাক্রমে ২, ১, ৩, ১ বসাতে হয়। সারির অন্তিম প্রকোষ্ঠগুলিতে পরপর ১ সংখ্যা বসাতে হয়। তির্যক ভাবে যোগ করে মধ্যস্থিত শূন্য প্রকোষ্ঠগুলিতে বসাতে হয়। এইভাবে শেষ সারিতে প্রাপ্ত সংখ্যা গুলি হল ১, ৬, ৫ ও ১। প্রাপ্ত প্রথম ১ সংখ্যা সর্বগুরুকে নির্দেশ করে। দ্বিতীয় প্রাপ্ত সংখ্যা ৬ অর্থাৎ ছয় মাত্রা যুক্ত ছন্দে দুই গুরু বিশিষ্ট মোট ৬টি প্রস্তার ভেদ প্রাপ্ত হয়। তৃতীয় প্রাপ্ত সংখ্যা হল ৫, অর্থাৎ এক গুরু বিশিষ্ট প্রস্তার ভেদের সংখ্যা হল ৫। অন্তিম প্রাপ্ত সংখ্যা ১ অর্থাৎ প্রস্তার ভেদে একটি সর্ব লঘু ভেদ আছে। মাত্রা মেরুর দুইটি সূচি নিম্নে উল্লেখ করা হল।



৫. পতাকা

মেরু প্রত্যয়ের দ্বারা গুরু ও লঘু ভেদে কতগুলি করে প্রস্তার স্বরূপ আছে তা নির্ণয় করা হল কিন্তু প্রস্তারের কোন কোন সংখ্যা ক্রমে একটি গুরু ও একটি লঘু বা দুটি গুরু ও দুটি করে লঘু আছে তা মেরু প্রত্যয়ের দ্বারা জানা গেল না। প্রস্তারের কোন কোন সংখ্যা ক্রমে কতগুলি করে গুরু-লঘু রয়েছে তা স্পষ্টভাবে জানা যায় পতাকা প্রত্যয়ের দ্বারা।

৫.১ বর্ণ পতাকা

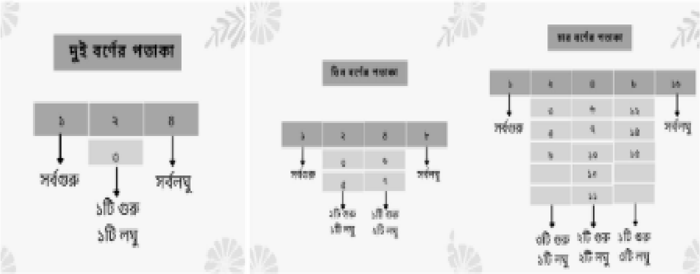
বর্ণ প্রস্তারে তিন গুরু বা দুই গুরু বা এক গুরু বিশিষ্ট প্রস্তার ভেদ সংখ্যা গুলি কি কি তা জানার জন্য বর্ণ পতাকা। ১, ২, ৩, ৪, ৫ ও ৬ বর্ণের প্রস্তার ভেদ যথাক্রমে ২, ৪, ৮, ১৬, ৩২, ও ৬৪ । কোন ছন্দের প্রস্তারে কতগুলি গুরু বিশিষ্ট প্রস্তার রয়েছে তা এই বর্ণ পতাকা প্রত্যয়ের দ্বারা জানা যায়। প্রথমত যে ছন্দের গুরু ভেদ জানতে চাই, সেই ছন্দের বর্ণ সংখ্যা অনুযায়ী তার প্রস্তার ভেদের একটি প্রকোষ্ঠ সারি তৈরী করতে হয়। তারপর ১, ২, ৪, ৮, ১৬, ৩২ ও ৬৪ ভেদ সংখ্যাগুলি পর পর প্রকোষ্ঠ গুলিতে বসাতে হয়। প্রথম প্রকোষ্ঠের ১ সর্বগুরুকে নির্দেশ করে। এই ১ পরবর্তী এক একটি সংখ্যার সঙ্গে যুক্ত হয়ে পরের সংখ্যা ২ এর প্রকোষ্ঠে পর পর নিচে বসাতে হয়। ২ এর প্রকোষ্ঠে প্রাপ্ত সংখ্যা গুলি পরবর্তী প্রকোষ্ঠের সংখ্যার সঙ্গে যুক্ত হয়ে তৃতীয় প্রকোষ্ঠে পর পর নিচে বসাতে হয়। এভাবে বর্ণ পতাকাটি সম্পন্ন হয়। যেমন, ৪ বর্ণের পতাকা নির্মাণ করতে প্রস্তার ভেদ ১, ২, ৪, ৮ ও ১৬ সংখ্যা গুলি সারিবদ্ধভাবে পর পর প্রকোষ্ঠতে বসাতে হয়। প্রথম ১ ও শেষ ১৬ যথাক্রমে সর্বগুরু ও সর্বলঘুকে বোঝায়। প্রথম প্রকোষ্ঠের ১ পরবর্তী ২, ৪, ৮ এর সঙ্গে যুক্ত হয়ে যোগফল পর পর ২ প্রকোষ্ঠের নীচে বসাতে হয়। যেমন, (১ + ২ = ৩), (১ + ৪ = ৫), (১ + ৮ = ৯) অর্থাৎ ২ এর প্রকোষ্ঠে ৩, ৫, ৯ সংখ্যা বসল। অনুরূপ ২ পরবর্তী সংখ্যাগুলির সঙ্গে যুক্ত হয়ে যথাক্রমে প্রাপ্ত হল ৬, ১০ এবং ২ সংখ্যার প্রকোষ্ঠে প্রাপ্ত অন্যান্য সংখ্যা ৩, ৫, ৯ সেগুলিও পরবর্তী সংখ্যার সঙ্গে যুক্ত ৭, ১১ ও ১৩ প্রাপ্ত হল এবং তৃতীয় প্রকোষ্ঠ অর্থাৎ ৪ সংখ্যার নীচে পর পর বসল। কিন্তু এখানে ৫ + ৪ = ৯ সংখ্যাটি হল না কারণ পূর্বে ৯ ভেদটি প্রাপ্ত হয়েছে ও ৯ + ৮ = ১৭ হল না কারণ ১৬ হল শেষ প্রস্তার ভেদ। চতুর্থ প্রকোষ্ঠে অর্থাৎ ৮ এর নীচে অনুরূপ প্রক্রিয়ায় যোগফল ১২, ১৪, ১৫ প্রাপ্ত হল। অর্থাৎ চারবর্ণের পতাকার দ্বারা প্রাপ্ত হল- সর্বগুরু - ১ম প্রস্তারের ক্রম ।

তিন গুরু – ২, ৩, ৫, ৯ প্রস্তারের ক্রম।

দুই গুরু – ৪, ৬, ৭, ১০, ১১ এবং ১৩ প্রস্তারের ক্রম।

এক গুরু – ১২, ১৪ ও ১৫ প্রস্তারের ক্রম।

সর্বলঘু – ১৬তম প্রস্তারের ক্রম। যার সূচীগুলি নিম্নরূপ-



৫.২ মাত্রা পতাকা

মাত্রা মেরুর দ্বারা কত মাত্রার প্রস্তারে মোট কতগুলি গুরু মাত্রার প্রস্তার আছে তা জানা যায়। মাত্রা উদ্দিষ্টের ন্যায় মাত্রা পতাকায় সমান অঙ্ক বিশিষ্ট সংখ্যা পরপর বসাতে হয়। যেমন, ৫ মাত্রার প্রস্তারে ১, ২, ৩, ৫ ও ৮ এবং ৬ মাত্রার প্রস্তারে ১, ২, ৩, ৫, ৮ ও ১৩ প্রস্তার ভেদ গ্রহণ করা হয়। মাত্রা পতাকাতেও মাত্রা উদ্দিষ্টের রীতিতে উক্ত সংখ্যা গুলি স্থাপন করতে হয়। এরপর অন্তিম সংখ্যার বামদিকে স্থিত সংখ্যা দিয়ে বিয়োগ করে বিয়োগফল অঙ্ক সংখ্যা গুলির ক্রমশ নীচে লিখতে হয়, যতক্ষণ পর্যন্ত না অন্তিম ভেদ প্রাপ্ত হচ্ছে। যেমন, ছয় মাত্রার প্রস্তার ভেদ হল ১, ২, ৩, ৫, ৮ ও ১৩ । শেষ অন্তিম সংখ্যা হল ১৩ এবং অন্তিম সংখ্যার বাম দিকের সংখ্যা হল ৮। অন্তিম সংখ্যা ১৩

থেকে ৮ বিয়োগ করলে প্রাপ্ত হয় ৫, যা ৫ সংখ্যক প্রকোষ্ঠে বসাতে হয়। এরপর ১৩ থেকে ৫ বিয়োগ করলে প্রাপ্ত সংখ্যা হল ৮, এই সংখ্যাটি ৫ সংখ্যার নীচে বসাতে হয়। ক্রমানুসারে ১৩ থেকে পুনরায় ৩ বিয়োগ করলে প্রাপ্ত সংখ্যা হল ১০ যা পুনরায় ৫ সংখ্যার প্রকোষ্ঠ ৮ সংখ্যার নীচে বসাতে হয়। যথাক্রমে ১৩ থেকে ২ বিয়োগ করলে প্রাপ্ত সংখ্যা হল ১১, যা ৫ সংখ্যার প্রকোষ্ঠে ১০ সংখ্যার নীচে বসাতে হয়। এবারে অবশিষ্ট ১ রইল, ১৩ থেকে ১ বিয়োগ করলে ১২ প্রাপ্ত হয়, যা ৫ সংখ্যার প্রকোষ্ঠের ১১ সংখ্যার নীচে লিখতে হয়। এইভাবেই পাঁচ সংখ্যার প্রকোষ্ঠে প্রাপ্ত সংখ্যাগুলি হল ৫, ৮, ১০, ১১ ও ১২।

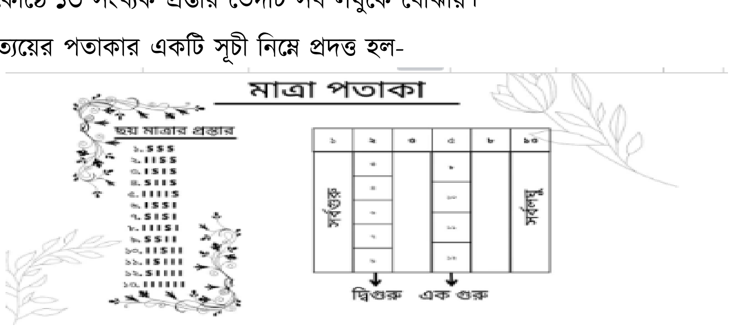
অন্তিম সংখ্যা থেকে প্রকোষ্ঠ স্থিত প্রত্যেকটি সংখ্যার বিয়োগ সম্পন্ন করার পর ডানদিক হতে বামদিকের এক একটি সংখ্যার সঙ্গে যুক্ত হয়ে পুনরায় অন্তিম সংখ্যার থেকে বিয়োগ করতে হয়। অন্তিম সংখ্যার বাঁদিকে স্থিত সংখ্যাটি হল ৮ এবং তার পূর্ববর্তী সংখ্যা হল ৫, এই দুই সংখ্যাকে যোগ করলে প্রাপ্ত সংখ্যা হল ১৩ যার বিয়োগফল হবে শূন্য, অর্থাৎ এই সংখ্যাটি গ্রহণ করা হল না। তাই পূর্ববর্তী সংখ্যা ৩ এর সঙ্গে যোগ করে যোগফল হল ১১, এই সংখ্যাকে অন্তিম সংখ্যা ১৩ থেকে বিয়োগ করলে প্রাপ্ত সংখ্যা হল ২ অর্থাৎ এটি হলো প্রকোষ্ঠ সংখ্যা। ৮ সংখ্যার সঙ্গে পুনরায় ৩ এর পূর্ববর্তী সংখ্যা ২ যোগ করলে হয় ১০, অন্তিম সংখ্যা ১৩ থেকে বিয়োগ করলে বিয়োগফল হয় ৩, যা ২ অঙ্কের প্রকোষ্ঠে ২ এর নীচে লিখতে হয়। ৮ এর সঙ্গে পুনরায় ১ যোগ করে প্রাপ্ত ৯ বিয়োগ করলে ৪ অবশিষ্ট থাকে, যা ২ অঙ্কের প্রকোষ্ঠে ৩ এর নীচে লিখতে হয়।

এবারে ৫ সংখ্যা ও তার বাম দিকের অঙ্ক সংখ্যা গুলির ক্রমশ যোগফল শেষ সংখ্যা ১৩ থেকে বিয়োগ করে প্রাপ্ত সংখ্যা পুনরায় ২ এর প্রকোষ্ঠে ৪ সংখ্যার নীচে বসাতে হয়। ৫ ও তার পূর্ববর্তী সংখ্যা ৩ যোগে ৮ হয়, ১৩ থেকে ৮ বিয়োগ করলে প্রাপ্ত সংখ্যা পাওয়া যায় ৫ অর্থাৎ যা পূর্বেই গ্রহণ করা হয়েছে। পুনরায় ৫ ও তার ক্রমশ পূর্ববর্তী সংখ্যা ২ এর সঙ্গে যোগ করলে ৭ হয়। অন্তিম সংখ্যা ১৩ থেকে বিয়োগ করলে বিয়োগফল হয় ৬, যা ২ সংখ্যক প্রকোষ্ঠের ৪ সংখ্যার নিচে বসাতে হয়। ৫ ও তার পূর্ববর্তী শেষ সংখ্যা ১ এর সঙ্গে যোগ করলে ৬ হয়। অন্তিম সংখ্যা ১৩ থেকে বিয়োগ করলে বিয়োগফল হয় ৭, যা ২ সংখ্যক প্রকোষ্ঠের ৬ সংখ্যার নীচে বসাতে হয়।

এবারে প্রকোষ্ঠের অঙ্ক সংখ্যা ৩ এর বাম দিকে স্থিত অঙ্ক সংখ্যা যোগ করে অন্তিম সংখ্যা ১৩ থেকে অনুরূপ বিয়োগ করতে হয়। ৩ সংখ্যার পূর্ববর্তী সংখ্যা দুটি ১ ও ২ অর্থাৎ ৩ সংখ্যার সঙ্গে ২ যোগ করলে হয় ৫, ১৩ থেকে বিয়োগ করলে প্রাপ্ত হয় ৮, যা পূর্বে গ্রহণ করা হয়েছে। এরপর ৩-এর সঙ্গে ১ যুক্ত করে যোগফল হয় ৪, এই সংখ্যা ১৩ থেকে বিয়োগ করলে বিয়োগফল প্রাপ্ত হয় ৯, যা দুই সংখ্যক প্রকোষ্ঠের ৭ সংখ্যার নীচে বসাতে হয়। এরপর অবশিষ্ট ৩, ২, ১ অঙ্ক সংখ্যার সঙ্গে তার পূর্ববর্তী সংখ্যাগুলির যোগ করে, ১৩ থেকে বিয়োগ প্রক্রিয়াটি করা হল না, কারণ যা ফললাভ হবে তা পূর্বেই গ্রহণ করা হয়েছে।

সম্পূর্ণ সূচীতে প্রথম প্রকোষ্ঠে ১ সংখ্যা আছে, যা সর্বগুরু মাত্রাকে বোঝায়। দ্বিতীয় প্রকোষ্ঠে যথাক্রমে ২, ৩, ৪, ৬, ৭ ও ৯ সংখ্যা আছে। যা দুই গুরু বিশিষ্ট প্রস্তার ভেদকে বোঝায়। চতুর্থ প্রকোষ্ঠে প্রাপ্ত সংখ্যা গুলি হল ৫, ৮, ১০, ১১ ও ১২। এই প্রস্তারভেদ গুলি, এক গুরু মাত্রা যুক্ত। শেষ প্রকোষ্ঠে ১৩ সংখ্যক প্রস্তার ভেদটি সর্ব লঘুকে বোঝায়।

মাত্রা প্রত্যয়ের পতাকার একটি সূচী নিম্নে প্রদত্ত হল-



৬. মর্কটী

ছন্দ প্রত্যয়ের অন্তিম প্রত্যয় হল মর্কটী। কোন ছন্দের কতগুলি প্রভেদ, কতগুলি বর্ণ বা কতগুলি গুরু ও লঘু বর্ণ আছে কিংবা কতগুলি মাত্রা সমন্বিত প্রভৃতি বিষয়ে জানার জন্য মর্কটী প্রত্যয়।

৬.১ বর্ণ মর্কটী

প্রথমত একটি সারিবদ্ধ প্রকোষ্ঠযুক্ত সূচী নির্মাণ করা প্রয়োজন। যার প্রথম প্রকোষ্ঠে ছন্দ ও তার নিম্নের পর পর প্রকোষ্ঠগুলিতে প্রভেদ, বর্ণ, গুরু, লঘু ও মাত্রা ইত্যাদি স্থাপন করা হয়। প্রথম প্রকোষ্ঠের অর্থাৎ ছন্দের সারিতে ১, ২, ৩, ৪ ক্রমে সংখ্যা বসাতে হয়। দ্বিতীয় প্রকোষ্ঠের সারি অর্থাৎ প্রভেদ সারিতে প্রস্তার ভেদ সমূহ (২, ৪, ৮, ১৬) পর পর বসাতে হয়। তৃতীয় প্রকোষ্ঠ অর্থাৎ বর্ণ সারিতে উপরিস্থিত ছন্দ সারি ও প্রভেদ সারির সংখ্যার গুণ করে গুণফল বসাতে হয়, যার প্রাপ্ত সংখ্যা গুলি হল ২, ৮, ২৪, ৬৪ । বর্ণ সারিতে প্রাপ্ত এই সংখ্যাগুলিকে ২ দিয়ে ভাগ করে ভাগফল চতুর্থ প্রকোষ্ঠ অর্থাৎ গুরু বর্ণের সারিতে পর পর বসাতে হয়। এভাবে গুরু বর্ণের সারিতে প্রাপ্ত সংখ্যাগুলি হল- ১, ৪, ১২, ৩২। গুরু বর্ণের সারিতে প্রাপ্ত সংখ্যা সমূহ পঞ্চম প্রকোষ্ঠ অর্থাৎ লঘু বর্ণের সারিতে হুবহু বসাতে হয় অর্থাৎ লঘু সারিতে প্রাপ্ত সংখ্যাগুলি হল – ১, ৪, ১২, ৩২। লঘু সারিতে প্রাপ্ত সংখ্যা গুলিকে ৩ দিয়ে গুণ করে ক্রম অনুসারে শেষ প্রকোষ্ঠে অর্থাৎ মাত্রা সারিতে পর পর বসাতে হয়, এভাবেই বর্ণ মর্কটীটি সম্পন্ন হয়। একটি সূচী নিম্নে প্রদত্ত হল-

চার বর্ণের বর্ণমর্কটী

ছন্দ	১	২	৩	৪
প্রভেদ	২	৪	৮	১৬
বর্ণ	২	৮	২৪	৬৪
গুরু	১	৪	১২	৩২
লঘু	১	৪	১২	৩২
মাত্রা	৩	১২	৩৬	৯৬

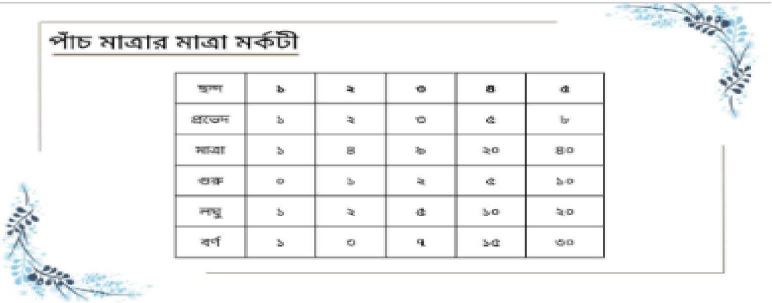
৬.২ মাত্রা মর্কটী

ছন্দঃকৌস্তুভ গ্রন্থে মাত্রা পতাকার আলোচনার পর মাত্রা মর্কটী আলোচনার উল্লেখ করা হয়েছে। মাত্রা মর্কটীতে প্রথমত ছয় সারিযুক্ত একটি সূচী গ্রহণ করতে হয়। প্রতিটি সারির প্রথম প্রকোষ্ঠ গুলিতে যথাক্রমে ছন্দ, প্রভেদ, মাত্রা, গুরু, লঘু ও বর্ণ বসাতে হয়। ছন্দ প্রকোষ্ঠে মাত্রা অনুসারে ১ থেকে ক্রমশ অঙ্ক সংখ্যা গুলি বসাতে হয়। প্রভেদ নামের দ্বিতীয় সারিতে উদ্দিষ্টের অঙ্কগুলি বসাতে হয় যথাক্রমে ১, ২, ৩, ৫, ৮ ও ১৩। এরপর প্রথম ও দ্বিতীয় সারির সংখ্যা সমূহের উপর ও নীচে গুণ করে গুণফল তৃতীয় সারির মাত্রা প্রকোষ্ঠে পরপর বসাতে হয়। চতুর্থ সারির গুরু নামক প্রকোষ্ঠে সংখ্যা শূন্য (0) বসবে কারণ একমাত্রার ছন্দে গুরু মাত্রা থাকা সম্ভব নয়। এরপর গুরু প্রকোষ্ঠে প্রাপ্ত সংখ্যাকে ২ দ্বারা গুণ করে উপরে স্থিত মাত্রা প্রকোষ্ঠের সংখ্যাগুলি থেকে গুণফল বিয়োগ করে প্রাপ্ত ফল গুরু প্রকোষ্ঠের পরবর্তী লঘু প্রকোষ্ঠে ক্রমশ বসাতে হয়। যেমন, প্রথম সংখ্যা শূন্য-কে ২ দিয়ে গুন করলে শূন্যই হয়, এরপর উপরিস্থিত মাত্রা প্রকোষ্ঠে ১ থেকে শূন্যকে বিয়োগ করলে ফল পাওয়া যায় ১। যা গুরু সারির দ্বিতীয় প্রকোষ্ঠে বসাতে হয়। অনুরূপ ১ এর সঙ্গে ২ গুণ করলে ফল হয় ২, তারপর উপরিস্থিত ৪ থেকে ২ বিয়োগ করলে বিয়োগফল অবশিষ্ট থাকে ২ অর্থাৎ ২ পরবর্তী গুরু সারির তৃতীয় প্রকোষ্ঠে বসবে। এভাবেই গুরু সারির প্রকোষ্ঠগুলি পূর্ণ করতে হয়। গুরু সারিতে প্রাপ্ত সংখ্যা সমূহের তির্যকভাবে যোগ করে লঘু সারির প্রকোষ্ঠগুলিতে বসাতে হয়। লঘু সারির প্রথম সংখ্যা হল ১। লঘু সারিতে প্রাপ্ত সংখ্যা গুলি হল যথাক্রমে ১, ২, ৫, ১০ ও ২০। শেষ সারিটি হল বর্ণভেদের সারি। গুরু ও লঘু সারিতে প্রাপ্ত সংখ্যাগুলির উপর ও নীচের প্রাপ্ত

সংখ্যার যোগ করে বর্ণ সারির প্রকোষ্ঠে পরপর বসাতে হয়। এভাবে বর্ণ সারিতে প্রাপ্ত সংখ্যা গুলি হল ১, ৩, ৭, ১৫ ও ৩০।

উক্ত প্রক্রিয়ার দ্বারা ৪, ৫ বা ৬ মাত্রার ছন্দের মোট প্রস্তারভেদ, মাত্রা ভেদ, গুরু, লঘু ও বর্ণের সংখ্যার সহজে জ্ঞান হয়।

মাত্রা মর্কটীর একটি সূচী নিম্নে দেওয়া হল-


পাঁচ মাত্রার মাত্রা মর্কটী

স্তম্ভ	১	২	৩	৪	৫
প্রভেদ	১	২	৩	৫	৮
মাত্রা	১	৪	৯	২০	৪০
গুরু	০	১	২	৫	১০
লঘু	১	২	৫	১০	২০
বর্ণ	১	৩	৭	১৫	৩০

অন্তকথা

এইভাবে ছন্দের ভেদ আলোচনায় দেখি কিভাবে বর্ণিক ছন্দের ও মাত্রিক ছন্দের বিশ্লেষিত রূপ প্রস্তার সমূহের মাধ্যমে নির্মিত হচ্ছে। শ্রী শ্রী রাধা দামোদর প্রভুপাদের *ছন্দঃকৌস্তুভ* নামক ছন্দোগ্রন্থের অষ্টম ও নবম প্রভায় ছন্দের প্রস্তার প্রভৃতি প্রত্যয় সমূহের আলোচনার উপস্থাপন আছে। এই গ্রন্থে প্রত্যয়-এর প্রতিটি ভেদের সহজ সরল ও পুঙ্খানুপুঙ্খভাবে ব্যাখ্যা করা হয়েছে। প্রত্যয় সমূহের আলোচনায় অনেক ক্ষেত্রে পিঙ্গল আচার্যের *ছন্দঃসূত্র* ও কেদারভট্টের *বৃত্তরত্নাকর* গ্রন্থের সাদৃশ্য দেখা যায়। যেমন - নষ্ট, উদ্দিষ্ট, প্রস্তার ভেদ নির্ণয়ের প্রক্রিয়াগুলির আলোচনা প্রায় একইভাবে দেখানো হয়েছে। তবে প্রস্তারের আলোচনায় অনেক ক্ষেত্রেই বিষয়ের ক্রম ও বিষয়গত ভিন্নতা দৃষ্টি আকর্ষণ করে। যেমন, পিঙ্গলাচার্যের প্রত্যয়ভেদ গুলি হল ক্রম অনুযায়ী- প্রস্তার, নষ্ট, উদ্দিষ্ট, লগক্রিয়া, সংখ্যা, অধ্বযোগ ইত্যাদি। কিন্তু *ছন্দঃকৌস্তুভ*গ্রন্থে প্রত্যয়ের ক্রম ও ভেদ গুলি হল ভিন্ন। এই গ্রন্থের প্রত্যয় ভেদ গুলি যথাক্রমে - প্রস্তার, নষ্ট, উদ্দিষ্ট, বর্ণ মেরু, পতাকা ও বর্ণ মর্কটী।

সুদূর অতীতে ছন্দের আত্মপ্রকাশ, যা সময়ের স্রোতে প্রবাহিত হতে হতে তার আঙ্গিক যেমন পরিবর্তন ঘটেছে, পরিবর্তন ঘটেছে তার প্রয়োগ পদ্ধতিরও। বর্ণ ও মাত্রার সমন্বয়ে বৈদিক ছন্দ হতে লৌকিক ছন্দের উৎপত্তি তথা ছন্দের স্বরূপ নির্ণয়ের প্রক্রিয়া অব্যাহত গতিতে বয়ে চলেছে, যার ফল স্বরূপ নানান সময়ে ছন্দের নানান অভিনব রূপ সংস্কৃত সাহিত্যকে আরও গতিময় করেছে, যা আজও অব্যাহত। এই অভিনব ছন্দ রূপের সংযোজন ও পরিমার্জন করার জন্যই প্রস্তার প্রভৃতি প্রত্যয়সমূহের প্রয়োজনীয়তা অনস্বীকার্য।

উল্লেখপঞ্জি

১. ছন্দঃ পাদৌ তু বেদস্য হস্তৌ কল্পোঽথ পঠ্যতে। জ্যোতিষামযনং চক্ষুর্নিরুক্তং শ্রোত্রমুচ্যতে।। বালকৃষ্ণ শর্মা (সম্পা.), *পাণিনীয় শিক্ষা,* ৪১।

২. ছন্দসাং ভেদাদি-প্রত্যযকত্বাৎ প্রত্যযাঃ। প্রতীযতে সংখ্যাদিকম্ এভিস্তে প্রত্যযাঃ। সীতানাথসামাধ্যায়িভট্টাচার্য (সম্পা.), *ছন্দঃসূত্র,* পৃষ্ঠা. ২৩৫।

৩. প্রস্তারো নষ্টমুদ্দিষ্টম্, একদ্ব্যাদিলক্রিযা। সংখ্যা চৌবাধ্বযোগশ্চ ষডেতে প্রত্যযাঃ স্মৃতাঃ। *বৃত্তরত্নাকর,* ৬/১।

৪. প্রস্তারোদ্দিষ্টনষ্টানি তথামেরুপতাকিকে। মর্কটী চেতি ষট্ প্রাহুঃ প্রত্যয়ান্ বর্ণমাত্রযোঃ।। *ছন্দঃকৌস্তুভ,* ৮/১।

৫. পাদে সর্বগুরাবাদ্যাল্লঘুং ন্যস্য গুরোরধঃ।
যথোপরি তথা শেষং ভূয়ঃ কুর্যাদমুং বিধিম্।।

ঊনে দদ্যাদ্ গুরূনেব যাবৎসর্বলঘুর্ভবেৎ।
প্রস্তারোঽয়ং সমাখ্যাতশ্ছন্দোবিচিতিবেদিভিঃ। *বৃত্তরত্নাকর* ৬/২-৩।

৬. মধুসূদন শাস্ত্রী (সম্পা.), *নাট্যশাস্ত্র* ১৪/১১৩, দ্বিতীয় ভাগ, অভিনবভারতী টীকা, পৃষ্ঠা. ১১৯২।

৭. সর্বগুর্বাদিমং বৃত্তং সর্বলঘ্বন্তিমং ভবেৎ। *ছন্দঃকৌস্তুভ*, ৮/২।

৮. মধুসূদন শাস্ত্রী (সম্পা.), *নাট্যশাস্ত্র* ১৪/১১৩, দ্বিতীয় ভাগ, অভিনবভারতী টীকা, পৃষ্ঠা. ১১৯২।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

কেদারভট্ট। *বৃত্তরত্নাকর*। আচার্য বলদেব উপাধ্যায় কৃত *চন্দ্রিকা* (সংস্কৃত ও হিন্দি ব্যাখ্যা) সহ। বারাণসী: চৌখম্বা সুরভারতী প্রকাশন, ২০১৭।

গঙ্গাদাস। *ছন্দোমঞ্জরী*। (সম্পা.) ব্রহ্মানন্দ ত্রিপাঠী। বারাণসী: চৌখম্বা সুরভারতি প্রকাশন, ২০৩৫ সংবৎ (১৯৭৮)।

প্রভুপাদ, রাধাদামোদর। *ছন্দঃকৌস্তুভ*। বলদেব বিদ্যাভূষণ কৃত গোবিন্দভাষ্য সহ। সম্পা. হরিদাস শাস্ত্রী। বৃন্দাবন: শ্রীগদাধরগৌরহরি প্রেস, ১৯৯০।

পাণিনীয় শিক্ষা। (সম্পা. ও ব্যাখ্যা) বালকৃষ্ণ শর্মা। উজ্জয়িনী: কালিদাস একাডেমি, ২০৫০ সংবৎ (১৯৯৩)।

পিঙ্গলাচার্য। *ছন্দঃসূত্র*। (সম্পা.) সীতানাথসামাধ্যায়িভট্টাচার্য। কোলকাতা: জানকীনাথ কাব্যতীর্থ এন্ড ব্রাদার্স ছাত্র-প্রকাশালয়, ১৯৩১।

ভরতমুনি। *নাট্যশাস্ত্র*। অভিনবগুপ্ত কৃত *অভিনবভারতী* টীকা সহ। সম্পা. মধুসূদন শাস্ত্রী। দ্বিতীয় ভাগ। বারাণসী: বেনারস হিন্দু বিশ্ববিদ্যালয়, ১৯৭৫।

ন্যায়-বৈশেষিক দর্শনচর্চায় মহামহোপাধ্যায় কালীপদ তর্কাচার্যের অবদান

স্বাগত বিশ্বাস

সংক্ষিপ্তসার

ঊনবিংশ শতকে বাংলায় যে শুধুমাত্র নবজাগরণের সূত্রপাত হয়েছিল তা নয়, সেই সাথে আবির্ভাব ঘটেছিল অসাধারণ মেধাবী, প্রতিভাবান, জ্ঞানতপস্বী কিছু বাঙালি পণ্ডিতদের। পরবর্তীকালে তাঁদের বহুমুখী কর্মশক্তি সমৃদ্ধ করেছিল সমাজ, সাহিত্য ও দর্শনচর্চাকে। আর বলতে গেলে বাঙালির দর্শন চর্চার ইতিহাস বেশ প্রাচীন। ভারতীয় দর্শনের বিশেষত ন্যায়-বৈশেষিক দর্শনে বাঙালির এই কৃতিত্ব সারা পৃথিবীব্যাপী আজ সুবিদিত। সেই জয়ের ইতিহাস একদা উঠে এসেছিল কবির কাব্যে। কবি সত্যেন্দ্রনাথ দত্তের *আমরা* কবিতায় বাঙালির দর্শনচর্চার সেই গৌরবের কথাই শোনা যায় –

> কিশোর বয়সে পক্ষধরের
> পক্ষ সাতন করি,
> বাঙালীর ছেলে ফিরে এল দেশে
> যশের মুকুট পরি।

সুতরাং সেই গৌরবের ধারা বজায় থেকেছে ঊনবিংশ ও বিংশ শতকেও সেকথা নিঃসন্দেহে বলা যায়। আলোচ্য শোধ প্রবন্ধে পণ্ডিতপ্রবর মহামহোপাধ্যায় কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয়ের সারস্বত সাধনার মধ্যে ন্যায়-বৈশেষিক দর্শন চর্চায় যে অসামান্য অবদান রেখেছেন তা আলোকপাত করা হয়েছে। কাব্যিক, দার্শনিক, অনুবাদনৈপুণ্যতা, গ্রন্থ ও পত্রিকা সম্পাদনা এছাড়াও অধ্যাপনা জীবনে তিনি খ্যাতির বিশেষ পরিচয় দিয়েছেন। তাঁর সকল গুণের জন্য তিনি 'স্বভাবকবি' বা 'কাশ্যপমহাকবি' নামে সুবিদিত হয়ে আছেন পণ্ডিতসমাজে।

সূচক শব্দ

ন্যায়-বৈশেষিক, মহামহোপাধ্যায়, কালীপদ তর্কাচার্য।

জন্মপরিচয়

১৮৮৮ খ্রীষ্টাব্দে অবিভক্ত বাংলার ফরিদপুর জেলার অধুনা বাংলাদেশের কোটালিপাড়া পরগণার ঊনশিয়া গ্রামে কালীপদ তর্কাচার্যের জন্ম। পিতা হরিদাস তর্কতীর্থ ও মাতা সীতাসুন্দরীর অগ্রজ সন্তান ছিলেন তিনি। কবিগুরু রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের *গীতাঞ্জলি* কাব্যগ্রন্থের সংস্কৃত অনুবাদের সময় গ্রন্থের প্রারম্ভে *অনুবাদকের নিবেদন* অংশে কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয় আত্মপরিচয় বলতে গিয়ে বলেছেন-

> পূর্ববঙ্গ-প্রদেশীয়-কোটালিপারবাসিনঃ ।
> তর্কতীর্থোপনাম- শ্রীহরিদাসমনীষিণঃ ।।
>
> সুতেন তর্কাচার্যেণ কাশ্যপান্বয়জন্মনা ।
> বাল্যাবধি প্রযত্নেন দেববাণী নিষেবিণা ।।

এই কোটালিপাড়া তৎকালীন সময়ে সংস্কৃত চর্চায় বিশেষ অগ্রগণ্য ভূমিকা ছিল। মহামান্য হরিদাস সিদ্ধান্তবাগীশ ও প্রখ্যাত বৈদান্তিক মধুসূদন সরস্বতী এই কোটালিপাড়ায় জন্মগ্রহণ করেন এবং একসময় স্থানটি সংস্কৃত চর্চার পীঠস্থানে পরিণত হয়। কণাদ তর্কবাগীশ প্রণীত *ভাষারত্ন* গ্রন্থের সম্পাদনাকালে কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয় বলেছেন –

> তত্রাপি সুমহান্ অনিতরসাধারণো বঙ্গেষু প্রকর্ষঃ। তন্ত্রান্তরাপেক্ষয়া চ নৈয়ায়িকেষু বৈশেষিকেষু চ তন্ত্রেষু বৈশিষ্ট্য-মাসীদ্ বঙ্গীয়ানাম্ । বিদ্যাপ্রতিষ্ঠানে নবদ্বীপভূমৌ ভট্টপল্ল্যাং খানাকুল-কৃষ্ণনগরে বিক্রমপুরে কোটালিপারে চ তদা তাদৃশাঃ পণ্ডিতাঃ সমবর্ত্তন্ত, যেষাং স্মৃতিরপ্যদ্য পুনাতি চিত্তং বিদ্যাপ্রণয়িনাম্, গৌরবঞ্চ সুমহদেব সম্পাদয়তি বঙ্গবসুন্ধরায়াঃ। [১]

শিক্ষাজীবন

ছাত্রাবস্থায় থেকে অসাধারণ মেধাবী ও প্রতিভাবান এই জ্ঞানতপস্বী ব্যাকরণ, কাব্য ও নব্যন্যায়ে বিশেষ ব্যুৎপত্তি অর্জন করেন। বিদ্যাশিক্ষার জন্য তার পিতা তাঁকে কলকাতায় নিয়ে আসলেও শারীরিক অসুস্থতা ও ইংরেজি শিক্ষাব্যবস্থা ভালো না লাগায় কালীপদ নিজের গ্রামে প্রত্যাবর্তন করেন। এরপর পণ্ডিত কালীকান্ত শিরোমণির নিকটে সংস্কৃতের ব্যাকরণ শিক্ষা গ্রহণ করেন। মেধাবী ছাত্র কালীপদ খুবই অল্পবয়স থেকেই সংস্কৃত ভাষায় কবিতা লেখার দক্ষতা অর্জন করেন।

পরবর্তীকালে কালীপদ আবার কলকাতায় ফিরে আসেন বিদ্যাশিক্ষা সম্পূর্ণ করার জন্য। প্রথমে ভুবনেশ্বর বিদ্যালংকারের নিকটে কাব্য ও ব্যাকরণ নিয়ে মধ্য পরীক্ষা দেন, তারপর মূলাজোড় সংস্কৃত কলেজে অধ্যাপক হরিপদ বিদ্যারত্নের কাছে কাব্য ও ব্যাকরণ অধ্যয়ন করেন এবং উপাধি পরীক্ষায় প্রথম স্থান অধিকার করেন। এইসময় থেকেই তিনি সংস্কৃতে মৌলিক কাব্যগ্রন্থ *বিদর্ভসমাগমম্* রচনা করেন। এরপর মূলাজোড় সংস্কৃত কলেজে ন্যায়ের অধ্যক্ষ শিবচন্দ্র সার্বভৌম মহাশয়ের নিকটে ন্যায়শাস্ত্র অধ্যয়ন করেন এবং তর্কতীর্থ পরীক্ষায় প্রথম স্থান অধিকার করেন। পণ্ডিত শিবচন্দ্র সার্বভৌম মহাশয় কালীপদের প্রতিভায় খুশি হয়ে তাঁকে ন্যায়ের বৃত্তি ও 'তর্কাচার্য' উপাধি প্রদান করেন। তর্কাচার্য মহাশয় রচিত **১৯৭১** সালে কলকাতার সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ থেকে প্রকাশিত *মন্দাক্রান্তাবৃত্তম্* নামক খণ্ডকাব্যের ভূমিকাতে *কবিবংশাদিশংসনম্* অংশে ৬৮ টি শ্লোকে আত্মপরিচয় লিপিবদ্ধ করে গেছেন কোন এক কবির সবান্ধব, তাতে তর্কাচার্য মহাশয়ের শিক্ষাজীবন সম্বন্ধে জানা যায় –

> ততঃ কাব্যাদিবিদ্যানাং বিশেষাধিগমেচ্ছয়া।
> মূলাজোড়-মহাবিদ্যালয়ে স পঠিতুং গতঃ।।
>
> তত্র কাব্যং পঠন্নেব লব্ধবান স পরং যশঃ।
> কাব্যতীর্থপরীক্ষায়ামপ্যাপ্তঃ প্রথমং পদম্।।
>
> নলস্য বৃত্তমালব্য তদৈব সুরভাষয়া।
> রচিতং নাটকং তেন প্রযুক্তং তত্র বন্ধুভিঃ ।।
>
> দৃষ্টাস্তদা প্রভৃত্যেব নানাপত্রপ্রকাশিতাঃ।
> গদ্যপদ্যনিবন্ধাশ্চ তৎকৃতা দেবভাষয়া।।
>
> অথ গৌতমসঙ্কাশাৎ সার্বভৌমাদ্ গুরোশ্চিরম্।
> মহামহোপাধ্যায়াচ্চ শিবচন্দ্রান্মহামতেঃ।।
>
> তর্কবিদ্যাং সমাসাদ্য প্রথমোঽভূৎ পরীক্ষণে।
> মহাদৈন্যেঽপি নৈবাসৌ সঙ্কল্পাদ বিচ্যুতোঽভবৎ।।
>
> পরীক্ষানিয়মাদেষ তর্কতীর্থপদং গতঃ।
> ভূষিতো গুরুণা স্নেহাৎ তর্কাচার্য্যেত্যুপাধিনা।।
>
> কাব্যে ব্যাকরণে তর্কে তীর্থোপাধিষু সৎস্বপি।
> যমুপাধিং গুরুং মত্বা নাম্নি ধত্তে নমেব সঃ।।[২]

অধ্যাপনা ও কর্মজীবন

১৯১৮ সালে কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয় টোলবিভাগের অধ্যাপকরূপে কলকাতার সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদে যোগদান করেন। এখান থেকেই তাঁর কর্মজীবনের সূচনা বলা যায়। সেই সাথে এই পরিষদের পত্রিকার সহ সম্পাদকের দায়িত্ব গ্রহণ করেন এবং পরবর্তীকালে তাঁর সুধাময়ী সংস্কৃত রচনাগুলি এই পত্রিকায় প্রকাশিত হতে থাকে। 'এরপর তর্কাচার্য মহাশয় **১৯৩১** সালে কলকাতার সংস্কৃত কলেজে ন্যায়শাস্ত্রের অধ্যাপক হিসেবে যোগদান করেন। পরবর্তীসময়ে তিনি টোল বিভাগের প্রধান অধ্যাপকের পদ গ্রহণ করেন। অবশেষে **১৯৫৪** সালে এই প্রতিষ্ঠান থেকে অবসর গ্রহণ করলেও আমৃত্যু তিনি

এই সংস্কৃত কলেজের গবেষণাবিভাগের সাম্মানিক 'মহাচার্য্য' পদে যুক্ত ছিলেন'।[৩] আত্মপরিচয়ে বলা হয়েছে –

অথ শিক্ষাসমাপ্তৈব সমং দৈবনিয়ন্ত্রণাৎ।
নবে সংস্কৃতসাহিত্যপরিষৎ সুপ্রতিষ্ঠিতে।।

বিদ্যাকারণকৈঃ কৃত্যৈঃ সংস্তুতঃ স বুধৈরথঃ।
রাজকীয়মহাবিদ্যালয়েঽধ্যাপকতামগাৎ।।[৪]

পণ্ডিত কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয়কে ব্রিটিশ সরকার ১৯৪১ সালে সম্মানসূচক 'মহামহোপাধ্যায়' উপাধিতে ভূষিত করেন । ১৯৬১ সালে ভারতের তৎকালীন রাষ্ট্রপতি ড. রাজেন্দ্র প্রসাদ 'বিশেষ সম্মানীয় রাষ্ট্রপতি শংসাপত্র' দিয়ে সম্মানিত করেন । ১৯৬২ সালে ভারত সরকার তর্কাচার্য মহাশয়কে 'পদ্মশ্রী' উপাধিতে ভূষিত করেন । ১৯৭২ সালে বর্ধমান বিশ্ববিদ্যালয় সম্মানজনক ডি.লিট উপাধি প্রদান করেন , এছাড়াও কাশির ধর্মমহামণ্ডলের পক্ষ থেকে 'বিদ্যাবারিধি' উপাধি , শৃঙ্গেরী মঠের অধ্যক্ষ কর্তৃক 'বিদ্যালংকার' উপাধি ও হাওড়া সংস্কৃত সাহিত্য সমাজের পক্ষ থেকে সম্মানসূচক 'মহাকবি' উপাধি প্রদান করা হয় । *কবিবংশাদিশংসনম্* অংশে বলা হয়েছে-

ভারতাধীশ্বেণাথ কালে তোষমুপেযুষা ।
মহামহোপাধ্যায়েতি তস্মৈ মানপদং দদে ।।

স্বাধীনভারতস্যাপি তস্মৈ রাষ্ট্রপতির্বরঃ ।
দদাবাজীবনং ভোগ্যাং সসম্মানাং পুরস্কৃতিম্ ।।

বর্দ্ধমানপ্রদেশীয়বিশ্ববিদ্যালয়েন চ ।
দত্তং তস্মৈ গুণপ্রীত্যা সসম্মানং 'ডি-লিট' পদম্ ।।

কাশী-ভারতধর্মাদিমহামণ্ডলসংসদা ।
'বিদ্যাবারিধি' নামাস্মৈ বিতীর্ণ বহুপূর্বতঃ ।।

শ্রীশৃঙ্গেরিমঠাধীশ-শঙ্করাচার্য্যসূরয়ঃ ।
তর্কালংকারনামাস্মৈ তর্কবিদ্যাপ্রিয়া দদুঃ ।।

দত্তং সংস্কৃতসাহিত্যসমাজেন প্রতুষ্যতা ।
'মহাকবি' পদং তস্মৈ তৎকবিত্বস্য গৌরবাৎ ।।[৫]

কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয়ের সারস্বত সাধনার বিষয়টি দীর্ঘ ও বহুধাবিস্তৃত। তিনি সারাজীবনব্যাপী অনেক গ্রন্থ রচনা ও দুরূহ গ্রন্থের সাবলীলভাবে টীকাসহ সম্পাদনা করেছেন। তার মৌলিক গ্রন্থের সংখ্যাও সর্বাধিক বলা যায়। এছাড়া বেশ কয়েকটি পত্রিকার সাথে তিনি সক্রিয়ভাবে যুক্ত ছিলেন। 'পত্রিকাগুলি একসময় সংস্কৃত ভাষা প্রচারে বিশেষ ভূমিকা গ্রহণ করেছিল । *সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ্ পত্রিকা*, *বিদ্যোদয়* ও *আর্য্যপ্রভা* নামক পত্রিকায় সংস্কৃত ভাষায় তাঁর অজস্র প্রবন্ধ প্রকাশিত হয়েছে। শ্রী শ্রী সীতারামদাস ওঙ্কারনাথ প্রবর্তিত *আর্য্যশাস্ত্র* গ্রন্থাবলীর প্রধান সম্পাদক ছিলেন কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয় । তিনি পশ্চিমবঙ্গের শেষ মহামহোপাধ্যায় পণ্ডিত।[৬] ১৯৭২ সালে ২৭ শে জুলাই পণ্ডিতপ্রবর কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয়ের মহাজীবন নির্বাপিত হয়। পণ্ডিত তর্কাচার্য মহাশয়ের জীবনাবসানে বঙ্গদেশের অনেক পণ্ডিত শোকজ্ঞাপন করেন। কবিশেখর শ্রী বিশ্বেশ্বর বিদ্যাভূষণ রচিত *কাব্যকুসুমাঞ্জলি* গ্রন্থের ৯৩ সংখ্যক পৃষ্ঠায় তর্কাচার্য মহাশয়ের মহাপ্রয়াণে শ্লোকাকারে কাব্যের মাধ্যমে শোকজ্ঞাপন করেছেন । মূল পদ্যের পূর্বে তিনি আরম্ভ করছেন এই বলে –

অশেষগুণালংকৃত- দিগন্তবিশ্রান্তকীর্ত্তিনাং পুণ্যশ্লোক-মহামহোপাধ্যায় ডঃ কালীপদ তর্কাচার্যমহোদয়ানাং মহাপ্রয়াণে শোকোচ্ছ্বাসঃ-

লব্ধ্বা তাপসবংশজন্মবিভবং প্রজ্ঞানতপোমণ্ডিতং

ধ্যাযংস্তে হৃদয়াধিপং যদুপতিং ভক্তপ্রিয়ং ভক্তিমান ।

তত্ত্বজ্ঞো হরিপাদপঙ্কজমতিঃ প্রেমণা সদোল্লাসিতঃ
স্বর্গং গচ্ছসি দেব দুঃখবিধুরো ভদ্রং তব প্রার্থয়ে।।

অত্রৈব সংসদ্-ভবনে ত্বয়া ভোঃ
সমার্পিতং মে শুভমানপত্রম্ ।

প্রাপ্তোঽসি হন্তাদ্য সুরেন্দ্রলোকং
ব্যথাতুরস্ত্বাং বিবুধং স্মরামি।।

কালীপদসুধাস্যন্দ মকরন্দমধুব্রতঃ।
দীপ্যতাং পরমে ধাম্নি মহর্ষিঃ কাশ্যপঃ কবিঃ ।।[৭]

পণ্ডিত কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয়ের সমগ্র সারস্বত সাধনার মধ্যে দর্শনশাস্ত্রচর্চা বিশেষ গুরুত্বপূর্ণ ও উল্লেখযোগ্য বলা যায়। বিশেষত ন্যায় , বৈশেষিক ও নব্যন্যায় চর্চায় তাঁর অবদান অসামান্য। মৌলিক রচনা, নব্য ন্যায় গ্রন্থের সহজবোধ্যতার জন্য টীকা রচনা এবং তার বঙ্গভাষায় তাৎপর্য্য প্রণয়ন তর্কাচার্য মহাশয়ের অসাধারণ কৃতিত্ব। তাঁর সম্পাদিত গ্রন্থের বিশেষ বৈশিষ্ট্য হল – মূল গ্রন্থ আরম্ভ হবার পূর্বে তিনি ভূমিকা অংশে সেই গ্রন্থের প্রাসঙ্গিক কথা বিস্তৃতভাবে আলোচনা করেছেন। সেই আলোচনায় অনেক মৌলিক বক্তব্য উঠে এসেছে।

তর্কাচার্য মহাশয়ের ন্যায়-বৈশেষিক দর্শন কৃতি

১. মহেশচন্দ্র ন্যায়রত্ন প্রণীত *নব্যন্যায়ভাষাপ্রদীপ* গ্রন্থের স্বকৃত *সুপ্রভা* টীকা সহ সম্পাদনা ।

২. *প্রশস্তপাদভাষ্যের* উপর জগদীশ তর্কালংকার রচিত *সূক্তি* টীকা অবলম্বনে *সূক্তিদীপিকা* টীকা সহ সম্পাদনা ।

৩. কণাদ তর্কবাগীশ রচিত *ভাষারত্ন* গ্রন্থের স্বকৃত *রত্নলক্ষ্মী* টীকা সহ সম্পাদনা ।

৪. গদাধর ভট্টাচার্য রচিত *মুক্তিবাদ* গ্রন্থের স্বকৃত *মুক্তিদীপিকা* টীকা সহ সম্পাদনা ।

৫. ভবানন্দ সিদ্ধান্তবাগীশ প্রণীত *তত্ত্বচিন্তামণি-দীধিতি-প্রকাশ* গ্রন্থ সম্পাদনা ।

৬. হরিরাম তর্কবাগীশ প্রণীত *মুক্তিবাদবিচার* গ্রন্থোপরি স্বকৃত *মুক্তিলক্ষ্মী* টীকা সহ সম্পাদনা।

৭. *ন্যায়দর্শনবিন্দু* (প্রবচনত্রয়ী) – বারাণসী সংস্কৃত বিশ্ববিদ্যালয়ে তর্কাচার্য মহাশয় কর্তৃক

৮. ন্যায়দর্শন বিষয়ক তিনটি প্রবচন ।

৯. জয়কৃষ্ণ তর্কাচার্য বিরচিত *শব্দার্থসারমঞ্জরী* গ্রন্থ ও স্বকৃত *সারদীপিকা* টীকা সহ সম্পাদনা

১০. *জাতিবাধকবিচার*

১১. *অক্ষপাদদর্শন*

১. মহেশচন্দ্র ন্যায়রত্ন প্রণীত *নব্যন্যায়ভাষাপ্রদীপ* গ্রন্থের স্বকৃত বঙ্গভাষায় *সুপ্রভা* টীকা সহ সম্পাদনা

সংস্কৃত কলেজের ভূতপূর্ব অধ্যক্ষ প্রাতঃস্মরণীয় মহামহোপাধ্যায় পণ্ডিত মহেশচন্দ্র ন্যায়রত্ন প্রণীত *Brief Notes on the Modern Nyāya system of Philosophy and Its Technical Terms* নিবন্ধটি ১৮৯১ সালে প্রথম প্রকাশিত হয়। ভারতীয় ন্যায়শাস্ত্রে বিশেষত নব্যন্যায়ের প্রথম পাঠার্থীদের বিশেষ উপকারের জন্য এই গ্রন্থ রচিত হয়েছিল। এই গ্রন্থের প্রধান উদ্দেশ্য হল নব্য ন্যায়ের পরিভাষার সাথে বিদ্যার্থীদের পরিচয় ঘটানো। সংস্কৃত কলেজের অধ্যক্ষ শ্রী বিষ্ণুপদ ভট্টাচার্য মহাশয়ের অনুরোধে কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয় এই *নব্যন্যায়ভাষাপ্রদীপ* গ্রন্থটি স্বকৃত *সুপ্রভা* টীকা সহ সম্পাদনা করেন।

গ্রন্থটি ১৯৫৬ সালে কলকাতার সংস্কৃত কলেজ থেকে প্রকাশিত হয়। গ্রন্থটির প্রথম সংস্করণ বর্তমানে কলকাতার এশিয়াটিক সোসাইটির গ্রন্থাগারে পাওয়া যায়।

এই গ্রন্থের প্রয়োজনীয়তা বিষয়ে অধ্যক্ষ বিষ্ণুপদ ভট্টাচার্য মহাশয় গ্রন্থের *মুখবন্ধ* অংশে বলেছেন –

> ন্যায়শাস্ত্র- জিজ্ঞাসুগণের দৃষ্টিতেই শুধু নয়, শাস্ত্রান্তরের সিদ্ধান্তসমূহ নির্ভুলভাবে জানিতে হইলে নব্যন্যায়ের পরিভাষা সম্বন্ধে সম্যগ্ জ্ঞান অপরিহার্য। এই গ্রন্থখানি দীর্ঘকাল যাবৎ দুষ্প্রাপ্য হইয়াছিল। তাই সংস্কৃত শাস্ত্রানুরাগী ও গবেষকগণের উপকার হইতে পারে ভাবিয়া আমি মহামহোপাধ্যায় পণ্ডিত কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয়ের উপর এই নিবন্ধটির বঙ্গানুবাদ, ব্যাখ্যা ও অপেক্ষিত টিপ্পনী প্রভৃতি যোজনার দ্বারা সম্পাদনের ভার অর্পণ করি।[৮]

কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয় রচিত *সুপ্রভা* টীকার মৌলিকতা বা স্বকীয়তা হল তিনি এই টীকাটি মুলানুগ ব্যাখ্যা করলেও বিশেষ আলোচনা প্রসঙ্গে পূর্বাচার্যগণের মতকে সন্নিবেশ করেছেন । তিনি স্বয়ং বলেছেন– 'তত্র সুপ্রভাখ্যায়াং ব্যাখ্যায়াং মূলাধিকারেণাস্মাকং বিশেষতো বক্তব্যানি সমুপন্যস্তানি । যথাসম্ভবং বিষয়বিশেষেষু তত্তদ্-বস্তুসাম্যবৈষম্যাদিনিবেদনায় পূর্বাচার্যমতান্যপি সংগৃহ্য সন্নিবেশিতানি'।[৯]

২. প্রশস্তপাদভাষ্যের উপর জগদীশ তর্কালংকার রচিত *সূক্তি* টীকা অবলম্বনে *সূক্তিদীপিকা* টীকা গ্রন্থ সম্পাদনা

বৈশেষিক দর্শনের অন্যতম প্রধান গ্রন্থ হল প্রশস্তপাদাচার্য্যের *পদার্থধর্মসংগ্রহ* বা *প্রশস্তপাদভাষ্য*। এই গ্রন্থাবলম্বনে বহুবিধ উৎকৃষ্ট টীকা গ্রন্থ রচিত হয়েছে। উদয়নাচার্য্যের *কিরণাবলী* ও শ্রীধরাচার্য্যের *ন্যায়কন্দলী* টীকা অন্যতম। পণ্ডিত জগদীশ তর্কালংকার এই প্রশস্তপাদভাষ্যকে অবলম্বন করে *সূক্তি* টীকা গ্রন্থ রচনা করেন।

সূক্তি টীকা অবলম্বনে কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয় *সূক্তিদীপিকা* নামে সুললিত সংস্কৃত ভাষায় টীকাগ্রন্থ রচনা করেন, তবে তা দ্রব্যনিরূপণ পর্যন্ত। ১৯২৫ সালে এই গ্রন্থটি তর্কাচার্য মহাশয়ের সম্পাদনায় সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ্ থেকে প্রকাশিত হয়। গ্রন্থটির প্রথম সংস্করণ কলকাতার জাতীয় গ্রন্থাগারে পাওয়া যায়। তিনি এই টীকা গ্রন্থের সহজবোধ্যতার জন্য *ভাষ্যতাৎপর্য্য* নামে বঙ্গভাষায় আলোচনার সংযোজন করেছেন।

তর্কাচার্য মহাশয় সম্পাদিত এই গ্রন্থের বিশেষত্ব হল মূল গ্রন্থ আরম্ভ হবার পূর্বে দীর্ঘ ভূমিকা (প্রায় ২৫ পৃষ্ঠা) অংশের আলোচনা। এই ভূমিকাতে বৈশেষিক দর্শনের নানাবিধ প্রাসঙ্গিক বিষয়ের আলোচনা করা হয়েছে তাতে নানান বিশেষ বিষয় উঠে এসেছে। তর্কাচার্য মহাশয়ের উত্থাপিত বিষয়গুলি হল – *বৈশেষিকদর্শনস্য সপ্তপদার্থপরত্বম্, বৈশেষিকদর্শনসংজ্ঞাভেদাঃ, বৈশেষিকদর্শনমিতিসংজ্ঞাবীজম্, বৈশেষিকদর্শনব্যাখ্যানকথা, প্রস্তুতভাষ্যস্য প্রশস্তপাদভাষ্যযুক্তি*[১০] ইত্যাদি।

এই টীকাগ্রন্থের আরও একটি বিশেষত্ব হল - *প্রস্তুতভাষ্যস্য প্রশস্তপাদভাষ্যযুক্তি* অংশে প্রশস্তপাদভাষ্য গ্রন্থকে *ভাষ্যগ্রন্থ* বলেই উল্লেখ করেছেন যথাযথ যুক্তির অবতারণা করে । এছাড়া সমস্ত গ্রন্থে কোন বৈশেষিকসূত্রকে অবলম্বন করে *প্রশস্তপাদভাষ্যের* মূল পাঠ হয়েছে তা তর্কাচার্য মহাশয় দেখিয়ে দিয়েছেন।

৩. কণাদ তর্কবাগীশ রচিত *ভাষারত্ন* গ্রন্থের স্বকৃত *রত্নলক্ষ্মী* টীকা সহ সম্পাদনা

কণাদ তর্কবাগীশের রচিত গ্রন্থ *ভাষারত্ন*। এটি বৈশেষিক দর্শনের পদার্থতত্ত্ব বিষয়ক গ্রন্থ। তর্কবাগীশ মহাশয় নবদ্বীপ নিবাসী নৈয়ায়িক ছিলেন । তাঁর সময়কাল ১৪৬০ খ্রীষ্টাব্দ । তিনি জানকীনাথ চূড়ামণি ও বাসুদেব সার্বভৌমের ছাত্র ছিলেন'।[১১] কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয় এই *ভাষারত্ন* গ্রন্থটি স্বকৃত *রত্নলক্ষ্মী* টীকা সহিত কলকাতার সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ থেকে সম্পাদনা করে প্রকাশ করেন। তর্কাচার্য মহাশয়ের স্ত্রী অকালপ্রয়াত হন সম্ভবত তার স্মৃতির উদ্দেশ্যে এই টীকাগ্রন্থটি রচনা করেন । *রত্নলক্ষ্মী* টীকার প্রারম্ভেই স্বয়ং বলেছেন –

> লক্ষ্ম্যা লোকৈ রত্নলক্ষ্মীতি নাম্না ।

অকালে স্বর্গমাপ্তায়াঃ স্বপত্ন্যাঃ স্মৃতিহেতবে ।
তন্নামাংশমুপাদায় টীকানাং ব্যধামিদম্।।

এই ভাষারত্নের উপর টীকাগ্রন্থটি তর্কাচার্য মহাশয় বিদ্যার্থীগণের বোধের জন্য রচনা করেছেন তা টীকায় তিনি স্বয়ং বলেছেন – *বিদ্যার্থিনাং বোধসৌকর্য্যায় রত্নলক্ষ্মীনাম্নী কাপি টীকাপ্যত্র সন্নিবেশিতা*। এছাড়াও এই টীকার অন্যতম বৈশিষ্ট্য হল আলোচনার স্পষ্টতার জন্য পূর্বাচার্য্যগণের মতের সমাবেশ। গ্রন্থারম্ভে তর্কাচার্য মহাশয় নব্যন্যায়ের পারিভাষিক শব্দাবলীর আলোচনা করেছেন।

৪.গদাধর ভট্টাচার্য রচিত *মুক্তিবাদ* গ্রন্থের স্বকৃত *মুক্তিদীপিকা* টীকা সহ সম্পাদনা

প্রখ্যাত রঘুনাথ শিরোমণির দীধিতি টীকার উপর গাদাধরীর রচয়িতা গদাধর ভট্টাচার্য্যের বিরচিত গ্রন্থ হল *নবমুক্তিবাদ*। শিবরাম রচিত টীকাসমেত এই গ্রন্থটি তর্কাচার্য মহাশয় স্বকৃত টীকা *মুক্তিদীপিকা* সহ ১৯২৪ সালে কলকাতার সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ থেকে প্রকাশ করেন। গ্রন্থটির প্রথম সংস্করণ বর্তমানে এশিয়াটিক সোসাইটির গ্রন্থাগারে পাওয়া যায়। গ্রন্থের বিষয়বস্তু বিদ্যার্থীগণের কাছে সহজবোধ্য করার জন্য বঙ্গভাষায় *ভাষ্যবিবরণ* নামক আলোচনা তর্কাচার্য মহাশয়ের মৌলিক কৃতি। এই গ্রন্থের দীর্ঘ প্রাসঙ্গিক(প্রায় ৬৬ পৃষ্ঠা) আলোচনা গ্রন্থারম্ভে দৃষ্ট হয়। তৎকালীন সংস্কৃত কলেজের অধ্যক্ষ ডঃ আদিত্যনাথ মুখোপাধ্যায়ের ভূমিকা সহ এই *মুক্তিবাদ* গ্রন্থটি প্রকাশিত হয়। মাননীয় অধ্যক্ষ মহাশয় তর্কাচার্য মহাশয়ের ভূয়সী প্রশংসা করে বলেছেন –

> Pandit Kalīpada Tarkāchāryya, Kāvya-Vyākara-Tarkatīrtha is an eminent Sanskrit scholar of the orthodox type. His academic career was all through an exceptionally brilliant one, in almost all the examinations he won the first place. He possesses a rare mastery over the Sanskrit language.

৫. ভবানন্দ সিদ্ধান্তবাগীশ প্রণীত *তত্ত্বচিন্তামণি-দীধিতি-প্রকাশ* গ্রন্থ সম্পাদনা

'ভবানন্দ সিদ্ধান্তবাগীশ ভারত বিশ্রুত মহানৈয়ায়িক। তাঁর আবির্ভাবকাল ১৫১৫ খ্রীস্টাব্দ। তাঁর প্রসিদ্ধ ছাত্র ছিলেন জগদীশ তর্কালংকার'।[১২] অধ্যাপক দীনেশচন্দ্র ভট্টাচার্য্য মহাশয় *বঙ্গে নব্যন্যায়চর্চা* গ্রন্থে বলেছেন 'ভবানন্দের গ্রন্থ একসময় ভারতবর্ষের সর্বত্র গৌরবের সহিত অধীত হইয়াছে, অথচ তাঁহার নাম নিজ বঙ্গদেশ হইতে বিলুপ্তপ্রায় হইয়াছে। একসময় অনুমান দীধিতির টীকাকারগণের মধ্যে ভবানন্দের স্থান সর্বশ্রেষ্ঠ ছিল। বাঙ্গলার চারি জন মহানৈয়ায়িক সম্বন্ধে যে শ্লোক প্রচারিত ছিল-

গুণোপরি গুণানন্দী ভাবানন্দী চ দীধিতৌ।
সর্বত্র মথুরানাথী জাগদীশী ক্বচিৎ ক্বচিৎ।।[১৩]

এই ভবানন্দ সিদ্ধান্তবাগীশকৃত *তত্ত্বচিন্তামণি-দীধিতি-প্রকাশ* গ্রন্থটি কলকাতার এশিয়াটিক সোসাইটি থেকে ১৯৬৩ সালে কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয় সম্পাদনা করে প্রকাশ করেন। গ্রন্থটির প্রথম সংস্করণ বর্তমানে কলকাতার এশিয়াটিক সোসাইটির গ্রন্থাগারে পাওয়া যায়। মহানৈয়ায়িক গঙ্গেশোপাধ্যায় বিরচিত *তত্ত্বচিন্তামণি* গ্রন্থের অনুমানকাণ্ডের *তর্কপ্রকরণ থেকে পক্ষতাপ্রকরণ* পর্যন্ত অংশ তর্কাচার্য মহাশয় সম্পাদনা করেন। এই গ্রন্থের ভূমিকা *শ্রীভবানন্দাদিবৃত্তরেখা* নামক অংশে গ্রন্থ ও গ্রন্থকার সম্বন্ধে একটি সংক্ষিপ্ত আলোচনা করেছেন তর্কাচার্য মহাশয়।

৬. হরিরাম তর্কবাগীশ প্রণীত *মুক্তিবাদবিচার* গ্রন্থোপরি *মুক্তিলক্ষ্মী* টীকা রচনা

'হরিরাম তর্কবাগীশ হলেন গদাধর ভট্টাচার্যের গুরু। গদাধর ভট্টাচার্য তাঁর টীকা গ্রন্থের প্রারম্ভে গুরুদেবের দিগন্তপ্রসারী কীর্ত্তির কথা বলেছেন। এই হরিরাম সম্মানসূচক জগদ্গুরু পদে ভূষিত হয়েছিলেন'।[১৪] তিনি দীধিতি বা মণি গ্রন্থের কোন টীকা রচনা না করলেও বিচার পূর্বক নানান বাদ গ্রন্থ রচনা করেন, যেখানে মণিকার, আলোককার ও দীধিতিকার প্রভৃতি মতের খণ্ডন মণ্ডন করে সর্বশেষ সিদ্ধান্ত নির্ণয় করেছেন।

কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয় এই মুক্তিবাদবিচার গ্রন্থের উপর *মুক্তিলক্ষ্মী* টীকা রচনা করেন সংস্কৃত কলেজের অধ্যক্ষ গৌরীনাথ শাস্ত্রী মহাশয়ের বিশেষ অনুরোধে, গ্রন্থের ভূমিকা অংশে শাস্ত্রী মহাশয় নিজেই সেকথা বলেছেন –

> I requested Mahāmahopādhyāya kalīpada Tarkācārya to write a running commentary in simple sanskrit for a benefit of a wider circle of readers.

১৯৫৯ সালে কলকাতার সংস্কৃত কলেজ থেকে জগদীশ চন্দ্র ভট্টাচার্য্য মহাশয়ের সম্পাদনায় গ্রন্থটি প্রকাশিত হয়। গ্রন্থটির প্রথম সংস্করণ বর্তমানে এশিয়াটিক সোসাইটির গ্রন্থাগারে পাওয়া যায়। তর্কাচার্য মহাশয়ের পত্নী রাধালক্ষ্মী দেবীর স্মৃতির উদ্দেশ্যে আত্মার শান্তি কামনায় এই টীকার নামকরণ করা হয়েছে বলে তিনি *মুক্তিবাদবিচার* গ্রন্থের অন্তিম আলোচনায় টীকার অন্তিমে বলেছেন–

রাধালক্ষ্মীনামধেয়া মদীয়া
পত্নী প্রাপ্তা মুক্তিমুক্তামকালে ।
তস্যা মুক্তের্ব্যক্তমন্যোক্তিলোভাদ
ব্যাখ্যা নীতা মুক্তিলক্ষ্মীত্যভিখ্যাম্।।[১৫]

৭. *ন্যায়দর্শনবিন্দু* (প্রবচনত্রয়ী) – বারাণসী সংস্কৃত বিশ্ববিদ্যালয়ে তর্কাচার্য মহাশয় কর্তৃক ন্যায়দর্শন বিষয়ক তিনটি প্রবচন

গ্রন্থটির প্রথম সংস্করণ বর্তমানে এশিয়াটিক সোসাইটির গ্রন্থাগারে পাওয়া যায়। ১৯৬৪ সালে বারাণসী সংস্কৃত বিশ্ববিদ্যালয়ের সমাবর্তন অনুষ্ঠানে আমন্ত্রিত কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয়ের অধ্যক্ষীয় তিনটি প্রবচন বা বক্তৃতার সমাহার। এই বক্তব্যগুলি *প্রবচনত্রয়ী* নামে পরবর্তীকালে বারাণসী সংস্কৃত বিশ্ববিদ্যালয় থেকে প্রকাশিত হয়। প্রবচনের বিষয়গুলি হল – ১. *নব্যন্যায়পারিভাষিকপদার্থাঃ*, ২. *ন্যায়বৈশেষিকদর্শনয়োঃ পৃথগ্দর্শনত্বম্*, ৩. *প্রাচীনন্যায়নব্যন্যায়য়োঃ সৈদ্ধান্তিকং পৃথকত্বম্*। এই তিনটি প্রবচনের তারিখগুলি হল – ২১.১২.১৯৬৪ , ২১.১২.১৯৬৪ , ২২.১২.১৯৬৪ । এই বক্তব্যত্রয় প্রদান করার পূর্বে স্বভাবকবি কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয় গঙ্গার তীরে বারাণসী নগরীর পবিত্র বিশ্বনাথ ধামের কথা স্মরণ করে অনবদ্য মঙ্গলশ্লোক রচনা করেছেন , শ্লোকটি হল –

গঙ্গাতরঙ্গনিকরৈর্মুখরোত্তমাঙ্গং
ভূত্যা সিতং দলিতভূতিবিশেষসঙ্গম্।
জ্ঞানেশ্বরং তিমিরভারহরং সদারং
শ্রীবিশ্বনাথমভয়ং সভয়োঽহমীড়ে।।

কেদারেশ্বরমাশ্রয়ে গণপতিং বিঘ্নৌঘবিদ্রাবণং
পুণ্যাঙ্কাং মণিকর্ণিকামভয়দাং দুর্গা তথৈবান্নদাম্ ।
কাশ্যামত্র মহেশ্বরস্য নগরে যাশ্চাপরা দেবতা
স্তাভ্যো মেঽস্তু নমো নমঃ পরিষদে চাস্মৈ বিনীতস্য মে।।[১৬]

৮. জয়কৃষ্ণ তর্কাচার্য বিরচিত *শব্দার্থসারমঞ্জরী* গ্রন্থ ও স্বকৃত *সারদীপিকা* টীকা সহ সম্পাদনা

শাব্দিক শিরোমণি জয়কৃষ্ণ তর্কাচার্য রচিত *সারমঞ্জরী* ব্যাকরণের গ্রন্থ। গ্রন্থটির পুরো নাম হল *শব্দার্থসারমঞ্জরী*। গ্রন্থটি প্রথম সংস্করণ কলকাতার জাতীয় গ্রন্থাগারে রক্ষিত আছে। শ্রীমদ্ গুরুনাথ বিদ্যানিধি ভট্টাচার্য্যের সাথে তর্কাচার্য মহাশয় ১৯৩৫ সালে 'ছাত্র পুস্তকালয়' থেকে গ্রন্থটি সম্পাদনা করে প্রকাশ করেন। তবে এই গ্রন্থের আলোচনায় ন্যায়দর্শনের ব্যাখ্যা পদ্ধতি স্পষ্ট। মূল গ্রন্থটি অষ্টম শতকের শেষে রচিত হয়েছিল। কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয় এই গ্রন্থের উপর *সারদীপিকা* নামে একটি টীকা রচনা করেন। টীকাগ্রন্থের প্রারম্ভে তর্কাচার্য মহাশয় মঙ্গলাচরণ করে বলেছেন –

তর্কতীর্থোপাধিকশ্রীহরিদাসহিজাত্মজঃ।
কোটালিপারে নগরপ্রভবঃ কাশ্যপান্বয়ঃ।।

শ্রীকালীপদশর্মাযতর্কাচার্য্যোপনামকঃ ।
ব্যাখ্যাং প্রতনুতে সারমঞ্জর্য্যাঃ সারদীপিকাম্ ।।

হে সন্তঃ করুণাধীনা দীনস্য বাণেশ্বমী।
পদে পদে দোষান কৃপয়া জ্ঞাপযন্তু নঃ।।[১৭]

ব্যাকরণের দৃষ্টিভঙ্গিকে গ্রহণ করতে গিয়ে অনেক ক্ষেত্রেই কালীপদ ন্যায়ের দৃষ্টিই গ্রহণ করেছেন। এই গ্রন্থটি ১৪০৫ বঙ্গাব্দে কলকাতার স্বদেশ প্রকাশনা থেকে প্রকাশিত হয়েছে। ১৯৯৭ সালে পরবর্তীকালে প্রকাশিত *সারমঞ্জরী* গ্রন্থের ভূমিকা অংশে এই গ্রন্থের প্রশংসা করতে গিয়ে আচার্য পদ্মশ্রী রমারঞ্জন মুখোপাধ্যায় বলেছেন –

> ব্যাকরণের ক্ষেত্রে *সারমঞ্জরী* টীকাগ্রন্থ একটি বিশিষ্ট স্থান অধিকার করে আছে। গ্রন্থকার গ্রন্থে প্রতিটি তত্ত্বের যথাযথ লক্ষণ প্রদর্শন করেছেন। তর্কের জটিল পথ অবলম্বন করে সত্যকে প্রতিষ্ঠিত করেছেন। ন্যায়দর্শন ও ব্যাকরণকে একই বৃন্তে বিস্ময়করভাবে বিকশিত করেছেন। এ গ্রন্থের অনুবাদ ও বিশ্লেষণ তিনিই করতে পারেন যাঁর ন্যায় ও ব্যাকরণে স্বচ্ছন্দ পদসঞ্চরণ।

৯. *অক্ষপাদদর্শন*

১৯৭৫ সালে কলকাতার সংস্কৃত কলেজ থেকে এই গ্রন্থটি প্রকাশিত হয়। এটি আসলে সায়ণমাধবকৃত সর্বদর্শনসংগ্রহের *অক্ষপাদদর্শন।* তর্কাচার্য মহাশয় বলেছেন – 'অক্ষপাদ শব্দটি মহর্ষি গৌতমের নামান্তর। অতএব মহর্ষি গৌতম প্রণীত *ন্যায়দর্শন* হল *অক্ষপাদ দর্শন* পদের অর্থ'।[১৮] কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয় তার সম্পাদিত গ্রন্থের অনুরূপ স্বভাবসিদ্ধ অভ্যাসে এই গ্রন্থের একটি *পাদপ্রদীপ* টীকা রচনা করেন বঙ্গভাষায়। এই গ্রন্থের প্রথম সংস্করণ কলকাতার জাতীয় গ্রন্থাগারে রক্ষিত আছে। এই গ্রন্থের প্রাক্-কথন অংশে সংস্কৃত কলেজের অধ্যক্ষ বিষ্ণুপদ ভট্টাচার্য মহাশয় বলেছেন –

> পরমপূজ্যপাদ আচার্যপ্রবর স্বর্গত মহামহোপাধ্যায় কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয়ের তিরোধানের (১৯৭২ সাল) কিছুকাল পূর্বে মাধবাচার্য প্রণীত সুপ্রসিদ্ধ নিবন্ধ 'সর্বদর্শনসংগ্রহের ' অন্তর্গত অক্ষপাদদর্শন বিষয়ক পরিচ্ছেদের বঙ্গভাষায় অনুবাদ এবং বিস্তৃত বিবৃতি প্রণয়নের জন্য তাঁহার নিকট নিবেদন করি। তিনি তাঁহার স্বভাবসিদ্ধ প্রসন্নতা ও ঐদার্য্যের সহিত মদীয় প্রস্তাব গ্রহণ করিয়া অল্পকাল মধ্যে উক্ত পরিচ্ছেদের সটীক বঙ্গানুবাদ সমাপ্ত করিয়া মুদ্রণের জন্য আমার হস্তে সমর্পণ করে। বঙ্গদেশের সংস্কৃতসেবিসম্প্রদায়ের দুর্ভাগ্যবশত ইহার অল্পকাল পরে তর্কাচার্য মহাশয়ের তিরোধান ঘটায় তাঁহার জীবদ্দশায় অক্ষপাদ দর্শনের সটীক বঙ্গানুবাদ প্রকাশ করা সম্ভব হয়ে ওঠে নাই।

১০. *জাতিবাধকবিচার*

এই গ্রন্থটি নব্য ন্যায়দর্শনের উপর রচিত। মূলত সামান্য বা জাতির আলোচনা প্রসঙ্গে এই জাতিবাধকের অবতারণা। বলা যায় যে যে কারণে কোন কোন ধর্মকে জাতি স্বীকার করা হয় না এই বিষয়কে কেন্দ্র করে *জাতিবাধকবিচার* আলোচিত হয়েছে। বিশ্বনাথ ন্যায়পঞ্চানন ভাষাপরিচ্ছেদ গ্রন্থের সিদ্ধান্তমুক্তাবলীতে গ্রন্থে বলেছেন-

ব্যক্তেরভেদতুল্যত্বং সঙ্করোঽথানবস্থিতি।
রূপহানিরসম্বন্ধো জাতিবাধকসংগ্রহঃ।।

'ব্যক্তির অভেদ', 'তুল্যত্ব', 'সঙ্কর', 'অনবস্থিতি', 'রূপহানি' ও 'অসম্বন্ধ' এই ছয়টি হল জাতির বাধক। এই বিষয়ে কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয় বিস্তৃত আলোচনা করেছেন। কলকাতার সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ পত্রিকায় ক্রমান্বয়ে এই *জাতিবাধকবিচার* লেখাটি প্রকাশিত হয়। পত্রিকার ৫ নং সংখ্যায় এই পাণ্ডিত্যপূর্ণ বিচারটি পাওয়া যায়।

উপসংহার

এই শোধ প্রবন্ধ থেকে এটা স্পষ্ট যে বঙ্গীয় মনীষাগণের প্রতিভা কতখানি উচ্চস্তরের । সেখানে দর্শনচর্চা, কাব্যচিন্তন, অনুবাদনৈপুণ্যতা, ব্যাখ্যানশৈলী, অধ্যাপনা, পত্রিকা সম্পাদনা, গ্রন্থসম্পাদনা সবকিছুতেই যেন সিদ্ধহস্ত বাঙালি পণ্ডিত মহামহোপাধ্যায় কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয় ।

নবদ্বীপগৌরব জগৎ বিখ্যাত বরেণ্য নৈয়ায়িক রঘুনাথ শিরোমণি যথার্থই বলেছেন-

> তর্কেষু কর্কশধিয়ো বয়মেব নান্যে
> কাব্যেষু কোমলধিয়ো বয়মেব নান্যে ।
> তন্ত্রেষু যন্ত্রিতধিয়ো বয়মেব নান্যে
> কৃষ্ণেষু সংযতধিয়ো বয়মেব নান্যে।।[১৯]

অর্থাৎ নৈয়ায়িকই তর্কশাস্ত্রে কর্কশবুদ্ধি হয় – অন্যে নয়, নৈয়ায়িকই কাব্যে কোমলমতি হয় – অন্যে নয়, নৈয়ায়িকই তন্ত্রে যন্ত্রিতমতি হয় – অন্যে নয়, শ্রীকৃষ্ণে সংযত বুদ্ধি, নৈয়ায়িকই হয় – অন্যে নয়।

এ উক্তি যেন সার্থক বহুমুখী প্রতিভার অধিকারী পণ্ডিত মহামহোপাধ্যায় কালীপদ তর্কাচার্য মহাশয় সম্বন্ধে এই বিষয়ে সংশয়ের কোন অবকাশ নেই।

উল্লেখপঞ্জি

১. *ভাষারত্ন*, সম্পা. কালীপদ তর্কাচার্য, অনুবন্ধ অংশ।

২. *মন্দাক্রান্তাবৃত্তম্*, কবিবংশাদিশংসনম্ অংশ, শ্লোক সংখ্যা ২৮-৩৫।

৩. *আধুনিক সংস্কৃত কাব্য : বাঙালী মনীষা শতবর্ষের আলোকে* , পৃ. ২২০।

৪. *কবিবংশাদিশংসনম্ অংশ*, শ্লোক সংখ্যা ৩৬, ৪১।

৫. *মন্দাক্রান্তাবৃত্তম্, কবিবংশাদিশংসনম্ অংশ*, শ্লোক সংখ্যা ৪৩ – ৪৮।

৬. *সংসদ বাঙালী চরিতাবিধান*, পৃ. ৮৮।

৭. *কাব্যকুসুমাঞ্জলি* , শ্লোক নং ৪-৬।

৮. *নব্যন্যায়ভাষাপ্রদীপ* , মুখবন্ধ অংশ।

৯. *নব্যন্যায়ভাষাপ্রদীপ*, কালীপদ তর্কাচার্য, সম্পাদকের *প্রাথমিক-ভারতী* অংশ।

১০. *প্রশস্তপাদভাষ্য* , ভূমিকা অংশ, পৃ. ৩।

১১. *ভারতীয় দর্শন কোষ*, প্রথম খণ্ড, পৃ. ১৯২।

১২. *ভারতীয় দর্শন কোষ*, পৃ. ১৯৫।

১৩. *বঙ্গে নব্যন্যায় চর্চা*, পৃ. ১৩৩।

১৪. *তদেব*, পৃ. ১৮১।

১৫. *মুক্তিবাদবিচার*, পৃ. ৯৬।

১৬. *প্রবচনত্রয়ী* গ্রন্থের প্রারম্ভিক পৃষ্ঠা।

১৭. *সারমঞ্জরী, সারদীপিকা*-টীকা, মঙ্গলাচরণ শ্লোক।

১৮. *অক্ষপাদদর্শন*, পৃ. ১।

১৯. *ব্যাপ্তিপঞ্চক*, পণ্ডিত রাজেন্দ্রনাথ ঘোষ, ভূমিকা অংশ, পৃ. ৫।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

‘সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ পত্রিকা’ (সংখ্যা ৩৩)। সম্পা. কালীপদ তর্কাচার্য। কলকাতা : সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ । ১৯৫০

কণাদ তর্কবাগীশ। *ভাষারত্ন*। সম্পা. কালীপদ তর্কাচার্য। কলকাতা : সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ্, ১৯৩৫ (প্রথম প্রকাশ)।

কালীপদ তর্কাচার্য। *ন্যায়দর্শনবিন্দু (প্রবচনত্রয়ী)*। বারাণসী : বারাণসী সংস্কৃত বিশ্ববিদ্যালয়, ১৯৬৪ (প্রথম প্রকাশ)।

কালীপদ তর্কাচার্য। *প্রশান্তরত্নাকরম্*। কলকাতা : সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ্, ১৯৩৯ (প্রথম প্রকাশ)।

গঙ্গেশোপাধ্যায়। *তত্ত্বচিন্তামণি : ব্যাপ্তি-পঞ্চক*। সম্পা. পণ্ডিত রাজেন্দ্রনাথ ঘোষ। কলকাতা : পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ। ২০১১ (দ্বিতীয় মুদ্রণ) , ১৯৮২ (প্রথম প্রকাশ)।

গদাধরভট্টাচার্য। *মুক্তিবাদ* । সম্পা. কালীপদ তর্কাচার্য। কলকাতা : সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ্।

চট্টোপাধ্যায়, রীতা। *আধুনিক সংস্কৃত কাব্য : বাঙালী মনীষা শতবর্ষের আলোকে*। কলকাতা : সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০১৮ (প্রথম প্রকাশ)।

প্রশস্তপাদাচার্য্য । *প্রশস্তপাদভাষ্য* (জগদীশ তর্কালংকারকৃত *সূক্তিভাষ্য* সহ)। সম্পা. কালীপদ তর্কাচার্য। কলকাতা : সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ্, ১৯৬৪।

প্রশস্তপাদাচার্য্য। *প্রশস্তপাদভাষ্য*। সম্পা. দীননাথ ত্রিপাঠী। কলকাতা : সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০১৭ (দ্বিতীয় মুদ্রণ), ২০০০ (প্রথম প্রকাশ)।

বন্দ্যোপাধ্যায়, সুরেন্দ্রনাথ। *সংস্কৃত সাহিত্যে বাঙালীর দান*। কলকাতা : সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৯৬২ (প্রথম সংস্করণ)।

ভট্টাচার্য্য, দীনেশচন্দ্র। *বঙ্গে নব্যন্যায় চর্চা*। কলকাতা : বঙ্গীয় সাহিত্য পরিষদ। ২০১৯ (তৃতীয় মুদ্রণ) ১৯৫২ (প্রথম সংস্করণ)।

ভট্টাচার্য্য, দীনেশচন্দ্র ও শ্রীমোহন। *ভারতীয় দর্শন কোষ* (প্রথম খণ্ড)। কলকাতা : সংস্কৃত কলেজ, ১৯৫৮ (প্রথম প্রকাশ)।

ভবানন্দ সিদ্ধান্তবাগীশ। *তত্ত্বচিন্তামণি-দীধিতি-প্রকাশ*। সম্পা. কালীপদ তর্কাচার্য। কলকাতা : এশিয়াটিক সোসাইটি।

মহেশচন্দ্র ন্যায়রত্ন। *নব্যন্যায়ভাষাপ্রদীপ* (*সুপ্রভা* টীকা সহিত)। সম্পা. কালীপদ তর্কাচার্য । কলকাতা : সংস্কৃত কলেজ । ১৯৫৬ (প্রথম প্রকাশ)।

রায়, নীহাররঞ্জন। *বাঙ্গালীর ইতিহাস* । কলকাতা : দেজ প্রকাশন । ১৯৮০ (পুনর্মুদ্রণ) , ১৯৫৯ (প্রথম প্রকাশ)।

শ্রীজয়কৃষ্ণতর্কালংকার। *সারমঞ্জরী*। সম্পা. রবীন্দ্রনাথ ভট্টাচার্য। কলকাতা (গোলপার্ক) : রামকৃষ্ণমিশন ইন্সটিউট অফ কালচার, ১৯৯৭ (প্রথম প্রকাশ)।

সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ পত্রিকা (সংখ্যা ১২)। সম্পা. কালীপদ তর্কাচার্য। কলকাতা : সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ্, ১৯২৯।

সেনগুপ্ত, সুবোধচন্দ্র ও অঞ্জলি বসু। *সংসদ বাঙালী চরিতাবিধান* । কলকাতা : সাহিত্য সংসদ, ১৯৬০ (প্রথম প্রকাশ)।

হরিরামতর্কবাগীশ । *মুক্তিবাদবিচার* (*মুক্তিলক্ষ্মী* টীকা সমেত) । সম্পা. জগদীশ চন্দ্র ভট্টাচার্য । কলকাতা : সংস্কৃত কলেজ, ১৯৫৯।

Bhattacharya, Dineshchandra. *History of Navya-Nyaya in Mithila*. Delhi: Munshiram Monoharlal, 1958.

Potter, Karl H.. *Encyclopedia of Indian Philosophy* (vol -2), *The tradition of Nyaya-Vaisesika Up To Gangesa*. Delhi/Varanasi/Patna: Motilal Banarasidas. 1977 (1st Edition).

Raghunathacharya, S.B. *Modern Sanskrit Literature: Tradition and Innovations.* New Delhi: Sahitya Academi. 2009 (Reprint) 2002 (1st pub.).

Satishchandra Vidyabhusana. *A History of Indian Logic*. Calcutta: Culcutta University, 1921.

Sastri, Satya Vrat. *Discovery Of Sanskrit Treasures: Modern Sanskrit Literature*. New Delhi: Yash Publications, 2006.

মেঘদূত: নদী-নায়িকা প্রসঙ্গ

রাণু মণ্ডল

সংক্ষিপ্তসার

মেঘদূতে নদীর সঙ্গে নারী, প্রকৃতির সঙ্গে নারী সাদৃশ্যতার এক নিটোল চিত্র ফুটিয়ে তুলেছেন কালিদাস, আমরা সেই সৌন্দর্য্য সমুদ্রে আংশিক নিমজ্জিত হতে পারি এই প্রবন্ধে। সম্ভোগপ্রিয় মেঘকে যৌবনবতী কাম-সলিলা নদী-নায়িকাদের সঙ্গে মিলনের নিটোল বর্ণনা কালে যক্ষ নিজেই যেন সেই অন্তঃসলিলে অবগাহন করছে। বনগজের মদধারায় সুবাসিত মেখলকন্যকার সুধারস অথবা সঙ্গমাভিলাষিনী বেত্রবতীর তরঙ্গচঞ্চল অধরামৃত পান করে মেঘ পথশ্রমের একঘেঁয়ে ক্লান্তি দূর করতে পারে।

কবিবর, কবে কোন বিস্মৃত বরষে
কোন পুণ্য আষাঢ়ের প্রথম দিবসে
লিখেছিলে মেঘদূত! মেঘমন্দ্র শ্লোক
বিশ্বের বিরহী যত সকলের শোক
রাখিয়াছে আপন আধার স্তরে স্তরে
সঘন সংগীত মাঝে পুঞ্জীভূত করে।।[১]

রবীন্দ্রনাথ *মানসী* কাব্যগ্রন্থের *মেঘদূত* কবিতাটি শুরু করেছেন ঠিক এইভাবে। কবি কেন শুরুতেই পয়লা আষাঢ়ের কথাটি নিয়ে এলেন, এর তাৎপর্যই বা কী? পয়লা আষাঢ়ের সঙ্গে কালিদাসের লেখা *মেঘদূত* – এর ঠিক সম্পর্কটা কোথায়? কালিদাস লিখেছিলেন আষাঢ়স্য প্রথম কিংবা প্রশম দিবসে– *আষাঢ়স্য প্রথম দিবসে মেঘমাশ্লিষ্টসানুং।* কোনও প্রাচীন টীকাকারের মতে- *আষাঢ়স্য প্রথমদিবস* এই পাঠ অশুদ্ধ কারণ চতুর্থ শ্লোকে আছে শ্রাবণ মাস আসন্ন তাই *আষাঢ়স্য প্রশমদিবসে* অর্থাৎ *আষাঢ়ের শেষদিনে।* মল্লিনাথ এই মত খণ্ডন করে লিখেছিলেন– *আষাঢ়ের প্রথম দিবসেও বলা যায় যে শ্রাবণ মাস আসন্ন।* সে যাই হোক, রবীন্দ্রনাথের কবিতার ওই অংশটুকু পড়ে মনে হয় যেন আষাঢ়ের প্রথম দিবসেই *মেঘদূত* লেখা শুরু ও শেষ হয়েছিল, বাস্তবে তা আদৌ তা সত্য কিনা এবং এই কাব্য রচনা পয়লা আষাঢ় অথবা আদৌ আষাঢ় মাসে লেখা শুরু হয়েছিল কি না, সেটাও স্থির করে বলা যাবে না। তাহলে *মেঘদূত* এবং আষাঢ়ের প্রথম দিন, সম্পর্কটি কোথায়? এমন অনেক প্রশ্নই পাঠক মনে উঁকি দিতে থাকে। পরবর্তীতে আমরা দেখি *মেঘদূত* এবং আষাঢ়ের প্রথম দিনের মধ্যে এক সুনিবিড় সম্পর্ক রয়েছে। এখানে সেই প্রসঙ্গ এনে বাক্ প্রতুলতা না বাড়ানোই ভালো।

পূর্বমেঘের শুরুতেই দেখা যায় যক্ষ যেন একজন কামাতুর, সঙ্গমলোভী, ইন্দ্রিয়বিলাসী, অন্যদিকে তাকে ছলনাকারী, সুকৌশলীও বলা চলে। মেঘকে দূত করে পাঠানোর প্রাক্কালে যক্ষের প্রলোভন চোখে পড়ার মতো- যাত্রাপথে নদী-নারী, পীনপয়োদ্ধত পর্বত শৃঙ্গ- যেন সবেতেই মেঘ সকামে অবগাহন করতে পারে। আসলে নির্বাসন কালের মধ্যে রামগিরিতে যক্ষের উপযোগী মনোরম সঙ্গিনীর সন্ধান পেলে হয়তো এই নির্বাসন দণ্ড তার কাছে খুব একটা কষ্টের হত বলে মনে হয়না। পক্ষান্তরে মেঘের মধ্যদিয়েই যক্ষ নিজের ভোগ লালসা পূর্ণ করতে প্রয়াসী। দীর্ঘকাল সম্ভোগ বিরত থাকার দরুণ তাঁর মনে কাঙ্খিত কাম-মোহ প্রকট হয়ে উঠেছে। বুদ্ধদেব বসু *কালিদাসের মেঘদূত* গ্রন্থে যক্ষের চারিত্রিক বৈশিষ্ট সম্পর্কে বলেছেন- *আটমাসব্যাপী সম্ভোগের অভাবে, সে এখন যে দশা-প্রাপ্ত হয়েছে তাকে নাম দেওয়া যায় নিখিলকামুকত্ব* । অর্থাৎ পার্থিব সব বস্তুতেই যক্ষ ইন্দ্রিয় মৈথুনের সমস্ত উপকরণ খুঁজে পেতে প্রয়াসী। তাই কোনো নদীর ঢেউ রমণীর ভ্রূভঙ্গির মতো, কারো বায়ু মিলনোৎসুক প্রিয়ের মতো চাটুকার আবার কারো বায়ুতে যুবতীর জলকেলির সৌরভ ভেসে আসছে– এসবই যেন যক্ষ নিজের উৎসুক হৃদয় দিয়ে অবলোকন করেছেন আর তরুণ মেঘের কাছে এমন লোভনীয় দৃশ্যপট তুলে ধরেছেন যাতে সে অলকায় যেতে কোনো রকম কুণ্ঠা প্রকাশ না করে।

মেঘদূত এক বিরহের কাব্য। কুবেরের স্বর্গবাগানের মালি যক্ষ। বাগান পরিচর্যাকালে নববধূ যক্ষপ্রিয়ার সঙ্গে তার প্রণয়কথা ভেবে অন্যমনস্ক হয়েছিল ক্ষণকাল; কর্তব্যে অবহেলা। কুবের ক্ষিপ্ত হয়ে অভিসপ্ত করে বসলেন যক্ষকে, একেবারে প্রিয়া নির্বাসন। পৃথিবীর একটি নির্দিষ্ট স্থানে, রামগিরিতে গিয়ে একবৎসরকাল বাস করতে হবে যক্ষকে-

> অভাগা যক্ষ যবে করিল কাজে হেলা
> কুবের তাই তারে দিলেন শাপ-
> নির্বাসনে সে রহি প্রেয়সী-বিচ্ছেদে
> বর্ষ ভরি সহে দারুণ জ্বালা।[২]

অতঃপর আষাঢ়ের প্রথম দিনে *নীল নবঘনে আষাঢ় গগনে* দেখা দেয় জলগম্ভীর যৌবনোদ্দীপ্ত তরুণ মেঘসম্ভার। বিরহী যক্ষের প্রাণ সিঞ্চিত হয় প্রিয়া মিলনের কাল্পনিক বারিধারায়। বিন্ধ্যপাদে বিশীর্ণা রেবা, চলোর্মি বেত্রবতী, কুবলয়পরাগবাসিতা গন্ধবতী, বেণীভূত প্রতনুসলিলা সিন্ধু, গম্ভীরা, চর্মণ্বতী, শিপ্রা, জাহ্নবী, নির্বিন্ধ্যা, বিদিশা, প্রভৃতি অন্তঃসলিলা যৌবনবতী হয়ে উঠেছে ততক্ষণে। কালিদাস লিখেছেন, মেঘ দেখে তো সাধারণভাবেই মানুষ আকুল হয়ে ওঠে, আর যে প্রণয়ীযুগল পরস্পরের কণ্ঠে কণ্ঠ মিলিয়ে থাকতে অভ্যস্ত, তাদের কাছে বিরহ-বেদনা কত তীব্র, জ্বালাময় আর দুর্বহ, তা সহজেই অনুমেয়।

> নবীন মেঘ দেখে মিলিত সুখীজন তারাও হয়ে যায় অনন্যমনা
> কী আর কথা তবে, যদি সে দূরে থাকে যে চায় কণ্ঠের অলিঙ্গন।[৩]

যক্ষের মনে হলো, আমি তো কায়ক্লেশে বেঁচে আছি, তা আমার প্রিয়ার কী হাল? আমার কথা ভেবে ভেবে রাতের পর রাত নিদ্রাহীন পার করছে সে। আর তো দুই মাস। আমি বেঁচে আছি, এই সংবাদটি মেঘ–মারফত তাঁকে পৌঁছে দিতেই হবে। শুরু হয় মেঘকে রাজি করানোর পালা। একপ্রকার প্রলোভন দিয়েই মেঘকে রাজি করাতে শুরু করেন যক্ষ। যেভাবেই হোক মেঘকে যেতে হবে সুদূর অলকায়, মানস সরোবরের কোলে তুষারকিরীট হিমালয়ে। পুষ্কর আবর্তের বংশে জাত, মেঘ ভূবণবিশ্রুত। সে ইচ্ছেমতো নানান রূপ ধারণ করতে পারে-

> জাতং বংশে ভুবনবিদিতে পুস্করাবর্তকানাং
> জনামি ত্বাং প্রকৃতিপুরুষং কামরূপং মঘোনঃ।[৪]

তাই যক্ষ আষাঢ়ের জলপূর্ণ মেঘকে দূত করে নিজের কুশল সংবাদ পাঠাতে চায় অলকাপুরীতে থাকা স্বামী বিরহে বিরহীনী প্রিয়ার কাছে। এই পর্যন্ত ঘটনা আমাদের সকলের জানা। এর পরে আসে মেঘের দুর্বল জায়গাগুলো খুঁজে বের করে তাকে সুকৌশলে যক্ষ প্রিয়ার কাছে পাঠানোর তোড়জোড়। এই অবকাশে কালিদাস আমাদের ভারত–মানচিত্র অবলোকন করান, সেখানকার নদ–নদী, বৃক্ষশোভা, একেক অঞ্চলের নারীদের রমণীয়তা–নান্দনিকতাসমেত। তারপর আছে স্বর্গের বর্ণনা, কল্পিত কিন্তু কী অপরিসীম কবিত্বময়, সৌন্দর্যসঞ্চারী, প্রভাময়, মরমী এবং কাব্যিক। অন্তঃসলিলা নদীর বয়ে যাওয়ার গতিতে নারী সৌন্দর্যের উৎকৃষ্টতম দেহসৌষ্ঠব সুনিপুন ভাবে ফুটে ওঠার কাব্যিক প্রয়োগে মেঘকে বার বার প্রলোভিত করার চেষ্টা চালিয়েছেন যক্ষ।

বর্ষা বিরহের ঋতু। যক্ষ মনে করেন মেঘও তার মতো প্রিয়া বিরহে বিরহী। মেঘের প্রিয়া সৌদামনী। তাকেও মেঘ প্রায় একবৎসর কাল যাবৎ ভুলে আছে। মেঘ তাঁর মনের কথা বুঝতে পারবে ভেবেই মেঘের মধ্য দিয়ে নিজের সমস্ত অপূর্ণতার তৃপ্তিলাভ করতেই এমন সব কামোদ্রেককারী বর্ণনা, যাতে মেঘও সহজেই যক্ষের অভিলাষ পূরণে দীর্ঘ পথযাত্রাতে কোনো অন্তরায় না নিয়ে আসে। যাত্রাপথে মেঘ যখনই ক্লান্ত-শ্রান্ত বোধ করবে, ঠিক তখনই জায়গায় জায়গায় পর্বতাদি কামমন্দ্রনগের শিখরে আশ্রয় গ্রহণ করবে, তারপর মেঘ নায়করূপে ভিন্নপ্রকৃতির যৌবনবতী কামিনী নদী-নায়িকাদের সঙ্গে মিলিত হয়ে তাদেরকে পরিতৃপ্ত ক'রে নিজেও পরিতৃপ্ত হবে। শান্তবতী নদীর অতি লঘু সুশীতল কোমল জল পান করে শরীরের পুষ্টি বজায় রাখবে-

খিন্নঃ খিন্নঃ শিখরিষু পদং ন্যস্য গন্তাসি যত্র।
ক্ষীণঃ ক্ষীণঃ পরিলঘুপয়ঃ স্রোতসাঞ্চোপযুজ্য।।[৫]

আপাদ মস্তমক যৌনধর্মের প্রভাবে *মেঘদূত* পরিব্যপ্ত। সারা *মেঘদূত* কাব্য জুড়ে শুধুই নারী সম্ভোগের কথা। যেখানেই নারীদেহের সুলুক সন্ধান পেয়েছেন কবি সেখানে পুরুষের সম্ভোগ বিলাসের সুনিপুন কল্পনা জুড়ে দিয়েছেন। বনবধূ, পুরনারী, পুষ্পচয়িকা, গ্রামবধু, বারাঙ্গনা, নর্তকী, যক্ষনারী, দেবকন্যা কাউকেই কবি বাদ দেননি– কোথাও দেখতে পাই শিলাগৃহে বেশ্যাবিলাসীদের মত্ত যৌবন প্রকাশিত হচ্ছে লোকমুখে আবার কোথাও স্নানার্থিনী স্বর্গযুবতীরা আলিঙ্গনাবদ্ধ হতে চায় মেঘের সঙ্গে, কোথাও অঙ্কশায়িনী প্রণয়িনীর বসনের মতো গঙ্গা স্খলিত হয়ে পড়ছে, আবার দেখা যায় মেঘ চুপিসারে প্রবেশ করে অন্তঃপুরিকাদের *স্বজলকণিকায়* দূষিত করে প্রস্থান করেছে সেই স্থান। প্রায় প্রতিটি শ্লোকেই যৌনতায় ভরপুর। অভিসার, প্রমোদ রতিক্রিয়া ও উত্তরক্লান্তি এই কাব্যে সুনিপুন ভাবে ফুটিয়ে তোলা হয়েছে।

মেঘদূতে নদী আর নারী যেন প্রকৃতির মাঝে এক সূত্রে গাঁথা। অসংখ্য নদী অঙ্গে নারী বৈশিষ্ট্য জড়িয়ে কখনও হয়েছে কামাতুর, চঞ্চলা, গম্ভীরা আবার কখনও নারীর কটাক্ষদৃষ্টে পুরুষকে ঘায়েল করতে যথেষ্ট। কবির কাছে রেবা পিপাসাময়ী, বেত্রবতী গুণান্বীতা, নির্বিন্ধ্যা রমণীয়, শিপ্রা উপেক্ষিতা, চর্যশ্বতী কুণ্ঠাকাতরা, সরস্বতী নিঞ্চনযমী প্রভৃতি। দু'একটা উপমা তুলে দিলে সহযেই বোঝা সম্ভব হবে। যেমন– *ঊর্মি-চঞ্চল বেত্রবতী সে-ই করবে পান তার মধুর বারি*[৬] অথবা *বরং গম্ভীরা নদীর অন্তরে প্রবেশ করো হে, তুমি সুন্দর...*[৭]

শুধু নদী নয় পর্বতকেও মেঘের প্রেয়সী নায়িকারূপে কল্পনা করা হয়েছে। তাই পথশ্রমের ক্লান্তি দূর করতে মেঘকে দেখেছি পর্বত-কোলে আশ্রয় নিতে। কবি কল্পনায় বিস্তৃত ভূবনে রামগিরি হচ্ছে মেঘের প্রেয়সী প্রিয়তম নায়িকা-

ভূবণ-পূজনীয় রাঘব-পদরেখা রয়েছে আঁকা যার মেখলায়
তোমার প্রিয় সখা তুঙ্গ এই গিরি, বিদায় ব'লো তাকে তাহলে।[৮]

মেঘদূতে আমরা মানস চক্ষে দেখতে পাই মেঘের পক্ষান্তরে যক্ষের নায়িকা যেন সবাই। এককথায় জলে-স্থলে-অন্ত্যরীক্ষে অবস্থান করা সকল নারী কেবল পুরুষের কণ্ঠলগ্ন হওয়ার বাসনায় উদগ্রীব। আগেও বলেছি যক্ষের মতো মেঘও কামুক। কোনো নারীরই তার কামেচ্ছা থেকে মুক্তি পাওয়া প্রায় অসম্ভব। আবার কোথাও মেঘের অপরূপ সৌন্দর্যে নারী নিজেই ধরা দিতে চেয়েছে তার বাহুডোরে–

তোমারেই যেন ভালবাসিয়াছি
শত রূপে শত বার
জনমে জনমে, যুগে যুগে অনিবার।[৯]

মেঘ যাত্রাকালে রমণীয় বস্তুসমূহ অবলোকন করবে অথবা সে নিজে অন্যের দ্বারা রমণীয়রূপে প্রকাশ পাবে: পুর রূপসীদের কটাক্ষাঘাতে জর্জরিত হবেনা দেবদম্পতির নয়নাভিরাম হয়ে থাকবে। পুষ্পচয়িকাদের মুখে ছায়া ফেলে অথবা নদীদের পূর্ণতাদান করে আনন্দদান করবে। এখানে কোন কোন নায়িকাদের সঙ্গে মেঘের ঘনিষ্ঠতা দীর্ঘস্থায়ী হতে পারে আবার কাদের কাছে নাম মাত্র সময় কাটিয়ে চলে যেতে হবে সবই ঘক্ষ আগে থেকে ঠিক করে রাখে। মেঘ কেবল তার আজ্ঞা বহনকারী, বার্তাবাহক।

মেঘ যাত্রা শুরু করেছে। যাত্রা পথে পড়বে কিরাত বধূদের উপভোগের স্থান আম্রকূট পর্বতের লতানিকুঞ্জ। সেখানে একটু বিশ্রাম নিয়ে মেঘ দ্রুত সামনের দিকে এগিয়ে যাওয়াই হবে তার একমাত্র উদ্দেশ্য। পর্বত শিখরে জলবর্ষণে লঘু মেঘের আলাপ হবে রেবা নদীর সঙ্গে, যার অপর নাম নর্মদা। রেবা বিন্ধ্য পর্বতের পাদদেশ ধরে সর্পিলরেখায় বয়ে চলা এক প্রণয়াভিলাষী নদী-নায়িকা। রেবা, সুন্দরী সোমোদ্ভবা, নর্মসহচরী নর্মদা, প্রণয় কলহে হার মেনে পায়ে ধরে সাধে, দীর্ঘ সাধনায় আজ সে বিশীর্ণা। উপলব্যথিতগতি এই নদীকে মল্লিনাথ তুলনা করেছেন নায়ক বিন্ধ্যের অভিমান ভাঙানোর প্রচেষ্টায় নায়িকার চরণালিঙ্গন করার সঙ্গে– *প্রিয়তমচরণপাতেঽপি ধ্বন্যতে।*

যক্ষ বলেছেন মেঘকে তার প্রথম নায়িকা বনগজের মদধারায় সুবাসিত এবং জম্বুকুঞ্জের অবরুদ্ধ মেখলকন্যকার (অমরকন্টক গিরির অপর নাম মেখল। মেখল থেকে নির্গত বলে এই নদীর অপর নাম মেখলকন্যকা) জলপান করে নিজের কাম পূরণ করতে। সে যেমন জলবর্ষণ করবে তেমনই যেন রেবার সুরভি জল তুলে নেয়–

যেমন তুমি দেবে তেমনই তুলে নেবে রেবার জল থেকে সুরভি
গজের স্রাববাহী প্রবাহ বাধা পাবে জম্বুকুঞ্জের সম্মুখে
ও মেঘ সারবান, তোমাকে হারাবে কি চটুল বাতাসের ঝঞ্ঝা।[১০]

মেঘের নায়িকাদের মধ্যে বেত্রবতী অন্যতমা। বেত্রবতী নদীর মধ্যে কবি নারী সৌন্দর্য্যের প্রাচুর্যতা লক্ষ্য করেছেন, তাই অবলীলায় হয়তো বলা সম্ভব হয়েছে-

তটের কলতানে রূপসী রমণীর ভুরুর ভঙ্গীমা যে দেয় এঁকে,
ঊর্মি-চঞ্চল বেত্রবতী সে-ই – করবে পান তার মধুর বারি।[১১]

বেত্রবতী নদী যেন নদী নয়- সঙ্গমাভিলাষিণী নায়িকা। আবার বেত্রবতীর তরঙ্গচঞ্চল জলরাশিও যেন জল নয়– বেত্রবতী সুন্দরীর অধরামৃত; যা মেঘ তার গুরু গুরু ধ্বনির রতি-কুঞ্জনে মধুর করে পান করবে– *স্তনিতমিত্যনেন মণিতমপি ধ্বন্যতে।।* (মল্লিনাথ)

তীরোপান্তে এসে মেঘ স্বীয় গুরুধ্বনির সহযোগে ভ্রূপিলাসময় বেত্রবতীর আনন-সৌন্দর্য এবং অধরসুধা দুইই পান করবে। বেত্রবতীর জলধারা এবং নায়িকার অধরসুধা দুইই সুস্বাদু। বিরহী যক্ষের কামনার ছায়া দিয়ে গড়া মেঘের কামুক বাসনা। মেঘ তো বিরহী যক্ষেরই হৃদয়-অতৃপ্ত বাসনা। সেই বাসনার তৃপ্তি আসছে এই মনগড়া সম্ভোগ চিত্রে। প্রতিটি পরতে পরতে তার সৌন্দর্য বিমুগ্ধতা। যক্ষ যেকোনো ভাবেই যেন নিজের বিরহ বেদনা এবং সম্ভোগ লালসা মিটিয়ে নিতে চায় মেঘের মধ্য দিয়ে।

চলতি পথে বেত্রবতীর দুই তীরে আপনা আপনি জন্মে ওঠা যুঁই, মল্লিকা প্রভৃতি সুবিশাল বনরাজির সম্ভার। প্রেমের নিগূঢ় বন্ধনে জড়িয়ে মেঘকে কোনো ভাবেই আলিঙ্গন মুক্ত করতে চায়না–

এখনো বনের গান, বন্ধু হয়নি তো অবসান...
তবু এখনই যাবে কি চলি।
ও মোর করুণ বল্লিকা, ও তোর শ্রান্ত মল্লিকা।[১২]

মেঘ যুঁইয়ের বাগানে নববারিকণা সিঞ্চিত করবে। তাতে যুঁই তার নবযৌবন সৌরভে দিগ্বিদিক সুবাসিত করতে পারবে–

কাননে জলকণা ছিটিয়ে যেয়ো, মেঘ
তরুণ যুথিকার কোরকে।[১৩]

যুথিকা কোরকে জলকণা বর্ষণে মেঘ আবার কিছুটা হালকা হয়েছে। তাতে কিছুটা ক্লান্তও হয়েছে সে। এবার মেঘের বিরহিনী নায়িকা নির্বিন্ধ্যা। ক্ষীণস্রোতা সিন্ধু নদী। তটস্থিত বৃক্ষরাজির জীর্ণপাতা খসে পড়ে তার অন্তঃসলিল হয়েছে পাণ্ডুবর্ণ। তার কোনো উচ্ছ্বাস নেই, নেই কোনো পরিপাটির ঘটা। একবেণীধরা বিরহব্রত উদ্‌যাপন করছে সে। তাই কোনো দেহ সংস্কার করেনি। ম্লান তার তনুমন- *প্রোষিতে তু ন সংস্কুর্যাৎ ন বেণীং ন প্রমোচয়েৎ।*[১৪]

তরঙ্গভঙ্গে কূজিত সারিবদ্ধভাবে বিচরমান বিহগশ্রেণি যেন নায়িকার মেখলা আর তাদের কলরব সেই মেখলার ঝংকার। এমনই সংসর্পন্তী, মদস্খলিত গমনা ছলাকলা পটীয়সী নির্বিন্ধ্যা। নায়িকারা মুখে তাদের প্রণয় সম্ভাষণ করেনা। ভাববিলাসই প্রিয়তমের কাছে নারীর প্রথম প্রণয় প্রবচন- *স্ত্রীণামাদ্যং প্রণয়বচনং বিভ্রমো হি প্রিয়েষু।* [১৫]

তারা বেশ সতর্ক হয়েই অসতর্কতা দেখায়, লজ্জাভূষণ ত্যাগ করে- *সহজলজ্জাভূষণত্বাৎ স্বমুখোক্তৌ বৈয়াত্যং দ্যোতয়তি।* সুকৌশলে নাভি প্রদর্শন করে। *নাভিসুগভীর* উত্তম নায়িকার লক্ষণ। সুতরাং

নির্বিন্ধ্যার বক্ষ হতে রসাভ্যন্তর হয়ে রসপান করতে আর মেঘের সংকোচ বা সংযম প্রকাশের কোনো কারণ নেই। মেঘের মিলনে কৃশকায় নির্বিন্ধ্যার ভগ্নস্বাস্থ্য ফিরে আসবে এমনই যক্ষের অনুমান। তনুমন অকারণ পুলকিত হয়ে উঠবে। প্রোষিতভর্তৃকা নায়িকার ম্লান অবস্থা নায়কের সৌভাগ্য সূচিত করে। বিরহিণীর প্রতিদিনের দুঃখভার অনুরাগের মাত্রাকে বিবর্ধিত করে। দীর্ঘ বিরহের অবসানে প্রিয়ামিলন তাই রসেরই পরাকাষ্ঠা– প্রবাসাবসানে বিরহবিধুরিতায়াঃ প্রিয়ায়া পরিভোগো রসস্য পরাকাষ্ঠা। (পূর্ণ সরস্বতী)

উজ্জয়িনীকে বেষ্টন করে আছে শিপ্রা নদী। তার বক্ষে প্রস্ফুটিত অগুন্তি পদ্মের সুগন্ধে বাতাস আমোদিত। শিপ্রা নদীর সুশীতল সুরভি মন্দমারুত মেঘের পথশ্রমজনিত ক্লান্তি দূর করতে পটিয়সী। যেমন করে শিপ্রার এই জলকণাবাহী সুশীতল সুবাসিত মৃদুমন্দ বায়ু উজ্জয়িনীর কামনীদেরও নিয়ত সম্ভোগশ্রম হরণ করেছে-

> যত্র স্ত্রীণাং হরতি সুরতগ্লানিমঙ্গানুকূলঃ
> শিপ্রাবাতঃ প্রিয়তম ইব প্রার্থনাচাটুকারঃ।[১৬]

বুদ্ধদেব বসুর বর্ণনায়–

> ফুল্ল কমলের গন্ধে আমোদিত শিপ্রাবায়ু সেথা প্রভাতে
> ছড়িয়ে দেয় দূরে হৃষ্ট সারসের মধুর, অস্ফুট কাকলি;
> প্রার্থী প্রণয়ীর মতোই চাটুকার, অঙ্গে অনুকূল সে-অনিল
> সোহাগে ধীরে-ধীরে ভোলায় মেয়েদের রতির উত্তরক্লান্তি।[১৭]

গন্ধবতী নদীতে প্রস্ফুটিত কমলের সৌরভে সেখানকার বাতাস আমোদিত। সেই নদীর জলও জলক্রীড়ায় নিরত যুবতীদের সুগন্ধী স্থানীয় দ্রব্যের গন্ধে সুবাসিত। মেঘ সেই সুবাস প্রাণভরে গ্রহণ করবে। এখানেও মেঘের জন্য ভোগ আর যোগের যোগ্য আপ্যায়ন ঘটবে।

মেঘ উজ্জয়িনীর পথে অনেকখানি এগিয়ে এসেছে। আর একটুখানি রওনা দিলেই পড়বে বিন্ধ্যসমুদ্ভবা গম্ভীরা নদী। সেও মেঘের আর এক নায়িকা। তার স্বচ্ছ সলিলের মতো প্রসন্ন চিত্ত। অনিবার্য ভাবে এই প্রসন্ন চিত্তে মেঘের ছায়া পড়তে বাধ্য। মেঘকে দেখে গম্ভীরার গাম্ভীর্য, ধৈর্যের বাঁধ ভেঙেছে। তুমি প্রকৃষ্ট পেমপ্রবণা মেঘ, যে তোমাকে হৃদয়ে বহন করছে, তাকে নিস্ফল করো না, তার অন্তরে প্রবেশ করো, এমনই যক্ষের কাতর আবেদন- *অমল হৃদয়ের মতো সে-জলধারা তোমার ছায়ারূপে ধন্য হোক।* [১৮]

নায়িকা যেখানে কাময়মানা হয়ে নিজের দেহসৌন্দর্য্য লাবণ্য উজাড় করে রাখে, সেখানে নায়ক কিভাবে নায়িকাকে উপেক্ষা করে! গম্ভীরার দুই দিকে ধবধবে সাদা তটভূমি যেন নায়িকার অনাবৃত নিতম্ব, জলধারা তার নীলবসন। শুধু নীলাম্বরখানা কোনো প্রকারে করধৃত হয়ে আছে। লজ্জার ওই টুকুই অবশিষ্ট। অন্তরে বাসনাতপ্ত, বাইরে আচ্ছাদন কোনো রকমে টেনে আছে ত্রপাময়ী গম্ভীরা। এমতাবস্থায় কামকামী আষাঢ়ের তরুণ মেঘ লম্বমান– ঝুঁকে পড়েছে, প্রায় জঘনারূঢ়। অনাবৃতা বিবৃতজঘনা নায়িকা গম্ভীরাকে জ্ঞাতাস্বাদ মেঘ কখনোই ছেড়ে যেতে চাইবেনা–

> জ্ঞাতাস্বাদো বিবৃতজঘনাং কো বিহাতুং সমর্থঃ।[১৯]
> বিবৃতজঘনার বারেক পেলে স্বাদ কে আর পারে বলো ছাড়তে।[২০]

যক্ষ জানে কোথা থেকে শুরু করে কোথায় গিয়ে থামতে হয়। সম্ভোগক্লান্ত শরীর কিভাবে এলিয়ে দিতে হয় শৈলেন্দ্রচূড়ার শ্বেতশুভ্র আলয়ে। কিংবা কোথায় মৃদুমন্দ সুশীতল সমীরণ বিবশ তনুতে লাগিয়ে পথশ্রম জনিত ক্লান্তি দূর করতে হয়। তাই মেঘকে দূত করে পাঠানোর সময় স্থানে স্থানে কখনও অক্লান্ত ধারা বর্ষণ করে ভরিয়ে তুলেছে প্রেমিকার ভারাক্রান্ত হৃদয়, আবার কখনও ঝিরি ঝিরি মৃদু শিহরণ-বর্ষণে আপাদমস্তক সিঞ্চিত করেছে কামুক রমনপিয়াসীনীদের। কখনও বা সম্ভোগক্লান্ত শরীরটাকে বিশ্রাম দিয়েছে নগেন্দ্রশিখরে। আসলে মেঘদূত তো যক্ষেরই প্রতিরূপ। যক্ষ মেঘকে দূত করে রামগিরি থেকে অলকাপুরীতে শীর্ণকায়া প্রিয়ার নিকট প্রেরণ করছে ঠিকই কিন্তু

কল্পনালোকে সে নিজেই যেন ক্ষিপ্রগতি শিপ্রা, বিবৃতজঘনা গম্ভীরা, বিশীর্ণা রেবা, ঊর্মিচঞ্চল বেত্রবতী প্রভৃতি যৌবনবতী নদী-নায়িকাদের সঙ্গে বার বার মিলিত হচ্ছে।

যক্ষের এত প্রলোভন এত সম্ভোগকামীতা সবই নারী কেন্দ্রিক; নায়িকা কেন্দ্রিক। কিন্তু নারীর নিজের মত বা নিজের মান প্রকাশের স্বাধীনতা এতই নগন্য ছিল যে, সারারাত পরকীয়ার মতো নিকৃষ্টতম কাজ করে আসার পর সকালে পত্নীর অশ্রু মুছে দিলে তারা নিজেকে ধন্য মনে করত। রাগ, মান, ক্রোধ প্রকাশের মতো চারিত্রিক দৃঢ়তা তাদের মধ্যে দেখা যায়নি। নারীদেহ কেবল কামে প্রমত্ত পুরুষের অঙ্কশায়িনী হয়ে পুরুষ সঙ্গীটিকে রতিসুখ প্রদান করা। এই কারনেই হয়তো নায়িকারা নায়কের বিরহে মৃতপ্রায় হয়ে ওঠে আবার নায়ক অন্য নারীতে আসক্ত হলে তারা উৎকণ্ঠায় অশ্রুপূর্ণ চোখে বিনিদ্র রাত জেগে কেবল উপাধান সিক্ত করে।

উল্লেখপঞ্জি

১. *মেঘদূত, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, ৮জ্যৈষ্ঠ ১২৯৭, ১৮৯০ খ্রি: শান্তি নিকেতন।*

২. *রবীন্দ্র-রচনাবলী,* পাঠান্তর, (মেঘদূত-সূচনা), রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর।

৩. *কালিদাসের মেঘদূত,* বুদ্ধদেব বসু, ৩য় শ্লোক, পৃ. ...

৪. *মেঘদূত,* পূর্বমেঘ, ৬ষ্ঠ শ্লোক।

৫. *তদেব,* ১৩তম শ্লোক।

৬. *কালিদাসের মেঘদূত,* বুদ্ধদেব বসু, ২৫তম শ্লোক, পৃ. ৭৭।

৭. তদেব, ৪১তম শ্লোক, পৃ. ৮১।

৮. তদেব, ১২তম শ্লোক, পৃ. ৭৪ ।

৯. *অনন্ত প্রেম,* রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর।

১০. *কালিদাসের মেঘদূত, শক্তি চট্টোপাধ্যায়,* ২০তম শ্লোক ।

১১. *কালিদাসের মেঘদূত,* বুদ্ধদেব বসু, ২৫তম শ্লোক, পৃ. ৭৭ ।

১২. প্রকৃতি/২৮৯, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, ১৩৩৭ ।

১৩. *কালিদাসের মেঘদূত,* বুদ্ধদেব বসু, ২৭তম শ্লোক, পৃ. ৭৭ ।

১৪. *মেঘদূত ও সৌদামনী,* (সম্পা.) সত্যনারায়ণ চক্রবর্তী, পৃ. ১৭৩ ।

১৫. *মেঘদূত,* পূর্বমেঘ, ২৯তম শ্লোক।

১৬. *তদেব,* ৩২তম শ্লোক ।

১৭. *কালিদাসের মেঘদূত,* বুদ্ধদেব বসু, ৩২তম শ্লোক, পৃ. ৭৯ ।

১৮. *তদেব,* ৪১তম শ্লোক, পৃ. ৮১ ।

১৯. *মেঘদূত,* পূর্বমেঘ, ৪২তম শ্লোক।

২০. *কালিদাসের মেঘদূত,* বুদ্ধদেব বসু, ৪২তম শ্লোক, পৃ. ৮১ ।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

কালিদাস গ্রন্থাবলী (২য় ভাগ)। সম্পা. রাজেন্দ্রনাথ বিদ্যাভূষণ। কলকাতা: বসুমতী কর্পরেশন লিঃ (বসুমতী সাহিত্য মন্দির)।

কালিদাস সমগ্র। সম্পা. জ্যোতিভূষণ চাকী। কলকাতা: নবপত্র প্রকাশন। ১৯৮২।

কালিদাসের মেঘদূত ও রবীন্দ্রনাথ। জ্যোতির্ময় রায়

কালিদাসের মেঘদূত। বুদ্ধদেব বসু। ১৯৭৫ (পঞ্চম সংস্করণ)।

কালিদাসের মেঘদূত। অনু. শক্তি চট্টোপাধ্যায়। কলকাতা: দেজ পাব্লিশিং হাউস।

কালিদাসের মেঘদূত। রাজশেখর বসু। কলিকাতা: বিশ্বভারতী গ্রন্থালয়। ১৩৫০ (প্রথম প্রকাশ)। ১৩৫২ (১ম পুনর্মূদ্রণ)

মহাকবি কালিদাসের মেঘদূত : একটি সচিত্র বর্ণন – ১ম পর্ব, এম এ আলী। ২৮ আগষ্ট, ২০১৬।

মেঘদূত ও প্রসঙ্গত। মলয়চন্দন মুখোপাধ্যায়। প্রথম আলো। ১০ নভেম্বর ২০২০

মেঘদূত ও সৌদামনী। সম্পা. সত্যনারায়ণ চক্রবর্তী। কলকাতা: সস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার। ২০০০ (প্রথম সংস্করণ)। ২০১৩ (তৃতীয় সংস্করণ)।

মেঘদূত পরিচয়। পার্বতীচরণ ভট্টাচার্য্য। কলকাতা: সস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার। ১৪১৮ (পঞ্চম সংস্করণ)।

মেঘদূত: প্রতিভার সত্যস্বর। কানিজ ফাতেমা। গবেষক, ঢাকা বিশ্ববিদ্যালয়। বাংলাদেশ: ঢাকা। খণ্ড ৭, ২০২১।

ত্রিংশিকাভাষ্য অবলম্বনে যোগাচার বৌদ্ধসম্প্রদায় সম্মত উপচারের স্বরূপ বিচার

শুভব্রতা চক্রবর্তী

সংক্ষিপ্তসার

আলোচ্য গবেষণাধর্মী প্রবন্ধটির মূল উপজীব্য বিষয় বা অনুসন্ধানযোগ্য প্রশ্নটি হল, - স্থিরমতির *ত্রিংশিকাভাষ্য* অনুযায়ী যোগাচার বৌদ্ধসম্মত উপচার নামক গৌণীবৃত্তির স্বরূপ উন্মোচন এবং তাদের এই ভাষাদার্শনিক অবস্থান আধিবিদ্যক তত্ত্বকে প্রতিষ্ঠার ক্ষেত্রে উপযুক্ত অভিমুখের দাবি রাখে কিনা তা পর্যালোচনা করা। আচার্য ভর্তৃহরিকৃত *বাক্যপদীয়* গ্রন্থের বাক্যকাণ্ডের ও প্রকীর্ণ কাণ্ডের বেশ কিছু কারিকা অনুসরণে যোগাচার বৌদ্ধদর্শনসম্মত উপচারের বিষয়ে পূর্বপক্ষীয় মত আলোচিত হয়েছে। বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধদর্শন মতে বিজ্ঞানের পরিণামে আত্মা ও বাহ্যধর্মের উপচার ঘটে, উপচার নামক এই গৌণবৃত্তির স্বরূপ নিয়ে পূর্বপক্ষী বৈয়াকরণের মত কীভাবে স্থিরমতি যুক্তিপূর্বক খণ্ডন করে নিজ সম্প্রদায়ের অধিবিদ্যক অবস্থানকে সুদৃঢ় করেছেন তা এই প্রবন্ধে বিশ্লেষণাত্মক দৃষ্টিভঙ্গি থেকে আলোচিত হয়েছে। একই সঙ্গে বৌদ্ধদর্শন সম্মত গৌণীবৃত্তি বিষয়ে ভাষাদর্শনগত প্রেক্ষাপট উন্মোচন করা হয়েছে।

সূচক শব্দ

উপচার, আত্মা, বাহ্যধর্ম, শব্দ, অর্থ।

ভূমিকা

আচার্য বসুবন্ধু রচিত *বিজ্ঞপ্তিমাত্রতাসিদ্ধি* গ্রন্থটি যোগাচার বা বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধ সম্প্রদায়ের একটি আকর গ্রন্থ। গ্রন্থটি বিংশতিকা এবং ত্রিংশিকা এই দুইভাগে বিভক্ত। বিংশতিকার বাইশটি কারিকার উপর বৃত্তি বা টীকা রচনা করেছেন স্বয়ং বসুবন্ধু, অন্যদিকে ত্রিংশিকার তিরিশটি কারিকার উপর ভাষ্যরচনা করেছেন তাঁর সুযোগ্য শিষ্য স্থিরমতি। আচার্য স্থিরমতির সময়কাল ধরা হয় আনুমানিক পঞ্চম শতকের শেষার্ধ্ব। দর্শনে ও সাহিত্যতত্ত্বে নানা প্রসঙ্গে উপচার বিষয়টির অবতারণা করা হয়েছে। ব্যবহার, কল্পনা, গৌণীবৃত্তি ইত্যাদি বিভিন্ন নামে একে অভিহিত করা হয়েছে। বিভিন্ন আঙ্গিকে উপচার বিষয়টি আলোচিত হলেও সাধারণভাবে বলা যায় যে, মুখ্য অর্থের ক্ষেত্র ব্যতীত ঔপচারিক প্রয়োগ ঘটে। মুখ্য ও গৌণ অর্থের মধ্যে কিছু সাদৃশ্য বর্তমান থাকে, প্রচলিত ক্ষেত্রে অথবা প্রাসঙ্গিক উদ্দেশ্যের যুক্তিসিদ্ধির ক্ষেত্রেই মুখ্য অর্থ থেকে ঔপচারিক অর্থের পরিবর্তন হয়। এই প্রসঙ্গে Kunjunni Raja তাঁর *Indian Theories of Meaning* গ্রন্থে বলেছেন,

> This function of the word, denoting a referent different from its normal and primary one, but somehow related to it, is called *lakṣana* or *upacāra*; other terms like *gauṇī vritti* and *bhakti* are also used to refer this secondary significative function of words… The three essential conditions generally accepted by the later *Ālamkārikas* are necessary in *lakṣana* or transfer are a) the inapplicability of the unsuitability of the primary meaning in the context, b) some relation between the primary and the actual referent of the word and c) sanction for the transferred sense by popular usage, or a definite motive justifying the transfer."[১]

ঔপচারিক প্রয়োগের একটি প্রসিদ্ধ শাস্ত্রীয় উদাহরণ হল, "সিংহঃ মাণবকঃ"। গুণগত সাদৃশ্যের উপর নির্ভর করে এখানে উপচাররূপ গৌণী বৃত্তি প্রয়োগ করা হয়েছে। 'সিংহ' শব্দের প্রাথমিক বাচ্যার্থ সিংহ পশু হলেও, এই বিশেষ ক্ষেত্রটিতে এর প্রকৃত বাচ্যার্থ বা "locus of reference" হল একটি বালক। সিংহ এবং বালকের মধ্যে সাহসিকতা, তেজস্বিতা- এই সাধারণ ধর্মের উপর ভিত্তি করে এই উপচার বৃত্তি প্রযুক্ত হয়েছে। তেমনি, কোনো নারীকে যদি চন্দ্রমুখী বলা হয়, তবে

আক্ষরিক অর্থে সেই প্রয়োগ ঘটে না, মুখ্যার্থ বাদ দিয়ে ঔপচারিক অর্থে এই প্রয়োগ ঘটে। চন্দ্রের সৌন্দর্য এবং নারীর মুখমণ্ডলের সৌন্দর্য - এই সাদৃশ্যের কথা চিন্তা করে লাবণ্য, আহ্লাদজনকত্ব এসকল সাধারণ ধর্মকে প্রস্ফুটিত করতে এই ধরণের গৌণী বৃত্তি প্রযুক্ত হয়। প্রশ্ন হতে পারে, ভাষাদর্শনের এই গূঢ় বিষয়টির সঙ্গে যোগাচার বৌদ্ধদের ভাববাদী তত্ত্বের সম্পর্ক কোথায় আর কেনই বা এই বিষয়টি নির্বাচন করে আলোচনায় প্রবৃত্ত হলাম। ত্রিংশিকার প্রথম কারিকায় আচার্য বসুবন্ধু বলেছেন, লোকব্যবহার এবং শাস্ত্রে আত্মা, ধর্ম ইত্যাদি বিভিন্ন ধরণের যে ব্যবহার বা উপচার লক্ষিত হয় তা বিজ্ঞান বা চিত্তেরই পরিণাম-

> আত্মধর্মোপচারো হি বিবিধো যঃ প্রবর্ততে।
> বিজ্ঞানপরিণামে'সৌ পরিণামঃ স চ ত্রিধা।।[২]

সাধারণভাবে প্রাণী, মানুষ প্রভৃতি যা কিছু পুদ্গল হিসেবে এবং ঘট-পট প্রভৃতি ধর্ম হিসেবে প্রতীত হয়, সবকিছুই বিজ্ঞানের গ্রাহ্যাংশ। বিজ্ঞান অতিরিক্ত কোনো বাহ্যসত্তা ঐ পুদ্গল বা ধর্মের নেই। উপচার, কল্পনা, ব্যবহার এই তিনটি শব্দ হল পর্যায়বাচক। ত্রিংশিকার প্রথম কারিকায় বিজ্ঞানবাদীদের যে মূল বক্তব্য পরিস্ফুট হয়েছে তা হল, বিজ্ঞানের পরিণামে আত্মা ও বাহ্যধর্মের উপচার হয়ে থাকে। এই উপচার বিষয়টি মূলত ভাষাদর্শনের পরিসরে আলোচিত হয়ে থাকে। বৈয়াকরণ ভর্তৃহরি তাঁর *বাক্যপদীয়* গ্রন্থের বিভিন্ন জায়গায় উপচার রূপ গৌণার্থ সম্পর্কে আলোচনা করেছেন। মহর্ষি গৌতমকৃত ন্যায়সূত্র- বাৎস্যায়ন ভাষ্য- উদ্যোতকরের ন্যায়বার্তিকেও পদ-সামান্য পরীক্ষা প্রসঙ্গে উপচার বিষয়টি পৌনঃপনিকভাবে ফুটে উঠেছে।

বৈয়াকরণ সম্মত উপচারের স্বরূপ

''অতস্মিন্ তদ্ বুদ্ধিঃ উপচারঃ।" বস্তু প্রকৃতপক্ষে বা মুখ্যভাবে অবর্তমান, সেখানে সেটি থাকার বোধ বা কল্পনা করা হলে সাধারণ অর্থে সেটিকে উপচার বলা হয়। উপচার হল গৌণ অর্থ, আরোপিত অর্থের উপর ভিত্তি করে, অবিদ্যমান বা অসৎ ধর্ম বস্তুতে কল্পনা করাই হল এই ধরণের প্রয়োগ।

ত্রিংশিকাভাষ্যে আচার্য স্থিরমতি উপচারের প্রয়োগ সম্বন্ধে বলতে গিয়ে যে বিশ্লেষণী দৃষ্টিভঙ্গি গ্রহণ করেছেন, তা যথার্থরূপে অনুধাবন করতে গেলে পূর্বপক্ষী বৈয়াকরণ সম্মত উপচারের স্বরূপ নির্ধারণ আবশ্যক। আচার্য ভর্তৃহরি রচিত *বাক্যপদীয়* গ্রন্থের বাক্যকাণ্ড এবং পদকাণ্ডের সম্বন্ধ-সমুদ্দেশ অংশ অধ্যয়ন করে আমরা পূর্বপক্ষী সম্মত উপচারের স্বরূপ বিশ্লেষণ করতে পারি।

ভর্তৃহরির *বাক্যপদীয়* গ্রন্থের বাক্যকাণ্ডে বলা হয়েছে,

> একমাহুরনেকার্থং শব্দমন্যে পরীক্ষকা।
> নিমিত্তভেদাদেকস্য সার্বার্থ্যং তস্য ভিদ্যতে। (২/২৫০)[৩]

একটি সম্প্রদায় মনে করে, একটি নির্দিষ্ট শব্দের একটিই অর্থ, আবার অন্য বিচারে একই শব্দের একাধিক অর্থ হতে পারে। বিভিন্ন কারণ বশত, একটি শব্দের মুখ্যার্থ ছাড়াও অনেক গৌণার্থ থাকতে পারে। একটি শব্দের বহুবিধ অর্থ থাকলে তার অর্থপ্রকরণ অন্য শব্দের যোগের মাধ্যমে একটি নির্দিষ্ট অর্থে গ্রহণ করা হয়। যেমন- 'গো' শব্দের দ্বারা গলকম্বল-খুর-বিষাণ প্রভৃতিযুক্ত প্রাণীর বোধ হয়, তেমনি সেই একই গো শব্দ দ্বারা (গৌঃ বাহীকঃ) বাহীকদেশীয় লোককে বা অল্পবুদ্ধি লোককে বোঝানো হয়ে থাকে। প্রসিদ্ধির ভেদ বশত অনেকধর্মবিশিষ্ট সর্বশক্তিমান সেই শব্দেরই গৌণত্ব ও মুখ্যত্বের ভেদ হতে পারে। স্বরূপে শব্দের অবস্থান নিশ্চল, সে স্থিরভাবে একই স্বার্থে থাকে, কেবলমাত্র অর্থের বিপর্যয় ঘটতে পারে। আচার্য ভর্তৃহরির মতে শব্দ ও অর্থের সম্বন্ধ স্বাভাবিক, অনাদি, অনন্ত, নিত্য। সংকেতের গ্রহণের ফলে এই সম্বন্ধ অভিব্যক্ত হতে পারে। বাহ্য পদার্থকে শব্দ দ্বারা বোধ করানোর জন্য বাহ্যার্থ সত্তার অনুরূপ বুদ্ধিতে সমারূঢ় অর্থাকারে বিশিষ্ট অন্য সত্তার প্রয়োজন। বাহ্য অর্থের বুদ্ধিতে আরোপিত করার প্রয়োজন বলে ঐ সত্তা ঔপচারিকী সত্তা। পদকাণ্ড বা প্রকীর্ণকাণ্ডের অন্তর্গত সম্বন্ধ সমুদ্দেশে ভর্তৃহরি বলেছেন,

> ব্যপদেশে পদার্থানাম্ অন্য সত্তৌপচারিকী।

সর্বাবস্থাসু সর্বেষাম্ আত্মরূপস্য দর্শিকা।।(৩/৩/৩৯)[৪]

উপচার শব্দের এখানে অর্থ বুদ্ধিতে বাহ্যার্থের অধ্যারোপ। সেই বুদ্ধিগত সত্তাই অতীত, অনাগত সকল অবস্থাতে বাহ্যজগতে অবিদ্যমান অর্থকেও বুদ্ধিতে প্রদর্শন করতে পারে, এই কারণে অতীত-অনাগত কালের শব্দসমূহেরও অর্থ বুদ্ধিতে বিদ্যমানতার হেতু শব্দার্থসম্বন্ধের নিত্যতা স্বীকার করতে হবে। উপচার সত্তা বাহ্য শব্দার্থের পরিবর্তে ভাব-অভাবের সম্বন্ধের যোগ্য বলে 'ক্ষত্রিয়' শব্দে 'ব্রাহ্মণ' শব্দের সঙ্গে সাদৃশ্যবশতঃ 'ব্রাহ্মণ' শব্দের সঙ্গে ব্যবহার পূর্বক লক্ষণাবৃত্তির মাধ্যমে 'অব্রাহ্মণ' শব্দ প্রযুক্ত হয়ে থাকে। যদি ক্ষত্রিয় ও ব্রাহ্মণের কিছুমাত্র সাদৃশ্য না থাকত, তবে সেখানে নিষেধেরও কোনো প্রসঙ্গ উত্থাপিত হত না। বুদ্ধির আকারে অবস্থিত যে বিষয়, তা সর্বদাই অব্যভিচরিত সম্বন্ধে ভাবরূপে অনুভূত হয়, তার সঙ্গে নিষেধের যোগ সম্ভব নয়। তাই ব্রাহ্মণের গুণাবলির অধিকাংশ ক্ষত্রিয়ের ক্ষেত্রে দৃষ্ট হলে ভ্রান্তিবশত বুদ্ধিস্থ ব্রাহ্মণ পদার্থ অধ্যারোপিত হত। তখন বাহ্যজগতে অস্তিত্বহীন 'ব্রাহ্মণ' শব্দের অর্থের সঙ্গে বুদ্ধিস্থ ব্রাহ্মণত্ব অভিন্ন, তাদাত্ম্য অধ্যবসায়ের জন্য ভ্রমবশত নিশ্চিত করা হয়। সেক্ষেত্রে স্বাভাবিক মুখ্য ব্রাহ্মণার্থের নিবৃত্তি হয় এবং 'নঞ্' অব্যয় দ্বারা 'অব্রাহ্মণ' শব্দের প্রয়োগে তা ক্ষত্রিয়ে দ্যোতিত হয়। বাচকত্বের দ্বারা নিষেধের দ্যোতকত্বও স্বীকৃত। মহর্ষি পতঞ্জলির মহাভাষ্যের ব্যাখ্যাতেও পাই, 'ব্রাহ্মণ' শব্দের অর্থ যদি ক্ষত্রিয়াদিতে প্রযোজ্য না হয়, তবে নিবৃত্ত পদার্থ 'ব্রাহ্মণ' শব্দ দ্বারা 'অব্রাহ্মণ' প্রয়োগ হল কেন? তার উত্তর হল- কেবলমাত্র 'ন' বললে কার নিবৃত্তি হয় বোঝা যাবে না, সন্দেহ থাকবে। বাহ্য অর্থকে অপেক্ষা করেই ব্রাহ্মণ শব্দ ব্রাহ্মণত্বের অর্থের প্রতিযোগী রূপে নিষেধের অর্থে বোঝায়। যার অভাব, সে প্রতিযোগী। প্রতিষেধের যেটি বিষয়, তাকে কল্পনা করাও ক্ষত্রিয়াদিতে উপচার অর্থাৎ ব্রাহ্মণার্থের অধ্যারোপের ফল। তা না হলে প্রতিযোগী যেখানে প্রসিদ্ধ নয়, বাহ্য অস্তিত্বের দিক থেকে যেখানে ব্রাহ্মণত্ব নেই, সেখানে নিষেধের যৌক্তিকতা থাকে না।

ন্যায়দর্শন সম্মত উপচার

ন্যায়দর্শনে শব্দার্থসম্বন্ধের আলোচনা প্রসঙ্গে আমরা 'উপচার' বা গৌণপ্রয়োগের পরিচয় পেয়ে থাকি। *ন্যায়দর্শন* দ্বিতীয় খণ্ডের ৫৯,৬০,৬১ নং সূত্র এবং তদনুসারে লিখিত বাৎস্যায়ন ভাষ্য, উদ্যোতকর রচিত ন্যায়বার্তিক, বাচস্পতি মিশ্রের তাৎপর্যটীকাতে উপচার বিষয়ে আলোচনা রয়েছে।

ব্যক্ত্যাকৃতি-জাতিসন্নিধিবুপচারাৎসংশয়ঃ।[৫]

'গৌঃ' প্রভৃতি পদ ব্যক্তি-আকৃতি-জাতি এই পদার্থত্রয়েই প্রযুক্ত হতে পারে। কারণ, " গৌঃ" এই পদের অর্থবিষয়ে ব্যক্তি, আকৃতি ও জাতির সন্নিধি থাকায় উপচার বশতঃ অর্থাৎ অবিনাভাববিশিষ্ট হয়ে প্রতিটি ক্ষেত্রেই বোধিত হয়ে থাকে। মহর্ষি গৌতম 'গৌঃ' এই নাম পদের অর্থ পরীক্ষা করতে প্রথমে এই সূত্রের দ্বারা ঐ পদার্থবিষয়ে সংশয় প্রদর্শন করেছেন। গো নামক দ্রব্য পদার্থকে গো-ব্যক্তি বলে। ঐ গো-র অবয়ব-সংস্থানকে বলে আকৃতি। গো-মাত্রের অসাধারণ ধর্মকে বলা হয় জাতি। গো- ভিন্ন অন্য কোথাও গো-র আকৃতি ও জাতি না থাকায় এই তিনটির মধ্যে অবিনাভাব সম্বন্ধ বিদ্যমান। ভাষ্যকারের ব্যাখ্যার মধ্য দিয়েও পরিস্ফুট হয় যে, ব্যক্তি, আকৃতি ও জাতির মধ্যে যে কোনো একটিকে পদার্থ বলে স্বীকার করলেও অপর দুটির ঔপচারিক বোধের ক্ষেত্রে কোনো বাধা নেই। এই তিনটি বিষয় অবিনাভাব সম্বন্ধ বিশিষ্ট হওয়ায় একটির বোধ হলে অপরদুটির বোধ অবশ্যম্ভাবী। ' উপচার ' কথার অর্থ এখানে প্রয়োগ, কীভাবে এই শব্দ ব্যক্তিতে প্রযুক্ত হতে পারে, তার উত্তরে পরবর্তী সূত্রে মহর্ষি গৌতম বলেছেন,

যাশব্দ-সমূহ-ত্যাগ-পরিগ্রহ-সংখ্যা-বৃদ্ধ্যপচয়-বর্ণ-সমাসানুবন্ধানাং ব্যক্তাবুপচারাদ্ ব্যক্তিঃ।।[৬]

সমূহ, ত্যাগ, পরিগ্রহ, সংখ্যা, বৃদ্ধি, অপচয়, বর্ণ, সমাস ও অনুবন্ধের ভিত্তিতে উপচার হওয়ায় ব্যক্তি ' গো ' শব্দের বাচ্য হতে পারে।

স্থিরমতির ভাষ্য অনুসারে যোগাচার বৌদ্ধ সম্মত উপচারের বিশ্লেষণ

আচার্য বসুবন্ধু রচিত *বিজ্ঞপ্তিমাত্রতাসিদ্ধি* গ্রন্থের ত্রিংশিকা অংশের উপর স্থিরমতি বিরচিত ভাষ্যে প্রথম কারিকার ব্যাখ্যা প্রসঙ্গে বলা হয়েছে, বিজ্ঞানের পরিণামে আত্মা ও বাহ্যধর্মের উপচার হয়ে থাকে। বিজ্ঞানবাদী দার্শনিক উপচার বিষয়টিকে যেভাবে বিশ্লেষণাত্মকভাবে উন্মোচন করেছেন, সেখানে পূর্বপক্ষী বৈয়াকরণকৃত আপত্তি ও তার বিরুদ্ধে আচার্য স্থিরমতির নিজস্ব যুক্তি সুশৃঙ্খলভাবে স্থাপিত হয়েছে।

> অন্যস্ত্বাহ – অসত্যাত্মনি মুখ্যে ধর্মেষু চোপচারো ন যুজ্যতে। উপচারো হি ত্রিষু ভবতি নান্যতমাভাবে, মুখ্যপদার্থে তৎসদৃশে অন্যস্মিন্ বিষয়ে, তয়োশ্চ সাদৃশ্যে; তদ্যথা মুখ্যে'গ্নৌ তৎসদৃশে চ মাণবকে তয়োশ্চ সাধারণে ধর্মে কপিলত্বে তীক্ষ্ণত্বে বা সতি 'অগ্নির্মাণবকঃ' ইত্যুপচারঃ ক্রিয়তে।[৭]

ত্রিংশিকা কারিকার প্রথম কারিকায় "আত্মধর্মোপচারো হি বিবিধঃ যঃ প্রবর্ততে। বিজ্ঞানপরিণামে'সৌ" বলার পরিপ্রেক্ষিতে দেখানো হয়েছে যে বিজ্ঞানের পরিণামে আত্মা এবং বাহ্য ধর্মের উপচার হয়ে থাকে। এই ক্ষেত্রে বৈয়াকরণ প্রভৃতি পূর্বপক্ষীগণ নিম্নলিখিত আপত্তি জানিয়েছেন। তাঁদের বক্তব্য হল যে,যদি মুখ্য আত্মা (আত্মবাদীগণ যে আত্মার কল্পনা করেন) এবং বাহ্য বিষয় সর্বদা অসৎ হয়, তাহলে বিজ্ঞানের পরিণামে অর্থাৎ গ্রাহ্যাংশে ঐ আত্মা এবং ধর্মের উপচার হওয়া সম্ভব নয়। উপচার সেই জায়গাতেই সম্ভব যেখানে নিম্নলিখিত তিনটি বিষয় উপস্থিত রয়েছে – প্রথমত, মুখ্য পদার্থ, দ্বিতীয়ত, তৎসদৃশ অন্য বিষয় এবং তৃতীয়ত, এই দুইএর মধ্যে সাদৃশ্য। এই তিনটি বিষয়ের কোন একটির যদি অবিদ্যমানতা থাকে, তাহলে সেই স্থলে উপচার সম্ভব হবে না।

"তদ্যথা মুখ্যে'গ্নৌ তৎসদৃশে"– উদাহরণ স্বরূপ বলা যেতে পারে যে যখন কোন স্থলে একটা শিশু সম্বন্ধে বলা হয় যে 'অগ্নির্মাণবকঃ' অর্থাৎ ঐ শিশুর ক্ষেত্রে অগ্নির উপচার করা হয়, তখন সেই স্থানে উপরিউক্ত তিনটি বিষয়ই বর্তমান থাকে।এখানে অগ্নি বা আগুন হল মুখ্য পদার্থ যার উপচার শিশুটির উপর করা হচ্ছে। শিশুটির সঙ্গে আগুনের তেজ বিষয়ে সাদৃশ্য আছে বলে শিশুটিতে আগুনের উপচার করা হয়েছে। উজ্জ্বলতা এবং তেজস্বিতা এই দুটি ধর্ম আগুন এবং শিশুর মধে সাধারণ ভাবে বর্তমান থাকে বলে শিশুটিতে আগুনের উপচার সম্ভব হয়েছে।

ঠিক একইভাবে বিজ্ঞানের পরিণামে আত্মা এবং ধর্মের উপচার করার জন্য ঐ তিনটি বিষয়ের উপস্থিতি আবশ্যক। সর্ব প্রথম মুখ্য পদার্থ আত্মা এবং বাহ্য ধর্মের উপস্থিতি আবশ্যক কারণ বিজ্ঞান পরিণামে তাদের উপচার করা হবে। দ্বিতীয়ত, তৎসদৃশ বিষয় বিজ্ঞান-পরিণামের উপস্থিতি প্রয়োজন যেহেতু তাতে বিভিন্ন বাহ্য ধর্ম এবং আত্মার উপচার করা হয়। এ ছাড়াও বিজ্ঞানপরিণাম এবং বাহ্য ধর্ম ও আত্মার মধ্যে সাধারণ ধর্ম থাকা প্রয়োজন, যার উপস্থিতি বশতঃ বিজ্ঞানপরিণামে বিভিন্ন উপচার করা সম্ভব।

এই পরিস্থিতিতে পূর্বপক্ষী দার্শনিকগণ বলেন যে বিজ্ঞানবাদী দার্শনিকগণকে আত্মা এবং বাহ্য ধর্মের অস্তিত্ব অবশ্যই স্বীকার করতে হবে, কারণ না হলে তাদের দ্বারা অভিহিত উপচারের ব্যবস্থা করা কোন সময়েই সম্ভব হবে না।

বিজ্ঞানবাদী দার্শনিকরা পূর্বপক্ষীদের এই আপত্তি খন্ডন করতে গিয়ে সর্বপ্রথম বৈয়াকরণগণ কর্তৃক উক্ত দৃষ্টান্তটি নিয়ে আলোচনা করেছেন। স্থিরমতি বলেন –

> অত্র হ্যগ্নির্মাণবক ইতি জাতির্দ্রব্যং বোপচর্যতে। উভয়থাপ্যুপচারাভাবঃ[৮]

এখানে 'অগ্নির্মাণবকঃ' এই স্থলে যখন কোন শিশুতে অগ্নির উপচার করা হয়, সেই সময় ঐ স্থানে অগ্নি জাতির উপচার হতে পারে। অথবা অগ্নি দ্রব্যের উপচার হতে পারে। জাতি এবং দ্রব্য এই দুইএর উপচারই দোষযুক্ত। জাতির উপচারের ক্ষেত্রে দোষের সম্ভাবনা দেখাতে গিয়ে স্থিরমতি বলেন–

> তত্র তাবন্ন জাতেঃ সাধারণং কপিলত্বং তীক্ষ্ণত্বং বা। ন চ সাধারণধর্মাভাবে মাণবকে জাতেরুপচারো যুজ্যতে অতিপ্রসঙ্গাৎ[৯]

অগ্নি জাতি বা অগ্নিত্বের উপচার মাণবক বা শিশুর ক্ষেত্রে সম্ভব নয়। কারণ এই ক্ষেত্রে সাধারণ ধর্মের অভাব আছে। আর পূর্বপক্ষী তো নিজেই স্বীকার করেছেন যে উপচারের জন্য সাধারণ ধর্ম থাকা আবশ্যক। উজ্জ্বলতা এবং তেজস্বিতা এই দুই এর কোনটিই মাণবক বা শিশু এবং অগ্নিত্বের সাধারণ ধর্ম নয়। যে উজ্জ্বলতা এবং তীক্ষ্ণতা মাণবক বা শিশুর ক্ষেত্রে বর্তমান থাকে তা অগ্নিত্বের ক্ষেত্রে থাকে না। কারণ পূর্বপক্ষীর সিদ্ধান্ত অনুসারে অগ্নিত্বের মধ্যে উজ্জ্বলতা এবং তেজস্বিতা থাকতে পারে না, কারণ, উজ্জ্বলতা, তেজস্বিতা প্রভৃতি গুণ দ্রব্যে থাকতে পারে, জাতিতে নয়। সাধারণ ধর্ম না থাকা সত্ত্বেও জাতির উপচার স্বীকার করা হয়, তাহলে অতিপ্রসঙ্গ দোষ ঘটবে। অর্থাৎ তাহলে যেকোন বিষয়ে যেকোন জিনিসের উপচার সম্ভব বলতে হবে।

পূর্বপক্ষী এক্ষেত্রে বলতে পারেন–

> অতদ্ধর্মত্বে অপি জাতেস্তীক্ষ্ণত্ব-কপিলত্বয়োর্জাত্যবিনাভাবিত্বাৎ মাণবকে জাত্যুপচারো ভবিষ্যতি।[১০]

উজ্জ্বলতা, তেজস্বিতা প্রভৃতি যদিও অগ্নিত্ব জাতির ধর্ম নয়; তবুও অগ্নিত্ব ছাড়া তীক্ষ্ণত্ব, কপিলত্ব প্রভৃতি ধর্ম হওয়া সম্ভব নয়। অর্থাৎ অগ্নিত্বের সাথে উজ্জ্বলতা, তেজস্বিতার অবিনাভাব সম্বন্ধ বর্তমান। এবং সেই অবিনাভাব সম্বন্ধই এখানে উপচারের আধার বা আশ্রয়। ফলে শিশুতে অগ্নিত্বের উপচার করা সম্ভব।

বিজ্ঞানবাদীদের অভিযোগের উত্তরে পূর্বপক্ষীদের বক্তব্য এই যে উজ্জলতা, তেজস্বিতা অগ্নিত্বের সাধারণ ধর্ম নয় ঠিকই, কিন্তু অগ্নিত্বের সঙ্গে তাদের অবিনাভাব সম্বন্ধ থাকায় মাণবক বা শিশুর পরিপ্রেক্ষিতে অগ্নিত্বের উপচার হওয়া সম্ভব, অন্য যেকোন ধর্মের নয়। অর্থাৎ যেকোন বিষয়ে যেকোন জিনিসের উপচার করা সম্ভব নয়। সেই কারণে বিজ্ঞানবাদী দার্শনিকরা পূর্বপক্ষীদের বিরুদ্ধ যে অতিপ্রসঙ্গের অভিযোগ করেছেন, তা সঙ্গত নয়। উত্তরে সিদ্ধান্তবাদী বলেন–

> জাত্যভাবে অপি তীক্ষ্ণত্বকপিলত্বয়োর্মাণবকে দর্শনাদ্ অবিনাভাবিত্বম্ অযুক্তম্।[১১]

মাণবক বা শিশুর মধ্যে অগ্নিত্ব থাকে না। অথচ তার মধ্যে উজ্জ্বলতা, তেজস্বিতা দেখতে পাওয়া যায়। অতএব অগ্নিত্ব ছাড়াই উজ্জ্বলতা, তেজস্বিতার অস্তিত্ব হতে পারে। ফলতঃ অগ্নিত্বের সঙ্গে উজ্জ্বলতা, তেজস্বিতার অবিনাভাব সম্বন্ধ আছে বলে পূর্বপক্ষীরা যে বলেন তা যুক্তিসিদ্ধ নয়।

পূর্বপক্ষী তাও বলতে পারেন যে শিশুর মধ্যে যে উজ্জ্বলতা, তেজস্বিতা দেখতে পাওয়া যায় তা অগ্নিত্ব ব্যতীত সম্ভব হতে পারে না। সেই কারণেই উপচার করা সম্ভব। কিন্তু পূর্বপক্ষীদের এই বক্তব্যও যে যুক্তিসঙ্গত নয় তা দেখানোর জন্য স্থিরমতি বলেন–

> অবিনাভাবিত্বে চোপচারাভাবঃ অগ্নাবিব মাণবকে অপি জাতিসদ্ভাবাৎ। তস্মান্ন মাণবকে জাত্যুপচারঃ সম্ভবতি।[১২]

যদি অগ্নিত্ব ছাড়া উৎপন্ন হতে না পারা তীক্ষ্ণত্ব, কপিলত্ব ইত্যাদি ধর্ম শিশুর মধ্যে বর্তমান থাকে তাহলে তো অগ্নিত্বও শিশুর মধ্যে আছে একথা অবশ্যই বলতে হবে। এই পরিস্থিতিতে শিশুতে অগ্নিত্বের উপচার কোনভাবেই হতে পারে না। কারণ যখন শিশুর মধ্যে অগ্নিত্ব ধর্ম স্বয়ং উপস্থিত, তখন সেখানে অগ্নিত্বের উপচারের কোন অবকাশ নেই। যেভাবে অগ্নিতে অগ্নিত্ব ধর্ম আছে বলে অগ্নিতে অগ্নিত্বের উপচার হতে পারে না, ঠিক একই রকম ভাবে শিশুর মধ্যে অগ্নিত্ব বিদ্যমান হওয়ায় শিশুর ক্ষেত্রে অগ্নিত্বের উপচার সম্ভব নয়। উপচার সেখানেই সম্ভব বা সেখানেই প্রয়োগ করা হয় যেখানে যে ধর্মটি থাকে না। অতএব সিদ্ধান্ত হল–

> তস্মান্ন মাণবকে জাত্যুপচারঃ সম্ভবতি।

এইভাবে উপচারের দুটি আধারই (অগ্নিত্ব নিজে এবং অগ্নিত্বের সঙ্গে অব্যভিচার সম্বন্ধে যুক্ত তেজস্বিতা, উজ্জ্বলতা প্রভৃতি) যুক্তিসঙ্গত না হওয়ায় শিশুর ক্ষেত্রে অগ্নিত্বের উপচার হতে পারে না। শিশুতে অগ্নিত্বের উপচারের প্রথম আধার হল অগ্নিত্বের তেজস্বিতা, উজ্জ্বলতা ধর্ম; কারণ উপচারের ক্ষেত্রে সাধারণ ধর্ম থাকা একান্ত আবশ্যক। তেজস্বিতা, উজ্জ্বলতা প্রভৃতিকে সাধারণ ধর্ম হিসেবে

স্বীকার করা হয়েছে। তাই অগ্নিত্ব আর শিশু দুজনের মধ্যেই এই ধর্মগুলো থাকা আবশ্যক। অথচ পূর্বপক্ষী নিজের সিদ্ধান্ত অনুসারে অগ্নিত্ব জাতির মধ্যে তেজস্বিতা, উজ্জ্বলতা প্রভৃতি গুণের অস্তিত্ব স্বীকার করতে পারেন না। আবার সিদ্ধান্তবাদীর দৃষ্টিভঙ্গি থেকে পূর্বপক্ষী দ্বারা স্বীকৃত অগ্নিত্ব জাতি আদৌ সম্ভব নয়। ফলে উপচারের এক আধার নিজে থেকেই বাদ হয়ে যাচ্ছে।

উপচারের দ্বিতীয় আধার তেজস্বিতা, উজ্জ্বলতা প্রভৃতি, যাদের সঙ্গে অগ্নিত্বের অবিনাভাবিত্বের কথা পূর্বপক্ষীগণ স্বীকার করেছেন। এই নিয়ম অনুসারে শিশুতে অগ্নিত্বের অনিবার্য উপস্থিতি ঘটে গেছে। সেক্ষেত্রে শিশুতে অগ্নিত্বের উপচার প্রয়োগের কোনো আবশ্যকতা থাকবে না, ঠিক যেমন অগ্নিতে অগ্নিত্ব থাকার দরুণ নতুন করে অগ্নিতে অগ্নিত্বের উপচার করার প্রয়োজন হয় না।

উপচারের দুটি আধারের কোনটিই প্রযোজ্য না হওয়ায় শিশুতে অগ্নিত্বের উপচার কোনভাবেই সম্ভব হবে না। এখন দ্রব্য উপচারের সম্ভাবনা নিয়ে আলোচনা করছেন স্থিরমতি। তিনি বলেন –

> নাপি দ্রব্যোপচারঃ সামান্যধর্মাভাবাৎ। ন হি যো'গ্নেস্তীক্ষ্ণো গুণঃ কপিলো বা, স এব মাণবকে। কিং তর্হি? ততো'ন্যঃ, বিশেষস্য স্বাশ্রয়প্রতিবদ্ধত্বাৎ। ন বিনা অগ্নিগুণেন অগ্নের্মাণবকে উপচারো যুক্তঃ।[১৩]

শিশুর ক্ষেত্রে অগ্নিদ্রব্যের উপচার স্বীকার করাও যুক্তি সম্মত নয় কারণ অগ্নিদ্রব্য আর শিশুসন্তানের মধ্যে কোন সাধারণ ধর্ম বর্তমান থাকেনা।

পূর্বপক্ষী এক্ষেত্রে বলতে পারেন যে তেজস্বিতা, উজ্জ্বলতা প্রভৃতি গুণ তো দুই-এর মধ্যেই দেখতে পাওয়া যায়। সেক্ষেত্রে সামান্য ধর্মের অভাব ঘটছে না। উত্তরে সিদ্ধান্তবাদী বলেন যে তেজস্বিতা, উজ্জ্বলতা প্রভৃতি যে সমস্ত গুণ অগ্নি-দ্রব্য এবং শিশুর মধ্যে বর্তমান আছে বলে পূর্বপক্ষী মনে করেন, তা সত্য নয়; এরকম কিছু থাকতে পারে না। আগুনের ক্ষেত্রে যে তেজস্বিতা, উজ্জ্বলতা প্রভৃতি গুণ দেখা যায়, সেই গুণ কিন্তু শিশুর ক্ষেত্রে দেখা যায় না, বা মানা যায় না। অন্যদিকে শিশুর মধ্যে যে তেজস্বিতা, উজ্জ্বলতা গুণ রয়েছে, তা আগুনের গুণ নয় বরং তার থেকে সম্পূর্ণ ভিন্ন। শিশুর যে তেজস্বিতা, উজ্জ্বলতা ইত্যাদি গুণ, অগ্নির তেজস্বিতা, উজ্জ্বলতা ইত্যাদি গুণ থেকে ভিন্ন এই কারণে যে শিশুর একটা নিজের পরিসর আছে এবং ঐ বিশেষ পরিসরেই ঐ গুণগুলি শিশুটির মধ্যে যুক্ত থাকে। যা কোন বিশেষ দ্রব্যের সঙ্গে যুক্ত তা ঐ বিশেষ দ্রব্য ভিন্ন অন্য কোন আশ্রয়ে যুক্ত থাকতে পারে না। অগ্নি কাঠ ইত্যাদি ইন্ধনকে দগ্ধ করতে পারে বলে তাকে উজ্জ্বল বলা হয়। অন্যদিকে শিশুকে যখন উজ্জ্বল বলা হয় তখন তার দ্বারা বোঝানো হচ্ছে যে শিশুটি নিজের কাজ করতে দক্ষ। এইভাবে দুজনের উজ্জ্বলতা একে অন্যের থেকে ভিন্ন। ঠিক সেই একই ভাবে যে অর্থে অগ্নিকে তেজস্বী বলা হয় আর যে অর্থে কোন শিশুকে তেজস্বী বলা হয় তাদের মধ্যে কোন মিল নেই। তেজস্বিতা, উজ্জ্বলতা প্রভৃতি অগ্নির গুণের আধার যে অগ্নি, তার উপচার শিশুর উপর করা সম্ভব নয়। পূর্বপক্ষীদের মত অনুসারে অগ্নির গুণ ছাড়া অগ্নির উপচার অন্যত্র করতে পারা যায় না। শিশুর ক্ষেত্রে যে তেজস্বিতা, উজ্জ্বলতা গুণ আছে, সেই গুণ অগ্নির গুণ কখনই নয়। এই কারণে একটা বস্তুর গুণের আধারের উপর অপর একটা বস্তুর উপচার করা অসম্ভব। অন্যথায় সেখানে অতিপ্রসঙ্গ দোষের আপত্তি উঠবে, অর্থাৎ যেকোন বস্তুতে অন্য যেকোন বস্তুর উপচার হয়ে যাবে।

পূর্বপক্ষীর যুক্তিতে স্ববিরোধিতা ও অসামঞ্জস্য রয়েছে- একথা প্রদর্শন করে স্থিরমতি বিজ্ঞানবাদীর পক্ষে যুক্তি উপস্থাপনা করতে গিয়ে বলেন, মুখ্যপদার্থ, তার গ্রাহ্যগুণ এবং গৃহীত স্বরূপের মধ্যে ত্রিস্তরীয় ভেদ বিদ্যমান। বাহ্যার্থবাদীদের মতের বিরোধিতা করে স্থিরমতি বলেন-

> মুখ্যো'পি পদার্থো নাস্তি, তৎস্বরূপস্য সর্বজ্ঞানাভিধানবিষয়াতিক্রান্তত্বাৎ।[১৪]

শব্দ এবং কল্পনার বিষয় মুখ্য পদার্থ অর্থাৎ দ্রব্যসৎ ধর্ম কখনো হতে পারে না। দ্রব্যসৎ স্বলক্ষণ ধর্ম শব্দ এবং তা কখনোই কল্পনাবুদ্ধির বিষয় হয় না। শব্দ এবং কল্পনাবুদ্ধি দ্বারা বস্তুস্বরূপের সাক্ষাৎকার সম্ভব নয়। যদি শব্দ এবং কল্পনাবুদ্ধি বস্তুর স্বরূপের সাক্ষাৎকারে সমর্থ হত, তবে তা বস্তুর যথাযথ স্বরূপকেই গ্রহণ করতে পারত। ঘটের যথার্থ স্বরূপে অনিত্যতা, কৃতকত্ব, অর্থক্রিয়াসামর্থ্য ইত্যাদি বহুবিধ ধর্ম বিদ্যমান থাকে। শব্দ এবং কল্পনাবুদ্ধি যদি ঘটের যথাযথ স্বরূপ গ্রহণে সক্ষম হত, তাহলে ঐ সমস্ত ধর্মের সহযোগেই তার জ্ঞান হত। কিন্তু, বাস্তবে শব্দ এবং

কল্পনাবুদ্ধি যখন কোনো বিষয়ে প্রবৃত্ত হয়, তখন সব ধর্ম নয়, কেবল একটি ধর্ম বিশিষ্টরূপেই বস্তুটিকে গ্রহণ করে। শব্দ এবং কল্পনাবুদ্ধিতে বস্তুর স্বলক্ষণ এবং সামান্য লক্ষণের যৌথ রূপের প্রকাশ ঘটে। সেই যুক্তিতে বলা হয়েছে, বস্তুর স্বরূপ শব্দ আর কল্পনাবুদ্ধির অগম্য।

জ্ঞান অর্থাৎ কল্পনাবুদ্ধি এবং অভিধান অর্থাৎ বাচক শব্দ প্রধান দ্রব্যের গুণের ক্ষেত্রেই প্রযুক্ত হয়ে থাকে। গুণ ব্যতীত দ্রব্যের স্বরূপ জানা যায় না, এটিই ছিল পূর্বপক্ষীর বক্তব্য। তাঁরা বলেন, দ্রব্যের তাৎপর্য হল এটা বিশেষ্য, আর গুণ হল বিশেষণ। আচার্য স্থিরমতি নিজের ভাষ্যে স্পষ্ট করে বলেননি, যে এটা পূর্বপক্ষীর মত, এই বাক্যটিকে তিনি নিজের বক্তব্যের সঙ্গে সঙ্গতিপূর্ণভাবে উপস্থাপিত করেছেন। যখন কোনো বস্তুর ক্ষেত্রে শব্দ এবং কল্পনাবুদ্ধি প্রবৃত্ত হয়ে থাকে, কোনো বিশেষণ বা গুণ ছাড়া সেই প্রবৃত্তি সম্ভব হতে পারে না। ভিন্ন ভিন্ন গুণ বা ভিন্ন ভিন্ন বিশেষণ যা বস্তুতে থাকুক বা না থাকুক, আমাদের বুদ্ধি কল্পনার দ্বারা বস্তুতে আরোপ করে তাকে গ্রহণ করে। শব্দ এবং কল্পনার স্বভাবই এমন তা বিশেষ্য-বিশেষণভাবের দ্বারা বস্তুকে গ্রহণ করে। বস্তুস্বরূপের মধ্যে বিশেষ্য ও বিশেষণ পৃথক রূপে থাকে না। যদি শব্দ এবং কল্পনা বস্তুর স্বরূপকে সাক্ষাৎভাবে গ্রহণ করতে পারত তাহলে বিশেষণ বা গুণের কোনো প্রয়োজনীয়তা থাকত না। প্রত্যক্ষের ক্ষেত্রে বিশেষ্য-বিশেষণভাব বর্তমান থাকে না। কারণ, প্রত্যক্ষের দ্বারা বস্তুর সাক্ষাৎ স্পর্শ বা গ্রহণ হয়ে থাকে।

পূর্বপক্ষী যদি বলেন যে, শব্দ আর কল্পনাবুদ্ধি বস্তুর স্বরূপে প্রবৃত্ত হয় না, তবুও বস্তু বা দ্রব্য অন্য উপায়ে জানতে পারা যায়, সেই বক্তব্য গ্রহণযোগ্য নয়। কারণ, উপচার ভিন্ন শব্দ এবং কল্পনার অতিরিক্ত এমন কোনো উপায় নেই যার দ্বারা বাহ্য মুখ্য পদার্থের জ্ঞান সম্ভব। উপচারের ক্ষেত্রে প্রত্যক্ষবুদ্ধির কোনো উপযোগিতা নেই। প্রত্যক্ষবুদ্ধি উপচারের ক্ষেত্রে কোনো ভূমিকা পালন করে না। কেবলমাত্র শব্দ আর কল্পনাবুদ্ধিই উপচারের ক্ষেত্রে কার্যকরী। অতএব, জ্ঞান এবং বাচকশব্দ প্রধান বা মুখ্য পদার্থের স্বরূপ বিষয়ে কোনোকিছুই বলতে পারে না, তাই মুখ্য পদার্থই নেই- এটাই সেখানে জ্ঞাতব্য। একটি শিশুর ক্ষেত্রে যখন অগ্নির উপচার করা হয়, তখন ঐ শব্দ প্রয়োগ এবং জ্ঞান অগ্নির যথাযথ স্বরূপকে স্পর্শ করতে পারে না। ফলতঃ, " অগ্নির্মাণবকঃ অয়ম্ " - এই ধরণের প্রয়োগের ক্ষেত্রে শব্দ এবং কল্পনাবুদ্ধির সম্মুখে অগ্নি নামক কোনো মুখ্য পদার্থ উপস্থিত থাকে না। এইভাবে, বিজ্ঞপ্তিমাত্রতার ক্ষেত্রে যখন বাহ্য বিষয়ের উপচার করা হয়, তখন ঐ উপচার প্রয়োগকারী বুদ্ধির সামনে বাহ্য বিষয় বলে কোনো মুখ্য পদার্থ উপস্থিত থাকে না। তাই, উপচারের জন্য মুখ্য পদার্থ আবশ্যক একথা বলা যায় না।

পূর্বপক্ষী এক্ষেত্রে বলতে পারেন যে, অগ্নি-দ্রব্য এবং অগ্নির জাতি অগ্নিত্ব, এই দুইএর ক্ষেত্রে শব্দ এবং কল্পনাবুদ্ধি সাক্ষাৎভাবে প্রবৃত্ত না হলেও শব্দের ক্ষেত্রে বাচক শব্দ এবং কল্পনাবুদ্ধি সাক্ষাৎভাবে প্রযুক্ত হয়। অতএব, উপচারের সময় শব্দ এবং কল্পনাকে মুখ্য পদার্থরূপে গণ্য করা যেতে পারে। কিন্তু, পূর্বপক্ষীর এই যুক্তিও যথাযথ নয়। দ্রব্য এবং জাতির ক্ষেত্রে যেমন শব্দ এবং কল্পনাবুদ্ধি সাক্ষাৎভাবে প্রযুক্ত হয় না, তেমনি শব্দের ক্ষেত্রেও শব্দ সাক্ষাৎভাবে প্রযুক্ত হতে পারে না। সম্বন্ধ হবার জন্য দুটি বস্তু পরস্পর ভিন্ন হওয়া প্রয়োজন। অথচ শব্দ শব্দ থেকে ভিন্ন নয়। অপর সিদ্ধান্ত অন্যসারে, যেখানে কোনো সম্বন্ধ নেই, সেখানে অভিধান অর্থাৎ বাচক শব্দের প্রয়োগ হয় না। সুতরাং, শব্দ যেহেতু শব্দের ক্ষেত্রে প্রবৃত্ত হয় না, তাই শব্দের ক্ষেত্রে কল্পনাও প্রবৃত্ত হতে পারে না। বৈয়াকরণ মতে সমস্ত জ্ঞানই সবিকল্পক। তাঁদের মতে, কোনো জ্ঞানই বাচক শব্দ ছাড়া কোনো বিষয়ে প্রবৃত্ত হতে পারে না।

> নসো'স্তিপ্রত্যয়লোকে যঃ শব্দানুগমাদৃতে।
> অনুবিদ্ধমিব জ্ঞানং সর্বং শব্দেন ভাসতে।।(১/১২৩)

এই কারণে, জাতি,গুণ, কর্ম প্রভৃতি যা কিছু আমাদের জ্ঞানের দ্বারা গৃহীত হয়, সেগুলির কোনোটিই শব্দের সাহায্য ভিন্ন গৃহীত হতে পারে না। অর্থাৎ শব্দসাপেক্ষেই তারা আমাদের জ্ঞানের বিষয় হতে পারে। এই পক্ষের পরিপ্রেক্ষিতেই বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধ সম্প্রদায় শব্দ এবং কল্পনাবুদ্ধিকে অন্যাপোহবিষয়ক বলে অভিহিত করেছেন এবং প্রতিষ্ঠা করেছেন যে, শব্দ এবং কল্পনা কখনোই

বস্তুর স্বরূপকে স্পর্শ করতে পারে না। ফলে, "অগ্নির্মাণবকঃ" বা "এই রূপটি বাহ্য" ইত্যাদি স্থলগুলিতে যেগুলি উপচারের স্থল বলে গণ্য করা হয়ে থাকে, সেখানে মুখ্য পদার্থ বলে প্রকৃতপক্ষে কিছু থাকে না। উপরিউক্ত আলোচনা এটাই প্রমাণ করে যে, বাচক শব্দ এবং কল্পনাবুদ্ধির অধ্যবসেয় বস্তুসৎ নয়।

> অপি চ সর্ব এবায়ং গৌণ এব ন মুখ্যো'স্তি। গৌণো হি নাম যো যত্রাবিদ্যমানেন রূপেণ প্রবর্ততে। সর্বশ্চ শব্দঃ প্রধানে অবিদ্যমানেনৈব গুণরূপেণ প্রবর্ততে, অতো মুখ্যো নাস্ত্যেব। তত্র যদুক্তম্ - অসত্যাত্মনি মুখ্যে ধর্মেষু চোপচারো ন যুক্তঃ ইতি তদযুক্তম্।[১৫]

মুখ্যপদার্থের খণ্ডন করে বৈয়াকরণ প্রভৃতির দ্বারা স্বীকৃত সমস্ত বস্তুই উপচরিত- একথা প্রদর্শনের জন্য আচার্য স্থিরমতি বলেন যে, বৈয়াকরণ মতে সমস্ত জ্ঞান সবিকল্পক,সেই কারণে সমস্ত জ্ঞানের বিষয়ই শব্দসাপেক্ষ হয়ে থাকে। অথচ, যুক্তির সাহায্যে প্রতিপাদিত হয়েছে যে, আমাদের কল্পনাবুদ্ধি এবং বাচক শব্দ কখনোই বস্তুর যথাযথ স্বরূপ গ্রহণে সমর্থ হয় না। স্থিরমতির ভাষ্য পর্যালোচনা করলে মনে হতে পারে যে, বৈয়াকরণ মতে, সমস্ত বস্তুই উপচরিত। অর্থাৎ, গৌণ বা কল্পিত। যেহেতু, তাঁরা মনে করেন যে, সমস্ত জ্ঞানই সবিকল্পক। সবিকল্পক জ্ঞান বস্তুস্বরূপকে সরাসরি সাক্ষাৎ করতে পারে না, কিন্তু ঐ বস্তুতে অবিদ্যমান গুণ বা বিশেষণের দ্বারা প্রবৃত্ত হয়ে থাকে। বাচক শব্দ এবং কল্পনার দ্বারা আমাদের জ্ঞানে যে বস্তু এবং বিশেষণের সম্বন্ধের বোধ হয়ে থাকে, বস্তুর স্বরূপের মধ্যে তা কখনোই বর্তমান থাকে না। বস্তুর স্বরূপের মধ্যে না থাকলেও তার জ্ঞান আমাদের এভাবেই হয়ে যায়। কোনো বস্তু না থাকা সত্ত্বেও তার জ্ঞান হওয়াকেই গৌণ, উপচরিত, কল্পিত বলা হয়। ফলতঃ, পূর্বপক্ষী বৈয়াকরণের মত যে, মুখ্য ধর্ম না থাকলে উপচার হতে পারে না, সেই বক্তব্য অত্যন্ত অযৌক্তিক।

উপসংহার

স্থিরমতির ত্রিংশিকাভাষ্য অনুসরণে বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধগণের এভাবেই পূর্বপক্ষী বৈয়াকরণের মত খণ্ডন পূর্বক নিজমত প্রতিষ্ঠা পরিস্ফুট হয়েছে। বৌদ্ধগণ যেহেতু অপোহবাদী, তাই তাদের মতে কল্পনাবুদ্ধি এবং শব্দের দ্বারা বস্তুর যথাযথ স্বরূপ গ্রাহ্য হতে পারে না। কারণ, শব্দ এবং কল্পনায় অভিন্ন বস্তুর ভেদ এবং ভিন্ন বস্তুর ভেদের প্রতীতি ঘটে। পূর্বাপর ভেদ সম্পন্ন দেশ ও কালের জ্ঞানের সমন্বয়ে বস্তুর বোধ আমাদের হয়। বিজ্ঞানের পরিণামে আত্মা ও বাহ্যধর্মের উপচার হয়ে থাকে- যোগাচার বিজ্ঞানবাদীদের ভাববাদী তত্ত্বের এই কেন্দ্রীয় বক্তব্যকে বাহ্যার্থবাদীরা আক্রমণ করতে চেয়েছেন বলেই পূর্বপক্ষী বৈয়াকরণদের যুক্তির সাহায্যে তাদের এই ভাষাগত দৃষ্টিভঙ্গির বিরুদ্ধে যুক্তিজাল নিক্ষেপ করেন। আচার্য স্থিরমতির ত্রিংশিকাভাষ্যে পূর্বপক্ষীর মত খণ্ডন পূর্বক যোগাচারবাদের নিজস্ব যুক্তিনির্ভর অবস্থানে ভাষাদর্শনের যে অভিমুখ ফুটে উঠেছে তা একাধারে তাদের আধিবিদ্যক তত্ত্বকে আরো গভীরভাবে প্রোথিত করার পক্ষে দাবি রাখে বলে মনে হয়েছে। আর, উপচার বিষয়ে বৈয়াকরণদের যে তত্ত্ব উন্মোচিত হয়েছে, সেখানে বাচক শব্দ ও বাচ্য অর্থের মধ্যে Correspondance Theory থাকতে পারে বলে মনে করা যেতে পারে। আনুরূপ্যবাদের সপক্ষে যে যুক্তি দিয়েছেন, তা খণ্ডন করে Essentialist theory of meaning এর বিরুদ্ধে স্থিরমতি নিজের যুক্তি প্রদান করেছেন। তাঁর তত্ত্ব পাশ্চাত্য ভাষাদর্শনের আঙ্গিকে আলোচিত Causal Theory of Reference এর সঙ্গে কতটা সাযুজ্যপূর্ণ তা পর্যালোচনার অপেক্ষা রাখে। যেহেতু, বিজ্ঞানবাদীর ক্ষেত্রে বস্তু দ্রব্যতঃ সৎ নয়, তাই ভাষা ও বাহ্য অর্থের সারূপ্য তাঁরা স্বীকার করবেন না। বস্তুগত গুণই কেবল ভাষায় ধরা পড়তে পারে, শব্দ এবং তার বাচ্য অর্থের আনুরূপ্য সম্বন্ধ থাকা সম্ভব নয়।

উল্লেখপঞ্জি

১. Kunjunni Raja, *Indian Theories of Meaning,* p.231-232

২. Vasubandhu, *Vijñaptimātratāsiddhi,* trans. Dr Mahesh Tiwar, p.24

৩. Bhartrihari, *Vākyapadīya,* trans. K Raghavan Pillai, p.94

৪. তদেব, পৃ. ১৭৬

৫. Ganganath Jha, *The Nyāya Sūtras of Gautama,*Vol.2, p.123

৬. তদেব, পৃ. ৪৯১

৭. Vasubandhu, *Vijñaptimātratāsiddhi,* trans. Dr Mahesh Tiwary, p.38

৮. তদেব।

৯. তদেব।

১০. তদেব।

১১. তদেব।

১২. তদেব।

১৩. তদেব ।

১৪. তদেব।

১৫. তদেব।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

Chatterjee, Ashok Kumar. *The Yogācāra Idealism*.New Delhi: Motilal Banarasidas, 1975.

Kunjunni, Raja. *Indian Theories of Meaning*. Madras: Adyar Library and Research Centre, 1963.

Jha, Ganganath. *The Nyāya Sutras of Gautama*, Vol-2. New Delhi: Motilal Banarasidas, 1989.

Pillai, K Raghuvan. *The Vākyapadīya*. Vol-1. New Delhi. Motilal Banarasidas: The Chowkhamba Vidyabhawan, 1980.

Tiwari, Mahesh.*Vijñaptimātratāsiddhi of Vasubandhu*. Varanasi: The Chowkhamba Vidyabhawan, 1996.

Tzohar, Roy. *The Yogācāra Buddhist Theory of Metaphor*. New York: Oxford University Press, 2018.

PART- II

CONTRIBUTORS

SECTION A

SL NO.	NAME	DESIGNATION
1.	PROF. DEBARCHANA SARKAR	Professor, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
2.	PROF. BRAJAKISHORE SWAIN	Former Professor, Department of Dharmasastra, Sri Jagannath Sanskrit University.
3.	PROF. RATNA BASU	Former Professor, Department of Sanskrit, University of Calcutta.
4.	PROF. SARBANI GANGULI	Former Professor, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
5.	DR. GARGI BHATTACHARYA	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Visva-Bharati.
6.	DR. CHINMAY MANDAL	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
7.	ANINDYA BANDYOPADHYAY	Assistant Professor, Department of Sanskrit, University of Kalyani
8.	PROF. DIDHITI BISWAS	Former Professor, Department of Sanskrit, University of Calcutta.
9.	DR. SWADES RANJAN GHOSAL	Associate Professor, Department of Dharma Shastra, Sri Sitaram Vaidic Sanskrit Adarsha Mahavidyalaya.
10.	DR. DEEPASHREE MONDAL	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Trivenidevi Bhalotia College.

SECTION B

SL NO.	NAME	DESIGNATION
11.	SIKHA SARKAR SIKDAR	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Galsi Mahavidyalay.
12.	DR. SOUMYAJIT SEN	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Cooch Behar Panchanan Barma University.
13.	SUBRATA GAYEN	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Chandernagore College.

14.	NARUGOPAL DAS	State Aided College Teacher, Department of Sanskrit, Swarnamoyee Jogendranath Mahavidyalaya.
15.	RIYA PAL	State Aided College Teacher, Department of Sanskrit, Chhatna Chandidas Mahavidyalaya
16.	BASUNDHARA GANGULY	Assistant Professor, Department of Philosophy, S.C.B.C College.
17.	DR. SWADHIN KUMAR MANDAL	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Michael Madhusudan Memorial College.
18.	PRASENJIT BERA	Assistant Professor, Department of Philosophy, AKPC Mahavidyalaya.
19.	DR. PRIYANKA SAHA	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Berhampore Girls' College.
20.	SANTU KANDAR	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Ramakrishna Mission Vidyamandira.

SECTION C

SL NO.	NAME	DESIGNATION
21.	PROLAY NANDI	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Ramakrishna Mission Vivekananda Educational and Research Institute.
22.	PURNIMA HALDER	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, University of Calcutta.
23.	PUSPENDU MONDAL	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Bankura University.
24.	RAHUL DAN	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Bankura University.
25.	SAYANTI GORAI	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Cooch Behar Panchanan Barma University.
26.	SOMNATH BARMAN	Student (PG), Department of Sanskrit, Ramakrishna Mission Vivekananda Educational and Research Institute.
27.	SUBIR DOLUI	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Cooch Behar Panchanan Barma University.
28.	SUSANTA BANERJEE	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, University of Calcutta.
29.	TAPAS BARMAN	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit,

		Cooch Behar Panchanan Barma University.
30.	RAJESH ADHIKARI	M.Phil. Research Scholar, Department of Sanskrit, Ramakrishna Mission Vivekananda Educational and Research Institute.
31.	SUDIP SARDAR	M.Phil. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
32.	SUDIP HALDER	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, University of Calcutta.
33.	PRATIKA SANYAL	Student (PG), Department of Sanskrit, Jadavpur University.
34.	OISHI SAHA	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University
35.	MITHUN NASKAR	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Cooch Behar Panchanan Barma University.
36.	MANIKA HANSDA	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
37.	MOUSUMI SANPUI	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
38.	PALLABI MALIK	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, SKBU.
39.	PINKI KHATUN	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
40.	SK SAMSUDDIN ALI	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
41.	SWAGATA BISWAS	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
42.	RANU MONDAL	M.Phil. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
43.	SHUBHABRATAA CHAKRABORTY	M.Phil. Research Scholar, Department of Philosophy, Jadavpur University.