अन्वीक्षा

ANVĪKṢĀ

RESEARCH JOURNAL

THE DEPARTMENT OF SANSKRIT

ISSN: 0587-1646

अन्वीक्षा

ANVĪKṢĀ

RESEARCH JOURNAL
THE DEPARTMENT OF SANSKRIT
[PEER REVIEWED JOURNAL]

VOLUME XLVI
PART I

MAHAMAHOPADHYAY PROF. SITANATH GOSWAMI COMMEMORATION VOLUME

GENERAL EDITOR
PROF. ASHOK KUMAR MAHATA

JADAVPUR UNIVERSITY
KOLKATA 700 032
DECEMBER 2024

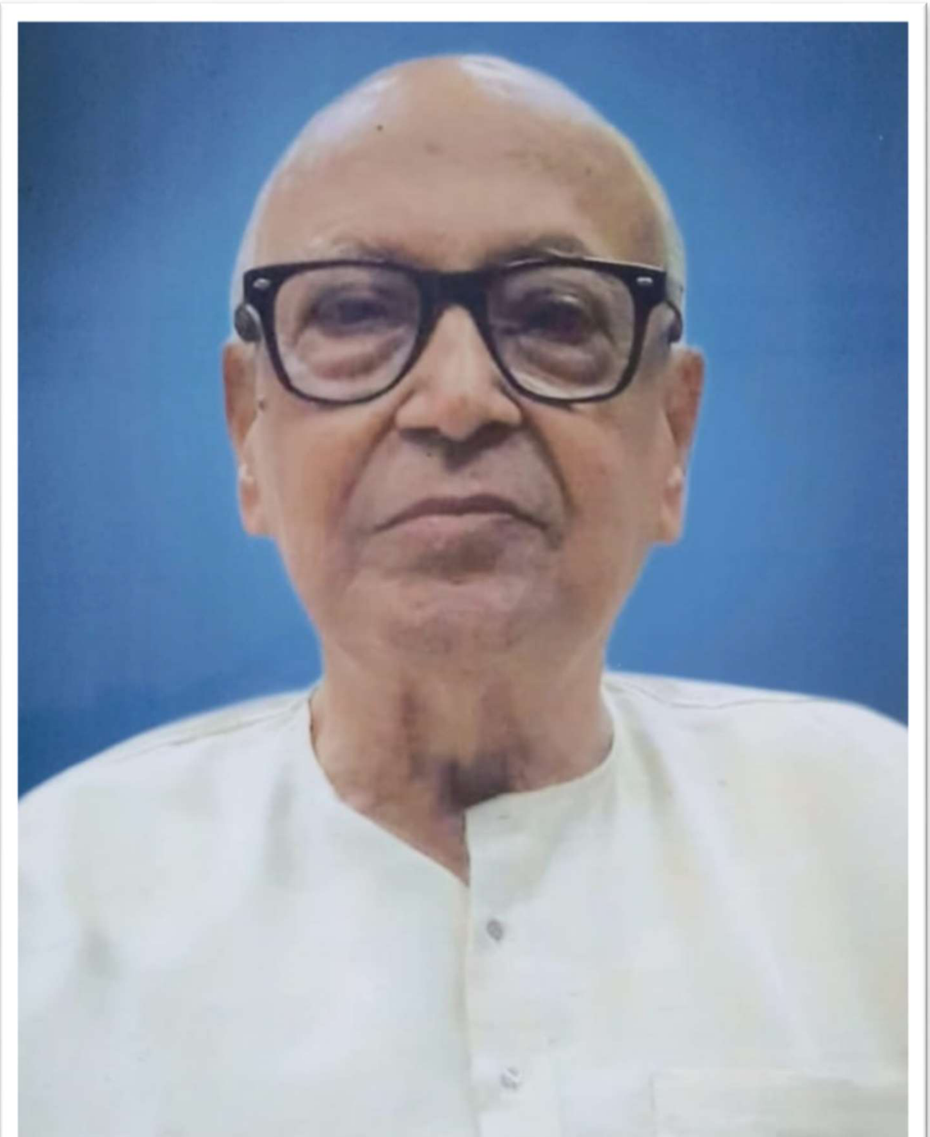
EDITORIAL BOARD

PROF. ASHOK KUMAR MAHATA (GENERAL EDITOR)
PROF. SARBANI GANGULI
PROF. SANJIT KUMAR SADHUKHAN
PROF. TAPAN SANKAR BHATTACHARYYA
PROF. KAKALI GHOSH
PROF. SHIULI BASU
DR. DEBDAS MANDAL
DR. CHINMAY MANDAL

PRICE- RS. 600.00

PUBLISHED BY REGISTRAR, JADAVPUR UNIVERSITY, KOLKATA 700 032
&
PRINTED BY COGNITION PUBLICATIONS, WEST SAPTAGRAM,
BISHARPARA, BIRATI, KOLKATA-700051, INDIA

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



Mahamahopadhyay Prof. Sitanath Goswami

(01.07.1930 - 12.10.2022)

ভূতপূর্ব অধ্যাপক
মহামহোপাধ্যায় ডঃ সীতানাথ গোস্বামী মহাশয়ের
অমৃতলোকে প্রয়াণে
যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয়ের সংস্কৃত বিভাগের পক্ষ থেকে

শ্রদ্ধার্ঘ্য

অজ্ঞানতিমিরময় মহামোহে মগ্ন মূঢ়জনে।
কীর্তি যাঁর জ্ঞানাঞ্জনশলাকায় চক্ষু-উন্মোচনে।।
হৃদয়ের পূজাপুষ্পে প্রণিপাত আচার্যচরণে।
স্থান তাঁর অন্তরের অন্তস্তলে চির-উচ্চাসনে।।

ভাস্বর অরুণোদয়ে যুগান্তের অন্ধকার টলে।
ভাঙে ঘুম, টুটে মায়া জ্ঞানশতদলপরিমলে।।
উপদেশ-মহিমায় বিদারিত সংশয়ের রাশি।
অতলান্ত পারাবারে দিশা পায় দীন অন্তেবাসী।।

শাস্ত্রজ্ঞান শস্ত্র তাঁর, সীতানাথ তিনি লক্ষ্যবেধে।
যুক্তি তীক্ষ্ণ ধনুঃশর তার্কিকের কূটপ্রশ্নভেদে॥
কর্মকাণ্ড-জ্ঞানকাণ্ড-শব্দানুশাসনে বিজ্ঞ অতি।
বিষ্ণুপ্রিয়াকুলজাত গোস্বামী বৈষ্ণবজনযতি।

....

স্মরণ-মনন অনুষ্ঠান
সংস্কৃত বিভাগ, যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয়
৯ নভেম্বর, ২০২২

রচনায় ও পাঠে: অশোক কুমার মাহাত

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

Sanskrit is not old and abandoned, but it is contemporary and time befitting for the people of India. It differentiates our motherland from other countries of the world. Tolerance, generosity and non-violence grow under the umbrella of Sanskrit. We emphasize on publication of articles along with the learning and teaching of Sanskrit as well as Indology. It is our modest effort to give thrust to the young scholars in the area of pedagogy.

We are extremely happy to announce that the present volume of Anvīkṣā (XLVI, Part I), the annual journal of the Department of Sanskrit, Jadavpur University is dedicated to Mahamahopadhyaya Sitanath Goswami, Veda-Vedanta-Vyakaranatirtha. Prof. Goswami is regarded as a doyen in the world of Sanskrit for his outstanding contribution in this academic arena. He spent almost 34 years in teaching in the Department of Sanskrit in Jadavpur University, Kolkata. This issue will be treated as Professor Sitanath Goswami Commemoration Volume.

The present volume consists of 30 research articles dealing with various aspects of Sanskrit literature. Among these, an article authored by Prof. Sitanath Goswami has been collected from the previous issue of Anvīkṣā (Vol. 4 Part II & Vol. 5 Part I; March 1970) and placed here. Some of the articles have been contributed by the senior faculty members of various institutions. A sufficient number of young scholars of Sanskrit and allied disciplines have contributed their articles. Their articles have been checked thoroughly by the members of editorial board which are being published in this volume. But as we believe in the freedom of expression, so differences in opinion have not been interrupted. Therefore, we would like to distinctly convey that only the contributors are responsible for their own viewpoint and opinion.

We convey our cordial respect and sincere gratitude to the senior faculty members of various institutions for their contribution in this academic field. Heartfelt thanks are due to the young scholars for their endeavour here. We expect constructive criticism and support from the end of learned readers of our journal.

December 24, 2024

Ashok Kr. Mahata

Dr. Ashok Kumar Mahata
Professor & Head
Department of Sanskrit,
Jadavpur University
Kolkata- 700 032

CONTENTS

SECTION A

	TITLE	AUTHOR		PAGE
	OBITUARY OF PROFESSOR SITANATH GOSWAMI (01/07/1930 - 12/10/2022)	ASHOK KUMAR MAHATA	:	**1-3**
1.	**IS AGNI A PORTMANTEAU WORD?**	SITANATH GOSWAMI	:	**4-8**
2.	**THE ANCIENT INDIAN DHARMASHASTRAS: A REPERTOIRE OF GEMS OF INDIC KNOWLEDGE**	TAPATI MUKHERJEE	:	**9-15**
3.	**PREAMBLES IN EARLY INDIAN TEXTS AND CONTEXTS: A BRIEF SURVEY**	DEBARCHANA SARKAR	:	**16-28**
4.	অভিনবগুপ্ত: ভারতীয় অলংকার শাস্ত্রের পথিকৃৎ	ব্রতী গায়েন	:	**29-35**
5.	বৌদ্ধদর্শন সম্মত অনুমানের শ্রেণীবিভাগ: একটি পর্যালোচনা	মন্দিরা ঘোষ	:	**36-46**

SECTION B

6.	**CLASSIFICATION OF HEROINE (NĀYIKĀ) IN SANSKRIT RHETORICAL TEXTS: A COMPREHENSIVE STUDY**	NANDITA BARUI	:	**47-57**

7. **PHILOSOPHY OF LAL BAHADUR SHASTRI: AN EXPLORATION** SUBHAJOY SARKAR : **58-62**

8. **দর্শন থেকে চর্যা ও বাউল-সুফিসাহিত্যে শূন্যবাদের নানা বিবর্তন** অনীশ দাশ : **63-73**

9. **অদ্বৈতবেদান্তের প্রস্থানচতুষ্টয়ে অবিদ্যার আশ্রয়ত্ব- একটি সমীক্ষা** শিখা সরকার সিকদার : **74-82**

10. ***বৃহদ্দেবতা* গ্রন্থে ইন্দ্রের বিবিধ নামনির্বচনে যাস্কীয় নির্বচনপদ্ধতি** সুতপা মণ্ডল : **83-92**

SECTION C

11. ***श्रीमद्भगवद्गीतमु*सारमाहाराभ्यासनियन्त्रणम्: एका पर्यालोचना वर्तमाने च तस्य प्रासङ्गिकता** नीलाद्रि-घडा : **93-100**

12. **अथर्ववेदीयराष्ट्रतत्त्वविवेचनम्** अचिन्त्य-कुमार-पालः : **101-112**

13. **न्यायवेदान्तशास्त्रदृष्ट्या प्रत्यक्षप्रमाणेन ज्ञानोत्पत्तिविचारः** देवज्योति-कुण्डुः : **113-121**

14. **श्रीहर्षस्य रूपकेषु वर्णितं सौन्दर्यतत्त्वम् - एकं विश्लेषनात्मकम् अध्ययनम्** अञ्जन-कुमार-विश्वासः : **122-129**

15. **कापिलेश्वरकृष्णसांख्ययोर्विमर्शः** सैकत-मोहान्तः : **130-135**

16. **A LIGHT ON OTHER *GĪTĀ*-TEXTS AVAILABLE IN *MAHĀBHĀRATA* BESIDES THE *BHAGAVADGĪTĀ*** PALAS BISWAS : **136-150**

17.	**SIDDHESWAR CHATTOPADHYAY’S CREATIVITY: AS INSPIRED BY BRECHTIAN THEATRE**	RITAPA CHAKRABARTY	:	**151-158**
18.	**EARLY MEDIEVAL RAJPUTS AND THEIR BRANCHES**	CHANDANA DAS	:	**159-168**
19.	**ṚGVIDHĀNA AS A CEREMONIAL LITERATURE**	CHAITALI BANERJEE	:	**169-176**
20.	**CONTEMPORARY RELEVANCE OF PRĀYAŚCITTAVIDHI: IN THE LIGHT OF SMṚTI TEXTS**	ANUPAM DEY	:	**177-184**
21.	**পুরাণসাহিত্যে ঈশ্বরের ধারণা ও গুরুত্ব বিশ্লেষণ**	সুদেষ্ণা ঘোষ	:	**185-193**
22.	***তর্কসিদ্ধান্তসংক্ষেপ* ও অন্যান্য কতিপয় দর্শনগ্রন্থানুসারে শরীরনিরূপণ**	লিপি বর্মন	:	**194-199**
23.	**বৈদিক সাহিত্যের আলোকে হবির্যজ্ঞ, পাকযজ্ঞ ও সোমযজ্ঞ: একটি সমীক্ষা**	সমীর মণ্ডল	:	**200-209**
24.	**মীমাংসা-দর্শনে বিধি প্রসঙ্গ**	মৌসুমী সাঁপুই	:	**210-217**
25.	***ব্রহ্মপুরাণে* প্রতিপাদিত চতুরাশ্রম ব্যবস্থা - একটি সমীক্ষা**	হাবল রুইদাস	:	**218-224**
26.	**নাগার্জুনের দৃষ্টিতে প্রমাণের অস্তিত্বে অনবস্থা দোষ : *বিগ্রহব্যাবর্তনী* গ্রন্থের আলোকে**	দেবেশ সরকার	:	**225-231**
27.	**বৈশেষিক দর্শনাবলম্বনে স্বপ্ননিরূপণ**	মিঠুন মণ্ডল	:	**232-241**

28. **মন নিয়ে আলোচনা: বৈদিক এবং সমসাময়িক প্রেক্ষাপট** সুখেন ঘোষ : **242-251**

29. **নির্বাচিত সোমবংশী অভিলেখে ভাষা ও ব্যাকরণ প্রসঙ্গ** তনুলীনা চৌধুরি : **252-261**

30. **সুকুমারী ভট্টাচার্যের কলমে নারী উত্তরণ: প্রাচীন থেকে বর্তমান** রাণু মণ্ডল : **262-268**

Contributors : **269-271**

SECTION A

OBITUARY OF PROFESSOR SITANATH GOSWAMI

(01/07/1930 - 12/10/2022)

ASHOK KUMAR MAHATA

Whenever we used to bow down to the feet of that very gentleman dressed in white Dhoti and Punjabi, it felt like we could see the reflection of our faces in his shiny and polished black shoes. The pointers of timepiece seemed to move according to his entry and exit in the classroom. It was contrary to his nature to bring a book or a paper or a single note in the classroom. He was known as SG Sir to his students. He was Prof. Sitanath Goswami, M.A. (Gold Medalist), D. Phil, Veda-Vedānta-Vyākaraṇatīrtha, Professor of Sanskrit, Jadavpur University. Consequently, he was conferred Presidential Award and Mahāmahopādhyāya degree as well. But these facts are not sufficient enough to know the range of expertise of the person. The students who used to be present in his classes were fortunate to comprehend the unfathomable depth of his pedantry.

I became acquainted with the name of Prof. Sitanath Goswami, when I was a student of BA (Honours in Sanskrit) class through the textbook Īśopaniṣad edited by him. To me, it was mere the addition of a name in the list of the authors of Sanskrit books like Ashoknath Shastri, Ramendramohan Bose, Niranjanswarup Brahmachari etc. But when I came to know his fame from my teacher Dr. Basudeb Karmakar, I became eager to take admission in Jadavpur University so that I can learn from him. Consequently, I came to know the range of scholarship of Prof. Goswami from Dr. Subhra Bagchi, wife of Dr. Karmakar. Both of them were outstanding students of Sanskrit in Jadavpur University and prosecuted their research work under the supervision of Dr. Goswami.

I consider myself to be fortunate enough as I was one of the students of the last batch of MA course taught by Prof. Goswami in his teaching life in Jadavpur University. I vividly remember those golden days of my student life. Prof. Goswami used to bring a piece of paper containing a typed list of students to record their attendance. The number of students was so meagre at that time; that all the names would easily fit in one piece of paper. He would never call the roll numbers, instead he used to call the students by their first names. We loved this process because we got pleasure to hear our own names from the mouth of our respected teacher. It makes me extremely happy realizing he has called out my name every single day he took our class. Other than that, whenever he has mentioned my name, I consider those instances to be excess blessings for me than I deserve.

SG Sir used to teach Sṃjñā Prakaraṇa of Siddhānta Kaumudī and a few hymns from the Yajurveda in our class. There was no scope of being inattentive in his classes as the prescribed piece for reading became inevitably very attractive for the quality of his teaching. Moreover, he used to cast a glance at everyone so sharply that we had no idea of how to escape from his eyes. Additionally, he used to test us every day, whether we are prepared or not. Therefore, no one could be absent in his class any day. So, any kind of excuse like illness, elder sister’s marriage or visiting country house etc. as the reason of one’s absence were not heard in his class.

Prof Goswami used different kinds of hand gestures while teaching, which made his lessons more comprehensible. He used to ask the students to not to take any kind of notes. Rather, he emphasized on listening and understanding his lectures. After the completion of his lecture, he used to clean the blackboard so that the next professor taking our class does not have any problem to teach. If anyone interrupted his lecture by asking any questions, he used to say, "Please let me conclude and wait until I finish speaking. When I am done talking, you will notice that you no longer have any queries." This forecast turned into reality at the end of his class. But he used to make students so inquisitive about scripture that he made them eager to ask doubts regarding topics that were not a part of the syllabus. Hence, even after the class, the students used to continue to ask questions and follow him to his chamber. Our classroom was situated at the end of the balcony, while his room was at the opposite end near the staircase. Students used to make a good use of the time required to go from one end of the balcony to the other by asking their doubts. One of my friends, Bamapada Bhattacharyya (my bosom friend, my roommate in hostel and a student of the same specialization as me) was an outstanding questioner. He had quite a number of questions to ask. Another friend of mine, Sandip Chattopadhyay had witty questions. Me on the other hand used to did not have much questions, rather I was more interested in listening to the answers of the doubts of my friends.

SG Sir used to make utmost preparation before coming to take any class. He used to advise his students to always be prepared before taking classes when they become teachers. It was rare for him to forget anything while teaching. I only remember one instance when he said, "I can't remember this, but I will surely be able to recall it after a few moments." To our surprise, we saw him remembering what he forgot. He used to mention the name of some of his Professors like Prof. Satkari Mukhopadhyay, Mahamahopadhyay Yogendranath Bagchi Sāṃkhya-Vedāntatīrtha, Prof. Kshitish Chandra Chattopadhyay etc.

Not only in the classroom but even while delivering a lecture in a seminar, he never used any notes. He used to speak in Sanskrit, English or Bengali accordingly to the audience. He was also an expert in Hindi, Odiya and Assamese languages. His oration used to be so magical that after the seminar, people from the audience used to surround him with their questions forgetting about the other speakers of the seminar.

I came to know about his connections with Bharat Sevashram Sangha from Prof. Himangshu Narayan Chakraborty. Prof. Goswami used to go to their branches in Ballygunge in every Saturday and Garia every Sunday to deliver his lectures. Bamapada and I used to visit these places as well so that we could listen to his speeches. I was more eager to attend his lectures in the Garia branch as the topic of his lecture was Kathopanisad. After the lecture session, we used to return by the same bus with Sir. While returning from Ballygunge, he used to get down from the bus at Selimpur. We used to get down after two stops at Bengal Lamp. Again while returning from Garia, we used to get down at Bengal Lamp to head towards New PG cum RS Hostel and Sir used to get down at Selimpur. Every time he used to pay for our tickets.

When we were in the second year of our post-graduation course, he took us to Puri for our excursion. It was undoubtably a memorable experience for us. We stayed in the guest house of Bharat Sevashram Sangha. In the morning, he took us to the sea for bathing and then in the afternoon we went to the temple. He showed us the fingerprints of Mahaprabhu in a pillar in the Sri Jagannath Temple. After that he took us to visit Mahaprabhu's abode Gambhira, Siddhabakul, the cemetery of Haridas Thakur, Gaudiya Math, Shankaracharya's Math etc. Sir made us meet the then Shankaracharya of Puri, Niranjantirtha. Although Shankaracharya permitted the entry of the male students to the temple, he did not give his permission to the female students to enter the temple. Sir then made the decision of not entering the temple for male students as well. We saw the statue of Adi Shankaracharya from outside the temple. While our stay in Puri, he took us to visit Sri Jagannath Sanskrit Visvavidyalaya, Kendriya Sanskrit Vidyapitha and Veda Vidyalaya as well.

I am a blessed student of Prof. Goswami that I have the chance to compose his obituary in this volume of Anvīkṣā. In this regard, I offer my homage to the holy feet of my revered teacher Prof. Sitanath Goswami.

[Biography in brief: Professor Sitanath Goswami was born on July 1, 1930 in Nabadwip, Nadia. His father, Pandit Ananda Gopal Goswami was the Headmaster of Nabadwip Bakultala High School. Prof. Goswami is the eleventh descendant of the brother of Bishnupriya (wife of Sri Chaitanyadeva). He completed his MA in Sanskrit in first class first in 1951. After that he joined the Department of Sanskrit, Jadavpur University in 1956. He was promoted to the posts of Reader and Professor in 1961 and 1974 respectively. He had retired in 1990 from his workplace Jadavpur University. He was conferred Presidential Award for his contribution in Sanskrit on 15th August, 2001. Professor Goswami was a celibate throughout the whole of his life. So, he became actively engaged only in the of pursuit of knowledge. Almost 40 scholars were awarded PhD degree under his supervision. Prof. Goswami passes away on 12th October, 2022.

Works: Iśopaniṣad; Kenopaniṣad; R̥ksaṃhitā; Tattvasandarbha; Kaṭhopaniṣad; Vedāntadarśane Paramārthatattva; Bhārate Gorakṣā; Svāmijir Hindurāṣṭracintā; Bhāsvatī Gāyatrī; Upaniṣader Āloke Svāmī Praṇavānanda; Bartamānabhāratam; Prācyapāścāttyam; Itihāsapurāṇa-bhāvanā; Darśana-bhāvanā, Advaita-bhāvanā; Vividha-bhāvanā 1; Betār Bhāvanā; Vividha-bhāvanā 2; Adhyāsa-bhāvanā or Adhyāsa-bhāṣya; Gitā-bhāvanā.

Source: Lecture of Swami Suparnananda Maharaj at Ramakrishna Mission Institute of Culture on November 5, 2022]

IS AGNI A PORTMANTEAU WORD?*

SITANATH GOSWAMI

About the derivation of a word (*nāman*) there exist two different views. The view subscribed by most of the authors of Nirukta is that each and every *nāman* must have a derivation i.e. words originate from roots or *ākhyātas*. The second view held by most of the grammarians is that there are some words which do not admit of any derivation.[1] It may be noted here that as a class grammarians or Nairuktas do not hold a particular opinion since Sākaṭāyana, a gram-marian, shares opinion with the Nairuktas who are in favour of compulsory derivation of a word from roots and since again Gārgya, being a follower of Nirukta, adheres to the view expressed by most of the grammarians. However, the difference of the two views lies in the fact that whereas the Nairuktas derive each and every word from a root or roots, the grammarians, on the other hand, recognize some exceptions where the words do not come from roots and those words are considered to be indivisible underivable single units (*akhaṇḍa, avyutpanna*).

In the view of compulsory derivation a problem is often posed as to the derivation of some peculiar words of which there is no apparent, rather apprehensible, division into root and suffix. The words *kāraka*, *hāraka* etc., are easily derived as √*kṛ-ṇvul*, √*hṛ-ṇvul* etc. but the words *pravīṇa*, *udāra* etc. cannot be similarly treated since the analysis as *'prakṛṣṭaḥ vīṇāyām'* is not applicable in usages as *'pravīṇo vyākarṇe'* etc. or the derivation as *'udgatah ārah yasmāt sah'* cannot be taken literally in the expression *'udārah puruṣaḥ'*. To clarify it: A person is literally *pravīṇa* when he has practised a lot with that instrument and thus a man can be said to be *pravīṇa* only with reference to the musical science. Similarly, when a horse runs properly according to the desire of the charioteer, he is not beaten and the cane is kept apart without using it. But how can a person be said to be *udāra*? The answer is that when a person understands the need of the suitor and donates even before his prayer, he is called *udāra*. In both the cases referred to above there is some similarity in meaning due to which the said expressions are used in different context. The followers of Nirukta hold that this similarity may also be of a syllable or of a lone consonant too.[2] Instance of similarity in a syllable is *aknopana* and *agni*. In both the words there is the initial syllable 'a'; *aknopana* means something that does not make viscid or rather dries up and agni too does this. So the word *agni* is to be derived from *aknopana*.

Now comes the third alternative of similarity in consonant or *varṇasāmānya*. The present paper deals directly with such a deriva-tion of the word agni. Without going into the details of the five derivations presented by Yāska we may directly come to the fifth one which was originally propounded by Šākapūṇi, an author of a Nirukta-work. According to him the word *agni* should be derived from three roots. He has proposed the two sets of derivations– (i) *i*, *añj* & *nī* and (ii) *i*, *dah* & *nī*. In the former set we have the word ayana from the root √*i*, the word *akta* from √*añj* and also the root √*nī*. Now from *ayana* is taken *'a'*; from *akta* by a slight change from first letter *'k'* to third letter *'g'* we get *'g'* and the root √*nī* is slightly changed into *ni*. Thus by addition of *a*, *g*, and *ni* comes the word *agni*. As an alternative to this Šākapūṇi says that *'g'* in *agni* may be taken from *dagdha* coming from the root √*dah*. In this second set the two other portions viz., *a* & *ni* are just the same as in the first set.[3] It seems that portmanteau words were in existence in those early days of Šākapūṇi and Yāska. Whenever such derivations are presented before persons of modern age a sort of dissatisfaction and derisive laughter is noticed; but none should forget that in spite of the strange-ness of such derivations linguists of all age have accepted them. A study of the various languages will bear out the justifiability of such derivation.

In order to ascertain the nature of the portmanteau word *agni* I propose to classify the portmanteau words into the following groups –

(i) Combination of two curtailed words formed by adding the beginning of one and the end of the other.

breakfast lunch>brunch
cotton terylene>cotlene

(ii) Combination of two words of which none is curtailed but the common element of the two is not repeated. This is a case of haplology.

camel leopard>cameleopard
cinema matine'e>cinematine'e
Skt. Krishna nagar>Eng. rendering of the name of the above city is Krishnagar.

(iii) Combination of two words of which both are curtailed butthe common element of the two is not repeated; rather this common element suggests where the two words are to be curtailed.

transfer resistor>transistor
motorists hotel>motel
Constituent Assembly>Consembly

(iv) Combination of two words of which both are curtailed but a portion of one word is placed in between the two curtailed portions of the other word.

slimy lithe>sli+th+y>slithy
sport chuckle>ch+ort+le>chortle

(v) Combination of two or more words of which the initial one or two (sometimes more) letters are joined and a new word is created.

United Nations Organization>UNO

Similarly NATO, UNESCO, NEFA etc. Such words are generally written with block capitals but now-a-days the tendency is to write as Uno etc.

Innumerable words are being formed daily by using this device.

Jadavpur University Teachers' Association>JUTA
University Grants Commission > UGC
All India Oriental Conference>AIOC
Devkaran Nanji Banking Corporation Ltd>Dena Bank

For facility of pronunciation or for easy apprehension of meaning sometimes two or more letters are taken from a word(s).

Radio detection and ranging>Radar (for pronunciation)
terylene cotton>terycot (for meaning)
Hydro electric>Hydel (do)

Sometimes unimportant words are dropped ie. no letter from that word is taken in the newly-formed word.

West Bengal College [and] University Teachers' Association>WBCUTA
Patiala [and] East Punjab States' Union>Pepsu
(A portion of Punjab State of Bharat was known as Pepsu immediately after independence.)

On many occasions this process is resorted to for the formationof a nemonic expression.

Violet Indigo Blue Green Yellow Orange Red>Vibgyor

Similarly in Bengali for

বেগুনি নীল আসমানি সবুজ হলুদ কমলা লাল we have বেনীআসহকলা.

All of us understand the meaning of the expression 'Water is cotless' which signifies Water is colourless, odourless and tasteless.

(vi) When the horses of one chariot run away and the other chariot is burnt away but the horses remain, then the horses of one chariot may be joined with the other chariot and the purpose of travelling may be served in sequence. This is known as नष्टाश्वदग्धरथन्याय. We may also recall पङ्ग वन्धन्याय so famous in the philosophical Texts.

Here is another instance of such न्याय or dictum. Two damaged British Cruisers– Zulu and Nubian– were combined by the assemblage of the two different portions of the two cruisers and they, after the assemblage, came to be known as Zubian.

Compare in this connection the jocular expression Oxbridge or Camford formed by the combination of the names of the two Universities– Oxford and Cambridge.

Sometimes riddles are framed by joining the curtailed portions of words or quarters of a verse. There is an interesting semi-historical riddle of this type. It is said that Sanātana Gosvāmin had an evil design to acquire a plot of land of a *brāhmaṇa* who approached Rūpa Gosvāmin for remedy. Rūpa wrote the following eight syllables य री र ला इ रं न य which were understood by Sanatana by proper expansion as given hereunder-

यदुपतेः क्व गता मथुरापुरी
रघुपतेः क्व गतोत्तरकोसला ।
इति विचिन्त्य कुरुष्व मनःस्थिरं
न सदिदं जगदित्यवधारय ॥

"Where has gone the Mathurā city of the king of Yadus, where has also gone the Ayodhyā city of the lord of Raghus *i.e.* of Rāmacandra? Considering this you should restrain your mind and know it for certain that the world is not real." Reportedly Sanātana gave up his evil desire by following the implication of the above *sloka*.

We have dilated much upon the types of portmanteau words and/or curtailed words and expressions. The point at issue is whether the admission of a portmanteau word as *agni* is justified. If so, how can this word be formed from curtailed words originating from roots? As it has been held earlier Šākapūṇi has suggested that the word *agni* is formed by the combination of the letters taken from each of the words-

(i) ayana (<√*i*), dagdha (< √*dah*), ni (<√*ni*)>*agni*
(ii) ayana (<√*i*), akta (<*añj*), ni (√*ni*)>*agni* (Prehaps by euphonic combination *k* becomes *g*).

In view of many words existing in Vedic and classical Sanskrit it seems quite justified that the word *agni* He derived from three words or three roots. A living language always go on creating new words.

The portmanteau words referred to above may be deemed signs of the progressive and living character of the language concerned. Here are some instances–

Vedic– *antika+tama>antama* (cf. Vār. under Pāṇ. 6.4.149)
antika+tama>antitama (do)
Classical– *sragvin+īṣṭḥa>srajiṣṭha* (cf. Pān. 5.3.65)
balavat+īṣṭḥa>baliṣṭha (do)
svāminaḥ bhrātā śvašura iva>bhrātṛśvaśura>Beng. bhāśura

[Note-It means ‘elder brother of husband who is to be respected like the father-in-law.’ In the Vedic language and in the two Great Epics *devara* means both the younger and elder brothers of husband.]

There are innumerable examples of the loss of the final vowel of a word in Sanskrit. cf. यस्येति च (Pan. 6.4.148), सूर्य तिष्यागस्त्यम त्यानां य उपधायाः (Pan. 6.4.149), हे लोपोऽकद्र बाः (Pan. 6.4.147). There are other rules too. cf. Pan. 6.4.150-155.

Some examples from Greek language may be cited. Dr. K. C. Chatterji D. Litt. has shown that the Greek word *bathos*, meaning depth or height, was derived from *bā*, to go, *thē*, to make and *es*, to be. Similarly, the Greek verbal form *luthēsomai* (1st sing. future formed from the passive stem in *thē-n* of *lu*, to loose) was analysed into (i) the root *lu*, to loose, (ii) *th*, the relic of the of *tithēmi*, (iii) *ē* representing *ja*, 'to go' found in *eimi*, (iv) so from *esomai*, the substantive verb, (v) *mai* representing an oblique case of the pronoun of the 1st person. This combination of five elements signifies ‘there will be (*so*) a going (*ē*) to make (*th*) me (*mai*) loose (*lu*).[4]

Yāska has shown many instances from Vedic and Classical lan-guage where initial, medial or final letter or letters (both vowel and consonant) have been dropped.[5] Sometimes one letter has been changed irregularly to another or there has been a metamorphosis, metathesis or augment in order to create a new word.

Elision of an initial letter–
√*as-tas*>*stas* (3rd person dual of √*as*, *adādi*)
Elision of a final letter–
√*gam-tvā*>*gatvā* (final letter m of √gam elided)
Elision of a medial letter–
√*gam* (perfect) – *us*>*jagam-us* >*jagmus*
Irregular change–
gūḍha+ātmā>gūḍhotmā
(The expected form in such euphonic combination is *gūdhātmā*)

Metamorphosis– *rājan-s* (1st case-ending sing.)>rājā (a changed into à)
Metathesis– √*sṛj-u>sarj-u>rasj-u>rajju*
√*kas-ita>kasitā* (in fem. *ā* added)>*sikatā*
Augment– √*has-a>ha-m-s-a>hamsa*

Compare the verse appearing in Siddhāntakaumudi under 1034, Pāṇ. 6.3.109–

भवेद् वर्णागमाद्धंसः सिंहो वर्णविपर्ययात् ।
गूढोत्मा वर्णविकृतेर्वर्ण नाशात् पृषोदरम् ॥

In view of the above usages in English, Sanskrit and other lan-guages it seems that the derivation of the word agni as proposed by Šākapūṇi is quite cogent and the charge of absurdity falls through.

Notes & References

1. "नामान्याख्यातजानीति शाकटायनो नैरुक्तसमयश्च। न सर्वाणीति गाग्र्यो वैयाकरणानां बैंके।"- निरुक्त १। १२
2. "तद् येषु, पदेषु स्वरसंस्कारी समर्थौ प्रादेशिकेन गुणेनान्वितौ स्यातां तथा तानि निव्र यात्। अथानन्वितेऽर्थेऽप्रादेशिके विकारेऽर्थनित्यः परीक्षेत केनचिद् वृत्तिसामान्येनाविद्यमाने सामान्येऽ-प्यक्षरवर्ण सामान्यान्त्रित्रं यात्, न त्वेव न निर्मू यात।" निरुक्त २।१
3. "त्रिभ्य आख्यातेभ्यो जायत इति शाकपूणिरितादक्तादग्धाङा नीतात् स खल्वेतेरकारमादते गकारमनक्तेर्वा दहतेर्वा नीः परः।"- निरुक्त ७११४
4. See Vedic Selections, Pt I. p. 16.
5. "प्रत्तमवत्तमिति धात्वादी एव शिष्येते, अथाप्यस्तेर्निवृत्तिस्थानेष्या दिलोपो भवति स्तः सन्ति, अथाप्यन्तलोपो भवति गत्वा गतमिति-निरुक्त २।१

*Paper read in the Silver Jubilee Session of All India Oriental Conference held at Jadavpur University in 1969.

Paper published in Anvīkṣā, Vol. 4 Part II & Vol. 5 Part I; March 1970.

THE ANCIENT INDIAN DHARMASHASTRAS: A REPERTOIRE OF GEMS OF INDIC KNOWLEDGE

TAPATI MUKHOPADHYAY

Amidst the chanting of sonorous Vedic hymns in the serene surrounding of the hermitages, blossomed Indian civilization, embodying in its hymns gems of Indic knowledge in their embryonic form, encompassing thereby the concept of monism, attempt to explore mystery of creation, marvels of cosmic world and above all consciousness about the environment and its conservation with ample seriousness. Though basically polytheistic in nature, the Vedas contain seeds of monism –

> ekaṃ sat vīpra bahudhā vadanti// (Ṛgveda 1/164/46)

— an idea which found its most mature expression in the later Upanishads.

Despite the elevated status of the Vedas as the first and foremost authority of Dharma i.e., the code of conduct –

> vedo dharmamūlam (Gautama Dharmasūtra 1/1)
>
> upadiṣṭaḥ Dharmaḥ prativedam (Baudhāyana Dharmasūtra 1/1),

the fact remains that with the progress of civilization in various phases, the Vedas failed to cater to the requirement of the changing society and to fill up the lacuna, there emerged the Dharmashastra, based strictly on the Vedas –

> smārtaḥ dvitiyaḥ/ (Gautama 1/2)

Now against a backdrop where the efficacy and relevance of the Dharmashastras in contemporary perspective has been seriously challenged and the shastric texts had been dumped as bundles of contradiction, emphasizing simply meaningless rituals which have hardly any relevance in the present jet-set globalised world and at the same time thoroughly unacceptable because of the unsympathetic treatment meted out to women and lower castes, the fact remains that the Dharmashastras had much to contribute even today. They are the repertoire of ancient Indian juridical laws which were emulated even by British rulers as a means to effectually implement good governance. Equally interesting is the point that these Dharmashastras were finally followed in framing the judicial structure in the post-independence Indian scenario. That apart, the pragmatic approach which the Dharmashastras adopted in formulating rules of law for maintaining hygiene, for the protection of environment, the profound knowledge demonstrated about the branches of knowledge like plant science, and above all, the moral and ethical principles, adherence to which make life worth-living, can still act as torch-bearer in the present strife-torn, violence-marred world.

Now what is precisely meant by the term Dharma? Dharma has no precise equivalent synonym in English language. It's significance cannot be explained with the term 'religion'. In our ancient Indian system of thought, Dharma is all-pervasive term. Derived from the root *dhṛ*, meaning to hold or to support, the term 'Dharma' stands for ordinance or usage in the *Ṛgveda* (1/22/18, 4/26/6, 8/43/24). Significantly enough, the *Chāndogya Upanishad* used the term, denoting code of conduct, to be followed by an individual in various phases of his life (2/23). As a matter of fact, the term Dharma which has undergone several transformations of meaning in various phases of Indian civilization, stands for codified principles, slated to act as regulator of the general milieu, guided by social structure with four *varṇa*s and four *āśrama*s i.e., stages of life embedded in it.

However, the most specific definition of Dharma has been framed by our most illustrious Dharmashastra writer Manu himself when he said that the rule of law, followed by the virtuous men in accordance with their conscience, while discarding hatred and malice, may be termed as Dharma.

> vidvadviḥ sevitaḥ sadbhiḥ nityamadvesarāgibiḥ/
> hṛdayenābhyanujñataḥ yo dharmastaṃ nibodhataḥ// (Manu 2/1)

Now what is Shastra? Etymologically meaning precept, rules, manual, compendium, book or treatise, the word Shastra in Indian context stands for specified sacred knowledge, regulating life. As such, the comprehensive meaning of the term Dharmashastras signifies in Indian knowledge system a precise code of rule with outstanding religio-legal content, which governs and regulates life of general milieu towards a lifestyle, marked by honesty and nobility.

It is a fact that the earlier Dharmasūtras, representing the last phase of Vedic literature, constitute the kernel of ancient Indian jurisprudence, but basically religion and morality-centric, their principal emphasis is more on guiding principles, slated to assist people to lead a morally and ethically satisfied life than on law and jurisprudence, as is evident from *Baudhāyana Dharmasūtra*, where the duties of four *varṇa*s, sins, expiations, atonement (*prāyaścitta*), penance have been enumerated with minutest details. On the contrary, the primary duty of the monarch finds a solitary mention — the king should protect the subjects as he derives one-sixth part income from them (10/18/1). On the other hand, the later Dharmashastras, divided into three sections *Ācāra* (code of conduct), *Vyavahāra* (judicial procedure) and *Prāyaścitta* (Expiation) were two-fold in nature. They deal with both societal norms, moral and ethical mores as well as legal issues and administrative procedures and technicalities in detail, so as to be considered as corner stone, based on which modern Indian jurisprudence evolved.

Contrary to the claim of a group of Western scholars that the Dharmashastras contain no law as understood in contemporary legal parlance, as exemplified by Ludo Rocher when he categorically denied the prevalence of any law in ancient India, and described it as a prescription passed by the legislators, the fact remains that almost all principal Dharmashastras had exhaustive details of administration, law and legal procedure. *Manusmṛti*, considered as the supreme authority in the arena of the Dharmashastras consisted of twelve chapters, containing different branches of civil and criminal law, including law of inheritance, property, contract, partition, mortgage, violence, theft etc.

In the seventh chapter of his religio-legal treatise, Manu had discussed in detail royal administration, starting from the divine origin of the king, whom he projected as divinity incarnate sagaciously to elicit fear and respect from the ruled, because of his identification with the Almighty and delving deep into the nitty gritty of administration, dealing with *Daṇḍa*, the power of inflicting punishment to the wrong-doer, various types of royal officials, laws of taxation, foreign policy, principles of warfare and many other administrative issues. At the same time, it was time and again emphasized that protection and service to subjects is the first and foremost duty of the king —

> kṣatriyasya paro dharmaḥ prajānāmeba pālanam// (7/144)

At the same time, precautionary measures had been suggested to ensure personal safety of the king as well.

> ātmānaṃ satataṃ rakṣet darairapi dhanairapi// (7/145)

Caution had also been pronounced to save king from moral avarice like addiction to enjoyment (vyasana), emanating from lust and anger.

> daśa kāma samutthāni tathāstau krodhajāni ca/
> vyasanāni durantāni prayatnena vivarjayet// (7/45)

In the eighth chapter, elaborate judicial procedure had been described, starting from eighteen areas of litigation, which include payment of debt, detailed discussion on evidence, joint business venture of traders based on co-operative basis (*sambhūya samutthāna*), litigation related to boundary dispute (*sīmāvivāda*), physical abuse (*daṇḍapāruṣya*), violence (*sāhasa*), theft (*steya*), outraging the modesty of a woman etc.

As to the argument of the westerners that Hindu law falls in the category of moral, social or religious strictures and hardly has any juridical character, it may be observed that *vyavahāra* or judicial procedure as exemplified by prominent Dharmashastra writers is a system distinct from Dharma. Medhatithi, the famous commentator on *Manusmṛti* categorically stated the distinction between Dharma and Rājadharma, of which *vyavahāra* or judicial procedure is a part. He refuted the theory of absolute dependence of monarchy on the Vedas with the argument that the rules of *vyavahāra* are not derived from the Vedas in view of the simple fact that means of victory and defeat in judicial procedure are accomplished facts and are known through direct perception.

> — na hi vyavahārasmṛtir vedamūla iti śakyate vaktum, siddhāntarūpatvād pratyakṣādyavagamyatvāt jayaparājaya kāranṇānām. (Medhatithi on Manu 8/3)

It is clear therefore that the juridical nature of the Dharmashastras had been recognised even by the later commentators. Medhatithi is quite explicit about the end objective of law, which in his view is not spiritual merit, but removal of temporal miseries and stability of the rule.

Another religio-legal text *Yājñavalkyasmṛti*, second in importance to *Manusaṃhitā* is also famed for its elaborate handling of legal issues. In the second chapter i.e. *vyavahāra* of his treatise, Yajnavalkya had discussed in details fourfold phases of judicial procedure, starting with filing of a plaint by an aggrieved person, seeking justice i.e. plaintiff, the reply by the defendant, evidence furnished by the plaintiff and defendant in support of their stance and finally the adjudication by the king – *bhāṣāpāda, uttarapāda, kṛyāpāda* and *sādhyasiddhipāda*. Almost all disputes involving law of debt mortgage, evidence, boundary dispute and many others had been dealt with exhaustively. True that *Divya* i.e. divine means had been mentioned as a form of evidence in case other worldly means fail to cope with the situation, the fact remains that the *Divya* or divine means has been taken recourse as the last resort, when no other solution is available. In the same token, humanitarian face of Indian jurisprudence had been demonstrated when even false evidence was permitted, if it saves the life of an accused from death penalty —

> varṇināṃ hi vadho yattra tatra sākṣyamanṛtāṃ vadet/ (2/82),

despite strict negation of pergery i.e. *kautasākṣya* or false evidence.

In the galaxy of the Dharmashastras, the *Nāradasmṛti* (100-300A.D.) occupies a unique position because of its absolutely juridical character. It excluded *ācāra* (custom) and *prāyaścitta* (expiation) which are ritualistic in nature. Though eulogising the superiority of the Brahmins in a caste-oriented set-up, this text had demonstrated a sense of equity and inclusiveness, to say the least. This text epitomises codified juridical norms and rules for smooth conduct of judiciary, which is essential for good governance and development of an ancient society. The importance of this particular text can easily be gauged by the fact that an Indologist like Maxmüller used *Nāradasmṛti* in framing his *Asiatic Mode of Production*.

Nāradasmṛti has two main divisions. The first part deals with procedural law viz., the utility of good governance and role of monarchy in administering it, the constitution of the court, the nature of complaint etc. The second part deals with 18 titles of law.

The pragmatic approach of *Nāradasmṛti* has been clearly emphasized when it stated that in case of a conflict between Dharma and custom, custom will prevail.

> dharmaśāstravirodhe yuktiyuktaḥ api dharmataḥ/
> vyavahāro hi valavān dharmaśāstreṇābhihiyate// (1/34)

Another redeeming feature of *Nāradasmṛti* is some novel issues raised by it. Narada had mentioned three kinds of wealth — white, spotted and black, each of which is sevenfold. Furthermore, the means of acquisition is the decisive factor in determining their nature.

> tat puṇaḥ trividhaṃ jñeyaṃ śuklaṃ śabalameba ca/
> kṛṣṇaṃ ca tasya vijñeyaḥ prabhedaḥ saptadhā pṛthak// (1/40)

There are seven kinds of white money, depending on whether it was acquired through any of the following ways —

1) knowledge 2) prowess 3) austerities 4) marriage 5) from student 6) from sacrifice 7) through inheritance. These are all white wealth.

Spotted wealth is obtained through the following means —

1) lending with interest 2) agriculture 3) commerce 4)) tribute 5) artistry 6) service 7) doing favours.

Black money is acquired by —

1) Deceit 2) Gambling 3) Acting as a messenger 4) affliction 5) forgery 6) violence and 7) treachery.

This sort of classification of wealth according to the modes of their acquisition is a novel feature of *Nāradasmṛti* which is not available in any other Dharmashastra text.

That Narada was quite ahead of his own age has been substantiated by his acceptance of widow remarriage which, except *Parāśarasmṛti* was not favoured by any other Dharmashastra writer.

> naṣṭe mṛte prabrajite klive ca patite patau
> paṅcasvāpatsu nārīnāṃ patiranyo vidhiyate// (12/97)

The supreme importance of the Dharmashastras as fountain source of Indian jurisprudence had been corroborated by the fact that during British regime Warren Hastings, first Governor General of India requested eleven Sanskritists to compose a legal text, based on ancient Indian Dharmashastras. Prudent and sagacious Hastings could realise that an Indian judicial system is imperative for good governance of Indian subcontinent. Accordingly, an ancient legal text viz. *Vivādārṇavasetu* was formulated by Pandits. It is evident therefore that the Dharmashastras can claim for themselves the privilege of fountain source of Indian jurisprudence.

The point which should never be lost sight of is that the Dharmashastras are to be considered as an integral part of Indian knowledge system. These texts demonstrated ample insight in several aspects of life. The first and foremost among them was their keenness to protect the environment. Obviously the Dharmashastra writers were not ecologists in the modern sense of the term, but they could realize with their insight that sustenance of nature is essential for our basic survival. Even they could feel that plants have inner consciousness – a theory substantiated by modern science.

> antaḥ saṃjñā bhavanti ete sukhaduḥkha samanvitāḥ/ (Manu 1/49)

Various kinds of plants like *udvid*, *oṣodhi*, *bṛkṣa*s and utility of their protection had been mentioned. Furthermore, to maintain bio-diversity, offering of food to living creatures has been made mandatory in a ritual called *pañcamahāyajña* which is to be practised by each householder (Manu 3/69-70). Similarly, all steps had been ensured for conservation of nature. Stringent punishment had been recommended for felling trees.

> phaladānaṃ tu bṛkṣānāṃ chedane yāpyam ṛkśatam/
> gulmaballīlatānāṃ ca puṣpitānāṃ ca birudhām// (Manu 11/143)

Yajnavalkya made it categorically clear that even minutest form of nature is to be protected (3/275). To maintain ecological equilibrium, slaughter of animals had been discouraged even in sacrifice, prescribed by a minor Dharmashastra writer like Vasishtha –

> na ca prāṇivadhaḥ svargaḥ tasmāt yāge vadho avadaḥ/ (5/4)

In *Viṣṇusmṛti*, planter of a tree had been eulogised with a flat statement that such a person will be gifted with a son in his next birth (Chapter 9).

Another material aspect, essential for good living had also been taken care of by the Dharmashastras. It is indeed amazing that even in that hoary past, the

Dharmashastras could uphold the utmost importance of health and had boldly come up with the suggestion that health is to be assigned topmost priority.

> rakṣet ebaṃ svadehādi paścāt dharmaṃ samācaret/ (Parasara7/41,42)

As slaughter of animals had been prohibited, so meat was not recommended as a part of meal.

> na ca prāṇivadhaḥ svargaḥ tasmāt māṃsaṃ vivarjayet/ (Manu 5/48)

However, considering the general fascination for meat, some relaxation was also allowed by Manu.

> na māṃsabhakṣaṇe doṣaḥ/
> prabṛttireṣa bhūtānāṃ nibṛttistu mahāphalā// (Manu 5/51)

The Dharmashastras were aware of the dangers of contaminated food and as such recommended that spoiled food is to be avoided at any cost.

> abhakṣyaparihāryaśca (Atrisamhitā verse 35)

They were equally vigilant in maintaining proper hygiene.

> ebaṃ nityasnāyī syāt (Viṣṇusmṛti, chapter 64)

Another minor Dharmashastra writer Daksha mentioned twofold cleanliness – both internal and external.

> mṛdjalābhyāṃ smṛtaṃ vāhyaṃ bhāvaśuddhistadanantaram/ (5/3)

For sound health, Daksha had recommended practise of yoga –

> prāṇāyamastathā dhyānāṃ pratyahārastu dhāraṇā/
> tarkaścaiva samādhiśca ṣaḍaṅgo yoga ucyate// (Dakṣasaṃhitā 7/2)

In this jet-set globalised world, when we are suffering from erosion of values, the age-old Dharmashastras can bring some solace to our battered life. Service to others – a precept which we have already banished from our life, but without which we can hardly claim to be perfect as mortals, had been upheld as basic duty of all —

> annaṃ pitṛmanuṣebhyo deyamapyanhaṃ janam/ (Yājñavalkya 1/104)

Despite the criticism related to the unsympathetic treatment meted out to certain sections of people, the fact remains that social mobility was always upheld by the ancient Dharmashastra writers. Apart from service to twice born, the so-called *śūdra*s who were denigrated to the lowest rung of Indian society had been permitted the liberty to take up other occupations as well. Accordingly, it has been promulgated by Yajnavalkya —

> śūdrasya dvijātiśuśrūsā tayā ajīvan vanig bhavet/
> śilpairva vividhairjīved dvijātihitamācaran// (1/120)

The principal Dharmashastra writer like Yajnavalkya was liberal enough to declare that even a *śūdra* in his old age deserves honour.

> śūdropi vārdhake mānamarhati/ (1/116)

There were also provisions for uplift of lower castes through their noble act –

> jātyutkarṣaḥ yuge jñeyaḥ saptame pañcame'pi vā/

vatyaye karmaṇāṃ sāmyam pūrbavaccodharottaram// (Yajnavalkya 9/11)

In this social upgradation, *Śukranītisāra*, a treatise on ethics had also accorded its consent when it stated that caste is to be determined by quality only.

na jātyā brāhmaṇaścatra kṣatriyo vaiśya eva ca/
na śūdro na ca vai mleccho bheditā guṇakarmabhiḥ// (1/38)

In this age when there is hardly any war ethics, when millions of unarmed innocent people are bombed, our ancient Dharmashastras had some lessons for us. They succeeded in framing certain humanitarian and moral principles, to be followed in war. Manu had stated that an unarmed person who is in distress can never be attacked.

nāyudhavyasanaprāptaṃ nārtaṃ nātiparikṣataṃ/
na bhītaṃ na parābṛttaṃ satāṃ dharmamanusmaran// (7/93)

It is indeed a remarkable feature of Indian civilization that throughout the ages, braving fierce foreign aggression, India had embraced all — friend or alien within its social mosaic. None is exempted from the main stream. Following the same spirit, the Dharmashastras had opened their fold for all, even the so-called *śūdra*s who were supposed to be conquered and subjugated by people of higher strata. This spirit of amalgamation, as exhibited by Indian civilization, has been highlighted by our greatest literary icon Rabindranath in his article, *The Message of India's History*. He stated that — There are only two ways open to a country so far as treatment of outsiders is concerned. It can either kill them or turn them out and thus protect itself from potential danger; or it can fit them into its own structure and accord them a place in the economy. India has practised the latter and has tried to establish, little by little, bonds of relationship with all.

Select Bibliography

Dharmashastra in Socio-Legal Perspective. Ed. Tapati Mukherjee. Kolkata: The Asiatic Society, 2022.

Dharma Artha Nīti: Prācīn Bhāratiya Śāstra Samīkṣa. Ed. Tapati Mukhopadhyay. Kolkata: Chatterjee Publisher, 2006.

Ṛgveda Saṃhitā. Kolkata: Haraph Prakasani, 1976.

Śukracārya's Śukranītisāra. Ed. Manabendu Banerjee. Kolkata: 2007.

Smṛtisandarbha. Delhi: Nag Prakashan, 1988.

The Nāradasmṛti. Ed. W. Lativiere Richard. Delhi, 2003.

PREAMBLES IN EARLY INDIAN TEXTS AND CONTEXTS: A BRIEF SURVEY

DEBARCHANA SARKAR

Abstract: The present paper is neither a summary nor an enumeration of the preambles available in sanskritic texts, nor does it contain an analysis of or comment on the religious, political, social, economic, literary and other aspects and significance underlying such preambles. Also, by preamble this paper does not understand only the benedictory beginnings of ancient texts, i.e. *maṅgalācaraṇa.* Its attempt here is to look at the beginning and development of preambles in ancient Indian texts and contexts from a historical perspective in which several problems and questions may be involved.

Keywords: Preamble, Introduction, Benediction, Obeisance, *Maṅgalācaraṇa.*

To begin with, our most important Key Word Preamble is entered in the *Webster's II New Riverside University Dictionary* with these meanings:

1. A preliminary statement, esp. the introduction to a formal document that explains its purpose

2. An introductory fact or occurrence. The derivative meaning of the word, from Latin *prae-*, in front and *ambulare* to walk, is walking in front.[1]

Thus, preamble means anything put at the beginning. There are many Sanskrit synonyms of this word, like *upakramaṇikā, upodghāta, āmukha, prastāvanā, ārambha, upanyāsa, vāṅmukha,* and so on. In the present context, I understand preamble as a beginning of any early Indian cultural creation, be it literary compositions or śāstric texts or epigraphic writings or art forms like sculpture, paintings, architecture etc. In that sense the title of any text that conveys its main purpose or subject matter may be called a preamble, eg. *Raghuvaṁśa* (Lineage of Raghu), *Mālavikāgnimitra* (Story of Mālavikā and Agnimitra) and so on. It is not clear exactly from which period use of a preamble came to be the integral part of any creation of mankind. It may be that after the wheel of civilization was set to motion to roll smoothly forward, when man could think, speak, read, write and create in a well-organized way, they felt it necessary to put something at the starting point of what they created, to mark the beginning of their own activity and this something may be anything like a symbol, a sign, a word, a painting, an engraving and so on which represented their personal, hereditary, social or clannish faith, taste or orientation. On one hand it conveyed their own individual or social identity and entity and on the other it gave the document a formal appearance and structure.

In an oversimplified interpretation preamble may be expressed as the beginning of a beginning – twining the wick before lighting the lamp. But the matter is not as simple as that in the context of early Indian literary and śāstric tradition that developed from about the middle of the 1st millennium CE.

We always fall back on the archaeological findings of the Harappa civilization[2] and the literary evidences contained in the *Ṛgveda* for resurrecting any information about the hoariest past of the Indian subcontinent. Many of the archaeological specimens of Harappa civilization contain inscribed characters on them which have not been deciphered so far and therefore, we have to be content with the conclusions arrived through scientific analysis or historical speculations of the data in hand. We are not thus sure if these had anything as preambles in them and if the people of that time at all used any sign or symbol at the beginning of their documents.

As we turn the searchlight to the Vedas, we find that in this colossal compendium, traditionally believed to be reorganized by Vedavyāsa (literally assorter of the Vedas) the *R̥gveda* has been placed at the very beginning and that indeed because of its firstness claimed by itself:[3]

> tasmad yajñāt sarvahūta r̥caḥ sāmāni yajñire|
> chandāṁsi yajñire tasmād yajus tasmād ajāyata|| R̥V 10.90.10
>
> From this sacrifice, when it was offered in full, the verses and chants were born.
> Meters were born from it. The sacrificial formula- from it that was born.[4]

Thus, the *R̥gveda,* which is *abhyarhita,* revered, being born first, may be conceived as the preamble of the whole vedic literature. Even if we set aside this mystical claim, and consider the most revered character of the text from a more rationalistic point of view, we feel that it is the best among others as an anthology of the greatest and finest spiritual thoughts wrapped in wonderful poetry flowing down eternally and perennially from the distant past. And the *R̥gveda* begins with the praise of Agni, Fire, the most important discovery of the *Homo erectus,* which is "tied to the evolution of the human species and helped propel human civilization from the Stone Age into the Bronze Age" (https://www.google.com/search?/q). So, our ancient cultural ancestors were thoroughly rational about assigning the first position to the right things.

Now, the temporal gap between the vedic corpus and the extant textual compositions (both literary and scriptural) of early India is too great to bridge, and for reconstructing ancient Indian history from literary sources, we have to depend upon text books, edited from the manuscripts which are copied at a much later time containing considerable amount of interpolations, emendations or omissions in the hands of posterity, thus posing serious challenges to present day researchers. On the other side we have archaeological materials including inscriptions of early Indian rulers and common people which, unlike manuscripts of texts, are everlasting and loyal to present their contents untampered unedited unmodified by later hands. It is true that many of these materials are damaged and considerable portions of several important inscriptions are too defaced to offer any decipherment, but they belong to the real time of their creation and thus are of immense help for faithfully reconstructing the history of ancient India and also the writing methods and habits of the early period.

The earliest well-organized decipherable texts presenting themselves in their original scripts and uncut contents are the numerous inscriptions issued by Aśoka (3rd century BCE) who wished his subjects all over his empire and also the people of neighbouring countries to know and follow his ethical advices and orders. If we look at any of these epigraphic texts, we almost always meet the expression *devānāṁ p(r)iyo piyadasi rājā evaṁ āha* (Thus proclaims King Piyadasi, Beloved of the gods) with some differences in dialects, orthography and case formation and sometimes preceded by a few other words and we may say it is the regular preamble of these documents. *Devānāṁ p(r)iyo* literally means dear to gods. Romila Thapar says: On the basis of Indo-European roots, it is thought that *devānāmpriya* means 'legitimate (child) of the gods'. It has been held by historians that *devānāṁ piyo* was probably a 'generally known royal title' used by the kings of not only the Maurya dynasty but also by other rulers of Aśoka's time and later period (as his grandson Daśaratha).[6] Thus the context here is declaring Aśoka's own royal legacy and personal authority with pride each time he proclaims or conveys anything. In some inscriptions this expression is repeated several times to emphasise his control and supremacy. There are, however, exceptions as the Bairat inscription (*priyadasi lājā*) and Barabar hill cave inscription (*lājinā piyadasinā*) where his official or personal name *Piyadasi* is used at the outset sans the honorific *devānāṁ piyo*.[7] It may not be out of place here to say that the inscriptions of Aśoka are unique in their form and character and no other ancient Indian ruler ever issued anything that may match the attitude, assertiveness and geographical expanse of the records of this Mauryan monarch. If we keep this in mind we will not be surprised at the complete departure from this format in the inscriptional records of later Indian rulers.

Not only the texts of Aśokan epigraphs present a preamble, but the pillars inscribed with his orders or statements bear some sculptures as their capitals which catch our eyes before we notice the engravings. These pillars, known as *dharma* pillars or pillars of piety, are described as being "Buddhist in nature in the sense that all the animals represented, either as crowning animals or the frieze of animals on the abacus (lion, bull, elephant and horse) have clear Buddhist association."[8] We also find sculpture of inverted lotus in the abacus.[9] Lion signifies Buddha himself, the Śākyasiṁha, elephant the dream related to the impregnation of his mother Māyādevī, horse his Great Renunciation, immortalizing Kaṇṭhaka, Siddhārtha's stallion, and bull signifying Buddha's zodiac sign or his power, steadfastness and concentration.[10] The Buddhist texts also give other significances of these animals in connection with different aspects of Buddha's intrinsic worth.[11] As to the representation of lotus, it grows out of mud but keeps itself totally free from any filthiness and thus symbolizes Buddha's mental state - pure, free from attachment and defilement - which is actually a state of Enlightenment.[12] All these act as preambles to the *dharma* pillars with the inscribed texts preparing the people mentally for hearing something from a king having staunch faith in Buddhism, though it is also true that Aśoka does not explicitly preach Buddhism in his inscriptions and wishes people to follow the laws of piety, the essence of ethical teachings of all faiths.

The next documents of our reference belonging to the pre-Common era, are the famous Naneghat inscription of Sātavāhana queen Nāgannikā and Hathigumpha inscription of Khāravela both placed about the end of the 1st century BCE.[13] The former shows a preamble with the benedictory expression [*sidhaṁ*]…*no dhaṁmasa namo īdasa namo saṁkaṁsana-vāsudevānaṁ caṁda-sūrānaṁ* [*mahi*]*māvatānaṁ catuṁnaṁ ca lokapālānaṁ yama-varuna-kubera-vāsavānaṁ namo.*[14] Here we find the benedictory preamble, *maṅgalācaraṇa,* which is a regular feature of later sanskritic texts, both creative and scriptural. The gods receiving obeisance may seem unusual to the fixed mind-set accustomed to the worship of the conventional Purāṇic trio Brahmā-Viṣṇu-Maheśvara of Brahmanical tradition. This preamble is thus more than a mere starting point of a document in its association with the pre-Purāṇic stage of Brahmanical pantheon appearing in a record which enumerates several vedic sacrifices performed by the Sātavāhana queen Nāgannikā. On the other hand, the Hathigumpha *praśasti* of king Khāravela opens with *namo arahaṁtānaṁ namo savasidhānaṁ* which establishes the Jain faith of the issuer of the record. But a symbolic benedictory preamble is also found in the form of "crude carvings of *Śrīvatsa* and *Svastika"* "on the margin to the left lines 2, 4 and 5." [15] Śrīvatsa and Svastika marks are two of the 24 auspicious symbols of Jainism and are connected respectively with Śītalanātha, the 10th Tīrthaṅkara and Supārśvanātha, the 7th Tīrthaṅkara of Jainism. The former is the emblem of the Śvetāmbara sect and the latter of the Digambara.[16] It is interesting that both these signs are also associated with the Brahmanical solar god Viṣṇu and are used as common auspicious preambular signs in the Brahmanical circle.

Another epigraphic record to mention here is the well-known Junagaḍh *praśasti*[17] of Śaka Kṣatrapa Rudradāman I (whose personal faith is not mentioned in any source, but who shows distinct leanings to Brahmanism)[18] which begins with a simple auspicious utterance *Siddhaṁ,* so common as a preamble of epigraphic records issued by many rulers belonging to different dynasties and faiths. *Siddham* is sometimes represented by a symbol interpreted by scholars as standing for *siddham.* This word literally means what has been successfully achieved, i.e. the end of an undertaking and is translated by several scholars as 'Success'. The successful completion of a task is believed by a theist to be due to divine favour which destroys all evils and obstacles. Gradually it became a widely used auspicious preamble of ancient Indian epigraphic records. And this preambular expression is said to be responsible for the name of the script Siddhamātr̥kā, the most widely used script in north Indian epigraphs and manuscripts in c. CE 1000 as testified by Arab scholar Al-Beruni. Chinese traveller Yijing (7th-8th century CE) mentions the term *siddham* saying that the Indian people start their Sanskrit study with *Siddham* (His-t'ang-chang) writing tables and this book is also called *siddhirastu* (his-ti-ra-su-tu) which means success and good luck.[19] Shashibala has explained it in the following way: "Each time a teacher used to write a new paradigm on the writing board he would first write at the top *siddham* or *siddhirastu.* This passage gives the reason why the script was known as Siddham."[20] The word *Siddham* came to use as a synonym of *lipi* i.e. script. The Chinese adopted this designation for the Indian script which was prevalent during 7th-9th centuries CE. The board for writing the script was called *siddham* writing board which lent its name to the books meant for instructing basic writing lessons. In 8th-9th century CE Chinese monk Chih-kuang wrote an account of Siddham letters called *His-t'an-tzu-ci* containing only four pages which was supervised by the south Indian monk Prajñābodhi.[21]

What I am trying so far is to explore the multidimensionality of preambles appearing in epigraphic texts and contexts of early India. This may help explain to some extent the nature of preambles found in other types of sanskritic writings.

In Indian textual tradition we are taught that any book should state four things at the very outset and these four marks or signs indicate a good beginning. They are the famous foursome: *viṣaya, adhikārin, saṁbandha* and *prayojana,* i.e. (i) a clearly defined subject matter, (ii) the eligibility of the reader or the audience to grasp, digest and intellectually grow from the instructions or messages imparted by the book, (iii) the relation of the subject matter to the means of making it known, i.e. whether the proposed text can successfully and profitably pertain to the subject matter, and (iv) last but not the least, the purpose of the book or the purpose hidden in its instruction/ message, the end to be attained.[22] This is mainly applicable to the śāstric preambles, but the *kāvya*s also are often seen to follow the prescription. The *Harṣacarita* of Bāṇabhaṭṭa is a very good example where the first twenty-one verses of the first *Ucchvāsa* satisfy all these prerequisites. As late as the 16th century CE Yogīndra Sadānanda has explained in detail these four *anubandha*s in his *Vedāntasāra* and has placed *adhikārin* first, before *viṣaya.*[23] These four qualities may be compared with Aristotle's four causes, viz. matter of the text, form of the text, agent of the text and its final cause.[24] In fact if any of the four *anubandha*s is absent in a śāstric discourse the purpose of the *śāstra* is considered nullified.[25] A simple statement of the *anubandha*s may appear directly as a preamble in a text or in the guise of a benediction which is later explained by the author in a *vṛtti* or the commentator as containing the four requisites.

In present day context whenever we open any edited sanskritic text for study we consciously or unconsciously expect a benedictory preamble in any form (a verse, an expression of obeisance in prose, or at least an auspicious word) to greet us and in fact present day sanskritic study has almost customarily made the textual preamble synonymous with benediction or *maṅgalācaraṇa.* But the reality may not have been the same in early times as we perceive it today.

Here I should confess that the book titled *Śāstrārambha - Inquiries into the Preamble in Sanskrit*[26] available online in pdf has been of immense help for my following words on the problems and questions related to preambles of sanskritic texts. I have liberally grabbed materials and references from the essays included in the book, particularly from the contributions of Edwin Gerow and Christopher Minkowski.[27]

In scriptural Sanskrit texts as also in poetic creations we meet *maṅgalācaraṇa* generally as one or more auspicious verses invoking a deity in which the author has devotion. The verses, though different, have a specific form and content. Minkowski very logically examines them and raises pertinent questions. First of all, these verses, intentionally composed in ornamental poetic style, sometimes are difficult to clearly comprehend because of their complicated syntax, obscurity of reference, complex figures of speech and such other uncomfortable features. One feel confused as to how to read them, as poetry or as science like the texts they introduce or something else. One is also puzzled about one's exact role as a participant (reader or listener) in the invocation of the personal god of the author, who may not be the god of the reader or the audience. Then, is the book meant for only those who believe in that particular god? If *maṅgalācaraṇa* is an essential part of the *śāstric* text how can that be skipped out? If one does not read or listen to it, what will happen? Will there be any penalty for the violation? Sanskrit scholarly tradition proposes *maṅgalācaraṇa* to facilitate successful completion of the work and if it is not read or heard, the act of learning is believed to be left incomplete. Another serious problem lies in the fact that not all Sanskrit texts commence with benediction. It was noticed by ancient scholars and commentators too. The traditional scholarship tried to explain this matter in some ingenious ways. Sometimes the absence of *maṅgalācaraṇa* is defended by mentioning the mental activity of the author, already performed before the composition, though not recorded in the text. Sometimes scribes and scholars tried to remove the fault of a text not having any *maṅgalācaraṇa* by supplying benedictory passages of their own. If we examine the history of scriptural use of *maṅgala* verses we find that earliest Brahmanical *śāstra*s (the *Sūtra* texts and the ancillary texts of the Vedas, texts of Indian Philosophy, grammar, *Arthaśāstra*, *Manusmṛti*, *Kāmasūtra*, medical texts attributed to Caraka and Suśruta) did not contain any *maṅgala* verses though there may be short benediction or obeisance in the beginning. Even the old primary commentaries on the *Sūtra*s did not have any. *Maṅgala* verses began to appear in Sanskrit texts as late as the 5th or 6th century CE, though not uniformly in all Indian knowledge systems. Amarasiṁha (5th century CE) begins his lexicon with *maṅgalācaraṇa.* The texts on astronomy and poetics adopted this practice much earlier than those on grammar and philosophy. Interestingly enough some Buddhist authors like Nāgārjuna (2nd century CE), Vasubandhu, Candragomin, Diṅnāga (5th century CE), Dharmakīrti (7th century CE), Śāntideva (8th century CE) use such verses in a significantly early period. Among Jaina doctrinal works the Prakrit text *Pravacanasāra* of Kundakunda (8th century CE) begins with “many florid invocatory verses”. In fact, from 12th century CE onward benedictory stanzas came to be a regular feature of any Sanskrit text. At the same time the Indian scholarly circle also noticed the absence of *maṅgalācaraṇa* in many of the “old foundational texts in the central disciplines” studied and commented upon by them. For example, Haradatta and Vācaspati have commented on this matter.

As to the response of later scholars to this problem related to the ‘missing’ *maṅgala* in Sanskrit texts, Minkowski mentions three, viz. (i) adjustment by copyists, (ii) textual and literary conventions redefined and (iii) theoretical reflection. Scribes with varied intellectual levels “produced and reproduced Sanskrit texts” in which some copyists “quietly added the *maṅgala* verses that they felt were needed”. This is not the same as the scribe’s putting their own auspicious phrases like *Śrīgaṇeśāya namaḥ, Śrīr astu, Śubhaṁ bhavatu* and the like or as the benediction done by the commentator in a manuscript where the reader’s eye meets the commentary before the text which is separately copied in the centre of the manuscript in letters of a bigger size or keeping space on all sides of it to demarcate it from the commentary.[28] As to the scribe’s own preamble an interesting example has been forwarded to me by Dr. Arpan Guha (presently working as Research Associate at IIC, New Delhi in the SAMHITA Project) from an incomplete *Raghuvaṁśa* manuscript in the Zysk collection of Indic Manuscripts at the University of Copenhagen which begins with a very familiar *Śrīgaṇeśāya namaḥ* followed by another obeisant phrase *Śrīmate rāmānujāya namaḥ.* In the latter the honorific *Śrīmate* is clear to indicate not any god, but a person named Rāmānuja who may be identical with the famous *Viśiṣṭādvaita* philosopher. And it will not be out of place here to mention the Buddhist benedictory preamble *Oṁ śrīghanāya namaḥ sadā* in the *Rāmacarita* of Sandhyākaranandin who actually begins the poem with a *maṅgalācaraṇa* paying obeisance to both Śiva and Viṣṇu simultaneously through double entendré.[29] This Buddhist preamble may have been put by one of the two scribes both of whom were Buddhist by faith. Returning to our current point of discussion, highlighting the adjustment by copyists, a very significant observation has been presented by Minkowski with reference to the *Mahābhārata* and the *Rāmāyaṇa.* He says, "The Mahābhārata appears to have no *maṅgala* verse in the middle of the first millennium, just as the Rāmāyaṇa did not, but a verse that was copied at the beginning of some manuscripts in the north, (and which had a currency within the Bhāgavata movement) - *nārāyaṇaṁ namaskṛtya* etc. – was accepted into certain strands of transmission of the 'Northern recension', and was also accepted by the BORI-Poona editor".[30] A great variety of *maṅgala* verses attached by scribes to the beginning of the Great Epic as mentioned in the critical apparatus of the BORI edition testifies to the fact. In the second type of response many later commentators of the texts having no introductory *maṅgala* phrases have assigned auspiciousness to the first word or phrase of the same. The words *atha, om, siddham, vṛddhi* and the like are thus explained as having benedictory function. They also try a second way of defending the missing invocation by simply assuming the author to have performed it before by some other means, i.e. thought, word or deed. The third response, which emerged not before the wide spread use of *maṅgala,* consists of the "philosophical re-consideration of the purpose of the *maṅgala* and the nature of its operation*"*.[31] Gaṅgeśa's *Tattvacintāmaṇi* (14th century CE) dedicates a whole section to this problem. In fact, *maṅgala* which made its entry into sanskritic texts around the middle of the first millennium CE, became an indispensable feature of the same by the middle of the 2nd millennium CE. Minkowski has spotted four principal cultural developments of this practice in this time-range which are: (i) rise of personal deity, (ii) divination (practice of seeking knowledge of the future or the unknown by supernatural means), (iii) causation theory and (iv) courtly culture.[32] The last one is very prominently noticed in epigraphic literature, both eulogistic and donative, from the 7th century CE.[33]

In the epigraphic documents of early India there do not generally occur full-fledged *maṅgalācaraṇa* verses. The inaugural parts of Samudragupta's Allahabad [*Select Inscriptions* (henceforth SI), Vol. 1, p.262] and Eran (SI, Vol. 1, p.268) inscriptions are too mutilated to offer any definite reading and we are not in a position to say whether they had any benedictory preambles or not. His Nalanda (SI, Vol. 1, p.270) and Gaya (SI, Vol. 1, p.272) copper plates (both of which may be spurious) begin with a symbol of *siddhi* followed by the word *svasti.* The Mathura pillar inscription (SI, Vol. 1, p.277), the Udayagiri cave inscription (SI, Vol. 1, p.279), the Sanchi stone inscription (SI, Vol. 1, p.280) of Candragupta II use *siddham* only as preamble while his Meharauli iron pillar inscription (SI, Vol. 1, p.283) has no such expression at all at the beginning of the text, but the *garuḍadhvaja* i.e the *garuḍa* capital may be taken as its preamble, speaking clearly of the Bhāgavata faith of the issuer.

Kumāragupta I's official records also do not contain any *maṅgalācaraṇa* verse. But the Mandasor stone inscription mentioning Kumāragupta I and Bandhuvarman (SI, Vol. 1, p.299) and issued by the guild of silk weavers of Daśapura has no less than three beautiful benedictory verses praising the Sun god. The Junagadh rock inscription of Skandagupta (SI p.307) utters victory in the first verse to Lord Viṣṇu and the second and third to the monarch himself. His Bhitari inscription (SI, Vol. 1, p.321) on the other hand does not have any such elaborate benediction except a doubtful *siddham.*[34] Thus the irregular practice of beginning epigraphic documents of this period with *maṅgalācaraṇa* verses may be considered to be dictated by the mainstream literary habit.

In the post Gupta period, we find a good number of records issued by different rulers of various dynasties and the number of records containing regular benedictory verses considerably goes up with the progress of time. It is interesting that when "the political history of the subcontinent during AD 600-1300 saw multiplicity of powers, which were rooted to their respective regions,"[35] the tendency of invoking one's personal god or goddess at the beginning of the epigraphic records becomes more and more frequent while such instances in inscriptions of earlier period are not very numerous. In 6th century CE the Mallasarul (Burdwan, West Bengal) copper plate (SI, Vol. 1, p.372) has two verses in laudation of the Buddha, the Dharma and the Saṅgha[36] testifying to the Buddhist faith of Mahārāja Vijayasena, the issuer of the grant, who donates land to a Ṛgvedic Brāhmaṇa for facilitating performance of the latter's regular *pañcamahāyajña* rituals. Gradually the Indian epigraphic literature develops a taste for elaborate benedictions of various gods from 6th century CE onwards. At the same time, it is to be noted that not all the epigraphic records begin with a prayer to personal gods uttering *namas* (salutation) or *jaya* (victory) to them or seeking their blessings (*āśis*). There are numerous inscriptions beginning with the description of the lineage of the ruling king who issues the record or a simple matter of fact mention of the subject matter or purpose of the record. The 7th century rhetorician Daṇḍin prescribes in his *Kāvyādarśa* that a *mahākāvya* may commence with benediction (*āśis*)*,* obeisance (*namaskriyā*) or reference to the subject matter (*vastunirdeśa*).[37] *Mahākāvya* is considered the model of many other types of compositions each of which is defined not as a separate class on its own, but as modifications of the original form, characterized by certain departures from/ omissions of/ additions to the recognized definition. The *praśasti*s in the form of epigraphic literature also follow the model in some cases and deviate in others.

Introductory *maṅgala* verses become almost a regular feature in early mediaeval inscriptions, both *praśasti*s and land grants. The benedictory verses sometimes bear double entendré to express the power, magnificence and grace of both the personal god and the issuer of the records. Good examples are Dubi (SI, Vol. 2, p.1) and Nidhanpur copper plate (SI, Vol. 2, p.731) inscriptions of Bhāskaravarman which simultaneously eulogize Śiva and Mahābhūtavarman or Bhūtivarman (the original donor), Khalimpur copper plate of Dharmapāla (SI, Vol. 2, p.63) and Nalanda (SI, Vol. 2, p.71) and Mungir (*Gauḍalekhamālā*, Sanskrit Pustak Bhandar, 2004, p.35) copper plates of Devapāla which praise the power of the Buddha and the sovereigns at the same time. Also, inscriptions are very common to pay homage to the personal deity in the introductory verses followed by others in praise of the kings which impose divine characteristics on the latter. Again, the familiar characteristics of well-known deities are sometimes altered by the composers to fit their poetic fancy and ecstasy. The Bhuvaneshwar *praśasti* of Bhaṭṭa Bhvavadeva (11th-12th century CE) begins with an invocation of blessings of Hari being teased by Sarasvatī, the goddess of learming when the latter is embraced by him and finds on his body marks of an earlier amorous union with goddess Kamalā, i.e. Lakṣmī (*Inscriptions of Bengal,* ed. N.G. Majumdar, Sanskrit Pustak Bhandar, New Edition, 2003, p.32). His extramarital relationship with the sister-in-law is lovingly pampered and lauded by the poet. The Deopara inscription (SI, Vol. 2, p.116) of the Sena sovereign Vijayasena opens with a sweet romantic mood where the five-faced Śiva relaxing in a lavishly decorated bridal chamber plays pranks with the newly wed consort and enjoys her embarrassment. The second benedictory verse of the same inscription hints at the mutual physical love between Hari and Hara which compels their respective spouses to forcibly push themselves between their husbands to prevent their bodily union at least in the sculptural presentation.[38] Gods are thus sometimes personalized by the ruling kings who often assign new names, forms, nature and features to them according to their own taste and wish. Power and piety walk hand in hand.

Let us conclude with a few uncommon epigraphic *maṅgalācaraṇa* verses which may demand special attention of the historians.[39]

- 491 CE Choti Sadri (Rajasthan) inscription of Gauri [*Uṭṭaṇkita Sanskrit Vidyā Araṇya Epigraphs*, henceforth USVAE, III, p.289] praising goddess Gaurī in the *Mahiṣāsuramardinī* form
- 519 CE Gudnapura (Karnataka) inscription of Ravivarman (USVAE, III, p.348) invoking Manmatha i.e. Kāmadeva, the Lord of Love, as it records the construction of a temple of Kāmadeva
- 600 CE Gandharvesara (Sirpur) temple inscription of the time of Bālārjuna (USVAE, IV, Part I, p.102) opening with *siddhaṁ namaḥ śivāya* followed by a *maṅgala* verse dedicated to God Gāndharveśa
- 625 CE Vasantagadh (Rajasthan) inscription of Varmalāta (USVAE, IV, Part I, p.340) having three benedictory verses in praise of (i) goddess Durgā, (ii) goddess Kṣemāryā, (iii) God Viṣṇu and king Varmalāta through *śleṣa*
- 643 CE Sakrai (Rajasthan) stone inscription bearing Vikrama era 699 (USVAE, IV, Part I, p.532) paying homage to Mahāgaṇapati, Caṇḍikā and the auspicious Yakṣa Dhanada (Kubera), Kubera’s invocation being relevant in this inscription recording benefaction of *śreṣṭhin*s, the trading community
- 684 CE Nagar (Jaipur) inscription of Dhanika of the Guhila dynasty of Chāṭsu (USVAE, IV, Part II, p. 432) bearing two benedictory verses in the beginning, the first paying obeisance to Śiva and the second to Varuṇa (described as the embodiment of Śiva), great importance being attached to Varuṇa, the presiding god of the western ocean, probably because of some close connection of the Guhilas with sea

A full and faithful comprehension of the religious, political and social significance of the benedictions in Indian epigraphic texts demands thorough acquaintance with the history of ancient India through ages with reference to and in comparison, with information found in contemporaneous creative and normative sanskritic literature, accounts penned by foreign travellers as well as archaeological findings. This is indeed a colossal task and requires a well-organized teamwork of scholars from various disciplines.

Notes & References

1. Webster's II New Riverside University Dictionary, p. 925, col.1, entry 10.
2. Though it is often called Indus Valley Civilization, Sarasvatī Civilization, Mohenjodaro-Harappa Civilization, Indus–Sarasvatī Civilization, the nomenclature Harappa Civilization seems the most suitable and satisfactory. Shereen Ratnagar with good reasons explains why "Harappan" is a satisfactory label. Vide Shereen Ratnagar, *Understanding Harappa Civilization in the Greater Indus Valley,* p.6 ff.
3. *R̥gvedabhāṣyopakramaṇikā, Veda Bhāṣya Bhūmikāsaṁgraha,* p.12.
4. Stephanie W. Jamison and Joel P. Brereton, *The Rigveda the Earliest Religious Poetry of India*, Vol. III, p.1539
5. Romila Thapar, *Aśoka and the Decline of the Mauryas,* p.317
6. *Ibid.* p.348-49
7. *Ibid.; Select Inscriptions*, Vol. I, pp.74-76
8. *History of Ancient India*, Vol. VIII, p.8.
9. *Ibid.* p.9. The inverted lotus supports an abacus …with a plain or rope like moulding in between.
10. *Ibid.* p.8; also 'Dhaniyasutta' of *Sutta-Nipāta*
11. Usabha, Nāga, Sīha are frequently found as epithets of the Buddha and also Arahants in Buddhist texts like *Sutta-Nipāta, Vinaya Piṭaka, Dīgha Nikāya, Saṁyutta Nikāya.* Vide Rhys Davids and Stede, *Pali-English Dictionary* under these entries.
12. https://artociti.com:" > news: "Significance of Lord Buddha and Lotus in Buddhism"
13. *Select Inscriptions*, Vol. I, pp. 192-95, 213-19.
14. *Ibid.* p.193. The first word *sidhaṁ* put within square brackets is damaged but decipherable and the following word of which only the last letter *no* is decipherable is restored as *prajāpatino* by Bühler. Vide *ibid.* fn 3.
15. USVAE II, 157, fn 1
16. List of Tirthankaras, Wikipedia. https://en.m.wikipedia.org>wiki accessed on 30.12.23 at 19.36; N. N. Bhattacharyya, *Jainism A Concise Encyclopaedia,* pp. 246, 237, 229
17. *Select Inscriptions*, Vol. I, pp. 175-80
18. Several expressions in the inscription show his lenience to Brahmanical concepts and customs and line 15 of the record has the words *varṣasahasrāya gobrāhmaṇa*…. (The words following are damaged beyond restoration)

19. Shashibala, "Sanskrit Studies in Japan", *Ṣaṣṭyabdasaṁskṛtam: Sixty Years of Sanskrit Studies (1950-2010),* ed. Radhavallabh Tripathi, Vol. 2, p.190
20. *Ibid.*
21. Saroj Kumar Chaudhuri, "Sanskrit Studies in China", *Ṣaṣṭyabdasaṁskṛtam: Sixty Years of Sanskrit Studies (1950-2010),* ed. Radhavallabh Tripathi, Vol. 2, p. 79
22. Edwin Gerow, Preface to *Śāstrārambha: Inquiries into the Preamble in Sanskrit*, ed. Walter Slaje, p.ix
23. "tatrānubandho nāmādhikāriviṣayasaṁbandhaprayojanāni": *Vedāntasāra A Work on Vedānta Philosophy by Sadānanda*, ed. M. Hiriyanna, p.1
24. Edwin Gerow, loc.cit.
25. *Cf.* Christopher Minkowski, "Why Should We Read the Maṅgala Verses", *Śāstrārambha: Inquiries into the Preamble in Sanskrit,* p.4
26. Edited by Walter Slaje, 2008, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden
27. Christopher Minkowski, *op.cit.* p. 3 ff.
28. *Ibid.* pp.11-12
29. *Rāmacaritam of Sandhyākaranandin,* ed. Haraprasad Sastri, published by The Asiatic Society, Kolkata, 2012, p. 1
30. Christopher Minkowski, *op.cit.* p.11, fn.16
31. *Ibid.* p.12ff.
32. *Ibid.* p.18ff.
33. Daud Ali, *Courtly Culture and Political Life in Early Medieval India,* pp.21, 29-33, 78-79, 82-84 etc.; Dr. Priyankara Chakraborty's unpublished thesis titled "Tracing the History of Literary Culture in Early Medieval Bengal in the Light of Inscriptions 6th Century CE to 13th Century CE" presents a good investigation into the matter with reference to Bengal.
34. D.C. Sircar, *Select Inscriptions*, Vol. I, p.321, fn.2: Faint traces of apparently this word are found above the beginning of line 1.
35. Ranabir Chakravarti, *Exploring Early India,* Third Edition, p.317
36. *Cf.* SI p.372 fn.6 and p.373 fn.1
37. Daṇḍin, *Kāvyādarśa,* ed. Chinmoyee Chattopadhyay, p.53
38. SI, Vol. 2, p. 116: ḥ "devībhyāṁ kathamapy abhinnatanutāśilpe 'ntarāyaḥ kṛtaḥ".
39. These examples are drawn from several volumes of the *Uṭṭaṅkita Vidyā Araṇya Epigraphs* (USVAE), Mysore, and the specific references are put in the text body to keep the referencing part shorter.

Select Bibliography

Ali, Daud. *Courtly Culture and Political Life in Early Medieval India.* New Delhi: Cambridge University Press India Pvt. Ltd.; 2014 (reprint of 1st South Asian ed. in 2006).

Chakrabarti, Dilip K. (Ed.). *History of Ancient India,* Vol. VIII. New Delhi: Vivekananda International Foundation in association with Aryan Booka International; 2020.

Chakravarti, Ranabir. *Exploring Early India up to c. AD 1300*. New Delhi: Primus Books; 2017 (reprint of 3rd ed. in 2016).

Chattopadhyay, Chinmoyee (Ed.). *Śrīdaṇḍyācāryyaviracitaḥ Kāvyādarśaḥ* (with *Mālinyaproñchanī* commentary of Premacandra Tarkavāgīśa and Bengali translation and exposition). Kolkata: West Bengal State Book Board, 1995.

Hiriyanna, M. (Ed.). *Vedāntasāra A Work on Vedanta Philosophy by Sadananda.* Poona (now Pune): Oriental Book Agency; 1962, 2nd ed. (1st ed. 1929). Poona Oriental Series No. 14.

Ratnagar, Shereen. *Understanding Harappa Civilization in the Greater Indus Valley.* New Delhi: Tulika; 2002, First Reprint of First Ed. in 2001.

Rhys Davids, T.W. and William Stede. *Pali-English Dictionary.* New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation; 1975 (1st ed. 1921-25, PTS, London).

Slaje, Walter. *Śāstrārambha Inquiries into the Preamble in Sanskrit*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag; 2008. Downloaded from https://archive.org>.

Sircar, D.C. *Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilization.* Vol.I. Calcutta (Now Kolkata): University of Calcutta; 1965, 2nd ed. (revised and enlarged), (1st ed. 1942).

Sircar, D.C. *Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilization.* Vol II. Delhi: Motilal Banarsidass; 1983.

Soukhanov, Anne H. (Senior Editor). *Websters's II New Riverside University Dictionary.* Boston, USA: The Riverside Publishing Company; 1984 (thumb index trade edition).

Sutta-Nipāta. Dines Anderson and Helmer Smith (Eds.) Oxford University Press; 1948, Reprint of First Ed. in 1913.

Thapar, Romila. *Aśoka and the Decline of the Mauryas.* New Delhi: Oxford University Press; 2012, 3rd ed., 5th impression (1st ed. 1973).

The Rigveda The Earliest Religious Poetry of India (A Publication Series of the University of Texas, South Asia Institute and Oxford University Press). Series Ed. Martha Selby. Trs. Stephanie W. Jamison and Joel P. Brereton. USA: Oxford University Press, 2014.

Tripathi, Radhavallabh (Ed.). *Ṣaṣṭyabdasaṁskr̥tam Sixty Years of Sanskrit Studies (1950-2010).* Vol. II. New Delhi: 2012; Rashtriya Sanskrit Sansthan and D.K. Printworld (P) Ltd.

Upadhyaya, Baladeva (Ed.). *Veda Bhāṣya Bhūmikā Saṁgraha (A Collection of All Available Sāyaṇa's Introduction to his Vedic Commentaries).* Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office; 1958, 2nd ed.

Uṭṭaṅkita Sanskrit Vidyā Araṇya Epigraphs. Vol II, ed. K.G. Krishnan. Mysore: Uṭṭaṅkita Vidyā Araṇya Trust; 2006 (Rep. of 1st ed. in 1989).

Uṭṭaṅkita Sanskrit Vidyā Araṇya Epigraphs. Vol. III. ed. K.G. Krishnan. Mysore: Uṭṭaṅkita Vidyā Araṇya Trust; 2002.

Uṭṭaṅkita Sanskrit Vidyā Araṇya Epigraphs. Vol. IV, Part I. ed. J. Sundaram. Mysore: Uṭṭaṅkita Vidyā Araṇya Trust; 2006.

Uṭṭaṅkita Sanskrit Vidyā Araṇya Epigraphs. Vol. IV, Part II. ed. J. Sundaram. Mysore: Uṭṭaṅkita Vidyā Araṇya Trust; 2008.

I am immensely indebted to the following scholars for encouragement, support, relevant information and valuable suggestions for this article:

Prof. Sukla Das

Prof. Didhiti Biswas

Dr. Bandana Mukherjee

Prof. Aiswarya Biswas

Dr. Rajat Sanyal

Dr. Arpan Guha

অভিনবগুপ্ত : ভারতীয় অলংকার শাস্ত্রের পথিকৃৎ

ব্রতী গায়েন

সংক্ষিপ্তসার: শাস্ত্র-ভাষা আর কাব্য-ভাষার পার্থক্য নিয়ে প্রাচীন ভারতীয় অলংকার শাস্ত্রের দৃষ্টিভঙ্গি সুস্পষ্ট। সেটি হল, কাব্য কেবলমাত্র ভাষিক উপস্থাপন মাত্র নয়। তাকে অবশ্যই সুন্দর ও 'বিশেষ' হতে হবে। আচার্য বামনের উক্তি অনুযায়ী 'বিশিষ্ট-পদ-রচনা'-ই কাব্য। শাস্ত্র-ভাষার ক্ষেত্রে সেই বাধ্যবাধকতা নেই। তা ব্যাকরণিক নিয়ম মেনে যথাযথ ও সহজবোধ্য হলেই তার দাবি শেষ। কিন্তু কাব্যের জন্য সেটুকু যথেষ্ট নয়। তাই কাব্য নির্মাণের কলাকৌশল নিয়ে তর্ক-প্রতিতর্কের অভাব নেই। তবে অতি যত্নে লিখিত কাব্য সফল হয়েছে কি না তার বিচার কে করবেন, কাব্য পাঠক না অলংকার শাস্ত্রের তার্কিক? এর উত্তর অবশ্যই পাঠক, কারণ তার্কিককেও কাব্যের আস্বাদনযোগ্যতা নিয়ে কথা বলতে গেলে আগে কাব্য পাঠ করেই দেখতে হয়। ফলে কাব্যের 'অপূর্ববস্তুনির্মাণক্ষমা প্রজ্ঞা' নিয়ে যত কথাই হোক, তার অপর প্রান্তে আছে পাঠকের প্রজ্ঞাও। প্রাচীন ভারতীয় অলংকার শাস্ত্রের তাত্ত্বিকদের মধ্যে অভিনবগুপ্তই (৯৫০খ্রি. – ১০২৫খ্রি.) হলেন সেই ব্যক্তিত্ব যিনি কাব্যস্রষ্টা আর কাব্যের সহৃদয় 'ভোক্তা', এই দুই সীমান্তের সংযোজক। *ধ্বন্যালোকে*-র লোচন টীকা আর ভরতের রসসূত্রের ব্যাখ্যা *অভিনবভারতী*, এই দুটি গ্রন্থ থেকে অভিনবগুপ্তের অলংকারশাস্ত্র বিষয়ক পাণ্ডিত্যের পরিচয় পাওয়া যায়। লোচন টীকায় কাব্যার্থের উপযুক্ত প্রকাশভঙ্গি ও নির্মাণরীতি আলোচনার অঙ্গ হিসেবে ধ্বনিবাদের চিন্তাভাবনার সারাংশের সঙ্গে তিনি সমন্বিত করেছেন বৈয়াকরণিক, স্ফোটবাদী দার্শনিক, অলংকার-গুণ-রীতি বিষয়ক কলাকৌশল এবং রসবাদের ধারণাকে। এটাকে বলা যেতে পারে, কাব্যস্রষ্টার পক্ষ-কেন্দ্রিক তর্ক। অন্যদিকে *অভিনবভারতী*-র আলোচনায় ভরতের রসসূত্রের ব্যাখ্যায় ঐক্যবদ্ধ করেছেন মীমাংসক (লোল্লট), নৈয়ায়িক (শঙ্কুক), সাংখ্য (নায়ক)-এর ধারণার সঙ্গে শৈব প্রত্যভিজ্ঞা দর্শনচর্চার অভিজ্ঞতাকে। এটিকে বলা যেতে পারে সহৃদয় সামাজিক ভোক্তার দিক থেকে দেখা প্রেক্ষণবিন্দু। এই দুইয়ের সমন্বয় সাধনে সফলতার জন্য তিনি ভারতীয় অলংকার শাস্ত্রচর্চার কালানুক্রমিক ইতিহাসে পথনির্দেশক হয়ে আছেন।

সূচক শব্দ: কাব্য-ভাষা, কাব্য স্রষ্টা, সহৃদয় সামাজিক, দার্শনিক, অলংকার শাস্ত্র।

ভূমিকা

কাব্য-ভাষার প্রকাশভঙ্গিকে কেন্দ্র করে ভারতীয় অলংকার শাস্ত্রের ধারাবাহিক চর্চা শুরু হয়েছে আনুমানিক খ্রিস্টিয় ষষ্ঠ-সপ্তম শতক থেকে। এই প্রচেষ্টার কিছু সময় আগে অথবা মতান্তরে এরই সমসাময়িক কালে নাটক উপস্থাপনের কলাকৌশলকে প্রতিষ্ঠা করার উদ্দেশ্যে লিখিত হয় ভরতের *নাট্যশাস্ত্র*। অভিনবগুপ্তের মতে কবি ও নটদের রস-বিষয়ে দক্ষ করে তোলার জন্যই এই গ্রন্থ লেখা, *তদিদমসৎ কবিনটশিক্ষার্থমেব সর্ব্বমিদং প্রকরণং, লোকে বিভানুভাবাভিনয়াদি ব্যবহারাভাবাৎ*।[১] নাট্যশাস্ত্রের বহু পাঠান্তরের কারণে এটা সুনির্দিষ্টভাবে বলা সম্ভব নয় যে কাব্যে অলংকার ব্যবহারের নিয়ম ও তার শ্রেণিকরণের প্রস্থানভিত্তিক আলোচনা বেশি প্রাচীন না নাট্যকলাকৌশলের চর্চা। নাটক ও কাব্য উভয়েই ভাষানির্মিত শিল্প। তবে প্রথমটির অভিজ্ঞতা প্রত্যক্ষ ইন্দ্রিয়ানুভবের, দ্বিতীয়টি ভাষার বোধ ও শব্দার্থের পাঠনির্ভর জটিলতর অভিজ্ঞতার মুখাপেক্ষী। তবে অলংকার শাস্ত্রের বৃহত্তর পরিভাষা কোষে 'কবি' ও 'কাব্য' এই দুটি পরিভাষা, নাটক (অভিনেয় কাব্য বা দৃশ্যকাব্য) ও কাব্য (অনভিনেয় কাব্য বা শ্রব্যকাব্য) উভয়ের নির্মাণভিত্তিক বিশ্লেষণী আলোচনায় 'স্রষ্টা' আর 'সৃষ্টি'-র বিকল্প হিসেবে ব্যবহৃত হয়। *নাট্যশাস্ত্রে*-র বেশ কিছু পাঠান্তরে অলংকার ব্যবহারবিধি নিয়ে দীর্ঘ আলোচনাও আছে। সেটা দেখে অনুমান করা যায় যে নাট্য-অভিনয়ের কলাকৌশলের অভিজ্ঞতার থেকেও প্রাচীনতর প্রচেষ্টা সামগ্রিকভাবে কাব্যভাষাকে সুন্দর করার তাগিদ। নাটকের ভাষাকেও তো সুন্দর হতে হয়। শ্রদ্ধেয় বিষ্ণুপদ ভট্টাচার্যের মতে ভরতের নাট্যশাস্ত্রে উল্লিখিত অলংকারের সংখ্যা মাত্র চারটি।[২]

> উপমা দীপকং চৈব রূপকং যমকং তথা।
> কাব্যস্যৈতে হ্যলংকারাশ্চত্বরঃ পরিকীর্ত্তীতাঃ।।[৩]

অভিনবগুপ্তের ব্যাখ্যানুসারে উপমা, রূপক আর দীপক সমস্ত অর্থালংকারের বৈচিত্র্য আর যমকের মাধ্যমে শব্দালংকারের বৈচিত্র্যকে ধারণ করেছে। ফলে অলংকারশাস্ত্রের আলোচনায় কাব্যনির্মাণ অর্থে

নাটক ও কাব্য উভয়ের নির্মাণকেই অন্তর্ভুক্ত করা হয়। অন্যদিকে তার ভোক্তা হিসেবে শ্রোতা, দর্শক ও পাঠক সবাইকেই প্রায় কাছাকাছি পরিভাষা হিসেবে দেখা হয়ে থাকে।

অভিনবগুপ্তের নন্দনতত্ত্বের সবচেয়ে গুরুত্বপূর্ণ অংশ হল সহৃদয় সামাজিক, যিনি শ্রোতা, দর্শক বা পাঠক যে কেউ হতে পারেন। *ধ্বন্যালোক-লোচনে* সহৃদয়ের প্রত্যাশিত গুণগুলি উল্লেখ করা হয়েছে।

> যেষাং কাব্যানুশীলনাভ্যাসবশাদ্ বিশদীভূতে মনোমুকুরে বর্ণনীয়তন্ময়ীভবনযোগ্যতা তে (এব) হৃদয়সংবাদভাজঃ সহৃদয়াঃ।[৪]

অর্থাৎ কাব্য ও শাস্ত্র অনুশীলনের অভ্যাসবশতঃ যাদের হৃদয়-মুকুর অতিশয় স্বচ্ছ, এবং তারই ফলে যাদের বর্ণনীয় বিভাবাদি বিষয়ের সঙ্গে তন্ময় হবার যোগ্যতা আছে, এবং যারা নিজের মধ্যে কবিহৃদয়ের উপস্থিতি অনুভব করে, তারাই সহৃদয়।[৫]

অভিনবগুপ্তের স্বাতন্ত্র্যসমূহ

অভিনবগুপ্তের আগে আরও অন্তত পাঁচজন প্রস্থান প্রবক্তাকে পাওয়া যায় ভরতকে ছাড়া, যাঁরা খুবই নিষ্ঠার সঙ্গে কাব্যসৌন্দর্য নির্মাণ এবং কাব্যভাষার মধ্যে নিহিত চমৎকারসৃষ্টিকারী সম্ভাব্য উপাদানগুলি নিয়ে ভেবেছেন। ভামহ-উদ্ভট-রুদ্রট (আনুমানিক ষষ্ঠ-সপ্তম শতক) যাঁরা প্রধানত অলংকার প্রস্থানের প্রবক্তা। দণ্ডী (আনুমানিক সপ্তম শতক) গুণ ও মার্গবাদী ধারণার প্রবক্তা এবং আচার্য বামন (আনুমানিক সপ্তম-অষ্টম শতক) রীতিবাদী ধারণার প্রবক্তা। ভামহ এবং তাঁর অনুসারীদের মুখ্য কৃতিত্ব হল অসংখ্য অলংকারগুচ্ছকে (poetic figures) শব্দালংকার ও অর্থালংকার হিসেবে সুনির্দিষ্ট শ্রেণিভুক্ত করা এবং কাব্যসৌন্দর্যের উৎস হিসেবে শব্দ ও অর্থের সহিতত্বকে চিহ্নিত করা, 'শব্দার্থৌ সহিতৌ কাব্যম' (ভামহ)। ভামহের কৃতিত্ব হল, কাব্যত্বের মূলে নিহিত কবি-বচনে ব্যবহৃত স্বভাবোক্তি-অতিশয়োক্তি আর বক্রোক্তিকে চিহ্নিত করা, যা পরবর্তী সময়ের বক্তাদের ভাবনাচিন্তার পথ প্রস্তুত করতে সাহায্য করেছে। তাঁর মতে সুন্দর কাব্যসৃষ্টির আবশ্যিক ধর্ম হল খানিকটা বাড়িয়ে বলা আর নতুন ভাবে দেখতে চাওয়ার প্রয়াস (বক্রোক্তি), যা ছাড়া কাব্যভাষা তৈরি হয় না। এঁর পরবর্তী প্রবক্তা দণ্ডী। তিনি অলংকারের তুলনায় প্রাধান্য দিলেন গুণকে। তাঁর মতে গুণ হল কাব্যের নিত্য ধর্ম আর অলংকার অনিত্য ধর্ম। এই গুণের প্রাধান্যের ভিত্তিতেই মার্গের ধারণা প্রতিষ্ঠিত হয়। পরবর্তী সময়ে এই ভাবনাই রীতিবাদী দৃষ্টিভঙ্গির জন্ম দিয়েছে। এখানে গুণ বলতে কাব্যভাষার উপাদানগুলির ঐক্যবদ্ধ স্বরূপ যা শব্দ ও অর্থের উপস্থাপনের মাধ্যমে তৈরি হয়। এই উপস্থাপনের দক্ষতাই গৌড়, বৈদর্ভ বা পাঞ্চালের মতো স্থান অনুযায়ী নিকৃষ্ট অথবা উৎকৃষ্ট রীতির সৃজন করে বলে আচার্য বামনের অভিমত। অলংকার ও গুণবাদের তুলনায় রীতিবাদের দৃষ্টিভঙ্গি আরও বহির্মুখী। 'Riti consists essentially of the objective beauty of representation (of the intended idea), arising from a proper unification of certain clearly defined excellences, or from sound or sense.'[৬] অলংকার, গুণ ও রীতির মতো প্রস্থানগুলি কাব্যভাষার নির্মাণপ্রক্রিয়াকে খানিকটা যান্ত্রিকভাবে বাইরে থেকে দেখতে চেয়েছে। রীতিবাদী ভাবনায় কবির দক্ষতার থেকেও বড়ো হয়ে গেছে স্থান বিশেষে প্রচলিত কাব্য প্রবণতার ধরণ। এই ভাবনা অনুসারে কবি আর কাব্যকে দেখার প্রক্রিয়া কতটা যান্ত্রিক ছিল সেটা বোঝা যায় কবি-শিক্ষা (kavi-siksa)-র প্রসঙ্গটি দেখলে। এখানে 'কবি' হয়ে ওঠাটা প্রায় একটা পরম্পরাগত জীবিকা বা ব্যবসার মতো, 'With the advance of the theoretical aspects of the science, this theme was no doubt, made the object of a separate study by a group of writers who make it their business to instruct the poet in his profession'.[৭] তবে কবি হওয়ার জন্য প্রয়োজন হয় 'প্রতিভা'-র। সেটা ভামহ, দণ্ডী প্রত্যেকেই স্বীকার করেছেন। তাঁদের কাছে কবির প্রতিভা হল 'নৈসর্গিক' অথবা 'সহজাত' বা জন্মগত বৈশিষ্ট্য। বামনও প্রায় একইভাবে দেখছেন, 'antenatal capacity of the mind'.[৮] অলংকারশাস্ত্রের আলোচনায় চিন্তাভাবনার এই জড়তার বিপরীতে আছে অভিনবগুপ্তের ভাবনা। ধ্বন্যালোকের লোচন টীকায় 'প্রতিভা'-র ব্যাখ্যা হিসেবে উল্লেখ করা হয়েছে প্রজ্ঞাকে (intelligence) যা সম্পূর্ণ নতুন দৃষ্টিভঙ্গি আবিষ্কারে সমর্থ, যা কাব্যকে বিশেষ বচনে রূপান্তরিত করতে পারে ভাবাবেশ, স্বচ্ছতা আর সৌন্দর্য নির্মাণের দ্বারা, 'অপূর্ব্ববস্তুনির্ম্মাণক্ষমা প্রজ্ঞা, তস্যা বিশেষো রসাবেশবৈশদ্যসৌন্দর্য্যং কাব্যনির্ম্মাণক্ষমত্বম'।[৯] অভিনবগুপ্তের এই দৃষ্টিকোণ কবির নির্মাণ

ক্ষমতার তুলনায় কাব্যপাঠকের গ্রহণযোগ্যতার দিক থেকে দেখা। একটা কাব্যসৃষ্টি তখনই সাফল্য লাভ করে যখন তা নতুন কিছু বলার সামর্থ্য নিয়ে আসে, নচেৎ তা পুনরাবৃত্তি হয়ে যায়। ঠিক এই বিষয়টাই অলংকারশাস্ত্রের পূর্ববর্তী প্রবক্তাদের দৃষ্টি এড়িয়ে যাওয়ার কারণে তা ক্রমশ যান্ত্রিক হয়ে পড়েছিল। পরবর্তীকালে যে পথ পরিত্যক্ত হয়ে পড়ে।

কাব্যের নির্মাণকৌশল নিয়ে ভাবনার ক্ষেত্রে অভিনবগুপ্ত অনুসরণ করেছেন ধ্বনিবাদী ধারণাকে যা আনুমানিক ষষ্ঠ-সপ্তম শতক থেকেই প্রচলিত ছিল। ধ্বনিবাদের মূল টেক্সট *ধ্বন্যালোকে*-র কারিকা অংশের রচয়িতা কোনো এক অনামী ধ্বনিকার। এর বৃত্তি রচনা করেছেন আনন্দবর্ধন (আনুমানিক অষ্টম শতক)। এই ভাবনার সমকালেই অন্যান্য প্রস্থান অনেক বেশি জনপ্রিয়তা লাভ করেছিল। বিশেষ করে অলংকারবাদী ভাবনা। সম্ভবত কালিক ভিত্তিতে এটাই সবচেয়ে দীর্ঘস্থায়ী প্রস্থান যা রসবাদের সময় বা তারও আগে থেকে শুরু করে দ্বাদশ বা ত্রয়োদশ শতক পর্যন্ত সংকলনধর্মী তত্ত্বগ্রন্থগুলিতেও জায়গা পেয়েছে। এটাও একটা কারণ প্রাচীন ভারতীয় নন্দনতাত্ত্বিক আলোচনার ধারাটি 'অলংকারশাস্ত্র' হিসেবে চিহ্নিত হওয়ার। এই অবস্থানে ধ্বনিবাদ একেবারেই অন্য ধরণের ভাবনা-চিন্তার অবসর তৈরি করে। 'ধ্বনি'-র বীজ ভাবনা গৃহীত হয়েছে স্ফোটবাদী দার্শনিক ভর্তৃহরির *বাক্যপদীয়ম্*-এর ধারণা থেকে। স্ফোটবাদের ধারণা অনুযায়ী বাক্যের উচ্চারণের সঙ্গে সঙ্গে শ্রোতার বোধ-চিত্তে অর্থের উদ্ভাস ঘটে অখণ্ড স্বরূপে, সেখানে বাক্যে অবস্থিত বর্ণ, পদ, বিভক্তির বোধ আলাদা আলাদা ভাবে না হয়ে এক মুহূর্তে এক অখণ্ড স্বরূপে উদ্ভাসিত হয়। কাব্যভাষায় ধ্বনির স্বরূপও খানিকটা সেইরকম। কাব্যে ধ্বনির উপস্থিতি কাব্য আস্বাদনকারী পাঠক বা শ্রোতাকে এক মুহূর্তে নিয়ে যেতে পারে পূর্বে অনাস্বাদিত এক জগতে, যার জন্য তার চোখেই পড়বে না কাব্যভাষার যাবতীয় অলংকার-সমাস-বিভক্তি চিহ্ন-বাক্যগঠন অথবা জটিল শব্দকাঠামো। খেয়াল করতে হয় যে, এই ভাবনার মধ্যেও আছে পাঠক অথবা কাব্য আস্বাদকের মনস্তাত্ত্বিক স্তর পরম্পরার কথা। এই ভাবনা অভিনবগুপ্তের বা আনন্দবর্ধনের মৌলিক চিন্তা-সম্পদ নয়। কিন্তু অভিনবগুপ্তের স্বাভাবিক প্রবণতাই ঝুঁকে আছে পাঠক বা কাব্যস্রষ্টার আন্তর উপাদানের দিকে। ধ্বনিবাদী প্রস্থান প্রতিষ্ঠার জন্য তাঁরা সাহায্য নিয়েছেন বৈয়াকরণিকদের শব্দার্থের ব্যবহারিক প্রচলিত সংজ্ঞার্থগুলির। সেই দুটি হল অভিধা আর লক্ষণা। এই দুটি প্রচলিত ধারণার বাইরে গিয়ে তাঁরা নিয়ে এলেন 'ব্যঞ্জনা'র ধারণা। এটা নিয়ে যথেষ্ট তর্ক থাকলেও অভিধা আর লক্ষণা নিয়ে খুব বেশি দ্বিমত ছিল না। এছাড়াও ছিলেন মুকুল ভট্টের (আনুমানিক নবম শতক) মতো তাত্ত্বিক যাঁর গোটা গবেষণাটাই দাঁড়িয়ে আছে অভিধা আর লক্ষণার বৈচিত্র্য সম্পাদনে, *অভিধাবৃত্তিমাতৃকা* গ্রন্থে। এই ভাবনাগুলিকে যুক্তিতর্কে অতিক্রম করে ধ্বনিবাদ শুধু নতুন চিন্তাসূত্রের জন্ম দিল না, তার মধ্যে সমাহিত হল পূর্বেকার প্রায় সমস্ত গুরুত্বপূর্ণ ভাবনাগুলি। অলংকৃত, অনলংকৃত-সুন্দর, অনলংকৃত সৌন্দর্যহীন, তথ্য ও উপদেশধর্মী সব ধরনের কাব্যই ধ্বনিবাদের কাঠামোয় জায়গা পেল। এই কাঠামো রচিত হয়েছে কাব্যস্রষ্টা এবং কাব্য পাঠকের বোঝাপড়ার সামঞ্জস্যে। কবির অভিপ্রায় অনুযায়ী প্রাথমিক ভাবে অপ্রত্যক্ষ প্রায় বিপরীত অর্থ, আর কবির অভিপ্রায় অনুযায়ী ব্যঞ্জিত অর্থ, এই দুইয়ের বোঝাপড়ায় স্রষ্টা আর কাব্যভোক্তা উভয়েরই দায়িত্ব সমতুল্য। তাই অভিনব গুপ্তের মতে যেকোনো ব্যক্তিই কাব্যের পাঠক হতে পারেন না। তাকে 'সহৃদয় রসিক' হতে হয়। তবেই এই প্রক্রিয়ার সঙ্ঘটনা সম্ভব। পাঠকের প্রতি এই দায়বদ্ধতার জায়গা থেকেই অভিনবগুপ্ত ধ্বনিবাদের সঙ্গে সংযুক্তি ঘটিয়েছেন রসবাদী ভাবনার। ভরতের রসসূত্রের চারটি স্তম্ভই (বিভাব, অনুভাব, অনুক্ত স্থায়িভাব, ব্যভিচারী ভাব) অভিনবগুপ্তের তর্কে ধ্বননের সর্বশ্রেষ্ঠ মাধ্যম হিসেবে বিবেচিত হয়েছে। ভরতের রসসূত্র –

> ন হি রসাদৃতে কশ্চিদপ্যর্থঃ প্রবর্ততে। তত্র বিভাবানুভাবব্যভিচারিসংযোগাদ্রসনিষ্পত্তিঃ।[10]

অর্থাৎ রস ছাড়া কোন বিষয় হয় না। বিভাব, অনুভাব ও ব্যভিচারী ভাবের সংযোগে রসনিষ্পত্তি হয়। ভরতের উপস্থাপিত প্রস্থান অনুযায়ী নাটক আস্বাদনের প্রক্রিয়ায় যা বিভাব (কাব্য বা নাটকের পাত্র-পাত্রী, উদ্দীপক উপাদান সমূহ) হিসেবে চিহ্নিত ছিল, যা কেবলমাত্র নাট্য অভিনয়ের দর্শক-মাধ্যমেই উপস্থিত থাকে বলে সেই সময় পর্যন্ত ভাবা হয়েছে, তাকেই অভিনবগুপ্ত কাব্য ভাষার ব্যঞ্জকের সমতুল্য করলেন। কাব্য পাঠকালে সহৃদয়ের অনুভবনে ব্যঞ্জিত হয় পাঠকের বাসনা সঞ্জাত স্থায়ী ভাব আর তৎসমুচিত ব্যভিচারিভাব। আর ব্যঞ্জক হয়ে ওঠে কাব্যে নিবেশিত অজস্র শব্দ-পদ-বাক্য-অলংকার-বৃত্তির সমবায়ে রূপ লাভ করা বিভাব। তার সাহায্যেই পাঠক আত্মসমাহিত অপূর্ব জগতের

সন্ধান পায় মহাকবির বাণীর মাধ্যমে। এটাই কাব্য পাঠজনিত আনন্দের অন্তর্লীন কারণ। অভিনবগুপ্তের মতে শ্রেষ্ঠ কাব্য মাত্রেই এই ধ্বনি কাব্য। তবে ভরতের তর্কে যা ছিল ইন্দ্রিয় নির্ভর প্রত্যক্ষ, অভিনবগুপ্তের লোচন টীকার ব্যাখ্যা অনুযায়ী তা ভাষানির্মিত কাব্যপাঠের ক্ষেত্রেও প্রযুক্ত হল। কালিদাসের যে *অভিজ্ঞানশকুন্তলমে*-র অভিনয় নট নটীদের সাজসজ্জা, মঞ্চ রূপায়ণ আর অভিনয়ে প্রত্যক্ষ হয়, সেই একই অভিজ্ঞতা নাটকটি পাঠ করতে করতে পাঠকের মানসচক্ষে স্পষ্ট হয়ে ওঠা সম্ভব। তবে *ধ্বন্যালোকে*-র মূল পাঠ অনুযায়ী ধ্বনির প্রাধান্যের ভিত্তিতে কাব্যকে তিনভাগে ভাগ করা হয়েছে। ধ্বনি যেখানে প্রধান তা হল ধ্বনিকাব্য। ধ্বনি যেখানে গৌণ সেটি পরিচিত গুণীভূতব্যঙ্গ্যকাব্য নামে। ধ্বনি বিহীন কাব্যকে বলা হয়েছে চিত্রকাব্য। লোচন টীকার পাঠ অনুযায়ী ধ্বনিবিহীন কাব্য কেবলমাত্র প্রকৃত কাব্যের অনুকরণসর্বস্ব চিত্র। তার কোনো সারবত্তা নেই। যা আলেখ্যের মতো অথবা শুধু কলাকৌশলময়। সহৃদয়গণ কাব্যে যে চমৎকারিত্বের অনুসন্ধান করেন, তা সেখানে পাওয়া যায় না।

> নতু সহৃদয়াভিলষণীয়চমৎকারসাররসনিঃষ্যন্দময়মিতর্থঃ।
> কাব্যানুকারিত্বা চিত্রম, আলেখমাত্রত্বা,কলামাত্রত্বাদ্বা।।[১১]

অভিনবগুপ্তের এই অভিমত কাব্যের চিহ্নিতকরণে খুব স্পষ্টভাবেই ধ্বনির উপস্থিতিকে প্রাধান্যে রেখে প্রকাশিত। তাঁর মতে ধ্বনির সমতুল্য হয়ে ওঠার ক্ষমতা আর কোনো কলাকৌশলেরই নেই। কারণ সহৃদয়ের অভিলষিত চমৎকারী উপাদান, ধ্বনি ছাড়া তৈরিই হতে পারে না। ধ্বনিবাদী আনন্দবর্ধন যেমন পূর্ববর্তী প্রস্থান প্রবক্তাদের সঙ্গে খানিকটা সমঝোতা করছেন ধ্বনিবিহীন কাব্যকে স্বীকার করে, অভিনবগুপ্ত সেই অবকাশটুকুও রাখলেন না।

ধ্বন্যালোকে-র লোচন টীকা নির্মাণে কাব্যনির্মাণকৌশলকেও অভিনবগুপ্ত দেখেছেন পাঠকের আস্বাদনের দিকটিকে গুরুত্ব দিয়ে। অর্থাৎ যেটা না কি কবির দিক থেকে দেখার কথা সেখানেও এসে পড়ে পাঠক পক্ষ। এর বিপরীতে আছে রসপ্রস্থানের আলোচনা। যার অন্যতম প্রধান প্রশ্নটাই হল, দর্শক কেন নাটক দেখে, অথবা নাটক দেখে ধর্ম-অর্থ-কাম-মোক্ষের মতো চতুর্বিধ কোনো ফল লাভ হয় কিনা। এই প্রশ্ন সম্বন্ধিত তর্কে অভিনবগুপ্ত আরও গভীরভাবে আন্তর উপাদানের চর্চা আর দার্শনিক উপলব্ধিকে সংযুক্ত করলেন। উপনিষদের সময় থেকে ব্রহ্মোপলব্ধিকে কেন্দ্র করে যে যুক্তি-প্রতিযুক্তির ধারা প্রবহমান ছিল তার্কিক ও দার্শনিকদের জ্ঞানচর্চায়, তা যুক্ত হল নন্দনতত্ত্বের ক্ষেত্রেও। নাটক দেখে দর্শক কেন আনন্দ পায়, তার স্বরূপ অনুসন্ধানে অভিনবগুপ্ত যোগ করলেন ব্রহ্মানন্দলাভের প্রক্রিয়ার তুলনাত্মক আলোচনা। 'Ananda (bliss) has been accepted as an eternal and invisible mark of the Supreme Principle from the Upanisdic period in Indian thought ; but the Saiva Darsana goes a step further… We have to remember that the alankara section of the sastra,--- in more senses than one, the nucleus of the sastra---, was remodelled in wake of the *rasa-cum-vyanjana* doctrines in Kashmir at a time when the saiva Darsana was one of the dominant thought.'[১২] এই ভাবনার সমান্তরালেই বলা যায় ব্রহ্ম ও আত্মস্বরূপ উপলব্ধি বিষয়ে অভিনবগুপ্তের শৈবপ্রত্যভিজ্ঞাচর্চার প্রত্যক্ষ অভিজ্ঞতা নন্দনতাত্ত্বিক আলোচনার যুক্তিগুলিকেও অন্তর্মুখী হওয়ার প্রবণতা যুগিয়েছে। যার প্রমাণ হিসেবে উল্লেখ করা যায় তাঁর দর্শন বিষয়ক রচনাগুলির কথা। *তন্ত্রালোক, প্রত্যভিজ্ঞাবিবৃতিমর্শিনী, ঈশ্বরপ্রত্যভিজ্ঞাবিমর্শিনী* - এর মধ্যে প্রথমটি তাঁর নিজের রচনা। পরবর্তী গ্রন্থ দুটি হল উৎপলদেব রচিত প্রত্যভিজ্ঞা কারিকার টীকা। যার মধ্যে সংকলিত হয়েছে তাঁর শৈবপ্রত্যভিজ্ঞা দর্শনচর্চার উপলব্ধিগুলি।

ধ্বন্যালোকে-র প্রথম উদ্দ্যোতে ব্যঙ্গ্য অর্থের গুরুত্ব বোঝাতে 'প্রত্যভিজ্ঞা', এই পারিভাষিক শব্দটি ব্যবহৃত হয়েছে। মহাকবিদের দ্বারা নির্বাচিত শব্দ ও অর্থের ব্যবহার প্রচলিত বাচ্যার্থ অথবা লক্ষণামূলক অর্থের মতো নয়। যথাযথভাবে কোন শব্দ ও অর্থ কাব্যোপযোগী ব্যঙ্গ্য প্রকাশে সমর্থ তা কবি বুঝে নেবেন প্রত্যভিজ্ঞা দ্বারা। 'যত্নতঃ প্রত্যভিজ্ঞেয়ৌ তৌশব্দার্থৌ মহাকবেঃ'।[১৩] লোচন টীকায় 'প্রত্যভিজ্ঞা' শব্দের ব্যাখ্যায় অভিনবগুপ্ত ব্যবহার করছেন একটি অর্থ, যা স্বয়ং পরিস্ফূরিত হয়, 'স্বয়মস্যৈতৎপরিস্ফূরতি'। অর্থাৎ এই যুক্তি অনুযায়ী কবি প্রায় স্বয়ম্ভূ শিবের মতো, যাঁর কবিসত্তা স্বয়ং

প্রকাশিত। কাব্যসৃষ্টির জগতের সঙ্গে এই ব্যাখ্যার পার্থক্য শুধু একটাই। একটি আধ্যাত্মিক জগতের তর্ক, অন্যটি মানুষের সৃষ্টি করা কাব্যের জগৎ। অথচ অভিনবগুপ্তের তত্ত্বানুসন্ধানে দুটিই সমান্তরাল ভাবে চলতে থাকে। পরমাত্মার স্বয়ং-প্রকাশিত স্বরূপের মতো কবিও নিজেই নিজেকে প্রকাশ করেন। কবিই কাব্যজগৎ-স্রষ্টা। কাব্যে প্রতিফলিত হয় তাঁরই অন্তরলোক। *তন্ত্রালোক*-এ পরমাত্মার স্বয়ং প্রকাশিত স্বরূপের ব্যখ্যাটিও প্রায় এরই সমগোত্রীয়। *তন্ত্রালোক*-এর শ্লোক -

> নির্মলে মুকুরে যদ্বৎ ভান্তি ভূমিলতাদ্বয়ঃ।
> অমিশ্রাস্তদ্বদ্ একস্মিন্ চিন্নাথে বিশ্ববৃত্তয়ঃ।।[১৪]

প্রত্যভিজ্ঞা মতে, পরমাত্মার অন্তরে যা আছে, তাকেই বাইরে নিজ ভূমিতেই সৃষ্টির অভিব্যক্তি হচ্ছে জগৎ। ব্যক্ত জগৎ এবং আত্মার মধ্যে আছে শুধু আপাত-পার্থক্য, যা আছে দর্পণ অ প্রতিবিম্বিত বস্তুর মধ্যে।[১৫]

অভিনবগুপ্তের ব্যখ্যা অনুযায়ী কবি যদি হন স্বয়ম্ভূ শিবের সমতুল্য তাহলে কাব্যের স্বরূপই বা কী আর তার আস্বাদনের স্বরূপই বা কেমন। ভরতের রসসূত্রের ব্যখ্যা দিতে গিয়ে এ বিষয়ে আরও বিস্তৃত আলোচনা করেছেন তিনি। ভরতের *নাট্যশাস্ত্রে*-র শুরুতেই বলা হয়েছে নাটকে বর্ণিত অভিনয়যোগ্য সমস্ত বস্তুই অলৌকিক। তার প্রধান উপাদানগুলি হল বিভাব, অনুভাব ও তেত্রিশটি ব্যভিচারী ভাব। এছাড়াও আছে আটটি স্থায়ী ও আটটি সাত্ত্বিক ভাব। এই উপাদানগুলি মহাকবির নির্মাণ প্রতিভায় এমন এক অলৌকিক জগতের সৃষ্টি করে যা আস্বাদন করে সহৃদয় সামাজিক ব্রহ্মাস্বাদের সমতুল্য আনন্দ (bliss) লাভ করেন। পারিভাষিক শব্দে এই প্রক্রিয়া ‘রস’ নামে পরিচিত। কিন্তু দৃশ্যকাব্য হিসেবে নাটকে অভিনয়ের আর একটি মাত্রা যুক্ত হয়। যা শ্রব্যকাব্য বা পঠনযোগ্য কাব্যের ক্ষেত্রে থাকে না। ফলে নাট্যরচয়িতার নির্মিত ‘বিভাব’ আর অভিনেতার অভিনয়ে প্রকাশমান ‘বিভাব’- এই দুটি স্তর পেরিয়ে তৈরি হয় ‘রস’। তাই প্রয়োজন হয় রসনিষ্পত্তির ব্যাখ্যার। এছাড়াও সেই মৌলিক প্রশ্ন যে, নাট্যঅভিনয় দর্শনে দর্শকের কেন ‘আনন্দ’ হয়, এবং একটি তার্কিক প্রশ্ন, স্থায়ী ভাব ভরতের রসসূত্রের একটি গুরুত্বপূর্ণ উপাদান হওয়া সত্ত্বেও মূল সূত্রে কেন উল্লেখ করা হল না ইত্যাদি বিষয় নিয়ে অস্পষ্টতা তৈরি হয়। এই তর্কে অংশ নিয়েছিলেন অনেকেই। তবে অভিনবগুপ্ত এর জনপ্রিয়তম প্রবক্তা। তাঁর *অভিনবভারতী* গ্রন্থে পূর্ববর্তী প্রথম তিনজন যথা ভট্ট লোল্লট, আচার্য শঙ্কুক এবং ভট্ট নায়কের তর্কগুলি উল্লিখিত হয়েছে। এঁদের মধ্যে লোল্লট নাট্যপ্রক্রিয়ার সংঘটনায় সহৃদয় সামাজিকের গুরুত্ব বিবেচনা করেননি। তাঁর মতে রস উৎপন্ন হয় বিভাবের মধ্যে। পাত্র-পাত্রীদের অনুভাব থেকে অনুমান করতে হয় অভিনেয় রস কোনটি। আর সামাজিকের চিত্তে অভিনয় দেখে যে আনন্দের অনুভব হয় তার কারণ হল নাট্যবিভাবোচিত পাত্র-পাত্রীর সাদৃশ্যে একই সজ্জায় সজ্জিত নট-নটীর উপরে আরোপিত সাক্ষাৎকার। সেটাই আনন্দের কারণ। এই ব্যাখ্যার থেকে আর একটু পরিণততর তর্ক উপস্থাপন করলেন আচার্য শঙ্কুক। তাঁর মতে ‘সহৃদয় কর্তৃক স্থায়িভাবের অনুমানই রসানুভূতি’।[১৬] তাঁর ব্যাখ্যা অনুযায়ী রস অনুমানের বিষয়। নটের অভিনয় দক্ষতার গুণে এবং বিভাবের সঙ্গে অভিনয়ের অভিন্নতার কারণে সহৃদয় নটের মধ্যেই রসের অনুমান করে, যদিও অভিনেতা বা নটের মধ্যে কোনো স্থায়ীভাব থাকে না। যেহেতু নাট্যবিষয় অলৌকিক তাই নটনটীর মধ্যে স্থায়ী ভাব বাস্তবে আছে কি নেই তার বিচার করা অর্থহীন। শঙ্কুকের মতে রস নিষ্পত্তি আসলে অনুমিতির সমার্থক। তবে লোল্লট বা শঙ্কুকের তুলনায় ভট্ট নায়ক তাঁর পূর্বে উপস্থাপিত তর্কগুলির তুলনায় প্রায় নিখুঁত যুক্তি পরম্পরা সাজাতে পেরেছেন। তাঁর বক্তব্যেই প্রথমবার সহৃদয় সামাজিকের গুরুত্ব তৈরি হল। তাঁর মতে সহৃদয় তার ‘অভিধা’ বা বাচ্যার্থবোধের দ্বারা নাট্যবস্তুকে বুঝতে সমর্থ হয়। কিন্তু শুধু এই বোধের দ্বারা অলৌকিক রসের অভিজ্ঞতা লাভ সম্ভব হয় না। নাট্যাভিনয় দর্শনকালে তার মধ্যে উপস্থিত হয় ‘ভাবনা’র। এই পর্যায়ে সে নিজের লৌকিক অস্তিত্বের পরিচয়কে সাময়িকভাবে বিস্মৃত হয়ে বিভাবের সঙ্গে সাধারণীকৃত হয়। তখন অভিনয়ের মঞ্চে থাকা রাম-সীতা, দেশকাল বিমুক্ত রসানুভূতির প্রতীক হয়ে, তার সঙ্গে একাত্ম হতে থাকে। এরই পরিণত স্তরে সে নিজের অখণ্ড আনন্দময় সত্তার সাক্ষাৎ লাভ করে আনন্দ অনুভব করে। যার নাম ভোগীকৃতি। ভট্ট নায়কের এই ব্যাখ্যার নাম ভুক্তিবাদ। অভিনবগুপ্ত, ভট্ট নায়কের এই ব্যাখ্যাকে শৈবপ্রত্যভিজ্ঞা দর্শনের অভিজ্ঞতা আর যুক্তি দিয়ে সম্পূর্ণ করেন। তাঁর মতে সহৃদয় সামাজিকের পক্ষে তখনই বিভাবের দ্বারা উপস্থাপিত স্থায়িভাবসমূহ আস্বাদন করা সম্ভব যখন

তার নিজের মধ্যেই আজন্মলালিত সংস্কার বা বাসনারূপে স্থায়ী ভাব উপস্থিত। যেমন কোনো ব্যক্তির পক্ষে শৃঙ্গার রসের প্রতীতি অসম্ভব যদি তার মধ্যে ঐ রসানুকূল সংস্কার না থাকে। তার জীবন যদি কঠোর তপস্যা আর বিদ্যাভাসে অভ্যস্ত হয় তাহলে তার পক্ষে বিভাবের দ্বারা উপস্থাপিত ভাবগুলির সঙ্গে সাধারণীকৃত হওয়া অসম্ভব। অন্যদিকে নাট্যমঞ্চে উপস্থাপিত বিভাবসমূহ বা অনুভাবসমূহ, যাকে বাইরে দেখে সে তার নিজ সত্তায় বর্তমান থাকা স্থায়িভাবগুলিকে আস্বাদন করছে, সেটাও অসম্ভব হবে যদি ঐ আপাত বাহ্য উপাদানগুলি তার অভিজ্ঞতার আন্তর উপাদান না হয়। অর্থাৎ এমন কোনো বাঙালি যাঁর অভিজ্ঞতায় বান্টু উপজাতির জীবনযাপন সম্পর্কে কোনো সংস্কার নেই তাহলে তার পক্ষেও বান্টু জাতির অভিনীত নাটক আস্বাদন অখণ্ড আনন্দস্বরূপ হবে না। অর্থাৎ ভরতের রসসূত্রের চারটি উপাদানই অভিনবগুপ্তের মতে সহৃদয়ের আন্তর উপাদান হতে হবে। তবেই সহৃদয় সামাজিক তার নিজ সদ্ ও চিদ্ অংশের আবরণ (শৈব প্রত্যভিজ্ঞা মতে মল) অপসারণ করে আনন্দময় সত্তার স্বাদ লাভ করতে পারবে। এই আস্বাদন ব্রহ্মাস্বাদের সমতুল্য। কারণ যোগীও তার সাধনার শক্তিবলে নিজ আনন্দময় সত্তা যা পরমসত্তারই অংশ, তার সঙ্গে সমাহিত হয়। নাট্যদর্শনে সহৃদয় তার নিজ সত্তার সব লৌকিক খণ্ডিত পরিচয়ের সীমা অতিক্রম করে নিজ আনন্দময় সত্তায় স্থিত হয়। এই পর্যায়ে তার সামনে কোনো বিভাব-অনুভাব-ব্যভিচারিভাবের খণ্ডিত অস্তিত্ব থাকে না। সে নিজেরই আনন্দময় সত্তার আস্বাদনে নিমগ্ন থাকে। সহৃদয়ের স্ব-সত্তা তার নিজের কাছেই অভিব্যক্ত হয়। যেমন ভাবে শৈব প্রত্যভিজ্ঞা মতে শিব স্বয়ং অভিব্যক্ত হন তাঁর সৃষ্ট জগতের মাঝে। অভিনবগুপ্তের এই ব্যাখ্যার নাম অভিব্যক্তিবাদ।

ভরতের রসসূত্রে স্থায়িভাবের উল্লেখ না থাকার কারণ হিসেবে অভিনবগুপ্ত উল্লেখ করেছেন একটি যুক্তি। সেটি এই যে, নাট্যমঞ্চে বা গোটা কাব্য আস্বাদনের অভিজ্ঞতায় অবিরাম একটানা কোনো স্থায়িভাবই উপস্থিত থাকতে পারে না। যদিও সেটাই সব আস্বাদনের মূল ভিত্তি, কিন্তু নাট্যমঞ্চে তাকে প্রত্যক্ষ করে তোলে স্থায়িভাবানুসারি ব্যভিচারিভাবসমূহ। তাই স্থায়ি ভাব অনুল্লেখিত। অনুমিতিবাদের প্রবক্তা শঙ্কুকের মতে স্থায়ী ভাব নাট্য উপাদানগুলির মধ্যে দৃশ্যমান নয়, তাকে অনুমান করে নিতে হয়। তাই ভরতের রসসূত্রে স্থায়ী ভাবের উল্লেখ করা হয়নি।

প্রাচীন ভারতীয় অলংকার শাস্ত্র কাব্যভাষার কাঠামো অনুসন্ধানের প্রচেষ্টায় যখন প্রস্থানভিত্তিক যুক্তির নিগড়ে ক্রমশ বৈচিত্র্যহীন হয়ে পড়ছিল, তখন, অভিনবগুপ্ত যুক্তির স্বচ্ছতা আর অন্তর্দৃষ্টির প্রয়োগ করে নন্দনতত্ত্বের শাস্ত্রভাষারই পুনর্গঠন করলেন। যদিও অভিনবগুপ্তের এবং তৎকৃত ধ্বনিবাদী চিন্তাভাবনার সমালোচনা যে একেবারে হয়নি তা নয়। যেমন *ব্যক্তিবিবেক* রচয়িতা মহিমভট্ট (আনুমানিক একাদশ শতক) ধ্বনির চেয়েও সম্ভাবনাময় তর্ক হিসেবে অনুমানকে উপস্থাপন করেছিলেন। তাঁর মতে শ্রেষ্ঠ ধ্বনি হিসেবে স্বীকৃত অসংলক্ষ্যক্রম ধ্বনির ক্ষেত্রেও ক্রম লক্ষ করা সম্ভব। আদতে যাকে ব্যঙ্গ্য বা ব্যঞ্জনা হিসেবে ধ্বনিবাদীরা দেখাতে চেয়েছেন সেটি পূর্বে প্রচলিত লক্ষণার বৈচিত্র্য ছাড়া আর কিছু নয়। যদিও এই ধরনের বিচ্ছিন্ন বিরোধিতার দৃষ্টান্ত বাদ দিলে পরবর্তীকালের তাত্ত্বিক যেমন *সাহিত্যমীমাংসা*-র রচয়িতা রাজশেখর (আনুমানিক দ্বাদশ শতক), রুয্যক (একাদশ শতক), কুন্তক (দশম শতক) এঁদের তর্কে অভিনবগুপ্তের ভাবনা সমাদৃতি লাভ করেছে। বিশেষত রসবাদের মতো প্রাচীন অথচ জরুরি একটি ভাবনা যা মূলত dramaturgy-র নির্দেশিকা হয়ে থাকার কারণে পৃথক ও বিচ্ছিন্ন তত্ত্ব হিসেবে অবস্থান করত। আবার ধ্বনিবাদের মত ব্যাকরণ নির্ভর প্রস্থানকেও অলংকারশাস্ত্রের চর্চায় গুরুত্বপূর্ণ করে তোলা হল প্রস্থানগুলির সমন্বয় সাধন এবং দার্শনিক চিন্তার সমন্বয় ঘটিয়ে। যার অন্যতম কৃতিত্ব অভিনবগুপ্তের। যে কারণে তাঁকে অনায়াসে প্রাচীন ভারতীয় অলংকারশাস্ত্রের দিক-নির্দেশক বা পথিকৃৎ বলা যেতে পারে।

উল্লেখপঞ্জি

১. *রস ও ভাব*, পৃ. ২.

২. *প্রাচীন ভারতীয় অলংকার-শাস্ত্রের ভূমিকা*, পৃ. ২৩

৩. *নাট্যশাস্ত্র*- ১৬.৪০, পৃ. ৮২.

৪. *ধ্বন্যালোক-লোচন* ১.১, পৃ. ১১.

৫. *অভিনবগুপ্ত*, পৃ. ৬৯.

৬. *History of Sanskrit Poetics*, p. 92.

৭. *তদেব*, পৃ. ৪১

৮. তত্রৈব

৯. *ধ্বন্যালোক-লোচন* ১.৬, পৃ. ২৯.

১০. *নাট্যশাস্ত্র*- ৬.৩১, পৃ. ১৩৭.

১১. *ধ্বন্যালোক-লোচন* ১.১৩, পৃ. ৩৩.

১২. *Studies in Indian Poetics*, p. 46/60.

১৩. *ধ্বন্যালোক*- ১.৮, পৃ. ২৯.

১৪. *অভিনবগুপ্ত*, অনুবাদ রত্না বসু, (*তন্ত্রালোক* ৩.৪), পৃ. ২৮

১৫. *তদেব*, পৃ. ২৮.

১৬. *সাহিত্য মীমাংসা*, পৃ. ৬৩.

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

আনন্দবর্দ্ধন। *ধ্বন্যালোক* (অভিনবগুপ্ত কৃত *লোচন* টীকাসহিত)। অনু. শ্রী সুবোধচন্দ্র সেনগুপ্ত ও কালীপদ ভট্টাচার্য্য। *ধ্বন্যালোক ও লোচন*। কলকাতা: এ. মুখার্জী এণ্ড কোং, ১৩৫৭ বঙ্গাব্দ।

দেশপাণ্ডে, জি.টি. *অভিনবগুপ্ত* । অনু. রত্না বসু। সাহিত্য অকাদেমি, নিউ দিল্লি: ২০১৫।

ভট্টাচার্য, বিষ্ণুপদ। *সাহিত্য মীমাংসা*। কলকাতা: বিশ্বভারতী, ১৯৬০।

ভট্টাচার্য, বিষ্ণুপদ। *প্রাচীন ভারতীয় অলংকার-শাস্ত্রের ভূমিকা*। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৩৬০ বঙ্গাব্দ।

ভরত। *নাট্যশাস্ত্র*। ১ম খণ্ড। সম্পা. সুরেশচন্দ্র বন্দ্যোপাধ্যায়। কলকাতা: নবপত্র প্রকাশন। ১৩৫৯ বঙ্গাব্দ (১ম প্রকাশ)।

ভরত। *নাট্যশাস্ত্র*। ২য় খণ্ড। সম্পা. সুরেশচন্দ্র বন্দ্যোপাধ্যায়। কলকাতা: নবপত্র প্রকাশন। ১৯৫৬ (১ম প্রকাশ)।

শাস্ত্রী, আশোক নাথ। *রস ও ভাব*। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪০৫ বঙ্গাব্দ।

De, S.K. *History of Sanskrit Poetics.* Kolkata: Firma K.L.M, 1988.

Bhattacharya, Sivaprasad. *Studies in Indian Poetics.* Kolkata: Firma K.L.M, 1981.

বৌদ্ধদর্শন সম্মত অনুমানের শ্রেণীবিভাগ: একটি পর্যালোচনা

মন্দিরা ঘোষ

সংক্ষিপ্তসার: বিভিন্ন ভারতীয় দার্শনিকতন্ত্রগুলিতে অনুমান একটি স্বতন্ত্র প্রমাণরূপে স্বীকৃত, যা হলো প্রমা বা যথার্থ জ্ঞান লাভের একটি উপায় বা প্রণালী। বিভিন্ন দার্শনিকতন্ত্রগুলিতে অনুমানের শ্রেণীবিভাগ করা হয়েছে বিভিন্ন মূল নীতির উপর ভিত্তি করে, অর্থাৎ বিভাগীকরণের ভিন্ন ভিন্ন দৃষ্টিভঙ্গী হতে অনুমানের বিশেষ কোনো একটি বৈশিষ্ট্যের উপর গুরুত্ব আরোপ করা হয়েছে এবং তদনুসারে বা, সেই বৈশিষ্ট্যটির উপর নির্ভর করেই অনুমানের শ্রেণীবিভাগ করা হয়েছে। উদাহরণস্বরূপ, কোনো বিভাগীকরণের দৃষ্টিভঙ্গী গঠিত হয়েছে সাধ্য বা অনুমেয় পদার্থের প্রকৃতির উপর নির্ভর করে (যেমন – পূর্ববৎ, শেষবৎ ও সামান্যতোদৃষ্ট ভেদে অনুমানের ত্রিবিধ শ্রেণীবিভাগ), অপর কোনো ক্ষেত্রে শ্রেণীবিভাগটি করা হয়েছে যার দ্বারা অনুমানটি করা হয়ে থাকে সেই ব্যাপ্তি সম্বন্ধের প্রকৃতির উপর নির্ভর করে (যেমন – কেবলান্বয়ী, কেবলব্যতিরেকী ও অন্বয়ব্যতিরেকী ভেদে অনুমানের ত্রিবিধ শ্রেণীবিভাগ); আবার, কোনো ক্ষেত্রে বক্তা ও শ্রোতার প্রয়োগের ভিত্তিতে অনুমানের শ্রেণিবিভাগ করা হয়েছে (যেমন – স্বার্থ ও পরার্থভেদে অনুমানের দ্বিবিধ শ্রেণীবিভাগ)। এর ফলস্বরূপ ভিন্ন ভিন্ন বিভাগীকরণের দৃষ্টিভঙ্গীর পরিপ্রেক্ষিতে এক এবং অভিন্ন অনুমান, ভিন্ন ভিন্ন প্রকারের অন্তর্ভূক্ত হতে পারে। বর্তমান গবেষণা নিবন্ধে আমার পর্যালোচনার অন্যতম মূল বিষয় হলো স্বার্থ ও পরার্থভেদে অনুমানের দ্বিবিধ শ্রেণীবিভাগ। যদিও *ন্যায়সূত্র* ও *বৈশেষিকসূত্রে*-র মধ্যে কোনোটিতেই স্বার্থ ও পরার্থভেদে অনুমানের এই দ্বিবিধ শ্রেণীবিভাগ উল্লিখিত হয়নি, কিন্তু এর ইতিহাস অনুধাবন করতে হলে ফিরে যেতে হবে প্রশস্তপাদের কাছে যিনি তাঁর বৈশেষিকসূত্রের উপর লিখিত ভাষ্যে এবিষয়ের উল্লেখ করেছিলেন। এই বিভাজনটি বৌদ্ধগণ কর্তৃকও স্বীকৃত ও বিশদে আলোচিত হয়েছে। ধর্মকীর্তির প্রমাণবার্তিক, ন্যায়বিন্দু, ধর্মোত্তরের ন্যায়বিন্দুটীকা, মোক্ষাকর গুপ্তের বৌদ্ধতর্কভাষা প্রভৃতি প্রসিদ্ধ গ্রন্থে এইপ্রকার শ্রেণীবিভাজনের উল্লেখ পাওয়া যায়। বর্তমান প্রবন্ধটিতে বৌদ্ধদর্শন সম্মত অনুমানের শ্রেণীবিভাগ নিয়েই মুখ্যতঃ আলোচনা করা হয়েছে।

সূচক শব্দ: স্বলক্ষণ, ত্রিরূপ লিঙ্গ, কার্য হেতু, স্বভাব হেতু, অনুপলব্ধি হেতু।

বৌদ্ধমতে স্বয়ং বুদ্ধ হলেন আরাধ্য ব্যক্তি; তাঁর বাণী মানুষকে অজ্ঞানতার অন্ধকার থেকে মুক্ত করেছে। সমস্ত জগতের প্রাণীসমূহের দুঃখ কষ্টের মূল কারণরূপ অবিদ্যাকে তিনি সাধনার দ্বারা জয় করেছেন এবং জরামরণক্লিষ্ট জীবগণকে ভবচক্র হতে মুক্তির পথ দেখিয়েছেন। আচার্য ধর্মকীর্তি যেমন বুদ্ধের বন্দনা দিয়েই তাঁর *ন্যায়বিন্দু* গ্রন্থের সূচনা করেছিলেন[১], তদনুরূপ আমিও ধর্মকীর্তিকে অনুসরণ করে ভগবান বুদ্ধের উদ্দেশ্যে আমার সশ্রদ্ধ প্রণাম নিবেদনপূর্বক বৌদ্ধ দর্শনে স্বীকৃত অনুমানের আলোচনা শুরু করছি।

বিভিন্ন ভারতীয় দার্শনিক সম্প্রদায় অনুমানকে একটি স্বতন্ত্র প্রমাণরূপে অর্থাৎ যথার্থ জ্ঞান লাভের একটি প্রণালী হিসেবে স্বীকার করেছে। বিভিন্ন দার্শনিকতন্ত্রগুলিতে অনুমানের শ্রেণীবিভাগ করা হয়েছে বিভিন্ন মূল নীতির উপর ভিত্তি করে। বিভাজনের ভিন্ন ভিন্ন দৃষ্টিভঙ্গী হতে অনুমানের বিশেষ কোনো একটি বৈশিষ্ট্যের উপর গুরুত্ব আরোপ করে তদনুসারে অনুমানের শ্রেণীবিভাগ করা হয়েছে। যেমন বক্তা ও শ্রোতার পরিপ্রেক্ষিতে তথা প্রায়োগিক দিক থেকে অনুমানকে স্বার্থ ও পরার্থ ভেদে দ্বিবিধ প্রকারে বিভক্ত করা হয়েছে।

যদিও *ন্যায়সূত্র* ও *বৈশেষিকসূত্রের* মধ্যে কোনোটিতেই স্বার্থ ও পরার্থভেদে অনুমানের এই দ্বিবিধ শ্রেণীবিভাগ উল্লিখিত হয়নি, কিন্তু এটির মূল উৎস অনুধাবন করতে হলে উপনীত হতে হবে প্রশস্তপাদের কাছে। তাঁর *বৈশেষিকসূত্রের* উপর লিখিত ভাষ্য *পদার্থধর্মসংগ্রহ* নামক গ্রন্থে তিনি এই প্রকার শ্রেণীবিভাগের উল্লেখ করেছিলেন। এই বিভাজনটি বৌদ্ধগণ কর্তৃকও স্বীকৃত হয়েছে। দিঙনাগের *প্রমাণসমুচ্চয়,* ধর্মকীর্তির *প্রমাণবার্ত্তিক, ন্যায়বিন্দু,* ধর্মোত্তরের *ন্যায়বিন্দুটীকা,* মোক্ষাকর গুপ্তের *বৌদ্ধতর্কভাষা* প্রভৃতি গ্রন্থে এইপ্রকার শ্রেণীবিভাজন উল্লিখিত হতে দেখা যায়।

বৌদ্ধযুক্তিবিদ্যায় অনুমানের শ্রেণীবিভাগ সংক্রান্ত দুটি চিন্তাধারা লক্ষ্য করা যায়। একদল যুক্তিবিদ্ ন্যায়সূত্রকার মহর্ষি গৌতমের মত সমর্থন করেছেন; অপরদল আচার্য প্রশস্তপাদের মতকে সমর্থন জানিয়েছেন।[২] প্রথম প্রকার মতটি খুঁজে পাওয়া যায় নাগার্জুনের *উপায়হৃদয়* নামক গ্রন্থে এবং

অপরটি খুঁজে পাওয়া যায় দিঙ্নাগ কর্তৃক বিরচিত *প্রমাণসমুচ্চয়* নামক গ্রন্থে। দিঙ্নাগের পূর্বে বৌদ্ধযুক্তিবিদ্‌গণ ন্যায় দৃষ্টিভঙ্গী অনুসরণ করতেন; কিন্তু দিঙ্নাগই প্রথম প্রশস্তপাদের ধারা গ্রহণ করলেন। তিনি স্বার্থ ও পরার্থ — এই দুইপ্রকার অনুমানকে যথেষ্ট গুরুত্ব সহকারে আলোচনা করেছেন এবং তাঁর *প্রমাণসমুচ্চয়* নামক গ্রন্থের দ্বিতীয় পরিচ্ছেদে স্বার্থানুমান এবং তৃতীয় পরিচ্ছেদে পরার্থানুমান সম্পর্কে বিস্তৃত বিবরণ দিয়েছেন। দিঙ্নাগের শিষ্য শঙ্করস্বামীও তাঁর *ন্যায়প্রবেশ* নামক গ্রন্থে এই দুইপ্রকার অনুমানের উপস্থাপনা করেছেন, যদিও তিনি স্বার্থানুমান ও পরার্থানুমানকে যথাক্রমে 'সাধন' ও 'অনুমান' — এই দুটি শব্দের দ্বারা উল্লেখ করেছিলেন। ধর্মকীর্তি, ধর্মোত্তর, মোক্ষাকর গুপ্ত এবং পরবর্তী অন্যান্য বৌদ্ধদার্শনিকগণ *উপায়হৃদয়ে* উল্লিখিত অনুমানের শ্রেণীবিভাগকে নস্যাৎ করে দিঙ্নাগকেই অনুসরণ করেছিলেন বলে জানা যায়।

ব্যুৎপত্তিগতভাবে নিজের জন্য কৃত অনুমান স্বার্থানুমান এবং অপরের উদ্দেশ্য প্রযুক্ত অনুমান পরার্থানুমান বলে কথিত হয়ে থাকে। ধর্মোত্তরের মতানুসারে পরার্থানুমান ভাষার উপর নির্ভরশীল হওয়ায় তা হল শব্দাত্মক। অপরপক্ষে স্বার্থানুমান কিন্তু শব্দের ভিত্তিতে প্রতিষ্ঠিত নয়, বরং এটিকে একপ্রকার মানসিক প্রক্রিয়া বলে অভিহিত করা যেতে পারে। এপ্রসঙ্গে মোক্ষাকর গুপ্তের বক্তব্য বিশেষ প্রণিধানযোগ্য। মোক্ষাকর গুপ্ত তাঁর *বৌদ্ধতর্কভাষা* গ্রন্থে স্বার্থানুমানকে জ্ঞানাত্মক এবং পরার্থানুমানকে বচনাত্মক বলে ব্যাখ্যা করেছেন।[৩] বৈশেষিক আচার্য প্রশস্তপাদ মনে করতেন যে পরার্থানুমান হল তাই, যেটি পঞ্চাবয়বী ন্যায় বা বাক্যের মাধ্যমে ক্রিয়াশীল বা প্রযুক্ত হয়ে থাকে; তাঁর মতে, প্রতিজ্ঞা, হেতু, উদাহরণ, উপনয় এবং নিগমন — এই হল পঞ্চাবয়ব। প্রখ্যাত নৈয়ায়িক জয়ন্তভট্ট কর্তৃক বিরচিত *ন্যায়মঞ্জরী* ও ন্যায়ৈকদেশী ভাসর্বজ্ঞ রচিত *ন্যায়সার* গ্রন্থেও স্বার্থ ও পরার্থ ভেদে অনুমানের শ্রেণীবিভাগ উল্লিখিত হয়েছে। অর্থাৎ, অনুমানের স্বার্থ-পরার্থ বিভাগটি বৌদ্ধ ছাড়াও বৈশেষিক ও নৈয়ায়িকগণের মধ্যেও প্রসিদ্ধ। তবে এইস্থলে বৌদ্ধদর্শনে স্বীকৃত স্বার্থ ও পরার্থ ভেদে অনুমানের শ্রেণীবিভাগটিই নিম্নে বর্ণনা করা হল —

বৌদ্ধমতে আমাদের সর্বপুরুষার্থ সিদ্ধ হয় সম্যক জ্ঞানের দ্বারা। অবিসংবাদক অর্থাৎ অবিরুদ্ধ জ্ঞানই হল সম্যক জ্ঞান।[৪] যে জ্ঞান বস্তুকে প্রবৃত্তির বিষয়রূপে প্রদর্শন করে তাই হল প্রমাণ, এই অর্থে সম্যক জ্ঞান হল প্রমাণ। প্রমাণ বিষয়ে ভারতীয় দার্শনিকদের মধ্যে নানা মতভেদ আছে। বৌদ্ধমতে *অনধিগতং বিষয়ং প্রমাণং* অর্থাৎ অনধিগত বা অজ্ঞাত বিষয়ের জ্ঞান হল প্রমাণ। যেহেতু পূর্বে অজ্ঞাত বিষয়কে যখন হিতকর বা অহিতকররূপে উপলব্ধি করা যায় তখনই আমাদের সেই বস্তু গ্রহণে প্রবৃত্তি হয় এবং সেই প্রবৃত্তি যদি সফল হয় তাহলে আমাদের সেই জ্ঞান বস্তুর প্রাপক হওয়ায় তা প্রমাণ বলে গৃহীত হয়ে থাকে। সুতরাং অনধিগত বস্তু বিষয়ক জ্ঞানই হল প্রমাণ। কিন্তু যে বস্তু আগে কোনো প্রমাণের বিষয় হয়েছে সেই বস্তু বিষয়ে নতুন কোনো প্রবৃত্তি উৎপন্ন না হওয়ায় সেই জ্ঞান বস্তুপ্রাপ্তির পক্ষে সহায়ক বলে গণ্য হয় না; ফলতঃ তাকে প্রমাণ বলা যাবে না। তাই বৌদ্ধ মতে জ্ঞাত বিষয়ের জ্ঞান হল অপ্রমাণ।

বৌদ্ধমতে এই সম্যক জ্ঞান হল দুই প্রকার[৫], যথা: প্রত্যক্ষ ও অনুমান।[৬] যে বিষয়ের দ্বারা সাক্ষাৎভাবে উৎপন্ন জ্ঞান কোনো বিকল্পের সাহায্য ছাড়া সেই বিষয়টিকে জানিয়ে দিতে পারে সেই বস্তুবিষয়ক জ্ঞানই হল প্রত্যক্ষ জ্ঞান। অর্থাৎ যে বিষয়ের দ্বারা আমাদের সাক্ষাৎভাবে জ্ঞান উৎপন্ন হয়, সেই বিষয়েরই প্রত্যক্ষ সম্ভব। তবে বৌদ্ধগণ প্রত্যক্ষ ছাড়া আরও একটি জ্ঞানকে প্রমাণ বলে মেনেছেন, যার নাম হল অনুমান। এই অনুমানের লক্ষণ প্রত্যক্ষের ব্যবর্তক জ্ঞানরূপেই দেওয়া হয়ে থাকে। যেমন – বৌদ্ধমতে অনুমানে যে বস্তুটি প্রবৃত্তির বিষয় হয় তা সাক্ষাৎভাবে জ্ঞানের বিষয় না হয়ে লিঙ্গদর্শনের দ্বারা জ্ঞানের বিষয় হয়। কিন্তু প্রত্যক্ষ জ্ঞানের ক্ষেত্রে যে বস্তুটি সুনির্দিষ্টরূপে ও সাক্ষাৎভাবে ভাসমান হয়, তা সমস্ত রকম সংশয়, বিপর্যয় ইত্যাদি দোষ হতে মুক্ত। অনুমিতি জ্ঞানে পক্ষে লিঙ্গের জ্ঞান এবং ঐ লিঙ্গের সাথে সম্বদ্ধরূপে যে বস্তুর জ্ঞান হয়, তা কোনো সাক্ষাৎ জ্ঞান নয়, বরং পরোক্ষ জ্ঞান। বৌদ্ধমতে প্রত্যক্ষ ও অনুমান এই দুই প্রকার জ্ঞানই বস্তুকে আমাদের কাছে সুনির্দিষ্টরূপে উপস্থাপন করতে পারে বলে কেবলমাত্র এই দুটি জ্ঞানকেই প্রমাণ বলে স্বীকার করা হয়। *ন্যায়বিন্দু*তে ইন্দ্রিয়জ জ্ঞান, মনোবিজ্ঞান, আত্মসংবেদন ও যোগীজ্ঞান ভেদে চারপ্রকার প্রত্যক্ষ জ্ঞান স্বীকৃত হয়েছে, এবং এই চার প্রকার প্রত্যক্ষেরই বিষয় হল স্বলক্ষণ বস্তু। যেহেতু

বৌদ্ধদার্শনিকগণ ক্ষণভঙ্গবাদে বিশ্বাসী তাই প্রত্যক্ষ জ্ঞানের বিষয়কে তাঁরা স্বলক্ষণ বা ক্ষণিক বিষয় বলে ব্যাখ্যা করেছেন। কিন্তু স্বলক্ষণই একমাত্র জ্ঞানের বিষয় হয় না; ক্ষেত্রবিশেষে সামান্য লক্ষণও জ্ঞানের বিষয় হয়ে থাকে। এই সামান্য লক্ষণকে জানার জন্য যে জ্ঞানের প্রয়োজন, তা প্রত্যক্ষের দ্বারা সম্ভব নয়; তাই প্রত্যক্ষ জ্ঞানের অতিরিক্ত অনুমিতি জ্ঞান স্বীকার করা হয়েছে। বৌদ্ধমতে প্রত্যক্ষ ও অনুমানের গ্রাহ্য বিষয় সম্পূর্ণ ভিন্ন, এবং তারা একে অন্যের ক্ষেত্রে প্রবেশ করতে পারে না। প্রত্যক্ষের গ্রাহ্য বিষয় স্বলক্ষণ এবং অনুমানের গ্রাহ্য বিষয় হল সামান্যলক্ষণ। সম্ভবতঃ এইকারণেই প্রত্যক্ষ জ্ঞানকে ব্যাখ্যা করার পর ধর্মকীর্তি তাঁর *ন্যায়বিন্দু* গ্রন্থের দ্বিতীয় পরিচ্ছেদে স্বার্থানুমান ও তৃতীয় পরিচ্ছেদে পরার্থানুমান নিয়ে আলোচনা করেছেন।

স্বার্থানুমান আলোচনার শুরুতেই ধর্মকীর্তি প্রথম সূত্রে বলেছেন, *অনুমানং দ্বিধা* অর্থাৎ স্বার্থ ও পরার্থ ভেদে অনুমান হল দুইপ্রকার। এখানে প্রশ্ন উঠতে পারে, কোনো বিষয় নিয়ে আলোচনা করতে গেলে প্রথমে তার সাধারণ স্বরূপের পরিচয় দেওয়া আবশ্যক এবং তারপর তার বিভাগ প্রদর্শন করা উচিৎ; কিন্তু এক্ষেত্রে গ্রন্থকার অনুমানের কোনো লক্ষণ নির্দেশ না করেই সরাসরি অনুমানের বিভাগ প্রদর্শনে প্রবৃত্ত হয়েছেন কেন? এইরূপ আপত্তির উত্তর দিতে গিয়ে ন্যায়বিন্দুটীকাকার ধর্মোত্তর বলেছেন যে, 'স্বার্থানুমান' এবং 'পরার্থানুমান' – এই দুটি শব্দের শেষে অনুমান শব্দটি থাকলেও উক্ত অনুমানদুটির কোনো সাধারণ রূপ হয় না। অর্থাৎ স্বার্থানুমান ও পরার্থানুমান পরস্পর হতে এতটাই ভিন্ন যে তাদের উভয়ের ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হবে এমন কোনো সাধারণ লক্ষণ প্রদান করা সম্ভব নয়। পরার্থানুমান শব্দাত্মক, আর স্বার্থানুমান হল জ্ঞানাত্মক। অর্থাৎ যে ন্যায়বাক্যের দ্বারা অন্যকে পরোক্ষ অর্থের বোধ করানো হয়, সেই ন্যায়বাক্যটিকে পরার্থানুমান বলা হয়; অপরপক্ষে ত্রিরূপ লিঙ্গের দ্বারা প্রমাতার মধ্যে যে পরোক্ষ অর্থের বোধ উৎপন্ন হয় সেই বোধটিকে বলে স্বার্থানুমান। ন্যায়বাক্য এবং বোধ হল সম্পূর্ণ ভিন্ন দুটি বস্তু। এদের কোনো সাধারণ লক্ষণ হয় না। সুতরাং স্বার্থানুমান ও পরার্থানুমান প্রত্যেকটির জন্য নির্দিষ্ট লক্ষণ বলার পূর্বে তাদের প্রকারভেদের উল্লেখ করা হয়েছে।

অনুমানং দ্বিধা –এই সূত্রের পরিপ্রেক্ষিতে কমলশীল কয়েকটি বিপ্রতিপত্তির উল্লেখ করেছেন। ন্যায়দর্শনে পূর্ববৎ, শেষবৎ ও সামান্যতোদৃষ্ট ভেদে অনুমানকে তিন প্রকার বলা হয়েছে। সাংখ্যকারিকাতেও অনুরূপ শ্রেণীবিভাগ উল্লিখিত হতে দেখা যায়। তবে এদের নাম একই হলেও ন্যায় ও সাংখ্য সম্প্রদায়ের ব্যাখ্যায় বেশ কিছু প্রভেদ আছে। তবে অনুমানের অস্তিত্বেই বিপ্রতিপত্তির কথা জানাতে গিয়ে কমলশীল তাঁর *ন্যায়বিন্দুপূর্বসংক্ষিপ্তে* বৈয়াকরণদের নাম উল্লেখ করেছেন।[৭]

কমলশীল অনুমানের প্রামাণ্য বিষয়ে পূর্বপক্ষীরূপে কেবল বৈয়াকরণদের কথাই বলেছেন। কিন্তু *প্রমাণবিনিশ্চয়ে* ধর্মকীর্তি স্বয়ং পূর্বপক্ষীরূপে লোকায়তিকদের কথা উল্লেখ করেছেন।[৮] টীকাকার জ্ঞানশ্রীভদ্র আবার তাঁর *প্রমাণবিনিশ্চয়টীকা*তে অনুমানের পূর্বপক্ষীরূপে বাক্যপদীয়কার ভর্তৃহরির নাম উল্লেখ করেছিলেন।

ন্যায়বিন্দু গ্রন্থের ১/৩ সংখ্যক সূত্রের টীকাতে ধর্মোত্তর অনুমানের স্বরূপ ব্যাখ্যা করতে গিয়ে বলেছেন, "লিঙ্গগ্রহণসম্বন্ধস্মরণস্য পশ্চাৎ মানম্ অনুমানম্।" অর্থাৎ লিঙ্গগ্রহণের পর লিঙ্গ ও সাধ্যের মধ্যে যে অবশ্যম্ভাবী সম্বন্ধ আছে, তা স্মরণের পর যে বস্তুপ্রাপক জ্ঞান হয় সেটিই হল অনুমান। এখানে জ্ঞানকে অনুমান বলাতে মনে রাখতে হবে এই স্বরূপটি স্বার্থানুমানের। বৌদ্ধগণ পরার্থানুমান বলে অনুমানের যে আরেকপ্রকার ভেদ স্বীকার করেন সেটি জ্ঞানাত্মক নয়, শব্দাত্মক। তাই ধর্মোত্তরের ঐ লক্ষণটি পরার্থানুমানের জন্য প্রদত্ত হয়নি বলেই বুঝতে হবে। ধর্মোত্তরের ব্যাখ্যানুসারে যার দ্বারা অন্যকে অপ্রত্যক্ষ অর্থটি বোঝানো হয় সেটিই হল পরার্থানুমান।

ন্যায়ৈকদেশী ভাসর্বজ্ঞের ব্যাখ্যায় পরার্থানুমান শব্দের অর্থে অভিনবত্বের সন্ধান পাওয়া যায়। তিনি বলেছেন, অনুমান বাক্যকে পরার্থানুমান বলা যেতে পারে, কারণ বক্তার অপেক্ষায় ঐ বাক্যটি পরার্থ। যেহেতু বক্তার ক্ষেত্রে ঐ বাক্যের অপেক্ষা থাকে না, বাক্যটি বক্তার নিজের জ্ঞানের অনুবাদক হয়, অন্যের প্রতীতির জন্যই সে ঐ বাক্যটি উপস্থাপিত করে মাত্র, তাই ঐ বাক্যটি হল পরার্থ। প্রশস্তপাদভাষ্যের উপর রচিত *ব্যোমবতী* টীকাতে ব্যোমশিবাচার্য বলেছেন, লিঙ্গটি কেবল চক্ষু প্রভৃতির মাধ্যমে সাধ্যপ্রতিপত্তির কারণ হলে, তা স্বার্থানুমানরূপে গণ্য হবে, যেহেতু সেখানে শব্দের সাহায্য থাকে না। আর শব্দের সাহায্য নিয়ে লিঙ্গের জ্ঞান হলে ঐ লিঙ্গজ্ঞানকে পরার্থানুমান বলে।

*ন্যায়কন্দলী*তে শ্রীধরাচার্য বলেছেন যে, কেবল বাক্যটিই সাধ্যকে বোঝায় না। যদি তা বোঝায়, তাহলে জ্ঞানটি শাব্দবোধরূপে পরিগণিত হবে। সুতরাং অবিনাভূত লিঙ্গের অভিধায়ক বাক্যের প্রয়োগই হল পরার্থানুমান। এইভাবেই স্বার্থ-পরার্থের বৈশিষ্ট্য ব্যাখ্যা করা হয়েছে।

ন্যায়বিন্দু গ্রন্থে স্বার্থানুমানের যে লক্ষণ পাওয়া যায়, তা ন্যায়মত হতে স্বতন্ত্র। যদিও বৌদ্ধ ও নৈয়ায়িক উভয়েই মনে করেন যে, স্বার্থানুমানের মূল উদ্দেশ্য হল অনুমানকর্তার জ্ঞানলাভ। কিন্তু সেই উদ্দেশ্য বা লক্ষ্য বৌদ্ধগণ প্রদত্ত লক্ষণে প্রকাশিত হয়নি। অপরপক্ষে নৈয়ায়িকগণ স্পষ্টতঃই বলেছেন যে, *তত্র স্বার্থং স্বানুমিতি হেতুঃ* অর্থাৎ, নিজের অনুমিতির যা হেতু বা কারণ,তাই হল স্বার্থানুমান। প্রকৃতপক্ষে বৌদ্ধদের যে বিশ্লেষণ তা অনুমান সাধারণের ক্ষেত্রেই প্রযোজ্য। বৌদ্ধমতে ত্রিরূপবিশিষ্ট লিঙ্গ থেকে অনুমেয় পদার্থ বিষয়ে যে জ্ঞান হয় তাই হল স্বার্থানুমান।কিন্তু পরার্থানুমানের ক্ষেত্রেও তো অনুমেয় পদার্থের জ্ঞান হওয়ার জন্য ত্রিরূপ লিঙ্গের জ্ঞানই আবশ্যক। পরার্থানুমানের পরিচয় প্রসঙ্গে ধর্মকীর্তি নিজেই বলেছেন, *ত্রিরূপ লিঙ্গাখ্যানং পরার্থানুমানম্* অর্থাৎ ত্রিরূপ লিঙ্গের জ্ঞানই হল পরার্থানুমান। সুতরাং ত্রিরূপ লিঙ্গ থেকে অনুমেয় পদার্থ বিষয়ক জ্ঞানকে অনুমান বললে তা কেবল স্বার্থানুমানের ক্ষেত্রেই প্রযোজ্য হবে এরূপ মনে করা উচিৎ নয়। প্রকৃতপক্ষে মনে হয় যে, যেহেতু ধর্মকীর্তি অনুমানের কোনো সাধারণ লক্ষণ দেননি, তাই অনুমান সাধারণের জন্য প্রয়োজনীয় তথ্যই স্বার্থানুমানের লক্ষণের মধ্য দিয়ে বিবৃত করেছেন। সুতরাং অনুমিতির লক্ষণপ্রদান স্থলের ন্যায় এক্ষেত্রেও ব্যুৎপত্তিগত অর্থকে মূল ধরে স্বার্থানুমানের পরিচয় দিতে হবে। এই অর্থে স্বার্থ অর্থাৎ নিজের প্রয়োজনে যে অনুমান তাকেই স্বার্থানুমান বলে বুঝতে হবে। যেহেতু যেকোনো প্রকার অনুমানের ক্ষেত্রেই ত্রিরূপ লিঙ্গ জ্ঞান আবশ্যক, তাই স্বার্থানুমানের লক্ষণে বলা হয়,

> তত্র স্বার্থং ত্রিরূপল্লিঙ্গাদ্ যদনুমেয়ে জ্ঞানং তদ্ অনুমানম্।।২/৩।।

অর্থাৎ ত্রিরূপ লিঙ্গ থেকে অনুমেয় বিষয়ে যে জ্ঞান উৎপন্ন হয় তাই হল স্বার্থানুমান।

এক্ষেত্রে হেতু বা লিঙ্গের স্বরূপ পরিস্ফুট করতে গিয়ে বলা যায়, যে পদার্থ থেকে অন্য কোনো বিষয় বা অর্থ পরোক্ষভাবে জানতে পারা যায় তাকেই বলে হেতু। এখানে হেতু বলতে কেবলমাত্র দৃষ্ট হেতুকেই বোঝানো হয়। কারণ বৌদ্ধমতে কোনো অতীত বা অনাগত হেতু থেকে অনুমান করা যায় না। পক্ষান্তরে তর্কসংগ্রহকার অন্নংভট্ট লিঙ্গ পরামর্শকে অনুমিতির করণ বলেছেন। তাঁর মতে এই লিঙ্গ পরামর্শের দ্বারা অতীত ও অনাগত হেতু থেকেও অনুমান সম্ভব। ন্যায়মতে সৎ হেতুর পাঁচটি ধর্ম বিদ্যমান, যথা: পক্ষসত্ত্ব, সপক্ষসত্ত্ব, বিপক্ষাসত্ত্ব, অবাধিতবিষয়ত্ব এবং অসৎপ্রতিপক্ষত্ব। অপরপক্ষে বৌদ্ধমতে হেতু বা লিঙ্গের তিনটি ধর্মের উল্লেখ করা হয়েছে। আচার্য বিনীতদেবের মতে, হেতুর দোষ অর্থাৎ হেত্বাভাসের ভেদ দেখানোর জন্য হেতুর তিনটি রূপের কথা বলা হয়েছে। এই ত্রিরূপের মধ্যে এক বা একাধিক রূপের অভাব হলে উক্ত হেতুটি হেত্বাভাস বলে পরিগণিত হয়। ত্রিরূপ লিঙ্গের স্বরূপ পরিস্ফুট করতে গিয়ে ধর্মকীর্তি তাঁর ন্যায়বিন্দু গ্রন্থে বলেছেন —

> ত্রৈরূপ্যং পুনর্লিঙ্গস্যানুমেয়ে সত্ত্বম্ এব, সপক্ষে এব সত্ত্বম্, অসপক্ষে চাসত্ত্বম্ এব নিশ্চিতম্।।২/৫।।

অর্থাৎ লিঙ্গের এই তিনটি রূপ হল যথাক্রমে, (১) অনুমেয়ে সত্ত্বম্ এব নিশ্চিতম্, (২) সপক্ষে এব সত্ত্বম্ নিশ্চিতম্ এবং (৩) অসপক্ষে অসত্ত্বম্ এব নিশ্চিতম্। নিম্নে লিঙ্গের এই ত্রিরূপের সংক্ষিপ্ত পরিচয় প্রদান করা হল —

(১) অনুমেয়ে সত্ত্বম্ এব নিশ্চিতম্: অনুমেয়ে অর্থাৎ সাধ্যবিশিষ্ট পক্ষে হেতুর নিশ্চয়াত্মক জ্ঞান থাকা হল হেতুর প্রথম রূপ। অর্থাৎ হেতুর প্রথম রূপটিতে হেতুর পক্ষসত্ত্ব বা পক্ষবৃত্তিত্বের কথাই বলা হয়ে থাকে। লিঙ্গ কেবলমাত্র যোগ্যতার দ্বারাই পরোক্ষ জ্ঞানের হেতু হয় না, উপস্থিতির দ্বারাও হয়। যেমন আমরা বলতে পারি যে, বীজে অঙ্কুর উৎপাদনের ক্ষমতা আছে বলেই অদৃষ্ট বীজ থেকেও অঙ্কুর উৎপাদন সম্ভব। কিন্তু অদৃষ্ট ধূম থেকে আমরা অগ্নির অনুমান করতে পারি না। কারণ আমরা পূর্বেই আলোচনা করেছি যে, বৌদ্ধমতে কেবলমাত্র দৃষ্ট হেতু থেকেই সাধ্যের অনুমান করা যায়, অতীত বা অনাগত হেতু থেকে নয়। তাঁদের মতে হেতুকে কেবলমাত্র দৃষ্ট হলেই চলবে না, সাধ্যের সাথে তার সম্বন্ধ নিশ্চিত হতে হবে। সুতরাং পরোক্ষ বিষয়ের সাথে বিশেষ সম্বন্ধ দ্বারাই লিঙ্গ

পরোক্ষ বিষয় প্রতিপাদন করে, অন্য কোনোভাবে নয়। লক্ষণে ‘সত্ত্ব’ পদটির দ্বারা অসিদ্ধ হেতুকে বারণ করা হয়। যেমন – “শব্দঃ অনিত্যঃ চাক্ষুষত্বাৎ”, এখানে ‘চাক্ষুষত্ব’ হেতুটি অসিদ্ধ, কারণ তা শব্দরূপ পক্ষে বর্তমান থাকে না। আবার লক্ষণে ‘এব’ পদের দ্বারা যে হেতু পক্ষের একদেশে বিদ্যমান তাকেও বারণ করা হল। যেমন – “চেতনাঃ তরবঃ স্বাপাৎ”, অর্থাৎ বৃক্ষসমূহ চেতন, যেহেতু তারা নিদ্রা যায়। এখানে পক্ষ হল বৃক্ষ, পত্রসংকোচন হল বৃক্ষের নিদ্রা। অর্থাৎ এক্ষেত্রে হেতু হল পত্রসংকোচন, এই হেতুর দ্বারা বৃক্ষে চেতনত্বের অনুমান করা হয়। কারণ সংকোচন হল চেতনের ধর্ম। কিন্তু পত্রসংকোচনরূপ নিদ্রা পক্ষের একদেশে সিদ্ধ নয়, কারণ এমন অনেক বৃক্ষ আছে যাদের পত্র সংকোচন হয় না। তাই পক্ষের একদেশবৃত্তি অসিদ্ধ হেতুর নিরাসের জন্য লক্ষণে “এব” শব্দটি গ্রন্থকার কর্তৃক নিবিষ্ট হয়েছে।

যদি ‘এব’ শব্দটি ‘সত্ত্ব’ শব্দের পরে না থেকে আগে থাকতো তাহলে “নিত্যঃ শব্দঃ শ্রাবণত্বাৎ” – এখানে শ্রাবণত্বটি সৎ হেতু বা লিঙ্গরূপে পরিগণিত হয়ে যেত, যেহেতু শ্রাবণত্ব অবশ্যই অনুমেয় শব্দে থাকে, শব্দ ছাড়া আর কোথাও থাকে না, কিন্তু এটি অভিপ্রেত নয়, তাই ‘এব’ শব্দকে ‘অনুমেয়’ শব্দের পরে না দিয়ে, ‘সত্ত্ব’ শব্দের পরে নিবেশ করে গ্রন্থকার অনভিপ্রেত অসাধারণ হেত্বাভাসকে নিরস্ত করেছেন। আর ধর্মোত্তরের মতে সূত্রোক্ত ‘নিশ্চিত’ শব্দের দ্বারা সকলপ্রকার সন্দিগ্ধাসিদ্ধ হেত্বাভাসের নিরসন করা হয়েছে।[৯]

(২) সপক্ষে এব সত্ত্বম্ নিশ্চিতম্: সপক্ষে হেতুর নিশ্চয়াত্মক জ্ঞান থাকা হল হেতুর দ্বিতীয় রূপ। অর্থাৎ হেতুর দ্বিতীয় রূপটিতে হেতুর সপক্ষসত্ত্বের কথাই বলা হয়ে থাকে। এখানে ‘সত্ত্ব’ শব্দের দ্বারা সকল প্রকার বিরুদ্ধ হেতুকে বারণ করা হয়েছে। অর্থাৎ কোনো বিরুদ্ধ হেতুই সপক্ষে থাকে না। আবার “সপক্ষে এব সত্ত্বম্” এই লক্ষণে ‘এব’ শব্দটি দেওয়া হয়েছে অনৈকান্তিক হেত্বাভাস নিরসনের উদ্দেশ্যে। অনৈকান্তিক হেতু হল তাই যা, সপক্ষ ও বিপক্ষ উভয়স্থলেই বিদ্যমান থাকে। যেমন – ‘শব্দঃ অনিত্যঃ প্রমেয়ত্বাৎ’ এখানে সপক্ষ হল অনিত্য ঘটাদি ও বিপক্ষ হল আকাশ, দিক, কাল প্রভৃতি নিত্য দ্রব্য; এবং হেতু হল ‘প্রমেয়ত্ব’। এই প্রমেয়ত্ব হেতুটি সপক্ষ ও বিপক্ষ উভয়স্থলেই বিদ্যমান, ফলে এখানে সাধারণ অনৈকান্তিক হেত্বাভাস হয়।

‘সপক্ষে এব সত্ত্বম্’ –এখানে ‘এব’ শব্দটি যদি ‘সত্ত্ব’ শব্দের পরে থাকত,তাহলে ‘সপক্ষের সর্বাংশ ব্যেপে অবশ্যই উপস্থিতি আছে যার’ –এমন হেতুকেই কেবল সৎ হেতুরূপে গ্রহণ করা যেত। ফলে “পর্বতো বহ্নিমান্ ধূমবত্ত্বাৎ” –এই অনুমানস্থলে ধূমকে আর সৎ হেতুরূপে গ্রহণ করা যেত না কারণ, ধূমরূপ হেতুটি সকল সপক্ষে (যেমন: তপ্ত অয়ঃ পিণ্ড) বিদ্যমান থাকে না। অর্থাৎ এইস্থলে একটি সৎ হেতুকে হেত্বাভাস বলে গণ্য করতে হোত। এই আশঙ্কা নিরসনের জন্যই ‘এব’ শব্দটিকে ‘সত্ত্ব’ শব্দের পূর্বে নিবেশ করা হয়েছে।

আবার এখানে “নিশ্চিতম্” শব্দের দ্বারা সন্দিগ্ধান্বয় অনৈকান্তিক হেত্বাভাসের নিরসন করা হয়েছে। যে হেতুটি অনিবার্যরূপে সপক্ষে উপস্থিত থাকে কি না সেবিষয়ে সংশয় বা সন্দেহ আছে, তাকে সন্দিগ্ধান্বয় হেত্বাভাস বলা হয়। যেমন: “কশ্চিৎ সর্বজ্ঞঃ বক্তৃত্বাৎ”, অর্থাৎ কোনো এক ব্যক্তি সর্বজ্ঞ, যেহেতু তিনি বক্তা (শাস্ত্রবক্তা)। এখানে বিপক্ষ হল অসর্বজ্ঞ জীব এবং হেতু হল বক্তৃত্ব। বিপক্ষে হেতুটি অনুপস্থিত থাকে। এখানে সপক্ষ হল যেকোনো সর্বজ্ঞ ব্যক্তি। কিন্তু এই ধরণের কোনো সর্বজ্ঞ ব্যক্তি আছে কি না, যার মধ্যে বক্তৃত্ব বিদ্যমান; সেটি সন্দিগ্ধ একটি বিষয়। অর্থাৎ সকল সর্বজ্ঞে বক্তৃত্ব নিশ্চিতরূপে জ্ঞাত নয় বলে তা সন্দিগ্ধ হওয়ায় এখানে সন্দিগ্ধান্বয় অনৈকান্তিক হেত্বাভাস হয়েছে। সুতরাং হেতুর এই দ্বিতীয় রূপটিতে হেতুর নিশ্চিতভাবে সপক্ষবৃত্তিত্বের কথাই বলা হয়েছে।

(৩) অসপক্ষে অসত্ত্বম্ এব নিশ্চিতম্: বিপক্ষে হেতুর অনুপস্থিতির নিশ্চয়াত্মক জ্ঞান থাকা হল হেতুর তৃতীয় রূপ। অর্থাৎ হেতুর তৃতীয় রূপটিতে হেতুর বিপক্ষাসত্ত্বের কথাই বলা হয়ে থাকে। যেমন – হেতু ধূম মহানসে বিদ্যমান থাকলেও হ্রদে কখনোই উপস্থিত থাকতে পারে না, তাই হ্রদকে আমরা ধূমের অসপক্ষ বা বিপক্ষস্থল বলে থাকি। এখানে ‘অসত্ত্বম্’ শব্দের দ্বারা সকল প্রকার বিরুদ্ধ হেতুকে বারণ করা হয়েছে। এই লক্ষণে ‘এব’ শব্দের গ্রহণ দ্বারা বিপক্ষের একদেশে উপস্থিত সাধারণ হেত্বাভাসের নিরসন করা হয়। যেমন: “শব্দঃ প্রযত্নানন্তরীয়কঃ অনিত্যত্বাৎ”, অর্থাৎ শব্দ প্রযত্ন দ্বারা

উৎপন্ন, যেহেতু শব্দ অনিত্য। এখানে বিদ্যুৎ, আকাশ ইত্যাদি হল বিপক্ষ কারণ, প্রযত্নানন্তরীয়কত্ব (প্রযত্নের অনন্তর উৎপন্ন হওয়া) ধর্মটি বিদ্যুতেও নেই, আকাশেও নেই। বিদ্যুৎ বা আকাশের উৎপত্তিতে কোনো মনুষ্য প্রযত্ন থাকে না; সুতরাং 'অনিত্যত্ব' হেতুটির বিপক্ষে থাকার কথা নয়, কিন্তু দেখা যাচ্ছে এস্থলে 'অনিত্যত্ব' হেতুটি আকাশে না থাকলেও বিপক্ষের একদেশে যথা: বিদ্যুৎ প্রভৃতিতে থাকে। সুতরাং 'অনিত্যত্ব' হেতুটিকে নির্দোষ হেতু বলা যায় না, তা বিপক্ষের একদেশবৃত্তি সাধারণ হেত্বাভাসরূপে পরিগণিত হয়। অর্থাৎ হেতুটি বিপক্ষে অবশ্যই অনুপস্থিত থাকবে –এটি বোঝাতেই অসত্ত্বের পরে 'এব' শব্দ নিবেশ করা হয়েছে। এছাড়া সূত্রোক্ত 'নিশ্চিতম্' শব্দের দ্বারা সকল বিপক্ষে হেতুর অবৃত্তিত্ব সম্পর্কে নিশ্চিত জ্ঞান থাকার আবশ্যকতাই সূচিত হয়েছে।

বৌদ্ধমতে প্রতিটি সৎ হেতুর মধ্যেই উপরোক্ত পক্ষসত্ত্ব, সপক্ষসত্ত্ব ও বিপক্ষাসত্ত্ব –এই তিনটি বৈশিষ্ট্য নিশ্চিতরূপে বিদ্যমান থাকে। এরপর সৎ হেতুর বিভাগ প্রদর্শন করতে গিয়ে ধর্মকীর্তি তাঁর *প্রমাণবার্তিক* গ্রন্থে দুই প্রকার হেতুর কথা বলেছেন, যথা: স্বভাব হেতু এবং কার্য হেতু। আবার *ন্যায়বিন্দু* গ্রন্থে স্বভাব ও কার্য হেতু ছাড়াও অনুপলব্ধি হেতুর উল্লেখ পাওয়া যায়। সম্ভবতঃ ধর্মকীর্তি হেতুর ত্রিবিধ বৈশিষ্ট্যের উপর নির্ভর করেই এস্থলে তিন প্রকার হেতুর কথা উল্লেখ করেছিলেন বলে মনে হয়।[১০] নিম্নে এই তিন প্রকার হেতুর সংক্ষিপ্ত পরিচয় দেওয়া হল:

(ক) স্বভাব হেতু: যে হেতুর মধ্যে সাধ্যের স্বভাব নিহিত থাকে, সেই হেতুকে বলা হয় স্বভাব হেতু। যথা: "বৃক্ষোঽয়ং শিংশপাত্বাদ্ ইতি", অর্থা এটি বৃক্ষ, যেহেতু এটি শিংশপা (অশোক)। শিংশপার মধ্যে বৃক্ষরূপ সাধ্যের স্বভাবটি নিহিত থাকায় এস্থলে শিংশপা স্বভাব হেতু বলে কথিত হয়ে থাকে।

(খ) কার্য হেতু: যদি হেতুটির সঙ্গে সাধ্যের কার্যকারণ সম্বন্ধ থাকে এবং হেতুটি যদি সাধ্যের কার্য হয়, তাহলে সেই হেতু কার্য হেতু নামে অভিহিত হয়ে থাকে। এখানে হেতু শব্দটি সাধ্যের অনুমাপক অর্থে ব্যবহৃত হয়ে থাকে। কার্য হেতুর উদাহরণ দিতে গিয়ে *ন্যায়বিন্দু* গ্রন্থে বলা হয়েছে, "কার্যং যথা বহ্নিরত্র ধূমাদিতি"। 'পর্বতঃ বহ্নিমান্ ধূমাৎ' — এস্থলে ধূম হেতুটি স্বভাব হেতু নয়। যেহেতু বহ্নি ধূমের কারণ হলেও বহ্নি ধূমের স্বভাব নয়। বহ্নি ও ধূম হল পরস্পর স্বতন্ত্র দুটি পদার্থ। ধূম হল বহ্নির কার্য, তাই উক্ত স্থলে ধূম কার্য হেতুরূপে কথিত হয়ে থাকে।

(গ) অনুপলব্ধি হেতু: তিনপ্রকার হেতুর মধ্যে অনুপলব্ধি হেতু সর্বাধিক গুরুত্বপূর্ণ। অনুপলব্ধি হেতু ও অপর দুটি হেতুর মধ্যে উদ্দেশ্যগত দিক থেকে পার্থক্য বিদ্যমান। অনুপলব্ধি হেতু, (বস্তুর) প্রতিষেধ বা অভাব সিদ্ধ করে। যেমন: 'ভূতলে ঘট নেই' — এরূপ অভাব ব্যবহার অনুপলব্ধি হেতুর দ্বারাই সিদ্ধ হয়ে থাকে। অপর দুটি হেতু সদর্থকভাবে বস্তুর সত্ত্বা সিদ্ধ করে। যেমন: পর্বতটি ধূমহেতু বহ্নিমান –এখানে ধূমরূপ কার্য হেতুটি, বহ্নিরূপ সাধ্যের অস্তিত্ব পর্বতরূপ পক্ষে প্রতিষ্ঠা করে। আবার 'বৃক্ষোঽয়ং শিংশপাত্বাদ্ ইতি' — এইস্থলে বৃক্ষত্ব ও শিংশপাত্ব স্বভাবতঃ অভিন্ন বলে তাদের মধ্যে তাদাত্ম্যের ভিত্তিতে ব্যাপ্তি নিশ্চয় করা হয়; যেহেতু শিংশপার বৃক্ষত্ব অপগত হলে তার শিংশপাত্বও অপগত হয়। অতএব বলা যায়, তদাত্ম্য বা স্বভাব নিশ্চয়ের দ্বারা অবিনাভাবের নিশ্চয় হওয়ায় স্বভাব হেতুও সদর্থকভাবে বস্তুর সত্ত্বা সিদ্ধ করতে সমর্থ।

বৌদ্ধমতে অভাব স্বতন্ত্র পদার্থরূপে স্বীকৃত নয়; তারা অভাব ব্যবহার নিষ্পন্নের জন্য অনুপলব্ধি হেতু স্বীকার করেছেন। ধর্মকীর্তি তাঁর *ন্যায়বিন্দু* গ্রন্থে অনুপলব্ধি হেতুর কোনো সাধারণ লক্ষণ প্রদান করেননি। তিনি উদাহরণের সাহায্যে বিষয়টি ব্যক্ত করতে গিয়ে বলেছেন —

> তত্রানুপলব্ধির্যথা – ন প্রদেশবিশেষে ক্বচিদ্ ঘটঃ উপলব্ধিলক্ষণপ্রাপ্তস্যানুপলব্ধেরিতি।।২/১২।।

অর্থাৎ কোনো বিশেষ স্থানে ঘট নেই, কারণ, ঘটটি উপলব্ধিজনক সামগ্রীর অন্তর্ভূক্ত হলেও তার উপলব্ধি হচ্ছে না — এই হল অনুপলব্ধি হেতুর উদাহরণ। *বৌদ্ধ তর্কভাষা* গ্রন্থে ষোলো প্রকার অনুপলব্ধি হেতুর উল্লেখ করা হলেও *ন্যায়বিন্দু*-তে এগারো প্রকার অনুপলব্ধি হেতুর উল্লেখ পাওয়া যায়; যথা: স্বভাবানুপলব্ধি, কার্যানুপলব্ধি, ব্যাপকানুপলব্ধি, স্বভাববিরুদ্ধোপলব্ধি, বিরুদ্ধকার্যোপলব্ধি, বিরুদ্ধব্যাপ্তোপলব্ধি, কার্যবিরুদ্ধোপলব্ধি, ব্যাপকবিরুদ্ধোপলব্ধি, কারণানুপলব্ধি, কারণবিরুদ্ধোপলব্ধি এবং কারণবিরুদ্ধকার্যোপলব্ধি। এগুলির মধ্যে (অভাবপ্রতীতিস্বরূপ) স্বভাবানুপলব্ধির দ্বারা কেবলমাত্র

অভাব ব্যবহার সিদ্ধ হয় এবং স্বভাবানুপলব্ধি ভিন্ন বাকি দশটির দ্বারা অভাব এবং অভাব ব্যবহার (জ্ঞান, অভিধান ও প্রযত্ন) উভয়েই সিদ্ধ হয়ে থাকে। তবে এইসকল কার্যানুপলব্ধি প্রভৃতি দশটি অনুপলব্ধি আবার তাদাত্ম্যের দ্বারা স্বভাবানুপলব্ধিতে সংগৃহীত হয়ে যায় (*ইমে সর্বে কার্যানুপলব্ধ্যাদয়ো দশানুপলব্ধিপ্রয়োগাঃ স্বভাবানুপলব্ধৌ সংগ্রহম্ উপযান্তি। — ন্যায়বিন্দু।।২/৪২।।*)।

এইভাবে স্বার্থানুমানকে ব্যাখ্যা করার পর পরার্থানুমান সম্পর্কে আলোচনায় প্রবেশ করা যাক। ত্রিরূপ লিঙ্গের প্রতিপাদক বাক্যকে গৌণ বা ঔপচারিক অর্থে পরার্থানুমান বলা হয়। *ন্যায়বিন্দু* গ্রন্থে পরার্থানুমানকে ব্যাখ্যা করতে গিয়ে ধর্মকীর্তি বলেছেন, "ত্রিরূপলিঙ্গাখ্যানং পরার্থমনুমানম্"।।৩/১।।, অর্থাৎ ত্রিরূপ লিঙ্গের প্রকাশক যে অনুমান তাই হল পরার্থানুমান; অথবা বলা যায়, যে বচনের দ্বারা ত্রিরূপ লিঙ্গ আখ্যাত বা প্রকাশিত হয় তা হল পরার্থানুমান। হেতুর ত্রিরূপের এই প্রকাশের দ্বারা অন্যের উদ্দেশ্যে অনুমান প্রযুক্ত হয় বলে পরার্থানুমান হল বচনাত্মক। প্রয়োগের ভিন্নতার জন্য পরার্থানুমান দ্বিবিধ প্রকার হয়ে থাকে। এস্থলে প্রয়োগ বলতে মূলতঃ বাক্যপ্রয়োগের ভিন্নতাকেই নির্দেশ করা হয়েছে। হেতুর সাথে সাধ্যের সম্বন্ধকে দুটি ভিন্ন ভিন্ন বচনের মাধ্যমে প্রকাশ করা যায়, যথা: (১) যে বচনে সাধর্ম্য বর্ণিত হয় এবং (২) যে বচনে বৈধর্ম্য বর্ণিত হয়। অর্থাৎ সাধর্ম্যবৎ এবং বৈধর্ম্যবৎ ভেদে পরার্থানুমান হল দুইপ্রকার। যেমন: 'পর্বতঃ বহ্নিমান্ ধূমাৎ' –এই অনুমিতিস্থলে ধূম ও বহ্নির যে সম্বন্ধ তার (সপক্ষ) দৃষ্টান্ত হিসাবে আমরা মহানসকে গ্রহণ করতে পারি। অর্থাৎ এস্থলে পর্বতের সাথে মহানসের সাধর্ম্য বা সাদৃশ্য দর্শন করে পর্বতে বহ্নির অনুমান করা হয়। আবার বিপরীতভাবে বলা যায়, যেখানে যেখানে বহ্নির অভাব, সেখানে সেখানে ধূমের অভাব বিদ্যমান, যেমন: জলহ্রদাদি। এস্থলে বৈধর্ম্য অবলম্বন করে অনুমানটি করা হয়েছে। যে স্থলটির কথা অনুমানে বলা হয় তার সাথে যদি দৃষ্টান্তের সাদৃশ্য থাকে তখন অনুমানের আকার হয় একরকম; আবার যদি উল্লিখিত স্থলটির সাথে দৃষ্টান্তের বৈসাদৃশ্য থাকে, তখন অনুমানটির আকার হয় তদপেক্ষা ভিন্নরকম। এই দুটি অনুমান ভিন্ন হয় বলেই পরার্থানুমান দুইপ্রকারের হয়ে থাকে। অর্থাৎ এখানে অন্বয় ও ব্যতিরেক দৃষ্টান্ত ভেদে পরার্থানুমানের শ্রেণীবিভাগ করা হচ্ছে। এখানে বৌদ্ধমতের সাথে ন্যায় দৃষ্টিভঙ্গীর পার্থক্য লক্ষ্যণীয়। নৈয়ায়িকগণ অন্বয়ী, ব্যতিরেকী এবং অন্বয়ব্যতিরেকী — এইভাবে অনুমানের শ্রেণীবিভাগ স্বীকার করেন। কিন্তু বৌদ্ধমতে অনুমানের এই শ্রেণীবিভাগ নিছকই প্রয়োগের ভিন্নতার জন্য করা হয়ে থাকে। এক্ষেত্রে পূর্বপক্ষীগণ আপত্তি তুলে বলতে পারেন, প্রয়োগ ভেদে অর্থও ভিন্ন হয়ে থাকে; তাই ত্রিরূপ লিঙ্গ অভিন্ন অর্থের প্রকাশক হয় — একথা কেমন করে প্রতিষ্ঠা করা সম্ভব হবে? এর উত্তরে বৌদ্ধগণ বলেন যে, প্রয়োগের ভিন্নতার জন্য মূল অর্থের কোনো পরিবর্তন হয় না। যেমন: দেবদত্তের পীনত্ব বা স্থূলত্বকে দুইভাবে ব্যাখ্যা করা যেতে পারে। দেবদত্তের স্থূলত্বের কারণ ব্যাখ্যা করতে গিয়ে বলা যায়, "পীনঃ দেবদত্ত দিবা ন ভুঙক্তে", অর্থাৎ স্থূল দেবদত্ত দিবসে আহার করে না। একথার দ্বারা স্থূল দেবদত্ত রাতে আহার করে তা বোঝা যায় কারণ, দিবসে উপবাসী দেবদত্ত নৈশভোজী — একথা স্বীকার করে না নিলে দেবদত্তের স্থূলত্ব উপপন্ন হয় না। আবার এই কথাটিকেই অন্যভাবে বলা যায়, স্থূল দেবদত্ত কেবলমাত্র রাতেই আহার করে। এই কথার দ্বারাও দেবদত্ত যে দিনে আহার করে না — এটিই বোঝানো হয়ে থাকে। এখানে বাক্যপ্রয়োগের ভিন্নতা হচ্ছে ঠিকই, কিন্তু তার জন্য মূল অর্থের কোনো পরিবর্তন সাধিত হয় না। অনুরূপভাবে প্রয়োগের ভিন্নতার কারণে পরার্থানুমানের দ্বিবিধ বিভাগ স্বীকৃত হলেও তাতে অর্থের কোনো পরিবর্তন হয় না। যেমন: "শব্দঃ অনিত্যঃ কৃতকত্বাৎ" — এই অনুমানের সাধর্ম্য দৃষ্টান্তের উল্লেখ করে বলা যায়, 'যত্র যত্র কৃতকত্বম্ তত্র তত্র অনিত্যত্বম্; যথা: ঘটঃ' — এখানে শব্দ ও ঘট পদার্থে কৃতকত্বের দিক থেকে সাদৃশ্য আছে; তাই এটি হল সাধর্ম্যবৎ পরার্থানুমান। আবার উক্ত অনুমানটির বৈধর্ম্য দৃষ্টান্তের উল্লেখ করতে গিয়ে বলা যায়, 'যত্র যত্র নিত্যত্বম্ তত্র তত্র অকৃতকত্বম্; যথা: আকাশঃ' — এখানে নিত্য ও বিভু আকাশ পদার্থে কৃতকত্বাভাব আছে। আবার "শব্দঃ অনিত্যঃ কৃতকত্বাৎ" — এই অনুমানের পক্ষ শব্দে কৃতকত্ব বিদ্যমান। সুতরাং এক্ষেত্রে দৃষ্টান্ত ও সাধ্যধর্মীর মধ্যে বৈসাদৃশ্য রয়েছে।; তাই এটি বৈধর্ম্যবৎ পরার্থানুমান বলে কথিত হয়। এখানে একটি বিষয় লক্ষ্যণীয় যে, উভয় দৃষ্টান্তের দ্বারা একই অনুমান করা হচ্ছে, যদিও তাদের প্রয়োগ ভিন্নপ্রকার। তাই বৌদ্ধমতে প্রয়োগভেদেই পরার্থানুমানের ভেদ স্বীকার করা হয়েছে। হেতুর ত্রৈরূপ্যকেও আমরা একইভাবে ব্যাখ্যা করতে পারি। সুতরাং সংক্ষেপে বলা যায়, যে অনুমানে হেতুর তিনটি রূপেরই

প্রয়োগ আছে, তা হল পরার্থানুমান। স্বার্থানুমানের ন্যায় পরার্থানুমানেও হেতুর তিনটি রূপেরই উল্লেখ করা প্রয়োজন। যদি কোনো স্থলে হেতুর তিনটি রূপের মধ্যে যে কোনো একটি অনুপস্থিত থাকে তবে সেটি হেত্বাভাসের স্থলরূপে পরিগণিত হবে।

এইপ্রসঙ্গে পরার্থানুমানের অবয়বগুলির কিঞ্চিৎ পরিচয় দেওয়া আবশ্যক। ন্যায়মতে প্রতিজ্ঞা, হেতু, উদাহরণ, উপনয় ও নিগমন ভেদে পরার্থানুমানের পঞ্চাবয়ব স্বীকৃত হয়েছে। কিন্তু বৌদ্ধমতানুসারে সাধারণতঃ পক্ষ, হেতু ও দৃষ্টান্ত ভেদে পরার্থানুমানের তিন প্রকার অবয়ব স্বীকৃত হয়েছে; উপনয় ও নিগমন তাঁদের মতে পুনরুক্তিমাত্র হওয়ায় তা নিরর্থক। এগুলিকে নিম্নলিখিতভাবে প্রকাশ করা যায়:

(১) পক্ষ – শব্দ হল অনিত্য।
(২) হেতু – যেহেতু শব্দে কৃতকত্ব আছে।
(৩) দৃষ্টান্ত –
  সাধর্ম্য দৃষ্টান্ত: যাতে যাতে কৃতকত্ব আছে, তাতে তাতে অনিত্যত্ব আছে; যেমন: ঘট।
  বৈধর্ম্য দৃষ্টান্ত: যাতে যাতে নিত্যত্ব আছে, তাতে তাতে অকৃতকত্ব আছে; যেমন: আকাশ।

বৌদ্ধতার্কিকগণের মধ্যে যাঁরা অন্তর্ব্যাপ্তি স্বীকার করেন তাঁদের মতে পক্ষেই হেতু ও সাধ্যের ব্যাপ্তি নিশ্চয় হয়ে যায় বলে দৃষ্টান্তকে অতিরিক্ত অবয়বরূপে স্বীকার করা অনাবশ্যক। আচার্য ধর্মকীর্তির মতে আবার পক্ষনির্দেশও আবশ্যক নয় (*দ্বয়োরপ্যনয়োঃ প্রয়োগয়োঃ নাবশ্যং পক্ষনির্দেশঃ। — ন্যায়বিন্দু।।৩/৩৪।।)*।

বৌদ্ধমতানুসারে স্বার্থ ও পরার্থ ভেদে অনুমানের শ্রেণীবিভাগ সংক্রান্ত আলোচনা এখানেই সমাপ্ত করা হল।

উল্লেখপঞ্জি

১. 'জয়ন্তি জাতিব্যসনপ্রবন্ধপ্রসূতিহেতোর্জগতো বিজেতুঃ। রাগাদ্যরাতেঃ সুগতস্য বাচো মনস্তমস্তানবমাদধানাঃ।।' ধর্মকীর্তি, *ন্যায়বিন্দু (শ্রীধর্মোত্তরাচার্যকৃতটীকাসমেত)*, সম্পা. শ্রীচন্দ্রশেখরশাস্ত্রী, পৃ. ১।

২. 'There are two lines of thought pertaining to the types of inference in Buddhist logic. One can be attributed to Gautama and the other to Prasastapada.'

৩. 'অনুমানং দ্বিবিধম্ স্বার্থং পরার্থং চ। স্বস্মৈ যত্তৎ স্বার্থানুমানং জ্ঞানাত্মকম্। পরস্মৈ যত্তৎ পরার্থম্। পরার্থানুমানং বচনাত্মকম্।' - Mokshakar Gupta and Jitaripada, *Tarkabhasha and Vadasthana*, H. R. Rangswami Iyengar, P. 24.

৪. 'অবিসংবাদকং জ্ঞানং সম্যগ্ জ্ঞানং।' – সাধুখাঁ, সঞ্জিত কুমার, *আচার্য ধর্মকীর্তি বিরচিত ন্যায়বিন্দু*, পৃ. ২।

৫. 'দ্বিবিধং সম্যগ্ জ্ঞানং।।'১/২– ধর্মকীর্তি, *ন্যায়বিন্দু (শ্রীধর্মোত্তরাচার্যকৃতটীকাসমেত)*, সম্পা. শ্রীচন্দ্রশেখরশাস্ত্রী, পৃ. ৭।

৬. 'প্রত্যক্ষম্ অনুমানঞ্চেতি।।১/৩ সাধুখাঁ, সঞ্জিত কুমার, *আচার্য ধর্মকীর্তি বিরচিত ন্যায়বিন্দু*, পৃ. ৩২।

৭. 'অনুমানেঽপি বিপ্রতিপত্তির্যথা – নানুমানং প্রমাণম্, ভ্রান্তিসম্ভবাদ্ ইতি বৈয়াকরণাঃ।' *তদেব*, পৃ. ১৪৭।

৮. 'অপরে অপ্রত্যক্ষপ্রমাণং নাস্তীতি যদাহুস্তদযুক্তম্। যতঃ –

প্রমাণেতরসামান্যস্থিতেরন্যধিয়ো গতেঃ।

প্রমাণান্তরসদ্ভাবঃ প্রতিষেধাচ্চ কস্যচিৎ।।' *তদেব*, পৃ. ১৪৯।

৯. 'নিশ্চিত–গ্রহণেন সন্দিগ্ধাসিদ্ধঃ সর্বো নিরস্তঃ।' *তদেব*, পৃ. ১৬৩।

১০. 'ত্রিরূপাণি চ ত্রীণ্যেব লিঙ্গানি।।২/১০, *তদেব*, পৃ. ১৭৪।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

List of English Books

Acharya, Dharmottara, *The Nyāyabindu-Tīkā,* (to which is added) *The Nyāyabindu,* Peter Peterson, Calcutta: The Asiatic Society of Bengal, 1929.

Annambhatta, *Tarka-Saṇgraḥa* (with the author's Dīpikā, and Govardhana's Nyāya Bodhīnī), Edited by the Late Yashawant Vasudev Athalye together with Mahadev Rajaram Bodas, Bombay: The Government Central Press, 1918.

Bhatt, Govardhan P. *The Basic Ways of Knowing.* Delhi: Motilal Banarasidass Publishers Private Limited, 1989.

Bijalwan, C. D. *Indian Theory of Knowledge.* New Delhi: Heritage Publishers, 1977.

Chatterjee, Satish Chandra & Dhirendramohan Datta. *An Introduction to Indian Philosophy.* Calcutta (Now Kolkata): University of Calcutta, 2004.

Dasgupta, Surendranth. *A History of Indian Philosophy*. Vol- I. Delhi: Motilal Banarasidass Publishers Private Limited, 1975.

Gokhale, Pradeep P. *Inference and Fallacies Discussed in Ancient Indian Logic* (with special reference to *Nyāya and Buddhism*). Delhi: Sri Satguru Publications – A Division of Indian Book Centre, 1992.

Gupta, Mokshakar, *Tarkabhāshā,* (edited with a Sanskrit commentary), Embar Krishnamacharya, Baroda: Oriental Institute, 1942.

Hiriyanna, M. *Outlines of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarasidass Publishers Private Limited, 1993.

Keith, A. B. *Indian Logic and Atomism*. New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1977.

Madhavacharya, *Sarva Darshan Sangrah*, (Translated into hindi), Pandit Udaya Narain Singh, Mumbai: 1847.

Mishra, Kesava, *Tarkabhāshā*, (Edited with Translation, Notes and an Introduction in English), S. R. Iyer, (with a forward note), Pandit Gaurinath Sastry, Varanasi: Chaukhambha Orientalia, 1979.

Mokshakar Gupta & Jitaripada. *Tarkabhasha and Vadasthana.* H. R. Rangswami Iyengar, Mysore: Oriental Library, 1944.

Pathak, Suniti kumar. *An Analytic View of Buddhist Logic.* Calcutta Book Fair: Nabachalantika, 2001.

Potter, Karl. H. *Encyclopedia of Indian Philosophy*. Vol- VII. Delhi: Motilal Banarasidass Publishers Private Limited, 1996.

Puligandla, Ramakrishna. *Fundamentals of Indian Philosophy*. Delhi: D. K. Printworld Private Limited, 1994.

Radhakrishnan, S. *Indian Philosophy.* Vol- I. London: George Allen & Unwin Limited, New York: Humanities Press INC, 1923.

Satis Chandra Vidyabhusana. *A History of Indian Logic.* Delhi: Motilal Banarasidass Publishers Private Limited, 1971.

Sharma, Chandradhar. *A Critical Survey of Indian Philosophy.* Delhi: Motilal Banarasidass Publishers Private Limited, 1960.

Stcherbatsky, F. Th. *Buddhist Logic.* Vol- II. New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1984.

Tucci, Giuseppe. *Pre-Diṇnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources.* Baroda: Oriental Institute, 1929.

Vinitdeva. *Nyāyabindutīkā*. Mrinalkanti Gangopadhyaya. Calcutta (Now Kolkata): Indian Studies: Past & Present, 1971.

বাংলা গ্রন্থের তালিকা

দে, দেবমিত্রা। *প্রসঙ্গ : প্রমাণ*। কলকাতা: লেভান্ত বুকস্, ২০১২।

ধর্মকীর্তি। *ন্যায়বিন্দু (শ্রীধর্মোত্তরাচার্যকৃতটীকাসমেত)*। সম্পা. শ্রীচন্দ্রশেখরশাস্ত্রী। বেনারস: চৌখম্বা সংস্কৃত সীরিজ, ১৯৫৪।

ধর্মকীর্তি। *ন্যায়বিন্দু (শ্রীধর্মোত্তরাচার্যকৃতটীকাসমেত)*। সম্পা. সঞ্জিত কুমার সাধুখাঁ। *আচার্য ধর্মকীর্তি বিরচিত ন্যায়বিন্দু*। কলকাতা: সদেশ, ২০০৭।

ধর্মকীর্তি। *ন্যায়বিন্দু (শ্রীধর্মোত্তরাচার্যকৃতটীকাসমেত)*। সম্পা. ও অনু. গোবিন্দচন্দ্র পাণ্ডে। দর্শন প্রতিষ্ঠান, জয়পুর: চৌখম্বা বিদ্যা ভবন, ১৯৭২।

ধর্মকীর্তি। *ন্যায়বিন্দু (শ্রীধর্মোত্তরাচার্যকৃতটীকাসমেত)*। সম্পা. জয়কৃষ্ণ দাশগুপ্ত। বেনারস: বিদ্যাভিলাস প্রেস, ১৯৬১।

বন্দ্যোপাধ্যায়, রুমা। *প্রমা ও প্রমাণ: ন্যায়বিন্দু ও প্রমাণবার্ত্তিকের আলোকে*। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০০৬।

গিলন, এস. (সম্পাদিত)। *লজিক ইন আরলিয়েস্ট ক্লাসিক্যাল ইন্ডিয়া,* দিল্লী: মোতিলাল বানারসিদাস পাবলিশার প্রাইভেট লিমিটেড, ২০১০।

গুহ, দীনেশ চন্দ্র। *নব্য ন্যায় সিস্টেম অফ লজিক (বেসিক থিওরিস অ্যান্ড টেকনিকস),* দিল্লী: মোতিলাল বানারসিদাস পাবলিশার প্রাইভেট লিমিটেড, ২০১৬।

চট্টোপাধ্যায়, দেবী প্রসাদ (সাধারণ সম্পাদক)। *হিস্টোরি অফ সাইন্স, ফিলোজফি অ্যান্ড কালচার ইন ইন্ডিয়ান সিভিলাইজেশন,* (ভল্যুম ২ পার্ট ৪), *অরিজিন অ্যান্ড ডেভেলপমেন্ট অফ দ্য বৈশেষিক সিস্টেম বাই অনন্তলাল ঠাকুর,* দিল্লী: প্রজেক্ট অফ হিস্টোরি অফ ইন্ডিয়ান সাইন্স, ফিলোজফি অ্যান্ড কালচার (পি. এইচ. আই. এস. পি. সি.), সেন্টার ফর স্টাডিস ইন সিভিলাইজেশনস, ২০০৩।

বিশ্বনাথ। *ভাষাপরিচ্ছেদ কারিকাবলী,* শ্রীমৎ পঞ্চানন ভট্টাচার্য (সম্পাদিত), কলিকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৩৭৭ বঙ্গাব্দ।

ব্রোডি, আলেক্সান্ডার। “ইনট্রোডকসন ট্যু ট্যু মেডাইভ্যাল লজিক”, *ইন ফিলসফিক্যাল রিভিউ,* ই. জে. অ্যাসওয়ার্থ (সংশোধিত), (সেকেন্ড এডিসন), ভল্যুম ১০৪, সংখ্যা ১, পৃষ্ঠা ১২০-১২২, ১৯৯৫।

বন্দ্যোপাধ্যায়, কালীকৃষ্ণ। প্রবন্ধাবলি, সৌরীন ভট্টাচার্য (সম্পাদিত), কলকাতা: সাহিত্য সংসদ, ২০২৩।

ভট্টাচার্য, শ্রীশ্রী মোহন; ভট্টাচার্য, শ্রীদীনেশ চন্দ্র। *ভারতীয় দর্শনকোষ*, প্রথম খণ্ড, কলিকাতা: সংস্কৃত কলেজ, ১৯৫৮।

SECTION B

CLASSIFICATION OF HEROINE (NAYIKA) IN SANSKRIT RHETORICAL TEXTS: A COMPREHENSIVE STUDY

NANDITA BARUI

Abstract: In Sanskrit literature, the categorization of heroines, known as nāyikā-bheda, holds great importance, especially in the discipline of classical poetics, also known as alamkāraśāstra. The notion of nāyikā-bheda, which has its roots in ancient treatises like as Bharata's Nāṭyaśāstra and others, offers an in-depth classification of female characters based on their emotional and psychological reactions in romantic relationships. This essay explores the historical background of these classifications, looks at how they were expanded upon in later works like *Sāhityadarpana* and Rasikapriya, *Saduktikarṇāmṛta* and evaluates their applicability in the contemporary Indian context, particularly in literature, media, and film. This study aims to investigate how traditional categories such as mugdhā, pragalbhā, vipralabdhā, and others relate to and differ from modern portrayals of feminine identities in Indian cultural works.

Keywords: Nāyikā, Sanskrit literature, Indian Aesthetics.

Introduction

Sanskrit heroine representations have long been a staple of play and poetry, capturing not only the individual characteristics of the heroines but also the emotional and social climate of the period. Classical Sanskrit rhetoricians frequently debate the idea of nāyikā-bheda, or the classification of heroines, in order to convey the emotional and situational complexity of female heroes. Many times, the categorizations are determined by particular traits, such the Nāyikā's emotional state, her relationship with the hero, or her stage of love. The classifications are useful in both academic and practical contexts. They provide writers of plays and poetry with a framework for creating characters that have resonance and depth on an emotional level. This study will analyse various Nayika classifications found in the canonical Sanskrit texts and show how these classifications aid in the formation of rasa, or the experience of aesthetics, in literary works. It will also evaluate the categories' applicability in the contemporary Indian setting, particularly in literature, media, and cinema. This study aims to look into the way ancient archetypes, such as mugdhā, pragalbhā, vipralabdhā, and others, might be interpreted in Indian cultural outputs and how they differ from modern portrayals of feminine identities.

A few rhetoricians opinions are given below:

Agnipurāṇa

The mythological encyclopedia of Indian education is called Agnipurāṇa.[1] Although the *Nāṭyaśāatra* is generally considered to be the ancient extant work on the theory of Sanskrit Poetics, several topics have been discussed in *Agnipurāṇa*. In addition to discussing the theory of poetics, the various kinds of heroines (Nāyikā) are mentioned in chapter 339.[2] For the first time in the *Agniprāṇa* heroines have been described as the suspension of the Śṛingāra Rasa. There are eight types of heroines and twelve kinds of Vibhāvs. However, the term 'heroine' is unclear. There are Swakīyā, Parakīya, Punarvū, Kouśikā, Sāmānya etc.[3]

Nāṭyaśāstra

Bharata's *Nāṭyaśāstra* is the oldest work on Alaṅkārśāstra. In the opinion scholars, this work belongs to 1st century B.C. This work consists of 37 chapters and deals with dramaturgy. In the 34th chapter, Bharata is drawn to four types of heroine. There are Divyā, Nṛpapatnī, Kulastrī, Gaṅikā. They are different according to the signs. These heroines have eight types of states in relationship to their hero or Nāyaka. They describe the states of heroines in the following order:

1. Vāsakasajjā: A heroine who is dressed up and waiting for the arrival of her lover.
2. Virahotkaṇṭhitā: A heroine who is distressed by the absence of her lover.
3. Svādhīnapatikā: A heroine whose lover is submissive to her.
4. Kalahāntaritā: A heroine estranged due to a quarrel with her lover.
5. Khaṇḍitā: A heroine who is angry at her lover's infidelity.
6. Vipralabdhā: A heroine who has been deceived by her lover.
7. Proṣitaprikā: A heroine whose lover is away on a journey.
8. Abhisārikā: A heroine who boldly goes out to meet her lover.[5]

The heroines are further classified into two varieties of the Śṛingāra rasa, the rasa related to love: Saṃvoga and Vipralaṃbha. Vāsaksajjā, Swadhinavatṛika, and Abhisārikā are associated with Saṃvoga, the others with Vipralaṃbha.

Next many rhetoricians were talking about the same type of variation and states of heroine. Some opinion of some well-known rhetoricians is given below:

After Bharata, many rethoricians gave the classification of heroine. Among all *Daśarūpaka* is a famous work. This work is done by Dhanañjaya. This poetics is dealing with dramaturgy and not with the several topics. This theory is divided into four Prakāśa. In the 2nd Prakāśa, the classification of heroine is found. It is said in the commentary, as far as possible the signs of a hero must have in heroines- यथोक्तसंभवे नायकसामान्यगुणयोगिनी नायिकेति.[6] The author divided the heroine into three ways. There are: Svīyā, Parakīyā, and Gaṇikā- स्वान्या साधारणस्त्रीति तद्गुणा नायिका त्रिधा.[7] The same divisions are said by other rhetoricians. e.g.

Rudraṭa said-

> आत्मान्यसर्वसक्तास्तिस्त्रो लज्जान्विता यथोक्तगुणा:।
> सचिवगुणान्वितसख्यस्तस्य स्युर्नायिकाश्चेमा:॥ (Kāvyalaṃkāra-12.16)

Viśvanātha said-

> अथ नायिका त्रिभेदा स्वाऽन्या साधारणास्त्रिणी।
> नायकसामान्यगुणैर्भवति यथासंभवैर्युक्ता ॥ (*Sāhitya Darpaṇa*- 3.56)

Śāradāṭanaya said-

> स्वाऽन्या साधारणी चेति त्रिविधा नायिका मता। (*Bhābprakāśna*- 4.135)

So, we can see that most of rhetoricians accept same types of heroine-

1. **Svīyā:** The hero's wife is called Svīyā, who is possessed of good character and honorable. Svīyā nāyikā may be three types. There are: Mugdhā, Madhyā and Pragalbhā- 'मुग्धा मध्या प्रगल्भेति स्वीया शीलार्जवादियुक्'.[8] The same subdivisions are said by Rudraṭa, Viśvanātha, and others.[9]

Mugdhā: The inexperienced woman, who has a desire for new youth, is shy in love and gentle in anger- ‘मुग्धा नववय:कामा रतौ वामा मृदु: क्रुधि’.[10]

Madhyā: The partly experienced woman, who has a love of rising youth and permits its indulgence even to fainting- ‘मध्योद्यद्यौवनाङ्गा मोहान्तसुरतक्षम’.[11] Again, the madhyā nayikā are three types: Dhīrā, Adhīrā, Dhīrādhīrā.[12]

Pragalbhā: The experienced woman is called Pragalbhā. She is blinded by youth, crazed with love, infatuated and clinging, as it were, to the body of her husband for joy even at the beginning of love’s pleasures- ‘यौवनान्धा स्मरोन्मत्ता प्रगल्भा...’.[13] Again, this heroine is also divided into three types. These are Dhīrā, Adhīrā, Dhīrādhīrā. This Pragalbhā has two types, Jyeṣṭhā (older) and Kaniṣṭhā (younger).[14]

There is only one type of Mugdhā. The other six varieties of Madhyā and the three kinds of Pragalbhā are each twofold. Thus, the total number of Svīyā heroines is thirteen.[15]

2. **Parakīyā:** a woman who is a maiden or married. A woman who is married to another should never figure in the principal sentiment; but love for maiden one may employ at will, in connection with the principal or the subordinates’ sentiments-

अन्यस्त्री कन्यकोढा च नान्योढाऽङ्गि रसे क्वचित् ।
कन्यानुरागमिच्चात: कुर्यादङ्गाङ्गि संश्रयम् ॥

3. **Gaṇikā:** A common woman or Sādhāraṇstrī is a courtesan, skilled in the arts, bold and cunning- ‘साधारणास्त्री गणिका कलाप्रगल्भधौर्त्ययुक्’.[16] When many men are addicted to a woman, then she is called Gaṇikā.[17] She should be presented as in love with the hero except in a Prahasana; she should not figure in drama concerned with a divine king- ‘रक्तैव त्वप्रहसने, नैषा दिव्यनृपाश्रये’।[18] But, Viśvanatha especially accepted 384 types of heroine.[19]

Of these types of heroines, there may be eight varieties of states about her hero or Nāyaka- ‘आसामष्टाववस्था: स्यु: स्वाधीनपतिकादिका:’।[20] There describes the states of heroines in the following order:

Swādhīnabhartṛkā: One whose lover sits by her side and is at her service, and who takes pleasure in it- ‘आसन्नायत्तरमणा हृष्टा स्वाधीनभर्तृका’।[21]

Vākasasajjā: One who adorns herself for joy when her lover is about to come- ‘मुदा वासकसज्जा स्वं मण्डयत्येष्यति प्रिये’।[22]

Virahotkaṇṭhitā: One who is disturbed when he tarries without being at fault- ‘चिरयत्यव्यलीके तु विरहोत्कण्ठितोन्मना:’। [23]

Khaṇḍitā: Khaṇḍitā is filled with jealously on discovering her lover to be disfigured through his relations with another- ‘ज्ञातेऽन्यासङ्गविकृते खण्डितेर्ष्याकषायिता’।[24]

Kalahāntaritā: Kalahāntaritā is one who suffers regret after she has repulsed him indignation- ‘कलहान्तरितामर्षाद् विधूतेऽनुशयार्तियुक्’।[25]

Vipralabdhā: One who is gently offended that her lover has not come to the appropriate place for love agreed upon- 'विप्रलब्धोक्तसमयमप्राप्तेऽतिविमानिता'।[26]

Proṣitapriyā: Proṣitapriyā is one whose lover is in a distant land on some work purpose- 'दूरदेशान्तरस्थे तु कार्यत: प्रोषितप्रिया'।[27]

Abhisārikā: One who love-struck, goes to her lover or makes him to come to her- 'कामार्ताऽभिसरेत् कान्तं सारयेद्वऽभिसारिका'.[28]

Classification of Heroine According to *Kāmaśāsṭra*

Kāmaśāsṭra is another stream of Sanskrit literature. Here some love and happiness-related topics are discussed. The topics of the types of heroine are also explained. But here it is classified somewhat differently.

The greatest book is *Kāmasūṭra* of Vātsāyana, among the best-known works of *Kāmaśāsṭra*. Although the names of the earlier texts were found in 1st Adhikaṇa of *Kāmsūṭra*, the author still collected the main contents from that book and composed brief topics.[29]

Vātsāyana said about two types of heroines in 1st chapter of the 3rd Adhikaraṇa. There are Ekacārinī Bṛtta and Prabhascarya. Ekacārinī Bṛtta is the one and only wife of her husband. The author discusses the several duties that her family has.[30] The discussion of Prabhascarya follows.[31] Additionally, another kind of heroine known as Punarvū is depicted.[32]

The 4th Adhikaraṇa's name is Vaiśika. In the six chapters, every aspect of gaṇikā, or prostitute, is covered.[33] Numerous categories exist for Gaṇikā, such as Kumvadāsī, Paricārikā, Kulatā, and others.[34]

A well-known work on *Kāmaśāsṭra* is Ratirasasya. Kokkoka is the author. The fifteenth chapters of this book are followed by *Kāmasūṭra*. The first chapter also mentions the heroine, Jyāyādhikara, and her differences. Ciṭriṇī, Hastinī, Śaṃkhinī, and Padminī are among them-

> पद्मिनीं तदनु चित्रिणीं तत: शंखिनीं तदनु हस्तिनीं विदु:।
> उत्तमा प्रथमभाषिता ततो हीयते युवतिरुत्तरोत्तरम्॥[35]

In Paňcasāyaka, we also see classifications such as Ratirasasya. It was authored by Pandit Jyotirīśa. The following five chapters are listed.[36] These traits are covered in the first chapter. The portion, called Aṣṭanāyikā-Samuddeśa.[37], revolves around eight heroine states. Ratimanjurī also exhibits the same classification- पद्मिनी चित्रिणी चैव शंखिनी हस्तिनी तथा।[38]

Heroine classification, characterized as *Saduktikarṇāmṛta*

The book, *Saduktikarṇāmṛta*, was compiled by Śrīdharadāsa and is an anthology work. As such, it covers a wide range of topics. This area has five Pravāha, or streams. In the second one, Śṛṅgārapravāha, talks about partners, love, and other things.[39] In the texts, the compiler discusses various subjects in great detail. Nevertheless, we now go over the classification of heroine using examples from poetics that the compiler provided in *Saduktikarṇāmṛta*'s Śṛṅgārapravāha.

In Śṛṅgārapravāha many types of heroine names and their beautiful examples we can see. Most of them are classified by well-known poets. Some names of heroine are: Mugdhā, Madhyā, Prauṛhā, Kukasrī, Khaṇḍitā, Swādhīnpatikā and others.

The poet Gosoka said that growth and development is very surprising. Their eyes, face, breasts, frown on, desire to love and all are attractive. Changes are noticed in their behavior-

अचञ्चलं मुग्धमुदञ्चितं दृशो-
रनुन्नतं श्रीमदुरो मृगीदृश:।
अभङ्गुराकूतवती गतिर्भ्रुवो-
रबद्धलक्ष्यं क्वचिदुत्कामान्तरम्।।[40]

The poet Śrīhanūmāna imagines that a young girl would attempt to cover her body with her spirit rather than her hands if she were to pass next to any guy. Though she expresses indifference, as if she had no longing for love, she thinks about love. A few young girls with experience said that they don't want to fall in love. They exhibit observable physical and behavioral changes. Rājśekhara, the renowned poet, spoke about a young girl's transformation:

तरन्तीवङ्गानि स्फुरदमललावण्यजलधौ
प्रथिम्र: प्रागल्भ्यं स्तनजघनमुन्मुद्रयति।
दृशोर्लीलारम्भा: स्फुटमपवदन्ते सरलता
महो सारङ्गाक्ष्यास्तरुणिमनि गाढ: परिचय:॥[41]

A poet gave the example of a Mugdhā heroine, in which one of the heroines told her friend that the cuckoo's call had not been able to break her heart in the same way in recent years. These days, however, spring is giving her a new feeling. However, for some reason, she was also concerned. It's possible that she has never been married-

ववुरेव मलयम्ररुतो जगुरेव पिका: परारि च परुच्च।
उत्कण्ठाभरतरलं सखि मानसैषम: किमिदम्।।[42]

In general, Madhyā heroine is experienced about the sex and married life. That's why she encouraged her hero for coition. The hero asks his heroine about physical changes, how her rapid beauty grew. Kālidasa said, although the heroine does not have any gesture, but the gladness in her body is expressing her hearty felling-

स्मितज्योत्स्याकान्तं मुखमभिमुखं नैव कुरुते
तथाप्यन्त: प्रीतिं बपुषि पुलकोऽस्या: कथयति।।[43]

Pragalbhā heroines are too much experienced about love and sex. Due to reason her physical luster very much increased and they mercurial in coition. Every body parts like breast, eyes lips etc. are expressed her desire-

प्रियस्य रुढप्रणयस्य काचि-
त्किञ्चित्समुत्सार्य नितम्बबिम्बम्।
भ्रुवस्त्रिभागेन् तरङ्गितेन
सलीलमर्धासनमादिदेश: ।।[44]

The Nabōṛhā heroines or newlywed women don't conceal their emotions or show their yearning. They don't glance at her spouse, but she notices, so she tells more than just what she sees[45] without saying anything. Some of the devoted heroines conceal their shyness. As a result, the hero is more drawn to her heroine. The state of the Garbhinī heroine was beautifully portrayed by Kālidasanandī. Their face seems dehydrated in this condition, and their body undergoes several modifications. However, they look different this time. They offer up prayers for her family every day. Protein-rich foods are what they eat. They also like speaking with her husband in the interim. They want to keep their baby healthy:

परिणतशरकाण्डपाण्डुरा गण्डभित्ति:
कुचकलसमुखश्री: कालिमानं दधाति।
व्यपनतकृशभावं पीनतामेति मध्यं
वपुरतिशयगौरं गर्भमाविष्करोति॥[46]

One more heroine is Kulasṭrī. A lot of poets have written about her behaviour. One of the most famous kāvyas provides an example. That is Mahākavi Kālidasa's *Abhijňānaśakuntala*, a poem that is renowned across the world. Her father gave her behavioral counsel when Śakuntalā visited her husband's home-

शुश्रूषस्व गुरुन् कुरु प्रियसखीवृत्तिं सपत्नीजने
भर्तुर्विप्रकृतापि रोषणतया मा स्म प्रतीपं गम:।
भूयिष्ठं भव दक्षिणा परिजने भाग्येष्वनुत्सेकिनी
य़ान्त्येवं गृहिणीपदं युवतय़ो वामा: कुल्स्याधय: ॥[47]

Umāpatidhara said about the Asatī or kulatā heroine that, they are very nice to see; they very much attracted with her lover not to her husband, and usually met her lover at the river side. We can see many sub-divisions of this heroine. There are: Gupṭāsaṭī, Prachanāsaṭī, Bidagdhāsaṭī, Lakśitāsaṭī etc. The examples of all these types of heroines we get in Śṛingārapravāha of Sadukṭikarāmṛta.[48]

The next classification is Veśyā or Gaṇikā. All rhetoricians are accepting this classification. Rudraṭa said when the hero meets with other heroin except wife, and then they feel fear. So he went to outside to meet someone else, with whom he can coition fearlessly-

ईर्षा कुलस्त्री न नायकस्य
नि:श्अङ्ककेलिर्न पराङ्गनसु।
वेश्यासु चैतद्वितयं विरुढं
सर्वस्वमेतास्तदहो स्मरस्य॥[49]

These types of heroine are called Gaṇikā. They take money from hero instead her body and then left him.[50]

A heroine who has a spouse who cheats on her is known as a Khaṇḍitā heroine. The different poets were characterized by the state of these heroines. According to a poet, he had a quiet conversation with his wife when he got home after the copulate. She did not, however, persuade him to speak. In response, she said she no longer trusted him. She didn't even want to stay with him.[51] Heroin occasionally claimed that he was harming her. The heroine grew agitated at seeing the injured sign on his body-

कामिन्या स्मरवेदनाकुलहृदा य: केलिकाले कृत:
सोऽत्यर्थं कथमन्यथा तुदति मामेष त्वदोष्ठव्रण: ।[52]

Birohinī is the next kind of heroine. Because of breaks, our heroine is worried about her boyfriend. She was crying uncontrollably, and her face was fading. She told her companion that she had been transformed into a colourless, used flower. Her body and soul are heated throughout this period because of the breaks. Sandals and other items cannot dissipate this heat. It is possible to restore her lover's coma. She is unable to choose where she goes or what she does. Only she has the ability to commit her lover and her past memories to memory. Many poets described it from their own point of view.

Vāsakasajjā is another. When she knows her lover will arrive, she dresses up. Then, she is extremely worried about love and sex-

> अरतिरियमुपैति मां निद्रा गणयति तस्य गुणान्मनो न दोषान्।
> विरमति रजनी न संगमाशा व्रजति तनुस्ततुतां न चानुराग:॥[54]

Svādhīnabhartṛkā is the kind of heroine who constantly has her man by her side. She desires that her husband use his hand to adorn her. Society doesn't matter to him. He and his wife are always present. Additionally, her spouse indicates that Swādhīnbhartṛkā enjoys this care and feels secure.[55]

Vipralabdhā is the next heroine in line. Her beloved is taken away from this heroine. Being aware of everything, she develops a relationship with a crafty man who initially acts like a claver who defrauds the girl while posing as a kind guy. The heartbroken heroine acts irrationally.[56] Additionally, part describes her circumstances.

Māninī is the next heroin. They are constantly self-centred toward her husband. Her constant desire is for her hubby to always obey her. This type of heroine has some sub-divisions. The poets described this type’s very beautifully-

> धूमायते मनसि मूर्छति चेष्टितेषु
> संदीप्यते वपुषि चेतसि जाज्वलीति।
> वक्त्रे परिस्फुरति वाचि विजृम्भतेऽस्या:
> कान्तावमानजतितो बहुमानवह्नि: ॥[57]

The next heroine is a man who first travels overseas after divorcing his wife. This heroine is known as Pravasadbhartṛkā. Thus, the heroine is depressed and weeps uncontrollably. But there aren't any other choices. He had to be gone to earn stuff. The heroin in this case somehow controls her. It is heartwarming to read this depressing description.[58]

The final person is Proṣitabhartṛkā, whose spouse or partner resides overseas. She wonders what day he will return. believing that she is injuring herself. We can witness this description of the scenario at *Meghadūta*. Yakṣa, the heroine's spouse, remains apart because of a curse, but Kālidāsa[59] depicts her as a wife. The compiler carefully gathered verses related to this circumstance-

> गन्तासि चेत्पथिक! हे मम यत्र कान्त-
> स्तत्त्वं वचो हर शूचौ जगतामसह्य:।
> ताप: सगर्जगुरुवारिनिपातभीत-
> स्त्यक्त्वा भूवं विरहिणीहृदयं विवेश॥[60]

As a result, the above illustration shows the many heroine kinds and their position based on their spouse or boyfriend.[60] Different mahākavis elevate this status by providing lovely examples. I'm making an effort to compile the phases, provide examples, and support my claims using rhetoricians' definitions.

Relevance of Nayika Classification in Indian Aesthetics

The Nāyikā-bheda system is integral to the classical concept of rasa, particularly Śṛṅgāra rasa. The portrayal of various heroines enhances the aesthetic experience by evoking specific emotional responses in the audience. The diversity in Nāyikā types allows poets and dramatists to explore different facets of love, from the joyous to the melancholic, thereby enriching the narrative and emotional depth of a work.

Moreover, the classification of Nāyikā has been an influential tool in shaping the portrayal of female characters in various Indian performing arts, including classical dance forms like Bharatanatyam, Odissi, and Kathak, where specific Nayika types are depicted through abhinaya (expressive dance).

Conclusion

A comprehensive understanding of the emotional and psychological aspects of women's experiences in romantic relationships is reflected in the way Sanskrit poetics classifies heroines. The emotional realities behind these categories, despite their historical and cultural specificity, are still present in contemporary Indian storytelling. Sanskrit literature's archetypal nāyikās are mimicked in modern literature, film, and television, where female protagonists still deal with love, desire, betrayal, and longing in ways that are reminiscent of archetypes from antiquity. Thus, nāyikā-bheda research provides important insights on the continuous development of feminine identities in Indian culture as well as classical Indian poetics.

Notes & References

1. Direndranath Bandhyopadhyaya- *Sanskrita Sāhiyter itihās* p- 110
2. P. V. Kane- *History of Sanskrit Poetics* p- 4
3. *Agnipurāṇa*- 339.40
4. *Nāṭyaśastra* 34.25.b-34.27.a
5. *Ibid*. 24.210-224
6. *Daśarūpaka- Avaloka* Tīkā- p-224
7. *Ibid*. 2.15.a
8. *Ibid*. 2.15.b
9. *Kāvyalaṃkara* 12.17, *Bhāvaprakaśana* 4.136, *Sāhityadaṛpaṇa* 3.57
10. *Daśarūpaka* 2.16.a, *Kāvyalaṃkara* 12.18, *Bhāvaprakaśana* 4.147, *Sāhityaśraṇa* 3.58
11. *Daśarūpaka* 2.16.b, *Kāvyalaṃkara* 12.21, *Bhāvaprakaśana* 4.148, *Sāhityadarpaṇa* 3.59
12. *Daśarūpaka* 2.17, *Sāhityadarpaṇa* 3.61-62
13. *Daśarūpaka* 2.18
14. *Ibid*. 2.19.a

15. *Ibid.*2.20.a
16. *Ibid*. 2.20.b, *Sāhityadarpaṇa* 3.66-3.67.a
17. *Daśarūpaka* 2.21.b, *Sāhityadarpaṇa* 3.67.b
18. *Amarakośa* 2.6.19
19. Daśarūpaka 2.23.a
20. Sāhityadarpaṇa 3.87
21. *Daśarūpaka* 2.23, *Sāhityadaṛpaṇa* 3.72-3.86
22. *Daśarūpaka* 2.24.a
23. *Ibid*. 2.24.b
24. *Ibid*. 2.25.a
25. *Ibid*. 2.25.b
26. *Ibid*. 2.26.a
27. *Ibid*. 2.26.b
28. *Ibid*. 2.27.a
29. *Ibid*. 2.27.b
30. *Kāmaśastra* 7.2.52
31. *Ibid*. 3.1.1-3.1.42
32. *Ibid*. 3.1.42-3.1.53
33. *Ibid*. 3.2.39
34. *Ibid*. 4.6.32
35. *Ibid*. 4.6.54
36. *Ratirahasya* 1.10-1.19
37. *Paňcasāyaka* 1.6-1.10
38. *Ibid*. 5.29-5.36
39. *Ratimanjurī* verses-3-7
40. *Sadukṭikarāmṛta*-2.1-2.21
41. *Ibid*. 2.1.1
42. *Ibid*. 2.3.1
43. *Ibid*. 2.5.2
44. *Ibid*. 2.6.4
45. *Ibid*. 2.7.3
46. *Ibid*. 2.8.4
47. *Ibid*. 2.10.5
48. *Ibid*. 2.11.5

49. *Ibid*. pp-210-221
50. *Ibid*. 2.17.1
51. *Ibid*. 2.17.5
52. *Ibid*. 2.23.1
53. *Ibid*. 2.24.1
54. *Ibid*. 2.27.1-2.28.4
55. *Ibid*. 2.37.1-2.37.5
56. *Ibid*. 2.38.5
57. *Ibid*. 2.39.1-2.39.5
58. *Ibid*. 2.44.1-2.50.5
59. *Ibid*. 2.51.1-2.52.5
60. *Meghadūta* (Uttarmegha) verses- 22-38
61. *Saduktikarṇāmṛta* 2.53.1-2.58.5

Select Bibliography

Agnipurāṇa, Ed. Panchanan Tarkaratna, Nababharat Publishers, Kolkata 1419 B.S.

Bandhopadhyay, D., *Sanskṛita Sāhityer Itihās* (Beng), Pachimbanga Rajya Pustak Parshat, Kolkata, 4th rpt. 2010.

Bhāvaprakāśana, Ed. Yadugiri Yatiraja Swami & K. S. Ramaswami Sastri, Oriental Institute, Baroda 1968.

Daśarūpaka, Ed. Lokmani Dahal, Chaubhamba Amarbharati Prakashan, Varanasi rpt. 2008.

Daśarūpaka, Ed. Baijanath Pandey, MLBD, Varanasi 1979.

Kane, P. V., *History of Sanskrit Poetics*, 3rd ed. MLBD, Varanasi 1961.

Kāvyālaṃkāra, Ed. Pandit Durgaprasad and Vasudev Laxman Shastri Panshikar, 3rd ed. Pandurang Jawaji, Bombay 1928.

Kāmaśastra, Ed. Panchanan Tarkaratna, Sanskrit Pustak Bhandar, Kolkata rpt. 1398 B. S.

Meghadūta-O-Saudāminī, Ed. Satyanarayan Chakraborty, 2nd ed. Sanskrit Pustak Bhandar, Kolkata 2005.

Nātyaśastra, Ed. & Trans. Suresh Ch. Bandhoypadhyay & Chanda Chakroborty, Nabapatra Prakashan, Kolkata 6th rpt. 2014.

Pancasāyaka, Ed. Sadananda Shastri, MLBD, Punjab Sanskrit Book Depot, Lahore 1977.

Ratimanjurī, Ed. Kanaklal Sharma, Sanskrit Book Depot, Kashi 1954.

Ratirahasya, Ed. Sadanada Shastri, Mumbai no date.

Sāhitya Darpaṇa, Ed. Uday Bandhophadhyay. Sanskrit Book Depot, Kolkata 2008.

Sāhitya Darpaṇa, Ed. Bimala Kanta Mukhophadhyay, 2nd ed. Sanskrit Pustak Bhandar, Kolkata 1386 BS.

Saduktikarṇāmṛta, Ed. & Trans. Om Prakash Pandey & Nirmalmohini Pandey, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 2006.

Saduktikarṇāmṛta, Ed. Sures Chandra Banerji, Firma K. L. Mukhopadhyay, Kolkata 1965.

PHILOSOPHY OF LAL BAHADUR SHASTRI: AN EXPLORATION

SUBHAJOY SARKAR

Abstract: Lal Bahadur Shastri, the second Prime Minister of India, often receives less attention in academic discourse despite his substantial contributions during a period of transition in Indian politics. His leadership, informed by Gandhian ethics and social justice, was particularly impactful in agriculture and defence. Shastri's slogan "Jai Jawan Jai Kisan" encapsulated his belief that both farmers and soldiers are pillars of national strength. His pragmatic approach, blending ethical leadership with practical reforms, allowed for significant strides in rural upliftment and national security. This paper explores the foundational elements of Shastri's philosophy, examining his speeches, policies, and decisions. Additionally, a comparative analysis situates Shastri's vision alongside other Indian political personalities, including Gandhi, Nehru, and Ambedkar. Lastly, the paper addresses criticisms of his policies, offering a critical but balanced reflection on his enduring legacy.

Keywords: Lal Bahadur Shastri, Jai Jawan Jai Kisan, Gandhian Ethics, Ethical Governance, Social Justice, Nationalism.

Introduction

Lal Bahadur Shastri's tenure as Prime Minister, though brief, occurred during a crucial moment in Indian history, immediately following Nehru's leadership. His unique position as a bridge between Nehruvian socialism and a more pragmatic, rural-focused leadership style invites a deeper exploration of his philosophical underpinnings. Shastri's thought is most vividly captured in his famous slogan "Jai Jawan Jai Kisan," which symbolized his dual focus on national security and agricultural development. This paper seeks to place Shastri's leadership within the broader spectrum of Indian political philosophy, drawing connections between his ethical vision, policy initiatives, and leadership style.

In order to critically analyse Shastri's philosophy, we must first understand the socio-political context in which he operated. India was facing critical challenges: food shortages, economic disparity, and a volatile geopolitical situation with Pakistan. Shastri's leadership sought to address these crises, and his philosophy reflects a pragmatic blend of ethical governance, nationalism, and social justice.

Shastri's Philosophical Foundations: Simplicity, Integrity, and Ethical Leadership

Lal Bahadur Shastri was deeply influenced by Mahatma Gandhi, particularly in the realm of ethical leadership. Like Gandhi, Shastri believed that moral authority was essential for political leadership. This philosophy of simplicity and humility defined his approach. For Shastri, leadership was about serving the people and leading by example. His simple lifestyle and unassuming nature, even as Prime Minister, reinforced his belief in ethical governance. Shastri famously stated, "The preservation of national honour is of no less importance than the protection of its territory[1]", demonstrating how he connected moral leadership with national pride and integrity.

In terms of governance, Shastri's decisions were framed by a commitment to ethical values. His role during the 1965 Indo-Pakistan war is notable. While steering the nation through a period of conflict, Shastri avoided rhetoric of aggression, instead focusing on the defence of freedom and dignity. His decisions in times of war were framed by the belief that even national defence must be rooted in ethical considerations, differentiating him from leaders who might prioritize militaristic nationalism.

"Jai Jawan Jai Kisan" and Its Philosophical Implications: Interconnectedness of National Security and Agriculture

The slogan "Jai Jawan Jai Kisan" is perhaps the most enduring symbol of Shastri's leadership, encapsulating his belief that national prosperity depended on both the soldiers who defend the country and the farmers who sustain it. This slogan was not merely a political slogan but a reflection of Shastri's deeper understanding of the interdependence of various segments of society. His policies around agriculture, especially in promoting the Green Revolution, were a direct response to India's food shortages, which had reached critical levels by the mid-1960s.

Shastri's emphasis on agriculture stemmed from his understanding that India's economic future lay not only in industrialization, as Nehru had believed, but also in securing food self-sufficiency and uplifting the rural poor. In one of his speeches, he stated, "The strength of a nation comes from its soldiers and its farmers; they are the foundation of any true progress".[2] This dual emphasis marked a shift in policy direction from his predecessors, offering a more balanced approach to development.

By promoting the Green Revolution, Shastri was directly addressing the moral imperative of feeding the population. His policies were not just economically pragmatic; they were deeply ethical. Shastri recognized that a nation's sovereignty and moral standing were linked to its ability to provide for its people.[3]

Ethical Governance and Social Justice: Economic Reforms and Social Equity

Shastri's philosophy extended beyond defence and agriculture. At the heart of his leadership was a commitment to social justice. His tenure saw the continuation of land reforms, which aimed to dismantle feudal structures and empower small farmers. Shastri's economic philosophy was shaped by the Gandhian ideal of trusteeship, where wealth and resources were seen as being held in trust for the benefit of society at large.[4] In this context, Shastri's promotion of cooperatives and agricultural reforms can be viewed as an attempt to redistribute resources more equitably.

Shastri recognized that true freedom could not exist without economic justice. He believed that political freedom, which India had achieved in 1947, needed to be complemented by economic independence. In this sense, Shastri's focus on rural development was a continuation of Gandhi's vision of self-sufficient villages but adapted to the modern challenges of a post-colonial economy.[5]

Shastri's policies aimed to reduce the gap between the rich and the poor, but his approach was not radical. Unlike B.R. Ambedkar, who focused on legal reforms to address systemic inequalities, Shastri adopted a more gradual approach, relying on economic reforms to bring about social justice.[6] His belief in non-violence extended to his economic policies; he sought change through consensus and cooperation rather than confrontation.

Comparative Analysis

1. Comparison with Mahatma Gandhi-

Both Shastri and Gandhi shared a belief in simplicity, moral integrity, and the centrality of rural India in the nation's development. However, while Gandhi's vision for India was largely based on a return to traditional village economies, Shastri recognized the need for modernizing agriculture through the adoption of new technologies. Shastri's pragmatism set him apart from Gandhi's more idealistic vision of rural self-sufficiency.[7]

Gandhi's strict adherence to non-violence also contrasts with Shastri's more flexible stance on national defence. Shastri believed that while non-violence was a moral ideal, the defence of the nation was a practical necessity.[8]

2. Comparison with Jawaharlal Nehru-

Nehru and Shastri shared a belief in secularism and democratic governance, but they diverged in their approaches to economic development. Nehru was a strong advocate of industrialization as the key to modernizing India, whereas Shastri placed greater emphasis on agriculture. Shastri's belief in the importance of rural development reflects a different vision of modernity, one that saw agriculture and industry as complementary rather than opposed.[9]

While Nehru focused on building large-scale infrastructure, Shastri was more concerned with the immediate needs of the rural population. His policies on agricultural development were aimed at addressing India's food shortages, but they also reflected his belief that true development could only occur when the rural poor were empowered.[10]

3. Comparison with B.R. Ambedkar-

Ambedkar's philosophy centered on the eradication of caste-based discrimination and the establishment of constitutional safeguards for marginalized communities. While Shastri shared Ambedkar's commitment to social justice, his approach was more gradual and focused on economic reforms rather than legal measures. Shastri's land reform policies, for example, were aimed at addressing economic inequalities, but they did not directly tackle the issue of caste in the way Ambedkar's work did.[11]

Shastri's belief in the importance of moral leadership also differentiates him from Ambedkar, who placed more emphasis on legal and institutional reforms. For Shastri, the personal integrity of leaders was central to the success of democracy.[12] This focus on ethical leadership is a key element of Shastri's political philosophy, setting him apart from both Nehru and Ambedkar.

Critiques and Legacy

1. Addressing Criticism of Shastri's Policies-

Critics have argued that Shastri's focus on agriculture delayed India's industrial progress. However, it can be argued that his emphasis on food security was a necessary step in ensuring the stability of the nation.[13] India's food shortages in the early 1960s posed a serious threat to its independence, and Shastri's promotion of the Green Revolution helped secure the country's agricultural future.[14] While some have criticized Shastri for not implementing more radical economic reforms, his approach was rooted in his belief in ethical governance. Shastri believed in change through consensus rather than conflict, which is why his reforms were more gradual.[15] This pragmatic approach ensured that his policies were sustainable and did not lead to social unrest.

2. Shastri's Enduring Legacy-

Shastri's leadership and philosophy have left an indelible mark on India's political landscape. His focus on ethical leadership, rural development, and national security remains relevant today. The Green Revolution, which began during Shastri's tenure, laid the foundation for India's agricultural self-sufficiency. His belief in the importance of moral leadership continues to influence Indian politics, particularly in the emphasis placed on the personal integrity of political leaders.

Shastri's vision of national strength, grounded in both defence and development, continues to resonate in contemporary India. His ability to balance ethical principles with practical governance serves as a model for future leaders. In many ways, Shastri's philosophy was ahead of its time, recognizing the importance of a balanced approach to development that included both industrial and agricultural growth.

Conclusion

Lal Bahadur Shastri's political philosophy, though less well-known than that of his predecessors, offers valuable insights into the nature of leadership, development, and social justice in post-independence India. His belief in the interconnectedness of national security and agriculture, ethical governance, and social justice formed the foundation of his policies. Shastri's leadership style, marked by humility, integrity, and pragmatism, remains an important model for contemporary political thought. His legacy, particularly in the areas of rural development and ethical leadership, continues to shape Indian politics and governance today.

Notes & References

1. Shastri, Lal Bahadur. *Selected Speeches*. Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1966. p. 52.
2. Shastri, Lal Bahadur. *Collected Speeches*. Oxford University Press, 1970. p. 80.
3. *Ibid*. p. 85.
4. Gandhi, M.K. *Hind Swaraj or Indian Home Rule*. Navajivan Publishing House, 1938. p. 101.
5. *Ibid*. p. 111.
6. Ambedkar, B.R. *Annihilation of Caste*. The Critical Quest, 2016. p. 134.
7. Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton University Press, 2000. p. 72.
8. Shastri, Lal Bahadur. *Collected Speeches*. Oxford University Press, 1970. p. 93.

9. Nehru, Jawaharlal. *The Discovery of India*. Oxford University Press, 1946. p. 65.
10. *Ibid*. p. 78.
11. Ambedkar, B.R. *Annihilation of Caste*. The Critical Quest, 2016. p. 127.
12. *Ibid*. p. 140.
13. Mishra, R.P. *Lal Bahadur Shastri: His Life and Times*. Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 2004. p. 84.
14. *Ibid*. p. 87.
15. *Ibid*. p. 95.

Select Bibliography

Ambedkar, B.R. *Annihilation of Caste*. The Critical Quest, 2016.

Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton University Press, 2000.

Gandhi, M.K. *Hind Swaraj or Indian Home Rule*. Navajivan Publishing House, 1938.

Mishra, R.P. *Lal Bahadur Shastri: His Life and Times*. Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 2004.

Nehru, Jawaharlal. *The Discovery of India*. Oxford University Press, 1946.

Shastri, Lal Bahadur. *Selected Speeches*. Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1966.

Shastri, Lal Bahadur. *Collected Speeches*. Oxford University Press, 1970.

দর্শন থেকে চর্যা ও বাউল-সুফিসাহিত্যে শূন্যবাদের নানা বিবর্তন

অনীশ দাশ

সারসংক্ষেপ: চতুষ্কোটিবিনির্মুক্ততা বলতে আচার্য নাগার্জুন দার্শনিক প্রসঙ্গ নীতি অনুসরণ ক'রে সৎপদার্থ, অসৎপদার্থ, সদসৎপদার্থ অথবা সদসৎভিন্ন পদার্থ – এই চার কোটির কোন এক প্রকারেও যে পদার্থকে অন্তর্ভুক্ত করা যায় না তাকে বোঝাতে চেয়েছেন। প্রসঙ্গ নীতির প্রধানতঃ দুটি প্রকার। প্রথম প্রকারের প্রসঙ্গ প্রকারের যৌক্তিক পদ্ধতিতে পর্যুদাস নিষেধ ব্যবহার করা হয় এবং দ্বিতীয় প্রকারের ন্যায়পদ্ধতিতে প্রসজ্য প্রতিষেধ গ্রহণ করা হয়। নাগার্জুন প্রভৃতি শূন্যবাদী দার্শনিক প্রসঙ্গ পদ্ধতির দ্বিতীয় নীতিকে অনুসরণ করেছেন, অন্যদিকে, নৈয়ায়িক প্রভৃতি সম্প্রদায় প্রথম পদ্ধতিকে অনুসরণ ক'রে শূন্যবাদিগণকে পরাস্ত করেছেন। আমরা আলোচ্য প্রবন্ধে *মূলমধ্যমককারিকা,* তার উপরে বিরচিত *প্রসন্নপ্রদা* টীকাকে অনুসরণকরতঃ প্রসজ্য পদ্ধতিমূল প্রসঙ্গনীতিসাপেক্ষে চতুষ্কোটিবিনির্মুক্ততার ধারণা, বিশেষ ক'রে চতুষ্কোটির শেষ কোটিটি যে সৎ অথবা অসতের যৌগপদ্যের ধারণা প্রদান করে, তার বিশ্লেষণ করেছি। অন্যদিকে, *শাঙ্করভাষ্য* ও তদুপরি লিখিত *ভামতী* টীকা অনুসরণ ক'রে প্রদর্শনের চেষ্টা করা হয়েছে যে, চতুষ্কোটির শেষ কোটি তথা শূন্যবাদী বক্তব্যের নির্যাস অবধারণে ভিন্ন ধারণা থেকে কীভাবে শূন্যতা-সম্পর্কিত বিপরীতবুদ্ধি উদ্ভাবিত হয়েছে এবং বৌদ্ধগণ সেই মতকে কীরূপে পরবর্তীতে খণ্ডন করেছেন। সেই প্রেক্ষিতে শূন্যতার ধারণা যে চতুষ্কোটিবিনির্মুক্ততার ভাবনা থেকে ক্রমে প্রতীত্যসমুৎপাদী মধ্যমা প্রতিপদ, তথা স্বভাব বা তথতাশূন্যতা এবং প্রপঞ্চশূন্যতার ধারণা অভিব্যক্ত হয় তাও প্রদর্শিত হয়েছে। প্রবন্ধের অন্তিম অংশে *চর্যাচর্যবিনিশ্চয়* অবলম্বনে কিছু চর্যাগীতি এবং ফকিরি-বাউল সঙ্গীতের ব্যাখ্যা দ্বারা প্রতিষ্ঠিত হয়েছে যে, চর্যা বা বাউলগানে মাধ্যমিক শূন্যতার ধারণা বিবর্তিত হয়ে মধ্যমতা থেকে একদিকে যেমন নিঃস্বভাব শূন্যতায় রূপায়িত হয়েছে তেমনই অন্যদিকে চর্যাকারগণ করুণার ধারণার সঙ্গে শূন্যতাকে সম্বন্ধিত ক'রে সহজিয়ার তত্ত্ব সৃজন করেছেন। শূন্যতা থেকে সহজিয়ার সম্বাদে রূপায়ণই হল চর্যাতত্ত্ব তথা বাউলতত্ত্বের সার।

সূচক শব্দ: চতুষ্কোটিবিনির্মুক্ততা, প্রসঙ্গ নীতি, প্রসজ্য-প্রতিষেধ, পর্যুদাস প্রতিষেধ, শূন্যতা, নির্মাধ্যম বিধি, স্বভাব বা তথতাশূন্যতা, প্রপঞ্চশূন্যতা, মধ্যমতা, করুণা, বাদ – বিবাদ – সম্বাদ, সহজিয়া, হাওয়া, হাসন, পরমহংস।

ভূমিকা

বৌদ্ধদর্শনের মহাসাঙ্ঘিক ধারায় অতীব প্রসিদ্ধ দার্শনিক তত্ত্ব হল শূন্যবাদ যা পরমমূল আধিবিদ্যক তত্ত্বরূপে চতুষ্কোটিবিনির্মুক্তস্বরূপ শূন্যকে খ্যাপন করে ব'লে প্রসিদ্ধ। আমরা জানি, চতুষ্কোটিবিনির্মুক্ততা বলতে আচার্য নাগার্জুন দার্শনিক প্রসঙ্গ নীতি অনুসরণ ক'রে সৎপদার্থ, অসৎপদার্থ, সদসৎপদার্থ অথবা সদসৎভিন্ন পদার্থ– এই চার কোটির কোন এক প্রকারেও যে পদার্থকে অন্তর্ভুক্ত করা যায় না তাকে বোঝাতে চেয়েছেন। কিন্তু প্রশ্ন হয়, শূন্যতার ধারণাটি কি বৌদ্ধদর্শনে কেবল চতুষ্কোটিবিনির্মুক্ততার ধারণায় আটকে থেকেছে নাকি চিন্তার ধারাবাহিকতায় তার ধারণাও ক্রমে ক্রমে বিবর্তিত হয়েছে? পরবর্তী বৌদ্ধসাহিত্যে এবং বাঙলার সুফি-বাউল সাহিত্যে শূন্যতার ধারণা কীভাবে চিত্রিত হয়েছে তার প্রদর্শনই বর্তমান নিবন্ধের প্রধান উদ্দেশ্য।

চতুষ্কোটিবিনির্মুক্তস্বরূপ শূন্যতাঃ প্রসজ্য নীতির ধারণায়

মহাযান বৌদ্ধ সম্প্রদায়ের মধ্যে যোগাচার বৌদ্ধ সম্প্রদায় ব্যতীত অপর যে সম্প্রদায়টি প্রসিদ্ধি লাভ করে সেই সম্প্রদায়ের নাম হল মাধ্যমিক বৌদ্ধ সম্প্রদায়। এই সম্প্রদায় যে মহান দার্শনিকের দ্বারা পরিপুষ্টিলাভ করে তাঁর নাম হল মহর্ষি নাগার্জুন। তিনি তাঁর রচিত *মূলমধ্যমকশাস্ত্র, বিগ্রহব্যাবর্তনী, বৈদল্যপ্রকরণ, শূন্যতাসপ্ততিঃ,* প্রভৃতি গ্রন্থে প্রকাশ করেছেন যে, জগতের সকল প্রপঞ্চই বস্তুতঃ সত্তাহীন শূন্য তথা স্বভাবশূন্য এবং সেই শূন্যতা ভাষা বা চিন্তা দ্বারা অপ্রকাশ্য ব'লে তা অদ্বয়, ভাবনিরপেক্ষ। সবিকল্পক জ্ঞান ভাষা দ্বারাই মূর্ত হয়। জ্ঞান যখন ভাষার মাধ্যমে মূর্ততা লাভ করে তখন তার প্রকাশ সম্ভাব্য চার প্রকারের বচন দ্বারা হয়ে থাকে। এখানে উল্লেখ্য, জ্ঞান বিষয়-নিরপেক্ষ হয় না। ভাববস্তু বা অভাববস্তু কিংবা ভাবাভাববিশিষ্ট বস্তুই জ্ঞানের বিষয় হয়। চার প্রকারের বিষয় চার ধরনের চিন্তা বা জ্ঞানপ্রকাশকারী বাক্য বা বচন দ্বারা প্রকাশিত হয়। যেমন – "P নামক বিষয়টি অস্তিত্বগতভাবে সত্য", "~P নামক বিষয়টি অস্তিত্বগত ভাবে সত্য", "(P.~P) নামক বিষয়টি অস্তিত্বগতভাবে সত্য", এবং "(~P v P) নামক বিষয়টি অস্তিত্বগতভাবে সত্য"। "~P" দ্বারা কোন

অভাববস্তুকে বোঝানো হয়। সুতরাং, এই চারটি বাক্য থেকে কোন ভাবপদার্থের অস্তিত্ব ও নাস্তিত্ব এবং কোন ভাবাভাববিশিষ্ট পদার্থের যৌথ অস্তিত্ব কিংবা বৈকল্পিক অস্তিত্ব বিষয়ে জানতে পারা যায়।

> ন সন্নাসন্ন সদসন্ন চোভয়াভ্যাং বিলক্ষণম্।
> চতুষ্কোটিবিনির্মুক্তং তত্ত্বং মাধ্যমিকা বিদুঃ।।[১]

কিন্তু শূন্যতা স্বভাবতঃ সত্তাহীন অদ্বয়োপলব্ধি হওয়ায় তার প্রকাশ কোন জ্ঞান বা চিন্তা দ্বারা অথবা ভাষা দ্বারা সম্ভব নয়। ফলে, শূন্যতা বচনের উক্ত চার প্রকার ভেদের কোন একটিরও অন্তর্ভুক্ত হয় না। একেই নাগার্জুন চতুষ্কোটিবিনির্মুক্ত বলেছেন। নাগার্জুনের মতে, চতুষ্কোটিবিনির্মুক্ততার ধারণা এইভাবে প্রকাশ করা যেতে পারে যে–

a. এমন নয় যে, কোন পদার্থ, যেমন – **P**, হল অস্তিত্বগতভাবে সত্য;
b. এমন নয় যে, কোন পদার্থ, যেমন - **~P**, হল অস্তিত্বগতভাবে সত্য;
c. এমন নয় যে, কোন পদার্থ, যেমন - **(P . ~P)**, হল অস্তিত্বগতভাবে সত্য;
d. এমন নয় যে, কোন পদার্থ, যেমন - **(P V ~P)**, হল অস্তিত্বগতভাবে সত্য।

বস্তুতঃ “মাধ্যমিক” শব্দটি “মধ্যম” শব্দের সঙ্গে সম্পৃক্ত। এর তাৎপর্য হল উভয় চরম কোটির মাঝামাঝি কোটি। কিন্তু নাগার্জুনের ধারণনায় “মধ্য” শব্দটি কোনরূপ চরম সত্তা অথবা অসত্তার ঊর্ধে সকল প্রকার অন্তোর্ত্তীর্ণ উপলব্ধির অবস্থা নির্দেশ করে। এইভাবে সংসারে কোন বস্তুরই নিরপেক্ষ ভাবে থাকা এবং না-থাকার অবস্থাকেই বলা হয় মধ্যমা প্রতিপদ। এই মধ্যমা প্রতিপদের দ্বারা সৎ, অসৎ, শাশ্বত, অশাশ্বত ইত্যাদি কোন তত্ত্বকেই চরম ব’লে অঙ্গীকার করা যায় না। মনে রাখতে হবে, তথাগত বুদ্ধ যে চতুর্দশ প্রশ্নের উত্তরে নীরব ছিলেন সেই সকল অব্যাকৃত প্রশ্নগুলির নিহিত তাৎপর্য যে চতুষ্কোটিবিনির্মুক্ত শূন্যতা নাগার্জুন তাই বোঝাতে চেয়েছেন। তাঁর মতে, ভগবান তথাগত অব্যাকৃত আধিবিদ্যক প্রশ্নগুলির ক্ষেত্রে নিশ্চুপ থেকেছেন কারণ, এই প্রশ্নগুলির কোন চরমমানের উত্তর হয় না। নাগার্জুনের দর্শনে অব্যাকৃত প্রশ্নগুলির অব্যক্ততার একমাত্র কারণ হল তারা মধ্যমা প্রতিপদকে দ্যোতন করে যা প্রকৃত অর্থে চতুষ্কোটিবিনির্মুক্ত শূন্যতা ব্যতীত কিছু নয়। এই প্রসঙ্গে আরও বক্তব্য এই যে, আমাদের বস্তুনিষ্ঠ যে বুদ্ধি তা দ্বিকোটিক ন্যায় দ্বারা প্রকল্পিত। এই কারণে যা বস্তুতঃ সর্বপ্রকার বিকল্প বা প্রপঞ্চশূন্য তাকে আমরা চরমভাবে সত্তা বা অসত্তার কোন একটি কোটিতে একান্তবাদীর মতো অন্তর্ভুক্ত ক’রে দিতে চাই। ফলে, জগত সম্পর্কে একটি বিকৃত ছবি ফুটে ওঠে। বস্তুতঃ আপতিক সংসারে ভাব ও অভাব উভয় প্রত্যয়ই যেখানে পারস্পরিকতায় অর্থাৎ, অন্যোন্যাশ্রয় নীতিতে ক্রিয়াশীল সেখানে ভাব বা অভাবের কোন একটিকে চরম ব’লে সিধান্ত করা যায় না।

তবে নাগার্জুন তাঁর চতুষ্কোটিবিনির্মুক্তস্বভাব শূন্যতার ধারণাকে যুক্তির সাহায্যে প্রতিষ্ঠা করেছেন। তিনি যে নীতির সাহায্যে শূন্যতার ধারণাকে প্রতিষ্ঠিত করেছেন, সেই ধারণাকে তাকে বলে প্রসঙ্গ নীতি। প্রসঙ্গ পদ্ধতি এক প্রকারের দ্বান্দ্বিক পদ্ধতি। এই নীতি অনুসারে, কোন দার্শনিক দাবীর পক্ষ বা বিপক্ষ সকল সম্ভাবনাকে বিচারকরতঃ তাদের মধ্যে বিদ্যমান অন্তর্দ্বন্দ্বের প্রদর্শন দ্বারা কোন দাবীকেই চরম ব’লে সিধান্ত করা যায় না। এই নীতির দ্বারা কোন বিশেষ মত প্রতিষ্ঠিত হয় না। প্রসঙ্গ নীতিকে ভারতীয় দর্শনের একটি গবেষণা পদ্ধতি বলেও অভিহিত করা যেতে পারে। এই প্রসঙ্গে অধ্যাপক ডঃ দিলীপ কুমার মোহান্ত বলেছেন, ন্যায়দর্শনে গৃহীত দার্শনিক এষণাপদ্ধতি তর্কের সঙ্গে প্রসঙ্গের বহিঃরঙ্গে সাদৃশ্য থাকলেও তার সঙ্গে প্রসঙ্গ নীতির ভিন্নতাও রয়েছে। তর্কে একইভাবে বিভিন্ন দার্শনিক দাবীর মধ্যে অন্তর্বিরোধ প্রদর্শন ক’রে কোন একটি বিশেষ দার্শনিক দাবী বা সিধান্তকেই চরম ব’লে গ্রহণ করা হয়। কিন্তু প্রসঙ্গ নীতিতে উত্থাপিত সকল দার্শনিক দাবীগুলিই খণ্ডিত হয়। এর কারণ, মাধ্যমিকের উপস্থাপ্য কোন দাবীই নেই। তবে নৈয়ায়িক মাধ্যমিকের তদন্যবাধিতার্থপ্রসঙ্গকে পঞ্চম প্রকার তর্ক বলেছেন। এপ্রসঙ্গে পূর্বপক্ষীর কিছু অভিযোগও আমরা যথাকালে করব।[২]

প্রসঙ্গ নীতিকে আমরা প্রধানতঃ দুই প্রকারে বিভাজিত করতে পারি। যথা - প্রসজ্য প্রতিষেধ এবং পর্যুদাস প্রতিষেধ। পর্যুদাস প্রতিষেধে দুটি পরস্পর বিকল্প সম্ভাবনার মধ্যে একটিকে নিষেধ ক’রে অন্যটির প্রতিষ্ঠা হয়। অন্যদিকে, প্রতিটি সম্ভাবনাপূর্ণ বাক্যের অভ্যন্তরস্থ বক্তব্যের বিচার ক'রে প্রতিটি বিকল্প বাক্যে বিশ্লেষণ ক'রে ঐ বিকল্প বাক্যগুলির প্রতিটির মধ্যে বিরোধ প্রদর্শনই হল প্রসজ্য

প্রতিষেধ। নৈয়ায়িক তর্ক বলতে উক্ত প্রসঙ্গ নীতির প্রথম বিকল্পকে আর মাধ্যমিক বৌদ্ধ দ্বিতীয় বিকল্পকে গ্রহণ করেন।

> অপ্রাধান্যং বিধেয়র্যত্র প্রতিষেধে প্রধানতা।
> প্রসজ্য প্রতিষেধোঽসৌ ক্রিয়য়া সহ যত্র নঞ।।
>
> প্রাধান্যং হি বিধেয়র্যত্র প্রতিষেধেঽপ্রধানতা।
> পর্যুদাসঃ সঃ বিজ্ঞেয়ো যত্রোত্তরপদেন নঞ্।।[৩]

সুতরাং, প্রসজ্য প্রতিষেধ গ্রহণ ক’রে অধুনা বলা যায় যে, আচার্য নাগার্জুনের মতে ১। ভাব (P), ২। অভাব (~P), ৩। ভাবাভাব (P.~P) এবং ৪। ভাব অথবা অভাব (P v ~P) – এর কোনটিই চরমমানে সত্য নয়। এখন আমাদের পরীক্ষা করতে হবে, কীভাবে চিন্তনের চারটি বিকল্পই যুক্তি দ্বারা নাগার্জুন খণ্ডন করেছেন।

a. প্রথমতঃ কোন জাগতিক বস্তুকেই ত্রিকালাবাধিতরূপে সৎ ব’লে অভিহিত করা যায় না। কারণ, জাগতিক সকল পদার্থই হেতু (Causes) ও প্রত্যয় (Conditions) দ্বারা জন্য হওয়ায় আপতিক। জগতের সকল পদার্থই উৎপত্তি–বিনাশশীল। একারণে, জগতের কোন বস্তুকে নিরপেক্ষ সত্তারূপে অঙ্গীকার করলে শাশ্বতবাদের প্রসঙ্গ স্থাপিত হয়। সুতরাং ইহা প্রতিষ্ঠিত হল যে, বস্তুস্থিতি এমন নয় যে কোন পদার্থ, যেমন – P, হল অস্তিত্বগতভাবে সত্য।

b. দ্বিতীয়তঃ কোন জাগতিক বস্তুকেই নিরপেক্ষভাবে চরমরূপে অসৎ ব’লে অঙ্গীকার করা যায় না। কারণ, সকল জাগতিক পদার্থই হেতু ও প্রত্যয় দ্বারা জন্য হওয়ায় তাদের কাউকে বন্ধ্যাপুত্রবৎ অসৎ বলা যেতে পারে না। এর অন্যতম কারণ হল সকল জাগতিক বস্তুই আমাদের প্রতীতির বিষয় হয়ে অর্থক্রিয়াদিরূপ ব্যবহারসিদ্ধির হেতু হয়। সুতরাং, এই সকল পদার্থনিচয়কে বন্ধ্যাপুত্রের মতো অলীক বা অসৎ বলাও যেতে পারে না। বস্তুতঃ জগতের কোন বস্তুকে নিরপেক্ষ অসৎপদার্থরূপে অঙ্গীকার করলে উচ্ছেদবাদের প্রসঙ্গ স্থাপিত হয়। সুতরাং ইহা প্রতিষ্ঠিত হল যে, বস্তুস্থিতি এমন নয় যে কোন পদার্থ, যেমন – ~P, হল অস্তিত্বগতভাবে সত্য।

c. তৃতীয়তঃ কোন জাগতিক বস্তুকেই ভাবাভাববিশিষ্ট বলা যেতে পারে না। প্রথমতঃ একই দেশ ও কাল সমানাধিকরণে কোন জাগতিক পদার্থ কখনোই ভাব ও অভাব – উভয়বিশিষ্ট হতে পারে না যেহেতু, এরূপ ক্ষেত্রে যৌক্তিক অসঙ্গতি প্রকট হয়। দ্বিতীয়তঃ যদি তৃতীয় বিকল্পটি পূর্বের দুটি বিকল্পের যুগ্ম হয় তবে উক্ত পূর্ব পূর্ব সন্দর্ভে বিদ্যমান দোষগুলির প্রতিটি তৃতীয় বিকল্পেও সঞ্চারিত হবে। তৃতীয়তঃ মূলমধ্যমককারিকার প্রসন্নপদা টীকায় বলা হয়েছে, (P.~P) বচনটি যথাক্রমে কোন ব্যক্তির সাপেক্ষে সত্য এবং অসত্য হতে পারে। অভিপ্রায় এই যে, P বচনটি কোন ব্যক্তির সাপেক্ষে সত্য হতে পারে আবার ~P বচনটি অপর কোন ব্যক্তির সাপেক্ষে সত্য হতে পারে। এই কারণে টীকায় বলা হয়েছে, বিভিন্ন স্ববিরোধী বুদ্ধবচনের কিছু আর্যজনের নিমিত্ত সত্য আবার কিছু বালজন অর্থাৎ, অনভিজ্ঞজনের নিমিত্ত সত্য। এর অর্থ – কালভেদে একই ব্যক্তির ক্ষেত্রে কোন একটি বিষয় সত্য এবং সেই বিষয়টিই অসত্য হতে পারে। যে ব্যক্তির শূন্যতাদর্শন হয়নি, সে আর্যজন নয়। ফলে, যার ক্ষেত্রে শূন্যতাদর্শন হয়েছে সে কোন বস্তুস্থিতিকে যেভাবে দর্শন করবে তার থেকে ন্যূন ব্যক্তি বা বালজন সেইভাবে ঐ বস্তুকে দর্শন করবে না। কিন্তু ঐ বালজন যদি কখনো শূন্যতাদর্শী আর্যজন হতে পারে তাহলে তাঁর ক্ষেত্রে ঐ একই বস্তুকে দেখার প্রেক্ষিত বদলে যাবে। ফলে, এঁদের কারোর কোন দৃষ্টিই ভুল নয়। অতএব, একই দেশে ও কালে, বালজন এবং আর্যজনের নিকট একই বুদ্ধবাণী স্ববিরোধী অর্থে বোধ্য হতে পারে। এপ্রসঙ্গে দেখলে পরিস্থিতির ভিন্নতায় (P.~P) বচনটি সাপেক্ষরূপে সত্য হয়ে যায়। কিন্তু কখনোই একই দেশ ও কালে বিদ্যমান একই ব্যক্তির পক্ষে (P.~P) বচনটিকে নিরপেক্ষভাবে গ্রহণ করা সম্ভব নয়।

> তত্র বালজনজ্ঞানাপেক্ষয়া সর্বমেতত্তর্থ্যম্।
> আর্যজ্ঞানাপেক্ষয়া তু সর্বমেতন্মৃষা।।[৪]

সুতরাং, বস্তুস্থিতি এমন নয় যে, কোন পদার্থ, যেমন - (P .~P), হল অস্তিত্বগতভাবে সত্য।

d. চতুর্থতঃ কোন জাগতিক বস্তুকেই ভাববস্তু ও অভাব বস্তুর বৈকল্পিক অবস্থারূপে গ্রহণ করা সম্ভব নয়। বস্তুতঃ চতুর্থ বিকল্পটিকে কখনোই বাচনিক নিষেধ বলা যেতে পারে না। কোন বাচনিক নিষেধস্থলে একটি দার্শনিক দাবীকে খণ্ডন ক'রে অপর একটি দাবীকে প্রতিষ্ঠিত করা হয়। কিন্তু অধুনা আলোচ্য প্রসজ্য প্রতিষেধে কোন প্রকারের দাবীকেই প্রতিষ্ঠিত করা যায় না। এই প্রসঙ্গে আচার্য নাগার্জুন বলেছেন, শাশ্বত বা অশাশ্বত কোন একটিকেও চরমভাবে সত্য বলা যায় না যেহেতু, সকল জাগতিক পদার্থই শাশ্বত বা অশাশ্বত উভয়ের পারস্পরিক অন্যোনাশ্রয়ভাব দ্বারা প্রসক্ত হয়।

> অশাশ্বতং শাশ্বতঞ্চ প্রসিদ্ধমুভয়ং যদি।
> সিদ্ধে ন শাশ্বতং কামং নৈবাশাশ্বতমিত্যপি।।[৫]

বস্তুতঃ সর্বদাই জগতের সকল পদার্থকে শাশ্বত বা অশাশ্বত – এই উভয় কোটির কোন একটি কোটিরূপে উপলব্ধি করতে গেলে একটির অপেক্ষায় অন্যকে বুঝতে হয়। নিরপেক্ষভাবে কখনো শাশ্বত বা অশাশ্বতকে বোঝা যেতে পারে না। এই কারণে বলা হয়েছে, P অথবা ~P – এই পক্ষও সত্য নয়। এর কারণ, এই পক্ষ অঙ্গীকার করলে P অথবা ~P – কে নিরপেক্ষভাবে স্বীকার করার সম্ভাবনা থাকে। অথচ পূর্বেই বলা হয়েছে, কোন জাগতিক পদার্থই ভাব বা অভাব – উভয়ের হেতু-প্রত্যয়সাপেক্ষতা বিনির্মুক্তভাবে সত্তাবান নয়। সুতরাং, এও সিদ্ধ হল যে, বস্তুস্থিতি এমন নয় যাতে কোন পদার্থ, যেমন - (P V ~P) -কে অস্তিত্বগতভাবে সত্য বলা যায়।

মাধ্যমিক দর্শনের প্রসজ্য প্রতিষেধ নীতির অন্তিমপক্ষটি দার্শনিকভাবে অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ। এই নীতি দ্বারা বস্তুতঃ সত্তাবান পদার্থের অস্তিত্ব বিনির্ণয়ের ক্ষেত্রে যুক্তিবিজ্ঞানের নির্মাধ্যম ন্যায়টি (Law of Excluded Middle) খণ্ডিত হয়। নির্মাধ্যম ন্যায় দ্বারা বলা হয় যে, হয় কোন বস্তু সত্তাবান অথবা কোন বস্তু অসত্তাবান। সত্তা বা অসত্তা অথবা ভাব বা অভাবের মধ্যবর্তী কোনকিছুর অস্তিত্ব থাকতে পারে না। কিন্তু মাধ্যমিকগণ যুক্তি দ্বারা এখানে প্রদর্শন করেছেন যে, জগতের প্রতিটি বস্তুর অস্তিত্বই ভাব ও অভাব অথবা সত্তা ও অসত্তার সাপেক্ষতায় নিয়মিত। একারণে যুক্তিবিজ্ঞানের নির্মাধ্যম ন্যায়টি (Law of Excluded Middle) খণ্ডিত হয়। এভাবেই চতুষ্কোটিবিনির্মুক্ততার ধারণা দ্বারা জাগতিক বস্তুর ক্ষেত্রে শূন্যতার ধারণাটি প্রকল্পিত হয়েছে।

চতুষ্কোটিবিনির্মুক্ততার ধারণায় পূর্বপক্ষীর উত্থাপিত আপত্তি ও তার উত্তর

কোন কোন দার্শনিক শূন্যবাদের প্রেক্ষিতে অন্য একটি দাবী উত্থাপন ক'রে বলেছেন যে, মাধ্যমিকের যে বক্তব্য – "আমার কোন বক্তব্যই নেই" – এটিও একটি পক্ষ। ফলে, মাধ্যমিকের মতটি স্ববচনবিঘাতদোষে দুষ্ট হয় ব'লে পরিত্যাজ্য। আচার্য শঙ্কর তাঁর ভাষ্যে বলেছেন, অন্য তত্ত্ব অর্থাৎ, পরমার্থভূত অধিষ্ঠানকে (ব্রহ্মতত্ত্বকে) পূর্বে অবগত না হয়ে নিরধিষ্ঠানমূল শূন্যতত্ত্বকে প্রতিষ্ঠা করা যেতে পারে না যেহেতু, শূন্যতাপ্রতিষ্ঠার অর্থ হল সর্বপ্রমাণসিদ্ধ লোকব্যবহারকে অপলাপ করা। কিন্তু লোকপ্রসিদ্ধ ব্যবহারকে উপযুক্ত প্রমাণ ব্যতীত খণ্ডন করা যায় না।

> ন হি অয়ং সর্বপ্রমাণপ্রসিদ্ধঃ লোকব্যবহারঃ অন্যৎ তত্ত্বমনধিগম্য শক্যতে অপহ্নোতুম্, অপবাদাভাবে উৎসর্গ প্রসিদ্ধেঃ।[৬]

ভামতীকার এই প্রসঙ্গে আরও স্পষ্টতঃ বলেছেন, লৌকিকপ্রমাণ সৎ অথবা অসৎ বস্তুকেই গ্রহণ করে। লৌকিকপ্রমাণ দ্বারা কদাপি সৎ বা অসতের অতিরিক্ত কোন বস্তুর গ্রহণ হতে পারে না। সৎপদার্থ সদ্রূপে এবং অসৎপদার্থ অসদ্রূপেই প্রমাণগোচর হয়। এর বিপরীত ব্যবস্থা কদাপি দেখা যায় না। অসৎরূপে অর্থাৎ, কোন পদার্থের অভাব যেমন অনুপলব্ধিপ্রমাণ দ্বারা গোচরীভূত হয় তেমনই প্রত্যক্ষাদি প্রমাণ দ্বারা সৎপদার্থের ভান সিদ্ধ হয়। সুতরাং, তারা যদি শূন্যতত্ত্ব দ্বারা কোন কিছু বোঝাতে চান তবে হয় সর্বপ্রপঞ্চের অতীত কোন সৎবস্তুকেই অঙ্গীকার করতে হবে অথবা শূন্যপদার্থ দ্বারা কোন অভাববস্তুই বোঝাবে। এখন "শূন্য" শব্দ দ্বারা যদি কোন অভাববস্তু বোঝায় তবে শূন্যের একটি সৎপদার্থরূপ প্রতিযোগী থাকবে যেহেতু, যেকোনো অভাবের প্রতিযোগী একটি সৎবস্তুই হয়। তবে মাধ্যমিক শূন্যপদার্থ বলতে কোন অভাবপদার্থকে বোঝেন না। ফলে মানতেই হবে যে, শূন্যতত্ত্ব দ্বারা ভাববস্তুই অঙ্গীকৃত হয়। যদি মাধ্যমিক শূন্যতত্ত্ব বলতে পঞ্চম প্রকারের কোন তত্ত্বকে বোঝেন তবে তা প্রমাণগম্য না হওয়ায় হয় গৃহীত হবে না অথবা সকল প্রকারের প্রমাণব্যবস্থা বিনষ্ট হবে।

> লৌকিকানি হি প্রমাণানি সদসদেৎগোচরাণিতৈঃ সদসদিতি গৃহ্যমাণং যথাভূতমবিপরীতং তত্ত্বং ব্যবস্থাপ্যতে। অসচ্চাসদিতি গৃহ্যমাণং যথাভূতমবিপরীতং তত্ত্বং ব্যবস্থাপ্যতে। সদসতোশ্চ বিচারাসহত্বং ব্যবস্থাপয়তা সর্বপ্রমাণবিপ্রতিষিদ্ধং ব্যবস্থাপিতং ভবতি।[৭]

পূর্বপক্ষীর এমত সিধান্তের প্রতিবাদে *প্রসন্নপদা* টীকায় আচার্য চন্দ্রকীর্তি বলেছিলেন, উক্ত প্রকারের অভিযোগ বাতুলের প্রলাপমাত্র। এর কারণ, কোন ব্যক্তির নিকট থেকে কেউ কিছু গ্রহণ করতে চাইলে, সে যদি তাকে বলে, "তার দেবার মতো কিছুই নেই," তখন সেই গ্রহীতা পুনরায় যদি তার নিকট দাবী করেন, "সেই নেই-টাই আমায় দাও।", তবে সেক্ষেত্রে ঐ গ্রহীতার দাবী যেমন প্রলাপবাক্য হবে, এক্ষেত্রেও অনুরূপ হবে।

> যঃ ন কিঞ্চিদপিতেপণ্যং দাস্যামীত্যুক্তঃ স চেদ্ দেহি ভোস্তদেব মহ্যং কিঞ্চিন্ নাম পণ্যমিতি ব্রূয়াৎ। স কেনোপায়েন শক্যঃ পণ্যাভাবং গ্রাহয়িতুম্।।[৮]

বস্তুতঃ কোন নবীন তত্ত্বকে খ্যাপন করতে নয়, বরং সকল সম্ভাব্য মতগুলি খণ্ডন করতেই আচার্য নাগার্জুন প্রসজ্য প্রতিষেধ নীতি ব্যবহার করেছেন।

চতুষ্কোটিবিনির্মুক্ততাঃ নিঃস্বভাবতার ধারণায়

মাধ্যমিকের চতুষ্কোটিবিনির্মুক্ততার ধারণা যত ভিন্ন ধারণার দ্বারা সংঘাতপ্রাপ্ত হয়েছে ততই বদলপ্রাপ্ত হয়েছে। মূল বৈশিষ্ট্য অপরিবর্তিত থাকলেও নির্মাধ্যম যুক্তির খণ্ডন ব্যতীতও বস্তুনিচয়ের নিঃস্বভাবতা বিভিন্ন যুক্তির দ্বারা ব্যাখ্যাত হয়েছে। বস্তুতঃ জাগতিক বস্তুনিচয়কে চতুষ্কোটিবিনির্মুক্ত বলার মধ্যে দিয়ে পদার্থের নিঃস্বভাবতাই বোঝানো হয়েছে।

নিঃস্বভাবতাকে উপলব্ধির পূর্বে আমাদের জানা দরকার মাধ্যমিক বৌদ্ধের মতে স্বভাবতার লক্ষণ কি? এই প্রসঙ্গে মূলমধ্যমককারিকার পঞ্চদশ অধ্যায়ের দ্বিতীয় কারিকার *প্রসন্নপদা* টীকায় বলা হয়েছে, কৃতকত্ববিশিষ্ট পদার্থ হওয়া সম্ভব নয় কারণ, লক্ষণানুসারে বস্তুস্বভাব নিত্য হয় এবং একারণে তা উৎপন্ন-বিনাশরহিত হয়ে থাকে। যা কিছু প্রতীত্যসমুৎপন্ন অর্থাৎ, উৎপত্তি ও বিনাশের উপর নির্ভরশীল তাকে স্বভাববস্তু বলা যেতে পারে না। বস্তুতঃ যা উৎপত্তি–বিনাশরহিত হয়ে ভাববিশিষ্ট হয় তাকেই বলে স্বভাববস্তু।

এখন নিঃস্বভাবতার যুক্তি থেকে একথা অনুমেয় যে, যা উৎপত্তি ও বিনাশের উপর নির্ভরশীল তা স্বভাববস্তু হতে পারে না। এছাড়াও আচার্য নাগার্জুন তাঁর মূলমধ্যমককারিকায় বলেছেন, যে জাগতিক বস্তুগুলিকে আমরা সত্তাবান তথা স্বভাববিশিষ্ট বলে মনে করি সেই বস্তুগুলি বস্তুতঃ নিয়ত পরিবর্তনশীল। কিন্তু যা নিয়ত পরিবর্তনশীল সেই পদার্থসমুদায়কে কখনোই স্বভাববান ভাববস্তু বলা যেতে পারে না। এই কারণে এই পদার্থগুলিকে নিঃস্বভাবই বলতে হবে।

পূর্বপক্ষী নিঃস্বভাবতার এরূপ ব্যাখ্যা শুনে মাধ্যমিককে একটি উভয়সঙ্কটে ফেলে দিতে চান। তাঁরা বলেন, যদি শূন্যতা বলতে কোন ধর্মকে বোঝায় তাহলে সেই ধর্ম অবশ্যই কোন ভাবপদার্থে থাকবে। কিন্তু মাধ্যমিক কোন ভাবপদার্থই তো অঙ্গীকার করেন না। আবার অন্যদিকে, পরিবর্তন কোন ভাবপদার্থেরই হতে পারে। কিছুই যদি না থাকে তবে তার ধর্মের অন্যথাভাবই বা কীভাবে থাকবে? কিন্তু মাধ্যমিক তো কিছুই আছে ব'লে অঙ্গীকার করেন না।

এর উত্তরে বলা হয়েছে, মাধ্যমিক যে ব্যাবহারিক বস্তু অঙ্গীকার করেন না এমন নয়। কিন্তু সেগুলিকে সাংবৃতিক সৎ বলা হয়। তারা ব্যাবহারিক সৎ হলেও এদের কোনরূপ পারমার্থিক সত্তা নেই। অবিদ্যার দ্বারাই জাগতিক বস্তুনিচয়ের সাংব্যাবহারিকতা সম্পন্ন হতে পারে। কিন্তু শূন্যতাবাদ জাগতিক বস্তুগুলির অন্যথাভাব দ্বারাই প্রতিষ্ঠিত হতে পারে। এই প্রসঙ্গে আচার্য নাগার্জুন বলেছেন, যদি কোন ভাবপদার্থের স্বভাব অর্থাৎ, নিত্যতা থাকত তবে কোন ভাববস্তুর অন্যথাভাব কদাপি সম্ভবই হোত না। ভাবপদার্থের মধ্যে নিয়ত যে পরিবর্তন অর্থাৎ, বস্তুর অন্যথাভাব তা শূন্যতার দ্বারাই প্রতিষ্ঠিত হতে পারে।[৯] এই প্রসঙ্গে আরও স্পষ্ট ক'রে আচার্য চন্দ্রকীর্তি তাঁর *প্রসন্নপদা* টীকায় বলেছেন, কোন পদার্থের স্বভাব বলতে সেই পদার্থের অপরপ্রতিবদ্ধ ধর্মকে বোঝায় যা কোন অবস্থায় পরিবর্তিত হতে পারে না। যেমন, যেখানে যেখানে অগ্নি থাকে সেখানে সেখানে তাপ থাকে। তাপ হল অগ্নির অপরপ্রতিবদ্ধ ধর্ম। অগ্নি থেকে তাপ বা উষ্ণতাকে বিচ্ছিন্ন করতে পারা যায় না। একারণে উষ্ণতাকে কখনো জলের ধর্ম বা

স্বভাব বলতে পারা যায় না। উষ্ণতা জলে কোন কোন সময় দেখা গেলেও সেই উষ্ণতা কৃত্রিম। সেই উষ্ণতার নেপথ্যে কোন আগ্নেয় বস্তু অবশ্যই থাকে। একারণে উষ্ণতা কখনো জলের ধর্ম হতে পারে না। এইভাবে যদি কোন পদার্থ স্বভাবের সঙ্গে অব্যাভিচারিভাবে সম্বন্ধযুক্ত হয়, তখন অব্যাভিচারিতাবশতঃ সেই স্বভাবের পরিবর্তন সম্ভব হয় না। কিন্তু ভাবপদার্থের বাস্তবে পরিবর্তন দেখতে পাওয়া যায়। তাই ভাবপদার্থের কোন স্বভাব থাকতেই পারে না। এর দ্বারা প্রমাণিত হয়, কোন ভাববস্তুর কোন অপরপ্রতিবদ্ধরূপ স্বভাব থাকতে পারে না। এভাবেই অন্যথাভাবের দ্বারা বস্তুর শূন্যতা প্রতিপাদিত হয়। সুতরাং, চতুষ্কোটিবিনির্মুক্ততার ধারণাই আধিবিদ্যকভাবে পরিবর্তিত হয়েছে নিঃস্বভাবতার ধারণায়।

চতুষ্কোটিবিনির্মুক্ততাঃ প্রতীত্যসমুৎপাদের ধারণায়

বৌদ্ধমতবাদের অন্যতম একটি গুরুত্বপূর্ণ আধিবিদ্যক তত্ত্ব হল প্রতীত্যসমুৎপাদবাদ। বৌদ্ধদের কার্য-কারণ সম্পর্কীয় মতবাদ হল প্রতীত্যসমুৎপাদবাদ। বস্তুতঃ বৌদ্ধগণের কার্য-কারণ সম্পর্কীয় মতবাদ হল অসৎকার্যবাদ যেখানে যেকোনো কার্যবস্তু উৎপত্তির পূর্বে তার কোন হেতু বা প্রত্যয়রূপ কারণে অনভিব্যক্তরূপে নিহিত থাকে না। তবে ভারতীয় দর্শনের অনেক সম্প্রদায়ই অসৎকার্যবাদী। যেমন–ন্যায় সম্প্রাদায়। ফলে, বৌদ্ধগণের যে অসৎকার্যবাদ তার সঙ্গে ন্যায় সম্প্রদায়ের অসৎকার্যবাদ বিলক্ষণ পার্থক্যবিশিষ্ট। ফলে, আমাদের প্রতীত্যসমুৎপাদবাদকে ভালভাবে জানতে হবে। প্রশ্ন হতে পারে, এই মতবাদের সঙ্গে শূন্যতার সম্পর্ক কি? এই প্রসঙ্গে আচার্য নাগার্জুন নিজেই বলেছেন যে, প্রতীত্যসমুৎপাদবাদ শূন্যতার নামান্তর মাত্র।

> যঃ প্রতীত্যসমুৎপাদঃ শূন্যতাং তাং প্রচক্ষ্মহে।[১০]

সুতরাং, শূন্যতার ধারণা কীভাবে বিবর্তিত হয়ে প্রতীত্যসমুৎপাদবাদে রূপায়িত হয়েছে তা উপলব্ধি করা প্রয়োজন।

ব্যুৎপত্তিগত অর্থের দিক থেকে “প্রতীত্যসমুৎপাদ” শব্দের একাধিক অর্থ হয়। একপ্রকার অর্থানুসারে “প্রতীত্যসমুৎপাদ” একটি সমাসবদ্ধ পদ যার সমস্যমান পদ দুটি- “প্রতীত্য” এবং “সমুৎপাদ”। “প্রতীত্য” শব্দটিও একটি সমাসবদ্ধ পদ যা “প্রতি” এবং “ইত্য” পদদ্বয় দ্বারা গঠিত হয়েছে। “প্রতি” শব্দ দ্বারা সামীপ্য বোঝায় এবং গত্যর্থক “ই” ধাতুর উত্তর ল্যব্ প্রত্যয় যোগে নিষ্পন্ন “ইত্য” পদ দ্বারা সমুদায়ার্থে কোনকিছু প্রাপ্তির অপেক্ষাকে বোঝায়। অপরদিকে, “সম” ও “উৎ”- এই দুটি উপসর্গের সঙ্গে “পদ্” ধাতু যুক্ত হয়ে গঠিত “সমুৎপাদ” পদটির অর্থ হল প্রাদুর্ভাব বা উৎপত্তি। সুতরাং, “প্রতীত্যসমুৎপাদ” শব্দের অর্থ হবে হেতু ও প্রত্যয়কে অপেক্ষা ক’রে কোন ভাববস্তুর উৎপত্তিকে বোঝায়।[১১]

অন্য ব্যাখ্যানুসারে, “প্রতীত্য” শব্দের অন্তর্ভুক্ত “ইত্য” পদটি বিনাশকে সূচিত করে এবং “প্রতি” পদের দ্বারা বীপ্সা বা পৌনঃপুনিকতাকে বোঝায়। এই মতেও “সমুৎপাদ” শব্দের অর্থ উৎপত্তি। ফলে, সমুদায়ার্থে “প্রতীত্যসমুৎপাদ” শব্দের অর্থ প্রতিটি বিনাশীবস্তুর সমুৎপত্তিকে বোঝায়। অভিপ্রায় এই যে, “প্রতীত্য” শব্দের দ্বারা এই ব্যাখ্যানুসারে বীপ্সা বোঝানো হয়েছে।[১২]

আচার্য নাগার্জুন উপরোক্ত ব্যাখ্যাদ্বয়ের কোন একটি ব্যাখ্যাও অঙ্গীকার করেন নি। প্রথম ব্যাখ্যানুসারে “প্রতীত্যসমুৎপাদ” দ্বারা কোন ভাববস্তুকে বোঝায়। কিন্তু কোন ভাববস্তুর অস্তিত্ব শূন্যবাদে খণ্ডিত হয়। অন্যদিকে দ্বিতীয় ব্যাখ্যানুসারে, “প্রতীত্য” শব্দের যে বীপ্সার্থে প্রয়োগ ঘটেছে তা বৌদ্ধশাস্ত্রে সর্বদা গৃহীত হয়নি ব’লে মাধ্যমিকগণ মনে করেছেন। তবে আচার্য নাগার্জুন “প্রতীত্যসমুৎপাদ” পদের দ্বারা সম্পূর্ণ অন্য এক কার্য-কারণ তত্ত্বের প্রতিষ্ঠা করেছেন যার সহিত শূন্যতার তত্ত্ব সঙ্গতিপূর্ণ। এই প্রসঙ্গে তিনি বলেছেন, যা প্রতীত্যসমুৎপাদ তাকেই শূন্যতা বলা হয়। এই শূন্যতা প্রাপ্তির উপরই নির্ভর ক’রেই মধ্যমা প্রতিপদ বলা হয়।

> যঃ প্রতীত্যসমুৎপাদঃ শূন্যতাং তাং প্রচক্ষ্মহে। সা প্রজ্ঞপ্তিরুপাদায় প্রতিপৎসৈব মধ্যমা।।[১৩]

এর অর্থ এই যে শূন্যতা বলতে কোন নঞর্থক কিছু বোঝায় না। শূন্যতা বলতে প্রতীত্যসমুৎপাদকেই বোঝায়। আচার্য চন্দ্রকীর্তি এর ব্যাখ্যায় বলেন যে, জগতের সকল বিষয়েরই উদ্ভব হয় ভাব ও অভাব

পরস্পরের সাপেক্ষতায়। যেমন অঙ্কুরের উৎপত্তি নির্ভর করে বীজের উপর তেমনভাবেই বিজ্ঞানের উৎপত্তিও ইন্দ্রিয়াদি নানা হেতু ও প্রত্যয়ের উপর নির্ভর করে। মাধ্যমিক বলবেন, যার উৎপত্তি হয় অন্য কোন বিষয়ের উপর নির্ভর ক'রে তাকে কখনোই নিজ স্বভাবের দ্বারা উৎপন্ন একথা বলা যেতে পারে না।[১৪] আর যাকে নিজ স্বভাবের উপর নির্ভর ক'রে উৎপন্ন হয়েছে এমন বলা যেতে পারে না তাকেই স্বভাববশতঃ অনুৎপন্ন অর্থাৎ, নিঃস্বভাব শূন্যতা বলা হয়– "শূন্যাঃ সর্বধর্মা নিঃস্বভাবযোগেন"।[১৫] বস্তুতঃ যা অন্য কিছুর উপরে নির্ভর ক'রে উৎপন্ন হয় তাকে স্বভাবতঃ উৎপন্ন এমন বলা যেতে পারে না। জগতের সকল বস্তুই অন্যের পরিপ্রেক্ষিতে উপলব্ধ হয়। যেমন হ্রস্বকে বুঝতে হলে দীর্ঘকে আবার দীর্ঘকে বুঝতে হলে হ্রস্বকে বুঝতে হয়। এই যে একের পরিপ্রেক্ষিতে অন্যের বোধ, একের উদ্ভবে অন্যের সাপেক্ষতা তাকেই প্রপঞ্চশূন্যতা তথা তথতাশূন্যতা বলা হয়। তথতাশূন্যতার ধারণা দ্বারা আচার্য নাগার্জুন প্রতিষ্ঠা করতে চেয়েছেন–

১। কোন হেতু বা প্রত্যয় ব্যতীত কোন বস্তুর উৎপত্তি হয় না,
২। একটি মাত্র হেতু দ্বারা সকল কিছুর উদ্ভব হয় না,
৩। ভিন্ন প্রকৃতির হেতু দ্বারা কোন বস্তুর উদ্ভব হয় না,
৪। বস্তু সমপ্রকৃতির কোন হেতু দ্বারা উৎপন্ন হয় না,
৫। বস্তু স্বয়ং উৎপন্ন হয় না এবং
৬। বস্তুর উৎপত্তিতে স্ব বা ভিন্ন অন্য কোন হেতু কারণ হয় না।

> অনিরোধমনুৎপাদমনুচ্ছেদমশাশ্বতম্।
> অনেকার্থমনানার্থমনাগমমনির্গমম্।।[১৬]

বস্তুতঃ কোন স্বভাববস্তুর উৎপত্তি নিতান্ত অসম্ভব। এভাবে বিশুদ্ধ যুক্তিবিজ্ঞানের নিয়ম থেকে চতুষ্কোটিবিনির্মুক্ততা দ্বারা যেমন শূন্যতাকে প্রতিষ্ঠা করা হয়েছে, অনুরূপভাবে আধিবিদ্যক দিক থেকেও নিঃস্বভাবতা এবং প্রতীত্যসমুৎপাদের ধারণা দ্বারা বস্তুর প্রপঞ্চশূন্যতাকে প্রতিষ্ঠা করেছেন।

চর্যাগানের দর্শনে শূন্যতাঃ সহজিয়ার ধারণায়

মাধ্যমিক বৌদ্ধদের দর্শন কেবল গ্রন্থের গ্রন্থিতেই আবদ্ধ থাকে নি যুগের পর যুগ ধরে তার ধারণার বদল হয়েছে। মাধ্যমিকের দর্শন যত বেশী জন-আবহে প্রবিষ্ট হয়েছে তত বেশী তার দর্শনের বিশুদ্ধতায় লোকায়ত স্পর্শ স্থান পেয়েছে। সাধারণ লোক বিশুদ্ধ প্রজ্ঞার বিশুদ্ধতায় পারমিতা অর্জন করতে চান না। তাঁরা চান করুণার স্পর্শ। একারণে যত মাধ্যমিক দর্শন লোকমুখী হয়েছে ততই এই দর্শন করুণার তত্ত্বে অভিসিঞ্চিত হয়েছে। মাধ্যমিক দর্শনেরও অন্য একটি প্রসিদ্ধ তত্ত্ব হল করুণা। *বোধিচর্যাবতার* গ্রন্থে মহাযানী সাধক বলেছেন, সকল দিকের সকল লোক যারা যত শারীরিক বা মানসিক ব্যথায় আতুর তারা সবাই আমার পুণ্যলাভ ক'রে সুখ আর প্রমোদের সাগরে নিমজ্জিত হোক।[১৭] যারা শীতে আছে কাতর তারা একটু উষ্ণতা পাক এবং যারা দুঃখ পাচ্ছে উষ্ণতায় তারা বোধিসত্ত্বরূপ মহামেঘ থেকে একটু জল পাক।[১৮] এভাবেই চর্যাগানে যে শূন্যতার ধারণা রূপায়িত হয়েছে, সেই ধারণার মধ্যে একদিকে আছে যেমন করুণা অন্যদিকে তেমনই আছে শূন্যতা। বিষয়টা অনেকের নিকটই আপাত বিরোধী মনে হতে পারে। কারণ, করুণা কোন ভাববস্তুতেই দেখানো যেতে পারে, কোন শূন্যপদার্থে করুণার প্রসক্তি হয় না। কিন্তু চর্যার যোগী সেটাই করেছেন। চর্যার কম্বলাম্বরপাদ বলেছেন,

> সোনে ভরিতী করুণা নাবী।
> রূপা থোই নাহিক ঠাবী।।

সর্ব সংকল্প – বিকল্প বর্জিত যে ভাস্বর চিত্ত তাকেই চর্যায় বলা হয়েছে শূন্যতা। এই শূন্যতাই হল সাধকজীবনের "সোনা"। অবিদ্যাজাত এই রূপজগত হল রূপা। তাই বৌদ্ধ আচার্য বলেছেন, শূন্যতারূপ সোনা দ্বারা তিনি করুণার নৌকা ভ'রে রেখেছেন, তাই রূপার নৌকা রাখার ঠাঁই আর তার নেই। আরও একটি চর্যাগানে বৌদ্ধকবি গেয়েছেন,

> চিঅ সহজে শূণ সংপুণ্ণা।
> কান্ধবিয়োএঁ মা হোহি বিসন্না।।

- "চিত্ত সহজের দ্বারা অর্থাৎ, মহাসুখস্বরূপ সহজস্বরূপে শূন্যই পূর্ণ হয়েছে। স্কন্ধবিয়োগে তবে বিষণ্ণতা কেন?"

এখানে শূন্যতা যেমন সম্পূর্ণ হয়েছে তেমনই করুণার সঙ্গে শূন্যতার ধারণার সংবাদে সহজের ধারণা স্ফুট হয়েছে। কোন একটি মতবাদকে বলে বাদ, তার বিরোধী মতকে বলে প্রতিবাদ এবং এই বাদ ও প্রতিবাদের সংশ্লেষিত নির্যাস থেকে যে মতবাদ স্ফুট হয় তাকে ব'লে সংবাদ। মূল তত্ত্ব হল তথতাশূন্যতা। তার আপাত বিরোধী তত্ত্ব হল করুণা। আর এই উভয়ের সংশ্লেষ হল সহজ। করুণাকে শূন্যতার আপাতবিরোধী বলা হচ্ছে কারণ, যা তথতা বা প্রপঞ্চশূন্য তাতে করুণার উদ্রেক হতে পারে না। কিন্তু আমরা এখানে তাই হতে দেখছি। তবে বস্তুতঃ শূন্যতা ও করুণার মধ্যে কোনরূপ পারস্পরিক বিরোধ নেই। শূন্যবাদী কদাপি সংসারজগতের ব্যাবহারিকতাও খণ্ডন করেন নি। তাঁরা জগতকে স্বরূপতঃ শূন্য বললেও ব্যাবহারিক দিক থেকে সংবৃতিসৎ বলেছেন। তবে সাধক তাঁর চিত্তকে এমনভাবে তৈয়ার করবেন যাতে চিত্ত সকল প্রকার সংকল্প ও বিকল্প বর্জিত হয়। এমন চিত্তাবস্থাই হল শূন্যচিত্ততা। এমন চিত্তেই প্রজ্ঞার প্রকৃতস্বরূপ প্রতিভাত হয়। তখন জগতবিষয়ক রূপাদি স্কন্ধ স্খলিত হয়ে যায়। কিন্তু এরূপ প্রজ্ঞার স্তরে তাঁরা পৌঁছালেও ব্যবহার-জগত বা তার জ্ঞান প্রতিহত হয় না। ফলে, ব্যাবহারিক জগতে প্রজ্ঞাপ্রাপ্ত সাধকদের শূন্যতাময় চিত্ত দ্বারা যে ব্যবহার সম্পন্ন হয়, তাতে জাগতিক কোন আসক্তি থাকে না। সুতরাং, তাঁদের জগত সম্পর্কে শূন্যতার ধারণাই বজায় থাকে। কিন্তু ব্যবহার ক্ষেত্রে তাঁরা করুণার দৃষ্টি নিয়ে ব্যবহারসম্পন্ন হন। জগতের ধনী – দরিদ্র, পাপী – পুণ্যবান নির্বিশেষে সকলের প্রতিই তাঁদের যে দৃষ্টি থাকে সেই দৃষ্টি হয় করুণার। তাঁরা জানেন সকলেই শূন্য, তথাপি ব্যবহারক্ষেত্র বজায় রাখার জন্য তাঁরা যে করুণার ব্যবহার করেন, সেই করুণামিশ্রিতশূন্যতার উপলব্ধিই সহজ। তাই চর্যাকার বলেছেন,

মূঢ়া দিঠ নাঠ দেখি কাঅর।
ভাগ তরঙ্গ কি সোসই সাঅর।।

- "বোকালোক দৃষ্টকে নষ্ট দেখে কাতর হয়, তরঙ্গভঙ্গ কি সাগরকে শোষণ করে?"

চর্যার মাধ্যমিক বৌদ্ধ দৃষ্টকে দেখেই না। সে সহজ চিত্তে শূন্যই দেখে। তবে জগতের সাংব্যাবহারিকতা নির্বাহের নিমিত্ত তাঁরা করুণাচিত্ত নির্বাহ করেন মাত্র। এভাবেই চর্যায় শূন্যতার ধারণা ক্রমশঃ করুণার সংবাদে সহজিয়ায় পর্যবসিত হয়েছে।

উদাহরণস্বরূপ অপর একটি বৌদ্ধ দোঁহার বিষয়ে কিঞ্চিৎ ব্যাখ্যা করা যাক।

কাআ তরুবর পঞ্চবি ডাল।
চঞ্চল চিএ পইঠ কাল।।
দিঢ় করিঅ মহাসুহ পরিমাণ।
লুই ভণই গুরু পুছিঅ জাণ।।
সঅল সমাহিঅ কাহি করিঅই।
সুখদুঁখেতে নিচিত মরি আই।।
এড়িউ ছান্দক বান্ধ করণক পাটের আস।
সুন্নপাখ ভিড়ি লাহু রে পাস।।
ভণই লুই আমহে ঝানে দিঠা।
ধমন চমণ বেণি পিণ্ডি বইঠা।।

পটমঞ্জরী রাগে লুইপাদ কর্তৃক বিরচিত দোহাটিতে দেহকে পঞ্চ ডাল বা প্রশাখাযুক্ত বৃক্ষের সঙ্গে তুলনা করা হয়েছে। "পঞ্চডাল" বলতে বৌদ্ধদের রূপ-বেদনা-সংজ্ঞা-সংস্কার-বিজ্ঞান – এই পঞ্চপ্রকার স্কন্দকে বোঝানো হয়েছে। এদের সমাহারেই দেহকায় নির্মিত হয়। দেহকায়কে বিশ্লেষণ করলে ক্ষণভঙ্গুর আকৃতিস্বরূপ রূপ, ক্ষণভঙ্গুর অনুভূতিস্বরূপ বেদনা, ক্ষণভঙ্গুর প্রত্যভিজ্ঞাস্বরূপ সংজ্ঞা, ক্ষণভঙ্গুর ভাবনারূপ সংস্কার এবং ক্ষণিক চৈতন্যস্বরূপ বিজ্ঞানই লব্ধ হয়। এগুলির ক্ষণিকতা ও প্রবহশীলতা মনোপ্রকৃতি মধ্যে যে চাঞ্চল্য সৃজন করে তার গর্ভেই কাল সমুৎপন্ন হয়। আর এই কালগর্ভেই অবিদ্যাবন্ধন প্রবৃত্তিমুখী সংসার সমুৎপন্ন হয়। মনকে চঞ্চলতারহিত এবং মহাসুখের স্থান

করতে হইলে নিঃস্বভাব হতে হবে। এটি গুরুমুখী বিদ্যা ব'লে গুরুকে ধ'রেই জানতে হবে। তবে লুই পাদাচার্যের উপদেশ, এই সাধনা সহজিয়া ঘরানায় করতে হবে ব'লে কঠিন সমাধি-সাধনায় ইহার কোন সার্থকতা নাই। বস্তুতঃ সহজিয়া সাধনাই চর্যার নির্দিষ্ট সাধনমার্গ। বর্তমান দোহাটিতেও ঐরূপ সহজিয়া সাধনপ্রণালী উক্ত হওয়ায় চর্যাটীকাকার মুনিদত্ত একে "মহারাগনয়চর্যা" বলে অভিহিত করেছেন। মূল বক্তব্য হল, সহজিয়া সাধনায় বাসনারূপ ছন্দের বন্ধন এড়িয়ে ইন্দ্রিয়রূপী করণগুলির পটুত্বের আশা পরিহারপূর্বক শূন্যতাকে আঁকড়ে ধরতে হইবে। এই শূন্যতাকে আশ্রয় করতে হলে ধমন অর্থাৎ, ইড়া নাড়ী এবং চমন অর্থাৎ, পিঙ্গলা নাড়ীর গতিতে দৃষ্টি রাখতে হবে। ধমন ও চমন নাড়ীর ব্যাখ্যায় আচার্য হরপ্রসাদ শাস্ত্রী বলেছেন, ধমন নাড়ী হইল চন্দ্রনাড়ী এবং চমন নাড়ী হইল সূর্যনাড়ী। এই উভয় নাড়ীর সমাযোগ হইলেই শূন্যতাবোধের সাক্ষাৎদর্শন হয়।

> ধবনং শশিশুদ্ধ্যালিনা চবনং রবিশুদ্ধ্যাকালিনা তদুভাভ্যামাসনং কৃত্বা স্বদেবতাহুঙ্কারোপবিষ্টঃ সন্ সাক্ষাৎ কৃতং।[১৯]

এইস্থলে লক্ষ করলে বুঝবেন, সূর্য ও চন্দ্র নাড়ীর সমাযোগ বস্তুতঃ পাতঞ্জল যোগদর্শনবিহিত যোগপ্রক্রিয়া। পাতঞ্জল যোগসূত্রের ২৬ – ২৮ সূত্রোপরি লিখিত ব্যাসভাষ্য অবলোকন করলে বুঝা যায় কীভাবে সূর্য, চন্দ্র এবং সুষুম্না নাড়ীর অবরোধে সমগ্র জগত অবরুদ্ধ হয়। ফলতঃ উক্ত চর্যায় যে যোগপ্রভাব রয়েছে তা সুস্পষ্ট। উপরন্তু এই চর্যায় দৃষ্ট হয়, কীভাবে যোগসাধনার মধ্যমে চতুষ্কোটিবিনির্মুক্ত শূন্যতাকে সাধনায় উপলব্ধি করা যেতে পারে।

শূন্যতার বিবর্তনঃ বাউল থেকে সুফির ভাবনায়

চর্যাসাহিত্যের ধারা প্রবাহিত হয় পরবর্তী সময়ের বাউল পরম্পরায়। মধ্যে বঙ্গে ইসলাম প্রসারের দ্বারা যে সুফিপ্রভাব গড়ে ওঠে তাহাও যোগের দর্শন, তত্ত্ব এবং ক্রিয়া দ্বারা সঞ্জীবিত হয়। এটি আমরা ফকিরি পরম্পরার গানগুলি অনুসন্ধান করলে বুঝতে পারি। বস্তুতঃ "তাসাউফ্" নামক আরবি শব্দ থেকে "সুফি" শব্দের উদ্ভব হয় যার অর্থ হল আত্মশুদ্ধি। অতিসংক্ষেপে তাসাউফের দর্শন হল, আত্মশুদ্ধির মাধ্যমে প্রেমিক ভক্তসত্তা (*এশকে নাফসানিয়াত্*)–র সঙ্গে প্রেমাত্মচৈতন্যময় (*মাশুকে রুহানিয়াত্*) ঈশ্বরসত্তার মিলন বা একীভবন *(ফানা)*। আমীর খসরু এতদ্বিষয়ে তাঁর একটি কবিতায় বলেছেন –

> মান্ তুঁ শুদম্ তু মান্ শুদি
> মান্ তুঁ শুদম্ তু জাঁ শুদি
> আঁকশ কেনা গোয়েদ্ আজই
> মান্ দিরগম্ তু দি গরি।

পারস্য কবিতাটির অর্থ– "আমি তুমি হলাম তুমি আমি হলে, আমি তুমি হলাম, তুমি মম প্রাণ হলে, এর পর আজ থেকে কেউ যেন আর না বলতে পারে, তুমি আর আমি পৃথক কেউ।" সুধী পাঠক কবিতাটি থেকে অচিরেই বুঝবেন, এইস্থলে সুফিভাবসম্মত জীবাত্মার সহিত পরমাত্মার মিলন বা সংযোগকেই খসরু সাহেব বুঝেছেন। একেও আমরা "যোগ" ব'লেও নির্দেশ করিতে পারি। কারণ যোগের একপ্রকার লক্ষণার্থ হল জীবাত্মা-পরমাত্মার মিলন।

বঙ্গে সুফিবাদ প্রসারিত হয় ফকিরি গানের মধ্য দিয়ে। ফলে, ফকিরি গানগুলির তর্জমা করলে সুফিভাব ও আদর্শের সন্ধান মেলে। সাথে সাথে সুফিগানে তন্ত্র, যোগ, বৌদ্ধ শূন্যতা প্রভৃতির প্রভাবও ধরা পড়ে। অধুনা সিলেটী কবি হাসন রাজার একটি গানে কীভাবে শূন্যতার ব্যঞ্জনা অনুসৃত হয়েছে তা বিচার ক'রে নিবন্ধটির ইতি টানব। গানটি নিম্নরূপ-

> ধরো দিলারাম, ধরো দিলারাম ধরো দিলারাম, ধরো
> হাসন রাজারে বাইন্ধা রাইখো দিলারাম তোর ঘরো।
> হাসন রাজা হাওয়ার মানুষ, উইঠয়া দিলো দৌড়,
> গেলে না পাইবে আর তাহারই খবর।
> হাসন রাজা হাওয়ার মানুষ, যাইবে যে উড়িয়া,
> হাসন রাজারে বাইন্ধা রাইখো মনের জিঞ্জির দিয়া।

কবি হাসন রাজা এইস্থলে যে “হাওয়া” শব্দের উল্লেখ করেছেন তা হল প্রাণ এবং “হাওয়ার উড়ে যাওয়া” হল যোগবিহিত ইড়া-পিঙ্গলার সমাযাগে প্রাণবায়ুর সুষুম্নাপথে ঊর্ধ্বগতি। একই ভাবনায় সন্ত কবীর গেয়েছিলেন, “*উড় জায়েগা হংস একেলা।*” এইস্থলেও সুষুম্নাপথে প্রাণের ঊর্ধ্বগমন বোধিত হয়েছে। তবে “হাওয়া” শব্দটির গর্ভে কেবল যোগের ভাবনাই সুপ্ত নেই, মাধ্যমিকের শূন্যতাও গভীরভাবে প্রোথিত। ইড়া-পিঙ্গলার মিলনে সুফি কোন সত্তার অস্তিত্ব টের পাচ্ছেন না। বরং তাঁর উপলব্ধিতে যোগের দ্বারা তথতাশূন্যতার নিঃস্বভাবত্বই প্রতীত হয়েছে। এই কারণে হাসন রাজা প্রাণবায়ুর ঊর্ধ্বগমনের কোন গন্তব্য নির্দিষ্ট করেন নি। এই অর্থে নিঃসন্দেহে “হাওয়া” শব্দটি তথতাশূন্যতারই তাৎপর্যগ্রহণ করে। সঙ্গীতটির মূল তাৎপর্য হল, জীবাত্মারূপী “হাসন” বস্তুতঃ হংসস্বরূপ। তাঁর প্রধান লক্ষ্য পরমাত্মস্বরূপে স্থিতি। এখানে অবশ্য পরমাত্মস্বরূপতা বলতে শূন্যতাই বোদ্ধব্য। সেই স্থিতি একটিবার সম্ভব হলে তিনি আর তার দেহরূপী গৃহে বন্দী থাকবেন না। তিনি তাঁর লোকে বা “*লা মোকামে*” অথবা মাধ্যমিকের পরিভাষায় বললে সহস্রারস্থিত পরমশূন্যে “পলায়ন করবেন” অর্থাৎ, লয়প্রাপ্ত হবেন। অন্যদিকে, তিনি যোগী হলেও প্রকৃতার্থে তিনি কবি। এই কারণে তিনি নিজ “দিলারাম” অর্থাৎ, প্রাণবন্ধুর সঙ্গে কৌতুকে কিছুটা রমন ক’রে বলেছেন, সে যেন পারলে তাকে মায়ার বন্ধনে শক্ত ক’রে আটকে রাখে। এইস্থলেও যোগের প্রভাব স্পষ্ট। যোগসূত্রের বিভূতিপাদে *“কূর্মনাড্যাং স্থৈর্য্যম”* সূত্রে বলা হয়েছে, হৃদয়ে যে গ্রন্থি থাকে তাকে কূর্মনাড়ী বলা হয়। এটিই জীবের ঊর্ধ্বগতির বাধক হয়ে ওঠে। বর্তমানস্থলেও কবি হাসন রাজা যেন ছল ক’রে তার হৃদয়গ্রন্থিস্থিত মায়াময় অহংসত্তাকে বলেছেন, সে পারলে তাকে “হাওয়ার মানুষ” হয়ে ঊর্ধ্বে ছুটে যাওয়া থেকে বিরত করুক। এটি কাব্যের অলংকারবিশেষ ব্যতীত অন্য কিছু নয়। *হংসোপনিষদে* উক্ত হয়েছে, যখন বায়ুর গতি নিরুদ্ধ হয়ে হংসপদে মন উন্নীত হয় তখন ঐ তুরীয়াতীত অবস্থায় মন উন্মনাবস্থা লাভ করে। হাসন রাজার তার দিলারামের সঙ্গে এমন কৌতুক এরই পরিচয় নয় কি? যাইহোক, উপরিলিখিত ব্যাখ্যাটি থেকে বাউল-ফকিরি গানসমূহেও কীভাবে যুগে যুগে যোগদর্শনের ভাব এবং মাধ্যমকদর্শনের শূন্যতা অভিব্যঞ্জিত হয়েছে তাও পরিজ্ঞাত হওয়া যায়।

উপসংহার

এখানে একটি বিশেষ বৈশিষ্ট্য লক্ষণীয়, শূন্যতার ধারণা চর্যা ও পরবর্তীকালের বাউল ও সুফিসাহিত্যে নিঃস্বভাবতার ধারণায় পর্যবসিত হয়েছে। বস্তুতঃ বৌদ্ধচিন্তার প্রগতি যুগে যুগে বিভিন্নভাবে হয়েছে। আচার্য নাগার্জুন প্রথমতঃ যৌক্তিকভাবে শূন্যতা বলতে চতুষ্কোটিবিনির্মুক্ততাকে বুঝেছিলেন। দ্বিতীয়তঃ তিনি তথতাশূন্যতার আধিবিদ্যক ধারণাটিকে পরিপুষ্ট করেছেন প্রতীত্যসমুৎপাদবাদের কার্য-কারণতত্ত্বের ভিত্তিতে এবং সেই প্রেক্ষিতেই তথতাশূন্যতার ধারণাটি গতি বা নিয়তপরিবর্তনশীলতার ধারণায় পরিণত হয়। নিয়তপরিবর্তনশীলতার ধারণাই বৌদ্ধ নির্বেদে রূপায়িত হয় নিঃস্বভাবতার প্রত্যয়ে। ক্রমশঃ লোকায়তসাহিত্যে নিঃস্বভাবতার ধারণা সিক্ত হয় সাহিত্যের নবরসে। প্রকট হয়েছে বৌদ্ধসাধনার মূলীভূত নির্যাস – করুণা। এই করুণা দুঃখকাতর মনের ক্ষুদ্র দুর্বলতা নয়। এই করুণা সেই দুঃখ থেকে আসে যে দুঃখ অন্যের দুঃখকে সমান অনুভবে বোঝে, যা বৌদ্ধের পরিভাষায় অবিদ্যাকার অহংকারগ্রন্থি ছিন্ন না ক’রে শূন্যতাকে উপলব্ধি না করলে সম্ভব নয়। চর্যাসাহিত্য এবং পরবর্তীকালের বাউল – ফকিরি সাহিত্য শূন্যতার ধারণায় সংশ্লিষ্ট করেছে করুণার ধারণা। উল্লেখ্য কেবল করুণার সংবেদই নয়, বঙ্গদেশে বজ্রযান বৌদ্ধসাধনার প্রভাবে নাথপন্থী যোগীদের যোগসাধনার প্রভাবও মাধ্যমিক বৌদ্ধের শূন্যতার ধারণাকে সহজিয়ার তত্ত্বে উন্নীত করতে বিশেষ সহায়তা করেছে।

উল্লেখপঞ্জি

১. *মধ্যমকশালিস্তম্বসূত্র*, ৯

২. মোহান্ত, দিলীপকুমার, “মধ্যমকদর্শনের রূপরেখা”, *নাগার্জুনকৃত সবৃত্তিশূন্যতাসপ্ততিঃ*- এর অন্তর্গত, পৃষ্ঠা- ৩২

৩. *শব্দকল্পদ্রুমঃ*, তৃতীয় খণ্ড, চৌখাম্বা সংস্কৃত সিরিজ, পৃষ্ঠা – ২৯৮, ২৬৪

৪. *প্রসন্নপদা*, *মূলমধ্যমককারিকা*, ১৮/৮

৫. *মূলমধ্যমককারিকা* ২৭/১৮

৬. শঙ্করাচার্য, *শারীরকমীমাংসাভাষ্যম্*, দ্বিতীয় ভাগ, চৌখাম্বা বিদ্যাভবন পৃষ্ঠা – ৪৪৬

৭. বাচস্পতি মিশ্র, *ভামতী, শারীরকমীমাংসাভাষ্যম্,* দ্বিতীয় ভাগ, চৌখাম্বা বিদ্যাভবন, পৃষ্ঠা – ৭৩৬

৮. *প্রসন্নপদা, মূলমধ্যমককারিকা,* পৃষ্ঠা – ২৪১-২৪২

৯. চট্টোপাধ্যায়, মধুমিতা, "নাগার্জুনের শূন্যতাতত্ত্ব", *নাগার্জুনের দর্শন–পরিক্রমা* – এর অন্তর্গত, পৃষ্ঠা – ৪২

১০. *মূলমধ্যমককারিকা* ২৪/১৮

১১. চট্টোপাধ্যায়, মধুমিতা, "নাগার্জুনের শূন্যতাতত্ত্ব", *নাগার্জুনের দর্শন–পরিক্রমা* – এর অন্তর্গত, পৃষ্ঠা– ২৪–২৫

১২. তদেব, পৃষ্ঠা – ২৫

১৩. *মূলমধ্যমককারিকা* ২৪/১৮

১৪. *প্রসন্নপদা,* দিল্লীঃ মতিলাল বারানসীদাস, পৃষ্ঠা– ৩৪০-৩৪১

১৫. চট্টোপাধ্যায়, মধুমিতা, "নাগার্জুনের শূন্যতাতত্ত্ব", *নাগার্জুনের দর্শন–পরিক্রমা* – এর অন্তর্গত, পৃষ্ঠা – ৫২

১৬. *মূলমধ্যমককারিকা* ১/১

১৭. *বোধিচর্যাবতার,* ১০/২

১৮. তদেব, ১০/৫

১৯. শাস্ত্রী, হরপ্রসাদ, *চর্যাচর্যবিনিশ্চয়ঃ বৌদ্ধ-সহজিয়া-মতের বাঙলা গান,* পৃষ্ঠা – ৫

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

চট্টোপাধ্যায়, মধুমিতা। "নাগার্জুনের শূন্যতাতত্ত্ব"। *নাগার্জুনের দর্শন–পরিক্রমা* – এর অন্তর্গত। কলকাতা: মহাবোধি বুক এজেন্সি, ২০১৫।

দাশগুপ্ত, শশিভূষণ। "চর্যাপদে বর্ণিত দার্শনিক তত্ত্ব"। *বৌদ্ধধর্ম ও চর্যাগীতি* – এর অন্তর্গত। কলকাতা: মহাবোধি বুক এজেন্সি, ২০২১।

মহর্ষি বাদরায়ণ। *ব্রহ্মসূত্রম্* (দ্বিতীয় ভাগ)। শঙ্করাচার্য কৃত *শারীরকমীমাংসাভাষ্য* ও বাচস্পতি মিশ্র কৃত *ভামতী* টীকা সহ, বারাণসী: চৌখাম্বা বিদ্যাভবন, ২০১৭।

মুখোপাধ্যায়, সুজিতকুমার। "বুদ্ধের ব্রহ্মবিহার ও বোধিসত্ত্বের আদর্শ"। *বৌদ্ধদর্শন তত্ত্ব ও যুক্তি* – এর অন্তর্গত (দ্বিতীয় খণ্ড)। সম্পা. ডঃ এম মতিউর রহমান। ঢাকা: জাতীয় সাহিত্য প্রকাশ, ২০১৩।

মোহান্ত, দিলীপকুমার। "মধ্যমক দর্শনের রূপরেখা"। *নাগার্জুনকৃত সবৃত্তিশূন্যতাসপ্ততিঃ* – এর অন্তর্গত। হাওড়া: রামকৃষ্ণ মিশন বিবেকানন্দ বিশ্ববিদ্যালয়, ২০২১।

শান্তিদেব, *বোধিচর্যাবতার*। সম্পা. স্বামী হরিহরানন্দ আরণ্য ও জ্যোতিঃপাল মহাস্থবির। কলকাতা: মহাবোধি বুক এজেন্সি, ২০০৫।

শাস্ত্রী, হরপ্রসাদ। *হাজার বছরের পুরাণ বাঙ্গালা ভাষায় বৌদ্ধগান ও দোহা - চর্যাচর্যবিনিশ্চয়ঃ বৌদ্ধ-সহজিয়া-মতের বাঙলা গান।* কলিকাতা: বঙ্গীয় সাহিত্য পরিষদ, ১৩২৩ বঙ্গাব্দ।

হাসন রাজা সমগ্র। সম্পা. মোস্তাক আহমেদ, ঢাকা: দি ইউনিভার্সাল একাডেমী, ২০১৫।

Kalupahana, David J. *Mulamadhyamakakarika of Nagarjuna.* Delhi: Motilal Banarasidass Publishers Private Limited, 1999.

Narain, Harsh. "The Madhyamika as Sunyavada" in *The Madhyamika Mind.* Delhi: Motilal Banarasidass Publishers Private Limited, 1997.

Pandeya, Ramchandra and Manju. "Sunyata: An Epistemological Cosideration" in *Nagarjuna's Philosophy of No-identity.* Delhi: Eastern Book Linkers, 1991.

অদ্বৈতবেদান্তের প্রস্থানচতুষ্টয়ে অবিদ্যার আশ্রয়ত্ব- একটি সমীক্ষা

শিখা সরকার সিকদার

সংক্ষিপ্তসার: বেদের অন্তিম ভাগ হওয়ায় ভারতীয় আধ্যাত্মিক জ্ঞানের মূল পৃষ্ঠভূমি, উপনিষদ বেদান্ত নামেও পরিচিত। বেদান্তদর্শনের প্রধান গ্রন্থ ব্রহ্মসূত্র এবং উপনিষদগুলির ভাষ্য অদ্বৈতবেদান্তের প্রবর্তক শঙ্করাচার্য কর্তৃক রচিত হয়েছে। পরবর্তীকালে শঙ্করাচার্যরচিত ভাষ্যগুলিকে অবলম্বন করে তাঁর শিষ্য-প্রশিষ্যরা বহু বৃত্তি-টীকাদি রচনা করেছেন। যাইহোক, আমি এখানে অদ্বৈতবেদান্তের প্রস্থানচতুষ্টয়কে অবলম্বন করেই বক্তব্য বিষয়টি বর্ণনা করার চেষ্টা করছি। শঙ্করোত্তরপর্যায়ে অদ্বৈতবাদের প্রসারে যেসকল আচার্যগণের অবদান অনস্বীকার্য তাঁরা হলেন- পদ্মপাদ, প্রকাশাত্মযতি, সুরেশ্বরাচার্য, বাচস্পতি মিশ্র, অমলানন্দ, অপ্পয়দীক্ষিত, বিদ্যারণ্য, শ্রীহর্ষ, চিৎসুখাচার্য, মধুসূদন সরস্বতী প্রমুখ। তবে মণ্ডনমিশ্র কর্তৃক অদ্বৈতবাদ সমর্থিত হলেও শঙ্করাচার্যের সিদ্ধান্তের সাথে নিজের বিচারধারার ভেদও স্পষ্টরূপে ব্যাখ্যাত হয়েছে। অনুরূপভাবে শঙ্করোত্তরপর্যায়ের আচার্যদের দ্বারা একদিকে যেমন বৌদ্ধ ও ন্যায় দার্শনিকদের অদ্বৈতবাদ বিষয়ে অনেক আশঙ্কার নিরসন হয়েছে, অন্যদিকে তেমনি রামানুজ-মধ্বাচার্যাদির দ্বৈতবিষয়ক যুক্তিতর্কও খণ্ডিত হয়েছে। মণ্ডনমিশ্রের বিচারধারা দ্বারা প্রভাবিত হয়ে শারীরকভাষ্যকে আশ্রয় করে বাচস্পতি মিশ্র ভামতীটীকা রচনা করেন, যা ভামতীপ্রস্থান নামে পরিচিত। শঙ্করাচার্যের প্রধান শিষ্যদের মধ্যে আরও দুইজন শিষ্য হলেন- আচার্য পদ্মপাদ ও সুরেশ্বর। পদ্মপাদ রচিত পঞ্চপাদিকাটীকা এবং পঞ্চপাদিকাটীকাকে অবলম্বন করে প্রকাশাত্মযতি পঞ্চপাদিকাবিবরণ রচনা করেন, যা বেদান্তদর্শনে বিবরণপ্রস্থান নামে পরিচিত। এছাড়াও সুরেশ্বরাচার্য রচিত বার্তিকপ্রস্থানও বেদান্তের একটি অন্যতম প্রস্থান। এই প্রসঙ্গে উল্লেখনীয় যে, ভামতী, বিবরণ এবং বার্তিক- এই তিনটি প্রস্থান হল অধিকরণপ্রস্থান ; কারণ এই তিনটি প্রস্থানের প্রত্যেকটিতেই আচার্যগণ নিজ নিজ মতাদর্শের আলোকে প্রধানত অদ্বৈতবাদের সিদ্ধান্তকে ব্যাখ্যা করার চেষ্টা করেছেন। কিন্তু অন্য একটি প্রস্থান অর্থাত্ বাদপ্রস্থানে একদিকে যেমন অদ্বৈতবাদের সকল প্রস্থানের সমন্বয় সাধিত হয়েছে, অন্যদিকে তেমনি অদ্বৈতবিরোধী মতবাদগুলিও সমান গুরুত্বসহকারে খণ্ডিত হয়েছে। বাদপ্রস্থানের প্রবর্তকরূপে শ্রীহর্ষের নাম সর্বাগ্রে উল্লেখনীয় হলেও এই প্রস্থানের আরও দুজন মুখ্য আচার্য হলেন- আচার্য চিৎসুখ ও মধুসূদন সরস্বতী। অদ্বৈতবেদান্তে অবিদ্যা হল অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ একটি বিষয়। অবিদ্যার জন্যই আমরা যথার্থভাবে ব্রহ্ম এবং জগতকে উপলব্ধি করতে পারি। আবার এই অবিদ্যাই হল জীবের বন্ধনের কারণ। যাইহোক, বেদান্তদর্শনে অবিদ্যা, মায়া, অজ্ঞান প্রভৃতি শব্দগুলি সমানার্থক শব্দ। যদিও মায়া ও অবিদ্যার মধ্যে সূক্ষ্ম ভেদ আছে, তথাপি শঙ্করাচার্য এবং সুরেশ্বরাচার্য- উভয়ই এদের সমানার্থকতাকে সমর্থন করেন। অবিদ্যা হল সদসদ্বিলক্ষণ, অনির্বচনীয়, ত্রিগুণাত্মক, ভাবরূপ এবং জ্ঞানবিরোধী। ব্যবহারিকদশায় অবিদ্যার স্বপ্নাবস্থা থেকে পৃথক অস্তিত্ব বিদ্যমান হলেও জাগ্রতাবস্থায় তা মিথ্যারূপে প্রতিপন্ন হয়। তবে অবিদ্যার এই মিথ্যা রূপ কেবলমাত্র ব্রহ্মজ্ঞানীর নিকট স্পষ্টরূপে প্রতিভাত হয়। সাধারণ মানুষ অবিদ্যার এই মিথ্যারূপে আচ্ছন্ন হয়ে অধ্যাসগ্রস্থ থাকে। অতএব অবিদ্যাই হল অধ্যাসের মূল। শ্রুতি এবং স্মৃতিতে যাকে প্রকৃতি বলা হয়েছে সেই অবিদ্যাই হল ঈশ্বরের শক্তি এবং সংসারের মূল কারণ। *শারীরকভাষ্যের* বর্ণনা অনুসারে ব্রহ্ম হলেন এই জগতের সৃষ্টিকর্তা। কিন্তু জীব অব্যাপক, অকর্তা, অল্পশক্তিসম্পন্ন। অতএব অবিদ্যা কখনও জগতের অধিষ্ঠান হতে পারে না। তবে অবিদ্যার আশ্রয় হওয়ার জন্য ব্রহ্ম হলেন জগতের অধিষ্ঠানস্বরূপ। সুতরাং বলা যেতে পারে যে, *শাঙ্করভাষ্যানুসারে* ব্রহ্মই হলেন অবিদ্যার আশ্রয়। ভ্রমজ্ঞান বা মিথ্যাজ্ঞানের জন্য আশ্রয় অবশ্যই প্রয়োজন। যেমন- রজ্জুতে সর্পের ভ্রান্তিজ্ঞানের ক্ষেত্রে যে রজ্জু আমাদের সামনেই থাকে, তাকে আশ্রয় করেই সর্পের জ্ঞান হয়। অনুরূপভাবে ব্রহ্মকে আশ্রয় করেই এই জগতপ্রপঞ্চের ভ্রান্তিজ্ঞান আমাদের হয়ে থাকে। পরে যথার্থ চৈতন্যস্বরূপ ব্রহ্মের জ্ঞানোদয়ের ফলে জীবের অবিদ্যা বিনাশের সঙ্গে সঙ্গে অপবর্গপ্রাপ্তিও ঘটে।

সূচকশব্দ: আভাসপ্রস্থান, বিবরণপ্রস্থান, ভামতীপ্রস্থান, বাদপ্রস্থান, অবিদ্যা, আশ্রয়ত্ব।

‘প্র’ পূর্বক ‘স্থা’ ধাতুর উত্তর ‘অনট্’ প্রত্যয় যোগে ‘প্রস্থান’ শব্দটি নিষ্পন্ন হয়েছে। ‘প্র’ উপসর্গটির অর্থ ‘প্রকৃষ্টার্থ’। অতএব বেদান্তদর্শনের প্রতিপাদ্য বিষয়বস্তু যেখানে প্রকৃষ্টভাবে বা বিশেষভাবে আলোচিত ও ব্যাখ্যাত হয়েছে, বেদান্তের সেইসকল আকরগ্রন্থগুলিকেই প্রস্থান বলা হয়। অর্থাত্ প্রস্থান শব্দের অর্থ হল আকরগ্রন্থ। এই অর্থে সকল আকরগ্রন্থগুলিই হল প্রস্থানপদবাচ্য। বেদান্তের আধারভূত গ্রন্থগুলি মূলত তিনটি প্রস্থানে বিভক্ত। যথা- শ্রুতিপ্রস্থান, স্মৃতিপ্রস্থান এবং ন্যায়প্রস্থান বা তর্কপ্রস্থান। আত্মদর্শনের নিমিত্ত শ্রবণ, মনন ও নিদিধ্যাসন- এই ত্রিবিধ সাধনের উপদেশ শ্রুতিতে

নিহিত আছে। বেদ, উপনিষদ প্রভৃতি শোনাই হল শ্রবণ। উপনিষদ হল বেদান্তের শ্রুতিপ্রস্থান; কারণ বেদান্তের অর্থ উপনিষদবাক্য থেকেই শ্রুত হয়। ব্রহ্মসূত্র হল তর্কপ্রস্থান; কারণ উপনিষদ থেকে শ্রুত অর্থ ব্রহ্মসূত্র ও তার ভাষ্য-টীকাদি গ্রন্থে নানা যুক্তিতর্কের সাহায্যে বিচার করা হয়। এই তর্কের সাহায্যে বিচারিত অর্থ শ্রীমদ্ভগবদ্গীতায় ব্যাখ্যাত আধ্যাত্মিক আলোচনার ফলে পুনঃ পুনঃ চিত্তে উদিত হয়ে স্থির ও দৃঢ় হওয়ায় শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা হল বেদান্তের স্মৃতিপ্রস্থান।

এখানে আমার আলোচ্য বিষয়টি বেদান্তের চারটি প্রস্থানকে নিয়ে হওয়ায় সেদিকেই আলোকপাত করার প্রয়াস করছি। প্রস্থানচতুষ্টয়ে অবিদ্যার আশ্রয়ত্ব বিষয়ে ব্যাখ্যা প্রসঙ্গে প্রথমেই সুরেশ্বরাচার্যের বার্তিকপ্রস্থান সম্বন্ধে আলোচনা করা প্রয়োজন। সুগভীরভাবে পর্যালোচনা করলে দেখা যাবে মণ্ডনমিশ্রের প্রভাব যেমন ভামতীপ্রস্থানে প্রতিফলিত হয়েছে, তেমনি সুরেশ্বরাচার্যের প্রভাবও বিবরণপ্রস্থানে দৃষ্ট হয়। তথাপি বার্তিকপ্রস্থান হল স্বতন্ত্র একটি প্রস্থান। সুরেশ্বরাচার্যকে কেউ কেউ বাচস্পতি মিশ্রের পূর্ববর্তী এবং কোথাও সমকালিক বলে উল্লেখ করেছেন। সুতরাং নবম শতাব্দীকে তাঁর সময়কাল হিসাবে অনুমান করা যেতে পারে। *ব্যাকরণশাস্ত্রে* বার্তিকের লক্ষণ প্রসঙ্গে বলা হয়েছে যে, উক্তানুক্তদুরুক্তার্থচিন্তাকারি তু বার্তিকম্। অর্থাত্ কোনো বিষয়ে যা উক্ত বা যা বলা হয়েছে, অনুক্ত বা যা বলা হয়নি এবং দুরুক্ত বা যা সঠিকভাবে বলা হয়নি তাই বার্তিক। সুরেশ্বরাচার্যরচিত বৃহদারণ্যকোপনিষদভাষ্যবার্তিক এবং তৈত্তরীয়োপনিষদভাষ্যবার্তিক হল দুটি অন্যতম গ্রন্থ। তবে তাঁর রচিত বার্তিকপ্রস্থানের অন্তর্গত অন্যান্য গ্রন্থগুলি *হল-* নৈষ্কর্ম্যসিদ্ধি, মানসোল্লাস বা দক্ষিণামূর্তিস্তোত্রবার্তিক, পঞ্চীকরণবার্তিক বা প্রণববার্তিক প্রভৃতি। এই গ্রন্থগুলিকে অবলম্বন করে রচিত টীকাদিও বার্তিকপ্রস্থানের অন্তর্গত। এছাড়াও এই প্রস্থানের অন্তর্গত একটি অন্যতম গ্রন্থ হল সর্বজ্ঞাত্মমুনি রচিত সংক্ষেপশারীরক। বার্তিকপ্রস্থানের অন্তর্গত গ্রন্থগুলিকে অবলম্বন করে রচিত টীকা ও টীকাকারগণ হলেন- বৃহদারণ্যকোপনিষদভাষ্যবার্তিক অবলম্বনে রচিত প্রধান টীকাদ্বয়- ১. শাস্ত্রার্থপ্রকাশিকা – আনন্দগিরি, ২. বৃহদারণ্যকবার্তিকসার – বিদ্যারণ্য স্বামী। সুরেশ্বরাচার্যরচিত গ্রন্থগুলির মধ্যে আর একটি অন্যতম গ্রন্থ হল নৈষ্কর্ম্যসিদ্ধি। এই গ্রন্থের টীকাগুলি হল- ১.চন্দ্রিকাটীকা – জ্ঞানোত্তমাচার্য, ২. ভাবতত্ত্বপ্রকাশিকা – চিৎসুখ, ৩. বিদ্যাসুরভি – জ্ঞানামৃত, ৪. নৈষ্কর্ম্যসিদ্ধিবিবরণ – অখিলাত্মা, ৫. সারার্থ – রামদত্ত। পঞ্চীকরণবার্তিক অবলম্বনে রচিত টীকাগুলি হল- ১. বার্তিকাভরণ- নারায়ণ সরস্বতী, ২. বিবরণ- আনন্দগিরি, ৩. তত্ত্বচন্দ্রিকা- রামতীর্থ, ৪. অদ্বৈতাগমহৃদয়- শান্ত্যানন্দ সরস্বতী, ৫. পঞ্চীকরণচন্দ্রিকা- গঙ্গাধর। আলোচ্য গ্রন্থগুলি ছাড়াও সুরেশ্বরাচার্যের অন্যতম শিষ্য সর্বজ্ঞাত্মাচার্যরচিত সংক্ষেপশারীরক অবলম্বনে রচিত টীকাগুলি হল- ১.সংক্ষেপশারীরকসারসংগ্রহ- মধুসূদন সরস্বতী, ২. তত্ত্ববোধিনী- নৃসিংহাশ্রম, ৩. সুবোধিনী- পুরুষোত্তম দীক্ষিত, ৪. বিদ্যামৃতবর্ষিণী- রাঘবানন্দ, ৫. সিদ্ধান্তদীপ- বিশ্বদেব, ৬. অন্বয়ার্থপ্রকাশিকা- রামতীর্থ, ৭. সংক্ষেপশারীরকব্যাখ্যা- প্রত্যগ্বিষ্ণু, ৮. সংক্ষেপশারীরকসম্বন্ধোক্তি- বেদানন্দ। এই সমস্ত গ্রন্থ এবং টীকা বার্তিকপ্রস্থানের অন্তর্গত। ব্যাকরণশাস্ত্রের পাশাপাশি *পরাশর উপপুরাণে* বার্তিকের লক্ষণ প্রসঙ্গে বলা হয়েছে-

> উক্তানুক্তদুরুক্তানাং চিন্তা যত্র প্রবর্ততে।
> তং গ্রন্থং বার্তিকং প্রাহুর্বার্তিকজ্ঞা মনীষিণঃ।।

অতএব কোনো মূল গ্রন্থকে অবলম্বন করে রচিত বার্তিকগ্রন্থগুলিতে উক্ত, অনুক্ত ও দুরুক্ত- এই তিনপ্রকার উপায়ে মূল গ্রন্থের বিষয়গুলি আলোচিত হয়। উক্ত অর্থাত্ যা বলা হয়েছে তার ব্যাখ্যা করা, অনুক্ত অর্থাত্ যা বলা হয়নি তার আলোচনা করা এবং দুরুক্ত অর্থাত্ যা বলা হয়েছে সেগুলি যদি অসংগত হয় তবে তা সঠিকভাবে ব্যাখ্যা করা। বার্তিকগ্রন্থ রচনাকালে এই বিষয়গুলিকে যথাযথভাবে প্রয়োগ করা আবশ্যক। সুরেশ্বরাচার্যও বার্তিকগ্রন্থগুলি রচনাকালে শঙ্করাচার্যের সিদ্ধান্তগুলিকে ব্যাখ্যা করেছেন, যে বিষয়গুলি তাঁর রচনায় সংক্ষিপ্তভাবে ব্যাখ্যাত হয়েছিল সেগুলিকে যুক্তি সহকারে আলোচনা করেছেন এবং যেগুলি আলোচিত হয়নি সেই বিষয়গুলিও বর্ণনা করার প্রয়াস করেছেন।

অদ্বৈতবেদান্তে অবিদ্যা হল অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ একটি বিষয়। অবিদ্যার জন্যই আমরা যথার্থভাবে ব্রহ্মকে এবং জগতকে উপলব্ধি করতে পারি। আবার এই অবিদ্যাই হল জীবের বন্ধনের কারণ।

যাইহোক, বেদান্তদর্শনে অবিদ্যা, মায়া, অজ্ঞান প্রভৃতি শব্দগুলি সমানার্থক শব্দ। যদিও মায়া ও অবিদ্যার মধ্যে সূক্ষ্ম ভেদ লক্ষ্য করা যায়, তথাপি শঙ্করাচার্য এবং সুরেশ্বরাচার্য- উভয়ই এদের সমানার্থকতাকে সমর্থন করেন। অবিদ্যা হল সদসদ্বিলক্ষণ, অনির্বচনীয়, ত্রিগুণাত্মক, ভাবরূপ এবং জ্ঞানবিরোধী। অবিদ্যা মূলত এক হলেও অবস্থাভেদে তা ভিন্ন ভিন্ন রূপে প্রতীত হয়। শঙ্করাচার্য *শারীরকভাষ্যে* এই বিষয়টি বিস্তৃতভাবে বর্ণনা করেছেন। ব্যবহারিকদশায় অবিদ্যার স্বপ্নাবস্থা থেকে পৃথক অস্তিত্ব বিদ্যমান হলেও জাগ্রতাবস্থায় তা মিথ্যারূপে প্রতিপন্ন হয়। তবে অবিদ্যার এই মিথ্যা রূপ কেবলমাত্র ব্রহ্মজ্ঞানীর নিকট স্পষ্টরূপে প্রতিভাত হয়। সাধারণ মানুষ এই অবিদ্যার মিথ্যারূপে আচ্ছন্ন হয়ে অধ্যাসগ্রস্থ থাকে। অতএব অবিদ্যাই হল অধ্যাসের মূল। শ্রুতি এবং স্মৃতিতে যাকে প্রকৃতি বলা হয়েছে সেই অবিদ্যাই হল ঈশ্বরের শক্তি এবং সংসারের মূল কারণ- "সর্বজ্ঞস্য ঈশ্বরস্য আত্মভূত ইব অবিদ্যাকল্পিতে নামরূপে তত্ত্বান্যত্বাভ্যামনির্বচনীয়ে সংসারবীজভূতে চ শ্রুতিস্মৃত্যোরভিলপ্যতে"।[১] *শারীরকভাষ্যের* বর্ণনা অনুসারে ব্রহ্ম হলেন এই জগৎপ্রপঞ্চের সৃষ্টিকর্তা। কিন্তু জীব অব্যাপক, অকর্তা, অল্পশক্তিসম্পন্ন। অতএব জীব কখনও জগতের অধিষ্ঠান হতে পারে না। তবে অবিদ্যার আশ্রয় হওয়ার জন্য ব্রহ্ম হলেন জগতের অধিষ্ঠানস্বরূপ। অতএব বলা যেতে পারে যে, *শাঙ্করভাষ্যানুসারে* ব্রহ্মই হলেন অবিদ্যার আশ্রয়। ভ্রমজ্ঞান বা মিথ্যাজ্ঞানের জন্য আশ্রয় অবশ্যই প্রয়োজন। যেমন- রজ্জুতে সর্পের ভ্রান্তিজ্ঞানের ক্ষেত্রে যে রজ্জু আমাদের সামনেই থাকে, তাকে আশ্রয় করেই সর্পের জ্ঞান হয়। অনুরূপভাবে ব্রহ্মকে আশ্রয় করেই এই জগৎপ্রপঞ্চের ভ্রান্তিজ্ঞান আমাদের হয়ে থাকে। পরে যথার্থ চৈতন্যস্বরূপ ব্রহ্মের জ্ঞানোদয়ের ফলে জীবের অবিদ্যা বিনাশের সঙ্গে সঙ্গে অপবর্গপ্রাপ্তিও ঘটে।

আভাসপ্রস্থানানুসারে অবিদ্যার আশ্রয়ত্ব

শঙ্করাচার্য যেমন অবিদ্যা, অজ্ঞান, মায়া, অধ্যাস, বিবর্ত প্রভৃতি শব্দগুলিকে পর্যায়বাচীশব্দ বলে মত প্রকাশ করেছেন, সেরূপ সুরেশ্বরাচার্যও তত্ত্বগতদিক থেকে মায়া ও অবিদ্যা- এই শব্দদুটির অভিন্নতা স্বীকার করেছেন। এই অবিদ্যার কোনো পারমার্থিক সত্তা না থাকায় এর অবস্থানের জন্য একটি আশ্রয় বা অধিষ্ঠানের আবশ্যকতা রয়েছে – "In advaitism, ajñāna is not as real as Brahma, because it disappears while Brahma continues to exist; and as ajñāna cannot exist without the basic of Brahma it cannot be said to have any independent existence.[২]। তাছাড়া সুরেশ্বরাচার্যও বলেছেন যে, অবিদ্যার জন্য ভ্রমজ্ঞান হয় এবং অধিষ্ঠান ছাড়া ভ্রমজ্ঞান কখনও সম্ভব নয়। অতএব অবিদ্যার অধিষ্ঠান বা আশ্রয় হল ব্রহ্ম-

> পরমার্থমনালিঙ্গ্য ন দৃষ্টং বিতথং ক্বচিত্।
> তস্মাদ্বা বিতথং সর্বং পরমার্থৈকনিষ্ঠিতম্।।[৩]

রজ্জুতে সর্পের ভ্রমজ্ঞানের ক্ষেত্রেও রজ্জু সামনে উপস্থিত থাকে। অতএব সর্পের ভ্রমজ্ঞানের উৎপত্তির ক্ষেত্রে রজ্জু হল আশ্রয়স্বরূপ। এই রজ্জুই সর্পরূপে আমাদের নিকট প্রতিভাত হয়। অনুরূপভাবে যথার্থ, চেতন এবং সীমাহীন ব্রহ্মই হল অযথার্থ, জড় এবং সীমিত জগতের আশ্রয়- "It is the rope that is mistaken for a snake. Brahma is the substratum on which the pluralistic universe which is unreal, insentient, and finite is superimposed. Through the negation of the unreal, etc., the text intends to teach that Brahman is the reality lying at the basis of the illusory manifestation of the whole universe".[৪] সুতরাং বার্তিকপ্রস্থানানুসারে পরমার্থবস্তুরূপ ব্রহ্মই হলেন সমগ্র ভ্রমাত্মক জগৎপ্রপঞ্চের আধার বা অধিষ্ঠান। সাধারণত আত্মা এবং অনাত্মাভেদে দুই প্রকার বস্তু স্বীকার করা হয়। ব্রহ্ম বা আত্মাকে অবিদ্যার আশ্রয়রূপে পূর্বেই স্বীকার করা হয়েছে। এখন প্রশ্ন হতে পারে যে, অনাত্মবস্তু অবিদ্যার অধিষ্ঠান হতে পারে কি? – এই প্রসঙ্গে বলা যেতে পারে যে, অনাত্মবস্তুকে অবিদ্যার আশ্রয়রূপে স্বীকার করলে অজ্ঞান নিজেই নিজের দ্বারা আচ্ছাদিত হয়ে যাবে। এছাড়া অনাত্মবস্তুর স্বরূপ অজ্ঞানমূলক হওয়ায় তা অজ্ঞানের বিষয় ও আশ্রয় হতে পারে না– "তত্রানাত্মনস্তাবন্নাজ্ঞানেনাভিসম্বন্ধঃ... ন হি পূর্বসিদ্ধিং সত্ততো লব্ধাত্মলাভস্য সেৎস্যত আশ্রয়স্যাশ্রয়ি সংভবতি"[৫]। কোনো জ্ঞানের ক্ষেত্রে যেমন আশ্রয়ের প্রয়োজন, তেমনই অজ্ঞানের ক্ষেত্রেও আশ্রয়ের

প্রয়োজন। আশ্রয় ব্যতীত অজ্ঞান অসম্ভব – “Just as a knowledge is incomplete without any subject and object, similarly Avidyā too requires someone as its substratum, to whom it belongs or characterises and some content which is governed by it.”[৬] অতএব ব্রহ্মই হল একমাত্র আত্মবস্তু যাকে আশ্রয় করে সম্পূর্ণ ভ্রমাত্মক জগতের জ্ঞান হয়। এই অন্যতম বস্তু অর্থাত্ ব্রহ্ম এক হলেও অবিদ্যার দ্বারা তা বিভিন্নরূপে আমাদের নিকট প্রতিভাত হয়। এছাড়াও ব্রহ্মকে যদি অবিদ্যার আশ্রয়রূপে স্বীকার করা হয় তবেই অদ্বৈততত্ত্ব সিদ্ধ হবে।

শাঙ্করভাষ্য অবলম্বনে প্রবর্তিত প্রস্থানগুলির মধ্যে বার্তিকপ্রস্থান যেমন অন্যতম প্রস্থান, তেমনই বিম্ব-প্রতিবিম্ব প্রভৃতি মতবাদগুলির মধ্যে একটি উল্লেখযোগ্য মতবাদ হল আভাসবাদ। এখানে ব্রহ্মে অবিদ্যার আশ্রয়ত্ব বিষয়ে আলোচনা প্রসঙ্গে আভাসবাদের ব্যাখ্যা করলে বিষয়টি পাঠকবর্গের নিকট সুস্পষ্ট হবে বলে মনে করি। মূলত যে সূত্রদুটি অবলম্বন করে আভাসবাদ পরবর্তীকালে বিস্তার লাভ করেছিল সেই দুটি সূত্র হল- “প্রকাশাদিবন্নৈবং পরঃ”[৭] এবং “আভাস এব চ”[৮]। এই সূত্রদ্বয়ানুসারে জলের মধ্যে যেমন সূর্যের আভাস পরিলক্ষিত হয় তেমনই এই জগৎসংসারে বিরাজমান জীব সুখ-দুঃখ ভোগ বা অনুভব করলেও পরমেশ্বরে সেই সুখ-দুঃখের ভোগ আভাসমাত্র। অর্থাত্ জীব তাদের শুভাশুভ কর্মের ফলস্বরূপ সুখ-দুঃখাদির দ্বারা লিপ্ত হলেও ঈশ্বরকে লিপ্ত করতে পারে না। অব উপসর্গ পূর্বক ভাস্ ধাতুর পরে ঘঞ্ প্রত্যয়ের দ্বারা অবভাস শব্দটি নিষ্পন্ন হয়। তবে অবভাস শব্দটি অবসাদ এবং অবমান- এই দুটি অর্থের দ্যোতক। পূর্বে উৎপন্ন কোনো জ্ঞান যদি পরভাবী অন্য কোনো জ্ঞানের দ্বারা বাধিত হয় তবে তাকে অবসাদ বলে। অন্যদিকে ব্যাবহারিক জীবনের কোনো কার্য সাধন করার শক্তির অভাবই হল অবমান। এই প্রসঙ্গে উদাহরণস্বরূপ বলা যায় যে, যতক্ষণ পর্যন্ত শুক্তির রজতরূপে জ্ঞান হয় ততক্ষণই রজতের প্রতি আমাদের আকর্ষণ থাকে; কারণ ব্যাবহারিক জীবনের কোনো প্রয়োজনই ঐ রজতের দ্বারা সিদ্ধ হবে না। তবে শুক্তির যথার্থ জ্ঞান উৎপন্ন হওয়ার সঙ্গে সঙ্গে মিথ্যারূপ রজতের কার্যকরী শক্তিও তিরোহিত হয়, যা অবমানরূপে অভিহিত- “অবসাদ উচ্ছেদঃ। অবমানো যৌক্তিকতিরস্কারঃ”[৯]। অতএব বলা যেতে পারে, যে বিষয়ের পরবর্তীকালে যুক্তিসহকারে বাধ বা তিরস্কার হবে তাই হল আভাস।

সুরেশ্বরাচার্য আভাসবাদের ব্যাখ্যাকালে চিদাভাস, কূটস্থাভাস প্রভৃতি শব্দের ব্যাবহার করেছেন। গৌড়পাদাচার্য তাঁর *মাণ্ডূক্যকারিকায়* তিনপ্রকার আভাসের কথা বলেছেন। প্রথমত, অজাতবস্তু জাতবস্তুর মতো বা অনুৎপন্নবস্তু উৎপন্নবস্তুর মতো আভাসিত হয়। দ্বিতীয়ত, অক্রিয়বস্তু সক্রিয়বস্তুরূপে আভাসিত হয় এবং তৃতীয়ত, অনেক সময় অবস্তুও বস্তুর মতো ভাসিত হতে থাকে-

> জাত্যাভাসং চলাভাসং বস্ত্বাভাসং তথৈব চ।
> অজাচলমবস্তুত্বং বিজ্ঞানং শান্তমদ্বয়ংম্।।[১০]

তবে সুরেশ্বরাচার্যকৃত *বৃহদারণ্যকোপনিষদ্ভাষ্যবার্তিক* এবং এই বার্তিকগ্রন্থ অবলম্বনে *আনন্দগিরিরচিত টীকার* অধ্যয়নের দ্বারা বলা যেতে পারে যে, কারণাভাস ও কার্যাভাসভেদে আভাস দুইভাগে বিভক্ত। সমগ্রজগতে যে দ্বৈতজ্ঞান বিরাজমান তার কারণ হল অজ্ঞান এবং আকাশ প্রভৃতি হল কার্য। সুতরাং অবিদ্যা বা অজ্ঞানে যখন চৈতন্যের আভাস হয় তখন তাকে কারণাভাস বলতে পারি। এছাড়া যখন অহংকারাত্মিকা বুদ্ধিতে অবিদ্যার কার্যের আভাস হয় তখন তাকে কার্যাভাস বলা হয়। অতএব কারণাভাস হল অজ্ঞানগত এবং কার্যাভাস হল অজ্ঞানজন্য বস্তুগত আভাস – “কৃৎস্নস্য দ্বৈতস্য মূলকারণমজ্ঞানং তস্য কার্যং বিয়দাদি তত্রোভয়ত্র বৃত্তিরাভাসস্তদ্রূপোপাধ্যবষ্টম্ভাদপ্তঙ্গস্যাপি মায়াময়ী দ্বয়ী বৃত্তিস্তং দৃষ্টান্তদ্বয়েন দর্শয়ত্যুত্তরং বাক্যদ্বয়মিত্যর্থঃ”[১১]। ভেদভাবের ফলে বিভিন্ন প্রকার জীবের ধারণা তখনই উৎপন্ন হয় যখন চিদাভাস সেই সেই বিভিন্ন প্রকার মন, বুদ্ধি প্রভৃতি উপাধিগুলিতে আশ্রিত হয়-

> কার্যকারণতাং যতি আত্মা অপ্যেবং তমোবশাত্।
> স্বাভাসৈর্বহুতামেতি মনোবুদ্ধ্যাদ্যুপাধিভিঃ।।[১২]

ঈশ্বর এবং সম্পূর্ণ জগৎপ্রপঞ্চ এই চেতনাভাস বা কারণাভাস এবং অচেতনাভাস বা কার্যাভাসের অন্তর্ভূক্ত। কিন্তু চিদাভাসরূপ ঈশ্বর এবং জীবকে ব্রহ্ম থেকে ভিন্ন এবং মিথ্যা বলে স্বীকার করা হয়।

কারণ আভাসবাদের অন্তর্গত আভাসকে বিম্ব থেকে ভিন্ন ও মিথ্যারূপে স্বীকার করা হয় – “ঈশ্বরস্যোক্তাবিদ্যাবিজৃম্ভিতত্বানুরোধেন মায়িনমিতি স্ফুটা শ্রুতিরুচ্যমানা তস্য মায়াবিশিষ্টতাং বদন্তী শুদ্ধতাং বারয়ত্যতো অশুদ্ধজগন্নিবেশীসন্নসৌ কল্পিতঃ স্যাদিত্যর্থঃ”।[১৩]

ব্রহ্মই হলেন আভাসের কারণ। অতএব আভাস হল অজ্ঞানমূলক-

> ন চাস্য কশ্চিজ্জনিতেত্যাগমেন নিষিধ্যতে।
> কারণং ব্রহ্ম তত্তস্মাদ্ব্রহ্ম নোৎপাদ্যমিষ্যতে।।[১৪]

সুতরাং দর্পণে মুখ ছাড়া যেমন মুখাভাস উৎপন্ন হবে না তেমনই আত্মা ছাড়া চিদাভাসেরও কল্পনা করা যায় না। অনুরূপভাবে এই মুখাভাসের অধিষ্ঠান যেমন মুখ এবং আশ্রয় হল দর্পণ, তেমনই শুদ্ধ ব্রহ্ম হল চিদাভাসের অধিষ্ঠান এবং অবিদ্যা ও অবিদ্যাজনিত সংসার হল আশ্রয়- “আভাসস্য চাবিদ্যাকৃতত্বাত্ তদাশ্রয়স্য সংসারস্যাবিদ্যাকৃতত্বোপপত্তিরিতি”।[১৫] আপাতদৃষ্টিতে আভাস মিথ্যারূপে প্রতিপন্ন হলেও আত্মা ভিন্ন সকল বস্তুর ব্যাবহারিক ও প্রাতিভাসিক সত্তার সিদ্ধি হেতু বা স্বরূপ নিরূপণ হেতু আভাসের প্রয়োজনীয়তা অবশ্য স্বীকার্য। এই আভাসের জন্যই অজ্ঞানের ফলে উৎপন্ন জগতের পৃথক অস্তিত্ব সিদ্ধ হয়েছে। এছাড়াও নির্বিশেষ, নির্গুণ, নির্বিকার ব্রহ্ম জগতের কারণ হতে পারে না। আবার অবিদ্যাও জড় হওয়ায় জগতের কারণ হতে পারে না। অতএব ব্রহ্ম ও অজ্ঞান বা অবিদ্যা- উভয়ই জগতের কারণ হতে পারে না। এমতাবস্থায় চিদ্রূপ ব্রহ্মের অজ্ঞানের সাথে সম্বন্ধ দ্বারাই ব্রহ্ম জগতের কারণ হতে পারে। এই চিদ্রূপ ব্রহ্মের অজ্ঞানের সাথে সম্বন্ধ স্থাপনের একমাত্র মাধ্যম হল আভাস-

> আভাসস্য দ্বৈতেন্দ্রজালস্য যদুপাদানকারণম্।
> অজ্ঞানং তদুপাশ্রিত্য ব্রহ্ম কারণমুচ্যতে।।[১৬]

বিবরণপ্রস্থানানুসারে অবিদ্যার আশ্রয়ত্ব

সুরেশ্বরাচার্যের সিদ্ধান্তের দ্বারা অনুপ্রাণিত হয়ে পদ্মপাদাচার্য পঞ্চপাদিকা গ্রন্থটি রচনা করেন। আর প্রকাশাত্মযতি এই পঞ্চপাদিকাকে অবলম্বন করে পঞ্চপাদিকাবিবরণ নামক ভাষ্য রচনা করেন, যা বিবরণপ্রস্থান নামে পরিচিত। এইভাবেই শঙ্করোত্তরপর্যায়ে অদ্বৈতবেদান্তে প্রস্থানগুলির প্রারম্ভ হয়েছিল। সম্ভবত পাঁচটি পাদ বা ভাগ থাকায় পদ্মপাদাচার্যরচিত গ্রন্থটির এরূপ নামকরণ হয়েছে[১৭]। এই পাঁচটি ভাগ হল- ১. পদচ্ছেদ, ২. পদার্থোক্তি, ৩. বিগ্রহ, ৪. বাক্যযোজনা এবং ৫. আক্ষেপের সমাধান। পঞ্চপাদিকা এবং পঞ্চপাদিকাবিবরণ গ্রন্থদুটিকে অবলম্বন করে রচিত অন্যান্য টীকাগুলি হল- ১. স্বামী অমলানন্দবিরচিত পঞ্চপাদিকাদর্পণ, আত্মস্বরূপানন্দকৃত প্রবোধপরিশোধিনী, বিজ্ঞানাত্মাকৃত তাৎপর্যার্থদ্যোতিনী, আনন্দপূর্ণ বিদ্যাসাগররচিত পঞ্চপাদিকাটীকা, নৃসিংহাশ্রমাচার্যকৃত বেদান্তরত্নকোষ ইত্যাদি। অপরপক্ষে পঞ্চপাদিকাবিবরণ অবলম্বনে রচিত টীকাগুলি হল- বিষ্ণুভট্টোপাধ্যায়কৃত ঋজুবিবরণ, চিৎসুখাচার্যকৃত বিবরণতাৎপর্যদীপিকা, নৃসিংহাশ্রমাচার্যবিরচিত তত্ত্বদীপন, আনন্দপূর্ণ বিদ্যাসাগরকৃত পঞ্চপাদিকাবিবরণব্যাখ্যা প্রভৃতি। এইসকল টীকা-টিপ্পনীগুলি ছাড়াও কিছু প্রকরণগ্রন্থও বিবরণপ্রস্থানের অন্তর্ভূক্ত। প্রকরণগ্রন্থগুলি হল- বিদ্যারণ্যকৃত বিবরণপ্রমেয়সংগ্রহ, ধর্মরাজাধ্বরীন্দ্রের বেদান্তপরিভাষা, রামানন্দসরস্বতীকৃত বিবরণোপন্যাস প্রভৃতি।

শঙ্করাচার্য অধ্যাসের লক্ষণ বিষয়ে বলেছেন, “স্মৃতিরূপঃ পরত্র পূর্বদৃষ্টাবভাসঃ”[১৮]। অর্থাত্ পূর্বে দেখা কোনো বস্তুর অন্য কোনো বস্তুতে ভাতি বা প্রকাশই হল অধ্যাস। তবে পদ্মপাদাচার্যের মতে অধ্যাস হল স্মৃতির মতো, স্মৃতি নয়। কারণ যে বিষয়ে স্মৃতি উৎপন্ন হয় সেই বিষয়টি স্মরণকর্তার সামনে উপস্থিত থাকে না। অন্যদিকে মিথ্যাজ্ঞান বা ভ্রমজ্ঞানের বিষয় ব্যক্তির সম্মুখে উপস্থিত থাকে। কোনো আশ্রয় ছাড়া ভ্রমজ্ঞান হতে পারে না। অবিদ্যার অধিষ্ঠানস্বরূপ সচ্চিদানন্দ পরব্রহ্ম ভ্রমবশতঃ জীব ও জগতরূপে প্রতিভাত হয়ে থাকে। অধ্যাসের মূল উপাদান হল অনির্বচনীয় অবিদ্যাশক্তি। কারণ পদ্মপাদাচার্যের মতানুসারে অজ্ঞান শব্দের অর্থ হল জড় অবিদ্যাশক্তি। আর মিথ্যা শব্দের অর্থ হল অনির্বচনীয়- “মিথ্যা চ তদজ্ঞানং চ মিথ্যাজ্ঞানম্। মিথ্যেতি অনির্বচনীয়তা উচ্যতে, অজ্ঞানমিতি চ জড়াত্মিকা অবিদ্যাশক্তিঃ জ্ঞানপর্যুদাসেনোচ্যতে। তন্নিমিত্তঃ তদুপাদান ইত্যর্থঃ”।[১৯]। এই অবিদ্যারই

নামান্তর হল মায়া। তবে মায়া ও অবিদ্যা সমার্থক শব্দ হলেও ব্যাবহারকালে ব্রহ্মের তিরস্করণী বা আবরণশক্তিপ্রধানা মায়াকে অবিদ্যা এবং বিক্ষেপশক্তিপ্রধানা মায়াকে মায়া বলা হয়- "ভাষ্যকারেণ চাবিদ্যা মায়া অবিদ্যাত্মিকা মায়াশক্তিরিতি তত্র তত্র নির্দেশাত্। ...বিক্ষেপশক্তিপ্রধান্যেন মায়া আচ্ছাদনপ্রাধান্যেনাবিদ্যেতি ব্যবহারভেদঃ"।[২০]

বেদান্তশাস্ত্রে আবরণ ও বিক্ষেপশক্তিভেদে অবিদ্যার দুইপ্রকার শক্তি আলোচিত হয়েছে। শুক্তিরজতভ্রমস্থলে আবরণশক্তির দ্বারা শুক্তির যথার্থজ্ঞান আবৃত হয়ে শুক্তিবিষয়ক ভ্রমজ্ঞান উৎপন্ন হয় এবং সেই সময়েই বিক্ষেপশক্তির দ্বারা শুক্তিতে রজতভ্রম উৎপন্ন হয়। অনুরূপভাবে বিশুদ্ধচৈতন্যের স্বরূপ অবিদ্যার আবরণশক্তির দ্বারা আবৃত হয় এবং ব্রহ্মাধিষ্ঠানরূপ মিথ্যা ভেদপ্রপঞ্চের উৎপত্তি বিক্ষেপশক্তির দ্বারা হয়ে থাকে। অবিদ্যাবশত জগৎভ্রম হয়। তবে ব্রহ্মবিষয়ক সাক্ষাৎজ্ঞানের দ্বারাই এই অবিদ্যার নিবৃত্তি সম্ভব। অতএব ব্রহ্মই হল অবিদ্যার আশ্রয় ও বিষয়। কিন্তু এখানে প্রশ্ন হতে পারে যে, স্বয়ংপ্রকাশ, জ্যোতিঃস্বরূপ জ্ঞানময় ব্রহ্ম কিরূপে অজ্ঞানের আশ্রয় হতে পারে? এই বিষয়ে বলা যেতে পারে যে, ব্রহ্মের স্বরূপের আচ্ছাদক অবিদ্যা ব্রহ্মে বর্তমান আছে বলেই জীবের নিকট ব্রহ্মের যথার্থ স্বরূপের পরিবর্তে বিকৃতরূপেরই প্রকাশ পায়- "বিদ্যত এবাত্রাপ্যগ্রহণাবিদ্যাত্মকো দোষঃ প্রকাশস্যাচ্ছাদকঃ"।[২১] এছাড়া ব্রহ্ম জড় অবিদ্যার প্রকাশক হওয়ায় অজ্ঞান জ্ঞানময় ব্রহ্মের বিরোধী নয়। অতএব ব্রহ্ম জ্ঞানস্বরূপ-এরূপ বৃত্তিজ্ঞানই হল অজ্ঞানের বিরোধী। কারণ এই বৃত্তিজ্ঞানের দ্বারাই অজ্ঞান তিরোহিত হয়। সুতরাং অবিদ্যার আশ্রয় হল ব্রহ্ম- "নাপি স্বাশ্রয়চিৎপ্রকাশেন বিরুধ্যতে অজ্ঞানম্... সাক্ষিচৈতন্যস্য চাজ্ঞানাবভাসকত্বাদতো ন চিদাশ্রয়ত্ববিরোধঃ।[২২]

ভামতীপ্রস্থানানুসারে অবিদ্যার আশ্রয়ত্ব

বাচস্পতিমিশ্র তাঁর রচিত ভমতী টীকাতে বিরোধী মত যথার্থ তর্কসহকারে খণ্ডনপূর্বক শারীরকভাষ্যের গূঢ়রহস্য স্পষ্টীকৃত করেছেন। এই টীকাকে অবলম্বন করে রচিত সর্বাপেক্ষা প্রচীন টীকা হল- অমলানন্দরচিত বেদান্তকল্পতরুটীকা। বেদান্তকল্পতরু অবলম্বনে অপ্পয়দীক্ষিতরচিত টীকাটি হল বেদান্তকল্পতরুপরিমল। এছাড়াও লক্ষ্মীনৃসিংহাচার্যের আভোগ টীকা, বৈদ্যনাথপায়গুণ্ডের বেদান্তকল্পতরুমঞ্জরী, বল্লালসূরির ভামতীতিলক, অখণ্ডানুভূতিযতির ঋজুপ্রকাশিকা, সুব্রহ্মণ্যশাস্ত্রীর ভামতীবিবরণ, প্রকাশানন্দসরস্বতীর বেদান্তনয়ভূষণ প্রভৃতি টীকা রচিত হয়েছে। এই সমস্ত গ্রন্থই ভামতীপ্রস্থানের অন্তর্ভূক্ত।

ভামতীটীকার প্রথমেই ব্রহ্মের উদ্দেশ্যে নমস্কার জ্ঞাপনের মাধ্যমে বাচস্পতিমিশ্র এই টীকায় বর্ণিত মূল বিষয়গুলি সংক্ষেপে বর্ণনা করেছেন, যা অদ্বৈতবেদান্তের চরমতত্ত্ব। এখানে তিনি প্রথমেই মূলা-অবিদ্যা এবং তুলা-অবিদ্যাভেদে দ্বিবিধ অবিদ্যার কথা বলেছেন। অনাদি ভাবরূপা জগৎপ্রসবিনী মায়া হল মূলা অবিদ্যা। ঈশ্বরচৈতন্যের উপাধি হল মূলা অবিদ্যা এবং তুলা অবিদ্যা হল জীবচৈতন্যের উপাধি। মায়াতীত পরমেশ্বর এই দুইপ্রকার অবিদ্যার সহায়তায় ক্ষিতি, অপ্, তেজ, মরুত্, ব্যোম প্রভৃতিরূপে বিবর্তিত হন এবং সমগ্র জগৎপ্রপঞ্চের সৃষ্টি করে থাকেন-

> অনির্বাচ্যাবিদ্যাদ্বিতয়সচিবস্য প্রভবতো বিবর্ত্তা যস্যেতে বিয়দনিলতেজো অববনয়ঃ।
> যতশ্চাভূদ্বিশ্বং চরমচরমুচ্চাবচমিদং নমামস্তদ্ব্রহ্মাপরিমিতসুখজ্ঞানমমৃতম্।।[২৩]

তবে ভামতীপ্রস্থানানুসারে জগত্ সৃষ্টির ক্ষেত্রে মায়া হল সহকারী কারণ। তবে অনাদি ভাবরূপ অবিদ্যার আশ্রয় কে?- এই প্রশ্নের সমাধান ভামতীপ্রস্থানে অত্যন্ত সূক্ষ্মরূপে ব্যাখ্যাত হয়েছে। তাঁর মতে ব্রহ্ম নিত্য শুদ্ধ হওয়ায় অবিদ্যার আশ্রয় হতে পারে না- "নাবিদ্যা ব্রহ্মাশ্রয়া, কিং তু জীবে, সা ত্বনির্বচনীয়েত্যুক্তং, তেন নিত্যশুদ্ধমেব ব্রহ্ম"।[২৪] আবার অবিদ্যা বিদ্যারূপ পরমাত্মাকে সরাসরি আশ্রয় না করলেও পরমাত্মার প্রতিবিম্বরূপ জীবের জন্য অবিদ্যাকে পরমাত্মাশ্রিত বলা হয়- "অবিদ্যোপধানং চ যদ্যপি বিদ্যাস্বভাবে পরমাত্মনি ন সাক্ষাদস্তি তথাপি তৎপ্রতিবিম্বকল্পজীবদ্বারেণ পরস্মিন্ উচ্যতে"।[২৫] এইভাবে ভামতীপ্রস্থানে অবিদ্যার আশ্রয়রূপে জীবকে স্বীকার করা হয়েছে। অপ্পয়দীক্ষিতও বাচস্পতিমিশ্রের মতকে সমর্থন করে জীবকে অবিদ্যার আশ্রয়রূপে স্বীকার করেছেন। কারণ জীব অবিদ্যার আশ্রয় হওয়ায় এই জগৎপ্রপঞ্চ জীবেতেই অধ্যস্ত। অতএব এই সিদ্ধান্তেই বেদান্তবাক্যের সমন্বয় হওয়া উচিত- "জীবাজ্জজ্ঞে জগৎসর্বং সকারণমিতি ব্রুবন্। ক্ষিপন্ সমন্বয়ং জীবে ন লেজে

বাক্পতিঃ কথম্”[২৬]। অতএব আলো যেভাবে কখনই অন্ধকারের আশ্রয় হতে পারে না, তেমনই অবিদ্যার আশ্রয় ব্রহ্ম হতে পারে না।

বাদপ্রস্থানানুসারে অবিদ্যার আশ্রয়ত্ব

ন্যায়দর্শনে বাদ-এর আলোচনা প্রসঙ্গে বলা হয়েছে, বাদী ও প্রতিবাদীর স্বপক্ষ-সংস্থাপন ও পরপক্ষ-খণ্ডনার্থ উক্তি-প্রত্যুক্তিরূপ বিচার, তত্ত্বনির্ণয় অথবা জয়লাভ- এই দুই উদ্দেশ্যে হতে পারে। তবে কেবল তত্ত্বনির্ণয়ের উদ্দেশ্যে গুরু-শিষ্য প্রভৃতির যে বিচার হয় তার নাম বাদ। এমনকি বাদী ও প্রতিবাদীর বাক্যসমূহকেও বাদ বলে। বাদ-এর ক্ষেত্রে তত্ত্বনির্ণয় একমাত্র উদ্দেশ্য হওয়ায় কারও কোনো জিগীষা থাকে না। মহর্ষি গৌতম *ন্যায়দর্শনের* প্রথম অধ্যায়ের দ্বিতীয় আহ্নিকের প্রারম্ভে বাদ-এর লক্ষণ বিষয়ে বলেছেন-

> প্রমাণতর্ক সাধনোপালম্ভঃ সিদ্ধান্তাবিরুদ্ধঃ।
> পঞ্চাবয়বোপপন্নঃ পক্ষপ্রতিপক্ষ-পরিগ্রহো বাদঃ।।

অতএব এককথায়, কেবল তত্ত্বনির্ণয়ার্থ যে বিচার, যাতে কারও জিগীষা নেই তাকে বাদ বলে। ভগবান শ্রীকৃষ্ণ বাদ প্রসঙ্গে বলেছেন, “বাদঃ প্রবদতামহং”[২৭]। বাদপ্রস্থানের প্রারম্ভক শ্রীহর্ষ হলেন একাধারে কবি এবং দার্শনিক। তাঁর রচিত গ্রন্থগুলির মধ্যে দুটি প্রধান গ্রন্থ হল- খণ্ডন-খণ্ডখাদ্য এবং নৈষধচরিত। এই *খণ্ডনখণ্ডখাদ্যগ্রন্থে* তিনি ন্যায়দর্শনের অনেক পরিভাষা খণ্ডন করেছেন। এই গ্রন্থকে অবলম্বন করে রচিত টীকাগ্রন্থগুলি হল- পরমানন্দের খণ্ডন-মণ্ডন, ভবনাথকৃত খণ্ডন-মণ্ডন, রঘুনাথশিরোমণির দীধিতি, বর্ধমানের প্রকাশ, বিদ্যাভরণের বিদ্যাভরণী, শঙ্করমিশ্রের আনন্দবর্ধন বা শংকরী, প্রগলভমিশ্রের খণ্ডনদর্পণ, চিৎসুখাচার্যের ভাবদীপিকা, সূর্যনারায়ণশুক্লের খণ্ডনরত্নমালিকা প্রভৃতি। তবে এই সকল টীকাসমূহের মধ্যে বিদ্যাসাগর, চিৎসুখ এবং সাধু মোহনলাল প্রভৃতি অদ্বৈতবৈদান্তিকগণ খণ্ডনখণ্ডখাদ্যগ্রন্থের সমর্থনপূর্বক বাদপ্রস্থানের বিকাশ সাধনে অগ্রসর হয়েছেন। উক্ত তিনজন টীকাকারগণের মধ্যে আনন্দপূর্ণ বিদ্যাসাগরের বিদ্যাসাগরী টীকা অত্যন্ত প্রসিদ্ধ, যার অপর নাম খণ্ডন-ফক্কিকা-বিভজন। অন্যদিকে শ্রীহর্ষের খণ্ডন-খণ্ডখাদ্য অনির্বচনীয়তাবাদসর্বস্ব নামে পরিচিত। কারণ অনির্বচনীয়বাদ বা মায়াবাদকে অবলম্বন করেই অদ্বৈতবাদের ভিত্তিপ্রস্তর গঠিত। শ্রীহর্ষের মতানুসারে সমগ্র জাগতিক অনির্বচনীয় বস্তুর আশ্রয়রূপে নিত্যসিদ্ধ, জ্ঞানস্বরূপ, স্বয়ংপ্রকাশক এবং স্বতঃপ্রমাণরূপ অদ্বিতীয় সত্যবস্তু বা পরব্রহ্ম রয়েছেন। অর্থাত্ অনির্বচনীয় বা মিথ্যা জগৎপ্রপঞ্চের সৃষ্টির জন্য নিত্য চৈতন্য এবং স্বপ্রকাশরূপ কোনো সত্যবস্তু অবশ্যই অবস্থিত থাকে। যেহেতু অসত্য বা মিথ্যা বস্তু নিজেই নিজেকে কোনোভাবে প্রকাশ করতে পারে না।

শ্রীহর্ষ দৃশ্য বস্তুর বা জাগরিত সকল বস্তুর মিথ্যাত্ব বা অনির্বচনীয়তা বিষয়ের ব্যাখ্যা প্রসঙ্গে সকল বস্তুরই অবিদ্যা বা অজ্ঞানজন্য মিথ্যাত্ব স্বীকার করেছেন। কারণ স্বপ্নাবস্থায় দৃষ্ট বস্তুগুলির অস্তিত্ব যেমন জাগরিত অবস্থায় থাকে না, তেমনই জাগরিত অবস্থায় দৃষ্ট বস্তুগুলিকেও স্বপ্নাবস্থায় আর দেখা যায় না। অতএব উভয় অবস্থাতেই দৃষ্টবস্তু সমূহের অস্তিত্ব মিথ্যা প্রতিপন্ন হয়। এই মিথ্যা বা অবিদ্যার অধিষ্ঠান জ্ঞান বা পরমাত্মাই হল একমাত্র সত্যবস্তু। এইভাবে অবিদ্যার আশ্রয়ত্ব প্রতিপন্ন করতে গিয়ে একদিকে যেমন ন্যায়, বৈশেষিক প্রভৃতি দার্শনিক সম্প্রদায়কে খণ্ডন করেছেন, অন্যদিকে তেমনই মায়াবাদের পুষ্টিবিধানের জন্য রামানুজাদি আচার্যগণ কর্তৃক ব্যাখ্যাত মায়াবাদের খণ্ডনপূর্বক যুক্তিসহকারে তা প্রতিষ্ঠা করার মধ্য দিয়ে অদ্বৈতবাদের ইতিহাসে শ্রীহর্ষ কর্তৃক যেন এক নতুন যুগের সূচনা হয়েছে। এই যুগকে অদ্বৈতবেদান্তের ইতিহাসে খণ্ডন-মণ্ডন-যুগ বলে অভিহিত করা যেতে পারে।

উল্লেখপঞ্জি

১. *শারীরকভাষ্য,* ২/১/৪।

২. *The Theory of Ignorance in Advaitism,* R. Das, 1993, P-76।

৩. *তৈত্তরীয়োপনিষদভাষ্যবার্তিক*, ব্রহ্মবল্লী, ১/৬৪।

৪. *Taittarīya Upaniṣad Bhāṣya Vārtika*, Translated by R. Balasubramanian, ED.-84, P-306.

৫. *নৈষ্কর্ম্যসিদ্ধি*, তৃতীয়াধ্যায়, উপোদ্ঘাত।

৬. *Lights on Vedānta*, edited by V.P.Upadhyaya, 1959, P- 101.

৭. *ব্রহ্মসূত্র*, ২/৩/৪৬।

৮. *ব্রহ্মসূত্র*, ২/৩/৫০।

৯. *ব্রহ্মসূত্র*, বেদান্তকল্পতরুটীকা, নির্ণয়সাগর সংস্করণ, পৃ- ১৮।

১০. *মাণ্ডূক্যকারিকা*, ৪/৪৫।

১১. *বৃহদারণ্যকোপনিষদ্ভাষ্যবার্তিক*, আনন্দগিরিকৃত টীকা, ১/৪/৬৩৬।

১২. *বৃহদারণ্যকোপনিষদ্ভাষ্যবার্তিক*, ২/৪/৪২৫।

১৩. *বৃহদারণ্যকোপনিষদ্ভাষ্যবার্তিক*, আনন্দগিরিকৃত টীকা, ১/৪/৩৮২।

১৪. *সর্ববেদান্তসিদ্ধান্তসারসংগ্রহ*, শ্লোক-১৫৬।

১৫. *ব্রহ্মসূত্র*, শাঙ্করভাষ্য, ২/৩/৫০।

১৬. *বৃহদারণ্যকোপনিষদ্ভাষ্যবার্তিক*, ১/৪/৩৭১।

১৭. *পঞ্চপাদিকা* তথা *পঞ্চপাদিকাবিবরণ* নামক গ্রন্থ, যেটি মাদ্রাস গভমেন্ট সিরিজ থেকে প্রকাশিত, ভূমিকা অংশে শ্রীরাম শাস্ত্রী মহাশয়ের বক্তব্য অনুসারে শারীরকভাষ্যের টীকা পাঁচটি পাদ বা ভাগে বিভক্ত ছিল।

১৮. *ব্রহ্মসূত্র*, শাঙ্করভাষ্য, নির্ময়সাগর সংস্করণ, পৃ- ১৭-১৮।

১৯. *পঞ্চপাদিকা*, সম্পা. টি. চন্দ্রশেখরন্, পৃ- ৪।

২০. *পঞ্চপাদিকাবিবরণ*, ৩২।

২১. *পঞ্চপাদিকা*, সম্পা. টি. চন্দ্রশেখরন্, পৃ- ১৪।

২২. *পঞ্চপাদিকাবিবরণ*, কাশীস্থ রাজকীয় পাঠশালার অধ্যাপক শ্রীরামশাস্ত্রিভাগবতাচার্য কর্তৃক সংশোধিত, পৃ- ৪৩।

২৩. *ভামতী*, প্রারম্ভশ্লোক, ১।

২৪. *ভামতী*, ১/১/৪।

২৫. *ভামতী*, ১/৪/২২।

২৬. *বেদান্তকল্পতরু*, ১/৪/১৬।

২৭. *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা*, ১০/৩২।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

কৃষ্ণদ্বৈপায়ন। *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা*। সম্পা. অতুলচন্দ্র সেন। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০০৫ (চতুর্থ সংস্করণ)।

গুহ, বিভুরঞ্জন ও নন্দী, সুধীরকুমার। *ভারতীয় দর্শনের রূপরেখা*। কলিকাতা: নলেজ হোম, জুলাই, ১৯৬৪ (প্রথম প্রকাশ)।

ঘোষ, রাজেন্দ্রনাথ। *বেদান্তদর্শনের ইতিহাস* (প্রথম ভাগ)। বরিশাল: শ্রীশঙ্করমঠ, ১৩৩২ (প্রথম সংস্করণ)।

ধীরেশানন্দ, স্বামী। *বেদান্ত-সংজ্ঞা-মালিকা*। কলকাতা: উদ্বোধন কার্যালয়, ২০১৩।

পদ্মপাদ প্রকাশাত্মযতিশ্চ। *পঞ্চপাদিকা পঞ্চপাদিকাবিবরণম্ চ*। সম্পা. টি. চন্দ্রশেখরন্। মাদ্রাস: গভমেন্ট ওরিয়েন্টাল ম্যানুস্ক্রিপ্টস্ লাইব্রেরী, ১৯৫৮।

পদ্মপাদ। *পঞ্চপাদিকা* (ভল্যুম্-২,ভাগ-১)। সম্পা. শ্রীরামশাস্ত্রীভাগবতাচার্য। কাশী: ই. জে. লাজরস্ কো., ১৮৯১।

বাদরায়ণ। *ব্রহ্মসূত্র*। সম্পা. বসন্তকুমার চট্টোপাধ্যায়। দেবীপ্রসাদ চট্টোপাধ্যায় (প্রকাশক)। কলিকাতা: আশ্বিন, ১৩৪৬।

মিশ্র, বাচস্পতি। *ভামতী*। সম্পা. অনন্তকৃষ্ণ শাস্ত্রী। বম্বে: নির্ণয়সাগর, ১৯৩৪।

শাস্ত্রী, আশুতোষ ভট্টাচার্য। *বেদান্তদর্শন-অদ্বৈতবাদ* (তৃতীয়খণ্ড)। কলিকাতা: কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়, ২৫শে বৈশাখ, ১৩৬৮ (প্রথম সংস্করণ)।

শ্রীহর্ষ। *খণ্ডনখণ্ডখাদ্যম্*। সম্পা. দ্রাবিড় ও লক্ষ্মণ শাস্ত্রী। বেনারস: চৌখাম্বা সংস্কৃত সিরিজ, ১৯১৪।

সুরেশ্বর। *তৈত্তিরীয়োপনিষদ্ভাষ্যবার্তিক*। সম্পা. আলাদি মহাদেব শাস্ত্রি। সমতা বুকস্, ২০০৭।

সুরেশ্বর। *নৈষ্কর্ম্যসিদ্ধি*। সম্পা. স্বামী জগদানন্দ। কলকাতা: উদ্বোধন কার্যালয়, সেপ্টেম্বর, ১৯৮৫ (দ্বিতীয় সংস্করণ)।

সুরেশ্বর। *বৃহদারণ্যকোপনিষদ্ভাষ্যবার্তিক*। সম্পা. এস্. সুব্রহ্মণ্যশাস্ত্রি। বারাণসি: মহেশ অনুসন্ধান সংস্থানম্, ১৯৯০।

বৃহদ্দেবতা গ্রন্থে ইন্দ্রের বিবিধ নামনির্বচনে যাস্কীয়নির্বচনপদ্ধতি

সুতপা মণ্ডল

সারসংক্ষেপ: আচার্য শৌনক তাঁর *বৃহদ্দেবতা* নামক প্রকরণগ্রন্থে মূলত *ঋগ্বেদসংহিতায়* বর্ণিত ও ঋষিদের দ্বারা স্তুত বৈদিক দেবতা সম্বন্ধে এক পুঙ্খানুপুঙ্খ ও সুবিন্যস্ত বিবরণ প্রদান করেছেন। বৈদিকসাহিত্যমূলক গ্রন্থটিতে স্থান ভেদে বিভাগকৃত ত্রিবিধ দেবতার বিবিধ নামান্তর নির্বচনসহ বর্ণনা করা হয়েছে। দ্বিতীয় অধ্যায়ে ইন্দ্রদেবতার নামান্তরসমূহের নিরুক্তিগুলিতে আচার্য যাস্ক দ্বারা পর্যালোচিত ব্যুৎপত্তিভাবনার প্রভাব অনেকাংশেই সুস্পষ্ট। তবে তাঁর প্রদর্শিত তিনটি নির্বচনপদ্ধতি কতটা অনুসৃত হয়েছে, নির্বচন বিশ্লেষণপূর্বক তা নির্ণয় করা উক্ত লঘুপ্রবন্ধের বিবেচ্য বিষয়।

সূচক শব্দ: ইন্দ্র, নির্বচনপদ্ধতি, *বৃহদ্দেবতা,* যাস্ক, শৌনক।

শৌনকাচার্যের এক অন্যতম গ্রন্থকৃতির স্বাক্ষর বহন করে *বৃহদ্দেবতা* নামক বৈদিক প্রকরণগ্রন্থ। আটটি অধ্যায়ে বিভক্ত গ্রন্থটির মূল উৎস *ঋগ্বেদসংহিতা*। এই সংহিতার অন্তর্গত সূক্তগুলির দেবতা ও আখ্যান বর্ণনা গ্রন্থটির মূল বিষয়। সূক্তসমূহের ঋষি ও তাঁদের বংশপরিচয়ও প্রাসঙ্গিকভাবে বর্ণিত হয়েছে। প্রথম অধ্যায়ে দেবতাকে জানার মহত্ত্ব, সূক্তের প্রকারভেদ, অগ্নির তিন রূপ, অগ্নি ও ইন্দ্রের সাথে সম্বদ্ধ দেবতাদের পরিচয় ইত্যাদি আলোচিত হয়েছে। দ্বিতীয় অধ্যায়ে ইন্দ্র, সূর্য প্রভৃতি দেবতার পর্জন্য, বৃহস্পতি, ব্রহ্মণস্পতি, বিষ্ণু ইত্যাদি নামের তালিকা নির্বচন হিসাবে প্রদর্শিত হয়েছে। এছাড়াও অন্যান্য অধ্যায়গুলিতে *ঋগ্বেদস্থিত* প্রথম মণ্ডলের ত্রয়োদশতম সূক্ত থেকে দশম মণ্ডলের ১৯১তম সূক্তের ঋষি, দেবতা ও তাঁদের বাহক বিষয়ে বর্ণনা উপস্থিত। ইন্দ্রদেবতার নামের বিবরণ প্রদর্শনকালে তাঁর বিবিধ গুণমাহাত্ম্যের পরিচয় জ্ঞাপনের মাধ্যম হিসাবে নির্বচনের আশ্রয় নেওয়া হয়েছে। নির্বচন তথা নিরুক্তি বৈদিক ও লৌকিক সাহিত্যের এক অপরিহার্য অঙ্গ। শব্দের অর্থ সম্পর্কে নিঃশেষ ও নিশ্চিত বচন বা উক্তিকে 'নির্বচন' বা 'নিরুক্তি' বলা হয়। আচার্য যাস্ক *নিরুক্ত* নামক নির্বচনশাস্ত্রে ত্রিবিধ নির্বচনপদ্ধতির অবতারণা করেছেন। সেগুলি হল-

লক্ষণশাস্ত্র অনুসারে নির্বচন

নির্বচনের উপায় নিরূপণকালে প্রথমেই বলা হয়েছে-

> যেষু পদেষু স্বরসংস্কারৌ সমর্থৌ প্রাদেশিকেন গুণেনান্বিতৌ স্যাতাং তথা তানি নির্ব্রূযাৎ।[১]

অর্থাৎ যে সমস্ত পদে স্বর (উদাত্তাদি) ও সংস্কার (প্রকৃতি-প্রত্যয়যোগে সাধন) লক্ষণশাস্ত্র অর্থাৎ ব্যাকরণশাস্ত্রের নিয়মের অনুগামী, যাদের স্বর ও সংস্কার হতে ধাতু বা ক্রিয়ার উপলব্ধি হয়, সেই সমস্ত পদের নির্বচন সেইভাবেই অর্থাৎ ব্যাকরণশাস্ত্রের নিয়মানুসারেই করতে হবে।

লক্ষণশাস্ত্র ব্যতীত বৃত্তিসামান্যের দ্বারা নির্বচন

এই নির্বচনপ্রসঙ্গে বলেছেন-

> অথানন্বিতেঽর্থেঽপ্রাদেশিকে বিকারেঽর্থনিত্যঃ পরীক্ষেত কেনচিদ্ বৃত্তিসামান্যেন।[২]

অর্থাৎ শব্দ যখন অর্থের অনুগামী নয়, যখন ধাতু বা ক্রিয়া অর্থপ্রকাশক নয়, তখন অর্থে নিয়ত থেকে অর্থাৎ অর্থের প্রতি লক্ষ্য রেখে কোনও বৃত্তি বা ভাবের সমানতা দ্বারা পরীক্ষা বা নির্বচন করতে হবে।

লক্ষণশাস্ত্র ব্যতীত অক্ষরবর্ণসামান্যের দ্বারা নির্বচন

'অতিপরোক্ষবৃত্তি' শব্দের নির্বচনের জন্য এই পদ্ধতি প্রযোজ্য। এটি হল-

> অবিদ্যমানে সামান্যেঽপ্যক্ষরবর্ণসামান্যান্নির্ব্রূযান্নত্বেব ন নির্ব্রূযান্ন সংস্কারমাদ্রিযেত।[৩]

অর্থাৎ বৃত্তি বা ভাবের সমানতা না থাকলেও অক্ষর অর্থাৎ স্বর, বর্ণ অর্থাৎ ব্যঞ্জন এদের সমানতা ধরে নির্বচন করবে, কিন্তু নির্বচন যে করবে না- তা নয়, নির্বচন করবেই, ধাতু ও প্রত্যয়গত সাধন সমাদর করবে না।

অন্তরিক্ষস্থানীয় দেবতা ইন্দ্রের গুণ-মাহাত্ম্যবাচক নামান্তরের নির্বচনগুলি শব্দার্থ উল্লেখ করে যাস্কাচার্য দ্বারা নির্দেশিত উপায় অনুসারে পদ্ধতি-নিরূপণ তথা পদ্ধতিগত বিশ্লেষণে প্রবৃত্ত হওয়া যাক-

অদিতি

শৌনকাচার্য ‘অদিতি’ শব্দের উৎপত্তির কারণস্বরূপ বলেছেন-

> ন কুতশ্চন যদ্দীনো বৃত্বা তিষ্ঠতি মধ্যমঃ।
> রাহূগণ ঋষিস্তেন প্রাহৈনং গোতমোঽদিতিম্।।[৪]

যেহেতু তিনি সংসারকে আবৃত করে মধ্যম স্থানে অবস্থান করেন এবং কোনো ভাবেই, কোনো দিকেই একটুও হীন বা ক্ষয় হননা। সেইজন্য রাহুগণ গোতম তাঁকে (ইন্দ্রকে) ‘অদিতি’ বলেছেন।

নির্বচনপদ্ধতি

নির্বচনটির বিশ্লেষণ থেকে জানা যায় শব্দটির উৎপত্তির ক্ষেত্রে ‘ন কুতশ্চন যদ্দীনো’- এই নির্বচনাংশের ভূমিকা অপরিসীম। কোথাও, কোনোভাবেই হীন বা ক্ষীণ না হওয়ায় ‘অদিতি’ এই নাম প্রাপ্ত হয়েছেন অর্থাৎ ‘ন দীন > অদীন > অদিতি’ এই পদ্ধতিক্রমে ধ্বনিতাত্ত্বিক নিয়ম অবলম্বনে ‘অদিতি’ শব্দের উৎপত্তি সিদ্ধ হয়। ব্যাকরণগত সংস্কার অনুসারে শব্দটির ব্যুৎপত্তি যথা- অ-√দা-ধাতু + তি = অদিতি। অতএব অনুমান করা যায় নিরুক্তিটি যাস্কাচার্য দ্বারা প্রদর্শিত দ্বিতীয় অর্থাৎ পরোক্ষনির্বচনপদ্ধতির প্রকৃষ্ট প্রয়োগস্বরূপ।

অসুনীতি

ইন্দ্রের নামসমূহ বর্ণনাকালে আচার্য শৌনক তাঁর ‘অসুনীতি’ নামের ব্যাখ্যাও প্রদর্শন করেছেন। এই নামের ব্যুৎপত্তি যথা-

> যদন্তকালে ভূতানামেক এব নয়ত্যসূন্।
> তেনাসুনীতিরুক্তোঽয়ং স্তবতা শ্রুতবন্ধুনা।।[৫]

যেহেতু প্রাণীদের মৃত্যুকালে তিনিই প্রাণসমূহকে নিয়ে যান অতএব তাঁর এই কর্মের জন্য স্তুতিকালে শ্রুতবন্ধু ঋষি তাঁকে ‘অসুনীতি’ নাম উল্লেখ করেন।

নির্বচনপদ্ধতি

নির্বচনে বিদ্যমান ‘অসূন্ নযতি’ এই বাক্যাংশ থেকে ‘অসুনীতি’ নামের উৎপত্তির সংকেত পাওয়া যায়। প্রাণবাচক ‘অসু’ শব্দটি √অস্-ধাতুর (*অসু ক্ষেপণে,* দিবাদিগণ, পাণিনীয়ধাতুপাঠ ১২০৯) উত্তর ‘উন্’-প্রত্যয় সংযুক্ত করে নিষ্পন্ন হয়। ‘নযতীতি নীতি’, ‘অসুন্ নযতি ইতি অসুনীতি’- এইরূপ বিগ্রহ দ্বারা ‘অসুনীতি’ শব্দের ব্যুৎপত্তি সিদ্ধ করা যায়। অতএব এটি প্রত্যক্ষনির্বচনপদ্ধতির প্রয়োগরূপে অনুমিত হয়।

ইন্দ্র

বৃহদ্দেবতা গ্রন্থের দ্বিতীয় অধ্যায়ে ইন্দ্রের বিবিধ নামান্তরের উৎপত্তি বর্ণনার সময় ‘ইন্দ্র’ নামের দুটি ব্যুৎপত্তি প্রদর্শিত হয়েছে, সেগুলি যথা-

> চতুর্বিধানাং ভূতানাং প্রাণো ভূত্বা ব্যবস্থিতঃ।
> ঈষ্টে চৈবাস্য সর্বস্য তেনেন্দ্র ইতি স স্মৃতঃ।[৬]
>
> ইরাং দৃণাতি যৎকালে মরুদ্ভিঃ সহিতোঽম্বরে।
> রবেণ মহতা যুক্তঃ তেনেদ্রমৃষযোঽব্রুবন্।।[৭]

চার প্রকার ভূত অর্থাৎ জীবের ব্যবস্থিত প্রাণ হয়ে তিনি এই সবকিছু বা বিশ্বকে শাসন করেন সেইজন্য তাঁকে ইন্দ্র নামে স্মরণ করা হয়।

যেহেতু তিনি মরুতের সাথে সম্বন্ধযুক্ত হয়ে যথাসময়ে ভীষন গর্জনের সাথে আকাশে জলকে প্রকট করেন তাই ঋষিগণ তাঁকে ইন্দ্র বলেন।

নির্বচনপদ্ধতি

‘ইন্দ্র’ শব্দের দুটি নির্বচন থেকে শব্দটির উৎস সম্পর্কে দুটি ভিন্ন উপায়ের সংকেত পাওয়া যায়। প্রথম নির্বচনে ‘ঈষ্টে’ এই ক্রিয়াপদের উপস্থিতি অনুসারে √ঈশ্-ধাতু (*ঈশ ঐশ্বর্যে,* অদাদিগণ, পাণিনীয়ধাতুপাঠ ১০২০) থেকে ‘ইন্দ্র’ শব্দের উৎপত্তি সম্পর্কে অনুমান করা যায়। √ঈশ্-ধাতুর ঈকার হ্রস্ব হয়ে ‘ইন্দ্র’ শব্দের আদ্যংশ ইকার প্রাপ্ত হয় এবং তা থেকেই শব্দটির উৎপত্তি সিদ্ধ হয়। অতএব √ঈশ্-ধাতু থেকে জাত ‘ইন্দ্র’ শব্দের নিরুক্তি যাস্কাচার্য প্রদর্শিত অতিপরোক্ষনির্বচনপদ্ধতির অন্তর্গত। দ্বিতীয় নির্বচনে ‘ইরাং দৃণাতি’ অংশ থেকে সংকেত পাওয়া যায় ইরা শব্দপূর্বক √দৃ-ধাতু (*দৃ বিদারণে,* ক্র্যাদিগণ, পাণিনীয়ধাতুপাঠ ১৪৯৩) থেকে ‘ইন্দ্র’ শব্দের উৎপত্তি হয়েছে (ইরা + √দৃ ধাতু > ইন্দ্র)। ব্যাকরণগত শব্দগঠনপ্রক্রিয়া দ্বারা √ইন্দ্-ধাতুর উত্তর ‘রন্’-প্রত্যয় সংযুক্ত হয়ে ‘ইন্দ্র’ শব্দ উৎপন্ন হয় (√ইন্দ্-ধাতু *ইদি পরমৈশ্বর্যে* + রন্ = ইন্দ্র)। দ্বিতীয় নির্বচনটি ব্যাকরণ অনুসারে প্রতিষ্ঠিত হয়নি। মেঘ-বিদারণ কর্মকে গুরুত্ব আরোপ করে ধ্বনিতাত্ত্বিক নিয়ম অনুসারে ব্যুৎপাদিত হওয়ায় এটি পরোক্ষনির্বচনপদ্ধতির প্রকৃষ্ট উদাহরণ।

ক

শৌনকাচার্য অন্তরিক্ষস্থানীয় দেবতা ইন্দ্রকে ‘ক’ এই একাক্ষর নামেও অভিহিত করেছেন। শব্দটির নিরুক্তি প্রসঙ্গে বলেছেন-

> প্রজাভ্যস্ত্বেষ যচ্ছর্ম কমিচ্ছন্মনসা সুখম্।
> হিরণ্যগর্ভস্তেনৈনম্ ঋষিরর্চন্নুবাচ কম্।।[৮]

অর্থাৎ তিনি যেহেতু প্রজাদের জন্য মনে মনে বা মানসিকভাবে সুখ কামনা করেন সেইজন্য ঋষি হিরণ্যগর্ভ অর্চনাকালে তাঁকে ‘ক’ নামে অভিহিত করেন।

নির্বচনপদ্ধতি

‘ক’ শব্দের অর্থ ‘সুখ’। নিরুক্তিস্থিত ‘কম্’ ও ‘সুখম্’ শব্দ সমানার্থক। উক্ত ‘কম্’ পদ থেকেই ‘ক’ এই নামের উৎপত্তির সংকেত পাওয়া যায়। অতএব ককারের সাম্য বজায় থাকায় এটি যাস্কীয় অতিপরোক্ষনির্বচনপদ্ধতির অন্তর্গত।

তার্ক্ষ্য

ইন্দ্রের ‘তার্ক্ষ্য’ নামের নির্বচনস্বরূপ বলা হয়েছে-

> স্তীর্ণেঽন্তরিক্ষে ক্ষিযতি যদ্বা তূর্ণং ক্ষরত্যসৌ।
> অরিষ্টনেমিস্তার্ক্ষ্যর্ষিস্ তার্ক্ষ্যং তেনৈবমুক্তবান্।।[৯]

বিস্তীর্ণ অন্তরিক্ষে নিবাস করেন অথবা তিনি তীব্র গতিতে ক্ষরিত হন, সেইজন্য অরিষ্টনেমি তার্ক্ষ্য ঋষি ‘তার্ক্ষ্য’ এই নাম ব্যক্ত করেন।

নির্বচনপদ্ধতি

নির্বচন পর্যালোচনা করে দেখা যায়- ‘তার্ক্ষ্য’ শব্দটি দুটি বৈকল্পিক হেতু দ্বারা সিদ্ধ হয়েছে। প্রথম নির্বচন অনুসারে ‘স্তীর্ণ’ শব্দের সাথে √ক্ষি-ধাতু (*ক্ষি নিবাসগত্যোঃ,* রুধাদিগণ, পাণিনীয়ধাতুপাঠ ১৪০৭) যুক্ত হয়ে উৎপন্ন হয়েছে এবং দ্বিতীয় নির্বচনে ‘তূর্ণ’ শব্দ ও √ক্ষর্-ধাতুর (*ক্ষর সঞ্চলনে,* ভ্বাদিগণ, পাণিনীয়ধাতুপাঠ ৮৫১) সংযোগে ‘তার্ক্ষ্য’ শব্দের উৎপত্তি প্রদর্শিত হয়েছে। উভয় নির্বচনে আগমলোপাদি ধ্বনিতাত্ত্বিক নিয়মের প্রাধান্য লক্ষিত হওয়ায় অনুমান করা যায় এটি যাস্কাচার্যের পরোক্ষনির্বচনপদ্ধতির এক অন্যতম দৃষ্টান্ত। ব্যাকরণ অনুসারে ‘তার্ক্ষ’ শব্দের সাথে যঞ্-প্রত্যয় সংযুক্ত হয়ে ‘তার্ক্ষ্য’ শব্দ ব্যুৎপন্ন হয়।

ধাতা

বৃহদ্দেবতা গ্রন্থ অনুসারে ইন্দ্রেরই আর এক নাম ‘ধাতা’। এই শব্দের নিরুক্তি প্রসঙ্গে তিনি বলেছেন-

> মাসেন সংভৃতং গর্ভং নবমেনাথ মাসিকম্।

> স্বযং ক্রন্দন্দধাতুর্ব্যাং ধাতেত্যৃগ্‌ভিঃ স গীযতে।।[১০]

তারপর স্বয়ং গর্জন করতে করতে নবম মাসে গর্ভকে প্রকাশিত করে এক মাস পর্যন্ত পৃথিবীতে স্থাপন করেন। অতএব ঋগ্বেদের মন্ত্রের দ্বারা তিনি 'ধাতা' এই নামে গীত হন।

নির্বচনপদ্ধতি

নিরুক্তিতে বিদ্যমান 'দধাতি' ক্রিয়াপদের অর্থ 'ধারণ বা স্থাপন করা'। ইন্দ্র দেবতা ধারণ বা স্থাপনকর্তা হিসাবে 'ধাতা' নামে অভিহিত হন। দধাতি ক্রিয়াপদটি √ধা-ধাতু নিষ্পন্ন। অতএব বলা যায় 'ধাতা' শব্দটিও √ধা-ধাতু *(ডু ধাঞ্ ধারণপোষণযোঃ,* জুহোত্যাদিগণ, পাণিনীয়ধাতুপাঠ ১০৯২) থেকেই উৎপন্ন হয়েছে (√ধা-ধাতু + তৃচ্-প্রত্যয় = ধাতৃ>ধাতা)। নির্বচনটি ব্যাকরণগত শব্দগঠন প্রক্রিয়ার অনুরূপ হওয়ায় এটি যাস্কীয় প্রত্যক্ষনির্বচনপদ্ধতির অন্তর্গত।

পর্জন্য

শৌনকাচার্য রচিত গ্রন্থটির দ্বিতীয় অধ্যায়ে 'পর্জন্য' শব্দের নির্বচন করা হয়েছে। 'পর্জন্য' শব্দের নিরুক্তিতে ইন্দ্র দেবতার পর্জন্যত্ব প্রতিষ্ঠিত হয়েছে, সেটি হল-

> যদিমাং প্রার্জযত্যেকো রসেনাম্বরজেন গাম্।
> কালেঽত্রিরৌর্বশশ্চর্ষী তেন পর্জন্যমাহতুঃ।।[১১]
>
> তর্পযত্যেষ যল্লোকাঞ্জন্যো জনহিতশ্চ যত্।
> পরো জেতা জনযিতা যদ্বাগ্নেযস্ততো জগৌ।।[১২]

অর্থাৎ যেহেতু এই পৃথিবীকে যথাসময়ে আকাশে উৎপন্ন আর্দ্রতা প্রদান করে অতএব ঋষি অত্রি তথা উর্বশী-পুত্র ঔর্বশ (বসিষ্ঠ) তাঁকে পর্জন্য বলে থাকেন।

এছাড়াও পরের শ্লোকটিতেও বলা হয়েছে-

যেহেতু তিনি লোকসমূহের প্রসন্নতা প্রদান করেন এবং যেহেতু তিনি জনগনের হিতৈষী অথবা যেহেতু তিনি বিজেতা বা জনয়িতা অতএব আগ্নেয় (কুমার বা বসিষ্ঠ) তাঁকে (পর্জন্য রূপে) স্তুতি করেন।

নির্বচনপদ্ধতি

প্রথম নির্বচনে 'প্রার্জযতি' ক্রিয়াপদ থেকে অনুমান করা যায় 'প্র' এই উপসর্গপূর্বক √অর্জ্-ধাতুর সাথে 'যক্' প্রত্যয় যুক্ত হয়ে 'পর্জন্য' শব্দ সিদ্ধ করার চেষ্টা করা হয়েছে (প্র–√অর্জ্-ধাতু + যক্ = পর্জন্য)।

দ্বিতীয় নির্বচন অনুসারে একাধিক উপায়ে 'পর্জন্য' শব্দটি সিদ্ধ করা যায়। 'তর্পযতি জন্যঃ' এই বাক্যাংশ পর্জন্য শব্দের উৎপত্তির সহায়করূপে পরিচয় পাওয়া যায়। 'তর্পযতি' ক্রিয়াপদটি √তৃপ্-ধাতু নিষ্পন্ন। এটি বর্ণবিপর্যয়ের দ্বারা 'পর্ত্' করে √জন্ ধাতুর উত্তর 'যক্' প্রত্যয় যুক্ত করে 'পর্জন্য' শব্দটি নিষ্পন্ন করা যায় (তৃপ্ > পর্ত্ + √জন্-ধাতু + যক্ = পর্জন্য)। 'পরো জেতা' ও 'পরো জনযিতা' শব্দজোড় থেকেও যথাক্রমে 'পর' পূর্বক- √জি-ধাতু + 'যক্' প্রত্যয় যোগে (পর–√*জি অভিভবে* ধাতু + যক্ = পর্জন্য) এবং 'পর' শব্দ পূর্বক - √জন্-ধাতুর সাথে 'যক্' প্রত্যয় যোগে 'পর্জন্য' শব্দের উৎপত্তি বিষয়ে অনুমান করা যায় (পর – √জন্ ধাতু + যক্ = পর্জন্য)। ইন্দ্রবাচক 'পর্জন্য' শব্দ "পর্জন্যঃ[১৩] অনুসারে √পৃষ্-ধাতুর (*পৃষু সেচনে,* ভ্বাদিগণ, পাণিনীয়ধাতুপাঠ ৭০৫) সাথে 'অন্য' প্রত্যয় যুক্ত হয়ে, ষকারের স্থানে জকার প্রাপ্ত হয়ে নিপাতনে সিদ্ধ হয়। অতএব সমস্ত নির্বচন ভাষাবৈজ্ঞানিক নিয়মে প্রতিষ্ঠিত হওয়ায় অনুমিত হয়- যাস্কাচার্যের পরোক্ষনির্বচনপদ্ধতি অনুযায়ী এগুলির নির্বচন করা হয়েছে।

বৃহস্পতি

'বৃহস্পতি' ইন্দ্রেরই অপর নাম। ইন্দ্র দেবতাকে 'বৃহস্পতি' কেন বলা হয়, তার উত্তরস্বরূপ বলা হয়েছে-

> বৃহন্তৌ পাতি যল্লোকাবেষ দ্বৌ মধ্যমোত্তমৌ।
> বৃহতা কর্মণা তেন বৃহস্পতিরিতীলিতঃ।।[১৪]

যেহেতু মধ্যম ও উত্তম এই দুই বৃহৎ লোক তিনি রক্ষা করেন, তাই তাঁর এই বৃহৎ কর্মের জন্য তাঁকে (ইন্দ্রকে) 'বৃহস্পতি' এই নামে স্তুতি করা হয়।

নির্বচনপদ্ধতি

বৃহত্ দুই লোক রক্ষা করেন অর্থাৎ তিনি বৃহৎ দুই লোকের পতি বা রক্ষক। তাই তাঁর নাম 'বৃহস্পতি'। নির্বচনে বিদ্যমান 'বৃহন্তৌ পাতি' বিগ্রহ বাক্য থেকে অনুমিত হয়, 'বৃহত্' শব্দপূর্বক রক্ষণার্থক √পা-ধাতু (*পা রক্ষণে,* অদাদিগণ, পাণিনীয়ধাতুপাঠ ১০৫৬) নিষ্পন্ন 'পাতি' ক্রিয়াপদ থেকে বর্ণলোপ ও বর্ণাগম এই দুই ধ্বনিতাত্ত্বিক নিয়ম প্রযুক্ত হয়ে 'বৃহস্পতি' শব্দের উৎপত্তি হয়েছে (বৃহত্ + পাতি > বৃহস্পতি)। এখানে বৃত্তিগত সাম্য লক্ষ্য করা যায়। অতএব 'বৃহস্পতি' শব্দের নির্বচনে যাস্কীয় দ্বিতীয় অর্থাৎ পরোক্ষনির্বচনপদ্ধতির প্রয়োগ বিদ্যমান।

ব্রহ্মণস্পতি

পূর্বোক্ত গ্রন্থে 'ব্রহ্মণস্পতি' শব্দ দ্বারা ইন্দ্র দেবতা দ্যোতিত হয়েছেন। 'ব্রহ্মণস্পতি' শব্দের উৎপত্তি প্রসঙ্গে বলা হয়েছে-

> ব্রহ্ম বাগ্ ব্রহ্ম সত্যং চ ব্রহ্ম সর্বমিদং জগৎ।
> পাতারং ব্রহ্মণস্তেন শৌনহোত্র স্তবঞ্জগৌ।।[১৫]

অর্থাৎ বাক্ ব্রহ্ম, সত্য ব্রহ্ম, দৃশ্যমান সমগ্র জগৎ ব্রহ্ম। অতএব স্তুতি করার সময় শৌনহোত্র (গৃৎসমদ) ঋষি ব্রহ্মরূপী এই সবের রক্ষক হিসাবে 'ব্রহ্মণস্পতি' বলেছেন।

নির্বচনপদ্ধতি

নির্বচনটি বিশ্লেষণ দ্বারা অনুমান করা যায় যে, 'ব্রহ্মণঃ পাতা' এই সামাসিক আধারে আচার্য শৌনক 'ব্রহ্মণস্পতি' শব্দটি সিদ্ধ করেছেন। এখানে 'ব্রহ্ম'-শব্দ বাক্, সত্য ও এই জগতের বাচক। এগুলির রক্ষক হওয়ায় তিনি নির্বচনকৃত নাম প্রাপ্ত হন। সামাসিক আধারে প্রতিষ্ঠিত হলেও ব্যাকরণগত শব্দগঠন অনুসৃত হয়নি। 'ব্রহ্ম' শব্দপূর্বক রক্ষণার্থক √পা ধাতুর (*পা রক্ষণে,* অদাদিগণ, পাণিনীয়ধাতুপাঠ ১০৫৬) সংকেত পাওয়া যায় (ব্রহ্ম + √পা-ধাতু > ব্রহ্মণস্পতি)। গ্রন্থকার ক্রিয়াগত সাম্য ও ধ্বনিপরিবর্তন দ্বারা নিরুক্তি করেছেন। অতএব এটি পরোক্ষনির্বচনপদ্ধতির অন্তর্গত।

মৃত্যু

ইন্দ্রদেবকে 'মৃত্যু' নামেও অভিহিত করা হয়েছে। তাঁর এই নামকরণের কারণ হিসাবে শৌনকাচার্য বলেছেন-

> যত্তু প্রচ্যাবয়ন্নেতি ঘোষেণ মহতা মৃতম্।
> তেন মৃত্যুমিমং সন্তং স্তৌতি মৃত্যুরিতি স্বয়ম্।।[১৬]

যেহেতু অত্যন্ত গর্জন করতে করতে তিনি মৃতদেহকে প্রকৃষ্টরূপে নিয়ে যান অতএব সংকুসুক নামক যমের সর্বকনিষ্ঠ পুত্র সূর্য থেকে অন্ধকার হটিয়ে এবং উষাকে প্রকট করে স্বয়ং মৃত্যুরূপে তাঁর স্তুতি করেন।

নির্বচনপদ্ধতি

নিরুক্তিতে বর্তমান 'মৃতম্' ও 'প্রচ্যাবয়ন্' শব্দদুটি থেকে 'মৃত্যু' শব্দটি ব্যুৎপত্তি বিষয়ে অনুমান করা যায়। ইন্দ্রদেবতা মৃতদেহকে নিয়ে যাওয়ায় তাঁর নাম 'মৃত্যু'। 'প্রচ্যাবয়ন্' শব্দটি √চ্যু-ধাতু (*চ্যুঙ্ গতৌ,* ভ্বাদিগণ, পাণিনীয়ধাতুপাঠ ৯৫৫) থেকে জাত। অতএব 'মৃত' শব্দের আদ্যংশ 'মৃ' এবং √চ্যু যুক্ত হয়ে 'মৃচ্যু' শব্দ পাওয়া যায় এবং চকার তকারে পরিণত হয়ে 'মৃত্যু' শব্দ গঠিত হয়। অতএব বলা যায়-ধ্বনিপরিবর্তন জনিত নিয়ম অবলম্বন করায় পরোক্ষনির্বচনপদ্ধতিতে নির্বচন করা হয়েছে।

যম

'যম' শব্দের যমত্ব প্রতিপাদনস্বরূপ *বৃহদ্দেবতা* নামক গ্রন্থে বলা হয়েছে-

> ইহ প্রজাঃ প্রযচ্ছন্স সংগৃহীত্বা প্রযাতি চ।
> ঋষির্বিবস্বতঃ পুত্রং তেনাহৈনং যমো যমম্।।[১৭]

অর্থাৎ তিনি ইহলোকে প্রজা অর্থাৎ সন্তান প্রদান করেন এবং তাদের একত্র করে অন্যলোকে বা প্রকৃষ্টরূপে গমন করেন। তাই যম নামক ঋষি তাঁকে বিবস্বতের পুত্রকে ‘যম’ এই আখ্যা দিয়েছেন।

নির্বচনপদ্ধতি

নির্বচনস্থিত ‘প্রযচ্ছন্’ ক্রিয়াপদের মধ্যে √যম্ ধাতুর অস্তিত্ব বিদ্যমান। অতএব √যম্ ধাতু থেকে ‘যম’ শব্দের উৎপত্তি বিষয়ে সংকেত পাওয়া যায় (*যম উপরমে,* ভ্বাদিগণ, পাণিনীয়ধাতুপাঠ ৯৮৪) এবং ‘প্রযাতি’ ক্রিয়াপদে বর্তমান √যা-ধাতু (*যা প্রাপণে,* অদাদিগণ, ১০৪৯) থেকে 'যম’ শব্দের উৎপত্তির অনুমান করা যায়। প্রথম নির্বচনটি ব্যাকরণের নিয়ম দ্বারা অর্থাৎ যম্-ধাতুর সাথে অচ্-প্রত্যয় যুক্ত করে সিদ্ধ করা যায়। অতএব এটি প্রত্যক্ষনির্বচন শ্রেণীর অন্তর্গত। দ্বিতীয় নির্বচনে প্রাপ্ত √যা-ধাতুর সাথে ‘যম’ শব্দের আদ্যংশ যকারের সাম্য বর্তমান থাকায় অনুমান করা যায়, অতিপরোক্ষনির্বচনপদ্ধতিতে শব্দটির নির্বচন করা হয়েছে।

রুদ্র

আচার্য শৌনক ইন্দ্রের যে নামসমূহ বর্ণনা করেছেন সেগুলির মধ্যে ‘রুদ্র’ একটি অন্যতম নাম। ইন্দ্রকে ‘রুদ্র’ বলার কারণ হিসাবে বলা হয়েছে-

> অরোদীদন্তরিক্ষে যদ্ বিদ্যুদ্বৃষ্টিং দদন্নৃণাম্।
> চতুর্ভিরবৃষিভিস্তেন রুদ্র ইত্যভিসংস্তত।।[১৮]

যেহেতু তিনি (ইন্দ্র) অন্তরিক্ষে গর্জন করতে করতে মানুষের জন্য বিদ্যুৎসহ বৃষ্টি সৃষ্টি করেন তাই চারজন (কণ্ব, কুৎস, গৃৎসমদ্ ও বসিষ্ঠ) ঋষির দ্বারা তিনি ‘রুদ্র’ এই অভিধায় অত্যধিক স্তুত হন।

নির্বচনপদ্ধতি

নির্বচনে বিদ্যমান ‘অরোদীত্’ এই ক্রিয়াপদের উল্লেখ থেকে অনুমান করা যায় শব্দার্থক √রুদ্-ধাতু থেকে ‘রুদ্র’ এই শব্দের উৎপত্তি দ্যোতিত হয়েছে। ব্যাকরণ অনুসারে √রুদ্-ধাতুর (*রুদির্ অশ্রুবিমোচনে,* অদাদিগণ, ১০৬৭) উত্তর ‘রক্’-প্রত্যয় সংযোগে ‘রুদ্র’ শব্দ ব্যুৎপন্ন হয়। অতএব ইন্দ্রের রুদ্রত্ব প্রতিষ্ঠায় এই নিয়ম অনুসরণ করায় নিরুক্তিটি প্রত্যক্ষনির্বচনপদ্ধতির দৃষ্টান্ত হিসাবে বিবেচিত হয়।

বরুণ

পূর্বোক্ত গ্রন্থের দ্বিতীয় অধ্যায়ে ইন্দ্রের নামসমূহের উৎপত্তি আলোচনাকালে ইন্দ্র ‘বরুণ’ হিসাবেও বর্ণিত হয়েছেন। ইন্দ্রের বরুণত্ব প্রতিষ্ঠাস্বরূপ বলা হয়েছে-

> ত্রীণীমান্যাবৃণোত্যেকো মূর্তেন তু রসেন যত্।
> তয়ৈনং বরুণং শক্ত্যা স্তুতিষ্বাহুঃ কৃপণ্যবঃ।[১৯]

যেহেতু তিনি একাই স্থূল আর্দ্রতা বা রসের দ্বারা পৃথিব্যাদি তিন লোককে আবৃত করে আছেন অতএব তাঁর এই কর্মের জন্যই ঋষিগণ তাঁকে (ইন্দ্রকে) স্তুতিকালে বরুণ নামে অভিহিত করেন।

নির্বচনপদ্ধতি

নিরুক্তিতে বিদ্যমান ‘আবৃণোতি’ ক্রিয়াপদের অর্থ আবরণ সৃষ্টি করা। যেহেতু লোকত্রয়কে আবৃত করেন তাই বলা যায় আবরণার্থক √বৃ-ধাতু থেকে ‘বরুণ’ শব্দের নিষ্পত্তির চেষ্টা করেছেন গ্রন্থকার। ব্যাকরণপদ্ধতি দ্বারাও শব্দটি √বৃ-ধাতুর সাথে ‘উনন্’-প্রত্যয় যুক্ত হয়ে সিদ্ধ হয়। সুতরাং নির্বচনটি ব্যাকরণগত প্রত্যক্ষনির্বচনপদ্ধতির এক অন্যতম দৃষ্টান্তস্বরূপ।

বাচস্পতি

‘বাচস্পতি’ শব্দের উৎপত্তি প্রসঙ্গে শৌনকাচার্য বলেছেন-

> বাচা বেদা হ্যধীযন্তে বাচা ছন্দাংসি তত্র হ।
> অথো বাক্ সর্বমেবেদং তেন বাচস্পতি স্তুতঃ।।[২০]

অর্থাৎ বাক্-এর দ্বারা বেদসমূহ, ছন্দোসমূহ অধ্যয়ন করা হয়। যেহেতু বাক্ বা বাণীই এই বিশ্ব অতএব বাণীর অধিপতি বা বাচস্পতিরূপে তিনি (ইন্দ্র) স্তুত হন।

নির্বচনপদ্ধতি

'বাচস্পতি' শব্দের ব্যুৎপত্তি অনুযায়ী অনুমান করা যায়, 'বাচঃ পতি বাচস্পতি' এইরূপ বিগ্রহ দ্বারা শব্দটি সিদ্ধ হয়। ব্যাকরণগত শব্দগঠন প্রক্রিয়া অনুসরণ করায় এটি প্রত্যক্ষনির্বচনপদ্ধতির উদাহরণ।

বায়ু

ইন্দ্রের নামসমূহ আলোচনাকালে প্রথমেই 'বায়ু' শব্দের নিরুক্তি প্রদর্শিত হয়েছে। 'বায়ু' শব্দের উৎপত্তির কারণ হিসাবে বলা হয়েছে-

> অণিষ্ঠ এষ যত্তু ত্রীন্ ব্যাপ্যৈকো ব্যোম্নি তিষ্ঠতি।
> তেনৈনমৃষযোঽর্চন্তঃ কর্মণা বায়ুমব্রুবন্।।[২১]

পরন্তু তিনি অত্যন্ত সূক্ষ্মরূপে লোকত্রয়কে ব্যাপ্ত করে বায়ুমণ্ডলরূপে প্রতিষ্ঠিত, অতএব কর্মের দৃষ্টিতে তাঁকে অর্চনাকারী ঋষিরা 'বায়ু' নামে অভিহিত করেন।

নির্বচনপদ্ধতি

ব্যাপ্তকারী বা গমনকারী হিসাবে ইন্দ্রদেবকে বায়ু নামে অভিহিত করা হয়েছে। অতএব √বা-ধাতু থেকেই 'বায়ু' শব্দ নিষ্পন্ন হয়েছে। ব্যাকরণ অনুসারে 'বায়ু' শব্দটি *কৃবাপাজিমিস্বদিসাধ্যশূভ্য উণ্*[২২] এই সূত্র দ্বারা √বা-ধাতুর (*বা গতিগন্ধনযোঃ,* অদাদিগণ পাণিনীয়ধাতুপাঠ ১০৫০) সাথে 'উণ্' প্রত্যয় যুক্ত হয়ে উৎপন্ন হয় (√বা-ধাতু + উণ্ প্রত্যয় = বায়ু)। এখানেও শব্দটি তদনুসারেই প্রতিষ্ঠিত হয়েছে। অতএব প্রত্যক্ষনির্বচনপদ্ধতিতেই ইন্দ্রের বায়ুত্ব সিদ্ধ হয়েছে।

বিশ্বকর্মন্

আচার্য শৌনক বিরচিত *বৃহদ্দেবতা* গ্রন্থে দেখা যায় ইন্দ্র দেবতারই আর এক নাম 'বিশ্বকর্মন্'। তাঁর এই নামকরণের কারণ হিসাবে যা বলা হয়েছে তা হল-

> নিদাঘমাসাতিগমে যদৃতেনাবতি ক্ষিতিম্ ।
> বিশ্বস্য জনযন্কর্ম বিশ্বকর্মৈষ তেন সঃ।।[২৩]

যেহেতু গ্রীষ্মকালীন মাসসমূহ অতিক্রান্ত হলে পৃথিবীকে জল দ্বারা তৃপ্ত করে সকল বস্তুতে ক্রিয়াশীলতা উৎপন্ন করেন অতএব তাঁকে 'বিশ্বকর্মন্' বলা হয়।

নির্বচনপদ্ধতি

নিরুক্তিটির পর্যালোচনার দ্বারা অনুমান করা যায় যে, 'বিশ্ব' ও কর্মন্ শব্দ সংযুক্ত হয়ে 'বিশ্বকর্মা' বা 'বিশ্বকর্মন্' পদটি সিদ্ধ করার চেষ্টা করা হয়েছে। ব্যাকরণ অনুসারেও পূর্বোক্ত দুই শব্দের সংযোগে তা নিষ্পন্ন হয়। অতএব এটি সম্পূর্ণভাবে ব্যাকরণগত প্রত্যক্ষনির্বচনপদ্ধতির প্রয়োগস্বরূপ।

বেন

পূর্বোক্ত গ্রন্থের দ্বিতীয় অধ্যায়ে 'বেন' শব্দের উৎপত্তি প্রসঙ্গে উক্ত হয়েছে-

> প্রাণভূতস্তু ভূতেষু যদ্বেনত্যেষু তিষ্ঠতি।
> তেনৈনং বেনমাহর্ষির্বেনো নামেহ ভার্গবঃ।।[২৪]

ভূতসমূহের প্রাণস্বরূপ তিনি যেহেতু ভূতসমূহেই গতিশীল হন তাই বেন ভার্গব নামক ঋষি তাঁকে 'বেন' নামে অভিহিত করেন।

উৎসসন্ধান

'বেন' শব্দের নির্বচনে 'বেনতি' ক্রিয়াপদ বিদ্যমান, যার অর্থ গতিশীল হওয়া। 'বেনতি' ক্রিয়াপদটি √বেন্-ধাতু নিষ্পন্ন। অতএব অনুমান করা যায় √বেন্-ধাতু (*বেণৃ গতিজ্ঞানচিন্তানিশামনবাদিত্রগ্রহণেষু,* ভ্বাদিগণ, পাণিনীয়ধাতুপাঠ ৮৭৭) থেকেই 'বেন' শব্দটি ব্যুৎপন্ন হয়েছে। ব্যাকরণ

অনুসারে *ধাপৃবস্যজ্যতিভ্যো নঃ* [২৫] এই উণাদিসূত্র দ্বারা √অজ্-ধাতুর ‘*অজ গতিক্ষেপণযোঃ*, ভাদিগণ, পাণিনীয়ধাতুপাঠ ২৩০) সাথে ‘ন’-প্রত্যয় যোগে এবং ‘অজ্’ এর স্থানে ‘বা’ আদেশ করে ‘বেন’ পদটি সিদ্ধ হয়। অতএব গত্যর্থক √বেন্-ধাতু থেকে উৎপন্ন ‘বেন’ শব্দ বৃত্তিসাম্য দ্বারা যাস্কীয় পরোক্ষনির্বচনপদ্ধতির দৃষ্টান্তরূপে পরিগণিত হয়।

সরস্বত্ ও সরস্বতী

ইন্দ্রদেবের ছাব্বিশটি নামের মধ্যে একটি অন্যতম নাম হল ‘সরস্বত্’। গ্রন্থকার এই শব্দের নিরুক্তিস্বরূপ বলেছেন-

> সরাংসি ঘৃতবন্ত্যস্য সন্তি লোকেষু যৎত্রিষু।
> সরস্বন্তমিতি প্রাহ বাচং প্রাহুঃ সরস্বতীম্।।[২৬]

যেহেতু তিন লোকের ঘৃত দ্বারা পূর্ণ সরোবরসমূহ তাঁর নিকটে বিদ্যমান সেইজন্য ঋষিগণ তাঁকে (ইন্দ্রকে) ‘সরস্বত্’ ও বাক্-কে ‘সরস্বতী’ বলে থাকেন।

নির্বচনপদ্ধতি

নির্বচন অনুসারে ‘সরস্বত্’ ও ‘সরস্বতী’ শব্দের উৎপত্তিতে ‘সরস্’ শব্দের বিশেষ ভূমিকা বিদ্যমান। ‘সরস্’ শব্দের সাথে ‘মতুপ্’ প্রত্যয় যুক্ত করে ‘সরস্বত্’ শব্দ ব্যুৎপন্ন করা যায় এবং ‘সরস্’ শব্দের সাথে ‘মতুপ্’ প্রত্যয় যুক্ত করে স্ত্রীলিঙ্গে ‘ঙীষ্’ প্রত্যয় দ্বারা ‘সরস্বতী’ শব্দ নিষ্পন্ন করা যায়। ব্যাকরণগত শব্দগঠন প্রক্রিয়া অনুসরণ করায় এটি প্রত্যক্ষনির্বচনপদ্ধতির উদাহরণ।

উপসংহার

সামগ্রিক বিশ্লেষণ থেকে জানা যায়, ইন্দ্রের বিবিধ নাম প্রকৃতপক্ষে তাঁর বিভিন্ন স্বরূপেরই পরিচয় বহন করে। তিনি একাধারে বরুণত্ব প্রাপ্ত হয়ে আর্দ্রতা দ্বারা পৃথিব্যাদি তিন লোক আবৃত করেন। বায়ুত্ব প্রাপ্ত হয়ে অত্যন্ত সূক্ষ্মরূপে লোকত্রয় ব্যাপ্ত করে প্রতিষ্ঠিত। ‘রুদ্র’ হিসাবে অন্তরিক্ষে গর্জন করতে করতে মানুষের জন্য বিদ্যুৎসহ বৃষ্টি সৃষ্টি করেন। অন্যদিকে ‘বাচস্পতি’, ‘বৃহস্পতি’ ও ‘ব্রহ্মণস্পতি’ হয়ে ‘বাক্’, ‘ব্রহ্ম’ তথা সমগ্র বিশ্বের রক্ষকের ভূমিকায় অবতীর্ণ হয়েছেন। প্রাণীদের মৃত্যুকালে তিনিই প্রাণসমূহের নয়নকর্তা। স্বয়ং ইন্দ্ররূপে ভূতসমূহের ব্যবস্থিত প্রাণ, অক্ষয় ও অবিনাশী। এগুলির দ্বারা প্রকৃতপক্ষে অন্তরিক্ষস্থানীয় দেবতা হিসাবে তাঁর-ই নানা কর্মমূলক সত্তা ও অভিব্যক্তির পরিচয় ব্যক্ত হয়, যা আমাদের ঋগ্বেদের এই বহুপ্রসিদ্ধ শাশ্বত বাণী স্মরণ করায়- *একং সদ্বিপ্রা বহুধা বদন্তি...*[২৭]। ইন্দ্রের ইন্দ্রত্ব, বরুণত্ব প্রভৃতি প্রতিষ্ঠাকালে আচার্য শৌনক পূর্ববর্তী আচার্য যাস্কের দ্বারা অনেকাংশেই প্রভাবিত হয়েছেন। নির্বচনস্থিত ধাতু বা শব্দ চয়নে সর্বাগ্রে নিরুক্তকারকে অনুকরণ করেছেন। এছাড়াও নির্বচনগুলির পদ্ধতিগত বৈশিষ্ট্য অনুসন্ধানকালে দেখা যায়, নিরুক্তকার যাস্কাচার্য প্রদর্শিত নির্বচনপদ্ধতিত্রয়ের যথার্থ প্রয়োগ বিদ্যমান। উল্লেখ্য, প্রত্যক্ষনির্বচনপদ্ধতি অপেক্ষা পরোক্ষ ও অতিপরোক্ষনির্বচনপদ্ধতি অধিক প্রযুক্ত হয়েছে।

অতএব এই সিদ্ধান্তে উপনীত হওয়া যায় যে, বৈদিকসংহিতার যুগে যে নির্বচন ও নির্বচনপদ্ধতির বীজ বপিত হয়েছে, তা দীর্ঘ সময় অতিবাহিত করে নিরুক্তকারগণের জ্ঞানস্পর্শে সম্পূর্ণতা প্রাপ্ত হয়েছে এবং পরবর্তীকালে বেদমূলক গ্রন্থরাজিতেও স্বমহিমায় ভাস্বর হয়ে আছে।

উল্লেখপঞ্জি

১. অমরেশ্বর ঠাকুর (সম্পা.), *নিরুক্তম্* ২/১/১/২, পৃ. ১৮২।

২. *তদেব* ২/১/১/৩, পৃ. ১৮৩।

৩. *তদেব* ২/১/১/৪, পৃ. ১৮৪।

৪. রামকুমার রায় (সম্পা.), *বৃহদ্দেবতা* ২/৪৬, পৃ. ৪৩।

৫. *তদেব* ২/৫৪, পৃ. ৪৫।

৬. *তদেব* ২/৩৫, পৃ. ৪০।

৭. *তদেব* ২/৩৬।

৮. *তদেব* ২/৪৭, পৃ. ৪৩।

৯. *তদেব* ২/৫৮, পৃ. ৪৬।

১০. *তদেব* ২/৫৭।

১১. *তদেব* ২/৩৭, পৃ. ৪০।

১২. *তদেব* ২/৩৮, পৃ. ৪১।

১৩. *উণাদিকোষঃ* ৩/১০৩।

১৪. রামকুমার রায় (সম্পা.), *বৃহদ্দেবতা* ২/৩৯, পৃ. ৪১।

১৫. *তদেব* ২/৪০।

১৬. *তদেব* ২/৬০, পৃ. ৪৭।

১৭. *তদেব* ২/৪৮, পৃ. ৪৩।

১৮. *তদেব* ২/৩৪, পৃ. ৩৯।

১৯. *তদেব* ২/৩৩।

২০. *তদেব* ২/৪৫, পৃ. ৪২।

২১. *তদেব* ২/৩২, পৃ. ৩৯।

২২. *উণাদিকোষঃ* ১/১।

২৩. রামকুমার রায় (সম্পা.), *বৃহদ্দেবতা* ২/৫০, পৃ. ৪৪।

২৪. *তদেব* ২/৫২।

২৫. *উণাদিকোষঃ* ৩/৬।

২৬. রামকুমার রায় (সম্পা.), *বৃহদ্দেবতা* ২/৫১, পৃ. ৪৪।

২৭. *ঋগ্বেদসংহিতা* ১/১৬৪/৪৬।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

আর্য (শাস্ত্রী), ছবিকৃষ্ণ। *ঋগ্বেদীয় নির্বচন*। দিল্লী: উপাসনা পাব্লিকেশন্স, ২০২০ (১ম সংস্করণ)।

ধর্মপাল, গৌরী। *বেদের ভাষা ও ছন্দ*। কলকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, ২০১৫ (পুনর্মুদ্রণ) (১ম সংস্করণ ১৯৯৯)।

পাণিনি। *অষ্টাধ্যায়ী*। সম্পা. সি. শংকররাম শাস্ত্রী। *অষ্টাধ্যায়ীসূত্রপাঠঃ*। দিল্লী: শারদা পাব্লিশিং হাউস, ১৯৯৪ (পুনর্মুদ্রণ) (১ম সংস্করণ ১৯৩৭)।

পাণিনি। *উণাদিকোষঃ*। সম্পা. সত্যব্রত শাস্ত্রী। রাজস্থান: কাকা প্রিন্টার্স, ১৯৬৬।

বন্দ্যোপাধ্যায়, শান্তি। *বৈদিক সাহিত্যের রূপরেখা*। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০০৩ (পুনর্মুদ্রণ) (১ম সংস্করণ ১৯৯৩)।

ভট্টাচার্য, বিষ্ণুপদ। *বৈদিক-দেবতা*। কলকাতা: বিশ্বভারতী গ্রন্থালয়, ১৩৫৭ (বঙ্গাব্দ)। (বিশ্ববিদ্যাসংগ্রহ-৮২)।

ভট্টোজিদীক্ষিত। *বৈয়াকরণসিদ্ধান্তকৌমুদী*। ৪র্থ খণ্ড। সম্পা. গিরিধর শর্মা এবং পরমেশ্বরানন্দ শর্মা। দিল্লী: মোতিলাল বনারসী দাস, ২০১১ (পুনর্মুদ্রণ) (১ম সংস্করণ ১৯৭৯)।

যাস্ক। *নিরুক্তম্,* দুর্গ কৃত ঋজ্বর্থাখ্যবৃত্তি সহ। সম্পা. জ্ঞানপ্রকাশ শাস্ত্রী। দিল্লী: পরিমল পাব্লিকেশন্স, ২০১৬ (১ম সংস্করণ)। (পরিমল পাবলিকেশন্স সিরিজ নং- ১৫৩)।

যাস্ক। *নিরুক্তম্, বাংলা অনুবাদ সহ*। ১ম খণ্ড। সম্পা. অমরেশ্বর ঠাকুর। কলকাতা: কলকাতা বিশ্ববিদ্যালয়, ২০১৭ (পুনর্মুদ্রণ) (১ম সংস্করণ ১৯৫৫)। (আশুতোষ-সংস্কৃত-গ্রন্থমালা-৫)।

লাবণ্যবিজয়। *ধাতুপাঠকোশঃ*। কলকাতা: দ্য বনারস মার্কেন্টাইল কো, ২০২০।

শাস্ত্রী, শিবনারায়ণ। *নিরুক্ত-মীমাংসা*। দিল্লী: পরিমল পাব্লিকেশন্স, ২০২১।

শৌনক। *বৃহদ্দেবতা*। সম্পা. রামকুমার রায়। *শৌনকীয় বৃহদ্দেবতা,* হিন্দি-অনুবাদসহিতা। বারাণসী: চৌখম্বা সংস্কৃত সংস্থান, ২০১৯ (পুনর্মুদ্রণ)। (কাশী সংস্কৃত গ্রন্থমালা-১৬৪)।

Śaunaka. The *Bṛhaddevatā*. *Part I and II.* Ed. Arthur Anthony Macdonell. Massachusetts: Harvard University, 1904.

SECTION C

*श्रीमद्भगवद्गीता*नुसारमाहाराभ्यासनियन्त्रणम्: एका पर्यालोचना वर्तमाने च तस्य प्रासङ्गिकता

नीलाद्रि-घडा

संक्षिप्तसारः शरीरधारणार्थमस्माकमाहार आवश्यकः। आहारेणैव शरीरं सचलं भवति। शरीरे सचले सति कर्मसम्पादनमपि भवति। ये तावद्यथायथमाहारं न कुर्वन्ति ते पुष्टाद्यभावे कृशाः भवन्ति। वुभुक्षितं न प्रतिभाति किञ्चिदिति काव्योक्तवचनेनावगम्यते क्षुधार्ते शरीरे शास्त्रचर्चायां किमपि स्थानं नास्ति। शास्त्रचर्चायाः प्रागेव नीरोगशरीरमावश्यकम्। नानाविधैः आहारैः अस्माकमुदरपूर्तिः सम्भवति। परन्तु तत्किं सुखकारकमुत विनाशकारकम्, एतत्तु चिन्तनीयम्। वर्तमानेऽस्माकमुदरे अम्लत्वमधिकमात्रया सञ्जातम्। एतस्य कारणं खलु अनुचितखाद्यग्रहणम्। मनुष्यस्य आयुः क्रमशोऽल्पं भवति। यदि अस्माभिः शास्त्रानुसारमाहारः गृह्यते तर्हि आयुरप्यधिकं भवेत्। *श्रीमद्भगवद्गीतायां* कीदृशः आहारः सेवितव्यः तद्विषये पूर्णतया निर्दिष्टः। अतः तन्मार्गमवलम्ब्य यथायथाहारभ्यासेनैव शतं समाः जीवितुं प्रयासः कर्तव्यः। वर्तमानसमये आहाराभ्यासनियन्त्रणस्य प्रासङ्गिकता मया आलोचिता गवेषणाप्रबन्धमध्ये।

कुञ्चिकाशब्दः आहारः, अभ्यासः, पीडा, सुखम्, दुःखम्।

१.० उपोद्घातः – संसारेऽस्मिन् सर्वेषामपि जीवनधारिणां कृते आहारमावश्यकं वर्तते। विना आहारं तेषां जीवनं कष्टप्रदं भवति। एकस्मै दिवसाय भोजनमलभमाना जीवाः कष्टं प्राप्नुवन्ति। केवलं नगण्याः संयतप्राणमयान्नमयकोषाः योगिनः एव स्वव्रतसंयमनियमादिभिरुपायैः भोजनं विनापि प्राणधारणं कर्तुं समर्थाः भवन्ति। परञ्च सामान्यजीवनधारिणस्तु भोजनं विना जीवितुं न शक्नुवन्ति। करोणाकालादनन्तरं स्वाभाविकं जीवनधारणमतीव कष्टकरं सञ्जातम्। दूषणयुक्तेऽस्मिन् परिवेशे वायुः, मृत्तिका, आपश्च सर्वे पदार्था दूषिताः। एतन्निमित्तं अस्माकं शरीरे बहुविधानां रोगाणां प्रादुर्भावो वर्तते। शरीरस्य गतिसम्पादनार्थं यथायथमाहारमावश्यकमस्ति। आहारेणैव रक्तादिधातुवृद्ध्या शरीरं सवलं भवेत्। शरीरसचलार्थं यथा आहाराः ग्रहीतव्याः तथा शरीरपीडादायका आहारा अपि वर्जनीयाः। अन्यथा मृत्युः अवश्यम्भावी। शुद्धाहारस्य अभ्यासेनैव जीवनं नियन्त्रयितुं शक्यते। अभ्यासेनैव चित्तशुद्धिर्जायते इति योगमतम्। योगसाधानायाः परमोपदेशः कृष्णद्वैपायनेन व्यासदेवेन विरचितायां *श्रीमद्भगवद्गीतायां* वर्तते। *श्रीमद्भगवद्गीता* न केवलं धर्मग्रन्थमपि तु सा अस्माकं समीपे प्राणस्वरूपा। जीवनं परिचालनार्थं मातृस्वरूपा सा। तत्र बहुविधा उपदेशाः प्रकीर्तिताः। तन्मध्ये आहारोऽपि उपदिष्टः। योगी आहाराभ्यासेन कथं स्वात्मानं परिचालयेत् तदुपदिष्टः भगवता। आङिति उपसर्गपूर्वकं हृ-धातोरुत्तरं घञ्-प्रत्यययोगेन आहारशब्दः निष्पन्नः। भोज्यद्रव्यस्य पुष्टिगुणं सम्यगाह्रियते अत आहारः। आहारव्याख्यायां भाष्यकारेण मधुसूदनसरस्वत्या उक्तम् – 'आह्रियत इत्याहारोऽन्नम्।'[१] इन्द्रियेण गृह्यते यः स आहार इति शाङ्करमतम्। *श्रीमद्भगवद्गीता*नुसारेण आहारः कथं वर्णितः, वर्तमाने च तस्य प्रासङ्गिकता अस्ति न वेति विषयमवलम्ब्य मया गवेषणाप्रबन्धः प्रस्तुतः। कारणं वर्तमानसमये अनुचिताहारः रोगस्य मूलकारणम्। *चरकसंहितायामु*क्तम् – 'आहारसम्भवं वस्तु रोगश्चाहारसम्भवाः।'[२]

१.१ आहारेण योगसम्भवः – स्वधर्मपालने पराङ्मुखाः जनाः कर्मत्यागिनः मिथ्याचारिनश्च भवन्ति। शास्त्रविहितकर्मसम्पादनेन मानवानां यथा अन्तःकरणं शुद्धो भवति तथैव ज्ञातानामज्ञातानाञ्च पापानां प्रायश्चित्तोऽपि भवति। परन्तु कर्मत्यागमाध्यमेन अन्तःकरणस्य शुचिता विनष्टा जाता। निद्रालस्यप्रमादानां वशीभूतः सन् कर्मत्यागी अधोगतिः प्राप्तो भवति। उक्तञ्च *गीतायाम्* –

> उर्द्धं गच्छन्ति सत्त्वस्था मध्ये तिष्ठति राजसाः।

जघन्यगुणवृत्तिस्था अधो गच्छन्ति तामसाः॥[३]

अतो भगवत उपदेशः कर्मत्यागापेक्षया कर्मसम्पादनमेव श्रेयस्करम्। निष्कामकर्मेण कर्तव्यकर्मपालनमेव परमो धर्मः। कर्मत्यागेन जनः स्वतन्त्रतया जीवितुं न शक्यते। देहस्य सचलार्थं मानवानामाहारस्य आवश्यकता अस्ति। आहारार्थं कर्म कर्तव्यम्। अतः विहितं कर्म सर्वेषां श्रद्धासहकारेण सम्पादनीयम्। महाकविना कालिदासेनाप्युक्तमाद्यं शरीरं ततः धर्मसाधनम् –

अपि क्रियार्थं सुलभं समित्कुशं जलान्यपि स्नानविधिक्षमाणि ते।
अपि स्वशक्त्या तपसि प्रवर्तसे शरीरमाद्यं खलु धर्मसाधनम्॥[४]

यदि मानवस्य शरीरं स्वस्थं नास्ति तदा महतीं समीहां प्राप्तोऽपि सः किमपि सुकार्यं न कर्तुं शक्नोति। अत एव *महाभारते* जीवलोकस्य षट्सुखवर्णने व्यासेन आरोग्यं प्राधान्येन निर्दिश्यते –

अर्थागमो नित्यमरोगिता च, प्रिया च भार्या प्रियवादिनी च।
वश्यश्च पुत्रोऽर्थकरी च विद्या षड्जीवलोकस्य सुखानि राजन्॥[५]

नीरोगशरीरे एवोन्नतचित्तस्याधिष्ठानं सम्भवम्। रोगयुक्तं शरीरं साधनकार्यस्यानुपयुक्तम्। परिमितेन सुषमेन च आहारेण परिमितया च निद्रया शरीरस्य सुस्थता साधिता भवति। ध्यानयोगे आहारनिद्रयोः प्रयोजनं *गीतायां* कथितम्। शरीरमुपेक्ष्य साधनायां सिद्धिं न लभते - इति भगवता बुद्धेन प्रत्यक्षप्रमाणेन दर्शितम्।

योगः दुःखविनाशकः। मानवाः आध्यात्मिक-आधिभौतिक-आधिदैविकैः त्रिविधैः दुःखैः क्लिष्टा भवन्ति। नियतमानसः योगी परमात्मना सह जीवात्मनः संयोगं संस्थाप्य परां शान्तिमधिगच्छति। सा च शान्तिः निर्वाणपरमारूपेण श्रीभगवता वर्णिता। योगी साधनायां सिद्धिलाभार्थम् आहार-विहार-चेष्टा-निद्रा-जागरणविषयेषु शास्त्रानुसारं तत्परो भवेत्। मनसः शरीरस्य च सात्त्विकतत्त्वं प्रतिपादयितुं योगी सात्त्विकाहारी भवेत्। शरीरमनसोः सुस्थताविधानार्थमाहारस्य भूमिका महत्त्वपूर्णा।

एवञ्च साधनोपयोगिकर्मसम्पादनाय योगी सचेष्टो भवेत्। वर्णाश्रमविधिमनुसृत्य योगी प्रात्याहिकं कर्म कुर्यात्। अधिका निद्रा अधिकञ्च जागरणं ध्यानयोगस्य विपरीतम्। परिश्रान्तशरीरस्य मनसश्च विश्रामार्थं निद्रा प्रयोजनीया। किन्तु निद्राधिक्ये आलस्यं वर्धते, रोगश्चोत्पद्यते। आहार-विहार-कर्मप्रचेष्टा-निद्रा-जागरणानां सामञ्जस्यविधानेनैव सम्पादितः योगः दुःखनिवारको भवति। परमात्मासायुज्यं प्राप्य योगी सच्चिदानन्दमये परब्रह्मणि लोनो भवति। फलतः सिद्धयोगिनः सर्वेषां दुःखानां दुःखकारणानां च परिसमाप्तिः जायते, चिदानन्दस्वरूपे महानन्दसागरे योगी सदा भासमानो भवति।

१.२ कियन्तमाहारं ग्राहयेत्? – सिद्धयोगिनां वचनं स्वतन्त्रम्। ते कायकल्पनामके यौगिकविधौ प्रत्यक्षाहारनिद्रे परित्यज्य चिरं यावत् साधयितुं शक्नुवन्ति, परन्तु साधारणान् जनान् निकषा तदसम्भवमेव। तेषामाहारनिद्रे द्वे आवश्यके। योगसाधनायामाहारविधिपालनस्य आवश्यकता अस्ति। परिमिताहारेणैव नीरोगशरीरं सम्भवति। *यजुर्वेदभाष्ये* श्रीदयानन्देन कथितम्– 'ये प्रतिदिनमग्निहोत्रादिकं यज्ञं युक्ताहारविहारं च कुर्वन्ति तेऽरोगा भूत्वा दीर्घायुषो भवन्ति।'[६] अधिकाहारग्रहणेन यथा निद्रालस्यादीनां वृद्धिः सञ्जाता, आहारपरिपाकजातसमस्याऽपि जायते, तथा क्रमेण उपवासादिकेन इन्द्रियमनःप्राणानां शक्तिः क्षुण्णा जाता। योगशास्त्रे आहारग्रहणस्य निर्दिष्टं परिमाणमुक्तम् –

> द्वौ भागौ पूरयेदन्नैस्तोयेनैकं प्रपूरयेत्।
> वायोः सञ्चारणार्थाय चतुर्थमवशेषयेत् ॥[७]

अर्थात् आहारकाले उदरस्य द्वौ भागो आहारेन पूरयेत्, एकमुदकेन पूरयेत्, चतुर्थभागः वायोः सञ्चालनार्थं शुन्यं भवेत्। आहारादनन्तरं निद्रायाः अपि प्रयोजनमस्ति। निद्रा शरीरस्य खेदजनितक्लान्तेः अपनोदनं करोति। एतेन शरीरं कर्मक्षमं भवति। अतोऽधिकं तु सर्वथा वर्जयेत्। *मार्कण्डेयपुराणे* कतिपयः योगबाधक उल्लिखितः –

> नाध्मानः क्षुधितः श्रान्तो न च व्याकुलचेतनः।
> युञ्जीत योगं राजेन्द्र योगो सिद्ध्यर्थमात्मनः॥
>
> नातीशीते चैबोष्णे न द्वन्द्वे नालिनान्विते ।
> कालेष्वेतेषु युञ्जीत न योगं ध्यानतत्परः॥[८]

१.३ आहारविभागः – *श्रीमद्भगवद्गीता*नुसारं गुणत्रयविभागवदाहारोऽपि त्रिविधः। ‘आहारस्त्वपि सर्वस्य त्रिविधो भवति प्रियः।’[९] सात्त्विक-राजस-तामसानाम् आहाराः त्रिविधाःभवन्ति। यथा – सात्त्विकाहारः, राजसिकाहारः, तामसिकाहारश्च।

१.३.० सात्त्विकाहाराः – तत्र सत्त्वगुणस्य किं स्वरूपम्? उच्यते च भगवता श्रीकृष्णेन –

> तत्र सत्त्वं निर्मलत्वात् प्रकाशकमनामयम्।
> सुखसङ्गेन बध्नाति ज्ञानसङ्गेन चानघ॥[१०]

गुणाः प्रकृतिसम्भवाः। प्रकृतिसम्भवैः गुणैः जीवानां जन्मप्रक्रिया नियन्त्र्यते। तत्र सत्त्वं निर्मलं प्रकाशकमनामयञ्च। सर्वथा दोषरहितं विकारशून्यं सत्त्वम्। निर्मलत्वादयं गुणः प्रकाशकः विकाररहितश्च। एवंविधाः गुणयुक्ताः व्यक्तयः सात्त्विकाः। तेषां प्रियाः आहाराः सात्त्विकाहाराः, एवं राजसिकानां तामसिकानाञ्च बोद्ध्यव्यम्। *गीतायाः* सप्तदशाध्याये श्रद्धात्रयविभागयोगे सात्त्विकाहारः निरूप्यते भगवता श्रीकृष्णेन –

> आयुःसत्त्वबलारोग्यसुखप्रीतिविवर्धनः।
> रस्याः स्निग्धा स्थिरा हृद्या आहाराः सात्त्विकप्रियाः॥[११]

अर्थात् जीवत्काल-बुद्धि-शक्ति-रोगनिरामयता-सुखप्रीतिकराः रसयुक्ताः स्नेहपदार्थयुक्ताः सारपदार्थयुक्ताः चित्ततृप्तिकराः आहार्यवस्तुनि सात्त्विकपुरुषाणां प्रियकराः भवन्ति। प्राणिशरीराणां पुष्टि-वृद्धि-रोगारोग्य-दीर्घायुभ्यः आहारस्य प्रयोजनम्। प्रसङ्गेऽस्मिन्नुच्यते अत्र अर्जुनो भगवन्तमाहारविषये न कोऽपि प्रश्नः पृच्छति। परन्तु स्वतःप्रणोदिततया भगवान्नाहारविषयमुपत्थापयति। कारणं प्राणिशरीरेष्वाहार्यवस्तुनः प्रभाव आवश्यकः। मानवः यादृशमाहारं ग्राहयति, तस्य अन्तःकरणमपि तादृशं भवति। सात्त्विकाहारेणैव चित्तशुद्धिर्जायते। श्रीभगवान् अर्जुनेन विश्वचराचरस्य कल्याणार्थं धर्मसंस्थापनार्थञ्च कार्यं कारयति। एतदर्थं तस्य सेनापतिमनुकुलं कर्तव्यम्। मानवानां शरीरं मनश्च परस्परसापेक्षम्। अतः शरीरेण सह अन्तःकरणमपि महत्कर्मणे उपयुक्ताहारः ग्रहीतव्यः। *छान्दोग्योपनिषदि* उच्यते – ‘आहारशुद्धौ सत्तशुद्धिः।’[१२] अत एव अन्तःकरणस्य शुद्धिः आहारापेक्षा वर्तते।

रस्याः स्निग्धाः स्थिराः हृद्याश्च सात्त्विकाहाराः। रस्याः आस्वाद्याः। मधुर-अम्ल-लवण-कटु-कषाय-तिक्ता इति आयुर्वेदोकाः षड्रसयुक्ताः आहाराः रस्याः। तैल-घृतादिस्नेहयुक्ताः आहाराः स्निग्ध्याः। रसाद्यंशेन शरीरे चिरकालस्थायिनः आहाराः स्थिराः। हृदयंगमाः दुर्गन्धाशुचित्वादिदृष्टादृष्टदोषशून्या आहाराः हृद्याः। ‘आहाराः’ इति

बहुवचनप्रयोगः कृतः। कारणं मानवः चतुर्भिः प्रकारैः आहारं ग्राहयति। आहारः चर्वचोष्यलेह्यपेयः। *गीतायाः* पश्चदशाध्याये चतुर्विधमन्नमुक्तम् –

अहं वैश्वानरो भूत्वा प्राणिनां देहमाश्रितः।
प्राणापानसमायुक्तः पचामन्नं चतुर्विधम् ॥[१३]

वृहदारण्यकोपनिषदि उच्यते - 'अयम् अग्निवैश्वानरो योऽयमन्तः पुरुषे येनेदमन्नं पच्यते।'[१४] मानवशरीरे विद्यमानायाः क्षुधायाः द्वे रूपं वर्तते। मृत्युः अमृतञ्च। क्षुधा पार्थिवधातुक्षयकृतोऽवसादः। क्षुधां विना प्राणिनां शरीरभूतां सुखं नास्ति। *श्रीश्रीचण्ड्यामु*क्तम् - 'या देवी सर्वभूतेषु क्षुधारूपेण संस्थिता।'[१५] तत्र भोक्ता वैश्वानरोऽग्निः, भोज्यमन्नं सोमः। अग्निषोमौ सर्वं चराचरस्य । James Jeans महोदयस्य मते –

> All the energy which makes life possible on earth, the light and heat which keep the earth worm and grow our food, and the stored up sun light in the coal and wood we burn, if traced far enough back, are found to originate out of the annihilation of electrons and of the protons in the sun. The atoms in the sun and stars are, in effect, bottles of energy, each capable of being broken and having its energy spilled throughout the Universe in the form of light and heat.[१६]

अनेन सात्त्विकाहारेण आयुः बुद्धिः वलम् आरोग्यं सुखं दुःखं तृप्रिश्च वर्धते। आयुः एव जीवनम् । बुद्धेः शुचिता तीक्ष्णता सूक्ष्मदर्शिता च प्रतिपादनं बुद्धेर्वृद्धिः। कार्यसाधनहेतुः वलम्। शारीरिक-मानसिक-भेदेन वलं द्विविधम्। नीरोगशरीरमेव आरोग्यम्। यथायथमाहारेण रोगस्य प्रतिरोधवलं सञ्जातम्। आहारोऽयं कर्मयोगिनः ग्रहणीयः।

१.३.१ राजसिकाहाराः – रजोगुणः तीक्ष्णः स्वभावविशिष्टः। रजोगुणयुक्तव्यक्तिः राजसिकः। राजसिकानामाहाराः राजसिकाहाराः। रजोगुणस्वरूपं निर्देशयति भगवान् श्रीकृष्णः -

रजो रागात्मकं विद्धि तृष्णासङ्गममुद्भवम्।
तन्निबध्नाति कौन्तेय कर्मसङ्गेन देहिनम्॥[१७]

रागात्मकेन रजोगुणेन मनुष्यः कर्मणा कर्मफलेन च बद्धो भवति। स्वभावतीक्ष्णतया रजोगुणयुक्ताहाराः राजसिकाहाराः। एतद्विषये भगवता उक्तम् –

कट्वम्लवणात्युष्णतीक्ष्णरुक्षविदाहिनः।
आहारा राजसस्येष्टा दुःखशोकामयप्रदाः॥[१८]

कटु-आहाराः खलु तिक्ताद्याहाराः। तत्र अतिशब्दः कट्वादिषु सप्तस्वपि योजनीयः। अस्माकं शरीरे कटु-अम्ल-लवण-अत्युष्ण-तीक्ष्ण-रुक्ष-विदाहीनां सप्तानामावश्यकमस्ति। परन्तु अतिमात्रया न प्रयोजनं वर्तते। तीक्ष्ण इत्युक्ते मरीचिकादियुक्ताः। रुक्षभोजनं मूलतः ज्वलितं मांसादिकं निर्दिशति। तदतिरिक्तं शरीरे शोथं जनयन्तः सर्वे आहारपदार्थाः यथा मद्य-गञ्जिकादिकं राजसिकभोजनम्। तथा च कतिपयानामाहारानां सेवनेन शरीरे रोगः जायते। यथा – अतिस्निग्धेन मसालायुक्तेन च आहाराः राजसिकाहाराः। मनुष्यशरीरे सहनक्षमतायाः सीमास्ति। तद् व्यतिरिच्य वस्तु उदरस्थे सति शरीरविद्रोहः जायते, शरीरे च दुःखं पीडा रोगश्च समुत्पद्यते। रोगेभ्य एव दुःखं शोकश्च

सञ्जायते। एवंविधा आहाराः राजसस्य इष्टाः। राजसिकाहाराः सर्वथा वर्जनीयाः। कारणमिमे आहाराः योगसाधनायां पीडादायकाः भवन्ति।

१.३.२ तामसिकाहाराः –तमोगुणयुक्तः तामसिकः। अज्ञानात् तमोगुणः जातः। तमोगुणस्वरूपं दर्शितम्-

> तमस्वज्ञानजं विद्धि मोहनं सर्वदेहिनाम्।
> प्रमादालस्यनिद्राभिस्तन्निबध्नाति भारत।।[१९]

अर्थात् सर्वेषां देहवतां मोहकरं तमः प्रमादालस्यनिद्राभिः क्षेत्रज्ञं निबध्नाति। यः आहारः मन्दपक्वः, दुर्गन्धयुक्तः, पर्युषितः, उच्छिष्टः, अमेध्यश्च स तामसिकानामतीव प्रियः। उक्तञ्च –

> यातयामं गतरसं पूति पर्युषितं च यत्।
> उच्छिष्टमपि चामेध्यं भोजनं तामसप्रियम्।।[२०]

यातयामं भोजनं परिपाकेऽसहनीयम्। यथायथं पक्वं भोजनमेव परिपाकसहायम्। अपि च यस्य भोजनस्य रसवियुक्तं जातम्, तद्भोजनं न सुखकरम्। कारणमेतादृशं भोजनं गृहीते सति मलस्य काठिन्यं वर्तते। यतः प्रातः शौचकर्मणि समस्या जायते। दुर्गन्धयुक्तं भोजनमपि न ग्रहीतव्यम्। एतेन शरीरस्य महत्पीडा वर्तते। साधारणतया दृश्यते कुक्कुरः दुर्गन्धं भोजनं लिह्यति। स्वभावोऽयं न मनुष्यस्य। परन्तु मनुष्यः लोभात् प्रवृत्तो भोजनमिदं विगाह्य स्वात्मानं मृत्युमुखं प्रेरयति। पर्युषितं भोजनमपि न ग्रहीतव्यम्। यथा मांसादिकं भोजनं रात्रौ एकवारं खादितम्, तद्भोजनं पुनः प्रातः सेवितम्। अनेन पर्युषितभोजनेन शरीरे रोगस्य प्रादुर्भावो जायते। उच्छिष्टभोजनेनापि शरीरस्यामङ्गलं भवति। भुक्तावशिष्टमुच्छिष्टम्। एवममेध्यं भोजनमपि तामसानां प्रियं भवति। अमेध्यमित्युक्ते अयज्ञार्हम्। यद्भोजनं देवानुत्सर्गीकर्तुं न शक्यते तन्न ग्रहीतव्यम्।

१.४ राजसिकानां तामसिकानाञ्चाधिक्यम् – वर्तमानसमये राजसिकानां तामसिकानाञ्च जनानामाधिक्यं वर्तते। तेभ्यः सात्त्विकाहारेषु रुचिर्न जायते। दुग्धघृताद्याहारेषु यद्बलमस्ति तत्तामसिकाहारेषु राजसिकाहारेषु च कुत्र? परन्तु भोजने यदि मसालादिकं प्रयोगं न कृतम्, तर्हि तन्न मुखरोचकं भविष्यति। अधुना भोजनक्रयार्थं Food Apps (Zomato, Swiggy, Uber Eats इत्यादीनि) वर्तन्ते। तत्र ग्राहकपरिषेवार्थं भोजनमध्ये मसालादिप्रयोगं यथायथं कृतम्। तद्भोजनं गृहीत्वा जनस्य रोगप्रादुर्भावोऽपि अधिकमात्रया सञ्जातः। रेलप्रतीक्षालयस्य पार्श्वे, विमानप्रतीक्षालयस्य पार्श्वे, मार्गस्य पार्श्वे, यत्र तत्र च बह्व्यः भोजनशालाः सन्ति। तत्र एवमपि दृश्यते प्रातः पचितं भोजनमुष्णं कृत्वा रात्रौ सेवितम्। यद्यपि अधुना परिवेशदूषणस्य कुप्रभावेन नानाविधस्य रोगस्य प्रादुर्भावः, तथापि रोगस्य अन्यतमं कारणं खलु राजसिकाहारसेवनं ताममिकाहारसेवनञ्च। सात्त्विकाहारः न केवलं शरीरस्यापि तु अन्तःकरणस्य मङ्गलं विदधाति। अधुना अस्माकं शरीरस्य किञ्चिद् विकारे सञ्जाते चिकित्सकं निकषा न गत्वा उपायोऽपि नास्ति। चिकित्सकोऽपि औषधं दत्त्वा तत्प्रतीकारे प्रयत्नो भवति। तैरधिकसमये तु अतिरिक्त-ओषधस्य प्रयोग: कृतः। शरीरस्य पुष्टिपूरणार्थं ते ओषधमपि दत्तवन्तः। एतेन रोगिणः शारीरिकावस्था मन्दा जाता। मात्रातिरिक्त-औषधसेवनेन रोगिणः कीदृशी दुरवस्था जाता तच्छुश्रूषालये द्रष्टव्या। शरीरन्तु व्याधिमन्दिरम्। भगवता श्रीकृष्णेन अर्जुनाय आहारविषये यदुपदेशः प्रदत्तः तन्न केवलं योगिणां कृते अपि तु चराचरस्य सर्वेषां कृते एव। अस्माकन्तु तत्पाथेयं कृत्वा सात्त्विकाहाराः ग्रहणीयाः। सात्त्विकाहाराः यदि अतिमात्रया सेवन्ते तर्हि तत्सात्त्विकत्वं परित्यज्य राजसिकत्वं गृह्यन्ते। एवं सात्त्विकाहाराः यदि दुर्गन्धयुक्तं गतरसञ्च स्यात्तर्हि तत्तामसिकत्वं गृह्यन्ते।

१.५ मिताहारग्रहणं सुस्थतायाः मूलकारणम् - वयं मिताहारिणः भवेमः। *गीतायां* मिताहारिण एव दुःखविनाशकत्वमुक्तम् –

> युक्ताहारविहारस्य युक्तचेष्टस्य कर्मसु।
> युक्तस्वप्नावबोधस्य योगो भवति दुःखहा॥[२१]

अत्यश्नतः एकान्तमनश्नतः अतिस्वप्नशीलस्य अतिजाग्रतः कदापि योगो न सम्भवति। यथोक्तं भगवता –

> नात्यश्नतस्तु योगोऽस्ति न चैकान्तमनश्नतः।
> न चातिस्वप्नशीलस्य जाग्रतो नैव चार्जुन॥[२२]

आहारमात्रा पुनरग्निवलापेक्षिणी। यस्य यावदशनमशितं प्रकृतिमनुपहत्य यथाकालं क्लेशं विना जरां गच्छति तावदस्य परिमिताहारो वेदितव्यः। रक्तशलितण्डुलः, यष्टिकतण्डुलः, मुद्गः, लावः, कपिञ्जलः, शशकः, शरभः, शम्बरश्च आहारद्रव्याणि प्रकृत्या लघून्यपि मात्रानुसारं भोजनं कर्तव्यम्। पुनः गुडशर्करादिपिष्टकेक्षुविकृतिः, दधिछानादिक्षीरविकृतिः, माषः, वराहः, कच्छपः, मत्स्यादि चाहारद्रव्याणि प्रकृत्या गुरुण्यपि मात्रानुसारं भोजनं कर्तव्यम्। लघुपाकं गुरुपाकञ्च द्रव्यं सर्वथा स्मरणीयम्। कीदृशं द्रव्यं नित्यं सेवेत तद्विषये *चरकसंहितायामु*क्तम् –

> यष्टिकान् शालिमुद्गांश्च सैन्धवामलके यवान्।
> आन्तरीक्षं पयः सर्पिषाजलं मधु चात्यमेत्॥
>
> तच्च नित्यं प्रयुञ्जीत स्वास्थ्यं येनानुवर्तते।
> अजातानां विकाराणामनुत्पत्तिकरञ्च यत्॥[२३]

१.६ वर्तमानसमये आहाराभ्यासः कथं नियन्त्रयेत्? - वर्तमानसमये शाकशस्यादिपदार्थे विषस्योपस्थितिश्चिन्तनीयः विषयः भयकारणञ्चापि। कृषिक्षेत्रे कर्षणादिसमये अत्यधिकमात्रया रासायनिकसारस्य प्रयोगः, अनन्तरं शस्यानां वृद्ध्यर्थं कीटनाशकस्य प्रयोगः कृतः। विषयुक्तमिदं शस्यमापणजातं क्रियते। तद्भक्षयित्वा ग्यास्ट्रिकालसारादिभिः रोगैः आक्रान्ताः भवामः। एतच्छङ्काकारणम्। अस्माकं प्रात्याहिक्याहारेषु शाकशस्यादिमात्रायाः परिमाणं यथायथं भवेत्। यथा – रक्तफलम्, गृञ्जनकम्, आलुकम्, केम्बुकम्, वृन्ताकम्, पुष्पशाकम्, छत्राकम्, मूलकम्, पलाण्डुः, भिण्डिका, पालक्या, कारबेल्लम् इत्यादीनि शस्यानि ग्रहीतव्यानि। फलान्युपयुक्तमात्रया ग्रहीतव्यानि। शरीरस्य कृते कतिपयानामुपयुक्तानां फलानां नामानि दत्तानि – सेवम्, कदलिका, नारङ्गम्, दाडिमः, आम्रम्, द्राक्षाफलम्, अनारसम्, नीरबीजम्, नारिकेलः, मधुकर्कटी, कालिङ्गम्, तृणबदरम्, आमलकी, प्रबदरम्, पियालुः, कीवीफलम्, पनसम्, जम्बीरम्, आर्द्रालुः, अमृतफलम्, तिन्तिडी च। फलन्तु सूर्यास्तात् प्राक् भक्षणीयम्। मांसमल्पं ग्रहीवत्यम्। कर्मव्यस्ततायां यथासमये भोजनं न कृतं स्यात्तर्हि उदरमध्ये अम्लत्वं भविष्यति। एत्तत् प्रायः सर्वेषां समस्यारूपेण प्रकटितम्। यथासमये भोजनं कर्तव्यम्। भोजनादनन्तरं कियत्क्षणं स्थित्वा जलं ग्राहयेत्। अतः *श्रीमद्भगवद्गीताया*ं वर्णितः आहारविषयः अस्माभिः अनुसरणीयः। शरीरस्य पीडादायका आहारा सर्वथा वर्जनीयाः। यद्यपि रोगदूरीकरणार्थं चिकित्सकं निकषा गन्तव्यम्, तथापि शुद्धाहारेण रोगस्य न्यूनीकरणं कर्तुं शक्यते। प्रबन्धस्य निष्कर्षः खलु आहाराभ्यासनियन्त्रणेन नीरोगं शरीरं लब्धुं शक्यते। नीरोगशरीरेनैव दीर्घायुषः लभ्यते।

संकेतपञ्जिः

कुमार. = *कुमारसम्भवम्*

गू. दी. = *गूढार्थदीपिका*
च. सं = *चरकसंहिता*
छा. उ. = *छान्दोग्योपनिषद्*
मार्क. पु. = *मार्कण्डेयपुराणम्*
महा. भा. = *महाभारतम्*
यजु. भा. = *यजुर्वेदभाष्यम्*
वृहद्. उ. = *वृहदारण्यकोपनिषद्*
श्रीमद्. = *श्रीमद्भगवद्गीता*
सम्पा. = सम्पादकः
ह. यो. प्र. = *हठयोगप्रदीपिका*

उल्लेखपञ्जिः

१. गू. दी.- ६/१७
२. च. सं.- २८/४५
३. श्रीमद्.- १४/१८
४. कुमार.- ५/३३
५. महा. भा., उद्योगपर्व – ३३/८८
६. यजु. भा.
७. ह. यो. प्र., ज्योत्स्नाटीका, पृष्ठसंख्या- २०
८. मार्क. पु.- ३१/४६-४८
९. श्रीमद्.- १७/७
१०. *तदेव*- १४/६
११. *तदेव*- १७/८
१२. छा. उ.– ७/२६/२
१३. श्रीमद्.- १५/१४
१४. वृहद्. उ.- ५/९/१
१५. श्रीश्रीचण्डी – ५/१८
१६. *Universe Around Us*, p.159
१७. श्रीमद्. १४/७
१८. *तदेव*- १७/९
१९. *तदेव*- १४/८
२०. *तदेव*- १७/१०
२१. *तदेव*- ६/१७
२२. *तदेव*- ६/१६
२३. च. सं., पञ्चमाध्यायः, पृष्ठसंख्या – ३९-४०

परिशीलित-ग्रन्थपञ्जिः

कालिदासः। *कुमारसम्भवम्*। प्रथमसर्गात् पञ्चमसर्गपर्यन्तम्। सम्पा. गुरुनाथ-विद्यानिधि-भट्टाचार्य्यः। कलकाता: संस्कृत वुक डिपो, २०१६ (प्रथम-प्रकाशः)।

चरकः। *चरकसंहिता*। सम्पा. सतीशचन्द्र-शर्मा। कलकाता: वङ्गवासी-कार्यालयः, १३३० (वङ्गाव्दः)।

छान्दोग्योपनिषद्। सम्पा. दुर्गाचरणसांख्यवेदान्ततीर्थः। कलकाता: देव-साहित्य-कुटीर, १३६२(वङ्गाव्दः)।

दयानन्दसरस्वती। *यजुर्वेदभाष्यम्*। प्रथमाध्यायतो दशाध्यायपर्यन्तम्। प्रयागः वैदिकयन्त्रालयः, १९४९।

मार्कण्डेयपुराणम्। सम्पा. श्रीराम-शर्मा-आचार्यः। वरेली: संस्कृति-संस्थान, १९६७ (प्रथम-संस्करणम्)।

व्यासदेवः। *महाभारतम्*, उद्योगपर्व। सम्पा. अनिलचन्द्र-वसु नूपुर-घोषश्च। कलकाता: संस्कृत वुक डिपो, २०१५ (पुनर्मुद्रणम्, २००७ द्वितीय-प्रकाशः)।

व्यासदेवः। *श्रीमद्भगवद्गीता*। *गूढार्थदीपिका*व्याख्योपेता, भाग १। सम्पा. मदनमोहन-अग्रवालः। दिल्ली: चौखम्बा-संस्कृत-प्रतिष्ठानम्, २००५ (पुनर्मुद्रित-संस्करणम्)।

व्यासदेवः। *श्रीमद्भगवद्गीता*। *गूढार्थदीपिका*व्याख्योपेता, भाग १। सम्पा. वासुदेवानन्दः। कलकाता: उद्बोधन-कार्यालयः, २०१८ (पुनर्मुद्रणम्, १९६८ प्रथम-प्रकाशः)।

व्यासदेवः। *श्रीमद्भगवद्गीता*। *गूढार्थदीपिका*व्याख्योपेता, भाग १। सम्पा. जगदीश्वरानन्दः। कलकाता: उद्बोधन-कार्यालयः, २०१८ (पुनर्मुद्रणम्, १९६१ अष्टम-संस्करणम्)।

वृहदारण्यकोपनिषद्। सम्पा. झर्णा-भट्टाचार्यः। कलकाता: संस्कृत-पुस्तक-भाण्डार, १९९९ (द्वितीयप्रकाशः, १९७६ प्रथमप्रकाशः)।

श्रीश्रीचण्डी। सम्पा. जगदीश्वरानन्दः। कलकाता: उद्बोधन-कार्यालयः, १९८०।

स्वात्मारामयोगिन्द्रः। *हठयोगप्रदीपिका*। (*ज्योत्स्ना*टीका समेता)। सम्पा. श्रीकृष्णदासश्रेष्ठी। मुम्बाइ: श्रीवेङ्कटेश स्टीम् प्रेस, १९५२।

Jeans, James. *The Universe Around Us*. Cambridge: The University Press, 1930 (2nd ed., 1929 1st ed.).

अथर्ववेदीयराष्ट्रतत्त्वविवेचनम्

अचिन्त्य-कुमार-पालः

सारसंक्षेपः आधुनिकसमाजव्यवस्थायां तु राष्ट्रनिर्माणस्य तथा गणतन्त्रस्य प्रयोगो दृश्यते किल। प्लेटो, अरिस्टटल्, टलस्तय प्रभृतयः पाश्चात्याः मनीषिणः एव राजनैतिकशास्त्रस्य विश्लेषकाः प्रवर्तकाः इति तु प्रसिद्धिः। कौटिलीयार्थशास्त्रात् पूर्वं राजनीतिविषयकं किमपि विश्लेषणात्मकं पुस्तकं नैव स्वीक्रियते आधुनिकाः। प्राचीने काले तु एतादृशायाः सुव्यवस्थायाः प्रयोगो नासीदिति तु आधुनिकपाश्चात्याः आमनन्ति। यद्यपि प्राचीने काले ऋग्वैदिकाः तथा सुसंगठिताः नासीत्, परन्तु अथर्ववेदीयैः तु सुव्यवस्थितायाः राष्ट्रव्यवस्थायाः आधारशिला सुतरां स्थापिता इति विषयेऽस्मिन् नास्ति सन्देहलेशः। अथर्ववेदेऽस्मिन् आधुनिकस्य द्विकक्षविशिष्टप्रजातन्त्रस्यापि आभासः प्राप्यते। न केवलं राजनीतिविषयिणी मन्त्रणापि तु रणनीतिविषयकं आलोचनमपि प्राप्यते। करप्रदानस्य समानवण्टनं, राजनिर्वाचनं, सैनिकाद् आरभ्य पुरोहितानामपि कर्तव्यमपि सुसन्निबद्धं दृश्यते। राष्ट्रसंहतिः येन शाश्वती स्यात्, तदर्थं नागरिकैः तथा राज्ञैः ग्रहणीयं शपथवाक्यादिकमपि प्राप्यते। अथर्ववेदेऽस्मिन् प्राप्तायाः एतादृशराष्ट्रव्यवस्थायाः पुङ्खानुपुङ्खविवरणं सविश्लेषणं प्रस्तूयतेऽस्मिन् प्रबन्धे।

कुञ्चिकाशब्दः राजनिर्वाचनम्, दुन्दुभिः, पोरा, षडङ्गशासनम्, व्यूहनिर्माणम्, करप्रदानम्, राज्यनिर्माणम्।

उपोद्घात–

ऋग्वैदिककाले प्राचीनाः आर्यजनाः प्राधान्येन गोष्ठीबद्धाः पशुपालकाश्चासन्। परन्तु कालानुक्रमेण तेषां परिवर्तनं परिवर्धनञ्च जातम्। ऋग्वैदिकसंवादसूक्तेषु भरतवंशयीनामुल्लेखः प्राप्यते। दशराजयुद्धस्य अपि उल्लेखः प्राप्यते। तथा तदा वर्तमानानां केषाञ्चिज्जनपदानां तथा जनजातीनामपि उल्लेखः प्राप्यते। किञ्च, आभीरजातेः देवता पूषा अपि तत्र स्वकीयमाहात्म्येन वर्तमानः आसीत्।

राजनिर्वाचनम्–

ऋग्वैदिककाले येषां राजानामुल्लेखः प्राप्यते ते तु प्रायशः आनुवंशिकाः एव आसन्। दिवोदासप्रभृतयो राजानो यथा आनुवंशिकाः। किञ्च, प्रजातान्त्रिकराष्ट्रव्यवस्थायाः उल्लेखस्तथा चिन्तनं तत्कालीने समये नासीत्। परन्तु अथर्ववेदीयकाले तु तथा वंशपरम्पराक्रमेण राजानां चयनविधिः नैव आसीत्प्रचलिता तत्र तु केवलं निर्वाचनमाध्यमेनैव राजप्रतिष्ठापनविधिरासीत्। राज्ञो निर्वाचनं तु प्रजानामेवाधिकाररूपेणैवासीत् सुप्रतिष्ठितम्। अथर्ववेदीयकाले राज्ञां पञ्चप्रकाराः उल्लिखिताः ये तु पञ्चजातीनामेव प्रभुरूपेण सुप्रतिष्ठा आसन्। ते जातयः हि ब्राह्मणः क्षत्रियः वैश्यः शूद्रः तथा निषाद्। एतज्जातीयानां जनानामेवासीद्राज्याभिषेके अधिकारः न तु इतरजातीनाम्। तथाह्याम्नातं–

> त्वां विशो यथा वृणतां राज्याय त्वामिमाः प्रदिशः पञ्च देवीः।
> वर्ष्मन् राष्ट्रस्य ककुदि श्रयस्व ततो म उग्र वि भजा वसूनि।। इति।[१]

अन्यत्र केषुचित् स्थलेषु स्पष्टमेव उक्तं ‘*राजानो राजकृतः*’ इति, यस्यार्थः राजानः तथा राजनिर्वाचकाः। अत्र धीवानः रथकाराः लौहकाराः सूताः तथा ग्रामण्यः एते एव राजनिर्वाचकरूपेण गृहीताः। तथाह्याम्नातं–

> ये धीवानो रथकाराः कर्माराः ये मनीषिणः।
> उपस्तीन् पर्ण मह्यं त्वं सर्वान् कृण्वभितो जनान्।। इति।[२]

अपि च–

ये राजानो राजकृतः सूता ग्रामण्यश्च ये।
उपस्तीन् पर्ण मह्यं त्व सर्वान् कृण्वभितो जनान्।। इति।[३]

एतेन वयमेतदेव ज्ञातुं शक्यते यत् ऋग्वैदिककाले प्रचलिता शासनव्यवस्था तथा विकशिता नैवासीत्। श्रेष्ठवंशीयाः राजानः तत्र शासकरूपेण प्रतिष्ठिताः आसन् प्रजानां तत्र नासीत् निर्वाचनविषयकः कोऽपि अधिकारः। प्रायः दृश्यते यत् ते जनगोष्ठ्याः रक्षकरूपेण निर्वाचितः आसीत्। किञ्च, तदर्थं देवानाम् अनुग्रहः आवश्यकः न तु प्रजानाम् इति भाति। तथाहि आम्नातं-

कुविन्मा गोपं करसे जनस्य कुविद्राजानं मघवन्नृजीषिन्।
कुविन्म ऋषिं पपिवांसं सुतस्य कुविन्मे वस्वो अमृतस्य शिक्षाः।। इति।[४]

ऋग्वेदे च दशराज्ञः उल्लेखेन ज्ञायते यत् एते राजानः तत्तज्जातीनां गोष्ठीपतिरूपेण स्वीकृताः आसीत्। परन्तु अथर्ववेदीये समाजे तु प्रजानामधिकाराः प्रतिष्ठिताः आसन्तथा प्रजाशासितसमाजव्यवस्थायाः चिन्तनं तु नितरां प्रजासु विद्यमानमासीत्। एतेन एतदेव स्पष्टीभवति यदृग्वैदिकसमाजापेक्षया अथर्ववेदीयसामाजिका विकशितचिन्तनशीलाः आसन् तथा राष्ट्रचिन्तनविषयोऽपि तु सुप्रचलितः सुप्रतिष्ठितश्चासीत्। किञ्च, अथर्ववेदे यथा राजनिर्वाचनविषयमुक्तं तथैव कथं राजानां निर्वाचनं कर्तव्यं सा पद्धतिरपि कथिता। दुर्बलाः प्रजा ये आत्मरक्षणे असमर्थाः शत्रुतः तेषां रक्षार्थं कस्यापि तेजस्विनो बलवन्तस्य राजरूपेण निर्वाचनं आवश्यकम्। तथाह्याम्नातं –

शकधूमं नक्षत्राणि यद् राजानमकुर्वत।
भद्राहमस्य प्रायच्छन्निदं राष्ट्रमसादिति।। इति।[५]

राष्ट्रशक्तितः एव राष्ट्ररक्षकानां राज्ञामुत्पत्तिः। तथाह्याम्नातं –

अहं सुवे पितरमस्य मूर्धन्मम योनिरप्स्व न्तः समुद्रे।
ततो वि तिष्ठे भुवनानि विश्वोतामूं द्यां वर्ष्मणोप स्पृशामि।। इति।[६]

शासकनिर्वाचनविषये केचित् नियमाः अप्यासन्। एकत्राथर्ववेदे प्राप्यते यत् अन्तरभूः एव राजरूपेण निर्वाचनार्हः। स्वीयगोष्ठीजनः एव राजा स्यान्न तु अन्यगोष्ठीभुक्तः। तथाह्याम्नातं –

आ त्वाहार्षमन्तरभूर्ध्रुवस्तिष्ठाविचाचलत्।
विशस्त्वा सर्वा वाय्छन्तु मा त्वद्राष्ट्रमधि भ्रशत्।। इति।[७]

किञ्च एकत्र राजा स्वयं शपथग्रहणं करोति – *अहं राष्ट्रस्याभीवर्गे निजो भूयासमुत्तमः*। एतेन ज्ञायते यदाधुनिके काले यथा भारतीयसंविधानविहितशपथग्रहणप्रथा निर्वाचितजनप्रतिनिधीनां कृते वर्तते तथैव तदापि आसीत्।

राजसम्बन्धिकार्याणि–

निर्वाचितस्य राज्ञो राज्याभिषेकव्यवस्थापि उल्लिखिता। राजा व्याघ्र इव कल्पितः। राज्ञः कर्तव्येषु प्रजानुरञ्जनमेवान्यतमम्। तदुक्तं बृहत्संहितायां-

बलेन चतुरङ्गेण यतो रञ्जयते प्रजाः।
दीप्यमानः स्ववपुषा तेन राजाभिधीयते।।[८]

राजा यथा इन्द्र इव ध्रुवः स्यात् तथा प्राजानामुन्नतये तत्परः स्यात् तदर्थं प्रार्थनापि विहिता ऋषिभिः। तथाह्याम्नातं –

> इन्द्र एतमदीयधरद् ध्रुवं ध्रुवेण हविषा।
> तस्मै सोमो अधि व्रवदयं च ब्रह्मणस्पतिः।। इति।[९]

राज्ञो मानवेषु श्रेष्ठत्वमपि परिगणितम्। तथाह्याम्नातं –

> सम्राड्स्य सुराणां ककुन्मनुष्याणाम्।
> देवानामर्धभागासि त्वमेकवृषो भव।। इति।[१०]

राजा निश्चितरूपेण कियत्कालं शासनं कुर्यात् तदपि आम्नातथर्ववेदे –

> पथ्या रेवतीर्बहुधा विरूपाः सर्वाः संगत्य वरीयस्ते अक्रन्।
> तास्त्वा सर्वा संविदानाः ह्वयन्तु दशमीमुग्रः सुमना वशेह।। इति।[११]

किञ्च, सर्वे प्रजा यथा राजानं सर्वाधिपतिरूपेण निर्वाचितवन्तस्तथा तेषामाह्वाने राजापि तत्परः स्यात्।

संगठनविषयकमालोचनम्–

अथर्ववेदीययुगे राजानं नियन्त्रयितुं सभा तथा समितिः अपि आसीत्। आधुनिकेषु भारतादिदेशेषु यथा लोकसभा राज्यसभा चेति सभाद्वयं वर्तते। संगठनविषये अपि उक्तं यत् संगठने एव राष्ट्रस्योन्नतिः तथा अवनतिः प्रतिष्ठिता। अस्मादेव कारणादथर्ववेदे सर्वत्र प्रायशः संगठनस्योल्लेखः प्राप्यते। चतुर्वर्णानामेव सहयोगः अस्मिन् संगठने आवश्यकतया गृहीतो भवति।[१२] राष्ट्रस्य इयं संगठनात्मिका शक्तिः देवीरूपेण कल्पिता। सम्पूर्णस्य राष्ट्रस्य उन्नतिविषये श्रेष्ठत्वेन कल्पिता।[१३] अथर्ववेदे तु संघो जनस्य स्वभाविकाभ्यासरूपेण वर्णितः। तत्र तु स्पष्टमुक्तं यन्नद्यो यथा परस्परं मिलित्वा प्रवहन्ति तथा वायुः तथा पक्षिणः संघबद्धाः सन्तः यदा उड्डीयन्ते तदा विशेषबलस्य धारकाः भवन्ति।[१४] तत्र स्पष्टतयैव संघ एव शक्तेः आधारभूत इत्युक्तः एवमपि दृश्यते यत् तत्कालीनसमाजे जनाः शक्तिविशिष्टाः भवितुं संगठनानां निर्माणम् अकुर्वन्। सर्वे यथा संगठिताः स्युः तदर्थं प्रार्थनापि विहिता। यतः ते न विघटिताः स्युः।[१५] एतेषां संगठनानामासीत् कोऽपि नेता। स सर्वान् संगठने संघवद्धाः भवितुमाह्वयति स्म। एवं तु अद्य अपि वर्तते यथा राज्यसभायाः कृते ‘चेयर्म्यान्’ तथा लोकसभायाः कृते ‘स्पीकार्’ इति। तत्र एवमपि स्तुतिः प्राप्यते यद् संघस्य सर्वे जनाः विनयेन साकं स्वीयनायकस्य मार्गानुसरणं कुर्युः। अथर्ववेदानुसारं राष्ट्रचिन्तनस्य तथा संगठनादिकस्य आविर्भावस्तु विशेषक्रमेणैव जातः। तदनुसारं समाजसर्जनस्य प्राक् सर्वप्रथमतया जनाः यायावराः आसन् राज्यविहीनाः तत्तु विराडवस्था इत्युच्यते। तदा तु अराजकता एव सर्वत्र विस्तृता आसीत्। ततो जनैः आत्मानं रक्षितुं गार्ह्यपत्यदशायां समाजः प्रतिष्ठापितः। विवेचनेन ज्ञायते यदियं गार्ह्यपत्यदशा परिवारमूला एव। जनाः परस्परं मिलित्वा परिवारस्य संगठनमकुर्वन्। ततोऽनन्तरं तैः मिलित्वा अधिकशक्तिबद्धाः भवितुमाह्वनीयावस्था प्राप्ता। आह्वनीयशब्दस्यार्थो हि आह्वानम्। वस्तुतः इत्यनेन ग्राम एव बुध्यते। अस्याध्यक्षस्य कार्यं हि आह्वानेन परिवारान् तथा तेषां मुख्यान् एकत्रीकरणम्। अस्यानन्तरं समाजो दक्षिणाग्निरूपा संस्था प्राप्ता। दक्षिणशब्दस्यार्थः हि चतुरः तथा अग्नेः अग्रणी। अस्यां ग्रामस्य चतुराः मुख्याः बुद्धिमन्तः एकीभूत्वा संगठनस्य स्थापनं अकुर्वन्। सम्भवतो जनपदव्यवस्था तथा राष्ट्रस्य धारणा अत्रत एव स्पष्टीभूता। अस्यां संस्थायामपि ग्रामस्य योग्यतासम्पन्नाः नेतार एकत्र मिलित्वा जनपदस्य तथा राष्ट्रस्य हितार्थं नियमस्य निर्माणमकुर्वन्। अतःपरं सभायाः तथा समित्याः आविर्भावो जातः। मानवशास्त्रे तथा अर्थशास्त्रे राज्ञः सहायकरूपेण अमात्यानां तथा सचिवानां नियुक्तिः वाञ्छनीयतयैव उक्ता।[१६] किञ्च, अर्थशास्त्रेऽपि राज्यरूपरथस्य चक्ररूपेण सचिवाः प्रशंसिताः। येन राज्यपरिचालनारूपं सुदुष्करं कर्म भवति सुकरम्।

अथर्ववेदेऽपि तस्यैव आभासः प्राप्यते सभासमितिनिर्माणेन। तत्र सभासमितिविषयिनी कापि धारणा नैव प्राप्यते। परन्तु तयोः प्रशंसा तत्र भूरिशः एव उपलभ्यते। तत्र सभा तथा समितिः राज्ञः पुत्रीद्वयम्।[१७] संस्थाद्वयं स्वतन्त्ररूपेण स्वीयकार्यस्य निर्वापणमकरोत्। तेषामुपरि राज्ञः प्रभावस्तु नैव आसीत्। अथर्ववेदकालीनसमाजे राजनैतिकस्थिरतायाः प्रयोजनाय अपि संगठनद्वयस्य आवश्यकता आसीत्। सभायाः बोधकरूपेण 'नरिष्टा' पदस्यापि उल्लेखः प्राप्यते, यस्यार्थो बहुजनकृतोऽनतिलङ्घ्यनियमो राजा तदैव स्थिरतां प्राप्नोति यदा समितिः तां प्रति अनुकूला भवति।[१८] अथर्ववेदे दुर्विनीतं राजानं प्रति समितेः प्रत्यनुकूलतायाः उल्लेखः प्राप्यते।[१९] वैदिकमन्त्राणामालोचनेन एतदेव ज्ञायते यत् सभा समित्यपेक्षया क्षुद्रतमा संगष्ठी। लुड्विगमहोदयस्य नये सभा सर्वेषां संस्थातया नैव प्रतिष्ठिता आसीत्। अपि तु ब्राह्मणानां तथा मघवानां कृते एव आसीत्।[२०] हिलेब्रान्ट्महोदयस्य मतानुसारं समितिः तथा सभा प्रायः समाना एव। परन्तु तयोर्मध्ये एकः संगठनस्य द्योतकः अपरस्तु स्थानस्य।[२१] राजसभायाः उल्लेखस्तु सर्वत्र वयं प्राप्नुमः। राज्यशासने सुपरिचालकतया राजा अवश्यमेव सभायाः तथा समित्याः स्थापनं कुर्यान्मन्त्रणञ्च शृणुयात्। राज्ञा साकं तयोः समन्वयस्तथा मतस्य साम्यमपि आवश्यकम्।

राज्ञः सहायकानामुल्लेखः –

अथर्ववेदस्य राजनैतिकचिन्तने दूतस्यापि उल्लेखः प्राप्यते। दूतस्तु राज्यविनिर्माणाय तथा सुपरिचालनाय आवश्यकः। षडङ्गशासनप्रतिष्ठार्थं तु दूतस्यापि सहायता अत्यावश्यिकी। तथाह्याम्नातं –

आ प्र देव परमस्याः परावतः शिवे ते द्यावापृथिवी उभे स्ताम्।
तदयं राजा वरुणस्तथाह स त्वायमह्वत् स उपेदमहि।। इति।[२२]

अथर्ववेदे विचारव्यवस्थायाः सुसंगतिः नैव दृश्यते। तत्र पृथक्तया न्यायाधीशस्य तथा न्यायपालिकायाः उल्लेखो नैव प्राप्यते। न्यायादिकार्यस्य परिचालनं सभासद्भिः तथा राज्ञा एव विधीयते स्म। तत्कालीने समाजे दुष्टानां मृत्युदण्डस्यापि विधानं प्राप्यते। तथाह्याम्नातं –

यदि नो गां हंसि पद्यश्वं यदि पुरुषम्।
तं त्वा सीसेन विध्यामो यथा नो सो अवीरहा।। इति।[२३]

दण्डविधानस्य द्वैविध्यं दृश्यते तत्कालीने समाजे। दैवीविधानस्यापि उल्लेखः प्राप्यते अथर्ववेदे।[२४] तत्र अग्निमुद्दिश्य दुष्टविनाशस्य प्रार्थना दृश्यते –

त्वं नो अग्ने अधरादुदक्तस्त्वं पश्चादुत रक्षा पुरस्तात्।
प्रति त्ये ते अजरासस्तपिष्टा अघशंसं शोशुचतो दरुन्त।। इति।[२५]

विद्युतैव दुष्टविनाशस्य प्रक्रियापि वर्णिता अथर्ववेदे एव। तथाह्याम्नातं –

अग्ने त्वचं यातुधानस्य भिन्धि हिंस्राशनिर्हरसा हन्त्वेनम्।
प्र पर्वाणि जातवेदः शृणीहि क्रव्यात् क्रविष्णुर्वि चिनोत्वेनम्।। इति।[२६]

एवं प्रकारेण दण्डविधानप्रक्रिया दृश्यते प्राचीने अथर्ववेदीयसमाजे। यथा दुष्टजनाः समाजस्य हानिं विधातुं समर्थाः न स्युः। मृत्युदण्डस्य विधानं बाहुल्येन दृश्यते समाजेऽस्मिन्। यतोऽवगम्यते यद् अथर्ववेदीयसमाजे दुष्टजनानां तथा दुष्कर्मणो निवारणे अत्यन्तसचेतनाः तत्पराश्चासन् सामाजिकाः। उच्चजातिषु यदि न्यायेन दण्डविधानप्रक्रिया असमर्था आसीत् तदा दैवीविधानमेव प्रमाणरूपेण गृहीतव्यं, यतः ब्राह्मणक्षत्रिययोः मध्ये विरोधे न्यायाधीशस्याभावः स्यात्।

याज्ञवल्क्यशिक्षानुसारं दैवीविधानं दिव्यप्रयोगरूपेण दिव्यप्रयोगप्रकरणे प्राप्यते। अथर्ववेदे न्यायपालकस्य स्पष्टतो नैव उल्लेखः प्राप्यते। परन्तु अष्टमे काण्डे केषुचित् स्थलेषु न्यायविधायकरूपेण कस्यापि विशिष्टपुरुषस्य वर्णनं दृश्यते। सो हि प्रजानां मित्रो ज्ञानवान् आदरणीयः तेजस्वी पापनाशकः महाकर्मा दुष्टदमने समर्थश्च। एवं गुणविशिष्टः पुरुष एव न्यायपालकरूपेण प्रतिस्थापनीयः।[२७] एतेषां मन्त्राणां पर्यालोचनेन स सक्षमपुरुषः राजा उत न्यायकार्ये प्रयुक्तः कोऽपि सभ्यः उत एतद्गुणविशिष्टः कोऽपि प्रजाश्रेष्ठः इत्यस्मिन् विषये स्पष्टचिन्तनं नैव प्राप्यते।

राष्ट्ररक्षणव्यवस्था–

आभ्यन्तरव्यवस्थायां यथा सामाजिकाः तत्पराः आसन् तथैव बाह्यिकरक्षणे युद्धनीतिविषयकाः अपि मन्त्राः भूरिशः प्राप्यन्ते। संग्रामसमये व्यवहृतस्य दुन्दुभिनादस्यापि आसीन्मनोवैज्ञानिकी व्याख्या। अथर्ववेदस्य पञ्चमे काण्डे विंशतितमे सूक्ते दुन्दुभिरिव राजा अपि गर्जनं कुर्यात् इत्येवं प्रार्थना विहिता। दुन्दुभिं प्रत्यपि तीव्रगर्जनार्थं प्रार्थना विहिता। तौ प्रत्यपि 'उद्धर्षय सत्त्वानामायुधानि' इत्येवंरूपा प्रार्थनापि कृता ऋषिभिः।[२८] इयं दुन्दुभिध्वनिः चतुर्दिक्षु घण्टां विस्तारयति तथा मित्रराज्ञां हितकारितया मन्यमाना आसीत्तत्कालीने समाजे। अस्याः ध्वनिः सिंहस्य गर्जनेन सह तुलिता। तथाह्याम्नातं –

सिंह इवास्तानीद द्रुवयो विबद्धोभिक्रन्दन्नृषभो वाजितामिव।
वृषा त्वं बध्रयस्ते सपत्ना सेन्द्रस्ते शुष्मो अभिमातिषाहः।। इति।[२९]

समरे अस्य व्यवहारेण मानसिकतया विजयं लब्धुं शक्यते। येन शत्रवः दुर्बलचित्तयः सन्तः योद्धुं विकम्पन्ते। एतेन ते भयभीतास्तथा सन्त्रस्ताः स्युः। तदर्थमेव युद्धस्य पूर्वं दुन्दुभिनादस्य विधानमासीत् जिगीषून् प्रति। अथर्ववेदे स्पष्टतयैवाम्नातं –

धीभिः कृतः प्र वदाति वाचमुद्धर्षय सत्त्वानामायुधानि।
इन्द्रमेदी सत्त्वानो नि ह्वयस्व मित्रैरमित्रा अव जङ्घनोद्वि।। इति।[३०]

इयं दुन्दुभिध्वनिः वीररसस्य सञ्चारकतया गण्यते स्म। येन ते मित्रैः सह मिलिताः सन्तः शत्रुनाशे बद्धपरिकराः भवेयुः। किञ्च एतेन दुन्दुभिघोषेण शत्रवः भयभीताः भवन्ति तथा स्वीयसैन्यानां मनोबलस्याधिक्यं विवर्धते। तथाह्याम्नातम्–

आ क्रन्दय बल मोजो न आ धा अमि ष्टन दुहिता बाधमानः।
अप सेध दुन्दुभे दुच्छुनामित इन्द्रस्य मुष्टिरासि वीडयस्व।। इति।[३१]

दुन्दुभिं प्रति प्रार्थना दृश्यते यत् स यथा नादेन शत्रुन् रोदयतु तथा स्वीयसैनिकान् ओजसा पूरयतु। दुन्दुभिं प्रति 'इन्द्रस्य मुष्टिः' इति सम्बोधनमपि दृश्यते। युधि अयं दुन्दुभिनादः नवीनचेतनायाः उद्बोधकरूपेण दर्शितः। दुन्दिभिघोषः शत्रुणां हृदयविदारकरूपेणापि कल्पितः। अस्मात्कारणात् दुन्दुभिघोषेणानेन शत्रुन् अभिक्रन्दयितुं तथा तेषां चित्तानि भयेन मोहयितुमपदिशति। तथाह्याम्नातं –

यथा मृगाः सविजयन्ते आरण्याः पुरुषादधि।
एवा त्वं दुन्दुभेमित्रानाभि क्रन्द प्र त्रायस्याथों चित्रानि मोहय।। इति।[३२]

नृपपक्षेऽप्यस्य दुन्दुभिनादस्य व्याख्या कृता भाष्यकारेण, यथा मृगाः पुरुषं दृष्ट्वा पलायन्ति तद्वदेव शत्रवः अपि भवन्तं दृष्ट्वा पलायन्तु। अनेन दुन्दुभिनादेन शत्रवः त्रिविधतया भीताः सन्तः पलायन्ति। तथाह्याम्नातं–

> उद्वेपमाना मनसा चक्षुषा हृदयेन च।
> धावन्तु विभ्यतोमित्राः प्रत्रासेनाज्ये हुते।। इति।[३३]

अदित्यदेवं तथा उग्रमरुतान् प्रत्यपि युद्धे सहायतार्थं प्रार्थना विहिता। यथा सूर्यस्य किरणाः शत्रुन् युद्धे अवरोधं विदध्युः तथा प्रार्थना विहिता ।

राजा सोमेन सह उपमितस्तथा तत्सामर्थ्यविशिष्टतया कल्पितः। स इन्द्रमनुसरन् युद्धे शत्रुन् जयतु इत्येवं प्रार्थना विहिता। तथाह्याम्नातं –

> युयमुग्रा मुरुतः पृश्निमातर इन्द्रेण युजा प्र मृणीत शत्रुन्।
> सोमो राजा वरुणो महादेव उत मृत्युरिन्द्रः।। इति।[३४]

एतेन ज्ञायते यत् तत्कालीने समाजे इन्द्रो युद्धस्य देवतारूपेण जनप्रियतां नाल्पं प्राप्नोत्। केषुचित् स्थलेषु दुन्दुभिरित्यनेन सह अधिषवणग्रावणः तूलनमपि विहितम्। तथाह्याम्नातं –

> अंशूनिव ग्रावाधिषवर्णे आद्रर्गव्यन् दुन्दुभेधि नृत्य वेदः। इति।[३५]

दुन्दुभिनादेन एव शत्रुणां मनसि व्याकुलतायाः औदासिन्यस्य उत्पत्तिः जायते। अत्यन्तं दुरस्थितशत्रुन् अपि भयभीताः कर्तुं समर्था आसीद्दुन्दुभिः।

अतएव प्रार्थना दृश्यते यद् अनेन घोषेण शत्रवः ग्रामत्यागं कृत्वा पलायेयुः। युद्धे निहतानां वीराणां स्त्रियः तेषां बालकान् गृहीत्वा दूरं गच्छेयुः इति हेतोः दुन्दुभिः तत्कालीने समाजे तथा शत्रुणां पराजयार्थं समेषां सहायक आसीत्। तथाह्याम्नातं –

> शुचा विध्य हृदयं परेषां हित्वा ग्रामान् प्रच्युता यन्तु शत्रवः। इति।[३६]

अपि चाम्नातं –

> नारी पुत्रं धावतु हस्तगृह्या मित्री भीता समरे वधानाम्। इति।[३७]

दुन्दुभिरिव सैनिकानामसीत् एको जातीयध्वजः यथा प्राचीनकाले महाजनपदानां काले युद्धध्वजः आसीत् सैनिकानाम्। सः सूर्य एव सूर्यकेतवः इत्यनेन ज्ञायते यत् तेषां राष्ट्रध्वजे सूर्यप्रतीकः एव स्याद् अपराः तु सूर्यकेतवः इत्यस्य सूर्यरश्मयः इत्येवंविधा व्याख्या विहिता। येनार्थो भवति यत् सूर्यरश्मयः इव शीघ्रगतिविशिष्टाः सन्तः शत्रुन् जयन्तु। तथाह्याम्नातं–

> एता देवसेनाः सूर्यकेतवः सचेतसः।
> अमित्रान् नो जयन्तु स्वाहा।। इति।[३८]

अथर्ववैदिकचिन्तनानुसारं समरे सर्वदैव विजयी भवितुं यत्नः कार्यः इति न तु हीनतया क्षुद्रमानसिकतया दौर्बल्येन भाव्यम्।

सैनिकानां कर्तव्यम्–

सैनिकानां तथा सेनाध्यक्षाणां कर्तव्यमपि वर्णितं विस्तरेणाथर्ववेदस्य पञ्चमे काण्डे। सेनापतिः राजानं युद्धार्थमाह्वयतु तथा सैनिकान् उत्साहितान् कुर्याद् येन ते अस्याज्ञां शृणुयुः। तथा स्ववीर्येण युद्धं जयेयुः। तथाह्याम्नातं –

> तेभिः शकेम वीर्यं जातवेदस्तनूवशिन्। इति।[३९]

अथर्ववेदस्य पञ्चमकाण्डस्य अष्टमसूक्तस्य चतुर्थे मन्त्रे अतिधावतः शब्दस्य प्रयोगो दृश्यते येन अवगम्यते यत् तदानीन्तने काले पदातिकसैनिकानामेव व्यवहारः अतितरामासीत्।

व्यूहनिर्माणव्यवस्था–

सैनिकसञ्चालनविषयेऽपि विविधाः पद्धतयः उक्ताः। एकविंशतिप्रकाराः पद्धतयः व्यूहनिर्माणसम्बन्धिनः उक्ताः। तथाह्याम्नातं –

> अमूः पारे पृदाक्वस्त्रिषप्ता निर्जरायवः। इति।[४०]

सूचीव्यूहस्यापि उल्लेखः प्राप्यते। द्विविधस्य चरस्यापि उल्लेखः प्राप्यते। तौ सैनिकानां गमनमार्गस्य सन्धानं तथा आसन्नविपदः नाशं कुर्याताम्। तत्र एकः चरो मार्गे आगतानां सङ्कटानां सन्देशं प्रददाति तथा अपरः तेषां नाशं कृत्वा सैनिकान् पथं प्रदर्शयति। आधुनिके काले अपि इत्येवं पद्धतिः दृश्यते।

राष्ट्रस्य प्रतिपत्तिविधानम्–

राष्ट्राभिवर्धनस्यापि वर्णनं प्राप्यते प्रथमकाण्डस्य एकोनत्रिंशत्तमे सूक्ते। तत्र राष्ट्रस्य वर्धनं तस्य प्रतिपत्तिवर्धनविषये विषयाः आलोचिताः। अभिवर्तमाणस्य उल्लेखः प्राप्यते, यस्य धारणेन राजा सर्वभूमेः अधिपतिः स्यात् –

> अभिवर्तेन मणिना येनेन्द्रो अभिवावृधे।
> तेनास्मान् ब्रह्मणस्पतेऽभि रष्ट्राय वर्धय।। इति।[४१]

येन शत्रवः अभिवृत्य वशीभूताः भूयासुः। येन अनायासेनैव शत्रुन् जेतुं शक्नुयात्। इयं मणिः पञ्चधातुभिः निर्मिता आसीत् तथा मध्यस्थाने सुवर्णनिर्मितमासीत्। एतेन पञ्चविधाः जनाः प्रजाः बुध्यन्ते तथा सुवर्णेन राजा अवबुध्यते। अभिवर्तमाणं प्रति प्रार्थना दृश्यते –

> अभिवृत्य सपत्नानभि या नो अरातयः।
> अभि पृतन्यन्त तिष्ठाभि यो नो इरस्यति।। इति।[४२]

शत्रुं पराजित्य तत्कालीनसमाजे विजयी भवितुं 'पारो 'नामकस्यौषधिविशेषस्य प्रयोगोऽपि दृश्यते। अस्य सेवनं तथा शरीरे धारणस्यापि उल्लेखः प्राप्यते द्वितीये काण्डे।

तत्कालीनसमाजे मित्रज्ञानिशूरन्यायकारिप्रभृतिभ्यः समाजस्य रक्षा कार्या इत्येवम् मन्यन्ते स्म। तथाह्याम्नातं–

> संदानं वो बृहस्पतिः संदानं सविता करत्।
> संदानं मित्रो अर्यमा संदानं भगो अश्विना।। इति।[४३]

सेनायां रथस्य अश्वस्य च प्रयोगाधिक्यमपि दृश्यते। तत्र उपदिशति यदश्वारोहिणः शत्रुन् स्वकीयेनास्त्रेण नाशं विदध्युः।

तत्कालीने समाजे सैन्यानां क्षुद्रसैनिकबन्धेनाक्रमणस्य विधिः प्रचलिता आसीत्, तदर्थं दूरस्थभटाः तथा निकटस्थाः भटा इत्यादीनां प्रयोगो दरीदृश्यते। तथा शत्रुन् सर्वतः आक्रम्य निधनस्याप्युपदेशो दृश्यते अथर्ववेदे। इन्द्रं प्रत्यपि भूयसी प्रार्थना दृश्यते यथा सः शत्रुन् वध्यात्। केषुचित् स्थलेषु अयम् इन्द्रः 'राजा' इत्याख्ययापि स्तूयते। युद्धसमये शत्रुणां बाहुच्छेदनस्यापि उल्लेखः प्राप्यते। तथाह्याम्नातं –

> निर्हस्तेभ्यो नैर्हस्तं यं देवाः शरुमस्यथ।
> वृश्चामि शत्रुणां बाहूननेन हविषाहम्।। इति।[४४]

येन कम्पमानान् सैनिकान् उत्साहेन युद्धाभिमुखं कुर्यात् तथा तेषां वीर्यस्य प्रवृद्धिः विदध्यात् वीररसस्य सञ्चारकरूपेण तान् प्रोत्साहयेत् इत्येवं प्रार्थना विहिता सेनाध्यक्षमुद्दिश्य दृश्यते। तथाह्याम्नातं –

> परुष्पनमून् परुषाह्णः कृणोतु हन्त्वेनान् बधको बधैः।
> क्षिप्रं शर इव भज्यन्तां बृहज्जालेन संदिताः।। इति।[४५]

शत्रुन् सन्त्रस्तान् कर्तुं पूषणः तथा इन्द्रस्य स्तुतिर्विहिता ऋषिणा।

कवचस्य व्यवहारः –

समरे कवचस्य तथा मृगचर्मस्य वर्मरूपेण प्रयोगस्याभासोऽपि उपलभ्यते अथर्ववेदे। येन भीताः सन्तः शत्रवः दूरं गच्छेयुः तथा तेषां हिरण्यपशुधान्यानां प्राप्तिरनायासेनैव भवेत्। तथाह्याम्नातं –

> मर्माणि ते वर्मणा छादयामि सोमसवा राजामतेनानु वस्ताम्।
> उरोर्वरीयो वरुण्स्ते कृणोतु जयन्तं त्वानु देवा मदन्तु।। इति।[४६]

शत्रुनिधनप्रक्रिया –

तत्कालीने समाजे वज्रेन शत्रुनाशस्यापि विचित्राः पद्धतयः प्राप्यन्ते। तत्र एवं प्रार्थना दृश्यते यद् वज्रेण खण्डिताः शत्रवः कदापि न जीवेयुः। वज्रेण तेषां स्कन्धस्य खण्डनं तथा प्राणस्य नाशोऽपि तत्कालीने समाजे दृश्यते। अथर्ववेदीयकाले आग्नेयास्त्रेणापि शत्रुनाशस्य प्रथा प्रचलिता आसीत्। तथाह्याम्नातं –

> मूढा अमित्राश्चरताशीर्षाण इवाहयः।
> तेषां वो अग्नि मूढानमिन्द्रो हन्तु वरंवरम्।। इति।[४७]

तथा प्रार्थना दृश्यते यत्ते यथा मस्तकहीनाः सन्त सर्पाः इव भ्रमेयुः। युद्धक्षेत्रात् शत्रुन् अपसारयितुं नैकाः उपायाः गृहीताः। तेषु अन्यतमो हि पूतिरज्जुज्वलनम्। येन दूरतः एव अग्निं तथा धूमं दृष्ट्वा ते युद्धभूमितः पलायेयुः। पूतिरज्जुः हि विस्फोटकपदार्थविशेषः। आधुनिके युद्धादिषु यथा 'ग्रेनेड्स्' इत्यस्य व्यवहारः दृश्यते। अथर्ववेदे इन्द्रः तथा अग्निः देवताद्वयमेव शत्रुनाशकरूपेणोल्लिखितम्। तौ प्रति बह्व्यः प्रार्थनाः दृश्यन्ते शत्रुनिधनार्थम्।

त्रिविधसैनिकानामुल्लेखः प्राप्यते अश्वत्थः खादिरः तथा बधकः। ये शत्रुन् पराजित्य गृहीत्वा च स्वाधीनं कुर्युः तथा तेषां प्राणशक्तेः हीनतां प्रतिपादयेयुः इत्येवंरूपा प्रार्थना दरीदृश्यते। अभिचारकर्माबलम्बिभिः शत्रुभिः तथैव प्रतिसरकर्मणा तथा अभिचारकर्मणा दण्डप्रदानस्य व्यवस्थापि आसीत्।

पुरोहितानां माहात्म्यवर्णनम् –

राष्ट्रस्य तथा अभिवर्धनार्थं तथा विजयार्थं पुरोहितानामासीत् माहात्म्यं गुरुत्वञ्च। पुरोहितानां प्रयत्ननेनैव राष्ट्रस्य वर्धनं सुतरां अजायत तथा राष्ट्रस्य प्रजाः अधिकतया समृद्धिशालिनः अभूयन्त तत्कालीने समाजे। तेन राष्ट्रः क्षात्रबलयुक्तः सन् विजयम् अनायासेनैव अप्राप्नोत्। तथाह्याम्नातं –

> संशितं म इदं ब्रह्म संशितं वीर्यं बलम्।
> संशितं क्षत्रमजरमस्तु जिष्णुर्येषामस्मि पुरोहितः।। इति।[४८]

ज्ञानेन युक्तः सन् तेषां शस्त्राणि अत्यधिकतया तीक्ष्णानि तथा अग्नेः दर्शनशक्तिरिव बलवन्ति तथा इन्द्रस्य वज्र इव अत्यन्तप्रभावविशिष्टानि अभवन्। सद्विचारेण तथा उत्साहबुद्ध्या तेषां चित्राणि अवन्तु इत्येवं प्रार्थनापि दृश्यते। पुरोहितानां ज्ञानेनेश्वरस्य कृपा सर्वदैव तेषामुपरि वर्षेत्। तथा ते देवतानां कृपया विजयिनः तथा उत्साहिनः भवेयुः, यथा मरुतः इन्द्रस्य कृपया जयं प्राप्तवन्तः तथैव राजा अपि स्यात् इत्येवंरूपा प्रार्थना दृश्यते अथर्ववेदे। वीरान् एवमुपदिशति यत् ते सदा अग्रगामिनः भवेयुः विजयं लभेयुः तेषां बाहवः सर्वदैव ओजसा परिपूर्णाः स्युः, तेषां वाणाः तीक्ष्णाः भवेयुः तथा ते समर्थाः उग्रबाहवः भूत्वा निर्बलान् अबलधन्वानः निहन्येयुः। पुरोहिताः राष्ट्रस्य तेजसः बलस्य पराक्रमस्य तथा उत्साहस्य सहायकरूपेण मन्त्रेषु उल्लिख्यन्ते। ते यज्ञविधानेन शत्रुणां बाहुन् अपि खण्डयन्ति।

करप्रदानव्यवस्था–

अथर्ववेदकालीने समाजे प्राप्तेः षोडशभागः कररूपेण सभासद्भिः गृह्यते। तथाह्याम्नातं–

यद्राजानो विभज्यन्त इष्टापूर्त्तस्य षोडशं यमस्यामी सभासदः। इति।[४९]

अथर्ववेदे अन्नादेः षोडशभागः कररूपेण ग्रहणस्य उल्लेखः प्राप्यते। अन्यद्रव्याणां कृते करग्रहणविषयकनियमाः स्पष्टतया नोक्ताः। अन्यत्र ग्रामेषु अश्वेषु तथा गोषु योग्यभागदानस्य उल्लेखः प्राप्यते परन्तु तत्तु न स्पष्टम्।

करग्रहणस्य कालविषये किमपि स्पष्टतया न प्राप्यते। मासिकतया त्रैमासिकतया अथवा वार्षिकतया इत्यादिकरग्रहणसमयविषये किमपि नैव आम्नातम्। परन्तु करप्रदानविषये प्रजानां निष्ठा तु नितरां हृदयं ह्लादयति। तत्र एवं कल्पते यद् ये प्रजाः दुष्टनाशकान् सज्जनान् पालयितुं करप्रदानम् अकुर्वन् ते सुखस्थानं अप्राप्स्यन्। करग्रहणेन राजा प्रजानामेव रक्षणं क्रियते स्म इत्यस्यापि उल्लेखः प्राप्यते। गृहीतकरेण ब्राह्मणादिपञ्चजनानां संघशक्तेः बृद्ध्यर्थं यतते स्म राजा। गृहीतकरस्योपयोगः राष्ट्रस्य विस्तारार्थं तथा तेषां प्रात्यहिकजीवनस्य श्रेष्ठत्वप्रतिपादनार्थमेव क्रियते स्म। करप्रदाता सर्वदैव सुखं निवसति यतो दत्तकरेणैव संरक्षका प्रवृद्धिं प्राप्य तेषां रक्षणे यत्नशीलाः भवन्ति। करग्रहणानन्तरं राजानः प्रजानां रक्षणे यत्नशीलाः भवन्ति स्म। वस्तुतः करप्रदानं तु प्रजाभिः स्वरक्षार्थमेव क्रियते स्म। तान् प्रजान् हिंसकेभ्यः राजा संरक्षति तैः दत्तकरेण। करप्रदानव्यवस्थामाश्रित्यैव समाजे स्थितिशीलता आसीत्। बलवान् कदापि निर्बलान् पीडयितुं शक्तः नासीत्। कदापि निर्बलाः असहायतां न अनुभवेयुः। तथाह्याम्नातं –

यो ददाति शितिपादमविं लोकेन संमितम्।
स नाकमभ्यारोहति यत्र शुक्लो न क्रियते अबलेन बलीयसे।। इति।[५०]

उपसंहारः

अथर्ववेदस्य समाजे राष्ट्रव्यवस्था अत्यधिकतया श्रेष्ठत्वमाप्नोत्। सभासंगठनस्य यथा प्रयोगः दृश्यते तथैव प्रजाहिताय राज्ञो नियुक्त्या सह तस्य स्वैरचारित्वनियन्त्रनविषये तथा स्वाधिकारविषये राष्ट्रस्य प्रजाजनाः सचेतनाः अपि आसन्। संगठने पञ्चजनानां ग्रहणेन जातिभेदव्यवस्थायाः प्रभावः राष्ट्रस्य शासने नैवापतत्। सर्वेषां रक्षणे एव राजा समानतया व्यवहारः करोति स्म। दुष्टानां दण्डदानेऽपि दृश्यते पारुष्यं येन ते पुनः दुष्टमार्गाश्रयनं न कुर्युः। तेषां मतिः समाजस्य रक्षणे एव स्यात्। व्यूहरचनापद्धतिं दृष्ट्वा ज्ञायते यत्तत्कालीने समाजे राजपुरुषैः राष्ट्ररक्षणविषये अपि नवीकरणं विहितम्। परन्तु पुरोहितानां प्रभावः तत्कालीने समाजे समानरूपेणैवासीद् यथा ऋग्वैदिककाले अदृश्यत। ऋग्वेदे यथा विश्वामित्रादीन् यथा राजरक्षणे बद्धपरिकरान् दृश्यते तथैव अथर्ववेदेऽपि। परन्तु अथर्ववेदस्य राष्ट्रव्यवस्थायाः नूतनत्वमासीत् तेषां राजनिर्वाचने। अथर्ववेदे प्रजाजनाः राष्ट्रचालने प्रत्यक्षतया नियुक्ताः आसीत्।

प्रजातान्त्रिकसमाजस्य तथा नियन्त्रितराजतन्त्रस्याभासः प्राप्यते अथर्ववेदे। किञ्च, वंशानुक्रमिकायाः प्रभावः तथा न दृश्यते। समासेन वक्तुं शक्यते यदथर्वकालीनराष्ट्रव्यवस्थायामेव प्रजातन्त्रस्य बीजं निहितमासीदिति राद्धान्तितम्।

उल्लेखपञ्जिः

१. अथर्ववेदः ३.४.२

२. तदेव ३.५.६

३. तदेव ३.५.७

४. ऋग्वेदः ३.४३.५

५. अथर्ववेदः ६.१२८.१

६. तदेव ४.३०.७

७. तदेव ६.८७.१

८. तदेव ७.८८.३

९. बृहस्पतिसंहिता १.६६

१०. तदेव ६.८७.३

११. तदेव ३.४.७

१२. तदेव ४.३०.१

१३. तदेव ४.३०.२-४

१४. तदेव १.१५.१

१५. तत्रैव

१६. तदेव ८.१०.१

१७. तदेव ७.१२.१

१८. तदेव ७.१२.२

१९. तदेव ६.८८.३, ५.१९.१५

२०. वेदिक् इण्डेक्श्, भागः १, पृष्ठाङ्कः ४७१

२१. तदेव, भागः २, पृष्ठाङ्कः ४७५

२२. अथर्ववेदः ३.४.५

२३. तदेव १.१६.४

२४. प्राचीन भारतीय साहित्य की संस्कृतिक भूमिका, पृष्ठाङ्कः ६५६

२५. तदेव ८.३.१९

२६. तदेव ८.३.४

२७. तदेव ८.३.१-३, ८.३.२०-२८

२८. तदेव ५.२०.८

२९. तदेव ५.२०.२

३०. तदेव ५.२०.८

३१. तदेव ६.१२६.२

३२. तदेव ५.२१.४

३३. तदेव ५.२१.२

३४. तदेव ५.२१.११

३५. तदेव ५.२०.१०

३६. तदेव ५.२०.३

३७. तदेव ५.२०.५

३८. तदेव ५.२१.१२

३९. तदेव ५.८.२

४०. तदेव १.२७.१

४१. तदेव १.२९.१

४२. ऋग्वेदः १०.१७४.२

४३. अथर्ववेदः ६.१०३.१

४४. तदेव ६.६५.२

४५. तदेव ८.८.४

४६. तदेव ७.११८.१

४७. तदेव ६.६७.२

४८. तदेव ३.१९.१

४९. तदेव ३.२९.१

५०. तदेव ३.२९.३

परिशीलित-ग्रन्थपञ्जिः

अथर्ववेदभाषाभाष्यम् (भागद्वयम्)। भा०प० क्षेमदासत्रिवेदी। सर्वादेशिकार्यप्रतिनिधिसभा। नवदेहली: महर्षिदयानन्दभवनम्, २००३। (विंशतिसंस्करणम्)

अथर्ववेदसंहिता (भागचतुष्टयम्)। भा०प० जयदेवशर्मा। आजमेर: आर्यसाहित्यमण्डललिमिटेड, २०१७। (चतुर्थसंस्करणम्)

अथर्ववेदसंहिता (भागद्वयम्)। प०श्रीरामशर्मा। बरेली (उत्तरप्रदेशः): संस्कृतिसंस्थानम्, १९६५। (तृतीयसंस्करणम्)

आप्टे, वामन शिवराम। *संस्कृत–हिन्दी कोश*। वाराणसी: मोतीलाल बनारसीदास, १९६९। (द्वितीयसंस्करणम्)

उपाध्याय, रामजी। *प्राचीन भारतीय साहित्य की सांस्कृतिक भूमिका*। इलाहाबाद: लोक भारती प्रकाशन, १९६६। (प्रथमसंस्करणम्)

ए.ए. मैक्डोनल्ड तथा ए.बी. कीथ। *वैदिक इन्डेक्स* (भागद्वयम्)। अनु० रामकुमार राय। वाराणसी: चौखम्बा विद्याभवन, १९६२। (प्रथमसंस्करणम्)

पन्त, निवेदिता। *अथर्ववेद का सामाजिक अध्ययन*। देहली: ईस्टर्न बुक लिंकर्स, २००७। (प्रथमसंस्करणम्)

मनुसंहिता। सम्पा.श्रीहरगोविन्दशास्त्री। वाराणसी: चौखम्बा संस्कृत सीरीज, १९५२। (तृतीयसंस्करणम्)

याज्ञवल्क्यसंहिता । सम्पा. कुमुद्रञ्जन राय। कलिकाता: कुमुद्रञ्जन राय, १७६, विवेकानन्द रोड, १९४६। (प्रथमसंस्करणम्)

विद्यालंकार, सत्यकेतु। *प्राचीन भारतीय शासन व्यवस्था और राजशास्त्र*। मसूरी (उ०प्र०): सरस्वती सदन, १९६८। (द्वितीयसंस्करणम्)

Spellman, John. *Political Theory of Ancient India*. Oxford: Clarendon Press, 1964.

Dandekar, R.N. *Vedic Bibliography*. Poona: Oriental Bhandarkar Research Institute. 1961.

न्यायवेदान्तशास्त्रदृष्ट्या प्रत्यक्षप्रमाणेन ज्ञानोत्पत्तिविचारः

देवज्योति-कुण्डुः

सारसंक्षेपः धर्ममूला हि भारतीयसंस्कृतिः। प्रमुख्यो धर्मग्रन्थश्च वेदः। विविधैः शास्त्रकारैस्तन्तन्मानुसारेण वेदे प्रतिपादितसिद्धान्ताः व्याख्याताः। भारतीयदर्शनेषु षडास्तिकानि, त्रीणि च नास्तिकानि। प्रत्येकं शास्त्रे विविधानि प्रमाणानि सन्ति। तेषु प्रथममन्यतमं च भवति प्रत्यक्षप्रमाणम्। प्रत्यक्षेणैव वयं सर्वादौ विषयज्ञानं कुर्मः। अतः प्रत्यक्षप्रमाणविषये बहुधा विचारः शास्त्रेषु उपलभ्यते। सर्वेष्वपि दर्शनेषु न्यायदर्शने वेदान्तदर्शने च प्रत्यक्षप्रमाणेन ज्ञानस्य प्रकिया विशिष्टतया प्रतिपादिता। क्वचित् न्यायसिद्धान्तः वैदान्तिकैः नाङ्गीक्रियते, क्वचिच्च वैदान्तिकसिद्धान्तः नैयायिकैः नाङ्गीक्रियते। किन्तु उभयथा प्रत्यक्षप्रमाणेन ज्ञानं जायते। प्रस्तुतशोधपत्रे न्यायदर्शनानुसारं वेदान्तदर्शनानुसारं च प्रत्यक्षप्रमाणं, तेन च ज्ञानं कथं जायते इति प्रक्रिया प्रतिपादिता। न्यायमते इन्द्रियार्थसन्निकर्षेण प्रत्यक्षं ज्ञानं जायते। वेदान्तमते इन्द्रियवृत्तिः विषयदेशं गत्वा तदाकारेण आकारिता भूत्वा विषयज्ञानं जनयति। पुनश्च एतन्मते केचन प्रत्यक्षभेदा अपि सम्भवन्ति। तेषां यथायथं वर्णनमत्र कृतम्। एतस्याध्ययनेन द्विविधदर्शनानुसारं प्रत्यक्षप्रमाणविषये सम्यक् ज्ञानं स्यात्।

कुञ्चिकाशब्दः न्यायशास्त्रम्, वेदान्तशास्त्रम्, प्रत्यक्षप्रमाणम्, ज्ञानम्, हेतुः, वृत्तयः, भेदाः।

विविधशास्त्रनये सन्ति विविधप्रमाणानि। तेषु प्रत्यक्षमिति अन्यतमं प्रमाणम्। यस्य साक्षात् दर्शनेन ज्ञानं जायते, तदेव प्रत्यक्षमुच्यते। किन्तु किं नाम प्रमाणमिति चेदुच्यते प्रमाकरणं प्रमाणमिति। प्रमा नाम यथार्थज्ञानम्। तस्याः प्रमायाः करणमेव प्रत्यक्षमुच्यते। असाधारणं कारणं करणम्। इदं प्रत्यक्षं प्रमाणं विविधशास्त्राचार्यैरुपस्थापितम्। तत्प्रतिपादितमतानुसारं तत्तच्छास्त्राणि शोभन्ते। एवं प्रत्यक्षप्रमाणमपि विभिन्नशास्त्रदृष्ट्या विविधतया प्रतिपादितमस्ति। घटस्य दर्शनेन घटविषयकं ज्ञानं जायते इति घटप्रत्यक्षस्य उदाहरणम्। चक्षुरीन्द्रियेण यदा कश्चिद् घटं पश्यति, तदा तस्य 'अयं घटः कम्बुग्रीवादिमान् पदार्थः' इति ज्ञानं जायते। तदेव घटविषयकं यज्ज्ञानं जायते, तदेव घटप्रत्यक्षमित्युच्यते। इदमेव तत्त्वं विविधशास्त्रदृष्ट्या पृथक्-पृथक्-प्रकारेण प्रतिपादितमस्ति।

न्यायमते स्मृतिरनुभवश्चेति बुद्धेः भेदद्वयम्। तत्र पुनरनुभवस्य यथार्थायथार्थभेदेन द्वैविध्यमस्ति। यथार्थानुभवस्य पुनः भेदेषु प्रत्यक्षमन्यतमम्। न्यायनये इन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्यं ज्ञानं प्रत्यक्षमित्युक्तम्। इन्द्रियैः सह विषयाणां सन्निकर्षेण यज्ज्ञानं जायते, तदेव प्रत्यक्षम्। तस्य पुनः भेदोऽस्ति। वेदान्तशास्त्रदृष्ट्यापि प्रत्यक्षमेवमेव भवति। इन्द्रियाणि विषयदेशं गत्वा तदाकारेणाकारितानि भवन्ति। वस्तुत इन्द्रियाणि न गच्छन्ति। तदवच्छिन्नवृत्तिः विषयदेशं गच्छति। वेदान्तशास्त्रे एवंप्रकारेण प्रत्यक्षं वर्णितमस्ति। अत्रापि प्रत्यक्षस्य भेदाः सन्ति। ज्ञानगतप्रत्यक्षं विषयगतप्रत्यक्षमिति प्रत्यक्षस्य भेदद्वयम्। किन्तु पुनरपि सविकल्पक-निर्विकल्पकभेदेन भेदद्वयमस्य सम्भवति। न केवलमिदं, किन्तु पुनः ईश्वरसाक्षि जीवसाक्षि इति भेदद्वयं भवति। पुनः इदं प्रत्यक्षं प्रकारान्तरेण इन्द्रियजन्यं तदजन्यमिति भेदेन द्विविधम्। एतत्सर्वमप्यत्र निरूप्यते।

प्रत्यक्षस्य सामान्यपरिचयः

चक्षुरादीन्द्रियैः विषयाणां यत् साक्षात्काररूपं ज्ञानं जायते, तदेव प्रत्यक्षमित्युच्यते। यथा घटस्य ज्ञानसमये चक्षुरीन्द्रियेण ज्ञानं यथा जायते, तथैव घटस्थस्य घटत्वस्यापि ज्ञानं जायते। तस्यापि प्रत्यक्षरूपमेव ज्ञानम्। न्यायमते एवं सर्वमपि प्रतिपादितमस्ति। वेदान्तनयेऽपि प्रत्यक्षस्य भेदः बहुधा दृश्यते। किन्तु तत्र ज्ञानगतप्रत्यक्षं विषयगतप्रत्यक्षमिति मूलभेदद्वयमस्ति। तत्र एवं प्रश्नः स्वाभाविक एव यत् ज्ञानस्य प्रत्यक्षस्य भवति अथवा विषयस्येति। एतद्विषये वेदान्तनये सम्यक् विचारितमस्ति। सामान्यतः अनुमानादिप्रमाणं विना यस्य विषयस्य साक्षात् ज्ञानं जायते, तदेव प्रत्यक्षम्। अत्र न्यायशास्त्रदृष्ट्या वेदान्तशास्त्रदृष्ट्या च प्रत्यक्षप्रमाणं निरूपयिष्यते।

न्यायमते प्रत्यक्षप्रमाणम्

न्यायमते द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायाभावाः इति सप्त पदार्थाः स्वीक्रियन्ते। पदार्थतत्त्वज्ञानेन मोक्ष इति तेषां नयः। तत्र गुणाः चतुर्विंशतिः। तेषु बुद्धिरन्यतमा। स्मृतिरनुभवभेदेन बुद्धेः भेदद्वयमस्ति। संस्कारमात्रजन्यं ज्ञानं स्मृतिः। तद्भिन्नं ज्ञानमनुभवः। अयमनुभवः पुनः यथार्थायथार्थभेदेन द्विविधो भवति। "तद्वति तत्प्रकारकानुभवो यथार्थः"[१] इति यथार्थानुभवस्य मूललक्षणम्। अयं यथार्थानुभव एव प्रमा इत्युच्यते। यथा रजते दृष्टे पूर्वदृष्टस्य शुक्तेरपि ज्ञानं भवितुमर्हति तयोः सादृश्यात्। किन्तु नायं शुक्तिः, रजतमेवेत्येवं रजतत्वरूपेण रजतज्ञानमेव यथार्थज्ञानम्। अतो गोवर्धनाचार्येण यथार्थानुभवस्य निष्कृष्टलक्षणमाह – "तद्वन्निष्ठविशेष्यतानिरूपिततन्निष्ठप्रकारताशालित्वम्"[२] इति। रजते रजतत्वं तिष्ठति। रजतत्वं प्रकारः, रजतः विशेष्यः। रजते शुक्तित्वाभावे तदभावेन रजतत्वेन रूपेण रजतज्ञानमेवोचितम्। तत्प्रकारेण जायमानं ज्ञानं यथार्थज्ञानं कथ्यते। एवमेव "तदभाववति तत्प्रकारकोऽनुभवोऽयथार्थः"।[३] अत्रापि "तदभाववन्निष्ठविशेष्यतानिरूपिततन्निष्ठप्रकारताशालिज्ञानत्वम्"[४] इति निष्कृष्टलक्षणं बोध्यम्।

यथार्थानुभवस्यापि चत्वारः भेदाः सन्ति। ते भवन्ति प्रत्यक्षानुमित्युपमितिशाब्दाः। तेषां करणमपि प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दभेदेन चतुर्विधं भवति। ततः किं नाम करणमित्युच्यते – "असाधारणं कारणं करणम्"[५] इति। यस्य वस्तुनः सिद्ध्यर्थं यस्य सर्वापेक्षया प्रयोजनं भवति, तदेव असाधारणकारणम्। तथाह्युक्तं गोवर्धनाचार्येण – "असाधारणत्वं च कार्यत्वातिरिक्तधर्मावच्छिन्नकार्यता-निरूपितकारणताशालित्वम्"[६] इति। अत्र कार्यं नाम कार्यनियतपूर्ववृत्तित्वम्। यदि घट कार्यो भवति, तर्हि तस्य पूर्ववर्तित्वेन असाधारणकारणत्वं दण्डस्य भवति। अतो घटं प्रति दण्डः असाधारणं कारणं भवति। एवं कारणमपि समवाय्यसमवायिनिमित्तभेदात् त्रिविधम्। यत्समवेतं कार्यमुत्पद्यते, समवायिकारणं हि तत्। यथा तन्तवः पटस्य, पटश्च स्वगतरूपादेः। कार्येण कारणेन वा सहैकस्मिन्नर्थे समवेतं सत् कारणमसमवायिकारणम्। यथा तन्तुसंयोगः पटस्य, तन्तुरूपं पटरूपस्य। तदुभयभिन्नं कारणं निमित्तकारणम्। यथा तुरीवेमादिकं पटस्य। तदेतत्त्रिविधकारणमध्ये यदसाधारणं कारणं तदेव करणम्।

तत्र प्रत्यक्षज्ञानकरणं प्रत्यक्षम्। "प्रमाभूतेषु प्रत्यक्षात्मकं यज्ज्ञानं चाक्षुषादिप्रत्यक्षं तत्प्रति व्यापारवदसाधारणं कारणम् इन्द्रियं भवति। अतः प्रत्यक्षज्ञानकरणत्वं प्रत्यक्षस्य लक्षणम्"[७] इति गोवर्धनाचार्योक्तिः। प्रत्यक्षस्य न्यायमते लक्षणं हि – "इन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्यं ज्ञानं प्रत्यक्षम्"[८] इति। अर्थात् इन्द्रियैः सह अर्थस्य सन्निकर्षेणैव प्रत्यक्षं जायते। एवं घटस्य प्रत्यक्षं भवति, घटस्थस्य घटत्वस्यापि प्रत्यक्षं भवति किञ्च घटगतरूपादीनामपि प्रत्यक्षं भवति। एतस्य प्रत्यक्षस्य पुनरपि द्विविधता भवति।

निर्विकल्पकं ज्ञानम्

निष्प्रकारकं ज्ञानं निर्विकल्पकम्। अर्थात् अस्मिन् ज्ञाने कापि प्रकारता न तिष्ठति। अतः प्रकारताशून्यज्ञानत्वमेव निर्विकल्पकत्वमित्यर्थः। एवं ज्ञानस्य कोऽपि आकारो भवितुं नार्हति। एवं निर्विकल्पकज्ञानम् एकः प्रकारः।

सविकल्पकं ज्ञानम्

सप्रकारकं ज्ञानं सविकल्पकम्। अतोऽस्मिन् ज्ञाने प्रकारता तिष्ठतीति ज्ञायते। यथा 'अयं घटः' इति ज्ञाने घटे घटत्वं तिष्ठति। अत्र घटः विशेष्यः, घटत्वं प्रकारः। अतो विशेष्ये प्रकारोऽस्ति। अस्मिन् ज्ञाने प्रकारतास्तीति कारणादिदं प्रत्यक्षम्। गोवर्धनाचार्येणोच्यते – "विषयताया ज्ञाननिरूपितत्वात् ज्ञानस्य विषयतानिरूपकत्वेन प्रकारतानिरूपकज्ञानत्वं सविकल्पकस्य लक्षणम्। एवं विशेष्यतानिरूपकज्ञानत्वं संसर्गतानिरूपकज्ञानत्वमित्यपि लक्षणं सम्भवति"[९] इति। 'डित्थोऽयम्', 'ब्राह्मणोऽयम्' इत्यादि उदाहरणम्।

इदन्त्वावच्छिन्नविशेष्यतानिरूपितडित्थप्रकारताशालिज्ञानं ब्राह्मणत्वप्रकारताशालिज्ञानं च सविकल्पकमित्यर्थः। एवमत्र प्रत्यक्षस्य द्वैविध्यं बोध्यम्।

प्रत्यक्षज्ञानस्य हेतुः

प्रत्यक्षज्ञानहेतुः इन्द्रियार्थसन्निकर्षः। अत्र इन्द्रियैः सह अर्थस्य सन्निकर्षो जायते। अयमिन्द्रियसन्निकर्षः षड्विधः। ते भेदाः इत्थम् – संयोगः, संयुक्तसमवायः, संयुक्तसमवेतसमवायः, समवायः, समवेतसमवायः, विशेषणविशेष्यभावश्चेति। एते सम्बन्धाः। एतैः सम्बन्धैः घटादीनां प्रत्यक्षज्ञानं भवति। संयोगोऽपि सम्बन्धः। एवं संयुक्तसमवायोऽपि सम्बन्धः। तत्र संयोगसमवायसम्बन्धयोः मेलनेन संयुक्तसमवायसम्बन्धो भवति। एवमेव संयोगसमवायसमवायसम्बन्धानां मेलनेन संयुक्तसमवेतसमवायसम्बन्धो भवति। समवायसमवाययोः मेलनेन समवेतसमवायसम्बन्धः। विशेषणविशेष्ये आधारीकृत्य विशेषणविशेष्यभावसम्बन्धो भवति। सन्निकर्षाः कथं जायन्ते इति अधुना उच्यते।

१. चक्षुषा घटप्रत्यक्षजनने संयोगः सन्निकर्षः। यदा घटः दृश्यते, तदा चक्षुरीन्द्रियेणैव 'अयं घटः' इति ज्ञानं जायते। तस्मात् चक्षुरीन्द्रियेण सह घटस्य संयोगो भवति।

२. घटरूपप्रत्यक्षजनने संयुक्तसमवायः सन्निकर्षः। घटे रूपं तिष्ठति। घटे घटरूपं समवायसम्बन्धेन तिष्ठति गुणगुणिनोः समवायात्। अत्र रूपं गुणः, गुणी च घटः। अतस्तयोर्मध्ये समवायसम्बन्धोऽस्ति। एवञ्च घटरूपस्य प्रत्यक्षे संयुक्तसमवायसन्निकर्षो भवति चक्षुःसंयुक्ते घटे रूपस्य समवायात्।

३. रूपत्वसामान्यप्रत्यक्षे संयुक्तसमवेतसमवायः सन्निकर्षः। चक्षुषा घटस्य प्रत्यक्षे संयोगसन्निकर्षो भवतीत्युक्तम्। तत्र घटे समवायेन तिष्ठति घटरूपम्। तस्य घटरूपस्य प्रत्यक्षं भवति संयुक्तसमवायसम्बन्धेन। तस्मिन् च घटरूपे रूपत्वं समवायेन तिष्ठति गुणगुणिनोः समवायात्। अतः चक्षुषा घटगतरूपत्वप्रत्यक्षे संयुक्तसमवेतसमवायसन्निकर्षो भवति, चक्षुःसंयुक्ते घटे रूपं समवेतं, तत्र रूपत्वस्य समवायात्।

४. श्रोत्रेण शब्दसाक्षात्कारे समवायः सन्निकर्षः। कर्णविवरवर्त्याकाशस्य श्रोत्रत्वात् शब्दस्य आकाशगुणत्वात् गुणगुणिनोश्च समवायात्। शब्द आकाशगुणः। आकाशे स समवायेन तिष्ठति। तस्य प्रत्यक्षं श्रोत्रेण भवति। समवायस्तत्र सन्निकर्षः।

५. शब्दत्वसाक्षात्कारे समवेतसमवायः सन्निकर्षः। शब्दे शब्दत्वं समवायेन तिष्ठति गुणगुणिनोः समवायात्। श्रोत्रे समवेतः शब्दः, तत्र पुनः शब्दत्वं समवेतम्। एवं समवेतसमवायसन्निकर्षेण शब्दत्वस्य ग्रहणं भवति।

६. अभावप्रत्यक्षे विशेषणविशेष्यभावः सन्निकर्षः। 'घटाभाववद् भूतलम्' इत्यत्र चक्षुःसंयुक्ते भूतले घटाभावस्य विशेषणत्वात्। भूतलं विशेष्यम्। तत्र विशेषणं घटाभावः। भूतलस्य चक्षुषा सह संयोगसन्निकर्षः भवति। तत्र घटाभावः विशेषणम्। एवमत्र विशेषणविशेष्यभावो बोध्यः।

एवं सन्निकर्षषट्कजन्यं ज्ञानं प्रत्यक्षम्। न्यायमते एवं प्रत्यक्षप्रमाणं निरूपितम्।

वेदान्तमते प्रत्यक्षप्रमाणम्

वेदान्तनये षड्विधानि प्रमाणानि सन्ति। तानि च प्रत्यक्षानुमानोपमानागमार्थापत्त्यनुपलब्धानि। तत्र प्रत्यक्षप्रमायाः करणं प्रत्यक्षप्रमाणम्। प्रत्यक्षप्रमा चात्र चैतन्यमेव। प्रत्यक्षप्रमायाः प्रयोजकं किमपि स्यात्। पूर्वपक्षिभिः किं तदिति शङ्का क्रियते। इन्द्रियजन्यत्वमेव तत्प्रयोजकमिति तार्किकाभीप्सितम्। परन्तु वेदान्तिमतानुसारं मनो नेन्द्रियम्। किन्तु 'अहं सुखी' इत्यादिषु प्रत्यक्षानुभवेषु प्रयोजकत्वाभावात् प्रत्यक्षत्वापत्तिरापतति। तदा प्रत्यक्षत्वस्य प्रयोजकविषये

तार्किकैः शङ्का क्रियते। सिद्धान्ती तच्छङ्कानिवारणायादौ प्रत्यक्षद्वैविध्यं वदति – ज्ञानगतप्रत्यक्षं विषयगतप्रत्यक्षं चेति।

‘अयं घटः’ इत्यस्मिन् ज्ञाने ज्ञानगतप्रत्यक्षमस्ति, विषयगतप्रत्यक्षमप्यस्ति। तत्र घटस्य ज्ञानं प्रत्यक्षमिति ज्ञानगतप्रत्यक्षम्। घटः प्रत्यक्ष इति विषयगतप्रत्यक्षम्। पुनः जीवसाक्षि ईश्वरसाक्षि इति प्रत्यक्षस्य द्वैविध्यं स्वीक्रियते। पुनरपि सविकल्पक-निर्विकल्पकभेदेन प्रत्यक्षस्य भेदद्वयमस्ति। एवञ्च प्रकारान्तरेण इन्द्रियजन्यं तदजन्यं चेति भेदद्वयम्। एवं बहुधा प्रत्यक्षस्य भेदः सम्भवति। तत् सर्वमप्यत्र संक्षेपेण निरूप्यते।

ज्ञानगतप्रत्यक्षम्

विषयावच्छिन्न-प्रमेयचैतन्ययोरैक्यमेव ज्ञानगतप्रत्यक्षस्य प्रयोजकम्। अधुना विषयावच्छिन्नं चैतन्यं किं, प्रमेयचैतन्यं च किमिति वदनाय चैतन्यस्य त्रैविध्यमुच्यते – विषयचैतन्यं, प्रमाणचैतन्यं, प्रमेयचैतन्यं चेति। तत्र घटादिविषयावच्छिन्नं चैतन्यं विषयचैतन्यम्, अन्तःकरणवृत्त्यवच्छिन्नं चैतन्यं प्रमाणचैतन्यम्, अन्तःकरणावच्छिन्नं चैतन्यं प्रमातृचैतन्यम्। वृत्त्या प्रत्यक्षात्मकं ज्ञानं जायते। तद्विषये उच्यते श्रीधर्मराजाध्वरीन्द्रेण – “तत्र यथा तडागोदकं छिद्रान्निर्गत्य कुल्यात्मना केदारान् प्रविश्य तद्वदेव चतुष्कोणाद्याकारं भवति, तथा तैजसमन्तःकरणमपि चक्षुरादिद्वारा निर्गत्य घटादिविषयं गत्वादिविषयाकारेण परिणमते”[१०] इति। अनुमित्यादिस्थले प्रत्यक्षं न भवति। पर्वते वह्निरनुमीयते। तत्र वह्नेः प्रत्यक्षज्ञानं न भवति। अतो वह्न्यादेः चक्षुरादीन्द्रियैः सन्निकर्षो न भवति। अतोऽन्तःकरणमपि वह्न्यादिदेशं प्रति न गच्छति।

इन्द्रियविषययोः सन्निकर्षसमये अन्तःकरणं बहिर्देशं गच्छति। तथा च ‘अयं घटः’ इत्यादिप्रत्यक्षस्थले घटादिविषयस्य घटाकारवृत्तेश्च बहिरेकत्र स्थाने अवस्थानं भवति, तद्द्वयावच्छिन्नं चैतन्यं च समानं भवति। अतस्तयोर्भेदस्य प्रतीतिर्न भवति। भिन्नभिन्नस्थानेषु स्थितानामुपाधीनामेव भेदः सम्भवति। विशेषणानामिवोपाधीनामपि स्वरूपतो भेदजनकत्वं नास्ति। भिन्नदेशस्थेषूपाधिषु भेदजनकत्वादेकदेशस्थोपाधिषु भेदजनकत्वं नास्ति। अर्थात् अत्रान्तःकरणवृत्ति-घटादिविषययोर्भेदोऽस्ति। किन्तु तयोः एकदेशत्वेऽभेदोऽङ्गीक्रियते।

चैतन्यस्य एकत्वेऽपि उपाधिभेदकारणात् चैतन्यभेदो भवति। यथाकाशस्य एकत्वेऽपि घटावच्छिन्नाकाश-मठावच्छिन्नाकाशयोः भेदोऽस्ति। एवमेव प्रमाणचैतन्यस्य वृत्तिरुपाधिः, विषयचैतन्यस्य विषयोपाधिः। एतस्मादेवोपाधिभेदकारणात् मठान्तर्वर्ति-घटावच्छिन्नाकाशो न मठावच्छिन्नाकाशाद् भिद्यते। एवमुपाधिद्वयस्य एकदेशस्थितत्वाद् उपाधेयेष्वप्यभेदोऽङ्गीक्रियते। एवं सति ‘अयं घटः’ इति प्रत्यक्षस्थले घटाकारवृत्तिः घटेन साकं संयुक्ता तिष्ठति। एतस्मादेव कारणाद् घटावच्छिन्नचैतन्य-घटाकारवृत्त्यवच्छिन्नचैतन्ययोरभेदो भवति। एतद्द्वयस्य ऐक्याद् ‘अयं घटः’ इति प्रत्यक्षस्थले घटज्ञानस्य घटांशे प्रत्यक्षत्वम्। अत्र घटावच्छिन्नचैतन्यं विषयचैतन्यं, घटसंयुक्तघटाकारान्तःकरणवृत्त्यवच्छिन्नचैतन्यं प्रमाणचैतन्यम्। तयोः विषयचैतन्यप्रमाणचैतन्ययोरभेदादभिव्यक्तं घटावच्छिन्नचैतन्यं घटप्रत्यक्षमित्युच्यते।

सुखाद्यन्तःकरणधर्माणामपि प्रत्यक्षं भवति। अत्र तात्पर्यं हि बाह्यविषयाकारवृत्तेरिन्द्रियसन्निकर्षस्यापेक्षा भवति। परन्तु आन्तरविषयाकारवृत्तिः स्वयमेवोत्पद्यते। ‘अहं पूर्वं सुखी आसम्’ इत्यादिस्मृतावतिव्याप्तिवारणाय वर्तमानत्वं विषयविशेषणं देयम्। तदा वर्तमानविषयावच्छिन्नचैतन्याभिन्नवृत्त्यवच्छिन्नचैतन्यमिति लक्षणं भवति। किन्तु वर्तमानत्वविशेषणयोजनेनापि धर्माधर्मविषयकशाब्दज्ञाने लक्षणस्यातिव्याप्तिर्भवति। धर्माधर्मयोः वर्तमानत्वमस्ति। मनसो धर्मत्वादपि स्वभावादेव तौ परोक्षौ। एतद्दोषवारणाय योग्यत्वविशेषणं विषये योज्यते। प्रत्यक्षयोग्यत्वमिति तदर्थः। वर्तमानप्रत्यक्षयोग्यविषयावच्छिन्नचैतन्यस्य वृत्त्यवच्छिन्नचैतन्येन साकमभेदः प्रत्यक्षस्य प्रयोजकः।

एवं विषये वर्तमानत्व-योग्यत्वविशेषणद्वययोजनेनापि सुखस्य वर्तमानावस्थायां 'त्वं सुखी' इत्यादिवाक्यजन्यज्ञानस्य प्रत्यक्षता भवति। यतो हि सुखानुभवकाले सुखस्य वर्तमानत्वं प्रत्यक्षयोग्यत्वं च भवति। अत एव तस्मिन् सुखज्ञाने योग्यवर्तमानविषयत्वावच्छिन्नचैतन्येन साकं वृत्त्यवच्छिन्नचैतन्यस्याभेदो भवति। वाक्यजन्यज्ञानं नियमेन परोक्षं भवति। तस्मात्तत्रातिव्याप्तिर्भवति। किन्तु सिद्धान्तिमतेनात्रातिव्याप्तिर्नास्ति यतो हि वाक्यजन्यसुखादिज्ञानस्य प्रत्यक्षत्वमिष्टमेव। यथा 'दशमस्त्वमसि' इत्यादौ ज्ञानविषयस्य प्रत्यक्षत्वात् तज्जातज्ञानस्यापि प्रत्यक्षत्वं भवति। तस्मात् वाक्यजन्यज्ञानं नियमेन परोक्षमिति नियमस्य सन्निकृष्टविषयकवाक्यार्थज्ञाने व्यभिचारो भवति। अतः पूर्वोक्तदोषो न भवति।

यस्मिन् अनुमितिज्ञाने पक्षोऽसन्निकृष्टः, तस्मिन् ज्ञानं परोक्षमेव भवति। तत्र योग्यवर्तमानविषयावच्छिन्नचैतन्याभेदरूपप्रत्यक्षप्रयोजकस्याभावस्तिष्ठति। यथा 'पृथ्वीपरमाणवः गन्धवन्तः पृथ्वीत्वात् घटवद्' इत्यनुमाने पृथ्वीपरमाणवोऽसन्निकृष्टाः। तत्र प्रत्यक्षयोग्यताभावात्। अतोऽत्र पक्षस्याप्रत्यक्षत्वात् ज्ञानस्य परोक्षत्वं सिध्यति। अधुना 'सुरभिचन्दनम्' इत्याकारके ज्ञाने सौरभस्य प्रत्यक्षत्वं वाप्रत्यक्षमिति शङ्का भवति। घ्राणेन हि सौरभज्ञाने तस्य परोक्षत्वं नास्तीत्यवगम्यते। पुनश्च सुगन्धरूपविषयाकारवृत्तेरभावादपरोक्षत्वमपि न सम्भवति। सिद्धान्तिना तु परोक्षत्वं स्वीक्रियते। दूरतः चन्दनांशस्य दर्शनेन चन्दनज्ञानमपरोक्षं, चन्दनस्थगन्धज्ञानं परोक्षमित्येव स्वीकार्यम्। सौरभांशे इन्द्रिययोग्यविषयत्वादपि चक्षुरीन्द्रियविषयत्वाभावात् तत्तदिन्द्रिययोग्यत्वघटितलक्षणं न घटते। अतस्तत्तदिन्द्रियवृत्त्यवच्छिन्नचैतन्याभिन्नयोग्यवर्तमानविषयत्वावच्छिन्नचैतन्याभेदो न सम्भवति। केवलं चक्षुरीन्द्रियेण सौरभस्यापरोक्षज्ञानाभावात् परोक्षत्वमेव सिध्यति। एवमत्र शङ्का निवारिता।

एवं विविधविचारपुरःसरं ज्ञानगतप्रत्यक्षं निरूपितम्। एवं जातिं समवायं च खण्डयित्वा निष्कृष्टलक्षणमुच्यते। विषयाकारवृत्त्यवच्छिन्नचैतन्यस्य इन्द्रिययोग्यवर्तमानविषयावच्छिन्नचैतन्याभेद एव प्रत्यक्षत्वप्रयोजको भवति। अतः प्रमाणचैतन्यविषयावच्छिन्नचैतन्ययोरभेदः प्रत्यक्षत्वप्रयोजक इति सिध्यति। श्रीधर्मराजाध्वरीन्द्रेणोच्यते – "तत्तदिन्द्रिययोग्यवर्तमानविषयावच्छिन्नचैतन्याभिन्नत्वं तत्तदाकारवृत्त्यवच्छिन्नज्ञानस्य तत्तदंशे प्रत्यक्षत्वम्"[११] इति। एवमत्र ज्ञानगतप्रत्यक्षं निरूपितम्।

विषयगतप्रत्यक्षम्

घटादिविषयस्य प्रमात्रभिन्नत्वमेव विषयगतप्रत्यक्षत्वप्रयोजकमिति सिद्धान्ती कथयति। नैयायिकमतानुसारम् "इन्द्रियजन्यज्ञानविषयत्वं विषयप्रत्यक्षम्" इत्युच्यते। किन्तु तल्लक्षणे कृते मनोरूपेन्द्रियजन्येऽनुमितिज्ञानेऽतिव्याप्तिः। अतः प्रमातुरभिन्नत्वमेव विषयप्रत्यक्षस्य प्रयोजकमित्युच्यते।

प्रमात्रभेदो नाम न घटादिविषयाणां प्रमातुश्च ऐक्यम्। अर्थादभेदार्थो न ऐक्यम्। प्रमातृसत्ता एव प्रमेयसत्तेति स्वीकार्यम्। इतः प्रमातृसत्तायाः विषयसत्तायाः पृथक्त्वं नास्तीत्यवगम्यते। श्रीधर्मराजाध्वरीन्द्रस्तु "प्रमातृसत्तातिरिक्तसत्ताकत्त्वाभावः"[१२] इति पदेन तात्पर्यं निर्वक्ति। एवं सत्तैक्यरूपप्रमात्रभेदार्थस्वीकारेण घटादिविषयाणां घटाद्यवच्छिन्नचैतन्ये आरोपितत्वमवगम्यते। अतो विषयसत्ता एव घटादिसत्ता अर्थात् आरोपितघटादिविषयाणां सत्ताधिष्ठानरूपविषयावच्छिन्नचैतन्यसत्तातो न पृथक्। अधिष्ठानसत्ताया आरोपितसत्तायाः पृथक्त्वं नाङ्गीक्रियते। प्रमातृचैतन्यं घटादिविषयेष्वधितिष्ठति। प्रमातृचैतन्यसत्तायाः घटादिविषयसत्ता न पृथम्। प्रमातृप्रमेयसत्ताद्वयस्याभिन्नत्वाद् घटादिविषयाणामपरोक्षत्वं भवति। चैतन्यस्य नित्यत्वात्तत्सत्तानामपि नित्यत्वम्। किन्तु प्रमातृचैतन्य-प्रमाणचैतन्य-विषयचैतन्यानामौपाधिकत्वात्तत्सत्ताप्यनित्येव।

घटादिविषयाणां यदि प्रमात्रभिन्नत्वं प्रत्यक्षत्वप्रयोजकं भवति, तर्हि अनुमितिविषयेऽतिव्याप्तिः। यतो हि प्रमात्रभिन्नत्वस्यार्थो यदि प्रमातृचैतन्याभिन्नत्वं स्वीक्रियते, तर्हि अनुमेयवह्न्यादिसत्ता चैतन्यसत्तायाः न पृथग् भवतीति शङ्का। किन्तु अनुमेयविषयः प्रमातृरूपो न भवतीति कृत्वातिव्याप्तिर्न सम्भवति। घटादिप्रत्यक्षज्ञानेऽन्तःकरणवृत्तिः घटादिविषयदेशं गत्वा तदाकारेणाकारिता भवति। तस्मात्तत्र घटादिविषयाणां प्रमातुरभिन्नत्वं भवति। परन्तु अनुमित्यादिज्ञानेष्वन्तःकरणवृत्तिः विषयदेशं न गच्छतीति कारणाद् वह्न्यवच्छिन्नचैतन्यप्रमातृचैतन्ययोरभिन्नत्वासम्भवादनुमितिविषयसत्ता प्रमातृसत्तातो भिन्ना भवति। तस्माद्विषयगतप्रत्यक्षत्वप्रयोजकलक्षणमनुमेयविषयेषु नातिव्याप्तं भवति।

एवं स्वीकृतेऽपि धर्मादिपरोक्षविषयकानुमितिज्ञानेऽतिव्याप्तिर्भवति अर्थात् धर्मादीनामपि प्रत्यक्षत्वमापतति। धर्मादिविषयावच्छिन्नान्तःकरणचैतन्यप्रमातृचैतन्ययोरभेदात् धर्मादिसत्तापि प्रमातृचैतन्यान्न भिन्नेत्यायाति। एतदतिव्याप्तिदोषवारणाय विषये योग्यत्वविशेषणं योज्यते, तेन धर्मादीनां प्रत्यक्षं भवति, तदा घटगतपरिमाणस्यापि प्रत्यक्षं भवति। अतस्तत्राप्यतिव्याप्तिर्भवतीति शङ्का। रूपावच्छिन्नचैतन्यमेव परिमाणावच्छिन्नचैतन्यम्। अत एव परिमाणादिसत्ता प्रमातृसत्तातो न भिन्ना। एवमत्र पूर्वलक्षणस्य परिमाणे समन्वयकारणादतिव्याप्तिः। शङ्कामिमां निवारयति सिद्धान्ती – यदा घटस्य प्रमाता तिष्ठति, तदा घटे घटगतरूपभिन्नगुणानामपि सत्त्वात् तत्तदाकारवृत्त्यवच्छिन्नचैतन्यसत्तातः परिमाणादिविषयसत्तायाः भिन्नत्वात् पूर्वोक्तलक्षणस्य नातिव्याप्तिः।

'घटमहं जानामि' इति वृत्तौ स्वविषयत्वात् लक्षणस्य नाव्याप्तिः। कापि वृत्तिः स्वभिन्नवृत्त्यवच्छिन्नचैतन्येन प्रकाशिता न भवति अर्थात् स्वावच्छिन्नचैतन्येनैव प्रकाशिता भवति। एवमन्तःकरणस्य तत्स्थकामादिधर्माणां च केवलसाक्षिविषयत्वात् तत्तदाकारवृत्तिविषयत्वस्वीकारेण नाव्याप्तिः। केवलसाक्षिविषयत्वपदे केवलपदं वृत्त्यादिव्यावृत्त्यर्थमस्ति इत्येवमनवस्थाकल्पनं सम्भवति। परन्तु केवलशब्दोऽत्र वृत्त्यादिव्यावर्तको न, अनुमानादिप्रमाणानामिन्द्रियसन्निकर्षादिव्यापारव्यावृत्त्यर्थमस्ति। तस्मात् न कोऽपि विरोधोऽत्र परिलक्ष्यते। अर्थादत्र वृत्तिं विना साक्षिविषयत्वार्थास्वीकारेण प्रत्यक्षादिप्रमाणव्यापारं विना साक्षिविषयत्वार्थः स्वीकरणीयः।

उच्यते – “अहंवृत्त्यवच्छिन्नमेवान्तःकरणं चैतन्यस्य विषयभावमापद्यते”[१३] इति। अर्थात् अन्तःकरणस्य विषयत्वम् 'अहम्' इत्याकारकवृत्त्या एव सम्भवति। तस्मात् केवलसाक्षिविषयत्वेऽपि केवलपदस्य वृत्तौ न व्यावृत्तिः, प्रत्यक्षादिप्रमाणानामिन्द्रियसन्निकर्षादिव्यापादेषु तस्य व्यावृतत्वं सम्भवति। अत एव अन्तःकरणे इन्द्रियसन्निकर्षादिव्यापारेषु तस्य व्यावृतत्वं सम्भवति। अत एव अन्तःकरणे तत्स्थकामादिधर्मादिषु च वृत्तिविषयत्वस्वीकारेण केवलसाक्षिविषयत्वं न सिद्धान्तविरुद्धम्।

विषयगतप्रत्यक्षस्य निष्कृष्टलक्षणविषये उक्तम् – “स्वाकारवृत्त्युपहितप्रमातृचैतन्यसत्तातिरिक्त-सत्ताकत्वशून्यत्वे सति योग्यत्वं विषयस्य प्रत्यक्षत्वम्”[१४] इति। प्रमातृचैतन्यसत्तायाः विषयसत्तायाश्चाभिन्नत्वाद् घटप्रत्यक्षो भवति। अन्तःकरणवृत्त्यवच्छिन्न-विषयावच्छिन्नचैतन्ययोरेकत्वं ज्ञानगतप्रत्यक्षत्वप्रयोजकम्। प्रत्यक्षयोग्यविषयस्य पूर्वोक्तप्रकारेण प्रमातृचैतन्येन साकमभेदः विषयगतप्रत्यक्षत्वप्रयोजकः। चैतन्यस्य प्रत्यक्षविषयत्वमनादित्वं चास्ति। तत्र संयोगादिसन्निकर्षाणां क उपयोग इति शङ्कायामुच्यते – “संयोग-संयुक्त-तादात्म्यादीनां सन्निकर्षाणां चैतन्याभिव्यञ्जकवृत्तिजनने विनियोगः”[१५] इति। संयोगादिसन्निकर्षैः तत्तद्विषयावच्छिन्नवृत्तयः जायन्ते। तथाहि संयोगेन घटाकारवृत्तिः, संयुक्ततादात्म्येन घटगतरूपाकारवृत्तिः, संयुक्ताभिन्नतादात्म्येन घटगतरूपत्वाकारवृत्तिः, तादात्म्येन शब्दाकारवृत्तिः, अभिन्नतादात्म्येन च शब्दगतशब्दत्वाकारवृत्तिः जायते। सर्वेऽपि वृत्तयः चैतन्याभिव्यञ्जकाः भवन्ति। एवं विषयगतप्रत्यक्षं बोध्यम्।

वृत्तेश्चातुर्विध्यं प्रत्यक्षभेदश्च

प्रत्यक्षस्य ज्ञानगतप्रत्यक्षं विषयगतप्रत्यक्षं चेति द्वैविध्यमुक्त्वा सम्प्रति वृत्तिविषये उच्यते। वृत्तेः सन्ति चत्वारो भेदाः। ते भवन्ति संशयः, निश्चयः, गर्वः, स्मरणमिति। अन्तःकरणं मन एकमेव। वृत्तिभेदकारणात् तस्यापि चतुर्धा व्यवहारो भवन्ति। तानि हि –

१. संशयः – संशयाकारवृत्तिमदन्तःकरणं मनः।

२. निश्चयः – निश्चयाकारवृत्तिमदन्तःकरणं मनः।

३. गर्वः – गर्वाकारवृत्तिमदन्तःकरणं मनः।

४. स्मरणम् – स्मरणाकारवृत्तिमदन्तःकरणं मनः।

एवं संशयादिवृत्तिभेदकारणाद् अन्तःकरणस्यापि व्यवहारो भवति। तदुक्तम् –

> मनोबुद्धिरहङ्कारश्चित्तं करणमान्तरम्।
> संशयो निश्चयो गर्वः स्मरणं विषया इमे॥ इति।

अधुना पुनरपि प्रत्यक्षद्वैविध्यमुच्यते। सविकल्पक-निर्विकल्पकभेदेन प्रत्यक्षं द्विविधं भवति। तत्र सविकल्पकं वैशिष्ट्यावगाहि ज्ञानम्। अर्थाद् अस्मिन् ज्ञाने विशेष्यविशेषणभावस्तिष्ठति। यस्मिन् ज्ञाने विशेष्यं विशेषणं तयोः सम्बन्धश्च विषयो भवति, तज्ज्ञानं सविकल्पकं भवति। 'घटमहं जानामि' इत्यस्यार्थः 'घटविषयकज्ञानवान् अहम्' इति। अहं विशेष्यः, घटज्ञानं विशेषणम्। एतादृशं ज्ञानं सविकल्पकज्ञानमुच्यते। निर्विकल्पकं ज्ञानं तु संसर्गानवगाहि ज्ञानम्। अस्योदाहरणमस्ति – 'सोऽयं देवदत्तः', 'तत्त्वमसि' इत्यादिवाक्यजन्यज्ञानम्। एतद्धि विशेष्यविशेषणयोः सम्बन्धाऽविषयकम्। प्रत्यभिज्ञाकारणात् सामानाधिकरण्यमवगम्यते। ततः पश्चात्तस्य चेतसि द्वयोः विशिष्टयोरभेदान्वयो भवति – 'तद्देशकालविशिष्टाऽभिन्न एतद्देशकालविशिष्टाभिन्नो देवदत्तः' इति। एवं सविकल्पक-निर्विकल्पकभेदेन प्रत्यक्षज्ञानं द्विविधं भवति। पुनरपि भेदविषयेऽग्रे क्रमशो निरूपयिष्यते।

साक्षिचैतन्यभेदः

पुनरपि प्रत्यक्षस्य जीवसाक्षि ईश्वरसाक्षि इति भेदेन द्वैविध्यं भवति। तत्र जीवो नामान्तःकरणावच्छिन्नं चैतन्यम्। तत्साक्षि तु अन्तःकरणोपहितं चैतन्यम्। विशेषणत्वकारणादुपाधित्वकारणाच्च जीव-जीवसाक्षि इत्यनयोः भेदो भवति। यत् कार्यान्वयि व्यावर्तकं वर्तमानं च भवति, तदेव विशेषणमुच्यते। अपि च उपाधिः कार्यानन्वयी व्यावर्तको वर्तमानश्च। यथा 'रूपविशिष्टो घटोऽनित्यः'। अस्मिन्नुदाहरणे रूपं विशेषणम्। 'कर्णशष्कुल्यवच्छिन्नं नभः श्रोत्रम्' इत्युदाहरणे कर्णशष्कुलि इत्युपाधिः। अयमेवोपाधिः नैयायिकैः परिचायक इत्युच्यते। एवमत्र जीवसाक्षि बोध्यम्। ईश्वरसाक्षि तु मायोपहितं चैतन्यम्। तत् च एकमेव। यतो हि तदुपाधिभूतमाया एका एव। "इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते" इति श्रुतौ मायायाः बहुवचनत्वं श्रूयते। एतत् बहुवचनं मायागतशक्तिविशेषाभिप्रायतया मायागतसत्त्वरजस्तमोरूपगुणाभिप्रायतयावगन्तव्यम्। एवमीश्वरसाक्षि बोध्यम्।

प्रकारान्तरेण प्रत्यक्षभेदः

प्रकारान्तरेण प्रत्यक्षं पुनरपि द्विविधं भवति। इन्द्रियजन्यम् इन्द्रियाजन्यं चेति भेदद्वयम्। इन्द्रियैः यत् प्रत्यक्षं ज्ञानं जायते, तद् इन्द्रियजन्यं प्रत्यक्षमुच्यते। एवञ्च इन्द्रियैः यत् प्रत्यक्षं न जायते, तत् इन्द्रियाजन्यं प्रत्यक्षम्। यथा सुखादीनां प्रत्यक्षं भवति। किन्तु तत् प्रत्यक्षं न कदापि इन्द्रियेण सम्भवति। अत इन्द्रियाजन्यं सुखादिप्रत्यक्षम्। मनस्तु वेदान्तमते नेन्द्रियम्। अतः सुखादिप्रत्यक्षे इन्द्रियाणि कारणानि भवितुं नार्हन्ति।

घ्राणरसनचक्षुःश्रोत्रत्वगात्मकानि पञ्चेन्द्रियाणि। सर्वाणि चेन्द्रियाणि स्वस्वविषयसंयुक्तान्येव प्रत्यक्षज्ञानं जनयन्ति। तत्र घ्राण-रसन-त्वगिन्द्रियाणि स्वस्थानस्थितान्येव गन्ध-रस-स्पर्शोपलम्भाञ्जनयन्ति। चक्षुःश्रोत्रे तु स्वत एव विषयदेशं गत्वा स्वस्वविषयं गृह्णीतः। श्रोत्रमपि चक्षुरादिवत् भेर्यादिदेशं गच्छति। एवं सर्वैरपीन्द्रियैः प्रत्यक्षज्ञानं जायते। तत् प्रत्यक्षमिन्द्रियजन्यम्। एवं प्रकारान्तरेण प्रत्यक्षस्य द्वैविध्यं बोध्यम्। वेदान्तमते प्रत्यक्षप्रमाणमेवमेव वर्णितमस्ति।

उपसंहारः

येन प्रकारेण इन्द्रियादिसन्निकर्षेण विषयाणां ज्ञानं भवति, तदेव सामान्यतः प्रत्यक्षप्रमाणमुच्यते। किन्तु इदं प्रत्यक्षप्रमाणं विविधशास्त्राचार्यैः विविधतया व्याख्यातम्। न्यायमते प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दभेदेन प्रमाणानि चत्वारि। तेषु प्रत्यक्षं भवति इन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्यं ज्ञानम्। इन्द्रियार्थसन्निकर्षः षड्विधः। संयोगादिसम्बन्धैः इन्द्रियैः च विषयाणां सम्बन्धे सति प्रत्यक्षं ज्ञानं जायते इति न्यायमतम्। किन्तु वेदान्तमते अन्तःकरणवृत्तिः विषयदेशं गत्वा विषयाकारेणाकारिता भवति। तदा वृत्तिद्वयस्य ऐक्यकारणाद् विषयज्ञानं जायते। इदमेव वेदान्तनये प्रत्यक्षप्रमाणम्। वेदान्तनये प्रत्यक्षानुमानोपमानागमार्थापत्त्यनुपलब्धयः प्रमाणानि। तेषु प्रत्यक्षं द्विविधं भवति – ज्ञानगतप्रत्यक्षं विषयगतप्रत्यक्षं चेति। यथा 'अयं घटः' इति ज्ञाने घटज्ञानं प्रत्यक्षं, घटविषयस्य ज्ञानं प्रत्यक्षमिति द्विविधं ज्ञानं जायते। घटज्ञानस्य प्रत्यक्षं ज्ञानगतप्रत्यक्षम्। घटविषयकं ज्ञानं विषयगतप्रत्यक्षम्। एवं पुनरपि सविकल्पक-निर्विकल्पकभेदेन प्रत्यक्षस्य द्वैविध्यं भवति। पुनरपि साक्षिचैतन्यभेदेन जीवसाक्षि ईश्वरसाक्षि चेति भेदद्वयं वेदान्तनये प्रदर्शितम्। प्रकारान्तरेण पुनरपि इन्द्रियजन्यं तदजन्यं प्रत्यक्षमिति भेदद्वयं सिध्यति। एवं बहुधापि प्रत्यक्षभेदाः वर्णिताः सन्ति वेदान्तमते। एवमत्र न्यायवेदान्तशास्त्रदृष्ट्या प्रत्यक्षप्रमाणं निरूपितमिति शम्।

संकेतपञ्जिः

त.स. = तर्कसंग्रहः

न्या.बो. = न्यायबोधिनी

प्र. = प्रत्यक्षपरिच्छेदः

वे.प. = वेदान्तपरिभाषा

टीका. = टीकाकारः

सम्पा. = सम्पादकः

व्याख्या. = व्याख्याकारः

प्रका. = प्रकाशकः

उल्लेखपञ्जिः

१. त.स. (प्र.)

२. न्या.बो. (प्र.)

३. त.स. (प्र.)

४. न्या.बो. (प्र.)

५. त.स. (प्र.)

६. न्या.बो. (प्र.)

७. तत्रैव

८. त.स. (प्र.)

९. न्या.बो. (प्र.)

१०. ९०. वे.प. (प्र.)

११. तत्रैव

१२. तत्रैव

१३. अहङ्कारटीका

१४. वे.प. (प्र.)

१५. तत्रैव

परिशीलित-ग्रन्थपञ्जिः

अन्नंभट्टः, *तर्कसंग्रहः* (सानुवादः, न्यायबोधिन्याः संस्कृत-हिन्दी-कलाद्वयव्याख्यया पदकृत्यस्य हिन्दीटिप्पणेनोपेतः)। टीका. सम्पा. व्याख्या. आचार्यकेदारनाथत्रिपाठी। मोतीलाल बनारसीदास।

अन्नंभट्टः, *तर्कसंग्रहः* (न्यायबोधिनी-पदकृत्य-दीपिका-किरणावलीव्याख्योपेतः)। सम्पा. श्रीकृष्णवल्लभाचार्यः। वाराणसी: चौखम्बा संस्कृत सीरीज आफिस, २०१४।

श्रीधर्मराजाध्वरीन्द्रः। *वेदान्तपरिभाषा* । व्याख्या. श्रीगजाननशास्त्री-मुसलगांवकरः। सम्पा. श्रीरामशास्त्री-मुसलगांवकरः। वाराणसी: चौखम्बा विद्याभवन, २०१५। (पुनर्मुद्रितं संस्करणम्)।

श्रीधर्मराजाध्वरीन्द्रः। *वेदान्तपरिभाषा* (श्रीपञ्चानन-भट्टाचार्य-शास्त्रिणा विरचितया परिभाषासंग्रहाख्यया व्याख्यया सहिता)। सम्पा. पञ्चानन-भट्टाचार्य-शास्त्री। वाराणसी: चौखम्बा-विद्याभवनम्।

पारीक, हनुमान। शर्मा, नवीन कुमार। एन.टी.ए. यू.जी.सी. नेट / जेआरएफ / सेट संस्कृत पेपर – २। अरिहन्त पब्लिकेशन्स।

सर्वज्ञभूषण। *भारतीयदर्शनसार*। संस्कृतगङ्गा। दारागञ्ज, प्रयाग। २१ जून, २०२१। (द्वितीय संस्करण)। जनवरी २०१९ (प्रथम संस्करण)।

मिश्रः, आचार्यः श्रीरामचन्द्रः। *संस्कृतसाहित्येतिहासः*। वाराणसीp: चौखम्बा विद्याभवन, २०१७।

संस्कृत वाङ्मय का बृहद् इतिहास। प्रका. गंगाधर-पंडा। लखनऊ: उत्तर प्रदेश संस्कृत संस्थान।

पाण्डेयः, मिथिलेशः। यू.जी.सी. नेट, जे.आर.एफ., सेट संस्कृत। आगरा: उपकार प्रकाशन।

श्रीहर्षस्य रूपकेषु वर्णितं सौन्दर्यतत्त्वम् - एकं विश्लेषनात्मकम् अध्ययनम्

अञ्जन-कुमार-विश्वासः

सारसंक्षेपः संस्कृतसाहित्याकाशे विद्योतन्ते सहस्रसः काव्यनक्षत्राणि। कवरत्नानि च सन्ति अपरिमिताः संस्कृतकाव्यरत्नाकरे। परन्तु तेषु असंख्येषु कविरत्नेषु हर्षवर्धणः एव कौस्तुभमणिवद् विभाति। अत्र प्रश्नः समुदेति किमर्थं कविः श्रीहर्ष एव तस्मिननुपमे यशः सागरे अवगाहते ? किमर्थं स एव संस्कृतकाव्यकिरणसर्जकेषु सूर्य इव अप्रतीमज्योतिष्मान्नित देदीप्यते ? किं नास्ति तादृशः कश्चिदन्यः शास्त्रवेत्ता ? किं यादृशः कविः श्रीहर्षो विद्वानासीत् न तादृशः कश्चिदन्योऽस्ति ? एतेषां प्रश्नानामेकमेवोत्तरं तदीयकाव्यपरिशीलनेन ज्ञातुं शक्यते। तदस्ति तदीयकाव्येषु निहितानि सौद्दर्यतत्वानि। मानवताया अन्तस्तलावगाहनद्वारा कविः श्रीहर्षः रूपकानि रचयमास। तदीयरूपकेषु सत्य-शील-शौर्य-धृति-क्षमा-दया-दम-शम-त्याग-विवेक-परोपकार-गुरुसुश्रूषा-प्रेम-वात्सल्य-विनयार्जवाहिंसादि-शाश्वतमूल्यानि प्रतिपदं दृश्यन्ते। अस्मिन् लगुशोधप्रवन्धे श्रीहर्षेण विरचितयोः प्रियदर्शिका-रत्नावल्योः नाटिकयोः तथा नागानन्दनाटके वर्णितं सौन्दर्यतत्त्वम् सविस्तारेण आलोच्यितमस्ति।

कुञ्चिकाशब्दः सौन्दर्यतत्त्वम्, प्रकृतिवर्णनम्, रङ्गमञ्चम्, राजमहलम्, वसन्तोत्सवः, चन्दनसौरभम्।

प्रियदर्शिकानाटिकायां वर्णितं सौन्दर्यतत्त्वम्–

संस्कृतसाहित्ये नाटकं दृश्यकाव्यत्वेन परिचितमस्ति। अस्य सर्वाः घटनाः मञ्चोपरि उपस्थाप्यन्ते। अतः प्रायः सर्वेषु नाटकेषु प्रकृतिवर्णनस्य स्थानमेव नास्ति। परन्तु संस्कृतसाहित्यस्य बहुषु नाटकेषु प्रकृतेः सुन्दरं वर्णनं समुपलभ्यते। यतो हि प्राचीनकाले रङ्गमञ्चसज्जीकरणस्य अधिकं सुविस्तृतं साधनं नासीत्। अतः वातावरणानुकूलं योजनापूर्त्यर्थं नाटकेषु प्रकृतिचित्रणं कृतं वर्तते।

हर्षेण विरचितयोः प्रियदर्शिका-रत्नावल्योः नाटिकयोः कथावस्तु राजमहलसम्बद्धमस्ति। तेषां प्रेमाख्यानार्थम् अनुकूलवातावरणाय कुञ्ज-उपवनादरूपेण प्रकृतेः अवतारणं स्वाभाविकमेवासीत्। अन्यच्च नागानन्दस्य कथावस्तु मलयपर्वतमाश्रित्यैवास्ति। नागानन्दे देशकालयोजनाय प्रकृतिवर्णनस्य पर्याप्तः अवसरः लभ्यते। नागानन्द-रत्नावल्योः प्रकृतिरूपमतिसुन्दरतया चित्रितमस्ति। यतो हि द्वयोः नाटकयोः प्रकृतेः रङ्गस्थली नाटकस्य कथावस्तुनः अङ्गोऽभूत्। प्रियदर्शिकायां यद्यपि प्रकृतिचित्रणस्य अधिकोऽवसरः हर्षेण न लब्धः तथापि यावल्लब्धं तस्य समुचितो प्रयोगः तेन कृतः। हर्षस्य चित्रणे यत्र मानवनिर्मितोद्यायन-दीर्धिकादीनां सरलचित्रणमस्ति तत्र स्वाभाविकस्वरूपस्य मनोहारीचित्रणमस्ति। यत्र दीर्धिकोद्यानादीनां चित्रणमस्ति तत्र मलयादिपर्वतादिवर्णने प्रकृतेः स्वाभाविकसौन्दर्यं सजीवितया सह चित्रितमस्ति। अत्र तेषां चित्रणं सजीवमासीत् यद्दृष्ट्वा प्रतिभाति यत् रूपककारः स्वयं पर्वतं गत्वा तत्रस्थं सजीवसौन्दर्यम् उपभुक्तवान्। हर्षेण कृतेषु रूपकेषु उपलब्धस्य प्रकृतिवर्णनस्य कानिचन उदाहरणानि अधः दत्तानि सन्ति।

उद्यानचित्रणं कुशलतापूर्वकं हर्षेण कृतमासीत्। तस्य सर्वासु रचनासु एतस्य चित्रणस्य सौन्दर्यमुपलभ्यते। यद्यपि प्रियदर्शिकापेक्षया रत्नावल्याः उद्यानशोभाचित्रणे अधिकं वैविध्यं मनोहारित्वं च वर्तेते तथापि प्रियदर्शिकायामुद्याने विविधां वनस्पतिनां पुष्पाणां च सज्जीकरणं प्रदर्शितमस्ति। यथा- *पश्य पश्य अविरतद्विविधकुसुमसुकुमारशिलातलोत्सङ्गतस्य परिमलनिलीनमधुकरभरभग्नबकुलमालतीलताजालकस्य कमलगन्ध- ग्रहणोद्दाममारुतपर्यवबुद्धबन्धूकबन्धनत्याविरलतमालतरूपिहितातपप्रसारस्यास्य धारागृहोद्यानस्य सश्रीकताम्।।*[1] अर्थात् धारागृहस्य उद्यानशोभां पश्य। निरन्तरं पतद्भिः पुष्पैः शिलातलं कथं मृदुलं भवति। सुगन्धलोलुप्तमधुकरभारेण बकुल-मालतीपुष्पगुच्छः कथं भग्नो भवति। कुमलसुगन्धं घ्रातुं वेगवता वायुना बन्धुकपुष्पगुच्चः विकासयति तथा घनतमालतरूभ्यः धूपप्रसारं निवारयति।

अन्यत् उदाहरणं यथा— *वृन्तैः क्षुद्रप्रवालस्थगितमिव तलं भाति शेफालिकानां गन्धः सप्तच्छदानां सपदि गजमदामोदमोहं करोति। एते चोन्निद्रपद्मच्युतबहलरजः पुञ्जपिङ्गाङ्गरागा गायन्त्यव्यक्तवाचः किमपि मधुलिहो वारूणीपानमत्ताः॥*[२] अर्थात् शेफालिकानां पुष्पवृन्तैः तलभागः प्रवालाच्छादित इव भाति। सप्तपर्णकुसुमानां गन्धः सपदि गजमदजलस्य सुगन्धितं भ्रमं जनयति।

विकसितकमलानां शीर्णसुमनोरजपुंजात् पीताङ्गं मकरन्दरूपं मद्यं पीत्वा उन्मत्ताः अस्फुटभाषिणः भ्रमराः मधुरगीतं गायन्ति- *य एषोऽविरलपतत्कुसुमनिकरोऽद्यापि प्रत्रान्तरगलद्वर्षावसानसलिलबिन्दुरिव लक्ष्यते सप्तपर्णपादपः।*[३] अर्थात् वर्षाकालान्ते पत्रस्थितः बिन्दुः यथा पतति तथैव सप्तवर्णवृक्षेभ्यः पतन्ति पत्राणि भान्ति।

तृणहरितप्रदेशः शिरीषकुसुमेभ्योऽपि कोमलः सुन्दरश्च वर्तते। भूमिरियं मरकतखण्डैः निर्मितास्ति। इदं तृणहरितमुद्यानं दृष्ट्वा प्रतीयते। रक्तवर्णबन्धूकपुष्पसमूहैः भूमिरियं आस्तृतेव प्रतीयते- *विभ्राणा मृदुतां शिरीषकुसुमश्रीहारिभिः शाद्धलैः सद्यः कल्पितकुट्टिमा मरकतक्षौदैरिव क्षालितैः। एषा संप्रति बन्धनाद्विगलितैर्बन्धूकपुष्पोत्करैरद्यापि क्षितिरिन्द्रगोपकशतैश्छन्नेव संलक्ष्यते॥*[४]

उद्यानदीर्घिका अपि अतिमनोहारिणी वर्तते। अत्र श्रुतिमधुरस्वरग्राहिकर्णयुताः हंसाः सन्तरति। तटस्थतरुविवरात् प्रासादस्य सुन्दरपङ्क्तयः दृष्टिगोचराः भवन्ति। पद्मानाम् आमोदेन नासिकाप्रीतिः जायते। जलसंस्पर्शेन एते मरुतः अवयवानां सुखं विदधति। यथा— *श्रोत्रं हंसस्वनोऽयं सुखयति दयितानुपूरह्लादकारी दृष्टिप्रीतिं विधत्ते तटतरुविवरालक्षिता सौधपाली। गन्धेनाम्भोरूहाणां परिमलपटुना जायते घ्राणसौख्यं गात्राणां ह्लादमेते विदधति मरुतो वारिसंपर्कशीता॥*[५]

प्रस्फुटितपद्मकान्तिभिः सुशोभिता इयं स्वच्छदीर्घिका उद्यानदेवता एवास्ति। यद्दर्शनमात्रेण सुखमनुभूयते- *उद्यानदेवतायाः स्फुटपङ्कजकान्तिहारिणी स्वच्छा। दृष्टिरिव दिर्घिकेयं रमयति मां दर्शनेनैव॥*[६]

मध्याह्नकालिकसूर्यस्य तीव्रसन्तापस्यापि स्वाभाविकवर्णनं हर्षेण विहितमस्ति। अधुना दीर्घिकायां शफरमत्स्य उल्लम्फनेन जलं उत्पतदिव भाति। नर्तनं स्थगयित्वा मयूरः कलापभरं छत्राकारं करोति। सूर्यधूपम् आच्छादयति। हरिणशावकाः आलबालजले तृष्णया साभिलाषः सन् वृक्षाणां छायामुपैति। भ्रमराः हस्तिनः गण्डस्थलं विमुच्य कर्णाभ्यन्तरं प्रविशन्ति— *आभात्यर्कांशुतापक्वथदिव शफरोद्वर्तनेर्दीर्घिकाम्भश्छत्राभं नृत्तलीलाशिथिलमपि शिखी वर्हभारं तनोति। छायाचक्रं तरूणां हरिणशिशुरुपैत्यालवालाम्बुलुब्धः सद्यस्त्यक्त्वा कपोलं विशति मधुकरः कर्णपालीं गजस्य॥*[७]

सूर्यास्तवर्णनेन कवि स्वकाव्यप्रतिभां परिचायितवान्। सूर्यास्तकाले प्रियेसी इव दिनलक्ष्मीः कमलवनस्य कान्तिं हृत्वा गतास्ति। सूर्यमण्डले रागः अधिको दृश्यते। दीर्घिकायाः तीरे स्थितः चक्रवाकोऽहं प्रियां चिन्तयन् आसम्। सहसा मम लोकस्य दिशः अन्धकाराः सञ्जाताः— *हृत्वा पद्मवनद्युतिं प्रियतमेवेयं दिनश्रीर्गता रागोऽस्मिनमम चेतसीव सवितुर्बिम्बेऽधिकं लक्ष्यते। चक्राह्वोऽहमिव स्थितः सहचरीं ध्यायन्नलिन्यास्तटे सञ्जाताः सहसा ममेव भुवनस्याप्यन्धकारा दिशः॥*[८]

मानवनिर्मितवस्तुसन्दर्भे प्रेक्षागृहस्य मनोहरं सौन्दर्यं हर्षेण वर्णितमस्ति। स्वर्णनिर्मितं शतसंख्यकं स्तम्भमाधारीकृत्य राजकीयप्रेक्षागृहः निर्मितः। अत्र स्थूलमुक्तमालां लम्बयति स्म, अप्सरापेक्षया सुन्दर्य्यः स्त्रियः अभिनवं कुर्वन्ति स्म, अत्र देवः विमानसदृशः प्रतीयते स्म।

क्षेमेन्द्रमते रसौचित्यं सर्वेषां सहृदयानां हृदये स्वव्यापकतां निर्मायति। अतएव औचित्यहेतोः शृङ्गारादिरसं मनसः तथैव विकसयति। यथा वसन्त-ऋतुः अशोकं प्रफुल्लयति। एवंप्रकारेण प्रियदर्शिकायां रसोचित्यस्य उदाहरणमेकं प्रदर्शितम्– *अयि विसृज विषादं भीरू भृङ्गास्तवैते परिमलरसलुब्धा वक्त्रपद्मे पतन्ति। विकिरसि यदि भूयस्त्रासलीलायताक्षी कुवलयवनलक्ष्मीं तत्कुतस्त्वां त्यजन्ति।।*[९] अर्थात् अरे ! भीरु विषादं त्यज। एते भ्रमराः सौगन्ध्यास्वादे लुब्धाः सन्तः तव मुखारविन्दे पतन्ति। तथापि भीतः सन् त्वं चञ्चलं महत् अक्षिद्वयमितस्ततः चालयित्वा उत्पलषण्डस्य शोभां विक्षिपसि चेत् ते कथं त्वां त्यजन्ति। अत्र अयिपदेन नायिका बोधितास्ति। रतिस्थायिभावः, अनुभावादियुक्तः,विषयौचित्ययुक्तः, रसानुरूपगुणः, वृत्तिः इति प्रयोगेण शृङ्गाररसः सहृदयमाह्लादयति। शारदातपेन सन्ताप्तान्यद्यापि न मेऽडाग्नि सन्ताप मुंजति। अर्थात् शरत्कालिकतापेन अत्यन्तसंतप्तः मे अङ्गः इतोऽपि संतापं न त्यजति। कामेन ममाङ्गः अधिकृतः तथा तत्प्रभावेन नाहं मुक्तो भवितुमर्हामि इति ध्वन्यार्थः। वयस्यधन्यः खल्वसौ य एतदडंसंस्पर्श सुख भाजनं भविष्यति। यदा नायिका भ्रमरैः पीडिता अभवत् तदा नायकः तत्र गत्वा तान् भ्रमरान् निवार्य नायिकामाश्वासितवान्। विदूषकेण नायकपरिचयं प्राप्य नायिकायां त्रयाभाव-लज्जाभावौ च उदितौ। तथा नायकं प्रति सानुरक्ताभवत्। प्रियदर्शिकायाः तृतीयाङ्कस्य गर्भनाटके नायकनायिकयोः पुनर्मिलनं जातम्। परन्तु नायिका नायकं नावगतवान्। नायकः अङ्गस्पर्शादिना एव सुखानुभूतं चकार।

रत्नावलीनाटिकायां वर्णितं सौन्दर्यतत्त्वम्-

रत्नावलीनाटिकायां प्रकृतेः सुमधुरं वर्णनं वर्तते। कतिपयेषु स्थानेषु तु प्रकृतिचित्रणं सफलमभवति। प्रथमाङ्के दक्षिणानिलं वर्णयन् कविः आह– *कुसुमायुधप्रियदूतको मुकुलीकृतबहुचूतकः। शिथिलितमानग्रहणको वाति दक्षिणपवनकः।।*[१०] अर्थात् कुसुमायुधप्रियवार्तावाहकः मुकुलायितबहुचूतकः शिथिलितप्रणयकलहस्वीकारकः मलयवायुः प्रवहति। वसन्तोत्सवस्य मादकवर्णने प्राकृतिकतरूणां मादकतायाः चित्रणमपि दर्शनीयमस्ति - *उद्यद्विद्रुमकान्तिभिः किसलयैस्ताम्रां त्विषं बिभ्रतो, भृङ्गालीविरुतैः कलैरविशदव्याहारलीलाभृतः। घूर्णन्तो मलयानिलाहतिचलैः शाखासमूहैर्मुहुर्भ्रान्ति पाप्य मधुप्रसङ्गगमधुना मत्ता इवामी द्रुमाः।।*[११]

अधुना वसन्तसम्पर्कं प्राप्य उद्गच्छतां प्रबालानां कान्तिभिः पल्लवैः अरूणां द्युतितं धारयन्तः मधुरास्फुटैः भ्रमरश्रेणीनां ध्वनिभिः अव्यक्तवचनस्य विलासं बिभ्रति। तथा मलयानिलस्य आघातेन चञ्चलैः शाखासमूहैः पुनः पुनः घूर्णन्तो अमीद्रुमाः मत्ता इव भान्ति। सायंकालस्य स्वाभाविकवर्णनं कविना कृतं यत् - *उदयतटान्तरितमियं प्राची सूचयति दिङ् निशानाथम्। परिपाण्डुना मुखेन प्रियमिव हृदयस्थितं रमणी।।*[१२] यथा रमणी परिपाण्डुनामुखेन हृदयस्थितं प्रियं सूचयति तथैव एषा प्राची उदयगिरेः तटेन व्यवहितं निशानाथं सूचयति। चन्द्रस्य शोभायाः अनुकारिणा तव मुखपङ्कजेन पराजितानि कमलानि झटिति विगताच्छायाकान्तिं प्राप्नुवन्ति। तथैव परिवाराणां वाराङ्गानानां गीतानि श्रुत्वा भ्रमर्यः सञ्जातलज्जा इव शनैः शनैः मुकुलानामभ्यन्तरेषु प्रविशन्ति। नायिकामाश्रित्य कृतमिदं वर्णनं द्रष्टव्यमस्ति- *देवि त्वन्मुखपङ्कजेन शशिनः शोभानिरस्कारिणा पश्याब्जानि विनिर्जितानि सहसा गच्छन्ति विच्छायताम्। श्रुत्वा ते परिवारवारवनितागीतानि भृङ्गाङ्गना लीयन्ते मुकुलान्तरेषु शनकैः सञ्जातलज्जा इव।।*[१३]

रत्नावल्याः तृतीयाङ्के सान्ध्यकालिकरवेः वर्णनं कविना एवंकृतमस्ति - *अध्वानं नैकचक्रः प्रभवति भुवनभ्रान्तिदीर्घं विलङ्घ्य प्रातः प्राप्तुं रथो मे पुनरिति मनसि न्यस्तचिन्तातिभारः। साध्याकृष्टावशिष्टस्वकरपरिकरैः स्पष्टहेमारपङ्क्तिर्व्याकृष्यावस्थितोऽस्तक्षितिभृति नयतीवैष दिक्चक्रमर्कः।।*[१४] अर्थात् एकचक्रः सन्यन्दः संसारस्य परिक्रमणेन विशालं मार्गम् अतिक्रम्य प्रभाते उदयाचलमासादयितुं न क्षमते। अतः मनसि स्थापितचिन्तातिभारः अयं

सूर्यः विद्यमानः सन् सन्ध्याविलुप्तातिरिक्तनिजकिरणसमूहस्फुटहेमारपङ्क्तिः दिङ्मण्डलरूपं चक्रमाकृष्य अस्ताचे नयति।

सन्ध्यायाः वर्णनमत्याकर्षकं भवति यत्र कमलिनीसूर्यवृत्तान्तव्याजेन नायिकानायकयोः प्रत्यायनविषयः सूचितः - *यातोऽस्मि पद्मवदने समयो ममैष सुप्ता मयैव भवती प्रतिबोधनीया। प्रत्यायनामयमितीव सरोरुहिण्याः सूर्योऽस्तमस्तकनिविष्टकरः करोति॥*[१५] अर्थात् हे पद्मनयने ! अहं प्रस्थितोऽस्मि। अयं तु मे गमनावसरः। निद्रामुपागता त्वं मयैव उद्बोधनीया। अस्ताचलशिखरन्यस्तकिरण अयं दिनकरः इति एवं प्रकारेण कमलिन्याः आश्वासनाम् इव विदधाति। अन्धकारस्यापि अतिस्वाभाविकं वर्णनं कविना कृतम्- *एष खलु बहलीकृतविरलवनराजिसंनिवेशो गृहीतघनपङ्कपीवरवनवराहमहिषकृष्णच्छविरपसरति पूर्वदिशां प्रच्छादयंस्तिमिरसंघातः।*[१६] अर्थात् घनीकृतानिडतरुपङ्किसन्निवेशो गृहीतगाढकर्दमसूकरमहिषश्यामकान्तिः तमस्समूहः पूर्वदिशम् आच्छाद्य प्रसरति। विदूषकेण कृतम् अन्धकारवर्णनं समर्थयन् राजा अवोचत्- *पुरः पूर्वामेव स्थगयति ततोऽन्यामपि दिशं क्रमात्क्रामन्नद्रिद्रुमपुरविभागांस्तिरयति। उपेतः पीनत्वं तदनु च जनस्येक्षणपथं तमःसंघातोऽयं हरति हरकण्ठद्युतिहरः॥*[१७] अर्थात् हरकण्ठद्युतिहरः अयं दृश्यमानः तिमिरपुञ्जः प्रथमं प्राचीमेव आवृणोति। पश्चात् पूर्वेतरामपि क्रमशः व्याप्नुवन्। क्रमशः अद्रिगोत्रगिरिग्रावान् आच्छादयति। तदनन्तरं गाढतां प्राप्तः संसारस्य नेत्रसाफल्यं नाशयति।

पुष्पगन्धेन राजा मकरन्दोद्यानस्य मार्गम् अलभत। यथा - *पालीयं चम्पकानां नियतमयमसौ सुन्दरं सिन्दुवारः सान्द्रा वीथी तथेयं बकुलविटपिनां पाटला पङ्क्तिरेषा। आघ्रायाघ्राय गन्धं विविधमधिगतैः पादपैरेवमस्मिन्व्यक्तिं पन्थाः प्रयाति द्विगुणतरतमो निह्नुतोऽप्येष चिह्नैः॥*[१८] अर्थात् निश्चितमियं निकटवर्ती चम्कवृक्षाणां पङ्क्तिः, अयं शोभननःनिर्गुण्डीवृक्षः, किञ्च एषा केसरवृक्षाणां घनीभूता पङ्क्तिः, इयं पाटलानां श्रेणी, अतिशयेन अन्धकारेण प्रच्छनोऽपि एषः मार्गः नानाप्रकारं सुवासमाघ्राय आघ्राय प्राप्तवृक्षैः गच्छति। तत्र माधवीलतामण्डपस्य परिचयः स्वतः एव लभ्यते यतो हि तत्र उन्मत्ताः भ्रमराः निपतन्तः सन्ति, पुष्पाणामामोदेन दशदिशः सुरभीकृताः सन्ति। निपतन्मत्तमधुकरं कुसुमामोदवासितदशदिशं मसृणमरकतमणिशिलाकुट्टिमसुखायमानचरणसंचारसूचितं तमेव माधवीलतामण्डपम्। कविना पुनः चन्द्रोदयवर्णं चकार- एष खलु कुपित कामिनी कयोलसं निभः पूर्वदिशं प्रकाशयन्नुदितो भगवान्मृगलाच्छनः॥ अर्थात् कामिनीकपोलसदृशः आरक्तभगवान् चन्द्रमा पूर्वदिशि प्रकाशयन्नेव उदितो भवति। *स्रस्तः स्रग्दामशोभां त्यजति विरचितामाकुलः केशपाशः क्षीवाया नूपुरौ च द्विगुणतरमिमौ क्रन्दतः यादलग्नौ। व्यस्तः कम्पानुबन्धादनवरतमुरो हन्ति हारोऽयमस्याः क्रीडन्त्याः पीडयेव स्तनभरविनमन्मध्यभङ्गानपेक्षम्॥*[१९] मदनमहोत्सवावसरे महाराजः वत्सराजः स्त्रीणां क्रीडां वर्णयन् विदूषकमवोचत् यत् मत्तायाः कुचभरनम्रीभवन्कटिप्रदेशभङ्गानवधानं इतस्ततः खेलन्त्याः एतस्याः रमण्याः उन्मुक्तः अस्तव्यस्तः केशपासः वेदनया इव विशिष्टतया निर्मितां स्रगदामकान्तिं जहाति। चरणन्यस्तौ इमौ दृश्यमानौ मञ्जीरौ च द्विगुणतरं रुदितः इव उद्धतनर्तनजनितस्य अनुबन्धात् निरन्तरमुरः ताडयति। परिम्लानं पीन्सतनजघनसडांगदुभयतस्तनोर्मध्यस्यान्तः परिमिलनमप्राप्य हरितम्। इदं व्यस्तन्यासं श्लथभुजलताक्षेपवलनैःकृशाङ्ग्या संतापं वदति नलिनोपत्राशयनम्॥ अर्थात् पीनस्तनजघनसङ्गात् प्रान्तद्वये कान्तिहीनं तनोः कटिप्रदेशस्य संसर्गम् अनासाद्य अन्तःकान्तियुक्तं श्लथभुजालताक्षेपबलनैः अन्योन्यसंयोगरहितन्यासं पुरो दृश्यमानमिदं नलिनीपत्रैः रचितं यत् शयनं तत् खेदं प्रकाशयति।

वत्सराजः द्वयोः प्रेमिकयोः मार्मिकशृङ्गारं चित्रितवान्। वसन्तवेलायां मदनोत्सवः अनुष्ठीयते स्म। तत्काले कामिन्याः चलनस्य अङ्गविकारस्य चित्रं दर्शनीयमासीत्। सागरिकायाः मनोपीडामवगन्तुं कविः शृङ्गाररसेन कविः आश्चर्यतया पाण्डित्यं प्रकटितवान्। *मूले गण्डूषसेकासव इव बकुलैर्वास्यते पुष्पवृष्ट्या मध्वाताम्रे तरुण्या मुखशशिनि चिराच्चम्पकान्यद्य भान्ति। आकर्ण्यशोकपादाहतिषु च रसितं निर्भरं नूपुराणां झङ्कारस्यानुगीतैरनुकरणमिवारभ्यते भृंगसार्थैः॥*[२०] अर्थात् सम्प्रति बकुलवृक्षैः मूले गण्डूषसेकासवः पुष्पाणां वर्षणेन मद्यं सुरभीक्रियत इव तरुणीनां मखुशशिनि मद्येन अरूणे सति चम्पकपुष्पाणि दीर्घकालात्परं प्रकाशन्ते। भृङ्गसंघैश्च अनुगीतैः पादाघातानन्तरमारब्धैर्गानैः अशोकेषु पादाघातेषु सातिशयं ध्वनतां नूपुराणां रवस्य आकर्ण्य अनुकरणमिव आरभ्यते। वृक्षवर्णनेन कवेः विशिष्टं प्रयोजनं सिद्धमस्ति। प्रकृतेः विविधपदार्थानां कामिन्यङ्गेन तौलनं कृत्वा प्रकृतेः स्वतः भूतानुभवकान्तौ रोचकशृङ्गारिकता प्रदत्तास्ति।

नागानन्दनाटके वर्णितं सौन्दर्यतत्त्वम्–

प्रियदर्शिका-रत्नावलीभ्यामपि नागानन्दे प्रकृतिचित्रणमधिकं वर्तते। यतो हि कथावस्तु तथा कलेवरः स्तः। अस्याः प्रथमाङ्के विदूषकेण मलयपर्वतवर्णनवेलायां कथयति- एष खलु सरसघनस्निग्धचन्दनवनोत्सङ्गपरिमिलनलग्नवहलपरिमलः विषमतटपतनजर्जरीक्रियमाणनिर्झरोश्चलित-शिशिरशीकरासारवाही प्रथमसङ्गमोत्कण्ठितप्रियाकण्ठग्रह इव मार्गपरिश्रममपनयन् रोमाञ्चयति प्रियवयस्य मलयामारुतः।[२४] अर्थात् आर्द्राणि निविडानि स्नेहसहितानि यानि चन्दनवनानि तेषामुत्सङ्गस्य सम्पर्केण सम्पृक्त अधिको सौरभ यत्र तादृशः चन्दनसौरभवान् विषमेभ्यो निम्नोन्नतेभ्यः गिरिप्रान्तेभ्यः पतनेन विशीर्यमाणा जलप्रवाहाः तेषाम् ऊर्ध्वगता शीतला ये जलकणाः तेषाम् प्रसरसमूहमित्यर्थः धारयतीति। तादृशः निर्झरजलबिन्दुवाहकत्वाच्छीतलो मन्दश्चेत्यर्थ। अनुभूयमानः मलयपर्वतपवन प्रथमे सङ्गमे उत्कण्ठितया दयितया कण्ठाश्लेष इव मार्गपरिश्रमं दूरीकुर्वन् त्वां प्रियवयस्यं तत्पुलकयति।

कविना मलयगिरेः हृदयग्राहीवर्णनं चकार - *माद्याद्दिग्गजगण्डभित्तकपणार्भग्नस्रवच्चन्दनः क्रन्दत्कन्दरगहसे जलनिधेरास्फालितो वीचिभिः। पादालक्तकरक्तमौक्तिकशिलः सिद्धाङ्गनानां गैतः सेव्योऽयं मलयाचलः किमपि मे चेतः करोत्युत्सुकम्॥*[२१] अर्थात् माद्यदिग्गजानां गण्डघर्षणैः भग्नानि अतएव स्रवन्ति चन्दनानि यत्र। तथा समुद्रस्य ऊर्मिभिः ताडितः, अतएव क्रन्ददिति, क्रोशन्तः कन्दरा एव गुहा यस्य। तथा देवयोनिविशेषानां कान्तानां गतिभिः चरणानाम् आलक्तकेन लोहितवर्णा मौक्तिकशिला यत्र सः मलयाचलः दृष्टः सन् मे मनसि किमपि उत्सुकं करोति।

तृतीयाङ्के कुसुमाकरोद्यानस्य अत्यन्तं स्वाभाविकवर्णनमस्ति- *निष्यन्दश्चन्दनानां शिशिरयति लतामण्डपं कुट्टिमानां तारं धारागृहाणां ध्वनिमनुतनुते ताण्डवं नीलकण्ठः। यन्त्रोन्मुक्तश्च वेगाद्गलति विटपिनां पूरयन्नालवालान् आपातोत्पीडहेलाहतकुसुमरजःपिञ्जरोऽयं जलौघः॥*[२२] अर्थात् चन्दनानां निष्यन्दो रसः निबद्धभूमिस्थितं लतामण्डपं शीतलयति। धारागृहाणां मयूरः अत्युच्चं ध्वनिम् अनुलक्षणीकृत्य ताण्डवं करोति। प्रवलपतनाघातायत्नहतपुष्पधूलिपिञ्जरोऽयं जलराशिः वृक्षाणां जलाधारवर्तुलाकारस्थानानि पूर्णीकुर्वन् सहसा पतति। अन्यदेकमुदाहरणम्- *अमी गीतारम्भैर्मुखरितलतामण्डपभुवः परागैः पुष्पाणां प्रकटपटवासव्यतिरकराः। पिबन्तः पर्य्याप्तं सह सहचरीभिर्मधुरसं समन्तादापानोत्सवमनुभवन्तीव मधुपाः॥*[२३] अर्थात् मधुकरीभिः सह तृप्तिक्षमं मकरन्दरसं पिबन्तः पुष्परजोभिः प्रकटपटवासव्यतिकराः गानप्रारम्भैः ध्वनितलताजनाश्रयाणां भुवः भ्रमराः समन्ताद् आपानोत्सवमनुभवन्ति। *निद्रामुद्रावबन्धव्यतिकरमनिशं पद्मकोशादपास्यन्*

आशापूरैककर्मप्रवणनिजकरप्राणिताशेषविश्वः। दृष्टः सिद्धैः प्रसक्तस्तुतिमुखरमुखैरस्तमप्येष गच्छन् एकः श्लाघ्यो विवस्वान् परहितकरणायैव यस्य प्रसाद॥[२४] अर्थात् यतो यस्य प्रसादः परहतिकरणायैव एष एको विवस्वानेव श्लाघ्यः। अस्ताचलमपि गच्छन् प्रसकृस्तुमुखरमुखैः अणिमाद्यष्टसिद्धिमद्भिर्मुनिभिः पद्मकोशाद अनिशं निद्रामुद्रावबन्धव्यतिकरम् दूरीकुर्वन् आशापूरैककर्मप्रवणानिजकरप्राणिताशेषविश्वः श्लाघ्यः।

चतुर्थाङ्कस्य प्रारम्भांशे कविना सामुद्रिकोच्चनिम्नजलतरङ्गयोः सुन्दरं वर्णनं कृतमस्ति- *उद्गर्जज्जलकुञ्जरेन्द्ररभसास्फालानुबद्धोद्धतः सर्वाः पर्वतकन्दरोदरभुवः कुर्वन् प्रतिध्वानिनीः। उच्चैरुच्चरति ध्वनिः श्रुतिपथोन्माथी यथायं तथा प्रायःप्रेङ्खदसङ्ख्यशङ्खवलया वेलेयमागच्छति॥*[२५] अर्थात् बहिः निस्सरत्सु जलेषु स्थितानां बृहद्हस्तीनामाघातेन उन्नतानां पर्वतानां कन्दरस्य अन्तर्भागे उत्थितशब्दः कर्णविवरस्य असह्यकर आसीत्। अत इदं सम्भवति यत् सशंखं श्वेतोर्मयः उत्तिष्ठन्ति। वेलायाः उर्मय एते कथं दृश्यन्ते इति चेत् कविः कथयति- *कवलितलवङ्गपल्लवकरिमकरोद्गारसुरभिणपयसा। एषा समुद्रवेला रत्नद्युति रंजिता भाति॥*[२६] अर्थात् रत्नप्रभया रञ्चिता इयं समुद्रवेया अतीवसुन्दरी दृश्यते। अस्य जलमपि हस्तिनां मकराणां च उद्गारवशात् सुगन्धतश्वासोच्छवासवत् सुरभियुतं भवति। उपर्युक्तविवेचनेन इदं स्पष्टं यत् कविना हर्षेण प्रकृतेः सूक्ष्मं निरीक्षणं कृतम्। तथा च प्रकृत्या सह पूर्णरूपेण परिचितमासीत्। केषुचित्स्थलेषु उदाहरणानि एतावत्स्पष्टानि आसीद्यत् अक्ष्णोः पुरतः ते दृश्यन्ते इति भाति। नागानन्दस्य उदाहरणान्तरं द्रष्टव्यम्- *निद्रामुद्राऽवबन्धव्यतिकरमानिशं पद्मोकोष दमास्यान आशा पूरैक कर्म प्रवण निजकर प्रीणिता शेषविश्वः। द्रष्टः सिद्धैः प्रसक्तस्तुतिमुखर मुखैरस्तमप्येषः गच्छनः एषः श्याध्यो विवस्वान् परहित करणायैव यस्य प्रयासः॥*[२७] अत्र कवेः सामान्यकथनं तावत् सूर्य एव एकाकी यस्य समस्तप्रयासः अन्येषां कल्याणाय भवति। इदं च शाश्वतसत्यं वर्तते। पद्येऽस्मिन् श्लिष्टैः क्लिष्टैश्च शब्दैः सूर्ये तावत् परोपरकारपरायणस्य दानशीलस्य च राज्ञः व्यवहारः उपमितः। *माद्यद्दिग्गजण्डभित्तिकषणैर्भग्नस्रवच्चन्दनः क्रन्दत्कन्दरगह्वरो जलनिधेरास्फालितो वीचिभिः। पादालक्तकरग्रामोक्तिकशिलः सिद्धंगनानां गतैः सेव्योऽयं मलयाचलः किमपि मे चेतः करोच्युत्सुकुमः॥*[२८] अर्थात् मत्तदिग्गजानां गण्डस्थलस्य घर्षणात् भग्नचन्दनवृक्षस्य रसः च्योतति। समुद्रस्य उर्मीनां घर्षणेन कन्दरस्य प्रतिध्वनिवत् ध्वन्यते। सिद्धानां स्त्रियां चलनात् उष्णतायाः कारणात् पादयोः मुक्ताशिलाः रक्ताः जाताः। अहो, प्रदेशोऽयं निश्चयेन स्थातुं योग्यं वर्तते। अयं पर्वतः मम मनः उत्सुकं करोति। अस्य पर्वतस्य वर्णनद्वारा तस्य स्थानविशेषस्य सौन्दर्यं चित्रितं वर्तते, येन देशौचित्यस्य महत्त्वं संकेतितं भवति। *भअवं कुसुमाउह ! जेण तुमं रुबसोहाये णिज्जिदोसि, तस्य तुएणाकिमपि किदं। मम उण अणवर द्वाय बि अबलेत्ति करिअ पहरंतोण लज्जेसि॥*[२९] अर्थात् हे कामदेव, यस्य रूपं सौन्दर्यं च तवापेक्षया अधिकं वर्तते त्वं तस्य किमपि कर्तुंमसमर्थोऽपि मादृशीमेकां निरपराधिनीं अबला इति अवज्ञाय ताडयसि। इयमुपर्युक्तं वर्णनं कस्याश्चन कामातुरायाः वर्णनं वर्तते तथा च नायकेन सह मेलितु मदनस्य उपालभात्मकं वाक्यमिदम्। येन नायकोऽपि कामपरवशो भूत्वा उभयोः मेलनं कारयितुं समर्थः स्यात्।

नागानन्दनाटके कविना प्रकृतेः मनोरमं चित्रणं कृतम्। तपोवनस्य वर्णनप्रसङ्गे कविना प्रकृतेः सहजं वर्णनं प्रस्तुतम्। तपोवनवर्णने तु कविना प्रकृतेः मानवीकरणं कृतम्। नागानन्दस्य उपमानं तावद् दृश्यते – वृक्षस्थाः भ्रमराः गुञ्जनेन अस्माकं स्वागतं व्याहरति। फलभारेणावनताः वृक्षाः अस्माकं कृते नतमस्तकाः इति भाति। पुष्पवर्षया अस्माकं कृते यथा अर्घ्यः प्रदीयते। मधुरमिव वदन्ति स्वागतं भृगवृन्दैः– *नतिमिव फलनमैः कुर्वतेऽमो शिरोभिः। मम ददत इवाहर्य पुष्पवृष्टीः किरन्तः कयमतिथि सपर्ययो शिक्षिताः शाखिनोऽपि॥*[३०] एवंरीत्या दृश्यते यत् कविवरः श्रीहर्षवर्धनः स्वकृतिषु प्रकृतेः रुचिरं वर्णनं कृतम्। तथा च प्रकृत्याः अवयवेन सह सुपरिचित आसीत्कविः। कवेः प्रकृतिचित्रणे

अत्यधिकमनोहरता स्वाभाविकता च प्राप्यते। प्रसङ्गानुसारं प्रकृतिचित्रणं विधाय स्वरूपकान् मनोरमस्वरूपं प्रादात्। यद्यपि अस्य प्रकृतिचित्रणं कालिदासभवभूतिवत् नास्ति तथापि सहृदयैः सुश्लाघ्या कृतिरवश्यं वर्तते।

उल्लेखपञ्जिः

१. प्रियदर्शिका, द्वितीयोऽङ्कः, पृष्ठ – ३१।
२. तदेव, २/२, पृष्ठ – ३२।
३. तदेव, द्वितीयोऽङ्कः, पृष्ठ – ३३।
४. तदेव, २/३, पृष्ठ – ३४।
५. तदेव, २/४, पृष्ठ – ३८।
६. तदेव, २/५, पृष्ठ – ३८।
७. तदेव, १/१२, पृष्ठ – २६।
८. तदेव, २/१०, पृष्ठ – ५३।
९. तदेव, २/८, पृष्ठ – ४७।
१०. रत्नावली, १/१३, पृष्ठ – २६।
११. तदेव, १/१७, पृष्ठ – ३४।
१२. तदेव, १/२४, पृष्ठ – ४७।
१३. तदेव, १/२५, पृष्ठ – ४८।
१४. तदेव, ३/५, पृष्ठ – ११९।
१५. तदेव, ३/६, पृष्ठ – १२०।
१६. तदेव, तृतीयोऽङ्कः, पृष्ठ – १२०।
१७. तदेव, ३/७, पृष्ठ – १२१।
१८. तदेव, ३/८, पृष्ठ – १२२।
१९. तदेव, १/१६, पृष्ठ – २९।
२०. तदेव, १/१८, पृष्ठ – ३५।
२१. नागानन्द, प्रथमोऽङ्कः, पृष्ठ – १७।
२२. तदेव, १/९, पृष्ठ – १९।
२३. तदेव, ३/७, पृष्ठ – १०४।
२४. तदेव, ७/८, पृष्ठ – १०६।
२५. तदेव, ३/८, पृष्ठ – १२१।
२६. तदेव, ४/३, पृष्ठ – १२७।
२७. तदेव, ४/४, पृष्ठ – १२८।
२८. तदेव, ३/८।
२९. तदेव, १/९।
३०. तदेव, १/१२।

परिशीलित-ग्रन्थपञ्जिः

अग्रवाल, डॉ. संगीता। साहित्यदर्पणः। नई दिल्ली: मुरारीलाल एंड सन्स पावलिशार्स, २०२२।

अय्यर, रामचन्द्रः। नागानन्दम्। Palghat Kalpathy R.S Vadhyar & Sons Publishers, 2000.

त्रिपाठी, डॉ. राधावल्लभ। संस्कृत साहित्य का समग्र इतिहास। दिल्ली: न्यु भारतीय बुक कारपोरेशन, २०१८।

द्विवेदी, डॉ. शिवबालकः। रत्नावली नाटिका। जयपुर: हंसा पर्काशन, २०१९।

पाण्डेय, डॉ. जयमंगलः। रत्नावली नाटिका (किरणाख्य-हिन्दी-संस्कृतव्याख्योपेता)। वाराणसी: चौखम्बा विद्याभवन, २०१९।

प्राचार्य, श्रीमोहनदेवपन्तः। हर्षचरितम्। नई दिल्ली: मोतीलाल बनारसीदास पावलिशार्स प्राइभेट लिमिटेड, २०१६।

मिश्रः, डॉ. श्रीनारायणः। झा, डॉ. शशिनाथ। रसगङ्गाधरः। वाराणसी: चौखम्वा कृष्णदास अकादमी, २०१७।

मिश्रः, श्रीरामचन्द्रः। प्रियदर्शिकाः (प्रकाश संस्कृत-हिन्दीटीकोपेता)। वाराणसी: चौखम्बा विद्याभवन, १९७६।

मुसलगाँवकर, डॉ. राजेश्वर शास्त्री। रत्नावली नाटिका (किरणावली संस्कृत-हिन्दी-व्याख्याद्वयोपेता) वाराणसी: चौखम्भा संस्कृत संस्थान,२०१४।

मोहन, डॉ. ज्योत्स्ना। काव्यप्रकाशः। जवाहर नगर दिल्ली: नाग प्रकाशक, १९९९।

शास्त्री, डॉ. राकेशः। शास्त्री, डॉ. प्रतिमाः। नागानन्दम् (चन्द्रिका हिन्दी व्याख्या एवं हिन्दी अनुवाद)। दिल्ली: संस्कृत ग्रन्थागार, २००८।

शास्त्री, डॉ. साहु व। हर्षचरितम्। जयपुरः हंसा प्रकाशन, २००२।

शास्त्री, रामनाथत्रिपाठी। प्रियदर्शिकाः (कल्याणी संस्कृत-हिन्दोव्याख्योपेता)। वाराणसीः चौखम्बा अमरभारती प्रकाशन, १९७८।

Kale, Mangesh Narayanrao. Priyadarsika of Sriharsadeva. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999.

कापिलेश्वरकृष्णसांख्ययोर्विमर्शः

सैकत-मोहान्तः

सारसंक्षेपः "कपिलस्तत्त्वसंख्याता"[1] इति श्रीमद्भागवतानुसारेण आचार्यः कपिलः सांख्यदर्शनस्य आदिमः प्रवक्ता। तदीयदर्शनम् आश्रित्य प्रवर्तमानः ईश्वरकृष्णः सांख्यकारिकां व्यरचयत्। सांख्यकारिकायाम् ईश्वरकृष्णेन स्वकीयग्रन्थस्य कापिलसांख्यमूलकत्वं स्वीकृतम्। यद्यपि कपिलाचार्येण रचितः कश्चित् ग्रन्थो नोपलभ्यते तथापि श्रीमद्भागवतस्य तृतीयस्कन्धे कपिलदेवहूतिसंवादमाध्यमेन, महाभारतस्य शान्तिपर्वणि जनकवशिष्ठयोः, जनकयाज्ञ्यवल्क्ययोः, आसुरिकपिलयोर्वा संवादमाध्यमेन बहुत्र कापिलसांख्यं समुपलभ्यते। इदानीं कापिलेश्वरकृष्णसांख्ययोः किं सर्वथा समता अस्ति अथवा क्वचित् साम्यं, क्वचित् वैषम्यं राजते इति विषये कश्चित् विमर्शः मया प्रस्तुतः।

प्रबन्धेऽस्मिन् आदौ ईश्वरकृष्णेन स्वकीयग्रन्थस्य कापिलसांख्यपरम्परागतत्वं कथं प्रदर्शितम् इति आलोच्य तयोः दर्शने कथं वैषम्यं साम्यं वा विद्यते तत् सविस्तरं सश्लोकं व्याख्यातम्। तत्र भक्तिवितानयोगशास्त्रत्वेन सांख्यस्य परिगणना, तद्विषये ईश्वरकृष्णमतं, पञ्चविंशतितत्त्वविषये आलोचना, सृष्टितत्त्वविषये मतयोः साम्यस्य वैषम्यस्य च पर्यालोचना, पुरुषबहुत्वविषये कापिलेश्वरयोः चिन्तनवैरूप्यं, प्रकृतिपुरुषयोः साधर्म्यवैधर्म्यविमर्शः इत्येते विषयाः यथाज्ञानं समालोचिताः। अन्ते अस्य प्रबन्धस्य सारः मदीयदृष्ट्या समुल्लिखितः।

कुञ्चिकाशब्दः मोक्षः, पुरुषार्थः, पुरुषः, प्रकृतिः।

मोक्षाख्यपरमपुरुषार्थप्रतिपादकषट्संख्यकास्तिकदर्शनानां श्रुतिमूलकतया प्रवर्तमानानामन्यतमस्य सांख्यदर्शनस्य पारम्परिकरीत्या साम्प्रतिककाले प्राप्तिः ईश्वरकृष्णसांख्यकारिकाभिः समुपजायते। "कपिलस्तत्त्वसंख्याता"[2] इति श्रीमद्भागवतवचनेन "सांख्यस्य वक्ता कपिलः"[3] इति महाभारतवचनेन वा कपिलः सांख्यप्रवर्तकाचार्य इति प्रसिद्ध्यति। सांख्यकारिकाकारः ईश्वरकृष्णः स्वकृतकारिकाणां प्रामाणिकत्वं प्रतिष्ठापयितुं स्वकीयग्रन्थान्ते सांख्यशास्त्रपरम्परां प्रदर्शयन् आह–

> एतत् पवित्रमग्र्यं मुनिरासुरयेऽनुकम्पया प्रददौ।
> आसुरिरपि पञ्चशिखाय तेन च बहुधा कृतं तन्त्रम्॥
>
> शिष्यपरम्परागतमीश्वरकृष्णेन चैतदार्याभिः।
> सङ्क्षिप्तमार्यमतिना सम्यग्विज्ञाय सिद्धान्तम्॥[4] इति॥

सांख्यतत्त्वकौमुदीकारः वाचस्पतिमिश्रोऽपि ईश्वरकृष्णसांख्यस्य कापिलसांख्यानुयायित्वं प्रतिपादयितुं मङ्गलश्लोके सांख्यपरम्परां प्रोवाच[5]। यद्यपि कपिलमहर्षेः सांख्यविषयकः कश्चित् ग्रन्थः तावत् नोपलभ्यते तथापि कपिलप्रोक्तसांख्यतत्त्वस्य सविस्तरं निरूपणं श्रीमद्भागवतस्य तृतीयस्कन्धे कपिलदेवहूतिसंवादमाध्यमेन, महाभारतस्य शान्तिपर्वणि जनकवशिष्ठयोः जनकयाज्ञ्यवल्क्ययोः आसुरिकपिलयोर्वा संवादमाध्यमेन महर्षिवेदव्यासेन अकारि। एतादृशं भागवतादिषु उपलभ्यमानं कापिलसांख्यम् ईश्वरकृष्णसांख्येन सह क्वचित् साम्यं क्वचित् वा वैषम्यं भजते। इत्थं किमिदम् ईश्वरकृष्णसांख्यं कापिलसांख्यमूलकं न वेति विषयम् आदाय कश्चित् विमर्शः प्रस्तूयते।

श्रीमद्भागवतस्य पञ्चविंशाध्याये कपिलदेवहूतिसंवादप्रसङ्गे सांख्यं भक्तिवितानयोगमिति कपिलाचार्येण प्रोक्तम्। तथा चोक्तं भागवते– "तत्त्वाम्नायं यत्प्रवदन्ति सांख्यं प्रोवाच वै भक्तिवितानयोगम्"[6] इति। भक्तेः वितानं विस्तारकं योगशास्त्रं हि सांख्यमिति तदर्थः। एतादृशभक्तिविस्तारकसांख्यदर्शने भक्तेः स्थानं नास्तीति तु खपुष्पायितं कल्पनम्।

अतः सांख्यदर्शने भक्तेः महत् स्थानमस्तीति वाच्यम्। तत्र प्रकृतिबन्धात् मोक्षप्राप्तौ भक्तिः साधनत्वेन निर्दिष्टा। तथा च भागवते–

अनिमित्तनिमित्तेन स्वधर्मेणामलात्मना।
तीव्रया मयि भक्त्या च श्रुतसंभृतया चिरम्।।

ज्ञानेन दृष्टतत्त्वेन वैराग्येण बलीयसा।
तपोयुक्तेन योगेन तीव्रेणात्मसमाधिना।।[७]इति।।

फलासक्तिवर्जितेन स्वधर्माचरणेन शुद्धचित्तेन चिरं भागवतकथाश्रवणेन भगवति जातया तीव्रभक्त्या, दृष्टतत्त्वेन, बलीयसा वैराग्येण, तपोयुक्तेन योगेन, चित्तैकाग्येन च प्रकृतेः मुक्तिः समवाप्यते इत्यर्थः। इत्थं प्रकृतिबन्धात् मोक्षहेतुः भगवति दृढा भक्तिरिति सिद्धम्। इयमेव भक्तिः गीतादिशास्त्रेषु अनन्या भक्तिः, अव्यभिचारिणी भक्तिः इत्यादिशब्दैः बहुधा उपवर्णिता। ज्ञानेन दृष्टतत्त्वेन इत्यंशेन तत्त्वज्ञानं मोक्षहेतुरिति यद्यपि उक्तं तथापि भक्तेरपि मोक्षहेतुत्वेन ग्रहणं कपिलाचार्येण कृतमिति स्पष्टं दरीदृश्यते। किन्तु ईश्वरकृष्णकृतसांख्यकारिकायां भक्तिः क्वचिदपि नोपलभ्यते। मुक्तिहेतुत्वेन तु नैवोपलभ्यत एव। तत्र ईश्वरकृष्णेन व्यक्ताव्यक्तज्ञविज्ञानं मोक्षहेतुत्वेन उपपादितम्। तथा चोक्तं सांख्यकारिकायां– “तद्विपरीतः श्रेयान् व्यक्ताव्यक्तज्ञविज्ञानात्”[८] इति। व्यक्तं च अव्यक्तं च ज्ञश्च व्यक्ताव्यक्तज्ञाः, तेषां विज्ञानं विवेकेन ज्ञानमित्यर्थः। व्यक्तं बुद्ध्यहंकारादिकं, तत्कारणम् अव्यक्तं प्रकृतिः, ज्ञः पुरुषः इति व्यक्ताव्यक्तज्ञानां प्रकृतिविकृतिपुरुषाणां पञ्चविंशतितत्त्वानां यथार्थज्ञानेन मोक्षः सम्भवति। एवं पञ्चविंशतितत्त्वविषयज्ञानाभ्यासात् आदरनैरन्तर्यदीर्घकालसेवितात् सत्त्वपुरुषान्यताख्यातिः समुत्पद्यते, ततः प्रकृतिबन्धात् मुक्तिः इति क्रमः। तदुक्तं सांख्यकारिकायाम्–

एवं तत्त्वाभ्यासान्नास्मि न मे नाहमित्यपरिशेषम्।
अविपर्ययाद्विशुद्धं केवलमुत्पद्यते ज्ञानम्[९]।।इति।।

सत्त्वपुरुषान्यताख्यातिरेव पुरुषः प्रकृतेः भिन्नः इत्याकारकं ज्ञानम्। एतादृशे ज्ञाने जायमाने जीवानां मुक्तिरिति सांख्यमतम्। महाभारते वशिष्ठजनकसंवादे वशिष्ठः जनकं प्रति तावदवोचत्-

सर्वमव्यक्तमित्युक्तमसर्वः पञ्चविंशकः।
य एनमभिजानन्ति न भयं तेषु वर्तते।।[१०]इति।

सर्वम् अव्यक्तं, पञ्चविंशकः पुरुषः असर्वः प्रकृतिभिन्नः इति ये जानन्ति तेषु जन्ममृत्युभयं न वर्तते इति श्लोकार्थः। इत्थं प्रकृतेः पुरुषो भिन्नः इत्येव सत्त्वपुरुषान्यताख्यातिः मोक्षहेतुः। इत्थं भागवतादिषु यथा मुक्तिहेतुत्वेन ज्ञानरूपायाः प्रकृतिपुरुषान्त्यताख्यातेः प्रतिपादानं दृश्यते तथा भक्तेरपि महत् स्थानं वरीवर्तते। किन्तु ईश्वरकृष्णसांख्ये भक्तेः क्वचिदपि स्थानं न दृष्टिपथमायाति। अपि च ईश्वरकृष्णेन स्वकीयग्रन्थे प्रकृतिपुरुषान्यताख्यातिसम्पादनाय साधनमार्गः सविस्तरं नोपन्यस्तः। किन्तु भागवतादिषु कपिलेन साधनमार्गः सविस्तरम् उपवर्णितः। इत्थं कश्चित् भेदः कापिलेश्वरकृष्णसांख्ययोर्वर्तते।

सृष्टिक्रमविषये कश्चित् भेदः कापिलेश्वरकृष्णयोः दृश्यते। भागवते सृष्टिं वर्णयितुकामः कपिलः उवाच-

पञ्चभिः पञ्चभिर्ब्रह्म चतुर्भिर्दशभिस्तथा।
एतच्चतुर्विंशतिकं गणं प्राधानिकं विदुः।।[११]इति।।

प्रकृतश्लोके चतुर्विंशतिः तत्त्वानि उपवर्णितानि। पञ्चभिः पृथिव्यप्तेजोवाय्वाकाशैः, पञ्चभिः गन्धस्पर्शरूपरसशब्दाख्यतन्मात्रैः, चतुर्दशभिः पञ्चज्ञानेन्द्रियैः पञ्चकर्मेन्द्रियैः मनोबुद्ध्यहंकारचित्तैः प्राधानिकं चतुर्विंशतिकं गणं विदुः इति अर्थः। कालापरनामधेयः पुरुषः पञ्चविंशकतत्त्वरूपेण गण्यते। इदं यत् चित्तं तत् महत्पदेनाप्यभिधीयते। तदुक्तं भागवते – “यदाहुर्वासुदेवाख्यं चित्तं तन्महदात्मकम्”[१२] इति। एतद्वचनस्य व्याख्यानावसरे श्रीधरटीकायां तावदुक्तम्– “अधिभूतरूपेण तस्यैव महानिति संज्ञा” इति। अतः चित्तमेव महत्तत्त्वमिति स्थितम्। भागवते सृष्टिक्रमः कपिलाचार्येण इत्थं वर्णितः– नित्यायाः त्रिगुणमय्याः प्रकृतेः चित्तापरनामधेयं महत्तत्त्वं, महतः अहंकारः, अहंकारस्य सात्त्विकांशात् मनः उत्पद्यते, राजसांशात् बुद्धिः, कर्मेन्द्रियाणि, ज्ञानेन्द्रियाणि च उत्पद्यन्ते, तामसांशात् पञ्च तन्मात्राणि उत्पद्यन्ते, तन्मात्रेभ्यश्च पञ्च भूतानि उत्पद्यन्ते इति। पुरुषश्च पञ्चविंशकः। इत्थं पुरुषः, चित्तम्, अहंकारः, मनः, बुद्धिः, दश इन्द्रियाणि, पञ्च तन्मात्राणि, पञ्च भूतानि इति पञ्चविंशतिः तत्त्वानि भागवतानुसारं वर्णितानि। किन्तु महाभारतस्य शान्तिपर्वणि मनुबृहस्पतिसंवादे मनुना प्रकृतिः पञ्चविंशतितत्त्वेषु परिगणिता। तथा चोक्तं महाभारते–

> पुरुषः प्रकृतिर्बुद्धिर्विषयाश्चेन्द्रियाणि च।
> अहंकारोऽभिमानश्च समूहो भूतसंज्ञकः।।[१३] इति।।

पुरुषः, प्रकृतिः, बुद्धिः महत्तत्त्वं, विषयाः शब्दस्पर्शरूपरसगन्धाः, इन्द्रियाणि पञ्च ज्ञानेन्द्रियाणि पञ्च कर्मेन्द्रियाणि च, अहंकारः, अभिमानः मनः इत्येतेषां समूहो भूतसंज्ञकः पञ्चविंशतिसंख्यकपदार्थगणः इति श्लोकार्थः। महाभारते अन्यत्रापि एतान्येव पञ्चविंशतितत्त्वानि प्रतिपादितानि[१४]। अत्रेदं ज्ञातुं शक्यते– भागवते प्रकृतिः पञ्चविंशतितत्त्वेषु न परिगणिता, किन्तु महाभारते सा परिगणिता। अपि च, महत्तत्त्वस्य अपरमभिधानं चित्तमिति मनुते भागवते, किन्तु महाभारते बुद्धिरेव महत्तत्त्वमिति स्थितम्। महाभारते यानि पञ्चविंशतितत्त्वानि उपवर्णितानि तान्येव ईश्वरकृष्णेन सृष्टिक्रमं वर्णयता सांख्यकारिकायामपि उक्तानि–

> प्रकृतेर्महाँस्ततोऽहंकारस्तस्माद् गणश्च षोडशकः।
> तस्मादपि षोडशकात्पञ्चभ्यः पञ्च भूतानि।।[१५]इति।।

प्रकृतेः महान्, महतः अहंकारः, अहंकारात् षोडशकः गणः एकादशेन्द्रियपञ्चतन्मात्रात्मकः, पञ्चभ्यः तन्मात्रेभ्यः पञ्च भूतानि इति चतुर्विंशतिः तत्त्वानि, पुरुषं संयोज्य पञ्चविंशतिः तत्त्वानि ईश्वरकृष्णेन उक्तानि। इत्थम् ईश्वरकृष्णोक्तपञ्चविंशतितत्त्वानि यद्यपि महाभारतोक्तपञ्चविंशतितत्त्वैः साम्यं भजन्ते, किन्तु भागवतोक्तपञ्चविंशतितत्त्वैः न साम्यम् इति परिलक्ष्यते।

अपि च, सृष्टिक्रमविषये उभयोः कापिलेश्वरकृष्णयोः मतवैषम्यम् अस्ति। भागवते यथा तत्त्वानां सृष्टिक्रमः प्रतिपादितः तथा ईश्वरकृष्णेन सृष्टिक्रमो नोपपादितः। तथा चोक्तम् ईश्वरकृष्णेन–

> अभिमानोऽहंकारस्तस्माद् द्विविधः प्रवर्तते सर्गः।
> एकादशकश्च गणस्तन्मात्रपञ्चकश्चैव।।
>
> सात्त्विक एकादशकः प्रवर्तते वैकृतादहंकारात्।
> भूतादेस्तन्मात्रः स तामसस्तैजसादुभयम्।।[१६] इति।।

ईश्वरकृष्णमते प्रकृतेः महात्, महतः अहंकारः, अहंकारात् द्विविधः सर्गः प्रवर्तते। एकः एकादशकः, अपरः तन्मात्रपञ्चकः। अहंकारस्य सात्त्विकांशात् एकादशकः एकादशेन्द्रियात्मकः उत्पद्यते, तामसांशात् पञ्चतन्मात्राणि उत्पद्यन्ते इति। तन्मात्रेभ्यश्च पञ्च भूतानि। अहंकारस्य राजसांशः इन्द्रियेषु तन्मात्रेषु च भवति। यतो हि केवलं सत्त्वं तमो वा अक्रिये भवतः, रजस्तु चालयति। यदा रजः सत्त्वरजसी चालयति तदा ते स्वकार्यं कुरुतः। अतः राजसांशः उभयत्र विद्यते। भागवतादस्यायं विशेषः – भागवते सात्त्विकांशात् केवलं मनः, राजसांशात् बुद्धिः, दशेन्द्रियाणि च, तामसांशात् पञ्च तन्मात्राणि च उत्पद्यन्ते। किन्तु ईश्वरकृष्णसांख्ये सात्त्विकांशात् एकादशेन्द्रियाणि, तामसांशात् पञ्चतन्मात्राणि च उत्पद्यन्ते। इत्थम् इन्द्रियाणाम् उत्पत्तिविषये कश्चन भेदः स्पष्टं प्रतीयते। एवं सृष्टिविषये ईश्वरकृष्णोक्तमतं भागवतोक्तकपिलमतेन साम्यं न भजते। महाभारतोक्तः सृष्टिक्रमस्तु उभाभ्यामपि साम्यं भजते[१७]।

पुरुषबहुत्वविषये क्वचित् वैषम्यं दृश्यते। महाभारते पुरुषबहुत्वविषये तावदुक्तम्– "अस्याप्येतन्निदर्शनम्"[१८] इति। यथा प्रकृतेः प्रलयकाले एकत्वं, सृष्टिकाले च बहुत्वं तथा पुरुषस्यापि एकत्वबहुत्वज्ञानं भवतीति सम्पूर्णश्लोकाशयः। मुक्तौ महदादीनाम् असत्त्वात् पुरुषस्य एकत्वम् एकजातीयत्वं, महदादीनां सत्त्वे तु सुरनरतिर्यगादिभेदेन बहुत्वं भवतीति ज्ञेयम्। सांख्यकारिकायामपि पुरुषबहुत्वं स्वीकृतम्। तत्र पुरुषस्य बहुत्वे हेतुत्रयं प्रादर्शि। तच्च – जननमरणकरणानां प्रतिनियमात्, अयुगपत्प्रवृत्तेः, त्रैगुण्यविपर्ययात् चेति। तत्र जन्मनः, मृत्योः, त्रयोदशेन्द्रियाणां च या व्यवस्था सा पुरुषस्य एकत्वे न सम्भवतीत्यतः पुरुषबहुत्वम्। अपि च, समे जनाः युगपत् प्रयत्नशीलाः न भवन्ति इति हेतोः पुरुषबहुत्वं, पुरुषैकत्वे तु तथा न सम्भवति। किञ्च, सत्त्वादिगुणानां विविधप्राणिषु यो विपर्ययो दृश्यते ततः पुरुषबहुत्वं सिद्ध्यति। एवं सांख्याचार्याणां मतम्। ते सांख्याः वास्तविकं पुरुषबहुत्वं स्वीकुर्वन्ति। किन्तु महाभारतोक्तदिशा पुरुषबहुत्वं सांख्यवत् न स्वीकृतमिति तु भारतटीकाकाराः वदन्ति। पुरुषो वस्तुतः एकः। तस्य नानात्वम् अव्यक्तं नयति। तथा च श्रुतिः- "इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते"[१९] इति। एवं श्रुत्याधारेण पुरुषस्य न वास्तविकं बहुत्वम्। पुरुषे प्रतीयमानं बहुत्वं रज्ज्वौ सर्पभ्रमवत् कल्पितम्। बहुत्वं तु प्रकृतेः, तदारोपितं भवति पुरुषे[२०]।

एवं केषुचित् विषयेषु यद्यपि ईश्वरकृष्णसांख्येन किञ्चित् मतपार्थक्यं दृश्यते किन्तु बहुत्र साम्यमपि परिलक्ष्यते। यथा प्रकृतिपुरुषयोः साधर्म्यवैधर्म्यविषये महाभारते सांख्यकारिकायां च साम्यं परिलक्ष्यते। महाभारते प्रकृतिपुरुषौ अनाद्यनन्तौ अलिङ्गौ च भवतः। तदुक्तं– "अनाद्यन्तावुभावेतावलिङ्गौ चाप्युभावपि"[२१] इति। महाभारते उभयोः साधर्म्यवैधर्म्यविषये तावदुक्तं-

> उभौ नित्यावचलौ महद्भ्यश्च महत्तरौ।
> सामान्यमेतदुभयोरेवं ह्यन्यद्विशेषणम्॥
>
> प्रकृत्या सर्गधर्मिण्या तथा त्रिगुणधर्मया।
> विपरीतमतो विद्यात् क्षेत्रज्ञस्य स्वलक्षणम्॥[२२]इति॥

उभौ प्रकृतिपुरुषौ नित्यौ, अविचलौ गतिशून्यौ, महद्भ्यः गगनादिभ्योऽपि महत्तरौ इति प्रकृतिपुरुषयोः साधर्म्यं वर्तते। तयोः यद् वैधर्म्यं तत् प्रकृतिः सर्गधर्मिणी, त्रिगुणधर्मा च वर्तते, पुरुषः तु प्रकृतितो भिन्नधर्मा अर्थात् पुरुषो न प्रसवधर्मा, न वा त्रिगुणात्मकः। इत्थं महाभारतानुसारं ज्ञातुं शक्यते प्रकृतिपुरुषयोः नित्यत्वं, निष्क्रियत्वं, महत्तरत्वं चेति साधर्म्यत्रयं विद्यते। सांख्यकारिकायां हेतुमदनित्यमव्यापि इत्यादिकारिकया व्यक्तात् विपरीतम् अव्यक्तम् इत्युक्तदिशा अव्यक्तस्य प्रधानस्य अहेतुमत्त्वादिगुणाः उपलभ्यन्ते। अथ च त्रिगुणमविवेकि विषयः इत्यादिकारिकया प्रधानात् विपरीतः पुरुषः इत्युक्तदिशा पुरुषस्य चेतनत्वादयः गुणाः उपलभ्यन्ते। एतेन प्रकृतिपुरुषयोः अहेतुमत्त्वं, नित्यत्वं,

व्यापकत्वं, निष्क्रियत्वं, स्वतन्त्रत्वम् इत्यादयः समानाः धर्माः उक्ताः। उभयोः वैधर्म्ये सत्यपि साधर्म्यमपि अस्तीत्यतः तत्त्वकौमुदीवचनं सङ्गतं भवति– "यद्यप्यहेतुमत्त्वादिकं साधर्म्यं, तथाप्यत्रैगुण्यादिवैपरीत्यमस्त्येवेति"[२३] । इत्थं महाभारते सांख्यकारिकायां च प्रतिपदिताः प्रकृतिपुरुषयोः नित्यत्वं, निष्क्रियत्वं, व्यापकत्वम् इत्येते समानाः धर्माः साम्यं भजन्ते। प्रकृतेः यद्यपि परिणामलक्षणा क्रिया अस्ति, तथापि परिस्पन्दः नास्तीत्यतः सा निष्क्रिया इत्युक्तमिति बोध्यम्। प्रकृतिपुरुषयोः वैधर्म्यं प्रतिपदायन्ती सांख्यकारिका तावत् –

> त्रिगुणमविवेकि विषयः सामान्यमचेतनं प्रसवधर्मि।
> व्यक्तं तथा प्रधानं तद्विपरीतस्तथा च पुमान्॥[२४] इति॥

प्रकृतकारिकायां व्यक्ताव्यक्तयोः साधर्म्यं, पुरुषाच्च वैधर्म्यं प्रतिपादितम्। तत्र प्रकृत्यपरनाम अव्यक्तं त्रिगुणम्, अविवेकि, विषयः, सामान्यम्, अचेतनं, प्रसवधर्मि वर्तते, पुरुषश्च अव्यक्तविपरीतः निर्गुणः, विवेकी, अविषयः, असामान्यं, चेतनम्, अप्रसवधर्मी वर्तते। इत्थं महाभारते पुरुषस्य निर्गुणत्वं, अप्रसवधर्मित्वम् इति यत् वैधर्म्यद्वयमुक्तं तत् सांख्यकारिकया सह साम्यं भजते इति स्पष्टं दरीदृश्यते। इत्थं प्रकृतिपुरुषयोः साधर्म्यवैधर्म्यविषये ईश्वरकृष्णतत्पूर्ववर्तिनोः साम्यम् अस्तीति स्थितम्।

इत्थं सांख्यकारिकाकारः ईश्वरकृष्णः कापिलसांख्यपरम्परायां स्वात्मनं निवेश्य क्वचित् कापिलसांख्येन वैषम्यं प्रदर्शितमिति मे मतिः। यद्यपि बहुत्र साम्यं विद्यते तथापि तत्त्वतः वैषम्यं बहुधा परिलक्ष्यते। अन्येष्वपि दर्शनेषु परम्पराम् आश्रित्य आदिपुरुषतत्त्वेन कश्चित् भेदः समजायत एव। यथा बौद्धदर्शने आदिपुरुषेण गौतमबुद्धेन शून्यशब्दनिर्वचनं यथा स्वशिष्येषु उपदिष्टं तथा तत्परवर्तिषु मध्यमिकादिसम्प्रदायेषु नोपलभ्यते। एवं परम्पराम् आदाय कश्चित् तत्त्वभेदः अन्यत्र दर्शनेषु यथा अस्ति तथा सांख्यदर्शनेऽपि वरीवर्तते इति शम्।

संकेतपञ्जिः

भा.पु. = भागवतपुराणम्

शा.प. = शान्तिपर्व

सां.का. = सांख्यकारिका

महा. = महाभारतम्

बृ.उप. = बृहदारण्यकोपनिषद्

सां.कौ = सांख्यतत्त्वकौमुदी

पृ. = पृष्ठा

सम्पा. = सम्पादकः

उल्लेखपञ्जिः

१. भा.पु. ३/२५/१।

२. *तदेव*

३. महा. शा.प.३३३/६४

४. सां.का. ७०-७१

५. कपिलाय महामुनये मुनये शिष्याय तस्य चासुरये। पञ्चशिखाय तथेश्वरकृष्णायैते नमस्यामः॥

६. भा.पु. ३/२५/३१

७. *तदेव* ३/२७/२१-२२

८. सां.का.२

९. *तदेव* ६४

१०. महा. शा.प.२९८/५०

११. भा.पु. ३/२६/११

१२. *तदेव* ३/२६/२१

१३. महा. शा.प.१९८/२४

१४. *तदेव* २९८/२८-३०, ३०२/११-१५

१५. सां.का. २२

१६. *तदेव* २३,२४

१७. महाभारते तावदुक्तं – "अव्यक्तमाहुः प्रकृतिं परां प्रकृतिवादिनः। तस्मान्महत् समुत्पन्नं द्वितीयं राजसत्तम।। अहंकारस्तु महतस्तृतीयमिति नः श्रुतम्। पञ्चभूतान्यहंकारादाहुः सांख्यात्मदर्शिनः।। एताः प्रकृतश्चाष्टौ विकाराश्चापि षोडश। पञ्च चैव विशेषा वै तथा पञ्चेन्द्रियाणि च।।" इति। महा. शा.प. २९८/२७-२९

१८. महा. शा.प.२९८/३४

१९. बृ.उप. २/५/१९

२०. भारतभावदीपाख्यमहाभारतटीकायां स्पष्टम्

२१. महा. शा.प.२१४/७

२२. *तदेव* २१४/८-९

२३. सां.कौ. पृ.११२

२४. सां.का. ११

परिशीलित-ग्रन्थपञ्जिः

बृहदारण्यकोपनिषद्। गोरखपुर, गीताप्रेस। कोलकाता: गोबिन्दभवन-कार्यालय, २०११।

वाचस्पतिमिश्रः। *साङ्ख्यतत्त्वकौमुदी*। सम्पा. ज्वालाप्रसाद-गौड़। वाराणसी: चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, २०१७।

वेदव्यासः। *महाभारतम्*। सम्पा. हरिदाससिद्धान्तवागीश-भट्टाचार्य। विश्वावाणी प्रकाशनी, १९९३।

वेदव्यासः। *श्रीमद्भागवतम्*। सम्पा. सुमिता-वसु। कलकाता: उद्बोधन कार्यालय, २००९।

A LIGHT ON OTHER *GĪTĀ*-TEXTS AVAILABLE IN *MAHĀBHĀRATA* BESIDES THE *BHAGAVADGĪTĀ*

PALAS BISWAS

Abstract: Generally, the *Gītā* is cognizable as the *Śrīmad-bhagavadgītā* of *Bhīṣmaparvan* in the *Mahābhārata*. But only the *Bhagavadgītā* is not the extent of whole *Gītā* literature. There are so many *Gītā*s into the other *parvans* of the *Mahābhārata*. Even the large amount of *Gītā*s, attached to the *Purāṇa*s, is noteworthy in this regard. The same theory of Self-knowledge has been illuminated with various styles in these *Gītā*s through different conversational dramatic angles. So, these *Gītā*s are significant for the study of Indian philosophy.

In the *Mahābhārata* we find various *Gītā* texts such as the *Haṃsagītā* (chapter 288, *Mokṣadharmaparvan* of *Śāntiparvan*), the *Maṅkigītā* (chapter 177, *Śāntiparvan*), the *Piṅgalagītā* (chapter 168, *Mokṣaparvan* of *Śāntiparvan*), the *Harigītā* (ten dialogues of Nārada in chapter 346, *Śāntiparvan*), the *Bhīṣmagītā* (*Anuśāsanaparvan)*, the *Vyādhagītā* (*Vanaparvan*), the *Sanatsujātīyagītā* (*Udyogaparvan*), the *Pāṇḍavagītā*, the *Uttaragītā* etc. Besides these many more important *Gītā*s are recorded in the *Purāṇa* literature, e.g; the *Gaṇeśagītā*, the *Nāradagītā*, the *Bhaktigītā*, the *Vasiṣṭhagītā*, the *Vānaragītā*, the *Dattātreyagītā*, the *Śivottaragītā*, the *Sūryagītā*, the *Sudarśanagītā*, the *Mṛtyuñjayagītā*, the *Tattvasāragītā*, the *Sanatkumāragītā*, the *Vadhūgītā* etc. All these miscellaneous *Gītā*s, belonging to the *Mahābhārata* and the *Purāṇa*s draw our attention to them. Though we generally deprive from the opportunity to perceive the nobility of these texts, we should look up especially for these various *Gītā* texts. In spite of having all these, the *Śrīmad-bhagavadgītā* is the foremost and most important for studying these *Gītā*s critically.

As there has not yet been such clear informative study regarding the available different *Gītā*s available in *Mahābhārata* besides the *Bhagavadgītā* a humble effort may be made in that direction.

Reference bibliography would be duly appended at the end along with list of abbreviation, end-notes, list of signs and symbols etc.

Keywords: *Gītā*-texts, *Gītā*-literature, *Bhagavadgītā*, *Mahābhārata*, *Brahmavidyā*, *Ātmavidyā*.

Introduction

Gītā, for people in common is taken in the sense of the Bhg of the VMbh out of prevalent misconception. But it is to be clarified that it is a technical term which actually indicates a wide and independent literary style of Indian literature. The factual position is that, we have so many *Gītā*-texts apart from the Bhg, interspersed in the Indian epics, *Purāṇa*s etc.

Gītā is an inflected form of the Sanskrit root *gai* (*gai śabde* — PāDh)[1] and the suffixes *kta* and *ṭāp* successively, meaning something that has been sung. From the internal evidences of the available *Gītā*-texts, it is found that *Gītā* in feminine gender is an adjective to the feminine word *Upaniṣad*; in fact, it itself is *Upaniṣad* or *Brahmavidyā* or *Ātmavidyā* or *Adhyātmavidyā*. In this context some colophons from those can be referred to here,

> oṃ tat sad iti śrīmad-**bhagavadgītā**su **upaniṣat**su **brahma-vidyā**yāṃ yoga-śāstre śrī-kr̥ṣṇ-ārjuna-saṃvāde arjunaviṣādayogo nāma prathamo'dhyāyaḥ// (*Śrīmadbhagavadgītā*)
>
> iti śrīmad-**bhagavadgītā**su upaniṣatsu **brahma-vidyā**yāṃ yoga-śāstre śrī-kr̥ṣṇ-ārjuna-saṃvāde saptaślokīgītā saṃpūrṇā// (*Saptaślokīgītā*)
>
> iti **brahma-vidyā**yāṃ yogaśāstre śrī-kr̥ṣṇ-ārjuna-saṃvāde śrīmad-**gītāsāra**ḥ samāptaḥ// (*Gītāsāra*)
>
> iti śrī-padmapurāṇe uparibhāge **śivagītā**su **upaniṣat**su **brahma-vidyā**yāṃ yoga-śāstre śiva-rāghava-saṃvāde gītādhikārinirūpaṇaṃ nāma ṣoḍaśo'dhyāyaḥ// (*Śivagītā*)
>
> ity **adhyātma-vidyā**yāṃ yoga-śāstre śrī-vāsudev-ārjuna-saṃvāde **śāntigītā**yāṃ saptamo'dhyāyaḥ// (*Śāntigītā*)

The following has been mentioned in the ŚKD on other *Gītā*s—

> …śrī-bhāgavat-okta-gopīgītā adhyātmarāmāyaṇ-okta-rāmagītā āśvamedhikaparv-okte brāhmaṇagīt-ānugīte devībhāgavat-okta bhagavatīgītā śivagītā ity ādyāḥ santi//[2]

While explaining the term *gītā*, Nagendranath Basu in BV refers to— *gīyate ātmavidyā yatra…*, i.e. (the *gītā*s behold) **metrical and musical representations of the lessons on absolute knowledge.**[3] Eventually in all the *Gītā*s these teachings are depicted through imagined conversation between a preacher and a preceptor. It means, whenever a text reveals or exposes knowledge of self in such a manner, it is considered to be a *Gītā*.

The worldwide fame of the Bhg is so, because among all the *Gītā*s Śaṃkarācārya, the exponent commentator, had commented upon it only, and Ānandagiri has his subcommentary on that commentary only. In fact, all through his commentaries on the major *Upaniṣad*s and *Brahmasūtra* Śaṃkarācārya had used the terms *Bhagavadgītā*, *Gītā* (in both singular and plural forms) etc. to indicate Bhg only.[4] But it should be mentioned here in this regard that some of the other *Gītā*s have also commentaries attached to them, *viz*. RGT of Mahīdhara on RG.

The names and sources of these *Gītā*s, and their impact on Indian philosophical systems are to be consulted. The present investigation is an effort to show the identity and importance of these *Gītā*s. The BV (part 5), compiled by Nagendranath Basu, refers to the names of the following *Gītā*s. *Brahmagītā*, *Śivagītā*, *Rāmagītā*, *Sāvitrīgītā*, *Pāṇḍavagītā*, *Bhagavadgītā* (*Arjunagītā*), *Anugītā*, *Bhagavatīgītā*, *Uttaragīṭā*, *Jīvanmuktigītā*, *Brāhmaṇagītā*, *Gopīgītā* etc.[5] **According to BŚ, *gītā* means a versified text on spirituality and accordingly instances** of some of the *Gītā*s are *Brāhmaṇagītā*, *Bhagavatīgītā*, *Rāmagītā*, *Śivagītā* etc. BŚ also refers to a *Gītā*, namely *Bhramaragītā*, which deals with the *premālāpa* or amorous talk of Śrīrādhā[6]. As mentioned earlier, all these *Gītā*s are dispersed in the 18 *Mahāpurāṇa*s, *Upapurāṇa*s, the VMbh, *Vaiṣṇava Tantra*s etc. To be specific, ***gītā* is actually a term used for those kinds of compositions, which do have the above-mentioned features. The Supreme-Knowledge has been explicated in these *Gītā*s through different conversational styles,** e.g. *Viduragītā* (a section comprising of 500 verses from chapters 30 to 40 of *Udyogaparvan*), *Bhārgavagītā* (a section in the chapter 53 of *Śāntiparvan*), *Harigītā* (a section of 10 verses said by Nārada in the chapter 346 of

Śāntiparvan), *Sanatkumāragītā* (a section containing spiritual lessons of Sanaka and his three brothers from king Pr̥thu in the chapter 22 of *Skandha* 4 of *Bhāgavatapurāṇa*), *Gurugītā* (a section in the *Skandapurāṇa* containing the spiritual dialogues between Īśvara and Pārvatī), *Śivagītā* (theory of *Śaivamāhātmya* and *Śaivasiddhānta* in *Kūrmapurāṇa*), *Vyāsagīta* (a section containing *Brahmajñāna* of Vyāsa, duties in two stages of life— *gārhasthya* and *saṃnyāsa* and practice of good deeds in chapters 12 to 46 or to 30 of *Kūrmapurāṇa*), *Avadhūtagītā* (Spiritual conversation between Śiva and Pārvatī as is known from the sage Dattātreya in the chapter 5 of *Padmapurāṇa*), *Kavaśeyagītā* (dialogues between Vyāsa and Sanatkumāra in the *Brahmapurāṇa*).

From the aforementioned references, it is observed that all the *Gītā*s have some features in common which are mentioned earlier. Hence this can easily be understood that these *Gītā*s also share equal philosophical and spiritual importance of that of the Bhg and for that we should caste a glance on these texts.

Other *Gītā*-Texts Available in *Mahābhārata* besides the *Bhagavadgītā*

Regarding the nomenclature of these *Gītā*s, it can generally be observed that in maximum cases these texts are named after the preceptors or speakers thereof. For instance, *Haṃsagītā* (named after the Haṃsa or Swan, a disguised form of Prajāpati, who has given spiritual instructions), or *Aṣṭāvakragītā* (named after sage Aṣṭāvakra) etc., though there are exceptions also like *Jīvanmuktigītā*, *Saptaślokīgītā*, *Rāsagītā* etc. It is interesting to note that the spiritual messages have also been instructed in these *Gītā*s by several animals apart from human and divine beings.

V. Raghavan in his literary work, *Readings from the Bhagavadgītā* has prepared a list of 123 *Gītā*-texts. In the GG, Upendranath Mukhopadhyay has edited 25 *Gītā*s along with their Bengali translations. It is noteworthy that in the VMbh there are 28 more *Gītā*s present other than the Bhg.

It is noteworthy that the following *Gītā*s are probably from VMbh— *Pāṇḍavagītā*, *Uttaragītā*, *Aṣṭāvakragītā*, etc. And some of the following

*Gītā*s in *Purāṇa*s are not available or some of them have not any particular mentioned sources. These are— *Garbhagītā*, *Yamagīta*, *Saumyagītā*, *Śivottaragītā*, *Karmagītā*, *Virāṭagītā*, *Sūkṣmagītā*, *Smr̥tigītā*, *Śivaśaṃkaragītā*, *Śiṣṭagītā*, *Praṇavagītā*, *Prākr̥tagītā*, *Gorakṣanāthagītā*, *Govindagītā*, *Janmagītā*, *Jñānagītā*, *Bhrgugītā*, *Adhyātmagītā*, *Viṣṇugītā*, *Dhīśagītā* or *Śrī-dhīśagītā*, *Sarasvatīgītā*, *Vaiṣṇavagītā*, *Śāntigītā*, *Pr̥thīvīgītā*, *Tulasīgītā*, *Kāśyapagītā*, *Pañcadaśīgītā*, *Bhaktigītā* etc.

Besides the Bhg there are more *Gītā*s attached to the *Bhiṣmaparvan*, namely *Saptaślokīgītā*, *Laghugītā* (most probably it consists of 18 verses of Bhg).

Here a comparative chart and list of the *Gītā*s within the VMbh is put in, based on three different editions of the VMbh text:

Name of the *Gītā*s	**Parimal Publications**	**BORI**	**Biswabani**
Vanaparvan			
Śaunakagītā	2.16-50	2.15-48	2.15-48
Nahuṣagītā	180-181	177-178	151-152
Bakagītā	193	×	163
Vyādhagītā	205-216	196-206	178-180
Yudhiṣṭhiragītā	311-314	295-298	265-268
Udyogaparvan			
Viduragītā	33-40	33-40	33-40
Sanatsūjātagītā	41-46	41-45	41-46
Bhīṣmaparvan			
Bhagavadgītā	25-42	23-40	25-42
Saptaśloklī	32.13, 37.13, 35.36, 32.10, 39.1, 39.14, 33.34 respectively	30.13, 35.13, 33.36, 30.10, 37.1, 37.14, 31.34 respectively	32.13, 37.13, 35.36, 32.10, 39.1, 39.14, 33.34 respectively
Śāntiparvan			
Asmakagītā	28	28	28
Bhārgavagītā	49-50	49-50	48-49
Bhīṣmagītā **(selected verses, specially Bhīṣma's speeches)**	56-351	56-339	55-334

Utathyagītā	90-91	91-92	88-89
Vāmadevagītā	92-94	93-95	90-91
R̥ṣabhagītā	124-128	124-126	121-124
Ṣadjagītā	167	161	162
Piṅgalagītā	168	168	168
Śivaśaṃpākagītā	176	170	170
Maṅkigītā	177	171.1-54	171
Bodhyagītā	178	171.55-61	172
Vicikhyugītā / Vicakhnugītā / Vicarannugītā	265	257	259
Hārītagītā	278	269	271
Vr̥tragītā	279-280	270-271	272-273
Parāśaragītā	290-298	279-287	283-291
Haṃsagītā	299	288	292
Yājñavalkyagītā	310-318	298-306	302-308
Āśvamedhikaparvan			
Anugītā	16-19	16-19	17-21
Brahmagītā	20	20	22
Brāhmaṇagītā	21-34	21-34	23-39

V. Raghavan has shown a detailed list of the *Gītā*s in the *Purāṇa*s in his work,

Name of the *Purāṇa*	**Chapter**	**Name of the *Gītā***
Brahmapurāṇa	234-245	*Vyāsagītā*
Padmapurāṇa	5	*Avadhūtagītā*
Bhāgavatapurāṇa	3.23-33	*Kapilagītā*
Bhāgavatapurāṇa	4.22	*Sanatkumāragītā*
Bhāgavatapurāṇa	4.24	*Rudragīta*
Bhāgavatapurāṇa	5.5-6	*R̥ṣabhagītā*
Bhāgavatapurāṇa	10.21	*Veṇugīta*
Bhāgavatapurāṇa	10.29	*Praṇayagīta*

Bhāgavatapurāṇa	10.35	*Yugalagītā* (*Gopīyugalagītā*)
Bhāgavatapurāṇa	10.39	*Karuṇagīta*
Bhāgavatapurāṇa	10.47	*Bhramaragīta*
Bhāgavatapurāṇa	10.90	*Mahiṣīgīta*
Bhāgavatapurāṇa	11.2-5	*Jāyanteyagītā*
Bhāgavatapurāṇa (*Mauṣalopākhyāna*)	11.6.31	*Uddhavagītā*
Bhāgavatapurāṇa	11.8.30-44	*Piṅgalagītā*
Bhāgavatapurāṇa	11.13	*Haṃsagītā*
Bhāgavatapurāṇa	11.23	*Bhikṣugītā*
Bhāgavatapurāṇa	11.26	*Ailagīta*
Bhāgavatapurāṇa	11.79	*Avadhūtagītā*
Bhāgavatapurāṇa	12.3	*Bhūmigīta*
Agnipurāṇa	382	*Yamagītā*
Varāhapurāṇa	13.49-59	*Pitr̥gītā*
Varāhapurāṇa	51-67	*Agastyagītā*
Varāhapurāṇa	70-89	*Rudragītā*
Skandapurāṇa (*Sūtasaṃhitā*)	4	*Sūtagītā* (and *Brahmagītā*)
Kūrmapurāṇa (*Uttaravibhāga*)	1-11	*Īśvaragītā*
Kūrmapurāṇa	12-46	*Vyāsagītā*
Brahmāṇḍapurāṇa (*Yuddhakāṇḍa* of *Adhyātmarāmāyaṇa*)	3.13-37	*Vibhīṣaṇagītā*
Devībhāgavatapurāṇa	8.32-40	*Devīgītā*

In *Adhyātmarāmāyaṇa* of *Brahmāṇḍapurāṇa*, there is a famous *Gītā* named *Rāmagītā*. Again, *Rāmagītā* is further available also in *Nirvāṇakhaṇḍa* of *Skandapurāṇa*. *Viṣṇupurāṇa* records *Yamagītā*, *Garbhagītā* and *Bhāratagītā*. *Brahmavaivartapurāṇa* has a *Gītā* named *Kāśīgītā*. 10th *Skandha* of *Bhāgavatapurāṇa* has *Gopīgītā* or *Gopikāgītā*, *Bhāratagītā* and *Śrutigītā*. The importance of Bhg is most and illimitable because the core essence of all *Gītā*s in *Purāṇa*s and VMbh and the cream of philosophy are contained in it. That is why

Śaṃkarācarya chose Bhg to comment upon it and Ānandagiri to interpret the *Śāṃkarabhāṣya*. Bhg is an integral part of VMbh and it comprises eighteen chapters of the *Bhīṣmaparvan* of VMbh. Similarly, these *Gītā*-texts in *Purāṇa*s and VMbh are not individual texts. Hence Bhg is not an individual text as such integrated and the *Gītā*s in VMbh and *Purāṇa*s are parts of VMbh and *Purāṇa*s, which are inseparable from the source-texts. Most of these *Gītā*s contain dialogues or stories based on various ways of liberation, e.g.; *karman*, *jñāna*, *bhakti*, *dhyāna* etc. In respect of literal and philosophical standpoint *Mahā-purāṇas* and VMbh are very significant. So naturally these inseparable *Gītā*-texts are significant for the study of Indian philosophy.

*Gītā*s available in the VMbh must not only be studied critically from the angle of their literary aspects, but also with their social and moral values as well as their philosophical and spiritual approach. An analytical discussion is being made in this regard.

The *Vanaparvan*

The ***Śaunakagītā*** (VMbh, *Vanaparvan* 2.16-50) describes that when king Yudhiṣṭhira sat down weeping on the ground, then a learned *Brāhmaṇa*, named Śaunaka, who was learned in the philosophy of the soul and in the *Saṃkhya* and *Yoga*, thus spoke to the king. He said, intelligent men never allow themselves to be deluded by acts which are opposed to true knowledge, which is fought with every kind of evil and which is destructive of salvation. This world is afflicted with both bodily and mental sufferings. Listen to the means of allaying them. Disease, contact with painful things, toil and want of objects desired, these are the four causes of the sufferings of the body. Disease may be allayed by the application of medicine, but mental ailments, are cured by *Yoga* meditation. Therefore, intelligent physicians first seek to allay the mental sufferings of their patients by agreeable conversations and by the offer of desirable objects. Attachment is the root of all misery and of all fear. Attachment produces joy and grief of every kind. From attachment that springs the love of worldly goods. Both of these are evils, but the first is worse than the second. **Therefore, none should place his attachment on either friends or on wealth which he has earned. The attachment towards one's own body is destroyed by knowledge.** The thirst for wealth can never be assuaged. Contentment is the highest happiness; therefore, the wise men consider contentment to be the highest object to attain. The learned men, knowing youth, beauty, life, treasure, prosperity and association with beloved ones to be all transitory, never covet them. Therefore, one should refrain from the acquisition of wealth and thus avoid the sufferings of misery. The man of wealth can never be without dangers. For this reason, virtuous men praise those who have no desire for wealth.

The ***Nahuṣagītā*** in VMbh, *Vanaparvan* (180-181) may be summarized as follows: **That which ought to be known is the Supreme Brahman devoid of the feelings of pleasure and pain and attaining access to which creatures are freed from all misery.** The superiority or inferiority among charity, truthfulness, forbearance from malice and sweet speech is estimated at by the benefit which each of these tends to produce. Sometimes truthfulness is considered superior to some charitable acts. Sometimes charity is deemed more praiseworthy than true speech. And similarly, abstinence from malice is sometimes deemed superior to sweet speech and vice versa. On account of their own meritorious or evil acts human beings seen to attain one of the three conditions of rebirth as humans, heavenly existence or birth among the lower animals. By charity, non-enviousness, absence of greed and by self-exertion one goes to heaven from this state. One who is subject to lust, anger malice and temptations, being degraded from the human state again takes birth among the lower animals. And it is laid down in the Vedas, one gets rid of the existence among the lower animals through good deeds and attains the human state again. And animals are even sometimes seen to attain divine life.

Such is the transmigration of a creature according to good or evil actions. But one who is wise reposes the soul in the everlasting Spirit. The embodied self-enchained by fate and enjoying the pleasure or suffering the pain consequent on its acts takes birth repeatedly. But one who has lost touch of action is conscious of the destiny of all born creatures. Knowledge which the *yogin*s derive from the operation of intelligence, manifests the nature of the Self. The intellect is called into existence by acts of perception; but the mind exists of itself; and the mind and not the intellect, has the power of causing the sensations of pleasure and pain.

The ***Bakagītā*** (VMbh*, Vanaparvan* 193) teaches the following. To live with persons who are disagreeable, to be separated with persons that are agreeable and beloved, to associate with the wicked, these are the evils which they that are immortal have to bear. What could be greater evil than to witness that death of sons and wives, of kinsmen and friends and then the pain of dependence on others? What can be a greater sorrow than to witness the reverses of the celestials, the Dānavas, the Gāndharvas, men, the Nāgas and the Rākṣasas? Innumerable instances of such contradictory dispensations are seen in the world by one who lives forever. The foolish and the ignorant are happy while the learned and the wise are miserable. Many instances of misery are seen among men in this world.

The ***Vyādhagītā*** (VMbh*, Vanaparvan* 205-216) recounts how the pious behaviour is most wonderful, ancient, inchangeable and eternal. The wise men's who with sanctity lead a virtuous life secure heaven. The explanation of virtue is threefold. The first is called the supreme virtue, which is inculcated in the Vedas. The second is what is laid down in *Dharmaśāstra*s. The third is called the honest behaviour, which is observed by the pious. Crossing over the ocean of knowledge, the performance of ablutions in the places of pilgrimage, forgiveness, truthfulness, simplicity, sacredness are the characteristics of virtuous conduct. Those who, are king to all creatures and who are never malignant and who never speak ill of anybody, are always dear to the twice-born ones. Who are familiar with the results of good or evil actions, are reckoned by the wise to be virtuous. Again, those who are just and virtuous and well disposed towards all and who are honest and have obtained heaven, who possess sacred characters and constantly tread in the path of virtue.

There are various ways in which evil *karman* might be expiated, such as, by making gifts, by speaking truth and by serving the preceptor, by worshipping the order of the twice-born, by becoming devoted to virtue, free from pride and idle talk. It is ordained by the old as found in the *Śruti* that the ways of virtue are subtle, diverse and infinite.

Man's actions are either good or bad and he undoubtedly reaps their fruits. The ignorant man, having attained to an object state, grossly abuses the gods, not knowing that it is the result of his own evil *karman*. Neither learning nor good morals, nor personal exertion can save them. If the fruits of one's exertions were not dependent on anything else, men would have obtained the object of their desire by their own exertions. Able, intelligent and diligent men.

This whole universe, which is unconquerable and which abounds in great elements, is Brahman (himself). There is nothing higher than this. The self does not die, in death it simply has a change of abode. They are mistaken who foolishly say that all creatures are to die. The self only goes to another body and this change of abode is called the Death. Passing through hell and also through thousands of various births, our souls bound by the bonds of their own *karman* travel for everlasting time. Animate creatures become miserable in the next world for their own actions and as the result of those miseries they are again born as lower animals. Then they again accumulate a new store of actions and consequently they suffer misery over again, as does a diseased man who eats unwholesome food.

Although they are thus afflicted with misery, they consider themselves to be very happy and comfortable; and consequently, their bonds of *karman* are not loosened and new *karman* thus again arises. Suffering from various miseries, they turn in this world like a wheel. If they cast off their bonds of actions and if they purify themselves by their actions, if they perform asceticism and practice religious meditation, then men by these acts can attain to the region of bliss. The wise man delights in virtue and he lives by virtue. Such a man with the wealth of virtue which he thus acquires waters the root of the plant particular righteousness in which he finds most virtue. The virtuous man thus acts and his mind becomes thus calm. Observing everything worldly as transient, he tries to renounce everything and not calculating on mere chance, he devises means for the attainments of salvation. Thus, he renounces all worldly pursuits and shuns all sins. He thus becomes virtuous and he thus finally attains salvation. Meditation is the chief requisite for obtaining salvation, resignation and forbearance are its roots. By subduing the senses and by means of truthfulness and forbearance, one obtains the supreme state of Brahman. **When a person engages in *tapas* after having duly subdued his senses which have their own proper objective play in the external conditions of sound, form, then he sees that his own spirit pervades the whole universe and the universe is also reflected in him (211.13-14).** There is no end to discontent and contentment is the highest happiness. Those who have attained the highest state do not grieve. They are always conscious of the final destruction of all creatures. One must not give way to discontent, for it is like a virulently poisonous snake. It kills persons of undeveloped intelligence just as a child is killed by an enraged snake. (216.23-24).

The ***Yudhiṣṭhiragītā*** (VMbh, *Vanaparvan* 311-314) expounds the following. It is Brahman that makes the sun rise. The celestials remain near him. Dharma makes him set. And he is established in truth. Absence of cruelty is the highest virtue. The religion of the three Vedas always bears fruit. The mind, if subdued, does not lead to misery and friendship with the righteous never breaks. The world is enveloped with ignorance. It is for spiritual darkness that a thing cannot discover itself. It is through avarice that one forsakes a friend. And it is for connection with the world that one cannot go to heaven. Absence of religious knowledge is called ignorance. And ignorance is grief. Pride consists in ignorance. The fruit of charity is divine gift. And wickedness consists in slandering others. In this world day by day innumerable creatures are yet they that remain desire immortality. What can be more marvelous than this? The man to whom the agreeable and the disagreeable, happiness and misery the past and the future are all alike, is enriched with all sorts of wealth.

The *Udyogaparvan*

The ***Viduragītā*** (VMbh, *Udyogaparvan*, Ch. 33-40) is actually a summary of social and moral values to be followed by members of a society rich and poor, the king and the subjects, and the people belonging to all strata and professions. The good sayings of Vidura in the section 33-40 contain teachings about moral values and worldly as well as political wisdom. Because of the wisdom preached here the text may have gained the name *Gītā*. Just the immediate-following chapters (41-46) entitled *Sanatsujātagītā* teaches about the nature of the Self (*ātman*) which has no birth and death, which is full and complete and beyond the reach of the sense organs. It is taught that this *Paramātman* is knowledge which can be attained only by asceticism. (43.51-55),

> …vidyā hi sā brahmacaryeṇa labhyā/…44.2

All discourses on the omniscient, all-pervading Brahman are uttered— *brāhmī vācam*. Echoing the verse पूर्णमदः etc. of the *Upaniṣad*s we hear the following verse,

> pūrṇāt pūrṇāny udd haranti
> pūrnāt pūrṇāni cakrire/
> haranti pūrṇāt pūrṇāni
> pūrṇam eva ava śiṣyate/
> yoginas taṃ pra paśyanti
> bhagavantaṃ sanātanam//46.10

The *Śāntiparvan* and the rest

The ***Asmakagītā*** (VMbh, *Śāntiparvan*, 28) teaches that the dangers of ailment, fire, water, weapons, hunger, poison, fever, and death, and falls from elevated places, visit a man according to the destiny under which he is born. It is generally seen in this world, that somebody, without committing any sin, suffers many miseries while another, having committed sins, is not pressed down by the weight of calamity. With a pure heart, one should lead the life of *Brahmacarya* and then procreate children and then celebrate sacrifices for satisfying the debt one owes of the forefathers, the gods and common public. One who has eyes of wisdom shaking off all anxiety of heart, should seek heaven, this world, and knowledge of his own self.

The ***Bhārgavagītā*** (VMbh, *Śāntiparvan* 49-50) teaches the duties that have been laid down for the issues of intermarriages and those laid down for particular countries and tribes and families, and those declared by the Vedas and the wise men. The histories and the *Purāṇa*s and other scriptures treating of duty and practice are recollected, **that can dispel the doubts that may arise regarding the subjects of knowledge studied in the world**.

Chapters 109 (verses 5, 12, 10, 11) and chapter 110 as a whole are expositions of the ways and means to get over all difficulties. This part of the text also highlights the greatness of Lord Nārāyaṇa and Govinda. The devotees of Govinda and Nārāyaṇa and Hari are able to overcome all difficulties and miseries.

Chapter 90 teaches that everything flourishes with *dharma*. *Dharma* (virtue) is the basis of all prosperity; therefore, it should never be abandoned (verse 17), and in another place (71.26, 27) compassion (*dayā*) towards beings is considered to be the highest *dharma*,

tasmād evaṃ paraṃ dharmaṃ
manyante dharma-kovidāḥ/
rājā rakṣaṇe yukto
bhūteṣu kurute dayām//71.27

In the section of *Mokṣadharma* in the *Śāntiparvan* the nature of the Supreme Self, *Paramātman* and the Highest Being, Brahman is expounded. It is without beginning and end, eternal, omniscient, omnipotent, all-pervading and the material and agent cause of the non-eternal world. Which is actually unreal and a projection by the nescience. The individual self, *jīvātman* and the Supreme Self, *Paramātman* are one and indivisible. Nescience is like darkness which is dispelled by knowledge that is light. The Supreme Self is only eternal existence consciousness and knowledge and endless peace, *saccidānandasvarūpa*. That comes as a result of ignorance and illusion, *ajñānamoha* release and liberation from which is attaining eternity, *amr̥tattva*. Truth brings eternity, attachment causes misery, so truth is the highest form of penance,

nāsti vidyā-samaṃ cakṣur-
nāsti satya-samaṃ tapaḥ/
nāsti raga-samaṃ duḥkhaṃ
nāsti tyāga-samaṃ sukham//175.35

sarva-sāmyam anāyāsaṃ
satya-vākyaṃ ca bhārata/
nirvedaś c āvidhitsā ca
yasya syāt sa sukhī naraḥ//177.2

etāny eva padāny āhuḥ
pañca br̥ddhāḥ pra śāntaye/
eṣa svargaś ca dharmas ca
sukhaṃ c ānuttamaṃ matam//177.3

ihamāno dhanaṃ maṅkir
bhagn-ehaś ca punaḥ punaḥ/
kena-cid dhana-śeṣeṇa
krītavān daśya-go-yugam//177.5

atr apy udā harant īmam
itihāsaṃ purātanam/
śaṃpāken eha muktena
gītaṃ śanti-gatena ca//176.2

Renouncing all desires leads to eternal happiness and Brahman that is liberation and salvation,

etāṃ buddhiṃ sam-āsthāya
maṅkir nirvedam āgataḥ/
sarvān kāmān parityajya
prāpya brahma mahat sukham//177.53

damya-nāśakr̥te maṅkir
amr̥tattvaṃ kil āgamat/
acchinat kāma-mūlaṃ sa
tena prāpa mahat sukham//177.54

This is the essence of the *Maṅkigītā*. Hope and attachment for worldly materials and pleasures are causes of bondage and sufferings. Giving up these leads to freedom and bliss. Knowledge and wisdom lead to greatest happiness,

prajñā pratiṣṭhā bhūtānāṃ
prajñā lābhaḥ paro mataḥ/
prajñā niḥśreyasī loke
prajña svargo mataḥ satām//180.2

> [Wisdom is the refuge of creatures. Wisdom is considered as the greatest of acquisitions. Wisdom is the greatest happiness in the world. Wisdom is regarded by the good and virtuous as heaven.]

Varṇāśramadharma should be observed regularly by everybody. Ego should be given up. No attachment should be cherished for the result of the actions done. Truth should be the only refuge. Untruth should be given up by every means — [190.1,2,3,4,5]. It is understood from the title *mokṣadharma* that all socio-religious, spiritual and philosophical deliberations are made here. The concepts of *jñāna, karman, saṃnyāsa, sāṃkhya, yoga, mokṣa* and their interrelation are explained in details, mostly in form of conversations and dialogues. All the utterances are made by Bhīṣma who in turn recounts his previous dialogues and conversations which expound these philosophies. It is also said that the teaching about the Highest Being, the Brahman is revealed in the Vedas (chapters 270 ff.). The *Advaita* concept of sleep, dream and deep sleep are also matters of discussion (chapters 216-217). The concepts of *pravr̥tti* and *nivr̥tti*, of Brahman's being both emanent and transcendent are dealt with in minute details in the chapters 233 ff. Even the philosophy of *Śabdabrahman* is explained,

dve brahmaṇī veditavye
śabda-brahma paraṃ ca yat/
śabda-brahmaṇi niṣṇātaḥ
paraṃ brahm-ādhi gacchati//232.30

More or less these concepts are also read in the *Anugītā* which further explains the significance of *Oṃkāra* and liberation. 17.80 says *akṣaraṃ paramo brahma*. The chapters 16-19 contain a long discourse on *Brahmatattva* in form of conversations between Upamanyu, Tanvī, Vāsudeva, Aṣṭāvakra and Viṣṇu. Also, Vaiśampāyana and Viṣṇu, Gālava, Māṇḍavya, Parāśara, Gārgya, Jaigīṣavya participate therein; even a woman speaks out. In many parts particularly verses 71-78 of chapter 18 reflect the *Viśvarūpadarśana* of chapter 11 of the Bhg.

The *Gītā*s in the VMbh are not only known as *Gītā*, in the textual portion itself these are often noted as *gītam* (sung) and not *uktam* (said). Wherever there is only discussion and exposition of lofty ideas about social, moral and spiritual values, philosophical concepts, suffering, misery, peace, sublime bliss and the Highest Self the text is designated as *Gītā*. About a century ago there was a turbulent debate among scholars that the Bhg must be an interpolated text in the VMbh. Scholars opposing this view argued, even if the Bhg is taken out of the VMbh the Bhg would not be lost. For the Bhg is the condensed form of all the spiritual and philosophical discourses carried out in the whole text of the VMbh, — it is the ***Samāsagītā***. On the other hand, the lessons of *gītā* scattered all over the flow of the text of VMbh are to be considered as wider *Gītā*, — ***Vyāsagītā***. Hence it is needless to say that a reader with understanding will every time hear the tune of the Bhg verses in the verses of the ***Vyāsagītā***. This work is also mere a small effort to show the overview of the main teachings of these '*Vyāsagītā*' texts only.

List of Abbreviations

Beng	Bengali
BDhŚ	*Bṛhad-dhātu-śabdarūpasaṃgraha*
Bhg	*Bhagavadgītā*
BORI	Bhandarkar Oriental Research Institute
BŚ	*Baṅgīya Śabdakoṣa*
BV	*Bāṃglā Viśvakoṣa*
Co.	Company
Com.	Complete / Completed
Comm.	Commentary
Crit. ed.	Critical edition
Ed.	Edition / Editor
EIL	*Encylopædia of Indian Literature*
Eng.	English
Enl.	Enlarged
Exp.	Explanation
Imp.	Impression
Intro.	Introduction
Pvt. Ltd.	Private Limited;
No. / Nos.	Number / Numbers
p. / pp.	page / pages
Pub.	Publisher

Regd.	Registered
Rev.	Revised
Rpt.	Reprint
Trans.	Translation
Vol. / Vols.	Volume / Volumes
PāDh	*Pāṇinīya dhātupāṭha*
RG	*Rāmagītā*
RGT	*Rāmagītāṭīkā*
ŚKD	*Śabdakalpadruma*
VMbh	*Vaiyāsika-Mahābhārata*

Notes & References

1. Ramkishor Sharma, BDhŚ, p. 76.
2. Baradaprasad Basu / Haricharan Basu, ŚKD, vol. II, p. 331.
3. Nagendranath Basu, BV, vol. V, p. 382.
4. loc. cit.
5. loc. cit.
6. Haricharan Bandyopadhyay, BŚ, vol. I, pp. 795-796.

Select Bibliography

Aṣṭāvakragītā. Ed. with Beng. trans. Swami Dhireshananda. Kolkata: Udbodhan Karyalaya, 2015. Print.

Avadhūtagītā. Ed. with Eng. trans. & annotation. Swami Ashokananda. Madras (now Chennai): Sri Ramakrishna Math, 2012. Print.

Bāṃlā Viśvakoṣa. *Encyclopaedia Indica*. Ed. Nagenranath Basu. Vol. V, VII, XIII. Delhi: B.R. Publishing Corporation, 1988. Print.

Bandyopadhyay, Dhirendranath. *Saṃskr̥ta Sāhityera Itihāsa*. Kolkata: West Bengal State Book Board, 2014. Print.

Baṅgīya Śabdakoṣa. Comp. & ed. Haricharan Bandyopadhyay. 2 vols. Calcutta (now Kolkata): Sahitya Akademi, 2008. Print.

Br̥had-dhātu-śabdarūpasaṃgraha. Ed. & comp. Ramkishor Sharma. Varanasi: Chowkhamba Surabharati Prakashan, 2011(Chowkhamba Surabharati Granthamala 400). Print.

Bhagavadgītā. Ed. with Beng. exp. & trans. together with Śaṃkarācārya's comm. Swami Vasudevananda. Kolkata: Udbodhan Karyalaya, 2014. Print.

Bhagavadgītā. Ed. & Eng. trans with Śaṃkarācārya's comm. Swami Gambhirananda. Kolkata: Advaita Ashrama, 2014. Print.

Bhīṣmagītā. Ed. & Eng. trans. Bhawesh Nath Pathak. Delhi: Eastern Book Linkers, 2010. Print.

Dasgupta, Surendranath. *A History of Indian Philosophy*. 5 vols. London: Cambridge University Press, 1932 (vol. I); 1932 (vol. II); 1952 (vol. III); 1955 (vol. IV); 1955 (vol. V). Print.

Gurugītā. Ed. with Beng. trans. Swami Raghuvarananda. *Gurutattva O Gurugītā*. Kolkata: Udbodhan Karyalaya, 2015. Print.

Mahābhārata. Ed with Beng. trans. & Sans. comm. *Bhāratakaumudī*, together with Nīlakaṇṭha's comm. *Bhāratabhāvadīpa* Haridāsa Siddhāntavāgīśa-Bhaṭṭācārya. Vols. VI-XI (*Vanaparvan*); vol. XIII (*Udyogaparvan*); vol. XIV (*Udyogaparvan*); vol. XXXII (*Śāntiparvan*); vol. XXXIII (*Śāntiparvan*); vols. XXXIV, XXXV (*Śāntiparvan*); vol. XXXVI (*Śāntiparvan*); vol. XXXVII (*Śāntiparvan*); vol. XLI (*Āśvamedhikaparvan*). Kolkata: Biswabani Prakashani, 1384 BY; 1385 BY; 1422 BY; 1400 BY; 1387 BY; 1400 BY; 1422 BY; 1400 BY; 1400 BY. Print.

Mahābhārata. Crit. ed. V.S. Sukthankar *et al*. *The Mahābhārata.* Text as Constituted in its Critical Edition. (Text only). Vols. III-IV (*Āraṇyakaparvan*); vol. VI (*Udyogaparvan*); vols. VII-VIII (*Bhīṣmaparvan*); vols. XIII-XVI (*Śāntiparvan*); vol. XVIII (*Āśvamedhikaparvan*). Poona (now Pune): BORI, 1942 (vols. III-IV); 1940 (vol. VI); 1947 (vols VII-VIII); 1949 (vol. XIII); 1950 (vol. XIV); 1952 (vol. XV); 1966 (vol. XVI). Print.

Mahābhārata. Ed. & rev. with Eng. trans. M.N. Dutt. Vol. II (*Vana-parvan*); vol. III (*Virāṭa-parvan* and *Udyoga-parvan*); vols. VII, VIII (*Śānti-parvan*); vol. IX (*Anuśāsana-parvan, Āśvamedhika-parvan, Āśramavāsika-parvan, Mauṣala-parvan, Mahāprāsthānika-parvan, Svargārohaṇa-parvan*); Delhi: Parimal Publications, 2013(Parimal Sanskrit Series 60). Print.

Mukhopadhyay, Upendranath. Ed. *Gītā-Granthāvalī*. Kolkata: Basumati Karyalay, 1318 BY. PDF.

Raghavan, V. *Readings from the Bhagavadgītā*. Chennai: Dr. V. Raghavan Centre for Performing Arts (Regd.), 2010. Print.

Śabdakalpadruma. Comp. & ed. Radha Kant Deva. *The Shabdakalpadruma*. Vols. I, II, III, IV, V. Delhi: Nag Publishers, 1988, 1988, 1987, 1987, 1987. PDF.

Uddhavagītā. Ed. Swami Vedantananda. Kolkata: Udbodhan Karyalaya, 2013. Print.

Uddhavagītā. Ed. with Eng. trans. & notes. Swami Madhavananda. *Uddhava Gītā or the Last Message of Sri Krishna*. Kolkata: Advaita Ashrama, 2013. Print.

Vyādhagītā. Ed. & Beng. trans. Swami Alokananda. Kolkata: Udbodhan Karyalaya, 2015. Print.

Weblink

https://sanskritdocuments.org/sanskrit/giitaa/

SIDDHESWAR CHATTOPADHYAY'S CREATIVITY: AS INSPIRED BY BRECHTIAN THEATRE

RITAPA CHAKRABARTY

Abstract: Bertolt Brecht was a well-known German theatre practitioner, playwright and poet. Brecht had developed the combined theory and practice of his 'Epic theatre' to explore the theatre as a forum for political ideas. One of Brecht's most important principles was what he called the *Verfremdungseffekt* (translated as 'alienation effect'). His object was to create a distance between the theme with characters depicted in the play on the stage and the audience. As a precondition to this A-Effect, actors also should not attempt to identify themselves completely with the characters they are to portray. According to Brecht, theatre should have both amusive value and educative value. Siddheswar Chattopadhyay, one of the eminent modern Sankrit poets, was probably the first to introduce the plays of Bertolt Brecht on the Bengali as well as South Asian stage. He composed 4 Sanskrit plays namely—*Dharitrīpatinirvācanam*, *Athakim*, *Svargīyahasanam* and *Nanāvitāḍanam*. He was passionately moved by chaotic condition of society during post independent period. All of his plays are point blank satires (also known as Hāsya in Sanskrit, a genre of literature that uses humor, irony, and exaggeration to critique societal norms and human behaviour). Siddheswar had portrayed social, political and socio-political issues through his plays. Brecht had used his plays as the medium of his own ideologies as well Siddheswar Chattopadhyay did the same. Composition, representation, acting, dramatic technique etc. of these plays have provided the opportunity of thinking to the audience. It has produced both aesthetic pleasure and educative value fulfilling the aim of Brecht's Epic theatre. Alike Brecht, Dr. Chattopadhyay also used song in his plays to express his thoughts through the character and made announcer announce the theme of the play at the beginning. Though Siddheswar was deeply influenced by the theory of Brecht's Epic theatre, but did not follow him blindly. Prof. Chattopadhyay had profound knowledge about classic Sanskrit dramaturgy and western dramaturgy. Moreover he introduced a new genre in the realm of the Modern Sanskrit Plays.

Keywords: Epic theatre, alienation effect, Playwright, Modern Sanskrit Play, Point-blank Satire, Educative value.

Introduction

Bertolt Brecht (10 February 1898-14 August 1956) was a well-known German theatre practitioner, playwright and poet. Klaus Volker rightly said, "Brecht has become one of the most frequently performed dramatists of any country."[1] Brecht had developed the combined theory and practice of his 'Epic theatre' to explore the theatre as a forum for political ideas. According to him, theatre is an undertaking which co-operates in the fundamental transformation of the social life of human being. To achieve this goal, Brecht had taken up Epic style as against the usual Dramatic style of theatre.

One of Brecht's most important principles was what he called the '*Verfremdungseffekt* (translated as 'alienation effect'). The term 'Alienation Effect' ('A-Effect' in short) had come into usage in theatre with Brecht. Epic Theatre proposed that a play should not cause the spectator to identify emotionally with the characters or action before him or her, but should instead provoke rational self-reflection and a critical view of the action on the stage. His object was to create a distance between the theme with characters depicted in the play on the stage and the audience. He wanted to alienate the audience from the play and to make them think over it. This is known as A-Effect of Brecht.

As a precondition to this A-Effect, actors also should not attempt to identify themselves completely with the characters they are to portray. In short, A-Effect as a technique is "to make the spectator adopt an attitude of enquiry and criticism in his approach to the incident".[2] The actor also does not allow himself to become completely transformed on the stage into the play and to make them think over it. This is known as A-Effect of Brecht.

It is apparent from the above that, Brecht demanded from theatre fruitful attitude towards reality. However, it should not be concluded that A-Effect totally denies the aesthetic pleasure derived from theatre. Brecht himself also did not mean that and this is evident from his own plays. "Theatre is certainly not a classroom where spectators come to take lessons from the dramatist or actors. A-Effect is but a technique that gives scope to the audience to think and reason while enjoying pleasure."[4] According to Brecht, theatre should have both amusive value and educative value.

In Brecht's *Life of Galileo*, an announcer entered at the beginning of each act and announced what would be depicted on the act concerned. But no complaint had ever been raised against either the above mentioned act or the play of Brecht as failing to produce the intended dramatic effect. Dramatic suspense was generally taken to mean an undecided course of action inducing the audience waiting anxiously and knew what would come next. Brecht was against this suspense. According to him, this type of suspense might have importance in the case of the first performance of a new play based on an unknown story. But it is meaningless and next to impossible also where the play has already been read by the spectators with the help of commentaries even and the story is known. That is why, the mode of representation matters the most in the success of the stage production of old good plays.

To achieve all of these, Brecht employed techniques such as the actors' direct address to the audience, harsh and bright stage lighting, the use of songs to interrupt the action etc.. The mode and technique of representation introduced by Brecht for producing A-Effect would not be discussed here in details. Influence of Brecht and his theories on the plays of Siddheswar Chattopadhyay will be discussed on this paper.

Siddheswar Chattopadhyay and his plays

With the popularity of the plays of Brecht, his Epic Theatre and the term A-Effect had also come to be frequently used in discussion on theatre in India. *Life of Galileo* of Brecht was staged first in the cultural programme of post convocation of the Burdwan University. Dr. Chattopadhyay not only directed and organized this play; he himself played the role of Cardinal. Siddheswar Chattopadhyay (1918 A.D. - 1993 A.D) was probably the first to introduce the plays of Bertolt Brecht on the Bengali as well as South Asian stage. That is why, the name of this remarkable personality of Bengal had been inscribed in golden words in the Brecht-gallery in Berlin.

Dr. Chattopadhyay was a performer, a playwright and a dramatist. He composed 4 Sanskrit plays namely— *Dharitrīpatinirvācanam* (1971), *Athakim* (1974), *Svargīyahasanam* (1974) and *Nanāvitāḍanam* (1977). For his contribution to Sanskrit drama, he was awarded 'Golden Pitcher'. All of his plays are point blank satires (also known as Hāsya in Sanskrit, a genre of literature that uses humor, irony, and exaggeration to critique societal norms and human behaviour). Siddheswar had portrayed social, political and socio-political issues through his plays.

Apart from the plays, Siddheswar wrote numerous essays on Sanskrit drama and dramaturgy and directed a number of Bengali and Sanskrit dramas on the stage. He felt that the earlier authorities on Sanskrit dramatics and dramaturgy had always had a conventional approach and that they had failed to be critical enough to face inconvenient facts. His involvement in modern dramatic movements had led him to review the forms and contents of Sanskrit drama in terms of the modern theories. Influence and impact of Brecht's theory on these plays will be discussed here briefly.

Dharitrīpatinirvācanam

This is an exceptional play (satire) that has addressed international political issues. The stage of this play has been set in a restaurant owned by Bhagavāna himself and his assistant Viśvakarmā. Bhagavāna's marriageable daughter is Dharitrī, the sole actress. The selection of husband for Dharitrī has taken place in a gathering, but none truly has loved her; they all have wanted to possess her only. However, Dharitrī hasn't felt affection for anyone and at the end, all the participants have fought with each other and gone back home without getting married to Dharitrī. In the playwright's words,

> Racanākālātparamatītānikativarṣāṇi, kiñcitparivartanaṃjātaṃ nāṭikāvarṇitasya dṛśyasyaiva. Aṅkastunādhunāpiparisamāptaḥ. Dharitrīpatinirvācanasabhāyā āyojanaṃ pracalatitarāṃ, sabhātunānuṣṭhitādyāpi.[5]

In this excellent work, Bhagavāna has been shown as head of UNO and permanent members like USA, USSR, France and so on have been represented by 'Hayaṅgala', 'Dhurandhara', 'Laghuvañcaka' etc. In this play, India, the peace-loving and non-aligned small nation has been represented by 'Varaṇḍalambuka' (gentle, and polite by Nature), whereas 'Gāḍḍolaka' has represented Pakistan, another small nation. The powerful nations have always been engaged in fighting with each other to maintain the balance of power and the countries like India and Pakistan have no role to play. Bhagavāna, being the chief, has tried his best to stop the mutual contradiction among the present members but all in vain. Although the UNO is supposed to be impartial, but in many cases the decisions of the super powers are simply endorsed by UNO. The author ultimately has established the truth that he who has achieved power cannot be stopped due to his imperialistic attitude.

From the above discussion, it is apparent that *Dharitrīpatinirvācanam* is enriched with a fruitful attitude towards reality. Composition, representation, acting, dramatic technique etc. of this play have provided the opportunity of thinking to the audience. It has produced both aesthetic pleasure and educative value, the aim of Brecht's Epic theatre.

Like the *Life of Galileo* of Brecht, an announcer entered at the beginning and told what would be described in the play. In the prastāvanā of *Dharitrīpatinirvācanam*, it was informed through the version of sūtradhāra (Announcer), that the 'super powers' keep on inventing different types of deadly weapons such as atom bombs, hydrogen bombs, missiles, nuclear warheads and try to conquer the whole world. Moreover, the frequent testing of nuclear weapons have been creating radio-active pollution in atmosphere making the globe more and more unsafe for living beings and for vegetation as well.[6] Undoubtedly, Dr. Chattopadhyay has presented his own socio-political thoughts through the announcer here.

Athakim

The play *Athakim* is a point-blank satire regarding the election or electoral system in a democratic country like India. A notable feature of this play is that none of the characters does have any particular name. Male characters are identified with letters like 'Ka', 'Kha', 'Ga' etc. while female characters are identified with letters like 'Ā', 'Ū' etc. Without naming any character, the playwright has suggested that no individual should be the focus; instead, the focus should be on the party or group they represent.

This play has shown that a number of political parties are in existence in India, a developing country. All the political leaders try to gain control over administration. The play has highlighted the political false promises made by politicians before elections, the lack of dependence of the common people on political parties, the struggle to achieve power among rigging parties during elections and even criminal elements. People's reactions to the politicians' speech have been expressed through few dialogues such as, "Gaḥ – 'kimeṣā vidyālayasya itihāsaśreṇī? vayaṃ kiṃ chātrāḥ?"[7]The general public has lost faith in election system and decided to waste his vote by putting consent marks against all the names and symbols of ballot papers, "Vāre tu asmin sarveṣāmeva nāmnāṃ pārśve cihnānyaṅkayiṣyāmi."[8]

The characters have been portrayed with harsh tone and satirical mood, revealing their selfishness. This play has followed the tradition of Brecht's Epic theatre, aiming to expose more clearly the face of society. The announcer has depicted a clear picture of the society here also as well as in the previous play,

> Paramadyatvesarvaṃjātamasaṃskṛtam — dehe, citte, samāje saṃskṛtasya gandho'pi nāsti, abhinayaśca bhavati sarvatraiva - mārge, haṭṭe, ghaṭṭe, parivāre, vidyālaye, vidhānasabhāyāmapi.[9]

While the play raised questions and playwright used humour, it often left the answers ambiguous, making the audience think about whether anyone truly knows the answers or if the answers are even known to all.[10] This play also is a combination of amusement and education, aligning with the main goal of Brecht's Epic theatre.

Svargīyahasanam

This is another amazing socio-political play written by Siddheswar Chattopadhyay. The play has delved into the misconduct, greed, and power struggles of ministers, parliamentarians and political leaders. It has highlighted the enduring presence of such misconduct throughout history, across all religions and regions. The characters in the play, with names like 'Bṛhaspati', 'Aśoka', and 'Ākabara' have symbolized different eras and power dynamics. Political efforts in the name of communal harmony, have attempted to break parties. Political parties have been offering money, alcohol, women, and other forbidden items to win elections - for one's own party. Siddheswar has shown that how an actor or an actress without any political background may become a minister or a Member of Parliament; how disruptions may occur in the Parliament but everyone's goal is always the same, so that the party may get the responsibility of a division where there is a possibility of grabbing a huge amount of money.

In a nutshell the play has described the pervasive nature of politics where 'country,' 'party' and 'self' seem to be the priorities in that order. At the end of the day, it is found that everyone has given priority to self and self only. The character Bṛhaspati said,

> Svārtharakṣāyai svārthasiddhaye vāsaṅghaḥ, saṅghasvārtāya ca deśaḥ, deśāyātāvatkiṃtannāhaṃ jānē.[11]

Siddheswar also has used satire effectively in the play, addressing issues and suggesting solutions. He has emphasized the need to give respect to ordinary or common people and the potential for unity in politics. Through this play, the playwright has illustrated the importance of dignity, necessity of using force and accountability of leaders.

The play has come to the conclusion with representatives of farmers (Dhundha) and labourers (puṅga) declaring the victory of equality. Overall, in this play social commentary and political satire have been combined to convey a message of the betterment of society through political change. At the end the playwright has expressed his wish or thoughts through the character, named vaitālika,

> Jayatu jayatu devarājo Jayatu janakalyāṇakārī. (Yena) dhvastobhedaḥ svarga-narakayoḥ Labdhāsahāyatādhundhapuṅgayoḥ, Sajayatu saṅkaṭottīrṇo Vajrapāśadhārī. Jayatu jayatu devarājo Janakalyāṇakārī. [12]

The vivid description of social injustice and human vices in this play, cannot be taken as simply intended for so-called aesthetic relish only, rather it demands a total absorption of the audience's mind in the theme of the play.

Nanāvitāḍanam

This is a Sanskrit play of satirical type written by Dr. Siddheswar Chattopadhyay. In the present play, Nanā or mother has represented Sanskrit language; Uttarā, Pūravī and Videśinī have represented Hindi, Bengali and English respectively; the three doctors have represented the academic stalwarts and the members of education commission etc. who have been primarily responsible to remove Sanskrit from our system of education especially in West Bengal by their language policy. The author has shown how Sanskrit, though esteemed as a 'dead' language has the capacity to express ultra-modern ideas.

The play has begun in a most unconventional way without any benedictory verse or nāndī. Sūtradhāra with mourning dress in hand came on the stage and announced that there would not be any performance today, since there was a great mishap:

> ... Kintu kiṃ na jānanti bhavantaḥ, kīdṛśaṃ durdaivaṃ samāpatitam? adyāpi bhavatāmabhinavadarśanaspṛhā vartate? aho daurbhāgyam!13

After hearing this, the audience (represented by the young man, the teacher and the traditional scholar) had lost their patience and temper as well and firmly demanded proper explanation. Sūtradhāra requested all of them to come on the stage and to see with their own eyes what would happen. This is how the orthodox concept of a firm barrier between the stage and the spectators had been removed giving a new dimension in the technique. This type of dramatic technique was popular in Brecht's Epic theatre.

It has already been mentioned that Brecht used songs in his play to interrupt the action and to convince the audience to question the existing dominant ideologies. Dr. Chattopadhyay also used song in this play to express his thoughts through the character. Here the Announcer praised Sanskrit and depicted the-then situation through a song (ballad)

> (Sūtradhāraḥ sābhinayaṁ laukikasureṇa gāyati) śṛṇu śṛṇu samāgata! sarvaguṇijana. adhikārigīte'dhunā dīyatāṁ hi manaḥ. nanāvṛttaṁ samālambya nivedyate mayā sarasakaṭukā kathā hīnatālalayā (aho hīnatālalayā...) asti tatra nanānāmnī devī mahīyasī. sarvajanavandyā sā hi mātā garīyasī. pūravī kanyakā tāsyā raṅgadeśe jātā. uttarāpi sūtā tasyāstatra samāyātā. kāle tatra samāgatā videśinī kanya. (aho videśinī kanya) rūpayauvanavatī sā sarvajanamānyā.[14]

Even the play came to an end with a song of Sūtradhāra bearing a significant importance.

Playwright through this excellent play has cast extremely pointed satire which nakedly has exposed the follies, false pretensions and ridiculous attitude of the academicians and politicians. Siddheswar had tried his best to make audience aware of their responsibilities connected with the present dying condition rather 'death' of Sanskrit especially in West Bengal. Alike his other plays, this one not only entertains, but also educates and provokes thoughts to its audience.

Conclusion

Art is the reflection of the society: "Every piece of art is necessarily a form of social consciousness."[15]A freedom fighter from his school days Dr. Siddheswar Chattopadhyay incurred the displeasure of the British Raj owing to his association with the revolutionaries. He was passionately moved by chaotic condition of society during post independent period. All of his plays are point blank satires portraying social, political and socio-political issues. Brecht had used his plays as the medium of his own ideologies as well Siddheswar Chattopadhyay did the same. He refused the concept of so called Rationalism and depicted explicitly his own experiences he gathered from the society in these plays. It reminds us that very poem *The Playwright's song* by Brecht,

> I am a playwright. I show
> What I have seen. In the man markets
> I have seen how men are traded. That
> I show, I, the playwright. [16] (Translated by John Willett)

Though Siddheswar was influenced by the theory of Brecht's Epic theatre, but not wholly. In the opinion of Brecht an actor should be the master of the role he plays and not the slave of its emotions; he should keep the part fully under his control in order to play it according to necessity. He laid emphasis on the total alienation of the actor from the role, he is to play.[17]Siddheswar opposed this opinion and said "If the actor remains totally alienated, as Brecht asserts, and does not at all share the feelings of the role then his acting is bound to be lifeless and mechanical."[18]

Analysing the very four plays of Siddheswar Chattopadhyay, we have come into conclusion that classic Sanskrit dramaturgy and western dramaturgy have been blended perfectly. He pointed out that Brecht himself derived the idea of Epic theatre and A-Effect from Chinese theatre.[19]At least he was very much influenced by the Chinese mode of representation which closely resembles that of Indian. It is not known whether Brecht had any idea of the technique of IndianYātrā method of dramatic performances which can be cited as the best specimen so far as the Epic theatre and A-Effect are concerned. In any case, Brecht seemed to have derived the idea of the Epic theatre from the East. Dr. Chattopadhyay also mentioned that the theory of Epic theatre and A-Effect of Brecht was not totally foreign to the critics and dramatists of ancient India.

Notes & References

1. *Bertolt Brecht: Eine Biographie*, Klaus Volker, p.27.
2. *Brecht on Theatre,* Ed. John Willet, p.136.
3. *Ibid.*, p.137.
4. *Theatre in Ancient India*, Ed. Siddheswar Chattopadhyay, p.49.
5. *Dharitrīpatinirvācanam*, Siddheswar Chattopadhyay, Nivedanam.
6. *Ibid.*, p.1.
7. *Athakim*, p.21.
8. *Ibid.*, p.22.
9. *Ibid.*, pp. 1-2.
10. *Ibid.*, Nivedanam.
11. *Svargīyahasanam*, Siddheswar Chattopadhyay, p.5.
12. *Ibid.*, p.30.
13. *Nanāvitāḍanam*, Siddheswar Chattopadhyay, p.1.
14. *Ibid.*, pp.11-12.

15. *Modern Sanskrit Plays (1970 A.D.- 1998 A.D.): A Sociological Introspection*, Rita Chattopadhyay, Introduction.

16. *Bertolt Brecht: Poetry and Prose*, Ed.Reinhold Grimm , p.84.

17. *Theatre in Ancient India, Ed*. Siddheswar Chattopadhyay, p.56.

18. *Ibid.*, p.57.

19. *Brecht on Theatre,* Ed. John Willet, pp.91-99.

Select Bibliography

Basu, Bratya. *Bi.Bi* (in Bengali), Kolkata: Kapotaksha, 2022. Print.

Brecht, Bertolt. *Poetry and Prose*, Ed. Reinhold Grimm. New York: Continuum, 2006. PDF.

Chattopadhyay, Rita. *20th Century Sanskrit Literature: A Glimpse into Tradition and Innovation*, Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 2009. Print.

Chattopadhyay, Rita. *Modern Sanskrit Plays (1970 A.D.- 1990 A.D.): A Sociological Introspection*, Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 1999. Print.

Chattopadhyay, Rita. *Siddheswar Chattopadhyay (1918-1993)*, Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 2017. Print.

Chattopadhyay, Siddheswar. *Theatre in Ancient India*, Ed. Narendrath Bhattacharyya and Dipak Chattopadhyay, Delhi: Manohar, 1992. Print.

Willet, John. *Brecht on Theatre*, New York: Hill & Wang, 1966. PDF.

EARLY MEDIVAL RAJPUTS AND THEIR BRANCHES

CHANDANA DAS

Abstract: The word Rajput, derived from the Sanskrit term *rāja putra* meaning "son of a king", refers to a member of the patrilineal clans originating from western, central, and northern India, as well as parts of Pakistan. They assert descent from the Hindu warrior aristocracy of northern India. Rajputs rose to prominence between 6th and 12th centuries, and until the 20th century, they governed the vast majority of princely states in regions such as Rajasthan and Saurastra, which contained the concentration of such states. The Rajput population and historical Rajput states are widely distributed across the Indian subcontinent, especially in northern, western, and central regions. Significant populations are located in Rajasthan, Saurastra, Uttar Pradesh, Himachal Pradesh, Haryana, Jammu, Punjab, Uttarakhand, Madhya Pradesh, and Bihar. There is considerable debate among historians regarding the origins of the Rajputs. In this paper we will attempt to trace the history of the rise of this Rajput community during early medieval period.

Keywords: Rajputs, Rathor, Rajasthan, Hūṇas, Medās, Rajputization, Kṣatriya, Rajput clans.

Introduction

Indian history is traditionally categorized into three principal periods: ancient, medieval, and modern. The medieval period spans a considerable time frame, beginning in the 6th century with the decline of the Gupta empire and extending to the 18th century, which signifies the beginning of colonial rule. To facilitate the analysis of state and society during medieval India, contemporary historians often divide this period into two subcategories: the early medieval period and the late medieval period. The early medieval period is defined as the timeframe from the fall of the Gupta Empire until the onset of the Sultanate period in the 13th century. Conversely, the late medieval period is predominantly characterized by the rule of the Sultanate and the Mughal Empire, although interpretations of this division may differ across regions.

The early medieval period in India was marked by the prominence of numerous regional and local powers, largely due to the absence of a strong central authority. Despite this political fragmentation, several influential political entities emerged, sometimes referred to by historians as "regional imperial kingdoms." Between 750 and 1000 CE, three prominent empires gained dominance in early medieval India: the Gurjara-Pratihāras in North India, the Pālas in Eastern India, and the Rāṣṭrakūṭas in South India. Their rivalry over control of Kannauj, a strategically significant area in the Ganges Valley, is often termed the Tripartite Struggle. Additionally, during this period, smaller kingdoms identified as Rajputs rose to prominence in North India. The origins of the Rajputs have sparked extensive debate among historians, with theories suggesting indigenous, foreign, or even divine origins.

Theory of Emergence of the Rajputs

The question of the Rajputs' indigenous origins emerged as a key focus among nationalist historians, who emphasized their martial abilities and chivalric ideals. It has been suggested that the Rajputs gained prominence by resisting foreign invasions, willingly assuming the Kṣatriya role of protecting the land along with its cultural values.[1]

James Tod's *Annals and Antiquities of Rajasthan, or the Central and Western Rajput States of India*[2], published in two volumes in 1829 and 1832, was one of the earliest works to highlight the Rajputs in historiographical studies. Often regarded as "the most comprehensive monograph ever compiled by a British officer describing one of the leading peoples of India".[3] it holds a significant place as a foundational source on the region's history. Tod's work served multiple purposes. First, it functioned as an administrative guide for East India Company officials, offering crucial insights into the geography and history of western India to support effective governance. Secondly, it contributed to the expansion of scientific knowledge at the time by documenting previously unfamiliar lands and cultures, thereby enhancing European understanding of the East. Finally, his study preserved Rajput history and the genealogies of their ruling families, establishing itself as a definitive account of the Rajputs. Tod extensively drew from the epics and ballads of poets like Chand Bardai and regional bards, and his deep admiration for the Rajput ethos and identity is evident throughout his work. He often expressed gratitude for the hospitality and trust shown to him, particularly by the Sisodias of Mewar and the Rathors of Marwar. His research also delves into practices such as *johar*, a form of self-sacrifice by Rajput women to protect their honor in times of defeat, and *satī*, where widows would immolate themselves on their husbands' funeral pyres.

Tod's writings were strongly influenced by his conviction that the Rajputs embodied the qualities of a martial race with chivalric ideals.[4] Building on this perspective, he posits in his book that the Rajputs might share ancestral ties with Europeans.[5] He frequently draws comparisons between Rajput history and Ancient Greek history, "asserting, there is not a petty state in Rajasthan that has not had its Thermopylae, and scarcely a city that has not produced its Leonidas".[6] In Tod's view, the only element of ancient Greece missing from Rajasthan was a historian like Herodotus.[7] Thus, he saw it as his duty to chronicle the history of the Rajput races. Serving as the political agent for Western Rajputana from 1818 until his retirement in June 1822, Tod displayed a marked partiality for the Rajputs, particularly those of Marwar and Mewar, often voicing criticism against Emperor Aurangzeb's policies. His close association with the Rajputs generated suspicion and criticism among his peers, and it is suggested that he retired under accusations of corruption due to his close relationships with Rajput princes.

In his investigation of Rajput origins, Tod suggested that they were descended from groups such as the Śakas, Hūṇas, Kuṣāṇas, and Gurjaras, who migrated to and established themselves in India. Over time, these groups assimilated into Hindu society, marrying Indian women and making India their homeland, ultimately becoming part of the Hindu caste system. The elite among these foreign settlers developed into a distinct warrior class, identifying themselves as Rajputs, while the lower classes came to be known as Jats, Ahirs, and other communities. Tod reinforced his theory by pointing out cultural similarities between these settlers and the Rajputs, including practices such as horse worship, the *Aśvamedha* sacrifice, the presence of bards, the use of war chariots, the status of women, the observance of omens and auguries, a preference for strong alcoholic beverages, and the worship and initiation of arms. In the absence of direct evidence concerning Scythian customs and social structures to substantiate his assertions, Tod relied significantly on superficial similarities in customs and beliefs, not only between the Rajputs and the Scythians and Huns but also between the Rajputs and the Getae or Thracians, and the Germans Tacitus.[8]

Tod's theory on the foreign origins of the Rajputs was circulated by various colonial historians, albeit with varying modifications. For example, William Crooke critiqued several of Tod's claims, stating, “Recent investigations have thrown much new light on the origins of the Rajputs”. A considerable divide exists between the Vedic Kṣatriyas and the Rajputs of the medieval period, which is now unbridgeable. Some clans, with the assistance of a compliant bard, may trace their ancestry back to the Kṣtariyas of Buddhist times, who were regarded as important figures in Hindu society and often considered superior to the Brahmans. However, it is now clear that many clans emerged during the Śaka or Kuṣāṇa invasions, which began around the mid-second century B.C., or more definitively, from the invasions of the White Hunas, who dismantled the Gupta Empire around 480 A.D. The Gurjara tribe, linked to the latter group, adopted Brāhmanism, and their leaders constituted the main lineage from which the higher Rajput families developed. When these new claimants to princely status accepted the faith and institutions of Brahmanism, it was natural for them to associate their mythical origins with the heroes celebrated in the *Mahābhārata* and *Rāmāyaṇa*. Similarly, Vincent A. Smith argued that the term *Kṣatriya* was not an ethnic designation but rather an occupational classification. He suggested that *Rājaputra*, meaning 'son of a Raja,' likely referred to younger members of ruling families who, following the ancient customs of tribal society, sought their fortunes abroad and won the hand of a princess through valorous acts, thereby securing succession to the kingdom vested in her according to matrilineal customs. He further asserted, "the term Kshatriya was, I believe, always one of very vague meaning, simply denoting the Hindu ruling classes which did not claim Brahmanical descent. Occasionally, a raja might be a Brahman by caste, but the Brahman's place at court was that of a minister rather than a king".[9]

The theory suggesting foreign origins for the Rajputs faced considerable opposition from nationalist historians, many of whom championed the idea of an indigenous origin and emphasized the martial and chivalric attributes of the Rajputs. Scholars such as C.V. Vaidya[10] and Gauri Shankar Ojha[11] are notable proponents of this viewpoint. Vaidya asserts "the Rajputs who now came to the front and who by their heroism diffuse such glory on the period of medieval Indian history cannot but have been the descendants of Vedic Aryans. None but Vedic Aryans could have fought so valiantly in defense of the ancestral faith."[12] He presents several arguments to support this position. First, he maintains that it was only the Vedic Aryans who possessed the courage necessary to safeguard their ancestral faith and honour. Second, he highlights that the Rajputs trace their lineage to one of two Kṣatriya dynasties: the Solar (Suryavaṁśin) or Lunar (Candravaṁśin). Third, he reinforces his claims by noting the physical similarities between the Rajputs and the Aryans, citing anthropometric data from the 1901 census, which revealed characteristics such as straight noses, elongated heads, and tall statures that may connect them to the Aryans. In contrast to theories proposing that the Rajputs were elite members of various foreign tribes who entered India in the fifth century and were subsequently assimilated into the Indian *varṇa* system, Vaidya refutes this idea. He draws on Indian law books (Smr̥tis) and the writings of travellers like Megasthenes and Xuanzang to argue that the caste system of that era was distinctly hierarchical, rendering it unlikely for Scythians and Yavanas to have been integrated into it.[13]

The term *Rājaputra* refers to a high-born Kṣatriya, signifying an individual who not only belongs to the kṣatriya varṇa but is also born into a royal family. This term is of considerable antiquity, with attestations found in the works of Pāṇini and the *Mahābhārata*, but it gained prominence during the 7th century CE. Consequently, the term *Rājaputra* holds particular significance, as it denotes the 36 royal families of Kshatriyas, marriage within which was deemed acceptable. According to Vaidya, these families were primarily concentrated in what is now known as Rajputana and the surrounding regions of central India, where Brāhmanism remained robust even during the time of Xuan Zang. In contrast, Kṣatriyas and Rajputs from outside this area were often regarded with disdain, perceived as questionable Kshatriyas. The Rajputs, who named the region Rajputana, trace their lineage to identifiable kings who ruled during the 7th and 8th centuries CE. Vaidya asserts that the Rajputs have maintained the purity of their lineage from the 8th century to the present day in a manner unparalleled by other castes in India or by any other people globally. Furthermore, C. V. Vaidya[14] refutes the Agnikula theory, which supports the foreign origins of the Rajputs. This theory was first proposed by the poet Chand Bardai, who served as the bard of Pr̥thvīrāja Cauhān and chronicled the exploits of this last chivalrous Rajput king in his epic *Pr̥thvīrāja Rāsa*.

J.N. Asopa[15] offers an in-depth examination of differing views regarding the origins of the Rajputs. He contends that the names of various clans possess geographical significance and are unrelated to the mythical origins of the Rajputs, a notion proposed by several scholars. For instance, Asopa correlates the clan name Cālukyas (or Salukyas, Calikis) from the 6th century CE with the Saiki River in Khondmals, Orissa; the Gujjars with the Panwars River, which flows from Jozri in Jodhpur, western Rajasthan; and the Cāhamānas (or SambhariaCauhānas) with Sambhar Lake in central Rajasthan.[16] He associates the Guhilas (8th century CE) with the forested areas between the Galiakot and Mahi rivers, the Bhatis of Punjab with Bhatia Desa (1000 CE), which corresponds to modern Bhatinda; the Chapotkatas (8th century CE) with Bhinmal in southwestern Rajasthan; and the Cāndellas with Chanderi in central and southern Gujarat. Asopa provides a meticulous study of each clan, illustrating that the Vedic term *Rājaputra* was synonymous with *Rajanya*. He further argues that this term has remained in use over time, though its connotations have evolved. The term *Paladin Rajaputra*, along with its corrupt interpretations, emerged during the early medieval period. Notably, he emphasizes that not all landowners identified as Rajputs, and that the warrior Rajputs did not necessarily align with the Kṣatriya class.

Several modern historians have critically examined the prevailing theories regarding the origins of the Rajputs, with B.D. Chattopadhyaya[17] being a prominent figure in this discussion. Through the analysis of epigraphic evidence from Rajasthan, he outlines the gradual ascent of the Rajputs within an established political framework from the seventh to the twelfth centuries CE. Chattopadhyaya contends that the emergence of ruling lineages should be viewed as a "process" that was reinforced by these clans' assertions of Kṣatriya status. He argues that these claims were not merely efforts to trace lineage; rather, they served to legitimize their position of authority as rulers. Consequently, he posits that the concept of "Rajput" and the process of Rajputization—characterized by adaptation to the regional and socio-political context—gained prominence during the early medieval period. Furthermore, he maintains that this evolution should be examined not solely through the lens of dynastic and genealogical details but as a broader phenomenon that facilitated the transition from a "tribal" society to a state polity during this era.

Chattopadhyaya connects the Rajput emergence process with agrarian expansion and state formation, asserting that the spread of agricultural settlements and the development of an agrarian economy are supported by epigraphic and archaeological evidence. Inscriptions from Western and Central India document the Rajput clans' dominance over tribal groups like the Śabaras, Bhillas, and Pulinḍas, indicating that these ruling lineages rose to power at the expense of indigenous communities. Various traditions narrated in inscriptions and heroic poetry describe the migration of the Guhilas from Gujarat to Rajasthan, positioning them as successors to the Bhil tribal leadership. The Nadol branch of the Cāhamāna clan established its authority in southeastern Marwar by displacing the Medas, a process recorded in the *Puratanaprabandahsaṁgraha* and Nainsi's *Khyat*,[18] compiled in the 17th century. Advanced agricultural techniques facilitated the settlement of new territories and the gradual shift from *tribalism* to a *statepolity*.

The bardic narrative Pallival Chand illustrates how the Medas and Minas were supplanted by Raṭhore Siha. A significant feature of this period was the social mobility observed within the Varna hierarchy, as exemplified by the Medas and Hūṇas, who transitioned from tribal identities to "Rajput" status.[19] The Pratihāras, originally part of the Gurjara clan, rose as a prominent ruling power in the 8th century CE, evolving from their origins as pastoralists and agriculturists to established rulers. The genealogies composed during this time aimed to enhance the status of these ruling lineages. For instance, the Pratihāras of Mandor (837 CE) claimed descent from a Kshatriya mother and Brahmana father, thus asserting *Brahma-Kṣatriya* status.[20] Similarly, the Guhilas of Mewar (10th–11th centuries CE) and the Cāhamānas of Sakambhari (1169 CE) were also recorded as possessing Brahma-Kshatriya status. In historical records, *Rajput* ruling clans are often referred to as feudatories of the Pratihāras or Mauryas, with their lineage traced to mythological figures like Mahārāja Karṇa, Lakṣmāṇa, and Vedic deities such as Indra and Viṣṇu, along with connections to the Solar race and the Ikṣvākus of the Kṛta age. It seems that the claim to Brahma-Kṣatriya status served as a strategic move in later periods to legitimize the newly claimed, supposedly pure Kṣatriya identity by associating it with an elevated status linked to Brahmanical lineage. Consequently, the genealogies crafted during this transformative phase from subservient to sovereign power were often exaggerated, though containing elements of authenticity. The Gurjaras of Gujarat served as feudatories under the Valabhi king, while the early Guhilas held subordinate positions as vassals to the Mauryas and Pratihāras. The Cāhamāna genealogies mention the term Sāmanta, indicating their status as feudatories of the Gurjara Pratihāras, while the terms *naradeva* or n*ṛpa* (king) reflect their progression toward autonomous status. Collectively, these examples illustrate the *Rajputization* process, characterized by the formation of ruling lineages and the rise of feudatories within the prevailing graded state structure.

Marriage alliances within Rajput clans also impacted the political landscape. These inter-clan marriage networks remained largely confined to Rajputs, specifically among the ruling elite.[21] Social groups that rose to power and joined the ranks of the ruling elite during this period reinforced their social and political legitimacy by establishing marital ties with established Rajput lineages and undergoing the process of *Kṣatriyaisation*.

Thirty-six Rajput Clans

As previously mentioned, records exist of 36 Rajput families, though the names vary across sources. James Tod[22] documented a list of each family's name in his work, also providing a complete version that includes all of them. Within these 36 families, some have further sub-divisions. The names of these 36 Rajput clans are as follows:

Ikṣvāku, Kakutstha, or Surya	
Anwai, Indu, Som, or Chandra	
Grahilot or Guhilot	24 Branches.
Yadu	4 Branches
Tuar	17 Branches
Rāṭhor	13 Branches
Kushwāhā or Kachhawāhā	
Paramāra	35 Branches
Cāhamāna or Cauhān	26 Branches
Cālukya or Solaṇki	16 Branches
Parihāra or Pratihāra	12 Branches
Chawarga	
Tak, Tāk, or Takṣak	
Jat or Geta	
Huṇ or Hūṇa	

Kathi
Bala
Jhala
Jethwa or Kamari……………………………… 2 Branches
Gohil
Sarweya
Silar
Dabhi
Gaur…………………………………………..5 Branches
Doda or Dor
Gaharwal
Bargujar…………………......................................3 Branches
Sengar
Sikarwal
Bais
Dahia
Johya
Mohil
Nikumbha
Rajpali
Dahima

Four Agnikulas

Among these thirty-six Rajput clans, four—Cāhamāna, Solāṅki, Caulukya, and Paramāra—are known as the *Agnikula* Rajputs. It is said that while other Rajput clans are believed to have originated from the womb, these four *Agnikula* Rajputs emerged from a fire pit (agnikuṇḍa). According to legend,[23] while sages were absorbed in their religious activities, daityas (demons) persistently harassed them in malicious ways, casting ordure, blood, bones, and flesh into the sacrificial fire pits when Brahmanas dug them for sacred rites. In response, the devout priests gathered around the *agnikuṇḍa* and prayed to Mahadeva for protection. As a result, a figure emerged from the fire pit, though he initially lacked the traits of a warrior. The Brahmanas designated him as gatekeeper and named him Pṛthvī-dvāra or Pratihāra. The second figure, Caulukya, emerged from Brahma’s palm. A third appeared, named Paramāra, meaning "enemy-slayer," who became the progenitor of a dynasty.

Finally, a fourth entity sprang from the fire, bearing deadly weapons, and was called Cauhāna.

Therefore, it appears that by the 13th century, the Rajputra category had evolved beyond merely indicating a political position and had become hereditary. There was a notable expansion and growth in the network of Rajput clans. The term "Rajputra" came to encompass a broad range of positions, from the son of a king to smaller landholders. After the 12th century, epithets like *Rajaputra*, *Rāuta*, and *Rāṇaka* became more widespread compared to earlier titles such as *sāmanta* and *mahāsāmanta*.[24]*Rajputra*, *Rāṇaka*, and similar terms were often mentioned alongside titles like *sāmanta* and *mahāmaṇdaleśvara*. The titles Rauta and Rāṇaka also appear in inscriptions from various clans likely seeking a place within the socio-political framework, indicating that the Rajput socio-political system was both inclusive and flexible. With the rise of the Rajputs, traditional Kṣatriyas may have turned to other professions, as the ruling category became increasingly associated not with Kṣatriya status but with Rajput identity. Inter-clan relationships within the Rajput polity were well-documented; for instance, in the Cāhamāna kingdom, the Guhilas existed as landholding elites. Memorial stones or relics, known as *govardhanadhvajas* or devali, mention Pratihāra, Cāhamāna, and Guhila clans, along with titles like *Mahāsāmanta*, *Rāṇā*, *Rāuta*, and *Rājaputra*. This suggests that military prowess was a crucial factor that enabled these clans to rise to ruling power. The proliferation of Rajput ruling clans occurred either through segmentation—where a significant clan divided into sub-clans—or through assimilation with local elements.

Notes & References

1. D. Sharma, (ed.), *Rajasthan Through the Ages,* p.106
2. JamesTod, *Annals and Antiquities of Rajasthan,* (Routledge and Sons, 1829; reprint; New Delhi: K.M.N. Publishers, 1971)
3. William Crooke, (ed.), *introd. And notes, Annals and Antiquities of Rajasthan or the Central and Western Rajput States of India by James Tod,* Delhi, 1995.
4. Jason Freitag, *Serving Empire, Serving Nation: James Tod and the Rajputs*, p.4. This book explores Tod's creation of a historical narrative about the Rajputs in the early 19th century. It also broadens its scope to examine how his work was received and influenced various periods, from his era and India's independence to its importance in contemporary heritage initiatives within the tourism industry.
5. *Ibid,*p.xix
6. *Ibid,*p.xviii
7. Loc.cit
8. William crooke, (ed.), *introd. And notes, Annals and Antiquities of Rajasthan or the Central and Western Rajput States of India by James Tod,* Delhi, 1995.
9. Vincent A. Smith, *Early history of India*, p.408
10. C.V. Vaidya, *History of Medieval Hindu India,* II, p.1ff.

11. Gauri Shankar Ojha, *Rajputane Ka Itihas*, p.9ff.

12. C.V. Vaidya, *opcit*., p.7

13. *Ibid*, p.9

14. *Ibid*, p.13

15. J.N. Asopa, *Origin of the Rajputs,* vol. I of *Studies in Rajput history & culture series*,Delhi, 1976

16. Ibid

17. B.D. Chattopadhyay*, The Making of Early India, p.59-92*

18. Ibid, p.62-66

19. *Ibid,* p.67-68

20. *Ibid*, p.83-85

21. *Ibid,* p.75

22. James Tod*, Annals and Antiquities of Rajasthan, p. 98*

23. *Ibid,* p.112

24. B.D. Chattopadhyay, *opcit*., p.84

Select Bibliography

Asopa, Jay Narayan. *Origin of the Rajputs.* Vol. I. of *Studies in Rajput history & culture Series.* Delhi: Bharatiya Publishing House. 1976. (Reprint.)

Chattopadhyay, B.D. *The Making of Early Medieval India.* New Delhi: Oxford University Press. 2012. (2nd ed.).

Koyal, Sivaji. "Emergence of Kingship, Rajputization and a New Economic Arrangement in Mundaland". *Proceedings of the Indian History Congress,* Vol. 47, 1986, pp. 536-42. *JSTOR*, http://www.jstor.org/stable/44141600. Accessed 5 Feb. 2024.

Ojha, G.H. *Rajputane Ka Itihas*. Vol. I. Ajmer: Vyas & Sons. 1937.(2nd ed.).

Ray, Niharranjan. "Origin of the Rajputs (A) The Nationality of The Gurjars." *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, vol. 12, no. 2, 1931, pp. 117–22. *JSTOR*, http://www.jstor.org/stable/41688201. Accessed 19 Jan. 2025.

Sharma, Dasharath. (ed.). *Rajasthan Through the Ages*. Vol. I. Bikaner: Rajasthan State Archives. 2014.

Sharma, Ram Sharan. *Early Medieval Indian Society.,* Kolkata: Oriental Longman Private Limited. 2003. Reprint.

Tod, James. *Annals and Antiquities of Rajasthan or the central and western Rajput States of India.* Ed. By William Crooke. London: Oxford University Press. 1920.

Vaidya, C.V. *History of Medieval Hindu India*. Vol. II. Poona: The Oriental Book Supplying Agency. 1942.

Yadav, B.S.N. *Society and Culture in Northern India in Twelfth Century*. Allahabad: Central Book Depot. 1973.

ṚGVIDHĀNA AS A CEREMONIAL LITERATURE

CHAITALI BANERJEE

Abstract: The Vidhāna texts are very important in the history of Vedic literature. They mark a new period of Vedic Sanskrit litetature. Though they were written as ritual literature in general. By studying these texts, we can learn about religious life in India. *Ṛgvidhāna* describes the magical effects produced by the recitation of hymns of the *Ṛgveda*. All these Vidhāna works are intimately connected with the Vedāṅga literature. Thus, the Brāhmaṇas which carry discussions on matters of etymology, metrics, grammar, etc. along with the explanations of the ritual matters presuppose the beginnings of the Vedāṅga literature. Although the Anukramaṇīs and the Vidhānas form no part of the Vedāṅga literature, still they are inseparable from the auxiliary literature of the Vedas on account of their close relation with the Kalpa literature. The analysis of the *Ṛgvidhāna* gives us an insight into religious and magical practices of that early period of which we have, unfortunately, few records. The work of the hymns of the *RV* in the *Ṛgvidhāna* for the purposes shown therein has a broad justification. The hymns themselves do not seem to be primarily intended for these purposes. Their employment is uninterrupted. Now I take up the magical results obtained either by the recitation of the Ṛgvedic mantras or by the offering of a sacrifice to the accompaniment of mantras.

Keywords: Vidhāna texts, *Anukramaṇīs*, *Ṛgvidhāna*, Ceremonial, Auxiliary literature.

Introduction

There are so many Vidhāna texts in the history of Vedic literature. Among them, the *Ṛgvidhāna* is more significant as a ceremonial literature. Intimately connected with the Vedāṅgas and yet a distinct class of literature are the Anukramaṇīs and the Vidhānas. The Anukramaṇīs give lists of the hymns, the seers, the meteres and the deities in the order in which they occur in the various Saṁhitās and the only ones which are well known are those of the *Ṛgveda*.[1] Śaunaka and Kātyāyana who are mentioned as authors of the Anukramaṇīs and Prātiśākhyas stand out also as authors of the Vidhāna texts. It may be remarked now as to what is the relation between the Vidhānas and Anukramaṇīs as well as their connection with the Vedāṅga literature which was barely hinted earlier. The Vidhānas insofar as they despite numerous differences, follow the order of the traditional text of the Saṁhitās to which they refer, can be regarded as a part of the Anukramaṇī literature. Although the Anukramaṇīs and the Vidhānas form no part of the Vedāṅga literature, still they are inseparable from the auxiliary literature of the Vedas on account of their close relation with the Kalpa literature. Each Veda has many separate Anukramaṇī texts. *Ārṣānukramaṅī*, *Chandonukramaṅī*, *Devatānukramaṅī*, *Anuvākānukramaṅī* etc. are the Anukramaṇīs of the *Ṛgveda*.[2] Śaunaka, Kātyāyana and Madhava are the authors of the Ṛgvedic Anukramaṇīs. *Ṛgveda* has two Vidhāna texts, they are *Pādavidhāna* and *Ṛgvidhāna*.

Ṛgvidhāna

The term Vidhāna is explained in two ways: it means *holy practice* and is conterminous with *vidhi*. We often find Vidhāna used in the sense of vidhi in the *Ṛgvidhāna*.[3] *Ṛgvidhāna* describes the magical effects produced by the recitation of hymns of the *Ṛgveda*. To the *RV* belongs in the first place the *Ṛgvidhāna* composed in the mixed Śloka and Triṣṭubh metre.[4] There are two recensions of this text: the shorter one, which is also the earlier, is named the *Kaniṣṭha-Ṛgvidhāna* or simply *Ṛgvidhāna* and the longer one in the typical puranāṇic style is called the *Jyeṣṭha-Ṛgvidhāna* or *Bṛhad-Ṛgvidhāna*.[5] We are concerned here about the shorter one or the simply *Ṛgvidhāna*. The *Ṛgvidhāna* is divided into four chapters and each chapter in its turn is divided into Vargas usually of five Ślokas. Chapter I has thirty-one Vargas; chapter II, thirtyfive Vargas; chapter III fortythree Vargas; and chapter IV, twentyseven Vargas. Chapter IV is followed by the Phalaśruti, consisting of three Vargas or thirteen Ślokas. In some manuscripts, the Phalaśruti is also called Chapter V.[6] The author of the *Ṛgvidhāna* is Śaunaka. The informed facts about Śaunaka are several, but the early persistence of a tradition according to which the *Ṛgvidhāna* was considered either to be a work of his or at least to contain some of his views on the ability of the Ṛgvedic mantras, is indicated by few passages of the work. This thought is further claimed by Ṣaḍguruśiṣya in the introductory verses of his commentary entitled *Vedārthadīpikā* to the *Sarvānukramaṇī* of Kātyāyana. The *Vedārthadīpikā* was completed about the year 1187 A.D. Ṣaḍguruśiṣya ascribes the following ten works to Śaunaka. They are: 1. The *Ārṣānukramaṅī*, 2. The *Chandonukramaṅī*, 3. The *Devatānukramaṅī*, 4. The *Anuvākānukramaṅī*, 5. The *Sūktānukramaṇī*, 6. The *Ṛgvidhāna*, 7. The *Pādavidhāna*, 8. The *Bṛhaddevatā*, 9. The *Ṛkprātiśākhya*, and 10. The *Smārta work*.[7] Unfortunately, the manuscripts of the *Devatānukramaṅī* and the *Sūktānukramaṇī* are no longer extant, though some quotations from the former work are attached in the *Vedārthadīpikā* to the *Sarvānukramaṇī*. All other eight works are either published or known to exist in the manuscripts only.

According to the *Viṣṇu purana*, Śaunaka, the author of the *Ṛgvidhāna*, was the son of Gritsamada and invented the system of the four levels of human life. Sūta mahamuni narrated mythological stories to a group of sages headed by Śaunaka mahamuni. Śaunaka also had a prominent role in the epic *Mahābhārata*. According to the *Mahābhārata*, Śaunaka was son of Ruru and Pramadvara. The epic *Mahābhārata*[8] was narrated to Śaunaka by a storyteller named Ugrasravā sauti during a conclave of sages headed by Śaunaka in a forest named Naimisha. In imitation of Dr. meyer[9] that the tenth work of the Śaunaka, which that scholar equates evidently with the Smārta-sūtra, is said to have been destroyed by Śaunaka himself. This is incorrect because the stanza which refers to the alleged destruction of the Sūtra composed by Śaunaka precedes the stanzas which calculate the ten works of Śaunaka and as such the tenth work could not have been destroyed. Further on, we are narrated by Ṣaḍguruśiṣya that Kātyāyana mastered the thirteen works: the ten works of Śaunaka and three works of Āśvalāyana. Prof. Max Muller asks us to believe that "Śaunaka's Śrauta-sūtra could not have been destroyed at the time of Kātyāyana." The use of smārtam in its etymological sense may refer to some Smṛti attributed to Śaunaka. That the extant Śaunaka- smṛti cannot be a work of Śaunaka is clear from its contents. It mentions a very late work like the *Prayogapārijāta*.[10] I have some suggestions to make on this difficult problem. The word *Śaunakīyam* in the com. of Ṣaḍguruśiṣya can refer to the well-known work of that name and if this identification is correct, then the term Smārtam can refer only to the work *Śaunakīyam*[11] attributed to Śaunaka with which *Ṛgvidhāna* has fourteen full stanzas and about twelve hemistiches in common.

It is, however, to be noted that Śaunaka is a generic name and as such it is impossible to say who the author really was. The expression "śaunakāya namaḥ" occurring at the end of some of the manuscripts is totally misleading and it may lead one to guess that Śaunaka, to whom the invocation is addressed and the composition of the work is ascribed, cannot be its real author. But such a view is unjustifiable because the above expression is not found in all the manuscripts and its very existence in the archetypal manuscripts remains problematical, if not doubtful. Also, it can as well be ascribed to the copyists of mss. As is well known, Śaunaka himself is cited as an authority in *Ṛgvidhāna*. Other authorities quoted are: Kauśika (II.57), Kuśika (II.20,66), Nārada (III.230), Manu (IV.121), Viṣṇu-kumāra (III.230). There is one circumstance about the authorship of the work that needs to be noted. As a rule, the authorities are cited in connection with some peculiar efficacy of the Mantras but Viṣṇu-kumāra alone claims that the *arcāvidhi* of Viṣṇu i.e. *Puruṣasūktavidhāna* was composed by him after going through a similar work 'declared by Nārada.'[12] Now two interpretations are possible, viz. that Viṣṇu-kumāra can be a personal name either of Śaunaka, as the neoteric name is clearly patronymic, or of the author of the *Puruṣasūktavidhāna*. The second substitute appears more reasonable than the first one which entirely depends on a sudden circumstance. One thing is sure that the author of the *Bṛhaddevatā*-[13] whoever he may be, either Śaunaka himself or a teacher of his school, as Prof. Macdonell[14] puts- it must be regarded as the author of the *Ṛgvidhāna* also. This conclusion is based on the following facts. Firstly, the *Ṛgvidhāna* shares two and a half stanzas with the *Bṛhaddevatā.* Secondly, the *Ṛgvidhāna* mentions Stutyādayaḥ[15] in a casual manner, whereas the *Bṛhaddevatā* illustrates them with quotations and same is the case with terms like āhanasyā, sauparṇāni, etc. The first section of the *Ṛgvidhāna* has purposely, been, made short and concise to avoid repetition of the matter already dealt with in the first chapter of the *Bṛhaddevatā*. Thirdly, the linguistic facts conclusively prove that they are the composition of one author.

The oldest Vidhāna text is *Ṛgvidhāna.* It is composed in mixed Śloka. The *Ṛgvidhāna* is believed to have been composed between 500 and 300 BCE.[16] The earliest reference to Śaunaka as the author of the *Ṛgvidhāna* occurs in the Vedārthadīpikā of Ṣaḍguruśiṣya. For fixing the date of the *Ṛgvidhāna* we not need consider any evidence after the twelfth century. Today, the complete *Ṛgvidhāna* as we have it, cannot be later than the eight century A.D.[17] follows form the fact that it was made to serve as the basis for the parallel versions of the Viṣṇudharmottara and the Agni purāṇas. Approving a particular period for the *Ṛgvidhāna* to obtain acknowledgement, we may set the lower limit at the fifth or the sixth century A.D., when this text attained the present form. However, we can go still further back and can say with some amount of certainty that, with the expectation of the sections containing Smṛti and Tantric topics which were undoubtedly added during the early centuries of the Christian era, the Ur-*Ṛgvidhāna* was foremost even to the *Sarvānukramaṇī* of Kātyāyana. As is well known, Kātyāyana had before him the ten works of Śaunaka and that the *Ṛgvidhāna* being one of them naturally assumes prominence, as it may, perhaps, be the source from which Kātyāyana drew his inspiration. The pre-Pāṇinian character of this text being thus assured, it remains now to consider the ritual facts and the evidence of metre. The ritual facts of the earlier stratum prove that the rites prescribed therein do not differ considerably from that of the Gṛhya ones and that a date later than that of the Gṛhya-sūtras must be assigned to our work. The case is entirely different with the rites of later stratum for, many of newly-added rites do not belong to the ancient Brahmanical worship, but to the Purāṇic religion. The metre of the *Ṛgvidhāna* embellishes another argument for its high antiquity. For, the large variety of Anuṣṭubh forms support a date not later than 400 B.C. and we shall not be far from the truth if we place the *Ṛgvidhāna* between 500-400 B.C. The date, thus arrived at, has the additional support of Prof. Macdonell who assigned a date about 400 B.C. to the *Bṛhaddevatā*, a work which is also attributed to Śaunaka. The words *Ṛgvidha* and *Ṛgvidhāna* occur in the *Baudhāyana-Dharmasūtra* and they are translated as "rik-shaped passage" and "a prescription consisting of a rik" by Dr. Buhler. Therefore, Baudhāyana knew some work dealing with the ceremonial employment of Rigvedic verses. Baudhāyana has been assigned a date between 500-200 B.C.

The commentator of the *Ṛgvidhāna* was Mātṛsūnu. He was a native of Northern India. We know Mātṛsūnu only from his work which is called *Ṛgvidhānapadapañcikā* or simply *Padapañcikā* by him. Aufrecht[18] imposes the authorship of the *Subodhapañcikā*, a vedānta work, to him. The title of both the works show that our commentator had a weird fascination for the word 'Pañcikā'. The *Padapañcikā* is not a going commentary which explains every word of the text, but gives mostly explanations of few words or phrases. It should be said to the credit of Mātṛsūnu[19] that he never fails to give the references to the Vedic passages referred to in the text.

Contribution of the *Ṛgvidhāna* as a ceremonial literature

The main subject matter of the *Ṛgvidhāna* is full of magic and rituals. Now I take up the magical outcomes obtained by the recitation of the Ṛgvedic mantras. As to the purpose to be attained by the magical rites. These rites cover the field of possible wishes. Such As, long life, heaven, wealth, enrichment, peace, child and several others. Most of which rites have been indicated by Śaunaka himself in the introductory part of the *Ṛgvidhāna*. According to Śaunaka the essence of the ceremonial performance consists in Japa and Homa and to some extent in the practices of Yoga. I narrate now the contribution of the *Ṛgvidhāna* as a ceremonial literature. I also describe the essential characteristics of the doctrines of the *Ṛgvidhāna*.

Japa is of three forms: *mandra*, *upāṁśu* and *mānasa*; each succeeding one being ten times superior to each preceding one. Japa is to be performed sitting on a seat of Kuśa grass. As a matter of fact, the Japa acts an important part in the *Ṛgvidhāna*. The *Ṛgvidhāna* asks a twice-born[20] person to involve himself with Japa and he is further told that difficulties can be defeated by muttered prayers and brunt-oblations, I give here the Śloka.

> तस्माद्द्विजः प्रशान्तात्मा जपहोमपरायणः ।
> तपस्यध्ययने युक्तो भवेद्भूतानुकम्पकः ॥ इति ।

Homa is necessary in some rites. These rites consist mainly of small sacrifices with simple ritual in which the offerings are usually rice-mess. The basis of the offering is *ājya*,[21] *ghṛta*[22] or *sarpis*[23] i.e. melted and clarified butter and when no substance is specified the offering into the fire is to be clarified butter. A homa must always be performed with Gāyatrī verse for the accomplishment of all objects of desire. The

Ṛgvidhāna asks a twice-born person to engage himself with the Homa[24] and to surmount adversities by means of it, I give here the Śloka.

> क्षत्रियो बाहुवीर्येण तरेदापदमात्मनः ।
> धनेन वैश्यशूद्रो तु जपहोमैर्द्विजोत्तमः॥ इति ।

The content of the *Ṛgvidhāna* is Atharvaṇic. By Atharvaṇic we mean those elements in which the desired result is brought about simply by the power of a muttered prayer. Only the knowledge of the divinity assures redemption and this is achieved by Yoga[25] disciplines. The regulation of breath plays an important role in the removal of blemishes. The posture also plays a significant role in these practices. One is asked to sit in a lotus posture whilst muttering the mystic syllable *oṁ* and to fix one's soul and sense-organs in the region of the heart. One is asked to lead the mind gradually above the heart and fix it in the place between the eyebrows and finally one must cause it to go to the crown of the head which is declared to be the highest abode of Brahmā. The importance of the Yoga has been given by the Śaunaka-

> प्राणायामैर्दग्धदोषः शुक्लाम्बरधरः शुचिः ।
> यथाविध्यप आचम्य आरोहेद्दर्भप्रस्तरम् ॥ इति ।

Further, there are many rites in the *Ṛgvidhāna* to cure various harmful diseases. The muttering of *RV* 1.50 destroys heart-disease. The muttering of *RV* 1.191 prevents the poison of worms, spiders, scorpions. To remove tuberculosis, one should sprinkle a tuberculosis patient with a bunch of *kuśa* grass to the accompaniment of *RV* 10.161 and offer oblations of Ājya into the fire. A tuberculosis patient is made to drink the milk with residues. Further he is to consume ghee and powder of *khādira* wood. Also, two hymns are muttered for becoming healthy as enjoined by Mātṛsūnu in his commentary. Further one should worship Sun[26] during sunrise, noon, and sunset with this verse. One should mutter the verse in the night and offer an oblation with this verse to remain healthy. Here I give the verse.

> आकृष्णेनेत्यृचा त्वेव यो नित्यं सूर्यमर्चति ।
> प्रातर्मध्येऽस्तगं वापि स जीवेदगदः सुखी ॥ इति ।

There are many ceremonials addressed in the *Ṛgvidhāna* in relation to destroy utterly one is enemy. Such As one should recite the hymn of *RV* 6.48 with grass in hand for destruction of enemies and demons. During battle the battle drums should be touched with this verse then the king will emerge victory. Having fasted for three days one should recite इन्द्रा सोम- this hymn for a hundred times. He secures thereby annihilation of his enemies.

There are many rites addressed in the *Ṛgvidhāna* for pacification of evil dreams and repulsion of wizardry. जातवेदस[27]- this verse is muttered in morning after the night when evil dream was seen for neutralizing the effect of evil dream. Another one verse is to be muttered before starting journey. He fares well and returns safely. The worship of Indra[28] with sandalwood paste etc., the offering of oblations of *ājya* to the accompaniment of *RV* 8.61 and the presentation of *pāyasa* and *dadhimantha* destroy fear.

The above components are a special feature of the *Ṛgvidhāna*. This is also the nature of the Vidhāna text. We find the employment of magic in sorcery, medicine, domestic rituals in the both *Ṛgvidhāna* and *AV*. But the main difference between the Ṛgvedic and Atharvavedic magical ritual is that most of the hymns of the of the *RV* are not desired for this employment while those of the Atharvavedic are primarily intended for this purpose. The fact that the employment of Ṛks in the *Ṛvidh* is arbitrary may lead one to suspect that sufficient indications of such employment are not available in the hymns themselves. Only in the case of 85 hymns or single verses, we find indications of such employment. Majority of the Mantras are either misunderstood or half-understood, or not understood at all. As a result, the role of the *Ṛgvidhāna* in the history of vedic literature and as a Vidhāna text in ancient Indian society is undeniable.

Notes & References

1. Winternitz, HIL, Vol. I, p. 189.
2. Macdonell, Sarv, Preface, pp. v-vi.
3. Phalaśruti st.13: Tuṣyanti devatāḥ sarvāḥ saṁpadyante vibhūtayḥ /durādhayaḥ praṇaśyanti nityam Ṛgvidhi-pāṭhinām //
4. The editio princeps of the Ṛvidh was brought out by Rudolf Meyer and published at Berlin in the year 1878.
5. For this see Keith, Catalouge of Skt. & Prakrit Mss in the Library of India Office, vol. II, Part I, No. 4254; Des. Cat. of Skt. Mss. in the TMSSML, Vol. III, Nos. 1727-30. printed at Ganpat Krishnaji Press, Bombay, 1890.
6. Dr. Meyer's Fifth Adhyāya is Vargas 1-3 of Phalaśruti.
7. Bṛhaddevatā- edited by A. A. Macdonell, parts I & II, Cambridge, 1904.
8. Mahābhārata, Ādi Parva - 1.1-5
9. Ṛgvidhānam, edit cum praefatio, p. viii.
10. Kane, HDS, Vol. I, p. 642.
11. Śaunakīyam (T.S.S., No. cxx), p. i.
12. Ityevamuktaḥ puruṣasya viṣṇorarcāvidhirviṣṇukumāra-nāmnā / Muktyaikamārgapratibodhanāya dṛṣṭvā vidhānaṁ tviha Nāradoktam // Ṛgvidhānam, iii.230.
13. Bṛhaddevatā attributed to Śaunaka, intro. p. xxiv.
14. Macdonell, Kātyāyana's Sarvānukramaṇī, p. v.
15. Śtutyādayo ye vikārāḥ pradiṣṭās tathārthvādā ṛkṣu sūkteṣu caiva / Ṛgvidhānam, i.5b.
16. Ṛgvidhānam. III pp. 140-144.
17. Catalogus Catalogorum, 1891, p. 448.
18. Kane, HDS, Vol. I, pp. 128-129.
19. Ṛgvidhānam, i.8ab.
20. Ibid. I.80.
21. Ibid. I.85.
22. Ibid. I.116.

23. Ibid. I.100.

24. Ibid. I.90.

25. Ibid. I.59.

26. Ibid. I.63.

27. Ibid. I.119

28. Ibid. I.121.

Select Bibliography

Aitareya Āraṇyaka. Ed. A. B. Keith. Oxford: The Clarendon Press, 1909.

Aitareya Brāhmaṇa with the commentary of Sāyaṇa. A. Weber (Ed.). Bonn. 1879. M. Haug (Eng. Trans.) Bombay (now Mumbai). 1863.

Āśvalāyana Gṛhya Sūtra. Ed. A. F. Stenzler. Gottingen: GRETIL, 1864.

Atharvaveda Saṃhitā. Ed. K. L. Joshi. Delhi: Parimal Publications, 2015.

Atharvaveda Saṃhitā. Ed. Shankar Pāṇḍurang Paṇḍit. Varanasi: Krishnadas Academy, 1989.

Aufrecht, T. *Catalogus Catalogorum*. Vol. I-III. United Kingdom: Legare Street Press, 2022.

Baudhāyana Dharma Sūtra. Ed. A. Chinnasvāmi Sāstri. Varanasi: Chaukhambha Sanskrit Sansthan, 1972.

Bhat, M. S. *Vedic Tantrism*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.

Kane, P. V. *History of the Dharmaśāstra*. Vol. I-V. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1930-62.

Mahābhārata. Ed. Haridas Siddhanta Vagis (with Bengali translation). Calcutta: Viswavani Prakashani, 1976-1993.

Niruktam. (Ed. & tr.) Amareswar Thakur. Vol. I-IV. Kolkata: University of Calcutta, 1970.

Ṛgveda. Ed. Vishvabandhu. Vol.-7. Hoshiarpur: Vishveshvaeanand Vedi Research Institute. 1965. V.I. Series-25.

ṚG VIDHĀNA (THE BOOK OF ṚG VEDIC MAGICAL RITUALS)- Ed. M. Bala Krishna Reddy, M. Suman Kumari, Andhra Pradesh, 2011.

Ṛgvidhānam. Ed. R. Meyer, Berlin, 1878.

Sarvānukramaṇī. Ed. A. A. Macdonell. Oxford: The Clarendon Press, 1886.

THE BṚHAD-DEVATĀ: Attributed to ŚAUNAKA- Ed. A. A. Macdonell, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1965.

Viṣṇu Purāṇa: A System of Hindu Mythology and Tradition. Ed. & Trans. H. H. Wilson. Calcutta: Punthi Pustak. 1972.

Viṣṇudharmottara Purāṇa. Ed. Kshemraj Krishnadas. Delhi: Nag Publishers, 2009.

Winternitz, M. *History of the Indian Literature*. Vol. I. New Delhi: Motilal Banarsidass, 2015.

Weblink

http://archive.org

https://books.google.com

http://cslrepository.nvli.in/handle/123456789/4902

CONTEMPORARY RELEVANCE OF PRĀYAŚCITTAVIDHI: IN THE LIGHT OF SMṚTI TEXTS

ANUPAM DEY

Abstract: The Vedas are the original and foundational texts of all *Dharmaśāstra*. Vedic scriptures explore concepts of sin and atonement. Smṛti texts, including *Manusmṛti*, *Yājñavalkyasmṛti*, *Parāśarasmṛti* elaborate on atonement rules. In ancient India, Prāyaścitta provided a path to redemption and inner peace for everyone, regardless of past actions. It aimed to cleanse the mind through penance and rituals. Smṛti texts further defined atonement. *Manusmṛti* categorized offenses with specific atonement, while *Parāśarasmṛti* offered expiation methods based on sin type. Common practices included confession, penance, and rituals.

The concept of atonement remains relevant today. Modern legal systems reflect some ancient principles. While social norms have evolved, the need to address wrongdoing persists. *Bhāratīya Nāgarika Surakṣā Saṃhitā* (BNSS) and *The Bhāratīya Nyāya Saṁhitā* (BNS) servesas a contemporary response, while Reformatory Homes offer rehabilitation, echoing the spiritof Prāyaścitta. Understanding Smṛti texts provides valuable insights into the development oflegal systems. The pursuit of knowledge unlocks the past, and reformatory programs, like ancient atonement, offer opportunities for rehabilitation.

Keywords: Prāyaścitta, *Manusmṛti*, *Yājñavalkyasmṛti*, *Parāśarasmṛti*, *Bhāratīya Nāgarika Surakṣā Saṃhitā* (BNSS), *The Bhāratīya Nyāya Saṁhitā* (BNS), Reformatory Homes, Rehabilitation.

Introduction

The Vedas, ancient and foundational texts, serve as the cornerstone of Indian civilization and *Dharmaśāstra*, the vast legal and ethical code that has guided Indian society for millennia. These revered scriptures lie at the heart of Indian religion, offering a rich tapestry of hymns, rituals, philosophical inquiries, and cosmological narratives. The Vedic canon delves into diverse topics, encompassing both the non-cognitive aspects of the spiritual realm and the cognitive principles that govern human conduct. One key concept explored within the Vedas is sin. Here, sin is understood as an act of ignorance, committed either intentionally or unintentionally. Importantly, the Vedas not only acknowledge sin but also illuminate pathways to atonement, providing a framework for rectification and spiritual renewal. This emphasis on both sin and its corresponding atonement is a recurring theme found not only in the Vedas but also in the vast array of religious texts that have emerged throughout India's rich literary history. The concept of *Prāyaścitta* held immense importance in ancient India. It offered a path to redemption, even for those who had committed serious transgressions. The belief was that sincere penance, lasting for a specific duration, could absolve sins and lead to spiritual progress. Atonement wasn't just about external punishment; it aimed to cleanse the mind and restore inner peace. It provided an opportunity for even hardened criminals to seek purification andmove towards a better path. Scriptures emphasized that atonement was accessible to everyone, regardless of past actions. It was seen as a universal tool for achieving spiritual progress and inner peace.

Defination of *Prāyaścitta*

The concept of *Prāyaścitta*, widely used in both Vedic and secular literature, refers to expiation or atonement for sins. To understand its significance, we must delve into its meaning and historical usage. The word *Prāyaścitti* is a comparatively older word used earlier. "*Prāyasya Citti-Cittayo*"- The word *Prāyaścitta* is formed, as per this *Vārtika* and "*Pāraskara Prbhṛtīni ca saṃjñāyām*"(6/1/157)

- According to the *sūtra*, the word *Prāyaścitta* is proved to be accomplished.[1] According to some, it comes from "*Prāya*" (meaning penance) and "*Citta*" (meaning determination or resolve). This interpretation suggests the act of purifying the mind through penance to rectifysin. However, *Sāyaṇa*, a renowned commentator, offers a different perspective. He divides *Prāya* into *Pra* (meaning to explore) and *Ayaḥ* (meaning knowledge), suggesting that *Prāyaścitta* involves gaining knowledge to overcome sin.[2] *Harita*, another scholar, emphasizes the purifying aspect of *Prāyaścitta*. He views it as acts of penance that cleanse accumulated sins, similar to how dirt is removed by cleaning.[3] The concept of *Prāyaścitta* in ancient India offered a framework for atonement and spiritual renewal. Through various interpretations of its etymology and its emphasis on penance and self-purification, it provided a path for individuals to overcome their transgressions and achieve a state of moral and spiritual well-being.

Classification of Sins obtained in *Smṛti* texts

The *Manusmṛti* holds paramount importance within *Dharmaśāstra*, serving as the foundational text for ancient Indian social, cultural, and political norms. Encompassing human life from birth to death, it delves into various aspects, including routine activities like *sandhyā-upāsanā* and occasional rituals like *Sanskāra*. Failure to perform these duties or engaging in forbiddenconduct is considered sinful. Additionally, attachment to sensual pleasures can also lead to sin.

To combat these potential transgressions, whether committed knowingly or unknowingly, Manu prescribes atonement rules within the 11th chapter of the *Manusmṛti*. This chapter outlines seven categories of offenses (*pātaka*): *Mahā*, *Anu*, *Upa*, *Jātibhraṃśa*, *Saṅkarīkaraṇa*,*Apātrīkaraṇa*, and *Malāvahapātakā*.[4]

Parāśara, a renowned scholar of ancient law, authored the *Parāśarasmṛti* specifically for the Kali Yuga, as the text itself proclaims: "*Kalau Parāśarāḥ Smṛtayaḥ*" (The Smṛti of *Parāśara* is for the Kali Yuga). It addresses a variety of subjects, including sin and expiation. Unlike the*Manusmṛti*, the *Parāśarasmṛti* categorizes sins into two primary types: Major Sins and MinorSins. Here, sin is defined as any action that transgresses religious and moral law. The text offersa comprehensive list of such transgressions, including killing a Brahmin, stealing, adultery, lying, alcohol consumption, and meat consumption.[5]

Similar to the *Manusmṛti*, the *Parāśarasmṛti* prescribes a range of penances for different sins.The severity of the penance directly corresponds to the severity of the offense. Examples of penances mentioned in the text include fasting, almsgiving, pilgrimages, and leading a life ofausterity. Smṛti texts offer various expiation methods for different sins (*pātakas*), but specifics can vary. Commentators like *Manu* and *Parāśara* provide atonement rules, with some areas ofagreement and disagreement.

Some Common Atonements

Pāpa-nivedana: Confessing sins to priests or a sacred fire.

Paścattāpa: Deep remorse for wrongdoing and commitment to change.

Prāyaścitta: Purification rituals or acts, including:

Charity (*dāna*): Helping the under privileged.

Fasting (*upavāsa*): Abstaining from food and drink for set periods. (Examples: Pāda-kṛcchra,Ardha-kṛcchra, Ati-kṛcchra, Cāndrāyaṇa)

Pilgrimage (*tīrtha-yātra)*: Journeying to holy places for spiritual growth.

Penitence (*tapas*): Self-discipline practices like celibacy, truthfulness, and service.

Ceremonies (*yajña*): Specific rituals for atonement.

Mantra chanting (*japa/stotra*): Reciting sacred verses for purification.

Among the seven types of *pātaka* mentioned by Manu, the first one discusses the atonement of the *Mahāpātaka*. He means Brahmin killing, forbidden *surāpāna*, theft of Brahmin's gold, *Gurupatnīgamana* and association with this person afflicted with *Pātaka* will also be guilty of by *Mahāpātaka*.

> brahmahā dvādaśa samāḥ kuṭīṃ kṛtvā vane vaset/
> bhaikṣāśyātmaviśuddhyarthaṃ kṛtvā śavaśiro dhvajam//[6]

To purify himself, the slayer of a Brahmin must build a hut in the forest and live there for twelve years, subsisting on alms and using the skull of a dead man as his flag.

Atonement is required for the unintentional killing of a Brahmin by a *Kṣatriyas*: Murder, whether intentional or unintentional, regardless of the victim's caste, is considered a sin. Atonement is necessary only when a Brahmin is killed furthermore, if a Brahmin unintentionally kills a person of another caste, atonement is still required. If a Brahmin unintentionally kills a *Kṣatriya*, Manu provides guidance on the atonement process.

> akāmatas tu rājanyaṁ vinipātya dvijottamaḥ/
> vṛṣabhaika-sahasrā gā dadyāt sucarita-vrataḥ//[7]

The leading *Brāhmaṇa*, who unintentionally causes the death of a *Kṣatriya*, must conscientiously perform the prescribed expiatory penance and offer one bullock along with a thousand cows to a *Brāhmaṇa* upon completing it.

Manu described *Surāpana* as a kind of sin. Be it a Brahmin or *Kṣatriya* or *Vaiśya*. He stated that anyone who consume surā, whether willingly or unwillingly, must atone for their sin. Firstly, he described the atonement process for a Brahmin who consume *Surā* willfully or out of infatuation.

> surāṁ pītvā dvijo mohād agnivarṇāṁ surāṁ pibet/
> tayā sa kāye nirdagdhe mucyate kilbiṣāt tataḥ//[8]

The term '*Guru'* pertains to and Father. The term '*tantra'* signifies wife. *Manu* has deliberated on the expiation for the *Gurupatnīgamanarupa pātaka*. If a disciple had intercourse with an *patnī.* The initial method of expiation is described as follows:

> gurutalpy abhibhāṣyainaḥ tapte svapyād ayomaye/
> sūrmī jvalantīṁ svāśliṣyen mṛtyunā saḥ viśuddhyati//[9]

If a disciple had intercourse with an *patnī*, he would be punished by lying on a hot iron bed and embracing a burning iron idol until death. This would atone for his sins.

1. *Prāyaścittavidhi* in Ancient and Modern India

The need for atonement is immeasurable in today's social life. Social life has changed significantly from ancient times, and people commit more forbidden. Sins than ever before. *The Bhāratīya Nyāya Saṁhitā* (BNS), which was previously referred to as atonement in the *Smrtiśāstra*, is now used to punish these sins. In ancient times, people acknowledged their sins and made amends through repentance. Some people even chose to die voluntarily to atone for their sins. However, in today's complex and dynamic social life, people rarely confess their crimes or atone for them. According to the *Smrtiśästra*, if criminals are not forced to atone, society will descend into chaos. The Indian governance system has tried to curb crime and maintain peace and order by creating a system based on the Code of Criminal Procedure and *The Bhāratīya Nyāya Saṁhitā* (BNS). The atonement of that era is highly relevant to the current governance system, and the expiation rules have been amended in several sections and subsections of the Act.

1.1. Impact of *Prayaścitta* on Reformatory Homes

While the form of atonement may have evolved in modern times, its core principle remains unchanged, the act of making amends for wrongdoing. This concept finds a contemporary application in the concept of "reformatory homes," institutions designed to rehabilitate criminals.

These institutions, exemplified by the four facilities in West Bengal (Lalgola, Raiganj, Durgapur, and Medinipur), offer a range of programs aimed at fostering positive change in offenders. These programs typically include education, vocational training, counseling, and support groups.[10] Within the context of Reformatory Homes, atonement translates to aiding offenders incomprehending the harm they have caused and providing them with the tools to rectify it. These institutions play a crucial role by offering opportunities for criminals to learn from their mistakes and become productive members of society. By equipping them with the necessary skills and knowledge, Reformatory Homes pave the way for reintegration and atonement. By providing offenders with the skills and knowledge they need to succeed in society, 'Reformatory Homes' can help them to reintegrate into society and to make amends for the wrongs that they have done.[11]

1.2. Impact of *Prayaścitta* on *The Bhāratīya Nyāya Saṁhitā* (BNS)

The *Smṛtiśāstra* considered Brahmanicide a grave sin, but today all homicide is a crime. Ancient atonements varied by caste, while modern law treats killing equally.

> brahmahatyā surāpānaṃ steyaṃ gurvaṅganāgamaḥ/
> mahānti pātakāny āhuḥ saṃsargaś cāpi taiḥ saha//[12]

The Bharatiya Nyaya Sanhita (BNS) reflects this, with Sections 100-102 detailing homicide offenses. Culpable homicide (murder) carries the death penalty or life imprisonment (Sections 103- 104).[13]

Surāpāna (alcohol consumption) remains a social problem. While ancient atonements involved harsh measures, many Indian states today regulate or ban alcohol sales entirely to combat issues like drunk driving.[14] Stealing and adultery were punishable offenses in the *Smṛtiśāstra*.

> suvarṇasteyakṛd vipro rājānam abhigamya tu/
> svakarma khyāpayan brūyād ātmānaṃ bhavān anuśāstv iti//[15]

The BNS continues this tradition, with Section 303 outlining theft penalties[16]

Smṛtiśāstra texts classified associating with individuals deemed to have committed serious transgressions as a major offense (*Mahāpātaka*). This concept has a demonstrable parallel in contemporary legal systems, where criminal conspiracy is a recognized crime. *The Bharatiya Nyaya Sanhita* (BNS) 2024 exemplifies this continuity in Sections 61(1) and 61(2)[17] These sections establish the criminal liability of individuals who conspire to commit serious offenses or abet criminal activity.

The continued relevance of these ancient legal principles is evident in the foundation they provide for contemporary legislation. *The Bhāratīya Nyāya Saṁhitā* (BNS), *Bhāratīya Nāgarika Surakṣā Saṃhitā* (BNSS), and a wide range of central and state laws reflect the core principles enshrined in Smṛti texts.

Conclusion

Dharmaśāstra, meaning "the teaching of righteousness," serves as a reflection of contemporary society and a valuable resource for understanding religious practices. It goes beyond mere administration, advocating for *Dharma* as an independent science of paramount importance. This system emphasizes ethical and customary considerations in decision making, leaving the final verdict to judges, arbitrators or others. Initially, the Smṛti texts held less authority compared to the *Śruti* scriptures. However, in practical application, they became the primary source of legal guidance. While not all Smṛtis carry equal weight, many that are obscure and rarely referenced still exist. The complex language of the Vedas, the foundational texts of Hinduism, presented an obstacle for ordinary people. *Smṛtiśāstra* emerged as a bridge, conveying religious teachings in a clear, accessible manner after the Vedic era. Understanding the Vedas or verifying their interpretations necessitates studying the *Smṛtiśāstras*. Ancient India functioned under a monarchical system, with governance centered around the king. Modern India, a democratic republic, relies on a constitution as its guiding principle. Yet, human fallibility persists. Greed and attachment can lead people astray, causing them to commit sinful acts (*garhitkarma*) followed by regret.

The *Smṛtiśāstras* prescribed penances for atonement, with varying degrees of severity based on the offense. These concepts find parallels in other religions like Islam and

Christianity, where penance or divine judgment in the afterlife serve as methods for addressing sin. Both traditions identify specific grave sins, including pride and greed in Christianity and neglect of duty, murder, and theft in Islam. Maintaining social order requires a two-pronged approach: imposing punishment on criminals and encouraging repentance. Punishment aims to deter crime and encourage rehabilitation by raising awareness of wrongdoing. This in turn, discourages others from engaging in prohibited activities due to fear of consequences.The systems of atonement laid out by *Manu* and *Parāśara*, prominent figures in *Dharmaśāstra*, have been adopted and refined by later texts. Notably, these principles influenced the establishment of the Indian judiciary. The acceptance of evidence can vary among individuals. However, unbiased research offers a path towards new understandings. The *Īśopaniṣad*, a foundational Upanishadic text, emphasizes this notion in the eleventh *mantra*: "*avidyayā mṛtyuṃ tīrtvā'mṛtamaśnute*" (Overcoming death through knowledge). Indian philosophy encourages the pursuit of knowledge to overcome ignorance and achieve enlightenment. As such, the pursuit of enjoyment through righteous living has been a central ideal for Hindus throughout history. This value system has played a crucial role in the preservation of the *Smṛtiśāstra* texts. The respect and application of *Smṛtividyā* (knowledge of the Smṛti texts) holds the potential to reveal many unknown facets of ancient India to the contemporary world.

It is acknowledged that not all offenders are receptive to change. However, reformatory homes offer a valuable chance for rehabilitation. By fostering personal growth and equipping individuals with the tools for success, these institutions empower offenders to make amendsand become better people.

Notes & References

1. *Paninīyam*. P. 29.
2. Sāyaṇa, Sāmavidhānabrāhmaṇa (1/5/1)
3. *Prāyaścittaviveka*, page. 17. & *Prāyaścittatatvaṃ*, p. 467.
4. *Manusmṛti*, Chapter 11.
5. *Parāśarasmṛti*, Chapter 6-11.
6. *Manusmṛti*- 11.73.
7. *Ibid.* 11.128.
8. *Ibid.* 11.91.
9. *Ibid.* 11.104.
10. Anandabazar Patrika. https://www.anandabazar.com/west-bengal/west-bengal-gets-its-fourth-open-air-jail-1.673933
11. Legal service India. https://www.legalserviceindia.com/legal/article-10589-reformatory-homes-and-human-rights.html
12. *Manusmṛti* 11.55 and *Yājñavalkyasmṛti* 3.227.
13. BNS-2024, Chapter-VI, Bhāratīya Nyāya Saṁhitā (Handbook), Delhi Police Academy,

p-28-29.

14. *Yājñavalkyasmṛti* 3/253.

15. *Manusmṛti* 11.101.

16. BNS-2024, Chapter-XVII, *Bhāratīya Nyāya Saṁhitā (Handbook)*, Delhi Police Academy, p- 74.

17. BNS-2024, *Bhāratīya Nyāya Saṁhitā*, Delhi Police Academy,p- 19.

Select Bibliography

Bandyopadhyay, Ashok Kumar (Ed.). *Unavimśati Samhitā*. Comp. and Trans. Panchanan Tarkaratna. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar. 1407 BY.

Bandyopadhyay, Dhirendranath. *Saṁskṛta Sāhityer Itihāsa*. Kolkata: West Bengal State Book Board. 2009 (2nd ed.).

Basu, Jogiraj. *Veder Paricaya*. Kolkata: Frama K.L.M. Pvt. Ltd. 2005. 1970 (1st ed.).

Basu, Sumita. *Dharma-Artha-Nitiśāstrasamīkṣā*: A Critical Survey of Dharmaśāstra and Nitišāstra. Kolkata. Sadesh. 2006.

Bhāratīya Nyāya Saṁhitā (Handbook). Delhi: Delhi Police Academy. 2024.

Kane, P.V. *History of Dharmaśāstra: Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law*, Vol. I. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute. (Government Oriental Series, Class B, No. 6). 1930.

Kautiliya. *Kautiliyam Arthaśāstram*. (Ed.) Manabendu Bandyopadhyay. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar. 2010.

Lahiri and Sastri. (Ed.) *Pāninīyam*. Kolkata: Arun Printers Work. 2016 (9th Ed.).

Lawman (Ed.). *Bāṅglāy Police Handbook*. Kolkata: Lawman Publishing House. 2023.

Manusaṃhitā. (Ed.) Manabendu Bandyopadhyay. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar. 1416 BY (2nd ed.).

Manusaṃhitā. (Ed.) Suresh Chandra Bandyopadhyay. Ananda Publishers Pvt. Ltd. 1999.

Misra, Jayakrishna. *Dharmaśāstrasyetihāsaḥ: prathama bhāgaḥ*. Caukhambā Saṃskr̥ta Sīrīja Āphisa. 2014.

Olivelle, Patrick, (Ed.). *Dharmasūtras: The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣtha.* Translated by Patrick Olivelle, Motilal Banarsidass Publishers. 2000.

Raghunandana. *Prayaścittatatvam*. (Ed.) Ashok Kumar Bandyopadhyay. Kolkata: Sadesh. 2017.

Yajñavalkya. *Yajñavalkyasamhitā: Vyavahar(a) Adhyay(a). A Book of Ancient Indian Law.* (Ed.) Sumita Basu. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar. 1999.

Internet

www.archive.org

পুরাণসাহিত্যে ঈশ্বরের ধারণা ও গুরুত্ব বিশ্লেষণ

সুদেষ্ণা ঘোষ

সংক্ষিপ্তসার: পুরাণসাহিত্য ভারতীয় সংস্কৃতির মেরুদণ্ড। *বেদান্তশাস্ত্র* তথা *অদ্বৈত-বেদান্ত* শাস্ত্রের *স্মৃতিপ্রস্থান* পুরাণে এই বিষয়ে নানা তথ্যের উল্লেখ আছে। অষ্টাদশ মহাপুরাণের মধ্যে অন্যতম *অগ্নি-পুরাণ, ব্রহ্ম-পুরাণ, মার্কণ্ডেয়-পুরাণের দেবী-মাহাত্ম্য* প্রভৃতি মহাপুরাণে উপলব্ধ ঈশ্বরের ধারণা ও মোক্ষতত্ত্ব সম্পর্কে আলোচনাই এই গবেষণাপত্রটির প্রতিপাদ্য বিষয়। ব্যাবহারিক দৃষ্টিতে অর্থাৎ ব্রহ্মজ্ঞানোদয়ের পূর্ব পর্যন্ত, জগৎ সত্য। ব্যাবহারিক দৃষ্টিতে জগতকে যেরূপ সত্য বলে গ্রহণ করা হয়, সেইরূপ ব্রহ্মকেও জগৎ স্রষ্টারূপে পরিগণিত করা হয়, কারণ সৃষ্টি থাকলে তার স্রষ্টা থাকবেই। জগতের স্রষ্টা, পালক ও ধ্বংসকর্তারূপে পরিগণিত ব্রহ্মকে আচার্য শংকর ঈশ্বর নামে অভিহিত করেছেন। উপনিষদে ব্রহ্ম যেভাবে বর্ণিত হয়েছেন, একইভাবে পুরাণসমূহে ঈশ্বর অর্থাৎ দেব-দেবী স্তুত হয়েছেন।

সূচক শব্দ: মহাপুরাণ, ঈশ্বর ও মোক্ষের আভিধানিক অর্থ, *অদ্বৈতবেদান্তে* ব্রহ্ম, *অগ্নিপুরাণে* ঈশ্বরতত্ত্ব ও মোক্ষতত্ত্ব, *ব্রহ্মপুরাণে* ঈশ্বরতত্ত্ব ও মোক্ষতত্ত্ব, *মার্কণ্ডেয়পুরাণে দেবী-মাহাত্ম্য,* দেবী দুর্গা ও ব্রহ্মের সমন্বয় ইত্যাদি।

ভারতীয় সংস্কৃতির মূলাধার হল পুরাণ। ভারতবর্ষকে জানতে হলে এই শাস্ত্রকে অস্বীকার করার কোনও উপায় নেই। বহু প্রাচীনকাল থেকে এর সভ্যতা, কৃষ্টি, ধর্ম, কর্ম, ধ্যানধারণা, তন্ত্রমন্ত্র পৃথিবীর সর্বত্র স্বীকৃত। আধুনিক ভারতীয়সমাজও পুরাণের আধারের উপরেই নিজেকে নিয়ন্ত্রিত করতে পারে। এই পুরাণসাহিত্য ভারতীয় সংস্কৃতির মেরুদণ্ড। পাণিনি তাঁর *অষ্টাধ্যায়ী*তে প্রাচীনকালে যার অস্তিত্ব ছিল এই অর্থে পুরাণ অথবা পুরাতন শব্দের ব্যুৎপত্তি করেছেন – পুরাণপ্রোক্তেষু ব্রাহ্মণকল্পেষু (৪/৩/১০৫)। *অমরকোষ* অনুযায়ী পুরাণগুলি পঞ্চ লক্ষণ যুক্ত–

> সর্গশ্চ প্রতিসর্গশ্চ বংশো মন্বন্তরাণি চ।
> বংশানুচরিতং চৈব পুরাণং পঞ্চলক্ষণম্।।

পুরাণসাহিত্য পাঠের দ্বারা জ্ঞানপিপাসু অনায়াসে জ্ঞান লাভ করতে সমর্থ হন। জ্ঞানপিপাসু ব্যক্তি পুরাণসমূহের আস্বাদে সিদ্ধকাম হন এবং কাম্যপদে উপনীত হয়ে অনন্ত শান্তি ও অসীম তৃপ্তি লাভ করেন। মুমুক্ষু ব্যক্তি পুরাণসমূহের থেকে ব্রহ্মজ্ঞান লাভ করে জীবন্মুক্ত হন; ধর্মপিপাসু এর উপদেশাবলী সাদরে গ্রহণ করে চরিতার্থতা লাভ করেন; সংসারীর নিকটেও পুরাণসমূহ সৎপরামর্শদাতা পরমবন্ধুর ন্যায় হিতকারী। আমাদের সকলের জীবন আরও সুন্দর করে কিভাবে গড়ে তোলা যায়, সেই সকল মার্গের নির্দেশ পুরাণসমূহ আমাদের দেয়। সংসারীর কামনা অনন্ত, ভোগেচ্ছা প্রবল; কিন্তু অসংযত ভোগ কখনই মানুষের মনে আত্যন্তিক তৃপ্তি দান করতে পারে না। পুরাণ মানুষের ভোগ-প্রবৃত্তিকে সংযত করে তার মনকে বিশুদ্ধ ও প্রবুদ্ধ করে তোলে। পুরাণ সর্বকালে সর্বশ্রেণীর পরম হিতকারী বন্ধু। পুরাণের মধ্যে প্রায় সকল জটিল তত্ত্বের সুমীমাংসা করা হয়েছে। *বেদান্তশাস্ত্র* তথা *অদ্বৈত-বেদান্ত* শাস্ত্রের *স্মৃতিপ্রস্থান* পুরাণে এই বিষয়ে নানা তথ্যের উল্লেখ আছে।

আমি আমার এই পত্রটিতে অষ্টাদশ মহাপুরাণের মধ্যে অন্যতম *অগ্নি-পুরাণ, ব্রহ্ম-পুরাণ, মার্কণ্ডেয়-পুরাণের দেবী-মাহাত্ম্য* প্রভৃতি মহাপুরাণে উপলব্ধ ঈশ্বরের ধারণা ও মোক্ষতত্ত্ব সম্পর্কে আলোচনা করতে চাই।

ঈশ্ ধাতুর উত্তর কর্তৃবাচ্যে বরচ্ প্রত্যয় যুক্ত করে ঈশ্বর শব্দটি গঠিত হয়েছে। পাণিনির *অষ্টাধ্যায়ী*তে “স্থেশভাসপিসকসো বরচ্” (৩.২.১৭৫) এই সূত্রটি এখানে প্রযুক্ত হয়েছে। *The Practical Sanskrit-English Dictionary* – এই অভিধানে ঈশ্বর শব্দের অর্থ ‘powerful’, ‘able’, ‘capable of’। *বঙ্গীয় শব্দকোষ*–এই অভিধানে ঈশ্বর শব্দের অর্থ প্রসঙ্গে বলা হয়েছে, ঈশ্ ধাতুর উত্তর বরচ্ প্রত্যয় এবং অশ্ ধাতুর উত্তর কর্তৃবাচ্যে বরট্ প্রত্যয় যুক্ত করে ঈশ্বর শব্দটি গঠিত হয়েছে। এছাড়াও এখানে ঈশ্বর শব্দটির অর্থ ব্যাখ্যা প্রসঙ্গে আরও বলা হয়েছে–

১. প্রভু, সমর্থ, স্বকার্যকারণক্ষম, নিয়ন্তা, নিয়ন্ত্রিতা।

২. ‘ভূতানামীশ্বরঃ’। (*গীতা* ৪.৬)

৩. ‘বিশুদ্ধসত্ত্বপ্রধান অজ্ঞানোপহিত চৈতন্য’। (*বেদান্তসার*)

৪. ‘ঈশ্বরঃ সর্বভূতানাং হৃদ্দেশেঽর্জুন তিষ্ঠতি’। (*গীতা* ১৮.৬১)

৫. অবিদ্যা-কর্তৃক অসমন্ধ পুরুষবিশেষ। (*পাতঞ্জল দর্শন*)

৬. পরমেশ্বরঃ। ঈশ এবাহমতার্থং ন চ মামীশতে পরে। দদামি চ সদৈশ্বর্যমীশ্বরস্তেন কীর্ততে।। (তারানাথ তর্কবাচস্পতি সংকলিত *বাচস্পত্য অভিধান*)

মোক্ষ সম্পর্কে *The Practical Sanskrit-English Dictionary*-তে উল্লেখিত আছে, Liberation, release, escape, freedom, rescue, deliverance, final emancipation, deliverance of the soul from recurring births or transmigration, the last of the four ends of human existence.

তত্ত্ব সম্পর্কে *The Practical Sanskrit-English Dictionary*-তে উল্লেখিত আছে, true state or condition, fact, reality, ন তু মামভিজানন্তি তত্ত্বেনাতশ্চ্যবন্তি (*শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা* ৯.২৪)। True or essential nature, the real nature of the human soul or the material world as being identical with the Supreme Spirit (self) pervading the universe etc.

আধ্যাত্মিক, আধিদৈবিক, আধিভৌতিক ভেদে দুঃখ তিন প্রকার। সকল প্রাণীগণ এই তিন প্রকারের দুঃখের মধ্যে প্রবিষ্ট হয়ে থাকে। কি উপায়ে ত্রিবিধ দুঃখ থেকে মুক্ত হয়ে পরমানন্দ অর্থাত্ মোক্ষ লাভ করা যায়, তার নির্দেশ বা উপদেশ একমাত্র বেদ থেকেই অবগত হওয়া সম্ভব। উপনিষদই বেদের অন্তিম বা সার ভাগ। এই অর্থে উপনিষদকে বেদান্ত বলা হয়। ভারতীয় দর্শন সম্প্রদায়ের ছয়টি আস্তিক দর্শনের মধ্যে *উত্তরমীমাংসা-দর্শন* বা *বেদান্ত-দর্শন* হল উপনিষদ্ভিত্তিক দর্শন। *বেদান্তসার* গ্রন্থে বলা হয়েছে–

> বেদান্তো নামোপনিষৎপ্রমাণং তদুপকারীণি শারীরকসূত্রাদীনি চ।

আমরা জানি, সকল দুঃখের মূলকারণই হল অজ্ঞান। দর্শন-শব্দ ব্যুৎপন্ন হয়েছে দৃশ্-ধাতুর উত্তর করণ বাচ্যে ল্যুট্ প্রত্যয় করে, যার অর্থ হলো তত্ত্বদর্শন। সুতরাং, দৃশ্ ধাতুর অর্থ প্রেক্ষণ–প্র + ঈক্ষণ অর্থাৎ প্রকৃষ্ট বা সূক্ষ্মভাবে দেখা। সুতরাং দেখা শব্দে জ্ঞানই বোঝায়। এই জ্ঞানই হলো তত্ত্বজ্ঞান। এই জ্ঞানের উপরে আর কিছু নেই। এই জ্ঞানের দ্বারা সকল জীবের দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তি হয়। ইহ-লৌকিক জগতে এই তত্ত্বজ্ঞানের দ্বারা নিত্য ও অনিত্যের বিবেক জ্ঞান হয়। এই বিবেক জ্ঞান কী করে হবে, তা সকল দর্শনে অর্থাৎ দর্শনশাস্ত্রে পৃথক পৃথক ভাবে বলা হয়েছে। এই তত্ত্বজ্ঞানের ফলে এক সময় জানা যায় সকল কিছুই অনিত্য। দুঃখ অনিত্য, সুখও অনিত্য। তত্ত্বজ্ঞানের একমাত্র লক্ষ্য বস্তুর স্বরূপ উপলব্দি এবং জগতের ত্রিবিধ দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তি।

শংকরাচার্যের মতে অদ্বৈতবাদেই সমস্ত উপনিষদের তাৎপর্য। ব্রহ্মবিদ্যা উপনিষদের প্রতিপাদ্য। ব্রহ্মই পরমার্থ সত্য, পরিদৃশ্যমান জগত্ স্বপ্ন দৃষ্ট পদার্থের ন্যায় মিথ্যা। জীবাত্মা ব্রহ্ম থেকে ভিন্ন নয়। প্রকৃতপক্ষে জীবাত্মাই ব্রহ্ম।

অদ্বৈতবেদান্তের স্মৃতিপ্রস্থান পুরাণেও উক্ত বক্তব্যের সমর্থনে বিভিন্ন তথ্য পাওয়া যায়। *মার্কণ্ডেয়-পুরাণের দেবীমাহাত্ম্য* গ্রন্থে প্রথম অধ্যায়ে বলা হয়েছে–

> সা বিদ্যা পরমা মুক্তের্হেতুভূতা সনাতনী।
> সংসারবন্ধ-হেতুশ্চ সৈব সর্বেশ্বরেশ্বরী।। (*দেবীমাহাত্ম্য*, ১.৫৭-৫৮)

শংকরাচার্য বলেছেন–

> শ্লোকার্ধেন প্রবক্ষ্যামি যদুক্তং গ্রন্থকোটিভিঃ।
> ব্রহ্ম সত্যং জগন্মিথ্যা জীবো ব্রহ্মৈব নাপরঃ।।

শংকরাচার্যের মতে ব্রহ্মই একমাত্র সত্য অথবা তত্ত্ব। উপনিষদে ব্রহ্মকে ‘একমেবাদ্বিতীয়ম্’ (*ছান্দোগ্যোপনিষদ্* ৬.২.১) বলে বর্ণনা করা হয়েছে। ব্রহ্ম নির্বিশেষ অর্থাৎ স্বজাতীয়, বিজাতীয় ও স্বগতভেদ রহিত। তিনি নির্গুণ অর্থাৎ বিশেষণ ও গুণ রহিত। ব্রহ্ম সচ্চিদানন্দ। *তৈত্তিরীয় উপনিষদে*

বলা হয়েছে–‘সত্যং জ্ঞানমনন্তং ব্রহ্ম’ (তৈ. উ. ২.১) জীব ও ব্রহ্ম এক ও অভিন্ন। এই ব্রহ্ম সৎ, চিৎ ও আনন্দ স্বরূপ।

অদ্বৈতবাদিগণ তিনস্তরে সত্তা স্বীকার করেছেন – পারমার্থিক সত্তা, ব্যাবহারিক সত্তা ও প্রাতিভাসিক সত্তা। এই মতবাদের নাম ‘সত্তা-ত্রৈবিধ্য-বাদ’। যা কখনো বাধিত হয় না অথবা অসত্যরূপে প্রতীত হয় না, তাই পারমার্থিক সত্তা–যথা ব্রহ্ম। যা ব্রহ্মজ্ঞানোদয়ের পূর্ব পর্যন্ত সত্যরূপে প্রতীত হয়। কিন্তু ব্রহ্মজ্ঞানোদয়ের সঙ্গে সঙ্গেই বাধিত হয়ে যায়, তা ব্যাবহারিক সত্তা–যথা জগৎ। যা কিছুক্ষণের জন্য প্রত্যক্ষ হয়, পরে সংসারাবস্থাতেই অপর ব্যাবহারিক প্রত্যক্ষ দ্বারা বাধিত হয়, তা প্রাতিভাসিক সত্তা। যথা–রজ্জু–সর্প।

ব্যাবহারিক দৃষ্টিতে অর্থাৎ ব্রহ্মজ্ঞানোদয়ের পূর্ব পর্যন্ত, জগৎ সত্য। ব্যাবহারিক দৃষ্টিতে জগতকে যেরূপ সত্য বলে গ্রহণ করা হয়, সেইরূপ ব্রহ্মকেও জগৎ স্রষ্টারূপে পরিগণিত করা হয়, কারণ সৃষ্টি থাকলে তার স্রষ্টা থাকবেই। জগতের স্রষ্টা, পালক ও ধ্বংসকর্তারূপে পরিগণিত ব্রহ্মকে আচার্য শংকর ঈশ্বর নামে অভিহিত করেছেন। উপনিষদে ব্রহ্ম যেভাবে বর্ণিত হয়েছেন, একইভাবে পুরাণসমূহে ঈশ্বর অর্থাৎ দেব-দেবী স্তুত হয়েছেন। *মার্কণ্ডেয়-পুরাণের দেবীমাহাত্ম্য* গ্রন্থে একাদশ অধ্যায়ে দেবীর স্তুতি করা হয়েছে–

> সৃষ্টিস্থিতিবিনাশানাং শক্তিভূতে সনাতনি।
> গুণাশ্রয়ে গুণময়ে নারায়ণি নমোঽস্তু তে।। (*দেবীমাহাত্ম্য* ১১.১১)

তৈত্তিরীয়-উপনিষদে বলা হয়েছে–

> যতো বা ইমানি ভূতানি জায়ন্তে। যেন জাতানি জীবন্তি। যত্ প্রযন্ত্যভিসংবিশন্তি।। (তৈ. উ. ৩.১)
>
> আনন্দাদ্ হ্যেব খল্বিমানি ভূতানি জায়ন্তে। আনন্দেন জাতানি জীবন্তি। আনন্দং প্রযন্ত্যভিসংবিশন্তি।। (তৈ. উ. ৩.৬)
>
> তদ্বিজিজ্ঞাসস্ব। তদ্ব্রহ্ম। (তৈ. উ. ৩.১)

ঈশ্বরের স্বরূপ নিরূপন *বেদান্তসার* গ্রন্থে বলা হয়েছে – ‘ইযং সমষ্টিঃ উৎকৃষ্ট-উপাধিতযা বিশুদ্ধসত্ত্বপ্রধানা। এতদুপহিতং চৈতন্যং সর্বজ্ঞত্ব-সর্বেশ্বরত্ব-সর্বনিযন্তৃত্বাদিগুণকম্ অব্যক্তম্ অন্তর্যামী জগৎকারণম্ ঈশ্বর ইতি।’ ব্যাবহারিক স্তরে ঈশ্বর জগত্ কর্তৃত্ব প্রভৃতি অনন্তগুণবিশিষ্ট। সেজন্য ঈশ্বরকে সগুণ ব্রহ্ম নামেও অভিহিত করা হয়। জীব ও জগতের স্রষ্টারূপে তিনি সবিশেষ, অর্থাৎ জীব ও জগৎ তাঁর স্বগতভেদ। তিনি জীব থেকে ভিন্ন জীবের উপাস্য দেবতা। কিন্তু পারমার্থিক দৃষ্টিতে ব্রহ্ম নির্গুণ, নির্বিশেষ, নিষ্ক্রিয় এবং সৃষ্ট জগতের ন্যায় স্রষ্টা ঈশ্বরও মিথ্যা মায়ামাত্র। জগৎ কর্তৃত্ব প্রভৃতি ব্রহ্মে ‘স্বরূপ-লক্ষণ’ নয়। ‘তটস্থ-লক্ষণ’ মাত্র। অর্থাৎ এই সকল গুণ ব্রহ্মের প্রকৃত স্বরূপ দ্যোতক নয়, ব্যাবহারিক দৃষ্টিভঙ্গিজাত মিথ্যা গুণ মাত্র। সত্, চিত্ ও আনন্দ-স্বরূপতই ব্রহ্মের ‘স্বরূপ-লক্ষণ’। আত্মা অর্থাৎ ব্রহ্ম *অদ্বৈতবেদান্তের* মতে নির্গুণ ও নির্বিশেষ তত্ত্ব। নির্বিশেষ ব্রহ্মের ঈশ্বর, জীব ও জগৎ প্রভৃতি অবিদ্যাকল্পিত এবং মিথ্যা।

অদ্বৈতবেদান্তের ন্যায় *সাংখ্যদর্শনেও* নির্গুণ আত্মবাদই বাস্তব তত্ত্ব বলে ব্যাখ্যাত হয়েছে। সাংখ্যসিদ্ধান্তে আত্মা সর্বজীবে এক ও অভিন্ন নয়, প্রতি জীবে তা বিভিন্ন; নির্গুণ, চৈতন্য স্বরূপ। চৈতন্য আত্মার ধর্ম বা গুণ নয়। সাংখ্যসূত্রে বলা হয়েছে–নির্গুণত্বান্ন চিদ্ধর্মা (সাংখ্যসূত্রে ১/১৪৬)। আলোচ্য *অদ্বৈতবেদান্তের* আত্মতত্ত্ব প্রভৃতি সিদ্ধান্তের বিরুদ্ধে রামানুজাচার্য, মধ্বাচার্য, নিম্বার্ক, বল্লভাচার্য প্রভৃতি বৈষ্ণব দার্শনিকগণ তীব্র বিক্ষোভ প্রদর্শন করেছেন।[1]

রামানুজাচার্যের মতে আত্মা অর্থাৎ বুদ্ধ্যাদিগুণশূন্য হতেই পারেন না। এইরূপ ঈশ্বরে কোনরূপ প্রমাণ নেই। সকল প্রকার প্রমাণই সগুণ, সবিশেষ বস্তুই উপপাদন করে। নির্গুণ নির্বিশেষ বস্তু কোনো প্রমাণেরই বিষয় হয় না। ফলে প্রমাণাভাবে নির্বিশেষ ব্রহ্ম সিদ্ধ হতে পারে না। আগম-নিগম-পুরাণ প্রভৃতিতে নির্গুণ ব্রহ্মের প্রতিপাদক যেসব উক্তি দেখতে পাওয়া যায়, তার অর্থ এই নয় যে, ব্রহ্ম সর্বপ্রকার গুণশূন্য। নির্গুণত্বের বোধক ঐ সকল বাক্যের তাৎপর্য এই যে, সর্বপ্রকার প্রাকৃত বা

হেয়গুণশূন্য। পরব্রহ্ম পুরুষোত্তম শ্রীকৃষ্ণ, যিনি অপরিমিত-অশেষ-কল্যাণগুণের নিলয়, তিনি নির্গুণ নন। রামানুজাচার্যের মতে ব্রহ্ম নির্গুণ ও সগুণ ভেদে দ্বিবিধ, এইরূপ কল্পনারও কোনো হেতু নেই। একই গুণময় পরব্রহ্ম দিব্য কল্যাণগুণযোগে সগুণ এবং প্রাকৃত হেয়গুণশূন্য বলে নির্গুণ। এইভাবেই আচার্য রামানুজ সগুণ ও নির্গুণ বাক্যের সামঞ্জস্য বিধান করেছেন।[2]

রামানুজাচার্য, মধ্বাচার্য প্রভৃতি বৈষ্ণব বেদান্তিগণের মতে অনন্তকল্যাণগুণময় পুরুষোত্তম শ্রীকৃষ্ণই পরব্রহ্ম। সেই পরব্রহ্মের স্বরূপই স্পষ্ট ভাষায় সূত্রে বিবৃত হয়েছে। সত্যং জ্ঞানমন্তং ব্রহ্ম (তৈ. উ. ২/১/১)। বিজ্ঞানমানন্দং ব্রহ্ম (বৃহদাঃ উ. ৩/৯/২৮)।[3]

ব্রহ্মতত্ত্ব বা আত্মতত্ত্ব সম্পর্কে রামানুজাচার্যের সিদ্ধান্ত নিম্বার্ক, বল্লভাচার্য, মধ্বাচার্য প্রভৃতি সকল বৈষ্ণব বেদান্ত সম্প্রদায়ই নিঃসংশয়ে গ্রহণ করেছেন। ব্রহ্মকে রামানুজ বিষ্ণু ও নিম্বার্ক কৃষ্ণ নামে অভিহিত করেছেন—এই মাত্র সাম্প্রদায়িক প্রভেদ। নিম্বার্কের মতে ব্রহ্ম সজাতীয় ও বিজাতীয় ভেদরহিত হলেও স্বগতভেদবান অর্থাৎ জীব জগৎ তাঁর স্বগতভেদ। মধ্বের মতে ব্রহ্মই একমাত্র স্বতন্ত্র সত্তা। বিষ্ণুই ব্রহ্ম। ব্রহ্ম নির্গুণ নন, সগুণ। তিনি অনন্তকল্যাণ গুণের আধার ও সর্বদোষশূন্য। ব্রহ্ম হলেন একমেবাদ্বিতীয়ম্। মধ্ব-মতে ব্রহ্ম নিষ্ক্রিয় নন, সক্রিয়। ব্রহ্ম জগতের নিমিত্ত কারণমাত্র, উপাদান কারণ নন। মধ্ব-মতে ব্রহ্মই বিশ্বচরাচরের একমাত্র শাসক। তিনি নিয়ন্তা। জীব, জগৎ তাঁর দ্বারাই নিয়ন্ত্রিত। জীবের জ্ঞানের কারণও তিনিই। জীবের কর্মানুসারে তিনি জীবকে জন্মজন্মান্তভাগী করে তার বন্ধের কারণ হন এবং পুনরায় জীবকে কৃপাপূর্বক মুক্তিপ্রদানও করেন।

মধ্বাচার্যের মতে জ্ঞান হল ব্রহ্ম ও জীবজগতের ভেদজ্ঞান। এছাড়া রামানুজ ও নিম্বার্কের মতের সঙ্গে মধ্বাচার্যের মতের অপর একটি প্রভেদ লক্ষ্য করা যায়। রামানুজ ও নিম্বার্কের মতে জীব স্বীয় প্রচেষ্টায় সাক্ষাৎ ব্রহ্মে আত্মসমর্পণ করে, সাক্ষাৎ ব্রহ্মকে দর্শন করে। কিন্তু মধ্বাচার্যের মতে, ব্রহ্মের সঙ্গে জীবের এরূপ সাক্ষাৎ সংস্পর্শ সম্ভবপর নয়।

বল্লভাচার্য তিনি তার শুদ্ধাদ্বৈতবাদে বলেছেন, ব্রহ্ম জ্ঞানমার্গীর নিকট ব্রহ্মরূপে অনুভূত হন, ভক্তের নিকট ভগবান-রূপে। জীব, জগৎ ব্রহ্মের ন্যায় সত্য হলেও ব্রহ্ম থেকে সম্পূর্ণ অভিন্ন। সেইজন্য ব্রহ্ম সবিশেষ নন, নির্বিশেষ, সজাতীয়, বিজাতীয় ও স্বগতভেদরহিত। বল্লভাচার্যের মতে ব্রহ্মের সঙ্গে সাযুজ্যই মুক্তি বা মোক্ষ। মোক্ষ অর্থে পরব্রহ্মে প্রবেশ। এর ফলে জীবাত্মার অস্তিত্বর বিলয় হয় না। পূর্ণানন্দ-স্বরূপ পুরুষোত্তমের মধ্যে প্রবেশের ফল হল আনন্দময়ত্ব প্রাপ্তি। ভক্তিই মোক্ষের প্রধান সাধন।

গৌড়ীয় বৈষ্ণব দর্শন সম্প্রদায়ের মতে—ব্রহ্ম থেকে বিশ্ব উদ্ভূত এবং ব্রহ্মেই বিশ্বলীন হয়। ব্রহ্ম জগতের অপাদান, করণ ও অধিকরণ কারক। ব্রহ্ম অর্থে স্বয়ং ভগবান। শ্রীকৃষ্ণই স্বয়ং ভগবান।[4]

উপনিষদ্ এবং বেদান্তদর্শনে ব্রহ্ম যেভাবে বর্ণিত হয়েছেন, একইভাবে পুরাণসমূহে ঈশ্বর অর্থাৎ দেব-দেবী স্তুত হয়েছেন।

অগ্নিপুরাণ

আঠারোটি মহাপুরাণের মধ্যে *অগ্নি-পুরাণ* অন্যতম। শ্লোক সংখ্যা প্রায় ১১৫০০। এটি একটি প্রাচীন পুরাণ। একে পৌরাণিক ও সাহিত্যবিদ্যার কোষ গ্রন্থ বলা হয়। ঋষি বশিষ্ঠের অনুরোধে অগ্নিদেব এই পুরাণ রচনা করেছিলেন। এই পুরাণে বিষ্ণুর বিভিন্ন অবতারের বর্ণনা, বংশানুচরিত, সৃষ্টিতত্ত্ব প্রভৃতির বর্ণনা আছে। এছাড়াও এই পুরাণে ছন্দ, অলংকার, ব্যাকরণ, স্মৃতিশাস্ত্র, আয়ুর্বেদ, রাজনীতি, ভূগোল ইত্যাদির বর্ণনা আছে। এটি বৈষ্ণব পুরাণ, তবে এতে তান্ত্রিক উপাসনা পদ্ধতি, লিঙ্গপূজা, দুর্গাপূজা ইত্যাদি শাক্ত ও শৈব বিষয়বস্তু রয়েছে।

অগ্নিপুরাণে ১.৫-৯ এবং ৩৪৮.১-২৮ অধ্যায়ে ব্রহ্ম বিষয়ে বর্ণনা করা আছে, এছাড়া পরাবিদ্যা সম্পর্কে ১.১৭-১৮ অধ্যায়ে বর্ণনা আছে। ব্রহ্মজ্ঞান ৩৭৭.১-৩৭৯.৩২ অধ্যায়ে বর্ণিত আছে। ৩৮১ অধ্যায়ে *ভগবদ্গীতার* মতবাদের সংক্ষিপ্তসার এবং ৩৮২ অধ্যায়ে যমগীতা রয়েছে। এই অধ্যায়েই আত্মজ্ঞান বর্ণিত হয়েছে এছাড়া ৫৯.১-৫৮ অধ্যায়ে জ্ঞানতত্ত্ব বিস্তৃতভাবে আলোচনা করা হয়েছে। ৭৪ অধ্যায়ে শিবের উপাসনা বর্ণিত হয়েছে। *অগ্নিপুরাণে* এছাড়াও যাবতীয় সমস্ত সাহিত্যবিদ্যার উপরেই আলোকপাত করা হয়েছে।

অগ্নিপুরাণে সমস্তবিদ্যাই প্রতিষ্ঠিত আছে–আগ্নেয় হি পুরাণেঽস্মিন্ সর্ববিদ্যাঃ প্রতিষ্ঠিতাঃ। *যোগদর্শন*, *অদ্বৈত-বেদান্ত*, *গীতা* প্রভৃতির আলোচনা পুরাণে লক্ষ্য করা যায়। *পাতঞ্জল-দর্শনে* পাই– যোগশ্চিত্ত-বৃত্তি-নিরোধঃ।

যোগী যখন ঈশ্বরলীন হয়ে যান তখন সর্ববিদ্যা তাঁর ভিতরে স্বয়ং উপস্থিত হয়। বেদাদিশাস্ত্র, ছন্দ, রসায়ন, কাব্য, শিল্পকলা, ভোগ্য সামগ্রী তখন যোগীর ইচ্ছাধীন হয়ে পড়ে। সবকিছুকে যোগী তৃণের মতো পরিত্যাগ করতে পারেন বলে ভগবান বিষ্ণু তাঁর উপরে একান্তভাবে প্রসন্ন হন। এইরূপ গুণযুক্ত যোগী শিষ্যের মধ্যে তাঁর দিব্যজ্ঞানের প্রকাশ ঘটাতে সক্ষম হন। এই অবস্থা মুক্তির আনন্দানুভবের স্বরূপ হলেও ব্রহ্মলীন অবস্থা নয়। যোগযুক্ত ব্যক্তি দেহত্যাগের পর ব্রহ্মলীন হয়ে মুক্ত হন। *অদ্বৈত-বেদান্তে*ও দুই প্রকার মুক্তির উপদেশ পাওয়া যায়। জীবন্মুক্তি ও বিদেহমুক্তি। যোগী ব্যক্তি জীবিত অবস্থায় থেকেও সংসারের মালিন্য থেকে মুক্ত থাকেন। একে বলে জীবন্মুক্তি। জীবন্মুক্ত ব্যক্তি দেহত্যাগের পর বিদেহমুক্তি পান। কেবল যোগদর্শনই নয়, *অদ্বৈত-বেদান্তে*র ব্রহ্ম সম্পর্কেও আলোচনা এই পুরাণের ৩৮০ অধ্যায়ে জড়ভরতের উপাখ্যান প্রসঙ্গে পরিলক্ষিত হয়। *ভাগবতে*র ৫ম স্কন্দেও এই উপাখ্যানটি পাওয়া যায়। অহং সত্ত্বার নিরূপণ প্রসঙ্গে শংকরাচার্য দেখিয়েছেন দেহ, ইন্দ্রিয়, বুদ্ধি প্রভৃতির কোনটাই আমি নয় 'শিবোঽহং''শিবোঽহং'। একই আকাশ যেমন নীল, পীতাদি ভেদে দৃষ্ট হয়; তেমনি অজ্ঞান উপহিত জীব বিষ্ণুকে পৃথক্ পৃথক্ বলে দর্শন করে। *অদ্বৈত-বেদান্তে*র মতানুসারে একমাত্র জ্ঞান লাভের জন্য সর্বদা ব্রহ্মকেই চিন্তা করতে হবে। ব্রহ্ম হলেন একমাত্র সত্।[5]

ব্রহ্মপুরাণ

পুরাণ তালিকায় *ব্রহ্মপুরাণে*র নাম সর্বাগ্রে বলা হয়েছে। এই কারণে অনেকে *ব্রহ্মপুরাণ*কে আদি পুরাণ বলে অভিহিত করতে চেয়েছেন। আমি আমার এই পত্রটিতে *ব্রহ্মপুরাণে*র বেদান্তদর্শন বিষয়ক বিভিন্ন তত্ত্বের উল্লেখ করতে চাই। পুরাণে আলোচিত বিভিন্ন কাহিনীর মাধ্যমে সেই তত্ত্ব ক্রমশ প্রকাশিত হবে। *বিষ্ণুপুরাণে* কথিত কৃষ্ণের বাল্যলীলার কাহিনীর সঙ্গে ব্রহ্মপুরাণোক্ত কৃষ্ণলীলার কাহিনীর সাম্য লক্ষ্য করা যায়। এই পুরাণের একটি বিশাল অংশ জুড়ে আছে গৌতমী মাহাত্ম্য।

*সাংখ্যদর্শনে*র মূল কথাগুলি *ব্রহ্মপুরাণে* পাওয়া যায়। এখানে কিন্তু কপিল *সাংখ্যদর্শনে*র বক্তা নন, বশিষ্ঠ হলেন তার বক্তা। তাছাড়া *সাংখ্যদর্শনে* চতুর্বিংশতি তত্ত্বের কথা বলা হয়েছে। সেখানে *ব্রহ্মপুরাণে* তত্ত্বের সংখ্যা ৩৫টি। *সাংখ্যদর্শন* নিরীশ্বরবাদী দর্শন। তাঁরা ঈশ্বরকে প্রমাণের অভাবের জন্য অসিদ্ধ বলে ব্যাখ্যা করেছেন। অথচ *ব্রহ্মপুরাণে* সাংখ্যের কথা প্রসঙ্গে জ্ঞান ও ভক্তিবাদের সমন্বয়ের প্রচেষ্টা লক্ষ্য করা যায়। এই পুরাণের শেষ অধ্যায়ে পুরাণ মাহাত্ম্যের কথা বলা হয়েছে।[6]

মার্কণ্ডেয়পুরাণ

মার্কণ্ডেয়পুরাণে বেদান্ত-বিষয়ক গ্রন্থাংশের নিম্নলিখিত সংক্ষিপ্ত বিবরণ দেওয়া হল। *মার্কণ্ডেয়পুরাণে*র অন্তর্গত *দেবী-মাহাত্ম্য* একটি উল্লেখযোগ্য গ্রন্থ। দেবী দুর্গাই হলেন পরমসত্তা। *বেদান্ত* মতানুসারে পরমসত্তা (Supreme Being) ব্রহ্ম উভয় প্রকার 'নির্গুণ' অথবা যে-কোনও গুণগত বৈশিষ্ট্য ছাড়াই (without form and qualitative attributes) এবং 'সগুণ' অথবা গুণগত বৈশিষ্ট্য সহ (with form and qualitative attributes)। নির্গুণ হিসেবে তিনি এক এবং অদ্বিতীয়। তবে সগুণ সত্তা হিসেবে তিনি পুরুষ অথবা নারী হতে পারেন। *দেবী-মাহাত্ম্য* হল একটি শাক্ত গ্রন্থ।

এখানে ব্রহ্মের পরিবর্তে ইনি হলেন মহামায়া আদ্যা শক্তি, সকল সৃষ্টি, স্থিতি ও ধ্বংসের কারণ। যেমন *অদ্বৈত-বেদান্ত* ব্রহ্মকে জগতের অর্থাৎ স্থাবর জঙ্গমাত্মক প্রপঞ্চের সৃষ্টি (creation), স্থিতি (sustaining) এবং লয় (devolution)-এর কারণ হিসেবে ব্যাখ্যা করা হয়েছে।

দেবী-মাহাত্ম্য গ্রন্থে আদ্যা শক্তি প্রকৃতি তিনি অদ্বিতীয়া, এক, নিরপেক্ষ। তাঁকে বেদান্তের দৃষ্টিভঙ্গিতে বলা যায় নিরাকার ব্রহ্ম বা সচ্চিদানন্দ (Being-Consciousness-Bliss) স্বরূপ পরমসত্তা (Supreme Being)। ব্রহ্ম হলেন সর্বোচ্চ সত্তা (Highest Being), নির্গুণ। ঈশ্বর হলেন সমষ্টি অজ্ঞান দ্বারা উপহিত চৈতন্য। সমষ্টি অজ্ঞান দ্বারা উপহিত চৈতন্যই সর্বজ্ঞত্ব, সর্বেশ্বরত্ব, সর্বনিয়তৃত্ব প্রভৃতি গুণবিশিষ্ট অব্যক্ত, অন্তর্যামী, জগত্ কারণ 'ঈশ্বর' নামে অভিহিত হন। ঈশ্বরের স্বরূপ নিরূপন *বেদান্তসার* গ্রন্থে বলা হয়েছে–'ইযং সমষ্টিঃ উৎকৃষ্ট-উপাধিতযা বিশুদ্ধসত্বপ্রধানা। এতদুপহিতং চৈতন্যং

সর্বজ্ঞত্ব-সর্বেশ্বরত্ব-সর্বনিয়ন্তৃত্বাদিগুণকম্ অব্যক্তম্ অন্তর্যামী জগৎকারণম্ ঈশ্বর ইতি।' সমষ্টি অজ্ঞানের অবভাসক বলে ঈশ্বর হলেন সর্বজ্ঞ। তিনি কর্মানুস্বরূপ ফলদান করে সকল জীবকে শাসন করেন তাই 'ঈশ্বর'। *ব্রহ্মসূত্র* গ্রন্থের দ্বিতীয় সূত্রটি হল—জন্মাদ্যস্য যতঃ। এই সূত্রানুযায়ী অখিল ভুবনের উৎপত্তি, স্থিতি, বিনাশ যাঁর থেকে হয়ে থাকে, তিনি ব্রহ্ম। ব্রহ্মের তটস্থ লক্ষণ হল 'ঈশ্বরের জগত্ কারণত্ব' এবং ব্রহ্মের স্বরূপ লক্ষণ হল 'সচ্চিদানন্দ'। *তৈত্তিরীয় উপনিষদে* উক্ত হয়েছে—

> যতো বা ইমানি ভূতানি জায়ন্তে। যেন জাতানি জীবন্তি। যত্ প্রয়ন্ত্যভিসংবিশন্তি।। (তৈ. উ. ৩.১)

সকাম উপাসক যিনি সাধনা করেন তিনি একটি নির্দিষ্ট আকাঙ্ক্ষা বা লক্ষ্য মনে রেখে যা চান তা অর্জন করেন। যখন একজন নিষ্কাম উপাসক অর্থাৎ কোনো ব্যক্তি কোনো প্রত্যাশা বা বাসনা ছাড়াই সাধনা করে, তখন সে মোক্ষ অর্জন করে। যেমন *মার্কণ্ডেয়-পুরাণে* বলা হয়েছে, দেবী ভগবতীর আরাধনা করে ঐশ্বর্যকামী রাজা সুরথ অখণ্ড সাম্রাজ্য লাভ করেছিলেন এবং বৈরাগ্যবান বণিক সমাধি সকল বন্ধন থেকে মুক্তি রূপ দুর্লভ জ্ঞানলাভের ফলে মোক্ষপ্রাপ্ত হয়েছিলেন।[7] এই বক্তব্য প্রমাণ করে যে এই পুরাণ জ্ঞানতত্ত্বের বিবরণ দেয় অর্থাৎ জ্ঞানই হল সংসার চক্রের বন্ধন থেকে মুক্তির মাধ্যম।

দেবী-মাহাত্ম্য গ্রন্থে প্রথম অধ্যায়ে বলা হয়েছে—

> সা বিদ্যা পরমা মুক্তের্হেতুভূতা সনাতনী।
> সংসারবন্ধহেতুশ্চ সৈব সর্বেশ্বরেশ্বরী।। (*দেবী-মাহাত্ম্য* ১.৫৭-৫৮)

অর্থাত্, তিনি (দেবী মহামায়া) এই সম্পূর্ণ চরাচর জগত্ সৃষ্টি করেন, আবার তিনিই প্রসন্না হলে মানুষকে মুক্তি লাভের জন্য বরদান করেন। তিনিই সংসার বন্ধন ও মোক্ষের কারণস্বরূপা পরাবিদ্যা ও সনাতনী (অন্তবিহীনা) দেবী তথা ব্রহ্মা বিষ্ণু মহেশ্বরাদি সকল ঈশ্বরের ঈশ্বরী।

বেদান্ত অনুসারে ব্রহ্মই বিশ্বপ্রপঞ্চের সৃষ্টির কারণ। *দেবী-মাহাত্ম্য* গ্রন্থের একাদশতম অধ্যায়টিতে জানা যায়—

> সর্বভূতা যদা দেবী ভুক্তিমুক্তিপ্রদায়িনী।
> ত্বং স্তুতা স্তুতয়ে কা বা ভবন্তু পরমোক্তয়ঃ।। (*দেবী-মাহাত্ম্য* ১১.৭)

মার্কণ্ডেয়-পুরাণের দেবীমাহাত্ম্য গ্রন্থে একাদশ অধ্যায়ে দেবীর স্তুতি করা হয়েছে—

> সৃষ্টিস্থিতিবিনাশানাং শক্তিভূতে সনাতনি।
> গুণাশ্রয়ে গুণময়ে নারায়ণি নমোঽস্তু তে।। (*দেবীমাহাত্ম্য* ১১.১১)

অর্থাৎ, আপনিই (দেবী মহামায়া) যখন সর্বস্বরূপা স্বর্গ ও মোক্ষ প্রদানকারিণী দেবী, তখন এই রূপেই আপনার (দেবীর) স্তুতি করা হয়েছে।

উপনিষদে ব্রহ্ম যেভাবে বর্ণিত হয়েছেন, একইভাবে *দেবী-মাহাত্ম্য* গ্রন্থে দেবীরও স্তুতি করা হয়েছে। *তৈত্তিরীয় উপনিষদে* বলা হয়েছে—

> যতো বা ইমানি ভূতানি জায়ন্তে। যেন জাতানি জীবন্তি। যত্ প্রয়ন্ত্যভিসংবিশন্তি।। (তৈ. উ. ৩.১)
>
> আনন্দাদ্ হ্যেব খল্বিমানি ভূতানি জায়ন্তে। আনন্দেন জাতানি জীবন্তি। আনন্দং প্রয়ন্ত্যভিসংবিশন্তি।। (তৈ. উ. ৩.৬)
>
> তদ্বিজিজ্ঞাসস্ব। তদ্ব্রহ্ম। (তৈ. উ. ৩.১)

উপসংহার

পুরাণ সর্বকালে সর্বশ্রেণীর পরম হিতকারী বন্ধু। পুরাণের মধ্যে প্রায় সকল জটিল তত্ত্বের সুমীমাংসা করা হয়েছে। বেদান্তশাস্ত্র তথা *অদ্বৈত-বেদান্ত* শাস্ত্রের *স্মৃতিপ্রস্থান* পুরাণে ঈশ্বরের ধারণা ও মোক্ষতত্ত্ব সম্পর্কে নানা তথ্যের উল্লেখ আছে।

আমি আমার এই পত্রটিতে অষ্টাদশ মহাপুরাণের মধ্যে অন্যতম *অগ্নি-পুরাণ, ব্রহ্ম-পুরাণ, মার্কণ্ডেয়-পুরাণের দেবী-মাহাত্ম্য* প্রভৃতি মহাপুরাণে উপলব্ধ ঈশ্বরের ধারণা ও মোক্ষতত্ত্ব সম্পর্কে আলোচনা করতে সচেষ্ট হয়েছি। সমস্ত মার্গই আমাদের একটি লক্ষ্যস্থলে পৌঁছিয়ে দেয়। সকল ধর্ম এবং সকল সাধন প্রণালীই সেই চরম লক্ষ্যে আমাদের নিয়ে যেতে সাহায্য করে। চরম লক্ষ্যটি হল মোক্ষ বা মুক্তি। যা কিছু আমরা দেখি বা অনুভব করি, পরমাণু থেকে মনুষ্য, অচেতন প্রাণহীন জড়বস্তু থেকে জগতে বিদ্যমান সত্তা জীবাত্মা (self) পর্যন্ত সকলেই মুক্তির জন্য সর্বদা সচেষ্ট। অদ্বৈতবেদান্তী শংকরাচার্যের মতে মোক্ষ হল ব্রহ্মজ্ঞানী হয়ে ব্রহ্মেলীন হওয়া। আচার্য শংকর হলেন বিশুদ্ধ জ্ঞানমার্গী, অন্যান্য বেদান্তীগণ (প্রায় সকলেই বৈষ্ণব) হলেন ভক্তিমার্গী। ভক্তিমার্গ অবলম্বনকারীদের মতে মোক্ষ হল ব্রহ্মের সারূপ্য, সালোক্য, সাযুজ্য লাভ; অনেকটা ‘চিনি হওয়া ভাল নয়, মন চিনি খেতে ভালোবাসি’ এইরূপ। শংকরাচার্য জ্ঞান ও কর্মের বিস্তর পার্থক্য বিচার করে কেবল জ্ঞানকে মোক্ষের সাধন বলেছেন। অন্যান্য বেদান্তীগণ জ্ঞানকর্মসমুচ্চয়ের পথিক। আচার্য শংকরের মতে ব্রহ্ম নির্গুণ, নিষ্ক্রিয়। বৈষ্ণব বেদান্তীগণের মতে ব্রহ্ম অখিলকল্যাণগুণগণ, পুরুষোত্তম, নিকৃষ্টগুণলেশরহিত বাসুদেব, জগৎ এবং জীবের সঙ্গে যিনি লীলায় সম্পৃক্ত।

উল্লেখপঞ্জি

1. Ashutosh Bhattyacharya (ed.), *Vedāntadarśana-advaitavāda*, part 3, p. 91.
2. Ibid., pp. 93-94, (ন চ নির্গুণবাক্যবিরোধঃ; প্রাকৃত হেযগুণবিষয়ত্বাত্তেষাম্।– *শ্রীভাষ্য*, p. 124, নির্ণয়সাগর সং)।
3. Ibid., p. 106.
4. Rama Chowdhuri, *Vedāntadarśana*, pp. 20-40.
5. Udaychandra Bandyopadhyay (ed.), *Purāṇa*, pp. 163-166.
6. Ibid, p. 43.
7. *Śrī Śrī Caṇḍī* p. 3.

Select Bibliography

Agnipurāṇa. Ed. and Beng. trans. Pañcānana-tarkaratna. Calcutta (now Kolkata): Navabharat Publishers, 1389 BY.

Agnipurāṇa. Ed. with Hind exp. Shibaprasad-dvivedi. Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratisthan, 2004. (Brajajiban Prachyabharati Granthamala 106).

Apte, Vaman Shivram. Comp. and ed. *The Practical Sanskrit-English Dictionary*. Delhi/ Varanasi/ Patna: MLBD, 1975. (Rpt. of 4th rev. and enl. ed. 1956).

Bandyopadhyay, Haricharan (Comp. and ed.). *Baṅgīya Śabdakoṣa*. Vol. 2. Calcutta (now Kolkata): Sahitya Akademi, 2008. (7th rpt. of rev. rpt. of 2nd ed. 1978).

Bandyopadhyay, Udayachandra. Ed. *Purāṇa parikramā o prabandha*. Kolkata: Sanskrit Book Depot, 2018.

Banerji, S.C. *Studies in the Mahāpurāṇas*. Calcutta (now Kolkata): Punthi Pustak, 1991.

Basu, Ratna / Das, Karunasindhu. Ed. *Aspects of Manuscriptology*. Kolkata: The Asiatic Society, 2005.

Basu, Ratna. *Methodology and Sanskritic Researches*. Kolkata: School of Vedic Studies, Rabindra Bharati University, 2012. (Rev. 2nd ed., 1st ed. 1998). (School of Vedic Studies Pamphlet Series 4).

Bhattacharya, Ramshankar. *Subject Index to the Agnipurāṇa: With important proper names*, with an elaborate intro. Varanasi: Bharatiya Vidya Prakashan, 1963.

Bhattacharya, Ashutosh. *Vedāntadarśana-advaitavāda*. Part 3. *Vedānta-tattvasamīkṣā*. Calcutta (now Kolkata): Calcutta University Press, 1368 BY.

Biśvakoṣa. Comp. Nagendranath Basu. Vol. 11. Calcutta (now Kolkata): Biśvakoṣakārjālaya, 1307 BY.

Brahmapurāṇa. Ed. and Beng. Trans. Pañcānana-tarkaratna. Kolkata: Navabharat Publishers, 1409 BY.

Brahmapurāṇa. Ed. Ashok Chatterjee and trans. Annada Sankar Pahari. Calcutta (now Kolkata): 1359 BY. (Puran Sangraha 1).

Chakraborty, Nirod Baran. Comp. *A Dictionary of Advaita-Vedānta*. Kolkata: The Ramkrishna Mission Institute of Calcutta, 2016 (4th rpt. of 1st ed. 2003).

Chattopadhyay, Ashok. Ed. *Purāṇa paricaya*. Calcutta (now Kolkata): Modern Book Agency Private Limited, 1977.

Chowdhuri, Rama. *Vedāntadarśana*. Calcutta (now Kolkata): Visvabharati Granthalaya, 1356 BY. (2nd Ed.; 1st ed. 1351 BY).

Devī-māhātmya. Eng. trans. Jagadiswarananda. Madras (now Chennai): Sri Ramkrishna Math, 2015. (21st rpt. of 1st ed. 1953).

Devī-māhātmya. In Praise of the Goddess. Trans. and comm. Devadatta Kālī. Delhi: MLBD, 2010. (Rpt. of 1st ed. 2008).

Devīpurāṇa. Ed. and Beng. trans. Pañcānana-tarkaratna. Calcutta (now Kolkata): Navabharat Publishers, 1384 BY.

Durgāsaptaśatī. Ed. N.C. Panda and Eng. trans. F.E. Pargiter. Pts. 1 and 2. Delhi: Bharatiya Kala Prakashan, 2012.

Eight Upaniṣads. Vol. 1. (*Īśa*, *Kena*, *Kaṭha* and *Taittirīya*). Ed. and Eng. trans. Swami Gambhirananda. With comm. of Śaṃkarācārya. Calcutta (now Kolkata): Advaita Ashrama. 1957.

Eight Upaniṣads. Vol. 2. (*Aitareya*, *Muṇḍaka*, *Māṇḍūkya* and *Praśna*). Ed. and Eng. trans. Swami Gambhirananda. With comm. of Śaṃkarācārya. Calcutta (now Kolkata): Advaita Ashrama. 1957.

Manusaṃhitā. Ed. and Beng. trans. Manabendu Bandyopadhyay. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 1419 BY (3rd ed.; 1st ed. 1410 BY).

Mākaṇḍeyapurāṇa. Ed. and Beng. trans. Pañcānana-tarkaratna. Calcutta (now Kolkata): Navabharat Publishers, 1390 BY.

Monier-williams, Monier. *A Sanskrit–English Dictionary*. Delhi: MLBD, 1963. (Rpt.; 1st ed. Oxford University Press, 1899).

Purāṇic Encyclopaedia. A Comprehensive Dictionary with Special Reference to the Epic and Purāṇic Literature. Comp. Vettam Mani. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975.

Śabdakalpadruma. Comp. and ed. Radha Kanta Deva. *The Śabdakalpadruma*. Vols. 1, 2, 3, 4, 5. Delhi: Nag Publishers, 1988, 1988, 1987, 1987,1987. (Rpt.).

Śrīmadbhāgavata-mahāpurāṇa. Skanda 9-12. Gorakhpur. Gita Press, 2009(3rd rpt.).

Śrī Śrī Caṇḍī. Trans. Ramnarayandutta Shastri and Beng. trans. Durgaprasanna Bhattacharya. Gorakhpur: Gita Press, 2015. (17th rpt.).

তর্কসিদ্ধান্তসংক্ষেপ ও অন্যান্য কতিপয় দর্শনগ্রন্থানুসারে শরীরনিরূপণ

লিপি বর্মন

সংক্ষিপ্তসার: প্রমাণ, প্রমেয় প্রভৃতি ষোড়শ পদার্থের তত্ত্বজ্ঞান থেকে নিঃশ্রেয়সপ্রাপ্তি হয় – এই হল গৌতমীয় ন্যায়দর্শনের প্রথম সূত্রের অর্থ। তাই পদার্থসমূহের যথাযথ জ্ঞান আবশ্যক। দ্বিতীয় প্রমেয় পদার্থের মধ্যে সর্বপ্রাণিবর্গের অনুভবের বিষয় হল দুঃখ। সেই দুঃখের অভাব আমাদের সবার কাঙ্ক্ষিত। আর অভাবের জ্ঞান প্রতিযোগীর জ্ঞানের অধীন – এই নিয়ম অনুসারে যার অভাব আকাঙ্ক্ষিত তার জ্ঞান থাকা প্রয়োজন। তাই দুঃখ কী তা আমাদের জানা দরকার। *ন্যায়বার্ত্তিকে* দুঃখের প্রকার নিরূপণপূর্বক তার স্বরূপ নিরূপণ করতে গিয়ে বলা হয়েছে – *একবিংশতিপ্রভেদভিন্নং পুনর্দুঃখং - শরীরং, ষডিন্দ্রিয়াণি, ষড্বিষয়া, ষড়্-বুদ্ধযঃ, সুখং দুঃখঞ্চ ইতি*। এই একুশ প্রকার দুঃখের মধ্যে অন্যতম হল শরীর, যেহেতু এই শরীর আমাদের যেমন দুঃখের কারণ হয় সেরকমই দুঃখের নিবৃত্তি এই শরীরের মাধ্যমেই হয়ে থাকে। তাই শরীরবিষয়ক জ্ঞান উপাদেয় এবং আলোচ্য। এই প্রবন্ধে আমরা ন্যায়-বৈশেষিকদর্শন ও বিশিষ্টাদ্বৈতদর্শনের দৃষ্টিতে শরীর নিয়ে আলোচনা করব।

সূচক শব্দ: শরীর, ভোগায়তন, ইন্দ্রিয়াশ্রয়ত্ব, চেষ্টাশ্রয়ত্ব, পাঞ্চভৌতিক, শরীরভেদ, বৃক্ষশরীর।

সমগ্র প্রাণিবর্গ *সুখং মে ভূযাত্ দুঃখং মে মাভূত্* অর্থাৎ আমার সুখ থাক, দুঃখ দূরীভূত হোক – এই আশাতেই অনবরত ভ্রাম্যমাণ। এই ঈপ্সিত সুখ ও দুঃখের নিবৃত্তি আত্যন্তিক ও ঐকান্তিক হলে তা মোক্ষ নামে কথিত হয়। এই মোক্ষ চতুর্বিধ পুরুষার্থের মধ্যে চরম ও পরম। প্রথম পুরুষার্থটি হল ধর্ম। ধর্ম কথার বহুবিধ অর্থ থাকলেও সামান্যত যা ধারণ করে অর্থাৎ কর্তব্যকর্মকে বোঝানো হয়, যেহেতু শাস্ত্রে স্বস্বকর্তব্যরূপে নির্দিষ্ট কর্মের বা আচারের পালনের মাধ্যমে ঐহিক ও পারলৌকিক সর্ববিধ মর্যাদা রক্ষিত হয়। ধর্মই সর্ববিধ উন্নতির সোপান। তাই বৈশেষিকদর্শনে বলা হয়েছে – *যতোঽভ্যুদযনিঃশ্রেযসসিদ্ধিঃ স ধর্মঃ* [১]। আরও কথা, দ্বিতীয় ও তৃতীয় পুরুষার্থ যথাক্রমে অর্থ ও কাম বিশেষভাবে সাধারণ মনুষ্যবর্গের অধিক ঈপ্সিত হলেও তা ধর্মাশ্রিতরূপেই অর্জনীয় ও উপভোগ্য। যেহেতু ধর্মপথে অর্জিত অর্থই প্রকৃতপক্ষে ইচ্ছাপূরণপূর্বক প্রসন্নতার জনক। তাই সুখের জনক এই ধর্ম সর্বজনকর্তৃক আচরণীয়। আচরণীয় ধর্মে সহায়ক হয় শরীর। তাই কবি বলেছেন - *শরীরমাদ্যং খলু ধর্মসাধনম্* [২]। শরীর ছাড়া কোনো কিছু করা শরীরীর(অর্থাৎ যার শরীর আছে) পক্ষে অসম্ভব – এটি হল সর্বজনসম্মত অবিবাদিত সিদ্ধান্ত। তাই শরীরের গুরুত্ব অনস্বীকার্য।

ভারতীয় দর্শনে জীব, জগৎ প্রভৃতি বিষয়ের আলোচনা প্রসঙ্গক্রমে শরীরও চর্চিত হয়েছে। দার্শনিক মহলের সিদ্ধান্ত হল - *লক্ষণপ্রমাণাভ্যামেব হি বস্তুসিদ্ধিঃ* [৩]। অর্থাৎ লক্ষণ ও প্রমাণের দ্বারাই বস্তুর সিদ্ধি হয়। তাই শরীরের অসাধারণ ধর্মটি কী? - এই জিজ্ঞাসাটি এসেই পড়ে। *তর্কসিদ্ধান্তসংক্ষেপ* গ্রন্থে শরীরের লক্ষণপ্রসঙ্গে বলা হয়েছে – *ভোগাযতনত্বং শরীরত্বম্* [৪]। যেটি ভোগের আয়তন বা আশ্রয় তাই শরীর। ভোগ কথার অর্থ *স্বসমবেতসুখদুঃখান্যতরসাক্ষাৎকারঃ ভোগঃ* [৫] অর্থাৎ আত্মাতে সমবেত সুখ ও দুঃখের মধ্যে যে কোনোটির অনুভব হল ভোগ। আমাদের শরীরেই সুখ বা দুঃখের অনুভব হয়। শরীর না থাকলে এই সুখ বা দুঃখের অনুভবাত্মক জ্ঞান উৎপন্ন হয় না। এখন প্রশ্ন হয়, ন্যায়দর্শন মতে ঈশ্বরেরও শরীর[৬] আছে। তবে কি পরমাত্মারও সুখ বা দুঃখের অনুভব হয়? না, পরমাত্মা সুখদুঃখের অতীত। তাই ঈশ্বরের গুণ নিরূপণ করতে গিয়ে বলা হয়েছে -

> বাযোর্নবৈকাদশ তেজসো গুণা
> জলক্ষিতিপ্রাণভৃতাং চতুর্দশ।
> দিক্কালযোঃ পঞ্চ ষডেব চাম্বরে
> মহেশ্বরেঽষ্টৌ মনসস্তথৈব চ॥[৭]

সুখ-দুঃখের অনুভব ধর্ম-অধর্মরূপ অদৃষ্টের অধীন। ঈশ্বরের অদৃষ্ট না থাকায় তাঁর সুখদুঃখের সাক্ষাৎকাররূপ ভোগও হয় না। তাই পূর্বোক্ত লক্ষণটি পরমাত্মার শরীরকে ব্যাপ্ত না করায় অব্যাপ্তিদোষদুষ্ট। এই দোষ নিবৃত্তির জন্য বলা হয়েছে – *চেষ্টাশ্রযত্বং শরীরত্বম্* [৮] অর্থাৎ চেষ্টার আশ্রয় হল শরীর। চেষ্টা শব্দটি সামান্যভাবে ক্রিয়াকে বোঝালেও এখানে ক্রিয়াবিশেষকে বোঝায়। চেষ্টা কথার অর্থ হিতপ্রাপ্তি ও অহিতনিবৃত্তির জন্য যে ক্রিয়া[৯]। অন্যবিধ শরীরের মতোই ঈশ্বরের মধ্যে তাদৃশ চেষ্টা থাকায় ঈশ্বরীয় শরীরে লক্ষণসঙ্গতি হয়। এখানে মনে রাখতে হবে যে, স্বকীয় কোনো হিতপ্রাপ্তি বা

অহিতনিবৃত্তিরূপ প্রয়োজনসিদ্ধির জন্য ঈশ্বরের চেষ্টা না থাকলেও জীবের হিতপ্রাপ্তি প্রভৃতির জন্য ঈশ্বরের চেষ্টা বর্তমান থাকে। তাই মহর্ষি গৌতম সূত্র করেছেন – *চেষ্টেন্দ্রিযার্থাশ্রযঃ শরীরম্* [১০]। অর্থাৎ চেষ্টাশ্রয়ত্ব, ইন্দ্রিয়াশ্রয়ত্ব ও অর্থাশ্রয়ত্ব(অর্থাৎ সুখ-দুঃখরূপ অর্থদ্বয়ের মধ্যে যে কোনো একটির আশ্রয় হওয়া) – এই তিনটি হল শরীরের লক্ষণ। প্রশ্ন হয়, এই চেষ্টা শরীরের ন্যায় শরীরের অবয়বে অর্থাৎ হস্ত, পদ প্রভৃতিতেও আমরা দেখতে পাই। তাহলে তো হস্ত, পদ প্রভৃতিতে শরীরলক্ষণের অতিব্যাপ্তি ঘটে যাবে। এর সমাধানে আচার্য বিশ্বনাথ বলেছেন – *অন্ত্যাবযবিত্বে সতি চেষ্টাশ্রযত্বং শরীরত্বম্* [১১]। হস্ত, পদ প্রভৃতি অবয়ব চেষ্টাশ্রয় হলেও অন্ত্য অবয়বী নয়। তাই লক্ষণটি দোষমুক্ত। আচ্ছা, অন্ত্যাবয়বী ও চেষ্টার আশ্রয় যদি শরীর হয় তবে মৃত শরীরকে কেন আমরা শরীর বলে অভিহিত করি? মৃত শরীরে তো কোনো প্রকার হিতের প্রাপ্তি ও অহিতের নিবৃত্তির জন্য ক্রিয়ারূপ চেষ্টা থাকে না। এখানে বলতে হবে মৃত শরীরে শরীর শব্দের প্রয়োগ গৌণ। প্রকৃত পক্ষে মৃত শরীরটি শরীরই নয়। তা আসলে শব। আচ্ছা, শবদেহে শরীর শব্দের প্রয়োগ যথাযথ না হলেও অথবা পূর্বসংস্কার থেকে উৎপন্ন হলেও চেষ্টারহিত সুষুপ্তিকালীন শরীরে শরীর শব্দের প্রয়োগ যথাযথ হওয়ায় পূর্বোক্ত লক্ষণটি তাদৃশ শরীরে কীভাবে সঙ্গত হবে? এর উত্তরে শরীরের লক্ষণ করতে হবে – *চেষ্টাবদন্ত্যাবযবিবৃত্তিদ্রব্যত্বব্যাপ্যজাতিমত্ত্বং শরীরত্বম্* [১২]। অর্থাৎ চেষ্টাবিশিষ্ট অন্ত্যাবয়বী দ্রব্যে বর্তমান দ্রব্যত্বজাতির ব্যাপ্য পৃথিবীত্বজাতি সুষুপ্তিকালীন শরীরে থাকায় সুষুপ্তিকালীন শরীরের ব্যাখ্যা সঙ্গত হয়। কিন্তু, ঘট প্রভৃতিও তো এই লক্ষণাক্রান্ত হয়ে পড়ে, যেহেতু চেষ্টাবিশিষ্ট অন্ত্যাবয়বী দ্রব্যে বর্তমান দ্রব্যত্বজাতির ব্যাপ্য পৃথিবীত্বজাতির আশ্রয় হয় ঘট প্রভৃতি। তাই বলতে হবে – *অন্ত্যাবযবিমাত্রবৃত্তিচেষ্টাবদ্-বৃত্তিজাতিমত্ত্বং শরীরত্বম্* [১৩]। অর্থাৎ যে জাতি অন্ত্যাবয়বিতেই থাকে ও চেষ্টাবিশিষ্টেই থাকে তাই শরীর। এর ফলে পৃথিবীত্বজাতিকে অবলম্বন করে যে অসঙ্গতি দেখা গিয়েছিল তা বারিত হবে, যেহেতু পৃথিবীত্বজাতি অন্ত্যাবয়বীর মতো পার্থিব পরমাণু প্রভৃতি অবয়বেও থাকে। আর মনুষ্যাদি শরীরে অন্ত্যাবয়বিবৃত্তি ও চেষ্টাশ্রয়বৃত্তি জাতি থাকায় এবং ঘট প্রভৃতিতে তাদৃশ জাতি না থাকায় লক্ষণ সমন্বয় সম্ভব হয়। এইভাবে জাতিঘটিত লক্ষণের দ্বারা ন্যায়দার্শনিকগণ শঙ্কার সমাধান করেছেন।

ভগবান বিষ্ণুর একটি অবতার হল নৃসিংহাবতার। এই অবতারের শরীরের ঊর্ধ্বভাগ সিংহের মতো এবং নিম্নভাগ মনুষ্যাকৃতির - এইরূপ বর্ণনা পুরাণাদিতে রয়েছে। এখন প্রশ্ন হয়, এই শরীরে পূর্বোক্ত জাতিঘটিত লক্ষণটি কীভাবে সঙ্গত হবে? যেহেতু নৃসিংহশরীর একটি হওয়ায় নৃসিংহত্ব কোনো জাতি নয়। নরসিংহ হল দেবতা, তাই দেবত্বজাতিকে অবলম্বন করে পূর্বোক্তশরীরে লক্ষণের সঙ্গতি করতে হবে। কিন্তু এখানে দেবত্বকে জাতিরূপে স্বীকার করলে জলত্ব প্রভৃতি জাতির সঙ্গে সাঙ্কর্যদোষের আপত্তি হয়। এক্ষেত্রে, জাতিসাঙ্কর্যটিকে দোষরূপে গ্রহণ না করে বা জলীয়শরীর, তৈজসশরীর প্রভৃতিতে পৃথক পৃথক দেবত্বজাতি স্বীকার করে[১৪] অথবা প্রতিটি কল্পে নৃসিংহশরীর আলাদা আলাদা হওয়ায় নৃসিংহত্বকে জাতিরূপে গ্রহণ করে জাতিঘটিত শরীর লক্ষণটির নৃসিংহশরীরে ব্যাপ্তির মাধ্যমে সমাধান করতে হবে[১৫]।

ন্যায়সূত্রে প্রতিপাদিত চেষ্টাশ্রয়ত্ব, ইন্দ্রিয়াশ্রয়ত্ব ও অর্থাশ্রয়ত্ব - শরীরের এই তিনটি লক্ষণের দোষ বিশিষ্টাদ্বৈতদর্শনে প্রতিপাদিত হয়েছে। তাদের মতে যদি চেষ্টাশ্রয়ত্ব শব্দের অর্থ *অন্ত্যাবযবিত্বে সতি প্রযত্নবদীশ্বরসংযোগাসমবাযিকারণকক্রিযাশ্রযত্ব* করা হয় তাহলে ভূমি, পর্বত প্রভৃতিতে অতিব্যাপ্তি হয়ে যাবে, যেহেতু ভূমি, পর্বত প্রভৃতি অন্ত্যাবয়বী এবং প্রযত্নবিশিষ্ট ঈশ্বরের সংযোগরূপ অসমবায়িকারণ থেকে উৎপন্ন কম্পনের আশ্রয়। আবার *অন্ত্যাবযবিত্বে সতি প্রযত্নবজ্জীবসংযোগাসমবাযিকারণকক্রিযাশ্রযত্ব*-রূপেও শরীরকে বর্ণনা করা যাবে না, যেহেতু শরীররূপে অনভিপ্রেত প্রাণ প্রভৃতিতে শরীরলক্ষণটি অতিব্যাপ্ত হয়। কারণ প্রাণও অন্ত্যাবয়বী এবং প্রযত্নবিশিষ্ট জীবের সংযোগরূপ অসমবায়িকারণ থেকে উৎপন্ন উচ্ছ্বাস প্রভৃতি ক্রিয়ার আশ্রয় হয়। সেই দোষ বারণের জন্য *অন্ত্যাবযবিত্বে সতি বুদ্ধিপূর্বকপ্রযত্নবজ্জীবসংযোগাসমবাযিকারণকক্রিযাশ্রযত্ব*-রূপেও শরীরকে বর্ণনা করা যাবে না, যেহেতু নিঃশ্বাসাদি বুদ্ধিপূর্বক না হলেও আকুঞ্চন প্রসারণ প্রভৃতি বুদ্ধিপূর্বক হয়। তাই প্রাণেতে অতিব্যাপ্তি দোষ থেকেই যায়। আর প্রাণকে অন্ত্যাবয়বিরূপে উল্লেখ না করলে পটাদিকেও অন্ত্যাবয়বী বলা যাবে না। পট প্রভৃতিকে মধ্যাবয়বিরূপে উল্লেখ করলে কোনো

পদার্থকেই আর অন্ত্যাবয়বী বলা সম্ভব হবে না। তাই অন্ত্যাবয়বিত্বরূপ ধর্মকে অবলম্বন করে লক্ষণও অসম্ভবদোষে দুষ্ট হয়।

ইন্দ্রিয়াশ্রয়ত্বকেও শরীরের অসাধারণ ধর্ম বলা যায় না। ইন্দ্রিয়াশ্রয়ত্ব বলতে কোন সম্বন্ধে শরীর ইন্দ্রিয়ের আশ্রয় হয়? - তা বলতে হবে। সমবায়সম্বন্ধে ইন্দ্রিয়ের আশ্রয় বলা যায় না, যেহেতু ইন্দ্রিয়ের অবয়বগুলি সমবায়সম্বন্ধে ইন্দ্রিয়ের আশ্রয় হয়। সংযোগসম্বন্ধে ইন্দ্রিয়ের আশ্রয়ও বলা যাবে না, যেহেতু চাক্ষুষ প্রভৃতি প্রত্যক্ষের সময় চক্ষু প্রভৃতির সঙ্গে ঘটাদির সংযোগ হয়। তাই তাদৃশ সংযোগের আশ্রয় হওয়ায় ঘটাদিও ইন্দ্রিয়াশ্রয় হয়ে পড়বে, যা অনাকাঙ্ক্ষিত। আবার ইন্দ্রিয়সংযোগ বলতে যতক্ষণ দ্রব্যটি থাকে ততক্ষণ পর্যন্ত অবিচ্ছিন্ন সংযোগ - এটাও বলা যাবে না, যেহেতু ঘট প্রভৃতি চক্ষু প্রভৃতির সংযোগরহিত অবস্থায় থাকতে পারলেও অপলক দৃষ্টিতে তাকিয়ে থাকা অবস্থায় জলে উৎপন্ন ও অল্পক্ষণস্থায়ী বুদবুদগুলিও ইন্দ্রিয়াশ্রয় হয়ে পড়ে। আবার, মন নিত্য এবং আত্মা বিভু। বিভু আত্মার সহিত মনের সংযোগ থাকায় ইন্দ্রিয়ের আশ্রয় হয় আত্মা। তাই ইন্দ্রিয়াশ্রয়ত্বরূপ লক্ষণটি অলক্ষ্য আত্মাতে অতিব্যাপ্ত হয়ে যায়। আবার ইন্দ্রিয়াশ্রয়ত্বের সম্পূর্ণ প্রদেশে সংযোগরূপ অর্থ করলেও সমস্যার সমধান হবে না, যেহেতু বুদবুদের মতোই শরীরের অনেক প্রদেশেই ইন্দ্রিয়সংযোগ থাকে না। এইভাবে এই লক্ষণটিও দোষদুষ্ট হয়ে পড়ে। আর ভোগায়তনত্বরূপ লক্ষণটিও যথার্থ হয় না, যেহেতু ভোগায়তন হল ভোগের স্থান। ভোগের স্থান গৃহ প্রভৃতি হওয়ায় গৃহ প্রভৃতিতে শরীরের লক্ষণটি চলে যাবে। যাকে আশ্রয় করে আত্মার ভোগ হয় – ভোগায়তনের এরকম অর্থ করলেও সঙ্গত হয় না, যেহেতু শরীরবিহীন অবস্থায় মুক্ত পুরুষের ব্রহ্মানন্দানুভবরূপ ভোগ হয়। এইভাবে ন্যায়দর্শনে উক্ত লক্ষণগুলিতে দোষ প্রদর্শিত হয়েছে[১৬]। কিন্তু তা যথাযথ নয়, যেহেতু বিশিষ্টাদ্বৈতদর্শনে শরীররূপে লক্ষিত বস্তু এবং ন্যায়দর্শনে শরীররূপে বিবক্ষিত পদার্থের মধ্যে ভিন্নতা আছে। ন্যায়দর্শনে কাষ্ঠ, শিলা প্রভৃতিকে শরীররূপে স্বীকার করা হয় না, কিন্তু বিশিষ্টাদ্বৈতদর্শনে সেগুলিও শরীররূপে স্বীকৃত হয়েছে। বিশিষ্টাদ্বৈতিগণ ঈশ্বর ও তার জ্ঞানকে বাদ দিয়ে সমস্ত দ্রব্যকেই শরীররূপে উল্লেখ করেছেন - *ঈশ্বরস্তজ্জ্ঞানব্যতিরিক্তদ্রব্যমিতি বা তটস্থলক্ষণম্*[১৭]। রামানুজাচার্যের *মতে* শরীরের লক্ষণ হল – *যস্য চেতনস্য যদ্দ্রব্যং সর্বাত্মনা স্বার্থে নিযন্তুং ধারযিতুং চ শক্যং তচ্ছেষতৈকস্বরূপং চ তত্তস্য শরীরম্* [১৮]। অন্যত্রও বলা হয়েছে - *শরীরং নাম চেতনং প্রত্যাধেযত্বশেষত্বনিযমৈরপৃথক্-সিদ্ধো দ্রব্যবিশেষ ইত্যেকং লক্ষণম্। নিযমেন যদাধেযং, নিযমেন যদ্বিধেযং, নিযমেন যচ্ছেষং তদিতি লক্ষণত্রযং বা যোজ্যম্* [১৯]।

ন্যায়দর্শনসম্মত শরীর দুই প্রকার – যোনিজ ও অযোনিজ। শুক্র ও শোণিতের সংমিশ্রণে উৎপন্ন শরীরকে যোনিজ শরীর বলে। যোনিজ শরীর পুনরায় জরায়ুজ ও অণ্ডজ ভেদে দুই প্রকার। মনুষ্য, ব্যাঘ্র প্রভৃতি শরীর জরায়ুজ এবং পক্ষী, সর্প প্রভৃতি শরীর অণ্ডজ। অযোনিজ শরীর ত্রিবিধ – অদৃষ্টবিশেষ থেকে উৎপন্ন, স্বেদজ ও উদ্ভিজ্জ। অদৃষ্ট বলতে ধর্ম ও অধর্মকে বোঝায়। এই ধর্মের দ্বারা মনু প্রভৃতি শরীর এবং অধর্ম দ্বারা নারকীয় শরীর উৎপন্ন হয়। উকুন, কৃমি প্রভৃতি শরীর স্বেদজ। বৃক্ষ, গুল্ম প্রভৃতি শরীর হল উদ্ভিজ্জ[২০]। এখানে প্রশ্ন হয়, অন্যান্য শরীরে চেষ্টা দেখা গেলেও মৃত শরীরের ন্যায় উদ্ভিজ্জশরীরেও কোন চেষ্টা দেখা যায় না। তাহলে কীভাবে বৃক্ষ প্রভৃতি শরীর বলে গণ্য হবে? বলতে হবে, বৃক্ষশরীরেও চেষ্টা আছে। সেক্ষেত্রে প্রমাণ হল আগম। তাই বলা হয়েছে –

> তমসা বহুরূপেণ বেষ্টিতাঃ কর্মহেতুনা।
> অন্তঃসংজ্ঞা ভবন্ত্যেতে সুখদুঃখসমন্বিতাঃ॥[২১]

এছাড়া বৃক্ষের অবয়ববিশেষ ভগ্ন বা ক্ষত হলে সেখানে পুনরায় অবয়ববৃদ্ধি প্রভৃতির দর্শন হওয়ায় সেখানে প্রাণবায়ুর অস্তিত্ব প্রমাণিত হয়। আর এই প্রাণবায়ুর সম্বন্ধ শরীরের সঙ্গেই থাকে। তাই বৃক্ষাদি শরীরের প্রাণ আছে এবং চেষ্টাও থাকে তা প্রমাণিত হয়[২২]। যদিও বৃক্ষাদির চেষ্টা মনুষ্যাদির চেষ্টার মতো স্থূল নয়। পুরাণে উল্লিখিত বরুণলোকে স্থিত জলীয়শরীর, আদিত্যলোকে স্থিত তৈজসশরীর এবং বায়ুলোকে স্থিত বায়বীয়শরীর অদৃষ্টবিশেষ থেকে উৎপন্ন হয় এবং সেগুলি অযোনিজ হয়[২৩]।

এখন প্রশ্ন হয়, এই যে শরীর উৎপন্ন হয় তা কী পাঞ্চভৌতিক অর্থাৎ ক্ষিতি, জল, তেজ, বায়ু ও আকাশ – এই পঞ্চভূতই কী শরীরের প্রতি সম্মিলিতভাবে সমবায়িকারণ হয় অথবা পার্থিব প্রভৃতি শরীরের প্রতি যথাক্রমে পৃথিবী, জল ইত্যাদি পৃথক পৃথকভাবে সমবায়িকারণ হয়? বলা হচ্ছে, পার্থিব প্রভৃতি শরীরের প্রতি যথাক্রমে পৃথিবী প্রভৃতি পৃথক রূপেই সমবায়িকারণ হয়, অন্যথা পার্থিবশরীর

প্রভৃতির ব্যবহার অনুপপন্ন হয়। তাছাড়া সমস্ত ভূতপদার্থ মনুষ্যাদি শরীরের সমবায়িকারণ হলে সমবায়িকারণগতগুণ অবয়বিদ্রব্যে গুণ উৎপাদনে অক্ষম হবে। তাই শরীরের পাঞ্চভৌতিকত্ব প্রভৃতি নিরাকরণের কারণরূপে বলা হয়েছে – *‘গন্ধক্লেদপাকব্যূহাবকাশদানেভ্যঃ পাঞ্চভৌতিকম্’ যদি শরীরং ভবেত্ তদাঽপ্রত্যক্ষং ভবেত্, যথা প্রত্যক্ষাপ্রত্যক্ষাণাং বায়ুবনস্পতীনাং সংযোগোঽপ্রত্যক্ষস্তথা শরীরমপ্যপ্রত্যক্ষং স্যাত্... চাতুর্ভৌতিকোঽপ্যেবম্। নন্বস্তু ত্রৈভৌতিকং ত্রয়াণাং ভূতানাং প্রত্যক্ষত্বাদিতি চেন্ন, বিজাতীয়ারম্ভস্য প্রতিষেধাত্। একস্য গুণস্যাবয়বিনি গুণানারম্ভকত্বাত্। তদ্ যদি পৃথিবীজলাভ্যামারম্ভঃ স্যাত্ তদা তদারব্ধমগন্ধমরসঞ্চ স্যাত্। এবং পৃথিব্যনলাভ্যামগন্ধমরূপমরসঞ্চ স্যাত্। পৃথিব্যনিলাভ্যামগন্ধমরসমরূপমস্পর্শঞ্চ স্যাত্*[২৪]। এখন প্রশ্ন হয়, প্রতিটি শরীর একভৌতিক হলে কীরূপে আমাদের মনুষ্যাদি শরীরে জল, তেজ প্রভৃতির অনুভব হয় এবং সেই সেই দ্রব্যের কার্য স্বেদ, ক্লেদ, পাক প্রভৃতির উপলব্ধি হয়? এখানে বলতে হবে যে, মনুষ্যাদি শরীর পার্থিবই। কিন্তু পার্থিবশরীরের উৎপত্তিতে অন্যান্য ভূতসমূহের সংযোগ থেকেই যায়। তাই সেই সেই দ্রব্যের উপলব্ধি হয়। সেইগুলি মনুষ্য প্রভৃতি পার্থিবশরীরের নিমিত্তকারণ হয়। এই জন্যই মনুষ্যাদি শরীর পাঞ্চভৌতিকরূপে উল্লিখিত হয়। তাই বলা হয়েছে – *শরীরে পাঞ্চভৌতিকত্বব্যবহারো ন পঞ্চভূতোপাদানকত্বনিবন্ধনঃ, কিন্তু তজ্জন্যত্বনিবন্ধনঃ। তত্রাপ্যেকৈকস্যোপাদানত্বং, চতুর্ণাং নিমিত্তত্বমিতি বিবেকঃ*[২৫] ।কিন্তু বিশিষ্টাদ্বৈতদর্শনে শরীর পাঞ্চভৌতিকরূপেই ব্যাখ্যাত হয়েছে – *তদেতদ্ ব্রহ্মাণ্ডপ্রভৃতি স্তম্বপর্যন্তং সর্বমপি পঞ্চভূতাত্মকম্, পঞ্চীকরণাদিবচনাত্*[২৬]।

অবশেষে বলতে হবে বিভিন্ন দর্শনে বিভিন্ন দৃষ্টিভঙ্গিতে শরীরের লক্ষণ, তার ভেদ প্রভৃতি প্রদর্শিত হলেও শরীর আছে এবং তার গুরুত্ব অপরিসীম তা আপামর জনগণ স্বীকার করেন। আবার বিবিধ শরীরের মধ্যে উৎকৃষ্ট হল মানবশরীর, যেহেতু এই শরীরকে অবলম্বন করে জ্ঞান, ভক্তি প্রভৃতি যোগের মাধ্যমে ঈশ্বরলাভ সম্ভব হয়, যা অন্যবিধ শরীরের দ্বারা সম্ভব হয় না। তাই মনুষ্যজন্মের দুর্লভতা ব্যক্ত করতে গিয়ে ভগবৎপাদ শ্রীশঙ্করাচার্য বলেছেন –

> দুর্লভং ত্রয়মেবৈতদ্দেবানুগ্রহহেতুকম্।
> মনুষ্যত্বং মুমুক্ষুত্বং মহাপুরুষসংশ্রয়ঃ॥ [২৭]

উল্লেখপঞ্জি

১. *বৈশেষিকসূত্র,* ১-১-২।

২. *কুমারসম্ভব,* ৫/৩৩।

৩. *অর্থসংগ্রহকৌমুদী* টীকা, পৃষ্ঠাঙ্ক ১২।

৪. *তর্কসিদ্ধান্তসংক্ষেপ*।

৫. *সপ্তপদার্থী,* পৃষ্ঠাঙ্ক ৩৪৮।

৬. পরমাণ্বাদীনাং শরীরত্বপ্রসঙ্গঃ - *ন্যায়কুসুমাঞ্জলি,* পঞ্চম স্তবক, পৃষ্ঠাঙ্ক ৩৯০। (যদিও অনেক নৈয়ায়িকই ঈশ্বরের শরীর স্বীকার করেননি – ঈশ্বরস্য শরীরাদ্যভাবেন, *সপ্তপদার্থী মিতভাষিণী* টীকা, পৃষ্ঠাঙ্ক ৩৪৮)।

৭. *তর্কামৃত,* পৃষ্ঠাঙ্ক ৪।

৮. *ন্যায়সিদ্ধান্তমুক্তাবলী,* পৃষ্ঠাঙ্ক ২৭৫।

৯. ঈপ্সিতং জিহাসিতং বার্থমধিকৃত্য ঈপ্সাজিহাসাপ্রযুক্তস্য তদুপায়ানুষ্ঠানলক্ষণা সমীহা চেষ্টা, সা যত্র বর্ততে তচ্ছরীরম্ – ন্যায়ভাষ্য ১-১-১১।

১০. *ন্যায়সূত্র* ১-১-১১।

১১. *ন্যায়সিদ্ধান্তমুক্তাবলী,* পৃষ্ঠাঙ্ক ২৭৫।

১২. *তদেব*।

১৩. *তদেব*।

১৪. *দিনকরী টীকা,* পৃষ্ঠাঙ্ক ২৮১।

১৫. *ন্যায়সিদ্ধান্তমুক্তাবলী,* পৃষ্ঠাঙ্ক ২৭৫।

১৬. *ন্যায়সিদ্ধাঞ্জন,* জড়দ্রব্যপরিচ্ছেদ, পৃষ্ঠাঙ্ক ২০৭।

১৭. *যতীন্দ্রমতদীপিকা,* পৃষ্ঠাঙ্ক ৪৫।

১৮. *শ্রীভাষ্য,* পৃষ্ঠাঙ্ক ২২২।

১৯. *যতীন্দ্রমতদীপিকা,* পৃষ্ঠাঙ্ক ৪৪।

২০. *তর্কসিদ্ধান্তসংক্ষেপ*।

২১. *মনুসংহিতা,* ১/৪৯।

২২. *ন্যায়সিদ্ধান্তমুক্তাবলী,* পৃষ্ঠাঙ্ক ২৭৫।

২৩. *বৈশেষিকসূত্রোপস্কার,* পৃষ্ঠাঙ্ক ২৮৮।

২৪. *তদেব,* পৃষ্ঠাঙ্ক ২৮৫।

২৫. *দিনকরী,* পৃষ্ঠাঙ্ক ২৭৮।

২৬. *ন্যায়সিদ্ধাঞ্জন,* পৃষ্ঠাঙ্ক ১৮০।

২৭. *বিবেকচূড়ামণি, শ্লোক* - ৩।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

উদয়নাচার্য। *ন্যায়কুসুমাঞ্জলি*। অনু. শ্রীমোহন তর্কতীর্থ। কলকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, ২০1৫ (দ্বিতীয় মুদ্রণ) (১৯৯৫, প্রথম প্রকাশ)।

কালিদাস। *কুমারসম্ভব*। বাসুদেব শর্মা কর্তৃক সংশোধিত, মল্লিনাথ ও সীতারামকৃত সঞ্জীবিনী টীকা সহ। মুম্বাই: নির্ণয়সাগর প্রেস, ১৯৩৫।

গৌতম। *ন্যায়দর্শন* (ন্যায়ভাষ্য, বার্ত্তিক, তাৎপর্যটীকা ও বিশ্বনাথীয় বৃত্তি সহিত)। সম্পা. তারানাথ ন্যায়তর্কতীর্থ ও অমরেন্দ্রমোহন তর্কতীর্থ। দিল্লী: মুন্সীরাম মনোহরলাল পাবলিসার্স প্রাইভেট লিমিটেড, ১৯৮৫ (দ্বিতীয় সংস্করণ)।

জগদীশ তর্কালঙ্কার। *তর্কামৃত*। ব্যাখাকার আঞ্জনেয় শাস্ত্রী। তিরুপতি: পদ্মাবতী প্রকাশন, ১৯৯২ (প্রথম সংস্করণ)।

ঝালকিকার, ভীমাচার্য। *ন্যায়কোষ*। সম্পা. বাসুদেব শাস্ত্রী অভ্যঙ্কর। বারাণসী: চৌখম্বা সুরভারতী প্রকাশন, ২০২১।

ব্যাসদেব। *বায়ুপুরাণ*। হিন্দী অনু. রামপ্রতাপ ত্রিপাঠী। প্রয়াগ: হিন্দী সাহিত্য সম্মেলন, ১৯৮৭।

বিশ্বনাথ ন্যায়পঞ্চানন। *ন্যায়সিদ্ধান্তমুক্তাবলী* (দিনকরী সহিত)। হিন্দী অনু. রাজারাম শুক্ল। শিমলা: ভারতীয় উচ্চ অধ্যয়ন সংস্থান, ২০1৫ (প্রথম সংস্করণ)।

বেদান্তদেশিক। *ন্যায়সিদ্ধাঞ্জন*। হিন্দী অনু. নীলমেঘাচার্য। বারাণসী: সম্পূর্ণানন্দ সংস্কৃত বিশ্ববিদ্যালয়, ১৯৬৬।

মনুসংহিতা। সম্পা. মানবেন্দু বন্দ্যোপাধ্যায়। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০1৬ (তৃতীয় সংস্করণ)।

রামানুজাচার্য। *শ্রীভাষ্য* (দ্বিতীয় খণ্ড)। সম্পা. উত্তমূর বীররাঘবাচার্য। চেন্নাই: শ্রী উত্তমূর বীররাঘবাচার্য সেন্টিনারি ট্রাস্ট, ২০০২ (তৃতীয় সংস্করণ) (১৯৬৭, প্রথম সংস্করণ)।

লৌগাক্ষিভাস্কর। *অর্থসংগ্রহ* (অর্থসংগ্রহকৌমুদী সহিত)। সম্পা. রঘুবীর ত্রিবেদী। কাশী: বিদ্যাবিলাস প্রেস, ১৯৭২ সংবৎ।

শঙ্করমিশ্র। *বৈশেষিকসূত্রোপস্কার*। সম্পা. নারায়ণ মিশ্র, হিন্দী অনু. ঢুণ্ডিরাজ শাস্ত্রী। বারাণসী: চৌখম্বা প্রকাশন, ২০১৯।

শঙ্করাচার্য। *বিবেকচূড়ামণি*। স্বামী মাধবানন্দকৃত ইংরেজী অনুবাদ সহিত। মায়াবতী: অদ্বৈত আশ্রম, ১৯২১।

শিবাদিত্য। *সপ্তপদার্থী*। সম্পা. তপনশঙ্কর ভট্টাচার্য। কলকাতা: সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০১২।

শ্রীনিবাসদাস। *যতীন্দ্রমতদীপিকা* (প্রকাশব্যাখ্যা সহিত)। বাসুদেব শাস্ত্রী অভ্যঙ্কর দ্বারা সংশোধিত। পুণা: আনন্দাশ্রম মুদ্রণালয়, ১৯০৬।

বৈদিক সাহিত্যের আলোকে হবির্যজ্ঞ, পাকযজ্ঞ ও সোমযজ্ঞ: একটি সমীক্ষা

সমীর মণ্ডল

সংক্ষিপ্তসার: সায়ণাচার্যের ভাষায় ‘মন্ত্রব্রাহ্মণাত্মকশব্দরাশি বেদঃ’। বৈদিক সাহিত্যের ব্রাহ্মণ অংশের সিংহভাগ কর্মানুষ্ঠান বিষয়ে আলোকপাত করা হয়েছে। এই কর্মানুষ্ঠান বৈদিক সমাজের ধর্মীয় সংস্কৃতিকে চিহ্নিত করে। সেকালে মানুষ যাগযজ্ঞের ওপর এতটাই আস্থাশীল হয়েছিল যে কর্মানুষ্ঠান কখনও সমাজ থেকে গৃহে, গৃহ থেকে সমাজে ক্রমশ প্রসারলাভ করেছে। যার ফলস্বরুপ হবির্যজ্ঞ, পাকযজ্ঞ, সোমযজ্ঞের ন্যায় বিবিধ প্রস্থানের সূচনা হয়েছে। আলোচ্য সন্দর্ভে উক্ত প্রস্থান গুলির সংক্ষিপ্ত পরিচয়, প্রস্থানান্তর্গত বিবিধ যজ্ঞের সংক্ষিপ্ত ধারণা ও মাহাত্ম্য প্রতিপাদন করার চেষ্টা করা হল।

সূচক শব্দ: *হবির্যজ্ঞ, পাকযজ্ঞ, সোমযজ্ঞ, অগ্নিহোত্র, দর্শপূর্ণমাস, নিরূঢ়পশুবন্ধ, শৌতসূত্র, গৃহ্যসূত্র, ধর্মসূত্র*

কর্মানুষ্ঠান বৈদিক ধর্মের আধার। অগ্নিতে দেবতার উদ্দেশ্যে হব্যদ্রব্য আহুতি দেওয়ার নামই যজ্ঞ বা যাগ। প্রসঙ্গত, কাত্যায়ন শ্রৌতসূত্রে উদ্ধৃত হয়েছে- 'দ্রব্যং দেবতা ত্যাগঃ'।[১] যজ্ঞ এবং যাগ এই দুই শব্দের অর্থ প্রায় এক, তবে যজ্ঞ হচ্ছে ব্যপকতর একটি সাধারণ নাম এবং তুলনায় যাগ হচ্ছে এক বিশেষ নাম। দেবতার উদ্দেশ্যে দ্রব্য নিবেদন করা হয় এমন যে কোন কর্মই হচ্ছে যজ্ঞ, কিন্তু যাগ বলতে বোঝায় কোন বিশেষ অনুষ্ঠান। যেমন- ইষ্টিযাগ,পশুযাগ, সোমযাগ,অঙ্গযাগ,প্রধানযাগ ইত্যাদি। যজ্ঞ বিষয়ক বিস্তৃত আলোচনা ব্রাহ্মণ গ্রন্থগুলিতে বর্ণিত হয়েছে। এছাড়াও ছয় বেদাঙ্গের মধ্যে অন্যতম কল্পসূত্রগুলিতে কর্মানুষ্ঠানের বিশদ বিবরণ পরিলক্ষিত হয়। শ্রৌতসূত্র, গৃহ্যসূত্র, ধর্মসূত্র ও শুল্বসূত্র ভেদে কল্পসূত্র সংখ্যায় চারটি হলেও মূলত: দুইটিতে শ্রৌতসূত্রে ও গৃহ্যসূত্রে যজ্ঞের বিবরণ বিষয়ে আলোচনা রয়েছে। শ্রৌতসূত্রে সপ্ত হবির্যজ্ঞ, সপ্ত সোমযাগ এবং সত্র যাগের বর্ণনা পরিলক্ষিত হয়। আর গৃহ্যসূত্রে সপ্ত পাকযজ্ঞের, এবং বিভিন্ন সংস্কার প্রভৃতি গৃহ্যকর্মের বর্ণনা করা হয়েছে। এছাড়াও শুল্বসূত্রে নিয়মবিধি অর্থাৎ অগ্নিহোত্রশালা, শ্রৌতাগার, অগ্নিচিতি প্রভৃতি নির্মাণ প্রক্রিয়া আলোচিত হয়েছে। ত্রিবিধ সংস্থার অন্তর্ভুক্ত যজ্ঞ বা যাগগুলি নিম্নে উল্লেখ করা হল-

ক। সপ্ত হবির্যজ্ঞ সংস্থা হল - অগ্নিহোত্র, দর্শপূর্ণমাস, আগ্রয়ণ, চাতুর্মাস্য, নিরূঢ়পশুবন্ধ, সৌত্রামণী ও পিণ্ডপিতৃযজ্ঞ।

খ। সপ্ত পাকযজ্ঞ সংস্থা হল- ঔপাসন হোম, বৈশ্বদেব, পার্বণ, অষ্টকা, মাসিক শ্রাদ্ধ, শ্রবণা ও শূলগব।

গ। সপ্ত সোমযাগ সংস্থা হল- অগ্নিষ্টোম, অত্যগ্নিষ্টোম, উকথ্য, ষোড়শী, বাজপেয়, অতিরাত্র ও আপ্তোর্যাম।

সাতটি সোমযাগ ছাড়াও শ্রৌতসূত্রে অহীন তথা সত্র যাগের বিবরণ পরিলক্ষিত হয়। যেগুলির মধ্যে সোম সংস্থার প্রয়োগ বারে বারে লক্ষ্য করা যায়। তবে আলোচ্য সংস্থা তিনটির অনুষ্ঠান কেবলমাত্র আহিতাগ্নি যজমান করতে পারবেন। ওই যজমানের বিবাহিত তথা জীবিত পত্নী থাকতে হবে। যেহেতু, অগ্ন্যাধানে কেবল সপত্নীক যজমানের অধিকার রয়েছে। অবিবাহিত কিংবা পত্নীর মৃত্যু ঘটেছে এমন ব্যক্তির অধিকার নেই।

স্মার্ত এবং শ্রৌত ভেদে অগ্নি পাঁচ প্রকার। যথা- আবসথ্যাগ্নি বা গৃহ্যাগ্নি এবং সভ্যাগ্নি হল স্মার্ত অগ্নি আর গার্হপত্যাগ্নি, আহবনীয়াগ্নি এবং দক্ষিণাগ্নি হল শ্রৌতাগ্নি। আলোচনার সুবিধার্থে উপরিউক্ত সংস্থা তিনটিকে পাকযজ্ঞ, হবির্যজ্ঞ এবং সোমযজ্ঞ ক্রমে বর্ণনা করা হল-

১.পাকযজ্ঞ

স্মার্তাগ্নিতে যে সমস্ত যজ্ঞগুলি সম্পন্ন করা হয় সেগুলিকে পাকযজ্ঞ বলে। এই পাকযজ্ঞ সাতপ্রকার সেগুলি নিম্নে আলোচনা করা হল-

১.১ ঔপাসন হোম

সায়ংকালে ও প্রাতঃকালে দই, চাউল প্রভৃতি দ্রব্যের দ্বারা হস্তসম্পাদ্য হোমকে ঔপাসন হোম বলা হয়। হব্যদ্রব্য বিষয়ে পারস্কর গৃহ্যসূত্রে বলা হয়েছে-'দঘ্না তণ্ডুলৈরক্ষতৈর্বা'।[২] এই হোমের সায়ংকালে প্রধান দেবতা অগ্নি এবং প্রজাপতি স্বিষ্টকৃৎ এর অঙ্গ দেবতা। আর প্রাতঃকালীন প্রধান দেবতা সূর্য এবং প্রজাপতি অঙ্গ দেবতা। এর আরম্ভ হয় সায়ংকালে আর শেষ হয় প্রাতঃকালীন অনুষ্ঠান দিয়েই।

সায়ংকাল থেকে প্রাতঃকাল পর্যন্ত কর্মকাণ্ডকে একই কর্ম বলে ধরা হয়। সেজন্য, সম্মিলিত দুইয়ের ফল একই। দুটির কোন পৃথক্ ফল হয় না। সুতরাং হোম দুটির দ্রব্য এবং কর্তা এক হওয়া আবশ্যক। সপত্নীক পুরুষ দ্বারা এই হোম আজীবন করে যেতে হয়।

১.২ বৈশ্বদেব

বৈশ্বদেব হল কর্মের নাম। এই কর্মের মাধ্যমে বিশ্ব অর্থাৎ সমস্ত দেবতার যজন করা হয়, সেই কারণেই এই কর্মকে বৈশ্বদেব বলা হয়। এর অপর নাম পঞ্চ মহাযজ্ঞ। শতপথ ব্রাহ্মণে পঞ্চ মহাযজ্ঞের উল্লেখ রয়েছে- দেবযজ্ঞ, ভুতযজ্ঞ, পিতৃযজ্ঞ, মনুষ্যযজ্ঞ, ব্রহ্মযজ্ঞ।[৩] এই পঞ্চ মহাযজ্ঞ গৃহস্থের নিত্য কর্ম। অন্যান্য শাখায় সায়ংকালে এবং প্রাতঃকালে এই কর্মানুষ্ঠানের বিধান থাকলেও মাধ্যন্দিন শাখায় প্রত্যহ প্রাতঃকালে কর্মের বিধান রয়েছে।

১.৩ পার্বণ

প্রত্যেক অমাবস্যায় অনুষ্ঠিত কর্মকে পার্বণ বলে। এটিও একটি নিত্য কর্ম। এই কর্মের মাধ্যমে পিতৃ ও মাতৃ উভয়পক্ষের গ্রহণ হয়ে থাকে। পিতৃপক্ষের দ্বারা পিতা, পিতামহ, প্রপিতামহ, মাতা, পিতামহী, এবং প্রপিতামহীর পিণ্ডদান আর মাতৃপক্ষের দ্বারা মাতামহ, প্রমাতামহ, বৃদ্ধপ্রমাতামহ এবং মাতামহী, প্রমাতামহী, বৃদ্ধপ্রমাতামহীর পিণ্ডদান হয়ে থাকে। পার্বণের অর্থ হল- 'পর্বণি ভবং পার্বণম্'। পর্ব শব্দের দ্বারা চতুর্দশী, অষ্টমী,অমাবস্যা এবং পূর্ণিমার গ্রহণ হয়ে থাকে।

১.৪ অষ্টকা

মার্গশীর্ষ পূর্ণিমার পর তিন অষ্টকের দ্বারা হেমন্ত এবং শিশিরের কৃষ্ণপক্ষীয় চার অষ্টমী তিথিতে অপুপ বা পিঠা, গোমাংস এবং শাকসবজি দ্বারা ইন্দ্র, বৈশ্বদেব, প্রজাপতি এবং পিতরৌ উদ্দেশ্যে অনুষ্ঠেয় শ্রাদ্ধ কর্মকে অষ্টকা বলা হয়। অষ্টকা প্রসঙ্গে পারস্কর গৃহ্যসূত্রে বলা হয়েছে-'ঊর্ধ্বমাগ্রহায়ণ্যাস্তিস্রোষ্টকাঃ'।[৪] আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্র মতে সাগ্নিক পুরুষের এই অষ্টকা নামক শ্রাদ্ধ কর্ম অবশ্যই করনীয় এরুপ বিধান থাকলেও কলিযুগে গোমাংস নিষিদ্ধ আছে। সেজন্য গোমাংস প্রতিনিধিভূত অন্য কোনো দ্রব্যের বিধান না থাকায় মাধ্যন্দিন শাখায় এই কর্মের লোপ ঘটেছে। অন্যান্য যে সমস্ত শাখাতে মাংসের বিধান নেই,সেখানে নিত্যকর্মরুপে এর অনুষ্ঠান হয়ে থাকে।

১.৫ মাসিক শ্রাদ্ধ

প্রতি মাসে যে অনুষ্ঠানটি করা হয় তা হল মাসি শ্রাদ্ধ। এ প্রসঙ্গে 'মাসি-মাসি বোহশোনম্' এইরূপ শতপথের শ্রুতি পাওয়া যায়। এটি মূলত একোদ্দিষ্ঠ শ্রাদ্ধ। একজন ব্যক্তিকে লক্ষ্য করে যে শ্রাদ্ধ করা হয় তাকে একোদিষ্ট বলে।

১.৬ শ্রবণা

শ্রাবণ শুক্ল পূর্ণিমা থেকে শুরু করে মার্গশীর্ষের পূর্ণিমা দিন পর্যন্ত প্রতি সন্ধ্যায় সাপেদের জন্য যে যজ্ঞ করা হয় তা হল শ্রাবণকর্ম বা শ্রবণা কর্ম। আলোচ্য বিষয়ে পরস্কর গৃহ্যসূত্রে বলা হয়েছে-'আথাতঃ শ্রবণাকর্ম'।[৫] এর অধীনে স্থলাপাক তৈরির পর অক্ষত শস্য পাক করে পুরোডাশ তৈরী করে প্রোক্ষন ইত্যাদি করতে হয়। এরপর 'অপশ্বেতপদজহি' প্রভৃতি মন্ত্রে দ্বারা ঘি আহুতি দেওয়া হয়। তারপর চরু বা পুরোডাশের চারটি আহুতি দেওয়ার বিধান রয়েছে। বিষ্ণু, শ্রবণা প্রভৃতিকে সমন্ত্রক আহুতি নিবেদনের পর 'ধানাবন্তম্' মন্ত্রের মাধ্যমে সাপেদের নিমিত্তে ঘি মিশ্রিত শস্য এবং সত্তুর আহুতি দেওয়ার নিয়ম রয়েছে।

১.৭ শূলগব

পাকযজ্ঞান্তর্গত একটি অন্যতম কর্মের নাম হল শূলগব। পারস্কর গৃহ্যসূত্রে 'অথ শূলগবঃ' এরুপে কর্মানুষ্ঠানের আরম্ভ করা হয়েছে। স্বর্গ, পশু, পুত্র, ধন, যশ এবং দীর্ঘায়ু লাভের লক্ষ্যে এই কর্মানুষ্ঠান করা হয়, এখানে ভগবান রুদ্রের উদ্দেশ্যে গোমাংসরুপ দ্রব্যের দ্বারা হবন করার কথা বলা হয়েছে।[৬] কলিকালে গোহত্যা নিষিদ্ধ হওয়ায় এই কর্মানুষ্ঠানের প্রচলন নেই। অন্যান্য শাখায়, যেমন অপস্তম্ব

গৃহ্যসূত্রে ‘ঈশানায় স্থালীপাকং শ্রপয়িত্বা’ অর্থাৎ গরুর পরিবর্তে স্থালিপাকের বিধান করে অনুষ্ঠানটি করা হয়।[৭]

২. হবির্যজ্ঞ

সাত প্রকার হবির্যজ্ঞের সংক্ষিপ্ত আলোচনা করা হল।

২.১ অগ্নিহোত্র

হোমযাগের প্রকৃতি হল অগ্নিহোত্র। অগ্নির তৃপ্তিকে উদ্দেশ্য করে শ্রৌতাগ্নিতে অগ্নিহোত্র যজ্ঞ সম্পন্ন করা হয়। শ্রৌতাধান করার পর এই যজ্ঞ অনুষ্ঠিত হয়। অগ্ন্যাধান কর্মের দ্বারা সপত্নীক যজমানের গৃহে শ্রৌত অগ্নি প্রতিষ্ঠিত করার পর প্রতিদিন সেই প্রজ্বলিত অগ্নিকুণ্ডে অগ্নিহোত্র সম্পাদন করা যজমানের কর্ত্তব্য। ‘অগ্নিহোত্রং জুহুযাত্ স্বর্গকামঃ’ - এই বিধিবাক্যকে আধার করে অগ্নিহোত্রের দ্বারা স্বর্গরূপ ইষ্টসাধন করার কথা বলা হয়েছে। এই যজ্ঞ এক বার শুরু করলে যাবজ্জীবন তা পালন করতে হয়। এটি নিত্যকর্মের অন্তর্গত। শতপথ ব্রাহ্মণে বলা হয়েছে যে অগ্নিহোত্র ‘জরামর্য’ সত্রযাগ,কারণ জরা বা মৃত্যু ব্যতীত এই যাগের নিত্যানুষ্ঠান থেকে যজমানের অব্যাহতি নেই।[৮] তবে এটি নিত্যকর্ম হলেও কিছু কিছু ক্ষেত্রে কাম্যকর্মরূপে এর অনুষ্ঠান বৈচিত্র্য লক্ষ্য করা যায়। যেমন- ‘পশুকামঃ স্বর্গকামো বা পয়সা জূহুয়াত্’। ‘ইন্দ্রিয়কামো দঘ্না’, ‘ওদনেন অন্নকামঃ’ ইত্যাদি ক্ষেত্রে অগ্নিহোত্র নিত্যকর্ম নয়,কাম্যকর্ম। আধান গ্রহণের প্রকার ত্রিবিধ, যথা- হোমপূর্বক, ইষ্টিপূর্বক, সোমপূর্বক। এই ক্রমানুসারে পরবর্তী প্রকারে পূর্ববর্তী আধানের সমস্ত নিয়ম অন্তর্ভুক্ত থাকবে। এই যজ্ঞ স্বয়ং যজমানের করা উচিত।

> সন্ধ্যাকর্মাবসানে তু স্বয়ং হোমং সমাচরেত্।
> স্বয়ং হোমে ফলং যৎস্যান্ন তদন্যেন জাযতে।।
>
> হোমে যৎফলমুদ্দিষ্টং জুহ্বতঃ স্বযমেব তু।
> হুযমানে তদন্যেন ফলমর্ধ প্রজায়তে।।[৯]

এই কর্ম সায়ংকালে এবং প্রাতঃকালে করা হয়। কাত্যায়ন স্মৃতিতে উদ্ধৃত হয়েছে- ‘সাযমাদিপ্রাতরন্তমেকং কর্ম প্রচক্ষতে’।[১০] এই যজ্ঞের প্রধান দ্রব্য গুলি হল দুগ্ধ, তেল, দই, সোমরস, পয়সা, অন্ন, ঘি, চাল, ফলমূল, জল ইত্যাদি। এই যজ্ঞের অগ্নি হল মূখ্য দেবতা। প্রথম আহুতি অগ্নির উদ্দেশ্যে ‘ভূর্ভুবঃ স্বঃ ওঁ অগ্নিজ্যোতিঃ জ্যোতিরগ্নিঃ স্বাহা’ এই মন্ত্রোচ্চারণ করে প্রদান করতে হয়। স্বিষ্টকৃত্ স্থানাপন্ন অঙ্গ দেবতা হলেন প্রজাপতি। সুতরাং দ্বিতীয় আহুতি প্রজাপতিকে ধ্যান করে উপাংশু অর্থাৎ নিঃশব্দে মন্ত্রোচ্চারণ করে প্রদান করতে হয়। সায়ংকালের এবং প্রাতঃকালের দ্রব্য একই। এই যজ্ঞের অনুষ্ঠানে দুটি পক্ষ আছে। প্রথম পক্ষে, সায়ংকালে সূর্যাস্তের পূর্বে এবং প্রাতঃকালে সূর্যোদয়ের পূর্বে হবন করার বিধান আছে। দ্বিতীয় পক্ষের সায়ংকালে সূর্যাস্তের পরে এবং প্রাতঃকালে সূর্যোদয়ের পরে হবন করতে হবে। এই দুই পক্ষের এখনো একটি পালন করা হয়ে থাকে।

২.২ দর্শপূর্ণমাস

সমস্ত ইষ্টিযাগের প্রকৃতি হল দর্শপূর্ণমাস যাগ।[১১] ‘দর্শ’ শব্দের অর্থ ‘অমাবস্যা’; ‘দর্শঃ সূর্যেন্দুসঙ্গমঃ’ অর্থাৎ যে তিথিতে সূর্য ও চন্দ্রের সঙ্গম হয় তাকে দর্শ বলা হয়, সেদিনকেই আমরা বলি অমাবস্যা। ‘পূর্ণমাস’ শব্দের অর্থ পূর্ণিমা। অমাবস্যা ও পূর্ণিমাতে এই যজ্ঞ করতে হয় বলে একে দর্শপূর্ণমাস বলে। এই যাগের প্রধান আহুতি দ্রব্য পুরোডাশ। পূর্ণিমাতে প্রথমে এই যাগের আরম্ভ করে পরের অমাবস্যাতে তার পুনরনুষ্ঠান করলে তবে এই দর্শপূর্ণমাসযাগ সম্পূর্ণ হয়।‘সর্বেভ্যো কামেভ্যো দর্শপূর্ণমাসৌ’ অর্থাৎ এই যজ্ঞের অনুষ্ঠান সকলের অভীষ্ট সিদ্ধির জন্য সম্পাদিত হয়।[১২] শ্রৌতাধানী যজমান দর্শ ও পূর্ণমাসের যথাক্রমে অমাবস্যা ও পূর্ণিমা তিথিতে নিত্যরূপে এই যাগানুষ্ঠান করে। অগ্ন্যাধানের পর এই যাগ পূর্ণিমা তিথি থেকে শুরু হয়। যজমান, যজমান পত্নী, ব্রহ্মা, হোতা, অধ্বর্যু, আগ্নিধ্র এই ৬ জনের দ্বারা এই যাগ সম্পন্ন হয়। পূর্ণিমায় তিনটি এবং অমাবস্যায় তিনটি এই প্রকার ছটি প্রধান যাগ করা হয়। পূর্ণমাসযাগে প্রথম আহুতি অগ্নির উদ্দেশ্যে অষ্টকপাল পুরোডাশ, এরপর বিষ্ণু,প্রজাপতি, অগ্নি ও সোম- এই চার দেবতার একজনকে ঘৃতাহুতির দ্বারা উপাংশুযাগ। তৃতীয় আহুতি অগ্নি ও সোমের উদ্দেশ্যে

একাদশ কপাল পুরোডাশ। দর্শযাগে প্রথম আহুতি পূর্ণমাসযাগের মতো। দ্বিতীয় ও তৃতীয় আহুতির দেবতা ইন্দ্র এবং হব্যদ্রব্য যথাক্রমে দধি ও দুগ্ধ। অন্নাহার্য এই যাগের দক্ষিণা।

এই দর্শপূর্ণমাস যাগ নিত্য ও কাম্য –উভয়বিধই হতে পারে। যাঁরা সারাজীবন ধরে প্রতি পূর্ণিমায় ও অমাবস্যায় এই যাগানুষ্ঠান করেন তাঁদের কাছে এই যাগ নিত্য। অনেকের মতে নিত্য হলেও ত্রিশবত্সর ধরে অবিচ্ছন্নভাবে এই যাগানুষ্ঠান করার পর পরিত্যাগ করা যায়। কিংবা বৃদ্ধাবস্থায় অপারগ হলে ত্যাগ করা যেতে পারে।[১৩] এপ্রসঙ্গে আপস্তম্ব শ্রৌতসূত্রে আম্নাত হয়েছে-'তাভ্যাং যাবজ্জীবং যজেত। ত্রিশতং বা বর্ষাণি। জীর্ণো বা বিরমেত্'।[১৪] আর কোনো কামনা নিয়ে যাঁরা এই যাগের আনুষ্ঠান করেন তাঁদের ক্ষেত্রে এই যাগ কাম্য। যেমন-' দর্শপূর্ণমাসাভ্যাং স্বর্গকামো যজেত' এরুপ বাক্যের দ্বারা এটি কাম্যযাগ তা বিহিত হয়ে যায়।

২.৩ আগ্রয়ণ

আগ্রয়ণ এটি একটি ইষ্টিযাগ এবং এর দ্বারা নবান্ন উৎসব সূচিত হয়। শরৎকালে ও বসন্তকালে এই যাগের অনুষ্ঠান হয় এবং পুরোডাশ ও চরুর আহুতি হয়। ইন্দ্রাগ্নির উদ্দেশ্যে পুরোডাশ ও দ্যাবাপৃথিবীর এবং বিশ্বদেবের উদ্দেশ্য পয়োতে চরুপাক করে তার আহুতি হয়। এই যাগ প্রসঙ্গে শতপথ ব্রাহ্মণে আম্নাত হয়েছে-'অনযোর্বা অযং দ্যাবাপৃথিব্যো রসোঽস্য রসস্য হুত্বা দেবেভ্যো ঽথেমমশ্নামেতি তস্মাদ্বা আগ্রযণেষট্যা যজতে'।[১৫] দক্ষিণা হিসাবে ভগ্ন রথকে সারিয়ে তা দান করা হয় এবং ক্ষৌমবস্ত্র, মধুপর্ক ইত্যাদিও দেওয়া হয়। এই ইষ্টিযাগকে শাস্ত্রে নিত্যা বলে অভিহিত করা হয়েছে। এই ইষ্টিযাগের পরেই আহিতাগ্নি নতুন অন্ন গ্রহণ করেন। অনাহিতাগ্নি ব্যক্তি ঔপাসন অগ্নিতে গৃহ্যসূত্রোক্ত বিধানে আগ্রয়ণেষ্ঠি করেন। ব্রীহির দ্বারা আগ্রয়ণের পর যতদিন না যবের দ্বারা আগ্রয়ণ যাগ করা হচ্ছে ততদিন সমস্ত যাগই ব্রীহির দ্বারা করতে হয়। আবার যবের দ্বারা আগ্রয়ণেষ্টির পর ব্রীহির দ্বারা আগ্রয়ণেষ্টির পূর্ব পর্যন্ত সমস্ত 'যাগ যবের দ্বারাই করতে হয়।

২.৪ চাতুর্মাস্য

চাতুর্মাস্য যাগকে গোপথ ব্রাহ্মণে সপ্ত হবির্যাগের অন্যতম বলা হয়েছে।[১৬] এই কর্ম চার মাস ধরে অনুষ্ঠিত হয় বলে একে চাতুর্মাস্য বলে। কাত্যায়ন শ্রৌতসূত্রে কর্কট ভাষ্যে বলা হয়েছে – 'চতুর্ষু মাসেষু ভবন্তি'।[১৭]এই কর্মে চারটি পর্ব আছে যথা- বৈশ্বদেব, বরুণপ্রঘাস, সাকমেধ ও শুনাসীরীয়। এর অন্তর্গত প্রথম পর্বের অনুষ্ঠান ফাল্গুন মাসের পূর্ণিমা তিথিতে করা উচিত- 'ফাল্গুন্যাং পৌর্ণমাস্যাং প্রয়োগশ্চাতুর্মাস্যানাম্। বৈশ্বনরীযপার্জন্যেষ্টিঃ পূর্বস্যাং পৌর্ণমাস্যাম্। পর্জন্যায যস্য ব্রতে। উত্তরস্যাং বৈশ্বদেবম্'।[১৮] অতঃপর, চার মাস অতিবাহিত হওয়ার পর আষাঢ়ের পূর্ণিমা তিথিতে দ্বিতীয় পর্ব অনুষ্ঠিত হয়- 'আষাঢ্যাং বরুণপ্রঘাসাঃ'।[১৯] তারপর চার মাস অতিবাহিত হওয়ার পর, কার্তিক মাসের পূর্ণিমা তিথিতে তৃতীয় পর্ব অনুষ্ঠিত হয়-'কার্তিক্যাং সাকমেধাঃ'।[২০] অতঃপর চার মাস অতিবাহিত হওয়ার পরে, ফাল্গুন মাসের শুক্ল পক্ষের প্রতিপদে চতুর্থ পর্ব অনুষ্ঠান করা উচিত- 'সাকমেধৈরিষ্ট্বান্বক্ষং শুনাসীর্যম্। মাধ্যাং বা পৌর্ণমাস্যাম্'।[২১] এই পদ্ধতি বারবার পুনরাবৃত্তি করা উচিত। প্রতিটি পর্বের সংক্ষিপ্ত বিবরণ নিম্নরূপ-

প্রথম পর্ব (বৈশ্বদেব)- এই প্রথম পর্বে, অগ্নি দেবতার অষ্ট কপাল পুরোডাশ, সোম দেবের চরু, সবিতার অষ্ট কপাল বা দ্বাদশ কপাল পুরোডাশ, সরস্বতীর চরু, পুষার জন্য আটার চরু, স্বতবদ্গুণবিশিষ্ট মরুতের সপ্তকপাল পুরোডাশ, বিশ্বদেবের জন্য পয়স্যা,দ্যাবাপৃথিবীর এককপাল পুরোডাশ, এই আটটি হবি। এই যাগগুলির প্রকৃতি দর্শপূর্ণমাস, তাই এদের আলাদা ধর্ম বলা হয় না। শুধুমাত্র প্রযাজ এবং অনুযাজের মধ্যে 'নবপ্রযাজম্ নবানুযাজম্' এই সূত্রে 'নবত্ব ত্রিণী সমিষ্টযজুংষি' এবং বাজি দেবতার যজ্ঞ বিশেষ। এই বৈশ্বদেব পর্বের ধর্ম অন্যান্য পর্বে অনুসরণ করা হয়। এর অধীনে, বিশ্বদেবের সাথে সম্পর্কিত আমিক্ষা যাগ রয়েছে, যা অন্যান্য আমিক্ষা যাগের প্রকৃতি। এতে ঋত্বিক্ দর্শপূর্ণমাস অনুযায়ী হয়।

দ্বিতীয় পর্ব (বরুণপ্রঘাস)- বৈশ্বদেব-এ উল্লিখিত সমস্ত হবির্দ্রব্যের মধ্যে প্রথম পাঁচটি হবির্দ্রব্য ছাড়াও আরও চারটি হবির্দ্রব্য রয়েছে- ইন্দ্রাগ্নিদেবত্য দ্বাদশকপাল পুরোডাশ, বরুণের জন্য আমিক্ষা, মরুতের জন্য অমিক্ষা, প্রজাপতির (ব্রহ্মার) জন্য এককপাল পুরোডাশ। এখানে দুটি বেদী থাকে – উত্তর ও

দক্ষিণ। ঋত্বিক্ বৈশ্বদেব পর্ব অনুসারে হয়। একজন প্রতিপ্রস্থাতা এই পর্বে উপস্থিত থাকেন। তিনি দক্ষিণ বেদীতে করা আচারগুলি সম্পাদন করেন। এই পর্বে ও সাকমেধ পর্বে উত্তরবেদী ও অগ্নিপ্রণয়ন বেশি হয়। একইভাবে করম্ভ পাত্র তৈরি ও সেগুলো দক্ষিণাগ্নিতে আহুতি দিতে হয় এই পর্বে। দম্পতি তীর্থস্থান করে। এই পর্বের দক্ষিণা হল ধেনু, অশ্ব, ছয় বা বারোটি গরু ইত্যাদি।

তৃতীয় পর্ব (সাকমেধ)- কার্তিক মাসের পূর্ণিমা তিথিতে এই পর্বের অনুষ্ঠান দুদিন ধরে হয়। প্রথমদিন প্রাতঃকালে অনীকবতী ইষ্টি থেকে আরম্ভ করে অগ্নি উদ্ধরণ পর্য্যন্ত সমস্ত কাজগুলি করা হয়। অগ্নি অনীকবান্ দেবতার উদ্দেশ্যে অষ্টকপাল পুরোডাশ দিয়ে প্রাতঃকালে যজ্ঞ হয়। এর দক্ষিণা অন্বাহার্য্য। মাধ্যাহ্নে হয় সান্তপনেষ্টি। এখানে সান্তপনা মরুৎগণ দেবতা এবং চরুদ্রব্যের দ্বারা হোম হয়। এক্ষেত্রেও অন্বাহার্য্য দক্ষিণা। সায়ংকালে হয় গৃহমেধীয়েষ্টি। এখানে গৃহমেধিনো মরুৎগণ দেবতা এবং দুধের দ্বারা প্রস্তুত চরু হল হোমের দ্রব্য। এখানে দক্ষিণারূপে বৃষভ দান করতে হয়। গৃহমেধীয়েষ্টির হবিঃশেষ যজমান ও ঋত্বিকেরা ভক্ষণ করতে পারেন। এইসব যজ্ঞের একটু বিশেষত্ব আছে কারণ প্রযাজ ও অনুযাজাদির অনুষ্ঠান এক্ষেত্রে হয় না। এই পর্বে সায়ংকালে ও প্রাতঃকালে দুধ বা লপসীর দ্বারা অগ্নিহোত্র হোম করতে হয়। পরের দিন প্রাতঃকালে অগ্নি উদ্ধরণাদির পর প্রথমে ইন্দ্রের উদ্দেশ্যে দধি হোম হয় এবং তারপর হয় ক্রীড়নীয়েষ্টি। এক্ষেত্রে সপ্তকপাল পুরোডাশের দ্বারা ক্রীড়িনো মরুৎগণের উদ্দেশ্যে হোম হয়। এক্ষেত্রে দক্ষিণা হল অন্বাহার্য্য। পরে হয় অদিতীষ্টি। চক্র দিয়ে অদিতি দেবতার উদ্দেশ্যে হোম হয় এবং দক্ষিণা রূপে অন্বাহার্য্য দেওয়া হয়। এরপরেই উত্তরবেদিতে মহাহবিঃসংজ্ঞকেষ্টির অনুষ্ঠান হয়। বৈশ্বদেব পর্বের মতই ৫টি সাধারণ আহুতি ছাড়াও এখানে কয়েকটি অধিক দেবতার উদ্দেশ্যে আহুতি দেওয়া হয়, যথা-ইন্দ্রাগ্নী দেবতার উদ্দেশ্যে দ্বাদশকপাল পুরোডাশ, মহেন্দ্র দেবতার উদ্দেশ্যে চরু, বিশ্বকর্মা দেবতার উদ্দেশ্যে এককপাল পুরোডাশ। এই যাগের দক্ষিণা হল ঋষভ। ঐদিন অপরাহ্নে পিতৃযজ্ঞ বা পিত্রেষ্টির অনুষ্ঠান হয়। দক্ষিণ দিকে যজমানের উচ্চতার সমান দৈর্ঘ্য প্রস্থে একটা বেদি প্রস্তুত করে দক্ষিণাগ্নি থেকে অগ্নি নিয়ে এসে ঐ বেদিতে স্থাপন করে সেইখানেই নিম্নলিখিত দেবতাদের উদ্দেশ্যে আহুতি দেওয়া হয়-পিতৃবৎ সোম বা সোমবৎ পিতৃগণের উদ্দেশ্যে ষট্কপাল পুরোডাশ, ধানা,মন্থ ইত্যাদি হব্যদ্রব্যের আহুতি হয়। শেষে হয় ত্র্যম্বকেষ্টি। রুদ্র দেবতার উদ্দেশ্যে ৪ টি এককপাল পুরোডাশ আহুতি হয়। অধ্বর্য্যু একাই ঋত্বিকের কাজ করেন এবং সমস্ত অনুষ্ঠানটি তূষ্ণীং ভাবে উত্তরমুখে অনুষ্ঠিত হয়। এই যজ্ঞের দক্ষিণা ঋষভ।

চতুর্থ পর্ব (শুনাসীরীয়)- এই পর্বে শুনাসীরীয়ের অনুষ্ঠান হয় পৌর্ণমাসী যাগের নিয়মে। বৈশ্বদেব পর্বের মতো এখানে সাধারণত ৫ জন দেবতার উদ্দেশ্যে তো আহুতি দেওয়া হয়। এছাড়াও শুনাসীরীয় অর্থাৎ বায়ু এবং আদিত্যের উদ্দেশ্যে দ্বাদশকপাল পুরোডাশ, বায়ু দেবতার উদ্দেশ্যে সদ্য দোহন করা দুধ, সূর্যের একপাল পুরোডাশ ইত্যাদি। শতপথ ব্রাহ্মণের মতে চাতুর্মাস্য যাগের সাকমেধ ও শুনাসীরীয়ের অনুষ্ঠান একই সঙ্গে হতে পারে। এই যজ্ঞের দক্ষিণা রূপে-হাল, দুটি শক্তিমান বলদ, সাদা ঘোড়া ইত্যাদি দিতে হয়। চাতুর্মাস্য যাগের দুটি পক্ষ আছে উৎসর্গপক্ষ এবং যাবজ্জীবপক্ষ। উৎসর্গপক্ষে একবার মাত্র চাতুর্মাস্য করে তারপর যজমান পশুযাগ, সোমযাগ ইত্যাদির অনুষ্ঠান করেন আর কখনো চাতুর্মাস্য করেন না। যাবজ্জীবপক্ষে একবার আরম্ভ করার পর যজমান যতদিন বেঁচে থাকেন ততদিনই প্রত্যেকটি পর্বে অনুষ্ঠান করে যান। চাতুর্মাস্য যাগ তিন প্রকার হতে পারে। যথা--ঐষ্টিক, পাশুক এবং সৌমিক। এর মধ্যে ঐষ্টিক চাতুর্মাস্যের কথাই আলোচনা করা হয়েছে। অনুষ্ঠান কালের দিক থেকে বিচার করলে তিন প্রকার চাতুর্মাস্যকেই আবার তিন ভাগে বিভক্ত করা যায়। যেমন-সংবৎসরিক, পঞ্চাহিক এবং ঐকাহিক।

২.৫ নিরূঢ়পশুবন্ধ

আহিতাগ্নি ত্রৈবর্ণিক নিরূঢ়পশুবন্ধের অধিকারী। এই যাগ বছরে একবার বর্ষা ঋতুতে করা যায়। এ প্রসঙ্গে কাত্যায়ন শ্রৌতসূত্রে বলা হয়েছে-'পশ্বিজ্যা সংবৎসরে সংবৎসরে প্রাবৃষি'। উত্তরায়ণ ও দক্ষিণায়নে দুবার করা যায় অথবা প্রত্যেক ঋতুতে একটি করে মোট ছয় বার করা যায়। ছাগপশুর দ্বারা যজ্ঞের আহুতি হয় বলেই এর নাম পশুযাগ। পশুর সমস্ত দেহকেই আহুতি দেওয়া হয় না, তার বপা, মেদ ইত্যাদি আহুতি দেওয়া হয়। ইন্দ্র, অগ্নি, সূর্য অথবা প্রজাপতি ইত্যাদি হলেন পশুযাগের দেবতা। কমপক্ষে ছয়জন পুরোহিতের প্রয়োজন হয়, তারা হলেন অধ্বর্যু, প্রতিপ্রস্থাতা,হোতা,

মৈত্রাবরুণ, অগ্নীধ্র এবং ব্রহ্মা। হোতা কেবল যাজ্যা মন্ত্র পাঠ করেন এবং অনুবাক্যা পাঠ করেন মৈত্রাবরুণ। এছাড়াও পৈষ মন্ত্রসমূহ মৈত্রাবরুণ পাঠ করে থাকেন। ইষ্টিযাগের থেকেও একটি স্বতন্ত্র বেদি নির্মাণ করতে হয়, যাকে পাশুকবেদি বলা হয়। যজ্ঞের পশুকে বাঁধার জন্য বেল, খাদির, রহিতক, পলাশ ইত্যাদি বৃক্ষের কাঠ দ্বারা যূপ নির্মাণ করে বেদির পূর্বদিকে পোতা হয়। এই যাগে এগারোটি প্রযাজ এবং এগারোটি অনুযাজের বিধান রয়েছে।এছাড়াও স্বিষ্টকৃৎ যাগ, পত্নীসংযাজ ইত্যাদির অনুষ্ঠান হয়ে থাকে। প্রথম দশটি প্রযাজযাগে আজ্যের দ্বারা আহুতি হয় এবং শেষেরটিতে পশুর বপার আহুতি হয়। তারপর এগারোটি অনুযাজে দধি মিশ্রিত আজ্যের আহুতি হয়। অধ্বর্যু এই যাগ করেন। ধেনু অথবা বর হল বৈকল্পিক দক্ষিণা।পশুযাগে ইড়াভক্ষণ সম্পর্কে বিভিন্ন মতবাদ আছে। একদলের মতে পশু যজমানের প্রতীক অতএব পশুমাংস ভক্ষণযোগ্য নয়। আবার ঐতরেয় ব্রাহ্মণ মতে তা ভক্ষণযোগ্য।[২২]

২.৬ সৌত্রামণী

'সুত্রাম্ণ ইযং সৌত্রামণী' এই ব্যুৎপত্তির নিরিখে ইন্দ্র দেবতার উদ্দেশ্যে সম্পাদ্যমান যাগকেই সৌত্রামণী বলে। এই যাগের প্রধান দেবতা ইন্দ্র। সেকারণে সৌত্রামণী যাগকেই ইন্দ্রযাগও বলা হয়ে থাকে। সৌত্রামণী নামক পশুযাগকে দুভাগে ভাগ করা যায় স্বতন্ত্র এবং অঙ্গীভূত। চয়নযাগের পর তদঙ্গীভূত সৌত্রমণী অনুষ্ঠিত হয়। তাছাড়া স্বতন্ত্র সৌত্রামণীও হতে পারে। স্বতন্ত্রসৌত্রামণীকে নিত্যা, কাম্যা ও নৈমিত্তিক এরূপ তিন ভাগে বিভক্ত করা হয়। স্বতন্ত্রসৌত্রামণী যাগে কেবল ব্রাহ্মণদেরই অধিকার আছে এবং অঙ্গ হিসাবে বিহিত সৌত্রামণীতে ক্ষত্রিয় বৈশ্যদেরও অধিকার আছে। এই যাগে অশ্বিদ্বয়ের উদ্দেশ্যে অজ, সরস্বতীর উদ্দেশ্যে মেষ এবং ইন্দ্রের উদ্দেশ্যে ঋষভ পশু দেওয়া হয়। শ্রৌতসূত্রাদিতে এই দেবতা বিষয়ে মতান্তরের উল্লেখও আছে! এখানে ঋত্বিক হন-অধ্বর্য্য, ব্রহ্মা, হোতা, আগ্নীত্, প্রতিপ্রস্থাতা ও মৈত্রাবরুণ। পশু ছাড়াও পুরোডাশের আহুতিও হয়। এই যজ্ঞে তিনটি পয়োগ্রহ এবং তিনটি সুরাগ্রহ গ্রহণ হয়। এই গ্রহের দেবতারা হলেন-অশ্বিদ্বয়, সরস্বতী ও ইন্দ্র সুত্রামা।

সৌত্রামণীযাগকে-কৌকিল এবং চরক দুভাগে বিভক্ত করা হয়। কৌকিল সৌত্রামণীর স্বতন্ত্ররূপে অনুষ্ঠান করা গেলেও, চরক সৌত্রামণী রাজসূয় যাগের অঙ্গ। অগ্নিচয়নের অঙ্গহিসাবেও চরকসৌত্রামণীর কথা পাওয়া যায়। কাত্যায়ন শ্রৌতসূত্রে কৌকিল সৌত্রামণীর বিবরণ আছে এবং সমৃদ্ধিকামী ব্রাহ্মণ বা রাজ্যভ্রষ্ট রাজাকে কিংবা পশুসম্পদে বঞ্চিত ব্যক্তিকে এই অনুষ্ঠান করতে বলা হয়েছে।[২৩] চার দিনের এই যজ্ঞানুষ্ঠানেই সুরা দেবার বিধান থাকলেও পরবর্তী কালে ব্রাহ্মণদের পক্ষে সুরাপান নিষিদ্ধ হওয়ায় সুরার পরিবর্তে দুধকে আহুতি দ্রব্য হিসাবে ব্যবহারের বিধান পাওয়া যায়। আপস্তম্ব শৌতসূত্রে এরূপ বিধান আছে। সুরা আহুতির জন্যই শতপথব্রাহ্মণে এই যজ্ঞকে আগে অসুরদের যজ্ঞ ছিল বলা হয়েছে।[২৪] এই প্রসঙ্গে উল্লেখযোগ্য যে বাজপেয় যাগেও সুরাগ্রহ গ্রহণের কথা আছে।

২.৭ পিণ্ডপিতৃযজ্ঞ

মীমাংসকদের মতে পিণ্ডপিতৃযজ্ঞ একটি স্বতন্ত্র যাগ হলেও কাত্যায়ন শৌতসূত্রের মতে এটি দর্শযাগের অঙ্গ-‘অপরাহণে পিণ্ডপিতৃযশ্চন্দ্রাদ্রর্শনে মাবাস্যাযাম্।[২৫] ‘মাসি মাস্যেব পিতৃভ্যঃ’ শতপথ ব্রাহ্মণের উক্তিকে আধার করে অমাবস্যার দিনে এই কর্মানুষ্ঠান করা হয়।[২৬] এটি কৃত্য স্বতন্ত্র, কারণ জৈমিনীয় সূত্রে এর অনুষ্ঠানের সময় নির্ধারিত আছে-‘পিতৃযজ্ঞঃ স্বকালাত্বাদনঙগংস্যাত্’।[২৭] এই যাগে চরু বা চাল দক্ষিণাগ্নিতে পাক করার পর পিণ্ড করে পিতৃগণের উদ্দেশ্যে দক্ষিণাগ্নিতে আহুতি দিতে হয়। অগ্নিহোত্রীর কাছে এটি নিত্যকর্মানুষ্ঠান। যদি অগ্নিহোত্রীর পিতা জীবিত থাকেন তাহলে তাঁকে পিণ্ডযজ্ঞ করতে হয় না।

৩. সোমযজ্ঞ

সোমরসের আহুতি যে যজ্ঞে করা হয় তাকে সোমযাগ বলে। সকল বৈদিক কর্মানুষ্ঠানের মধ্যে সবথেকে জটিল এবং ব্যয়বহুল অনুষ্ঠান হল সোমযাগ। সোমযাগের বহু প্রকারবৈচিত্র্য আছে। তার মধ্যে অহীন এবং সত্র-এই দুইপ্রকার বিশেষভাবে উল্লেখ্য। সোমযাগের অনুষ্ঠান একদিনে হতে পারে, দু'দিনেও হতে পারে, তিনদিনে, চারদিনে বা বারদিনে, এমনকি এক বছর ধরেও হতে পারে। একদিনের যজ্ঞকে একাহ বলে আর দুই থেকে বারদিনে সম্পাদ্য সকল সোমযাগকে অহীন বলা হয়ে থাকে। বার থেকে

এক বৎসর বা ততোধিক সময় ধরে যজ্ঞ সম্পাদিত হলে তাকে বলা হত সত্র। একাহজাতীয় সকল সোমযাগের সাধারণ নাম ছিল জ্যোতিষ্টোম। জ্যোতিষ্টোমযাগের সাতটি সংস্থা অর্থাৎ জ্যোতিষ্টোমের অনুষ্ঠানপদ্ধতি সাতপ্রকারের, যথা-অগ্নিষ্টোম, উক্থ্য, ষোড়শী, অতিরাত্র, অত্যগ্নিষ্টোম, আপ্তোর্যাম এবং বাজপেয়। এদের মধ্যে অগ্নিষ্টোমই প্রকৃতি, অন্যগুলি তার বিকৃতিমাত্র।

সোমযাগের সপ্ত সংস্থা ব্যতীত অতিরিক্ত কিছু প্রকারবৈচিত্র্য আছে। যেমন- অগ্নিচয়ন যাগ, ক্রতু, সত্র, মেধ প্রভৃতি। এখানে সপ্ত সোমসংস্থা বর্ণনা করা হল।

৩.১ অগ্নিষ্টোম

একাহ সোমযাগের সাতটি সংস্থার মধ্যে প্রথম সংস্থাটি হল অগ্নিষ্টোম। ‘সর্বকামোঽগ্নিষ্টোমঃ’ অর্থাৎ সমস্ত কামানা সিদ্ধির জন্য এই অগ্নিষ্টোম যাগ করা হয়ে থাকে। জ্যোতিষ্টোম (ত্রিবিত্, পঞ্চদশ, সপ্তদশ, একবিংশ এই চারটি হল স্তোম জ্যোতি, জ্যোতি যার স্তোম হয় সেটি জ্যোতিষ্টোম) চার প্রকার। সাত প্রকার সোম যাগের মধ্যে প্রথম হল অগ্নিষ্টোম। এই সোম যাগের প্রকারগুলির নামকরণ স্তোত্রের ওপর ভিত্তি করে হয়ে থাকে, শেষে যে স্তোত্র গাওয়া হয় তার ওপর ভিত্তি করে এই প্রকারের নামকরণ হয়। স্তোত্রের মাধ্যমে অগ্নি দেবতার স্তুতি করা হয়। এটাই সোম যজ্ঞের প্রকৃতি। অগ্নিষ্টোমে ‘যজ্ঞাযজ্ঞা বো অগ্নয়ে’ এই ঋচা গান করা হয়। এই অনুষ্ঠান বসন্ত ঋতুতে করা হয়। এই যাগে আগ্নিষ্টোম নামক স্তোত্র অর্থাৎ সামগানের দ্বারা অগ্নিদেবতার স্তুতি করার পর যজ্ঞ পরিসমাপ্ত হয় বলে সমগ্র অনুষ্ঠানটির নাম অগ্নিষ্টোম। সোমযাগ ছাড়া আর কোনো যাগে সামগান নেই। তাই সামগায়ী ঋত্বিকেরও প্রয়োজন হয় না। এই অগ্নিষ্টোমের অনুষ্ঠান প্রসঙ্গে কাত্যায়ন শ্রৌতসূত্রে বলা হয়েছে-‘বসন্তেঽগ্নিষ্টোম’ অর্থাৎ বসন্ত ঋতুতে অগ্নিষ্টোমের আনুষ্ঠান করার কথা বলা হয়েছে।[২৮] এখানে অগ্নিষ্টোমের দ্বারা সোমযাগকেই বোঝানো হয়েছে। আরম্ভের দিন, দীক্ষার দিন এবং সুত্যাদিন এইভাবে তিনটি দিনই যেন শুভ হয়। এই যাগ পাঁচ দিনে শেষ হয়। সাধারণত শুক্লপক্ষের একাদশী থেকে পূর্ণিমা পর্যন্ত এটি করা হয়। গণনানুসারে ১৬ জন ঋত্বিক থাকেন। অধ্বর্যুগণ- অধ্বর্যু, প্রতিপ্রস্থাতা, নেষ্টা, উন্নেতা। ব্রহ্মাগণ-ব্রহ্মা, ব্রাহ্মণাচ্ছংসি, আগ্নিধ্র, পোতা। হোতৃগণ- হোতা, মৈত্রাবরুণ, অচ্ছাবাক্, গ্রাবস্তুত্। উদ্গাতৃগণ- উদ্গাতা, প্রস্তোতা, প্রতিহর্তা, সুব্রহ্মণ্য। এছাড়াও ‘সদস্য’ নামক সপ্তদশ সংখ্যক ঋত্বিকের পরিচয়ও পাওয়া যায়।[২৯] উক্ত গণ অনুসারে দক্ষিণাও বাড়ে কমে।

৩.২ অত্যগ্নিষ্টোম

সোমযাগের দ্বিতীয় প্রকার যাগ হল অত্যগ্নিষ্টোম। এ প্রসঙ্গে কাত্যায়ন শৌতসূত্রে আম্নাত হয়েছে- ‘ষডুত্তরেঽত্যগ্নিষ্টোম উক্থ্যঃ, ষোড়শী, বাজপেযোঽতিরাত্রোপ্তোর্যামঃ’।[৩০] এই যাগ হল অগ্নিষ্টোম যাগের বিকৃতি ‘উক্থ্যষোডশ্যতিরাত্রাণামগ্নিষ্টোমবিকারত্বম্। অত্যগ্নিষ্টোমস্য চ’।[৩১] সপত্নিক যজমান এবং ১৬ জন ঋত্বিক যাগকার্য সম্পাদন করে। বিশেষ বিধি ব্যতীত সমস্ত বিধি অগ্নিষ্টোম যাগের অনুরূপ। যজমানের সঙ্কল্পের পর অধ্বর্যু যাগকার্য আরম্ভ করে। এই যাগে তেরোটি গ্রহপাত্র, তেরোটি শস্ত্র পাঠ করা হয় এবং তেরোটি স্তোত্র গাওয়া হয়। গ্রহপাত্রের আসাদনের সময় খাদির কাষ্ঠ দিয়ে তৈরি চতুর্মুখী, ষোড়শী সঙ্গক একটি গ্রহপাত্রকে আসাদিত করা হয়। একে আশ্বিন গ্রহপাত্র থেকে পশ্চিম দিকে রাখতে হবে। তিনটি সবনের মধ্যে যেকোনো একটি সবনে আগ্রয়ণগ্রহণ সমাপ্তির পর/পৃষ্ঠ্যোপাকরণের আগে এই পাত্রে সমন্ত্রক সোমরস গ্রহণ করা হয়। তৃণ স্পর্শ করলে স্তোত্রোপাকরণ ঘটে। শস্ত্র পাঠের সময় অধ্বর্যু ওথামো দৈব, মোদামো দৈব এবং সবশেষে প্রণবের প্রতিগ্রহ করা হয়। ষোডশী গ্রহপাত্র থেকে ইন্দ্রের জন্য যে যাগ করা হয় তা শুধুমাত্র ইন্দ্রের জন্যই ত্যাগ করতে হবে। অবশিষ্ট বিধি অগ্নিষ্টোমের ন্যায় করতে হয়। শেষে যাগের জন্য এক হাজার ব্রাহ্মণকে খাওয়াতে হবে।

৩.৩ উক্থ্য

সোমযাগের তৃতীয় প্রকার হল উক্থ্যসঙ্গক যাগ। এটিও সোমযাগের বিকৃতি ‘উক্থ্যষোডশ্যতিরাত্রাণামগ্নিষ্টোমবিকারত্বম্। অত্যগ্নিষ্টোমস্য চ’। ‘উক্থ্যেন পশুকামো যজেত’ অর্থাৎ পশু লাভের জন্য উক্থ্য যাগ করা হয়।[৩২] যজমানের সঙ্কল্প দ্বারা এই যাগ আরম্ভ হয়। এই যাগে অগ্নির জন্য একটি এবং ইন্দ্রের জন্য একটি এই প্রকার দুটি অজ পশু আবশ্যক। এই যাগে গ্রহ, স্তোত্র এবং শস্ত্রের সংখ্যা হল ১৫ টি। পুরোডাশের ক্রমানুসারে অগ্নির অষ্ট কপাল এবং ইন্দ্রাগ্নির বারো কপাল

রয়েছে। অঙ্গাবদানশ্রপণ এর উদ্দেশ্যে উভয় হৃদয়কে একই শূলে বেঁধে উত্তপ্ত করা হয়। শুধুমাত্র একটি উখা ব্যবহার করা হয়। পশুর অঙ্গ দানের সময় শরীরের একটি অঙ্গের সাথে অন্য অঙ্গের মিশ্রণ করা উচিত নয়। এই উদ্দেশ্যে, একটি পশুর শরীরের অঙ্গ একটি কাপড় দিয়ে বেঁধে বলি হিসাবে দেওয়া হয়। বাকি আচারগুলি অগ্নিষ্টোমের অনুরূপ করা হয়।

৩.৪ ষোড়শী

ষোডশী সোমযাগের চতুর্থ প্রকার। এটিও অগ্নিষ্টোম যাগের বিকৃতি। বিধান ব্যতীত সমস্ত বিধি অগ্নিষ্টোম যাগের অনুরূপ। 'ষোডষীনাং বীর্যকামঃ' অর্থাৎ এই যাগ বীর্য কামার্থে করা হয়।[৩৩] যজমানের সসংকল্প দ্বারা এই যাগ আরম্ভ হয় (চতুষ্টোমেন রথন্তরপৃষ্ঠেন হিরণ্যশতগবদক্ষিণেন বাসোঽশ্বদক্ষিণেন চ ষোডষীসংস্থেন জ্যোতিষ্টোমেনাহং যক্ষ্যে)। এখানে পীতমুখী এবং কৃষ্ণকর্ণযুক্ত গরু নিয়ে সোমক্রয়ণ করা হয়। এখানে গ্রহ, স্তোত্র এবং শস্ত্র ১৬ টি। গ্রহপাত্রগুলির মধ্যে ষোড়শী সঙ্গক একপাত্র খয়ের কাঠের তৈরি এবং চার মুখ রয়েছে। এই যজ্ঞে দুটি অজ এবং একটি মেষ প্রয়োজন। অগ্নির জন্য অজ, ইন্দ্রাগ্নির জন্য অজ এবং ইন্দ্রের জন্য মেষ রয়েছে। আগ্রয়ণ গ্রহের পর ষোড়শীগ্রহের নিয়ম আছে। স্তোত্র পাঠের সময় কালো ঘোড়াকে পশ্চিম দিকে মুখ করে দাঁড়াতে হবে। দর্ভ ও হিরণ্য দিয়ে স্তোত্র স্ত্রোত্রের উপাকরণ করা হয়। এই যাগে বিজাতীয় পশু থাকার কারণে অঙ্গদানাদি বিধানে একীকরণ হওয়া উচিত নয়। এই উদ্দেশ্যে উখা, বপাশ্রপণী প্রভৃতি যজ্ঞাযুধের জন্য পৃথক ব্যবস্থা প্রয়োজন। অগ্নি, ইন্দ্রাগ্নি এবং ইন্দ্র দেবতাদের জন্য যথাক্রমে সবনীয় যাগ করা হয়। যাগের শেষে এক হাজার ব্রাহ্মণকে খাওয়ানো হয়। যাগের পর সায়ংকালীন হবন দিয়ে শুরু হয় অগ্নিহোত্র হবন। দ্বিতীয় দিনের ভোর থেকে প্রতিদিন অগ্নিহোত্র হবন করা উচিৎ।

৩.৫ বাজপেয়

এটি সোমযাগের পঞ্চম প্রকার। এটি ষোডশীর বিকৃতি। শতপথ ব্রাহ্মণে আম্নাত হয়েছে- 'বাজপেযেনেষ্ট্বা সম্রাড় ভবতি' অর্থাৎ এটি সাম্রাজ্যের আকাঙ্ক্ষায় করা হয়।[৩৪] এর অনুষ্ঠানে ব্রাহ্মণ ও ক্ষত্রিয়রা আহিতাগ্নির অধিকারী। এই যাগ করলে সম্রাটের উপাধি প্রাপ্তি হয়। এটি শরৎ ঋতুতে অনুষ্ঠিত হয় 'শরদি বাজপেযঃ'।[৩৫] এর আগে এবং পরে বৃহস্পতিসব অনুষ্ঠান পালন করার বিধান আছে, যাকে পরিযজ্ঞ বলা হয়।

৩.৬ অতিরাত্র

এটি সোমের ষষ্ঠ প্রকার। এটির অগ্নিষ্টোমের প্রকৃতির ন্যায়। সত্যাষাঢ় শ্রৌতসূত্রে উল্লিখিত হয়েছে- 'অতিরাত্রেণ ব্রহ্মবর্চসকামঃ' অর্থাৎ ব্রহ্মবর্চসের কামনায় এই যাগ করা হয়।[৩৬] এতে গ্রহ, স্তোত্র ও শস্ত্রের সংখ্যা ৩৯টি। এই যাগে চারটি পশু প্রয়োজন। প্রথমটি অগ্নির জন্য অজ, দ্বিতীয়টি ইন্দ্রাগ্নির জন্য অজ, তৃতীয়টি ইন্দ্রার্থ মেষ এবং চতুর্থটি সরস্বতীর জন্য স্ত্রী মেষ। পশুদের যূপে নিযুক্ত করা হয়। সংজ্ঞপন ও প্রাণশোধনও করা হয়। যাগান্তে এক হাজার ব্রাহ্মণকে খাওয়ানো হয়।

৩.৭ অপ্তোর্যাম

সোমের শেষ এবং সপ্তম প্রকার হল অপ্তোর্যাম। এটি অতিরাত্রের বিকৃতি। বিশেষ বিধি ব্যতীত বাকি বিধিগুলি প্রকৃতিবৎ। 'অপ্তোর্যমেনপশুকামঃ' অর্থাৎ পশু প্রাপ্তির কামনা থাকলে আপ্তোর্যামযাগ করা হয়। এই যজ্ঞে তেত্রিশটি গ্রহ, স্তোত্র ও শস্ত্র রয়েছে। যজমান সংকল্পপূর্বক এই যাগ শুরু করেন। এই যাগে এক, তিন, বারো বা একাধিক দীক্ষা হয়। সবনীয় পশু হল অগ্নির অজ, ইন্দ্রাগ্নির অজ, ইন্দ্রের মেষ এবং সরস্বতীর স্ত্রী মেষ। অতিরাত্রযাগের মত পাশু সংক্রান্ত সকল আচার করা হয়। মহেন্দ্রস্তোত্রে রথযাত্রা, অরণি, দুন্দুভি ও দর্ভ শব্দের কথা রয়েছে। এই যাগে উদ্গাতার উরুতে অরণি স্থাপন করে অগ্নি মন্থন করা হয়। হোতার শস্ত্র আবৃত্তির সময় সূক্ষ্ম প্রতিক্রিয়া হয়। শেষ বিধি অতিরাত্র যাগের অনুরূপ সম্পন্ন হয়।

কর্মানুষ্ঠানের মাহাত্য

বৈদিক সাহিত্যে যজ্ঞ সমাজ কল্যান তথা মানব কল্যানের জন্য করা হতো তা উক্ত আলোচনার দ্বারা আমরা বুঝতে পারি। পাক যজ্ঞগুলির মধ্যদিয়ে যেমন ফুটে উঠেছে দেবতাদের প্রতি মানুষের শ্রদ্ধা,

ভালোবাসা। সেইসঙ্গে নিত্যজীবনযাপনে কর্মানুষ্ঠানের সাথে মানুষের আত্মিক সম্পর্ক। বৈশ্বদেব কর্মের মধ্যে মানব জীবনের নিত্য কর্মানুষ্ঠান পঞ্চ মহাযজ্ঞের কথা বলা হয়েছে দেবযজ্ঞ, ভুতযজ্ঞ, পিতৃযজ্ঞ, মনুষ্যযজ্ঞ, ব্রহ্মযজ্ঞ। এগুলি এক আদর্শগত মানব চরিত্র নির্মাণের দিশা নির্দেশ করে। এছাড়াও হবির্যজ্ঞ এবং সোমযাগের মধ্যদিয়ে যেমন ভিন্ন ভিন্ন কামনার বহিঃপ্রকাশ ঘটেছে এবং তা সাধনের উপায় বলা হয়েছে। যেমন-‘ অগ্নিহোত্রং জুহুয়াত্ স্বর্গকামঃ’ অর্থাৎ স্বর্গ পেতে চাইলে অগ্নিহোত্র যাগ সম্পাদন করতে হবে। সুতরাং বলা যায় বৈদিকযুগে জনজীবনে কর্মানুষ্ঠানের প্রভাব অনস্বীকার্য ছিল।

উপসংহার

উক্ত সন্দর্ভে বৈদিক সাহিত্যে প্রচলিত শৌত ও গৃহ্য কর্মানুষ্ঠানগুলিকে পাকযজ্ঞ, হবির্যজ্ঞ ও সোমযজ্ঞ ক্রমে বিভাগ করা হয়েছে। প্রতিটি বিভাগে সাতটি করে সংস্থার পরিচয় এবং সংস্থান্তর্গত প্রতিটি যাগের সংক্ষিপ্ত সমীক্ষাত্মক বর্ণনা দেওয়া হয়েছে। এই বর্ণনার মধ্যমে জানা যায় যে বৈদিক আর্যগণের কাছে যজ্ঞ ছিল শ্রেষ্ঠ কর্ম। এই কর্মের দ্বারা মানুষের সর্বাঙ্গীণ মঙ্গল প্রাপ্তি হত। বিশেষ কোনো কামনাপূরণের জন্য নির্দিষ্ট যজ্ঞ কর্মের বিধান ছিল তা বোঝা যাচ্ছে। নিজের হিতসাধন প্রত্যেকটি মানুষের কাম্য হলেও যাগানুষ্ঠান এত ব্যায়বহুল ছিল যে সব কর্মানুষ্ঠান সবার পক্ষে করা সম্ভব হতো না। বৈদিক সমাজে যাগযজ্ঞের উপর মানুষের গভীর বিশ্বাস থাকার করণে আলোচ্য কর্মানুষ্ঠানগুলি অধিক প্রচার ও প্রসার ঘটে ছিল তা বলা যায়।

উল্লেখপঞ্জি

১. *কাত্যায়ন শ্রৌতসূত্র,* ১/২/২।

২. *পারস্কর গৃহ্যসূত্র,* ১/৮/৩।

৩. *শতপথ ব্রাহ্মণ,* ১১/৫/৫/১।

৪. *পারস্কর গৃহ্যসূত্র,* ৩/৩/১।

৫. *তদেব,* ২/১৪/১।

৬. *তদেব,* ৩/৮।

৭. *অপস্তম্ব গৃহ্যসূত্র,* ৯/১৩।

৮. *শতপথ ব্রাহ্মণ,* ১২/৪/১/১।

৯. দেবযাজ্ঞিক পদ্ধতি, পৃষ্ঠা ১৩০।

১০. *কাত্যায়ন স্মৃতি,* ১৮/১।

১১. *আপস্তম্ব শ্রৌতসূত্র,* ২৪/৩/৩২।

১২. *বৈখানস শ্রৌতসূত্র,* ১৪/১।

১৩. *শতপথ ব্রাহ্মণ,* ১১/১/২/১৩।

১৪. আপস্তম্ব *শ্রৌতসূত্র,* ৩/১৪/১১-১৩।

১৫. *শতপথ ব্রাহ্মণ,* ২/৩/৫/১।

১৬. *গোপথ ব্রাহ্মণ,* ১/৬/৭।

১৭. *কাত্যায়ন শ্রৌতসূত্র,* ৫/১/১।

১৮. *শাঙ্খায়ন শ্রৌতসূত্র,* ৩/১৩/১-৫।

১৯. *তদেব,* ১/১৩/৮।

২০. *তদেব,* ৩/১৫/১।

২১. *তদেব,* ৩/১৮/১৭-১৮।

২২. *ঐতরেয় ব্রাহ্মণ,* ২/৬/৩।

২৩. *কাত্যায়ন শ্রৌতসূত্র,* ১৯/১/২-৪।

২৪. *শতপথব্রাহ্মণ,* ১২/৯/৩/৪।

২৫. *কাত্যায়ন শৌতসূত্র,* ৪/১/১।

২৬. *শতপথব্রাহ্মণ,* ২/৩/৪/৮।

২৭. *জৈমিনীয় সূত্র,* ৪/৪/১৯।

২৮. *কাত্যায়ন শ্রৌতসূত্র,* ৭/১/৫।

২৯. *মৈত্রায়ণী সংহিতা,* ৪/৮/৩।

৩০. *তদেব,* ১০/৯/২৭।

৩১. দেবযাজ্ঞিক পদ্ধতি, পৃষ্ঠা ৩৭৯।

৩২. *সত্যাষাঢ় শ্রৌতসূত্র,* ৯/৭।

৩৩. *তদেব*।

৩৪. *শতপথ ব্রাহ্মণ,* ৫/১/১/১৪।

৩৫. *শাঙ্খায়ন শ্রৌতসূত্র,* ১৫/১/১।

৩৬. *সত্যাষাঢ় শ্রৌতসূত্র,* ৯/৭।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

চট্টোপাধ্যায়, অমরকুমার (সম্পা)। *আশ্বলায়ন শ্রৌতসূত্র* কলকাতা: দি এশিয়াটিক সোসাইটি, ২০০২।

চট্টোপাধ্যায়, অমর কুমার। *বৈদিক যজ্ঞ* কলকাতা: সংস্কৃত পুতক ভাণ্ডার, ১৮১১ বঙ্গাব্দ।

ঝা, লক্ষ্মীশ্বর। *কাত্যায়ন-শৌতসূত্র*। নিউ দিল্লি: চৌখম্বা ওরিয়ন্টলিয়া, ২০১১।

ঝা, সুন্দর নারায়ণ। *শতপথ ব্রাহ্মণ*। নিউ দিল্লি: চৌখম্বা ওরিয়ন্টলিয়া, ২০২১।

ত্রিবেদী, মনোহরলাল। *কাত্যায়নযজ্ঞপদ্ধতিবিমর্শ*। নিউ দিল্লি: রাষ্টীয় সংস্কৃত সংস্থান, ১৯৮৮।

ত্রিবেদী, রামেন্দ্রসুন্দর। *যজ্ঞকথা* হাওড়া: প্রাচী পাবলিকেশনস, ২০১৭ (নব সংস্করণ)।

পাঠক, যমুনা। *পারস্কর গৃহ্যসূত্র*। বারাণসী: চৌখম্বা বিদ্যাভবন, ২০১৭।

পাঠক, যমুনা। *আপস্তম্ব শ্রৌতসূত্র* বারাণসী: চৌখম্বা সংস্কৃত সিরিজ অফিস, ২০১৮।

পাণ্ডেয়, উমেশচন্দ্র। *আপস্তম্ব গৃহ্যসূত্র* বারাণসী: চৌখম্বা সংস্কৃত সংস্থান, ২০১৫।

পাণ্ডেয়, ওমপ্রকাশ। *পারস্কর গৃহ্যসূত্র* বারাণসী: চৌখম্বা অমরভারতী প্রকাশন, ১৯৮০।

বন্দ্যোপাধ্যায়, শান্তি। *বৈদিক যুগের যাগযজ্ঞ*। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৩৯৫।

বন্দ্যোপাধ্যায়, শান্তি। *বৈদিক সহিত্যের রূপরেখা* কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০০০।

মিশ্র, জগদীশ চন্দ্র। *পারস্কর গৃহ্যসূত্র* চৌখম্বা: সুর ভারতী প্রকাশন, ২০১৬।

মিশ্র, দেবেন্দ্রপ্রসাদ। *কাত্যায়ন-শৌতসূত্র*। বারাণসী: চৌখম্বা সুরভারতী প্রকাশন, ২০১৫।

শর্মা, বিদ্যাধর। *কাত্যায়ন-শৌতসূত্র*। কাশী: অচ্যুতগ্রন্থমালা-কার্যালয়, ১৯৮৭।

শর্মা, বিদ্যাধর। *শতপথ ব্রাহ্মণ*। কাশী: অচ্যুতগ্রন্থমালা-কার্যালয়, ১৯৯৫।

শাস্ত্রী, অ. চিন্নস্বামী। যজ্ঞতত্ত্বপ্রকাশ। মাদ্রাজ: মাদ্রাজ ল' জার্নল প্রেস, ১৯৫৩।

মীমাংসা-দর্শনে বিধি প্রসঙ্গ

মৌসুমী সাঁপুই

সংক্ষিপ্তসার: ভারতীয় দর্শনশাস্ত্র পারস্পরিক আলোচনার মাধ্যমে সমৃদ্ধ হয়ে উঠেছে। আস্তিক ও নাস্তিক ভেদে এই দর্শন দুই প্রকার। সাংখ্য, যোগ, ন্যায়, বৈশেষিক, মীমাংসা ও বেদান্ত এগুলি আস্তিক এবং চার্বাক, বৌদ্ধ ও জৈন দর্শন হল নাস্তিক। বেদের প্রাধান্য স্বীকার বা বেদকে প্রামাণিক শাস্ত্র হিসেবে মেনে নেওয়ার মতপার্থক্যই এই ভেদের কারন। এই ষড়্দর্শনের মধ্যে মীমাংসা ও বেদান্ত প্রত্যক্ষভাবে বেদের চিন্তাধারায় প্রতিষ্ঠিত। বেদে যাগযজ্ঞসংক্রান্ত ক্রিয়ানুষ্ঠানের যৌক্তিকতা প্রমাণ করে মীমাংসা দর্শন। বেদান্ত দর্শন ব্রহ্মজ্ঞানবিষয়ক দার্শনিক তত্ত্বগুলি আলোচনা করেছেন। সেজন্যে মীমাংসা দর্শনকে পূর্ব-মীমাংসা বা কর্ম-মীমাংসা বলা হয় এবং বেদান্ত দর্শনকে উত্তর-মীমাংসা বা জ্ঞান-মীমাংসা বলা হয়। মীমাংসা দর্শনের মূল গ্রন্থ *মীমাংসাসূত্রের* প্রণেতা হলেন মহর্ষি জৈমিনি। মীমাংসকদের মতে বৈদিক বিধি অনুযায়ী কর্ম পালন করাই ধর্ম। অজ্ঞাত বিষয়ের জ্ঞান হয় বিধিবাক্যের দ্বারা। বিধির বৈশিষ্ট্য হল, বিধি এমন কিছু কর্মের নির্দেশ দেয় যেগুলি আগে কোথাও বলা হয় নি, অথচ সেই কর্মের প্রয়োজন আছে। যেমন ‘অগ্নিহোত্রং জুহুয়াৎ স্বর্গকামঃ’ এই বাক্যটিতে অগ্নিহোত্র হোম করার কথা বলা হয়েছে। স্বর্গলাভ হল এই হোমের প্রয়োজন। পূর্বে কোন গ্রন্থ থেকে বা প্রত্যক্ষ প্রভৃতি প্রমাণ থেকে এই হোমকর্ম তথা স্বর্গলাভরূপ ফলের কথা জানা যায় নি। সেজন্যে এই অজ্ঞাত এবং প্রয়োজনবৎ বাক্যটি যথার্থ বিধিবাক্য। উক্ত প্রবন্ধে মীমাংসা-দর্শনে উল্লিখিত বিধির বিভাগগুলির একটি সংক্ষিপ্ত আলোচনা করা হয়েছে। এখানে গুণ বিধি, গুণবিশিষ্ট বিধি, উৎপত্তি বিধি, বিনিয়োগ বিধি, অধিকার বিধি, প্রয়োগ বিধি, নিয়ম বিধি, পরিসংখ্যা বিধি ও অপূর্ব বিধি সম্পর্কে আলোচনা করা হয়েছে।

সূচক শব্দ: কর্ম, বেদ, বিধি, মীমাংসা, যজ্ঞ, দর্শন।

ভূমিকা

শ্রুতি মানুষকে বেদবিহিত কর্ম করে শতবর্ষ বাঁচার পথ প্রদর্শন করে। বেদবিহিত কর্মে রত থাকলেই যথার্থ ধর্মপালন করা হবে, যেহেতু বেদ ধর্মকেই প্রতিষ্ঠা করে। এই ধর্ম বিধি, মন্ত্র, নামধেয়, নিষেধ ও অর্থবাদরূপে সংহিতা, ব্রাহ্মণ, আরণ্যক ও উপনিষদে নিহিত। ধর্ম সম্পর্কে জিজ্ঞাসামূলক সূত্রের অবতারণা করেই মহর্ষি জৈমিনি পূর্বমীমাংসা রচনা করেন। এই দর্শন মানুষকে তাঁর মনুষ্যত্বের সাথে পরিচিতি ঘটিয়ে দেয়।

মীমাংসা দর্শনের দুটি ভাগ-পূর্ব ও উত্তর। পূর্বমীমাংসা বেদকে অপৌরুষেয় বলে প্রমাণ করে। জৈমিনি পূর্ববর্তী কয়েকজন পূর্বমীমাংসক হলেন- আত্রেয়, আশ্মরথ্য, আশ্বলায়ন, কামুচায়ন, বাদরায়ণ, বাদরি প্রমুখ। মহর্ষি জৈমিনি রচিত মীমাংসাসূত্র গ্রন্থটি দ্বাদশ অধ্যায়ে বিভক্ত, সেজন্যে এটি *দ্বাদশাধ্যায়ী* নামে পরিচিত। মীমাংসা-দর্শনে ১২টি অধ্যায় ৬০টি পাদ ও ২৬৪৪ বা ২৭৫২টি সূত্রসংখ্যা আছে। শ্রীরামানুজাচার্য্যের মতে মীমাংসা দর্শন ১৬টি অধ্যায়ে সম্বলিত। পরন্তু দ্বাদশলক্ষণী মীমাংসাই সর্বাধিক প্রচলিত। খ্রী. পূর্ব চতুর্থ শতাব্দী জৈমিনির সময়সীমা বলে মনে করেন ড. সর্বপল্লী রাধাকৃষ্ণণ। মহর্ষি জৈমিনি শূণ্যবাদের উল্লেখ করায় পাশ্চাত্য পণ্ডিত জ্যাকবি তাঁকে নাগার্জুনের পরবর্তী (১৫০-২৫০ খ্রী.) বলে মনে করেন।

সূত্র, অধিকরণ ও প্রকরণ – এই তিন ধরনের গ্রন্থ মীমাংসা দর্শনে উপলব্ধ। সূত্ররচনার পরে ব্যাখ্যাপ্রধান ভাষ্যগুলি রচিত হয়েছিল, যেমন- শবরস্বামীর শাবরভাষ্য, কুমারিল ভট্টের রচিত বার্ত্তিক, প্রভাকর মিশ্রের বৃহতী, পার্থসারথি মিশ্রের শ্লোকবার্ত্তিকের ব্যাখ্যারূপ ন্যায়রত্নাকর, সোমেশ্বর ভট্টের তন্ত্রবার্ত্তিকের ব্যাখ্যা রাণকাপরাখ্যা ন্যায়সুধা। কয়েকটি অধিকরণ গ্রন্থ হল- পার্থসারথি মিশ্রের রচিত শাস্ত্রদীপিকা, মাধবাচার্যের জৈমিনীয় ন্যায়মালাবিস্তর। কয়েকটি প্রকরণ গ্রন্থ হল- অপ্পয় দীক্ষিতের বিধিরসায়ন, আপদেবের আপোদেবী বা মীমাংসান্যায়প্রকাশ, লৌগাক্ষি ভাস্করের অর্থসংগ্রহ প্রভৃতি।

মীমাংসার তিনটি বিশিষ্ট মত আছে, সেগুলি হল- ভাট্টমত, গুরুমত যেটি প্রাভাকর মত নামেও খ্যাত এবং মুরারি মত। ভাট্টমতের প্রবর্তক কুমারিল ভট্ট, গুরুমতের প্রবর্তক প্রভাকর মিশ্র এবং মুরারি মতের প্রবর্তক মুরারি মিশ্র। কুমারিল ভট্টের শিষ্য ছিলেন প্রভাকর মিশ্র। অসাধারণ মেধা ও

যোগ্যতাবশত প্রভাকর মিশ্র গুরু উপাধি লাভ করেন। প্রভাকর মিশ্রের জীবনকাল ৬১০-৬৯০ খ্রীস্টাব্দ। তিনি শাবরভাষ্যের ওপর বৃহতী টীকা রচনা করেন। এই টীকা নিবন্ধন নামেও পরিচিত।

প্রবন্ধটিতে যে বিধি বিষয়টি আলোচিত হয়েছে তা লৌগাক্ষি ভাস্করের *অর্থসংগ্রহ* নামক মীমাংসাদর্শনের প্রকরণ গ্রন্থ, আপদেবের *মীমাংসা-ন্যায়-প্রকাশ* এবং অপ্পয়দীক্ষিতের *বিধিরসায়ণ* গ্রন্থকে আশ্রয় করে। শালিবাহন শকরাজের শাসনকালে সপ্তদশ শতক লৌগাক্ষি ভাস্করের আনুমানিক সময়। লৌগাক্ষি হল তাঁর পারিবারিক নাম এবং ভাস্কর হল তাঁর নিজস্ব নাম। *অর্থসংগ্রহ* ছাড়াও তিনি বৈশেষিক দর্শনের ওপর '*তর্ককৌমুদী*' নামক গ্রন্থের রচনা করেন। ভারতীয় দার্শনিক আপদেবের জীবনকাল ছিল সতেরশ শতক। তাঁর পিতার নাম ছিল অনন্ত-দেব। পূর্ব-মীমাংসাকে প্রাধান্য দিয়ে তিনি মীমাংসা-ন্যায়-প্রকাশ রচনা করেন। এই গ্রন্থটি আপদেবী নামেও পরিচিত। আপদেব মূলত ভট্টসম্প্রদায়কে অনুসরণ করেছিলেন। অপর একজন বিখ্যাত প্রকরণ গ্রন্থকার হলেন অপ্পয় দীক্ষিত। মীমাংসা দর্শনের ভাট্টমত পদ্যবদ্ধ করে একটি গ্রন্থে তিনি স্বয়ং ব্যাখ্যা করেছেন, গ্রন্থটি *বিধিরসায়ণ* নামে পরিচিত। তাঁর জীবনকাল ১৮২০-১৮৯৩ খ্রী.। এছাড়াও বিভিন্ন শাস্ত্রে তিনি প্রায় শতাধিক গ্রন্থ রচনা করেন। যেমন- *উপক্রম পরাক্রম, বাদনক্ষত্রমালা, ময়ূখাবলী* (এটি শাস্ত্রদীপিকার ব্যাখ্যা), *চিত্রপট, ধর্মমীমাংসাপরিভাষা।*

মূলপাঠ

১.০ বিধি পরিচয়- মীমাংসা-দর্শনকে ভিত্তি করে বেদের পাঁচটি ভাগ করা হয়েছে। মূলত পাঁচ ধরনের ক্রিয়াকলাপকের ওপর নির্ভর করেই এই ভাগগুলি করা হয়েছে। এই পাঁচটি ভাগ হল- বিধিভাগ, মন্ত্রভাগ, নামধেয়ভাগ, নিষেধভাগ ও অর্থবাদভাগ। পূর্বাচার্য আপস্তম্ব ও সায়ণাচার্য বেদের দুটি ভাগ উল্লেখ করেছেন- মন্ত্র ও ব্রাহ্মণ, তাহলে অর্থসংগ্রকার লৌগাক্ষি ভাস্করের এই পাঁচপ্রকার ভাগ কতটা যথাযথ সে বিষয়ে প্রশ্ন ওঠে। সমাধানে বলা হয়েছে মন্ত্র ব্যতীত বিধি, নামধেয়, নিষেধ ও অর্থবাদ – এই চারটি ভাগ ব্রাহ্মণের অন্তর্ভুক্ত। ব্রাহ্মণের সমগ্র বিষয়টিকে সহজবোধ্য করে তুলতে এই প্রয়াসমাত্র। *মীমাংসা-ন্যায়-প্রকাশেও* বেদের বিভাগ প্রসঙ্গে আপদেব বলেন-'স চ বেদো বিধিমন্ত্রনামধেয়নিষেধার্থবাদাত্মকঃ'[১]। বি-পূর্বক ধারণ ও পোষণ অর্থে ডুধাঞ্ ধাতুর উত্তর 'কি' প্রত্যয় যোগে বিধি শব্দ নিষ্পন্ন। কর্তব্যরূপে বিধানের মাধ্যমে যার জ্ঞান হয় তা হল বিধি। বিধিবাক্য চেনার জন্যে শবর ভাষ্যে একটি শ্লোক আছে,- 'কুর্যাৎ ক্রিয়েত কর্তব্যং, ভবেৎ স্যাদিতি পঞ্চমম্, এতৎ স্যাৎ সর্ববেদেসু নিয়তং বিধিলক্ষণম্'। বিধি বিধান দেয় অর্থাৎ জানায়, কি জানায়? যে বিষয় বা অংশ জানা নেই, পূর্বে কোথাও বলা হয় নি, সেই অজ্ঞাত বিষয়কে বিধান করে বিধি। তাহলে যে বিষয়টি জানা নেই বা জানা যায় নি তা জানার কি প্রয়োজন আছে? এর উত্তর পেতে গেলে টীকাকার রামেশ্বর শিবযোগীর বিধি লক্ষণটি দেখতে হবে। তিনি বিধি লক্ষণ করেছেন-'অজ্ঞাতস্য প্রয়োজনবতোঽর্থস্য যাগাদি নামকস্য জ্ঞাপকত্বং বিধিত্বম্'[২] অর্থাৎ আগে জানা যায় নি অথচ যার প্রয়োজন আছে, এমন যাগাদি বিষয়ের জ্ঞাপক হল বিধি। প্রত্যক্ষ প্রভৃতি জ্ঞানের দ্বারা বিধিবিষয়কে জানা যায় না। প্রত্যক্ষাদি লৌকিক প্রমাণ দিয়ে অলৌকিক উপায় জানা সম্ভবও নয়। এই সম্ভবনা সিদ্ধি লাভ করে বেদ প্রতিপাদ্য বিধির দ্বারা। সেজন্যে আচার্য লৌগাক্ষি ভাস্কর বিধির লক্ষণ করেছেন-'অজ্ঞাতার্থজ্ঞাপকো বেদভাগো বিধি'। উদাহরণ –'অগ্নিহোত্রং জুহুয়াৎ স্বর্গকামঃ' অর্থাৎ অগ্নিহোত্র হোম সম্পাদনে স্বর্গপ্রাপ্তি হয়। স্বর্গপ্রাপ্তি হল এই হোমের প্রয়োজন- এই কথাটি পূর্বে কোথাও বলা হয় নি। বিধিবাক্যটির ভাবনাত্মক অর্থ হচ্ছে-' অগ্নিহোত্রহোমেন স্বর্গং ভাবয়েৎ'। ভাবনার সাধ্য অংশ প্রথম বিধিবাক্যের 'অগ্নিহোত্রং' দ্বিতীয়া বিভক্তিযুক্ত পদটি সাধ্যকে বোঝায় এবং 'অগ্নিহোত্রহোমেন' এই তৃতীয়া বিভক্তিযুক্ত পদটি সাধনকে বোঝায়। স্বর্গফল হল সাধ্য এবং হোমকর্ম হল তার সাধন। আলোকটীকায় বিধির স্বরূপ প্রসঙ্গে স্পষ্টভাবে বলা হয়েছে- 'প্রমাণান্ত্রেণাপ্রাপ্তং প্রয়োজনবন্তশ্চার্থ বিদধানো বিধিঃ স্বয়ং প্রয়োজনবান্ ভবতীতি'।[৩]

১.১ গুণবিধির লক্ষণ- 'যত্র কর্ম মানান্তরেণ প্রাপ্তং তত্র তদুদ্দেশেন গুণমাত্রং বিধত্তে'।

১.২ গুণবিধির উদাহরণ- 'দধ্না জুহোতি'।

১.৩ গুণবিধির ব্যাখ্যা- গুণবিধিকে সাক্ষাৎভাবে বিধির আয়ত্তে না এনে বিধিগত দ্রব্য প্রমাণের মাধ্যমে এর আলোচনা করা হয়েছে। বিধি চার প্রকার- উৎপত্তি বিধি, বিনিয়োগ বিধি, অধিকার বিধি ও প্রয়োগবিধি।[৪] বিধিবাক্য অনেক প্রকারের হতে পারে, বিধিবাক্যের স্বরূপ আলোচনা প্রসঙ্গে তিন ধরণের

বিধিবাক্য লক্ষ্য করা যায়। যেমন- কর্মের স্বরূপবোধক বাক্য, গুণবিধায়ক বাক্য ও গুণবিশিষ্ট কর্মের বিধায়ক বাক্য। কর্মের স্বরূপবোধক বাক্যের উদাহরণ হল ' অগ্নিহোত্রং জুহুয়াৎ' অর্থাৎ অগ্নিহোত্র হোম করবে। এই বাক্যে অগ্নিহোত্র হোম কর্তব্যকর্মরূপে প্রয়োগ হয়েছে তাই এটি কর্মের স্বরূপবোধক বাক্য বা কর্মোৎপত্তি বাক্য। গুণবিধায়ক বাক্যের উদাহরণ হল-'দধ্না জুহোতি'। প্রধান কর্মের অঙ্গরূপে যেটি বিহিত হয় তাকে গুণ বলা হয়। হোমরূপ কর্ম হল প্রধান কর্ম। উদাহরণে বলা হয়েছে 'দধির দ্বারা হোম করবে', এখানে দধি দ্রব্য হল হোমের সাধন। দধি এই গুণের সম্বন্ধিরূপে হোম প্রধান কর্ম। তাই 'দধ্না জুহোতি' বাক্যটি গুণবাক্য বা গুণবিধায়ক বাক্য। এটিকে গুণবিধিও বলা হয়। যাগাদি ক্রিয়ার অঙ্গ অনুষ্ঠানরূপে দ্রব্য বা দেবতার বিধান যে বিধিতে দেওয়া থাকে সেটি হল গুণবিধি। এই বিধির স্বরূপ বিষয়ে মীমাংসক লৌগাক্ষি ভাস্কর বলেছেন-'যত্র কর্ম মানান্তরেণ প্রাপ্তং তত্র তদুদ্দেশেন গুণমাত্রং বিধত্তে'[৫]। অর্থাৎ যেখানে যাগাদি কর্ম অন্য কর্ম প্রমাণের দ্বারা প্রাপ্ত সেখানে সেই কর্মের উদ্দেশ্যে গুণমাত্র বিধির বিধান করা হয়। যেখানে 'অগ্নিহোত্রং জুহুয়াৎ' এই বিধিবাক্যের দ্বারা মূল হোমের প্রাপ্তি ঘটে সেখানে 'দধ্না জুহোতি' বাক্যের দ্বারা সেই হোমের উদ্দেশ্যে দধিমাত্রের বিধান করা হয়েছে।

২.১ গুণবিশিষ্ট বিধির লক্ষণ- 'যত্র তূভয়মপ্রাপ্তং তত্র বিশিষ্টং বিধত্তে'।

২.২ গুণবিশিষ্ট বিধির উদাহরণ- 'সোমেন যজেত'।

২.৩ গুণবিশিষ্ট বিধির ব্যাখ্যা- গুণবিশিষ্ট কর্মের জ্ঞাপক বাক্য হল 'সোমেন যজেত'। এখানে দুটি অর্থ জন্মায় এক 'সোমবিশিষ্ট যাগের দ্বারা ইষ্ট ভাবনা করবে' দুই 'সোমলতাবিশিষ্ট যাগের বিধান'। গুণ ও কর্ম দুটোকেই এই বিধিবাক্য বিধান করে। এই বিধি প্রসঙ্গে আপদেব বলেছেন- 'যত্র তূভয়মপ্রাপ্তং তত্র বিশিষ্টং বিধত্তে'[৬] অর্থাৎ যেখানে উভয়ের প্রাপ্তি থাকে সেটি গুণবিশিষ্ট বিধি। একই বাক্যকে দ্রব্য ও ক্রিয়া অর্থে দুটি বাক্যে প্রয়োগ যথাযথ নয়। ফলে মূল বিধি বাক্যে 'বাক্য ভেদ' দোষ এসে যায়। তার সমাধানে বলেছেন- 'ন চ উভয়ে বিধানে বাক্যভেদঃ, প্রত্যেকমুভয়স্যাবিধানাৎ, কিন্তু বিশিষ্টস্যৈকস্যৈব বিধানাৎ'[৭] অর্থাৎ গুণ ও ক্রিয়া এই উভয়ের প্রত্যেকটিকে আলাদাভাবে বিধান করা হয় নি, একটি ক্রিয়াকে বিশিষ্ট করে তবেই বিধান করা হয়েছে। মুখ্য ক্রিয়া বিধানের অভাব হেতু গুণের বিধান কর্মকে লক্ষ্য করে করা হয়েছে। তাই এখানে অঙ্গবিশিষ্ট অঙ্গী করা হয়েছে যার অর্থ সোমরসবিশিষ্ট সোম নামক যাগ। তাই এটিকে গুণবিশিষ্ট বিধি বলা হয়। 'সোমেন যজেত' এই বাক্যের অর্থ হয় 'সোমবতা যাগেন ইষ্টং ভাবয়েৎ'। "সোমবতা> সোমবিশিষ্ট> সোমরস বিশিষ্ট, সোম নামক যাগ" এইরূপ অর্থ বুঝতে হবে। এখানে সোমবতা পদটি বিশেষণ ও যাগেন পদটি বিশেষ্য। 'সোমেন যজেত' অর্থাৎ সোমের দ্বারা যাগ করবে, এখানে সোম ও যাগ দুটোরই অপ্রাপ্তি থাকায় সোম বিশিষ্ট যাগের বিধান করা হয়েছে। সোমপদে মতুপ প্রত্যয় করে সোম বিশিষ্ট যাগের দ্বারা আকাঙ্খিত ভাবনা করতে হবে। এখন চার প্রকার বিধিভাগের উল্লেখ করা হচ্ছে- উৎপত্তি, বিনিয়োগ, অধিকার ও প্রয়োগ।

৩.১ উৎপত্তি বিধির লক্ষণ- -'তত্র কর্মস্বরূপমাত্রবোধকো বিধিঃ উৎপত্তিবিধিঃ'।

৩.২ উৎপত্তি বিধির উদাহরণ- 'অগ্নিহোত্রং জুহোতি'।

৩.৩ উৎপত্তি বিধির ব্যাখ্যা- মীমাংসক লৌগাক্ষি ভাস্কর উৎপত্তি বিধির লক্ষণ করেছেন-'তত্র কর্মস্বরূপমাত্রবোধকো বিধিঃ উৎপত্তিবিধিঃ'[৮] অর্থাৎ যে বিধি কর্মের স্বরূপ মাত্র বোধ করায় সেটি উৎপত্তি বিধি। মীমাংসা-ন্যায়-প্রকাশেও মীমাংসক আপদেব উৎপত্তি বিধির একই লক্ষণ করেছেন। তাঁর মতে- 'কর্মস্বরূপমাত্র বোধক বিধিরুৎপত্তি বিধিঃ'। উৎপত্তি শব্দের অর্থ হল সাধন। সাধনের বোধক বিধি হল উৎপত্তি বিধি। উদাহরণ প্রসঙ্গে বলা হয়েছে- 'অগ্নিহোত্রং জুহোতি'। এককথায় অগ্নিহোত্র পদ দ্বারা যাগ বিধানে উদাহরণটিতে যাগের স্বরূপ বোধিত হচ্ছে।

এই উদাহরণে অগ্নিহোত্র হোম হল সাধন। ভাবনার আকাঙ্খা হলে বাক্য হয় -'অগ্নিহোত্রহোমেন ইষ্টং ভাবয়েৎ' অর্থাৎ অগ্নিহোত্র হোমের দ্বারা ইষ্ট (ফল) ভাবনা করবে। স্বর্গ হল ইষ্ট। তৃতীয় বিভক্তিযুক্তপদ 'অগ্নিহোত্রহোমেন' পদটি সাধনের দ্যোতক। ইষ্ট স্বর্গ হল সাধ্য। মূল বিধিবাক্য হল 'অগ্নিহোত্রং জুহোতি'। এখানে দ্বিতীয়া বিভক্তিযুক্ত 'অগ্নিহোত্র' পদটি প্রধান কর্মের বোধক। এই বিধিবাক্যের হেতুরূপ আকাঙ্খা প্রশমনের জন্যে 'অগ্নিহোত্রহোমেন ইষ্টং ভাবয়েৎ' এইরূপ বাক্যার্থ বোধ হয়।

উৎপত্তি বিধি কেবলমাত্র কর্মের স্বরূপকেই বোঝায় কর্মজনিত যে ফল তা বোঝায় না। সেজন্যে দুটি লক্ষণেই 'মাত্র' পদটির উল্লেখ আছে।

দেবতার উদ্দেশ্যে দ্রব্যত্যাগ রূপ কর্ম হল যাগ। এই প্রসঙ্গ টেনে পূর্বপক্ষ উল্লিখিত উদাহরণটিকে যথার্থ বলে মানতে রাজি নয়, কারন এখানে দ্রব্য ও দেবতা কোনটিরই উল্লেখ নেই। অগ্নিহোত্র শব্দটি একটি ক্রিয়াবিশেষ মাত্র। সেজন্যে অগ্নিহোত্র পদটি 'তৎপ্রখ্য' ন্যায় অনুসারে উৎপত্তি বিধি না হয়ে নামধেয় হবে। এ বিষয়ে সিদ্ধান্তপক্ষ যাগের দ্রব্য ও দেবতা এই দুটি রূপ স্বীকার করে বলেন- যদিও রূপ বিনা উৎপত্তি বিধি সম্ভব নয় তাই অর্থাপত্তি প্রমাণের দ্বারা 'অগ্নিহোত্রং জুহোতি' বাক্যে দ্রব্য ও দেবতার উপস্থিতি মেনে নেওয়া হয়।

৪.১ বিনিয়োগ বিধির লক্ষণ- 'অঙ্গ-প্রধান সম্বন্ধবোধকো বিধির্বিনিয়োগবিধিঃ'।

৪.২ বিনিয়োগ বিধির উদাহরণ- 'দধ্না জুহোতিঃ'।

৪.৩ বিনিয়োগ বিধির ব্যাখ্যা- মীমাংসক লৌগাক্ষি ভাস্কর বিনিয়োগ বিধির লক্ষণ ও উদাহরণ প্রসঙ্গে বলেছেন- 'অঙ্গ-প্রধান সম্বন্ধবোধকো বিধির্বিনিয়োগবিধিঃ, যথা দধ্না জুহোতিঃ ইতি'[৯]। মীমাংসক আপদেবও বিনিয়োগ বিধির লক্ষণ নিরূপণে অর্থসংগ্রকারের সাথে সহমত। অঙ্গ ও প্রধানের সম্বন্ধ-বোধক বিধি হল বিনিয়োগ বিধি। যজ্ঞীয় পরিভাষায় অঙ্গকে শেষ এবং অঙ্গী বা প্রধানকে শেষী বলা হয়। এই শেষ ও শেষীর সম্বন্ধজ্ঞানের বোধ হয় বিনিয়োগ বিধিবাক্যের দ্বারা। তাই বিনিয়োগ বিধিকে অঙ্গাঙ্গী সম্বন্ধবোধক বিধিও বলা হয়। উৎপত্তি বিধির দ্বারা প্রধান ক্রিয়া হোমাদির জ্ঞান হয়। এই প্রধান ক্রিয়ার সাধনভূত অঙ্গের জ্ঞান দেয় বিনিয়োগ বিধি। অগ্নিহোত্র সাধ্য বা অঙ্গী। এই সাধ্যের বা অঙ্গীর সাধন বা অঙ্গ হল 'দধ্না জুহোতি' যেটা এই বিনিয়োগ বাক্যের দ্বারা পাওয়া যায়। অঙ্গী-অঙ্গের সম্বন্ধ বোধক হল উপকার্য্য ও উপকারক। পূর্বে গুণবিধি আলোচনা প্রসঙ্গে 'দধ্না জুহোতি' বিধিবাক্যের উল্লেখ করা হয়েছে। সেই প্রসঙ্গে বলা যায় বিনিয়োগ বিধিই গুণবিধি। হোমরূপ সাধ্যের সাধক হল দধি। অগ্নিহোত্র প্রধান ক্রিয়ার অঙ্গ দধিতে অঙ্গাঙ্গিভাব সম্বন্ধ বোধ হয় তাই 'দধ্না জুহোতি' হল বিনিয়োগ বিধি বাক্য। এটি অগ্নিহোত্র যাগের অঙ্গযাগ। বিনিয়োগ বিধির অঙ্গত্বের জ্ঞান ছয়টি প্রমাণের সাহায্যে হয়। সেগুলি হল- শ্রুতি, লিঙ্গ, বাক্য, প্রকরণ, স্থান ও সামাখ্যা। গ্রন্থাকারের ভাষায়- 'এতস্য বিধেঃ সহকারিভূতানি ষট্ প্রমাণানি শ্রুতিলিঙ্গবাক্যপ্রকরণস্থানসমাখ্যারূপাণি'[১০]।

৫.১ প্রয়োগ বিধির লক্ষণ- 'অঙ্গানাং ক্রমবোধ বিধিঃ প্রয়োগবিধিঃ'।

৫.২ প্রয়োগ বিধির উদাহরণ- 'বেদং কৃত্বা বেদিং করোতি'।

৫.৩ প্রয়োগ বিধির ব্যাখ্যা- যজ্ঞানুষ্ঠান এক বৃহৎ ক্রিয়া কলাপ। প্রধান ক্রিয়া ও বিবিধ সহকারী অঙ্গ ক্রিয়ার সমাবেশে অনুষ্ঠান পূর্ণতা পায়। প্রধান ক্রিয়ানুষ্ঠান চলাকালীন বিবিধ অঙ্গের কর্ম করা হয়। এই সমস্ত ক্রিয়াগুলি কোনটির অব্যবহিত পরে কোনটি অনুষ্ঠিত হবে তার নির্দেশ দেয় যে বিধি সেটি হল প্রয়োগ বিধি। সেজন্য মীমাংসক লৌগাক্ষি ভাস্কর প্রয়োগ বিধির লক্ষণ করেছেন- 'প্রয়োগপ্রাশুভাববোধকো বিধিঃ প্রয়োগবিধিঃ'।[১১] প্রাশুভাব বলতে অবিলম্বভাবকে বোঝায়। অঙ্গ ক্রিয়াগুলি নির্দিষ্টক্রমে অনুষ্ঠিত হলে অনুষ্ঠানটি শীঘ্রতা লাভ করে। মাঝে বিছিন্নতা সৃষ্টি হলে বা ক্রমহানি দোষ ঘটলে অনুষ্ঠানটি ধীর গতিপ্রবণ হয়ে পড়ে। এই ক্রমহানি দোষ নিবারণ তখনই সম্ভব যখন কোন অনুষ্ঠানের পর কোন অনুষ্ঠান শুরু হবে তা সঠিকভাবে জানা থাকে। অঙ্গগুলির ক্রমবোধ করিয়ে অনুষ্ঠানকে বিলম্ব হওয়া থেকে যে বিধি রক্ষা করে সেই বিধি হল প্রয়োগ বিধি। তাই গ্রন্থকার ভাস্কর পুনরায় এই বিধির লক্ষণ করেছেন- 'অঙ্গানাং ক্রমবোধ বিধিঃ প্রয়োগবিধিঃ'। মীমাংসা-ন্যায়-প্রকাশে আচার্য আপদেব মুখ্যক্রমের পরিভাষা করেছেন- 'প্রধানক্রমেণ যোঽঙ্গানাং ক্রমঃ আশ্রীয়তে স মুখ্যক্রমঃ'।[১২] অর্থাৎ প্রধান ক্রিয়ার ক্রম অনুযায়ী যখন অঙ্গক্রিয়াগুলির ক্রম আশ্রয় করে থাকে তাকে মুখ্যক্রম বলা হয়। মুখ্যক্রম অনুযায়ী অঙ্গক্রিয়াগুলি হলে, মুখ্যক্রিয়া ও অঙ্গক্রিয়াগুলির অনুষ্ঠান অবান্তর ব্যবধানে না হয়ে সমান ব্যবধানে হবে। উদাহরণ প্রসঙ্গে বলা হয়েছে- 'বেদং কৃত্বা বেদিং করোতি' অর্থাৎ বেদ তৈরীর পর বেদি তৈরী করতে হবে। এক গুচ্ছ কুশকে একত্রে বেদ বলা হয়। ক্রম অনুসারে বেদ তৈরীর পরেই বেদি নির্মাণের নির্দেশ করা হয়েছে। এখানে ক্রম ও প্রাশুভাব দুটোই লক্ষ্য করা যায়।

পৌর্বাপর্য্যরূপ নামক ক্রমের ছয়টি প্রমাণ- শ্রুতি, অর্থ, পাঠ, স্থান, মুখ্য ও প্রবৃত্তি। এগুলো পরের থেকে পূর্বেরটি বলবান। সবচেয়ে বলবতী হল শ্রুতি। ক্রমের লক্ষণ প্রসঙ্গে অর্থসংগ্রহকার বলেন-‘তত্র ক্রমো নাম বিততি বিশেষঃ, পৌর্বাপর্য্যরূপো বা’। বি-পূর্বক বিস্তারার্থক তনুধাতুর ক্তিন্ প্রত্যয় যোগে বিততি পদ নিষ্পন্ন, যার অর্থ হল অনুষ্ঠানের প্রচুরতায় আনুষ্ঠানিক কর্মের বিস্তার। কর্মের এই বিস্তার ঘটে পৌর্বাপৌর্যরূপে। অর্থাৎ পূর্বাপর ভাব বজায় রেখে, নির্দিষ্ট ভাবে বিস্তারে ব্যবধান না রেখে ক্রিয়মান কর্মগুলির ধারাবাহিকতা করে অনুষ্ঠান সম্পন্ন করা।

৬.১ অধিকার বিধির লক্ষণ- ‘কর্মজন্যফলস্বাম্যবোধকোবিধিরধিকারবিধিঃ’।

৬.২ অধিকার বিধির উদাহরণ- ‘জ্যোতিষ্টোমেন স্বর্গকামো যজেত’।

৬.৩ অধিকার বিধির ব্যাখ্যা- এই বিধিতে মূলত ফলের চর্চা করা হয়েছে। কর্মের সঙ্গে ফলের অবিচ্ছিন্ন সম্বন্ধ। এই ফল ভোগের জন্যে ব্যক্তির কর্ত্তৃত্ব হল অধিকার। ফল যিনি ভোগ করেন তিনি অধিকারী। বিধি বাক্যে পুরূষ বিশেষকে বিশেষণ করে অধিকারী নির্বাচন করা হয়। যেমন- ক্ষত্রিয় রাজা রাজ্যবিস্তারের জন্যে রাজসূয় যজ্ঞ করতে পারেন। এখানে ক্ষত্রিয়ত্ব রাজার বিশেষণ, এই বিশেষণের আক্ষেপে রাজাকে ক্ষত্রিয়বান্ পুরুষরূপে বিশিষ্ট করা হয়েছে। তাই রাজসূয় যজ্ঞের অধিকারী হলেন একমাত্র ক্ষত্রিয় জাতিবিশিষ্ট রাজা। আচার্য লৌগাক্ষি ভাস্কর এই বিধির লক্ষণ প্রসঙ্গে বলেছেন- ‘কর্মজন্যফলস্বাম্যবোধকোবিধিরধিকারবিধিঃ’[১৩] অর্থাৎ যাগাদি কর্মজনিত স্বর্গাদি যে ফল সেই ফলের স্বামিত্বের জ্ঞান যে বিধি থেকে লাভ করা যায় সেই বিধিকে অধিকার বিধি বলা হয়। এখানে কর্ম বলতে যাগাদি ভিন্ন সন্ধ্যা বন্দনাদিকেও বোঝানো হয়েছে। কর্মজন্য ফলের ভোক্তৃত্ব বা স্বামিত্ব হল ফলস্বাম্যবোধকত্ব। কর্ম বিভিন্ন প্রকারের হয়, সেজন্যে বিভিন্ন প্রকারের কামনা জড়িত ফলের ভোক্তারূপ ভোগকর্তার বোধ করায় অধিকার বিধি। যেমন- ‘জ্যোতিষ্টোমেন স্বর্গকামো যজেত’ এই উদাহরণটি থেকে স্পষ্ট হয় যে- জ্যোতিষ্টোম যাগ সম্পন্ন করেছে এমন পুরুষের স্বর্গলাভের ফল উপভোগ করার যোগ্যতা আছে। মীমাংসক আপদেব এই বিধির লক্ষণ প্রসঙ্গে বলেছেন- ‘ফলসাম্যবোধকো বিধিরধিকারবিধিঃ’।[১৪] ফলের স্বামিত্ব বা ভোক্তৃত্ব অধিকারবিশিষ্ট পুরুষে থাকে। অধিকার সর্বদা বিধিবাক্যে বিশেষণ রূপে থাকে, যেমন নিত্যকর্মে পবিত্র ও শাস্ত্রানুমোদিত সময় যাপন, নৈমিত্তিক কর্মে নিমিত্তের নিশ্চয়, এবং কাম্যকর্মে ফলকামনা হল অধিকার। সেজন্যে ‘রাজ্য কামনা করেন এমন রাজা রাজসূয় যাগ করবেন’ এই বিধিবাক্যে শুধুমাত্র স্বরাজ্য ইচ্ছুক ব্যক্তির ফলের ভোক্তৃত্ব প্রতিপ্রাদিত হয় নি, রাজা হয়ে স্বরাজ্য কামনাকারীর জন্যেও প্রতিপ্রাদিত হয়েছে। যেহেতু রাজা হওয়া অধিকারীর বিশেষণরূপে প্রয়োগ হয়েছে। তবে সমস্ত ক্ষেত্রে পুরুষের বিশেষণরূপে অভিধান না হলেও অধিকারীর বিশেষণ হয়, যেমন-‘স্বাধ্যায়োঽধ্যেতব্যঃ’ বিধিবাক্যের অধ্যয়ন দ্বারা সিদ্ধ বিদ্যা।

৭.১ নিয়ম বিধির লক্ষণ- ‘পক্ষেঽপ্রাপ্তস্য প্রাপকোবিধির্নিয়মবিধিঃ’।

৭.২ নিয়ম বিধির উদাহরণ- ‘ব্রীহীনবহন্তি’।

৭.৩ নিয়ম বিধির ব্যাখ্যা- বিধির এই চার ভাগ ব্যাতীত মীমাংসায় নিয়ম, পরিসংখ্যা ও অপূর্ব বিধি নামক কয়েকটি বিধি লক্ষ্য করা যায়। মীমাংসকদের মতে নিয়ম শব্দের অর্থ হল ‘অপ্রাপ্ত অংশের পূরণ’। নিয়ম বিধিতে যে বিধায়কত্ব তা হল অপ্রাপ্ত অংশের পূরকত্ব। পরস্পর নিরপেক্ষ অনেক সাধনের মধ্যে যখন সাধ্য ক্রিয়াতে যে কোন একটি সাধন প্রাপ্ত হয়, তখন অপ্রাপ্ত সাধকের যে প্রাপক বিধি সেটি নিয়ম বিধি নামে পরিচিত।

যজ্ঞে ব্যবহৃত এক প্রকার বিশেষ আহুতি দ্রব্য হল পুরোডাশ। এটি চাল দিয়ে তৈরী করতে হয়। সেজন্যে ব্রীহি বা ধান আনতে হয়, এই ধান থেকে চাল বের করে পুরোডাশ তৈরী করা হয়। ধান থেকে তূষ আলাদা করে চাল বের করার এই পদ্ধতি কর্তা নানাভাবেই করতে পারেন। অল্প আঘাতের অনেক সাধন মাধ্যম আছে। যেমন- পাথর দিয়ে আঘাত করে বা ছুরি দিয়ে বা নখ দিয়ে তূষ আলাদা করা যেতে পারে। কিন্তু এই উপায়গুলির দ্বারা অপূর্ব সৃষ্টি হবে না ফলে যজমানের স্বর্গলাভে বাধা সৃষ্টি হবে। কর্তাকে নিজের ইচ্ছায় লাগাম দিয়ে বেদবিহিত বিধান ‘উদূখল মুষলের আঘাতে ধান থেকে তূষকে আলাদা করতে হবে। তারপর সেই চাল দিয়ে পুরোডাশ তৈরি করে আহুতি দিলে তবেই অপূর্ব উৎপন্ন হবে। অর্থসংগ্রহ-গ্রন্থকার নিয়মবিধির লক্ষণ ও উদাহরণ প্রসঙ্গে বলেছেন- ‘পক্ষেঽপ্রাপ্তস্য

প্রাপকোবিধির্নিয়মবিধিঃ। যথা ব্রীহীনবহন্তি ইত্যাদি'।[১৫] অর্থাৎ যে বিষয়ে বিবিধ উপায়ের প্রাপ্তি থাকে সেখানে কার্য সমাধানের জন্যে বিকল্পে অপ্রাপ্ত উপায়ের প্রাপ্তি হয় নিয়মবিধির মাধ্যমে। মীমাংসা-ন্যায়-প্রকাশে এই বিধির লক্ষণ করা হয়েছে- 'পক্ষেঽপ্রাপ্তস্য তু যো বিধিঃ স নিয়মবিধিঃ'।[১৬]

৮.১ পরিসংখ্যা বিধির লক্ষণ- 'উভয়োশ্চ যুগপৎ প্রাপ্তৌ ইতরব্যাবৃত্তিপরো বিধিঃ পরিসংখ্যা বিধিঃ'।

৮.২ পরিসংখ্যা বিধির উদাহরণ- - 'পঞ্চপঞ্চনখা ভক্ষ্যাঃ'।

৮.৩ পরিসংখ্যা বিধির ব্যাখ্যা- নিয়ম বিধিতে বিধান করা থাকে কিন্তু পরিসংখ্যা বিধিতে একের নিষেধ করে অন্যের স্বীকার করে। পরিসংখ্যা বিধি স্বতন্ত্রভাবে নিজস্ব সত্ত্বায় প্রতিষ্ঠিত। নিয়ম ও নিষেধ এই দুটির সন্নিধানে পরিসংখ্যা বিধি তৈরী। প্রসঙ্গত মীমাংসক লৌগাক্ষি ভাস্কর বলেছেন- 'উভয়োশ্চ যুগপৎ প্রাপ্তৌ ইতরব্যাবৃত্তিপরো বিধিঃ পরিসংখ্যা বিধিঃ'[১৭]। উদাহরণ যথা- 'পঞ্চপঞ্চনখা ভক্ষ্যাঃ'। অর্থাৎ দুটো বিষয়ের যুগপৎ প্রাপ্তি হলে দুটোর মধ্যে একটির নিবৃত্তিপরক বিধি হল পরিসংখ্যা বিধি। 'পঞ্চ পঞ্চনখা ভক্ষ্যাঃ' এই বাক্যে পাঁচটি পাঁচ নখবিশিষ্ট পশু ভক্ষণের বিধান আছে। মাংস ভক্ষণে রুচিশীল ব্যাক্তির কথাই এখানে বলা হয়েছে, যাঁরা মাংস ভক্ষণ করেন না তাঁদের কথা এখানে বলা হয় নি। উদাহরনের সম্পূর্ণ বাক্যটি হল- 'পঞ্চপঞ্চনখা ভক্ষ্যা ব্রহ্মক্ষত্রেণরাঘব। শাল্যকঃ শ্ববিধো গোধা শশঃ কূর্মশ্চ পঞ্চমঃ'[১৮]। মানুষ একসময়ে মাংস ভক্ষণে ভীষণভাবে উৎসুক হয়ে পড়ে। কোনপ্রকার বিধি না মেনে মাংসের জন্যে সমস্ত ধরনের পশু হত্যা করতে থাকে। এই লাগামছাড়া হত্যাকাণ্ডে বেদ বিধি অন্তরায় হল। এখানে বলা হল পাঁচটি পাঁচনখবিশিষ্ট প্রাণীর মাংস মানুষরা খেতে পারে অন্য প্রাণীর মাংস খাবে না। যুগপৎ প্রাপ্তিকে যে বিধি বিধান করল বা যেটি বাধক হল তা হল পরিসংখ্যাবিধি। পরিসংখ্যা বিধি দুই ধরনের **১.** শ্রৌতী ২. লাক্ষণিকী। শব্দ শ্রবনের পরেই তৎক্ষণাৎ যে অর্থের জ্ঞান হয় সেটি হল শ্রৌতী এবং লক্ষণা দ্বারা যে জ্ঞান হয় সেটি হল লাক্ষণিকী। 'পঞ্চ পঞ্চনখা ভক্ষ্যাঃ' এই বাক্যে লাক্ষণিকী পরিসংখ্যা বিহিত হয়েছে। 'অত্র হ্যেবাবপন্তি' এই বাক্যটিতে শ্রৌতী পরিসংখ্যা বিধি বিহিত হয়েছে। লাক্ষণিকী পরিসংখ্যা তিনটি দোষদুষ্ট, যথা-শ্রুতহানি, অশ্রুতকল্পনা এবং প্রাপ্তবাধ। শ্রুতহানি হল শ্রুত অর্থের পরিত্যাগ করা, অশ্রুত অর্থের কল্পনা করাই হল অশ্রুতকল্পনা এবং রাগ বা প্রমাণান্তের দ্বারা প্রাপ্ত অর্থের বাধন করাই হল প্রাপ্তবাধ।

৯.১ অপূর্ব বিধির লক্ষণ- প্রমাণান্তরেণাপ্রাপ্তস্য প্রাপকো বিধিরপূর্ববিধিঃ।

৯.২ অপূর্ব বিধির উদাহরণ- 'যজেত স্বর্গকামঃ'।

৯.৩ অপূর্ব বিধির ব্যাখ্যা- পক্ষে অপ্রাপ্তের প্রাপককে নিয়ম বিধি বলে, আবার অন্যের ব্যাবৃত্তি হেতু একাধিক প্রাপ্তি হলে পরিসংখ্যা বিধি। অত্যন্ত অপ্রাপ্তের বিধায়ক বাক্য হল অপূর্ব বিধি। অত্যন্ত অপ্রাপ্ত হল অন্য প্রমাণ দ্বারা যে বিষয়টি জানা যায় না। অপূর্ব বিধির লক্ষণ প্রসঙ্গে অর্থসংগ্রহকার বলেন-' প্রমাণান্তরেণাপ্রাপ্তস্য প্রাপকো বিধিরপূর্ববিধিঃ'[১৯]। বিধায়ক বাক্য ব্যাতীত অন্য বাক্যের প্রাপ্তি না হলে সেটা প্রমাণান্তরের দ্বারা অপ্রাপ্তি। তার দ্বারা বিধিবাক্যের যে অপ্রাপ্তি তা হল অপূর্বতা। উদাহরণ প্রসঙ্গে বলা যায়- 'যজেত স্বর্গকামঃ'। এই বিধি বাক্য দ্বারা স্বর্গরূপ প্রয়োজন সিদ্ধকারী যে যাগের উল্লেখ এটি অন্য প্রমাণ দ্বারা অপ্রাপ্ত। তাই এটি অপূর্ব বিধি। অপূর্ব বিধি যে কর্মের বিধান দেয় তদ্ভিন্ন অন্য উপায় সেই কর্মের বিধান দেয় না। সেজন্যে নিয়ম বিধি দ্বারা যে অপ্রাপ্ত বিষয়ের জ্ঞান হয় তা অবশ্যই অপূর্ব বিধি থেকে আলাদা।

উপসংহার

চতুষ্টয় পুরুষার্থের অন্তিম পুরুষার্থ হল মোক্ষ বা মুক্তি। এই মোক্ষ বা মুক্তিই হল মীমাংসা দর্শনের ভিত্তি। প্রাচীন মীমাংসক সম্প্রদায় মনে করেন- স্বর্গলাভ হল চরম পুরুষার্থ, তার সাধন হল যাগ ও যাগাদি কর্ম। বেদ হল যাগাদিমূলক, যেহেতু 'যাগাদিরেব ধর্মঃ' সেহেতু বেদই ধর্ম প্রতিপাদন করছে। এককথায় বেদের বিধানই ধর্ম। ধর্ম আচরণ হেতু বেদ জানা প্রয়োজন। পাঁচপ্রকার বিভেদ বিশিষ্ট বেদের বিধি ভাগ না জানা বিষয় গুলোকে জানিয়ে দেয়। অর্থসংগ্রহ-গ্রন্থকার প্রথমে বিধির তিনটি ভাগ করেছেন। প্রধান বিধি, গুণবিধি ও গুণবিশিষ্ট বিধি। এরপর তিনি 'বিধিশ্চতুর্বিধঃ' বলে চারপ্রকার ভাগ করেন। যথা- উৎপত্তি বিধি, বিনিয়োগ বিধি, প্রয়োগ বিধি ও অধিকার বিধি। পুণরায় মন্ত্র প্রকরণে বিধির তিনটি প্রকার দেখিয়েছেন। যথা- নিয়ম বিধি, পরিসংখ্যা বিধি ও অপূর্ব বিধি। বিধি বাক্যগুলি

অবশ্যই যথাযথ অর্থপূর্ণ হবে। প্রসঙ্গত শবরস্বামী বলেন ‘অপ্রাপ্তে শাস্ত্রম্ অর্থবৎ’। এই বাক্যগুলি সঠিকভাবে চেনার জন্যে শবরস্বামীর একটি শ্লোক উল্লিখিত-‘কুর্যাৎ ক্রিয়েত কর্ত্যবং, ভবেৎ স্যাদিতি পঞ্চমম্। এতৎ স্যাৎ সর্ববেদেসু নিয়তং বিধিলক্ষণম্’। কোথাও একটি বিধি বাক্যে দুটি বিধি প্রাপ্তির আশঙ্কা তৈরি হয়। যেমন- জ্যোতিষ্টোমেন বাক্যে উৎপত্তি ও অধিকার এই দুটি বিধি প্রাপ্তির আশঙ্কা হয়। এখানে সিদ্ধান্তীর মত হল জ্যোতিষ্টোম এই বাক্য-বিন্যাসে একই শব্দগত অর্থগত বাক্যার্থ ভেদ উপস্থিত হওয়ায় বাক্যদোষ দৃঢ় হয়। সেজন্যে লক্ষণা স্বীকারে পদদোষ লাঘব করা হয়েছে। অন্যদিকে কখনও একটি বিধি বাক্যে দুটি বিধির প্রাপ্তিও স্বীকার করা হয়। যেমন- ‘উদ্ভিদা যজেত পশুকামঃ’ এই বাক্যে উদ্ভিদ্ পদটি উদ্ভিদ্ নামক যাগের বোধ করায়। সুতরাং যাগ বিধায়ক এই বাক্যটি উৎপত্তি বিধি বাক্য। আবার পশুকাম শব্দটি ফলের সঙ্গে সম্বন্ধ থাকায়, ফলের ভোক্তারূপে অধিকারীর বোধ করায়। সুতরাং বাক্যটিকে অধিকার বিধিবাক্যও বলা চলে।

উল্লেখপঞ্জি

১. *আপদেবের মীমাংসা-ন্যায়-প্রকাশ,* বাসুদেব শাস্ত্রী অভ্যাঙ্কর সম্পাদিত, পৃষ্ঠা নং-১৬।

২. *অর্থসংগ্রহ,* স্বামী ভর্গানন্দ সম্পাদিত, পৃষ্ঠা নং-১৯।

৩. *তদেব,* বাচস্পতি উপাধ্যায় সম্পাদিত, পৃষ্ঠা নং-৪৫।

৪. *তদেব,* স্বামী ভর্গানন্দ সম্পাদিত, পৃষ্ঠা নং-২৭।

৫. *তদেব,* স্বামী ভর্গানন্দ সম্পাদিত, পৃষ্ঠা নং-২১।

৬. *আপদেবের মীমাংসা-ন্যায়-প্রকাশ,* বাসুদেব শাস্ত্রী অভ্যাঙ্কর সম্পাদিত, পৃষ্ঠা নং- ১৭।

৭. *অর্থসংগ্রহ,* স্বামী ভর্গানন্দ সম্পাদিত, পৃষ্ঠা নং-২৩।

৮. *তদেব,* পৃষ্ঠা নং-২৮।

৯. *তদেব,* পৃষ্ঠা নং-৩১।

১০. *তদেব,* বিশ্বরূপ সাহা সম্পাদিত, পৃষ্ঠা নং-৩৭, তৃতীয় প্রকাশ।

১১. *তদেব,* স্বামী ভর্গানন্দ সম্পাদিত, পৃষ্ঠা নং-৮১, প্রথম প্রকাশ।

১২. *আপদেবের মীমাংসা-ন্যায়-প্রকাশ,* বাসুদেব শাস্ত্রী অভ্যাঙ্কর সম্পাদিত, পৃষ্ঠা নং-১৮৪।

১৩. *অর্থসংগ্রহ,* স্বামী ভর্গানন্দ সম্পাদিত, পৃষ্ঠা নং- -১০৪, প্রথম প্রকাশ।

১৪. *আপদেবের মীমাংসা-ন্যায়-প্রকাশ,* বাসুদেব শাস্ত্রী অভ্যাঙ্কর সম্পাদিত, পৃষ্ঠা নং-১৯৩।

১৫. *অর্থসংগ্রহ,* স্বামী ভর্গানন্দ সম্পাদিত, পৃষ্ঠা নং-১১৪, প্রথম প্রকাশ।

১৬. *আপদেবের মীমাংসা-ন্যায়-প্রকাশ,* বাসুদেব শাস্ত্রী অভ্যাঙ্কর সম্পাদিত, পৃষ্ঠা নং-২০২।

১৭. *অর্থসংগ্রহ,* স্বামী ভর্গানন্দ সম্পাদিত, পৃষ্ঠা নং- ১১৬, প্রথম প্রকাশ।

১৮. *তদেব,* পৃষ্ঠা নং-১১৭।

১৯. *তদেব,* বিশ্বরূপ সাহা সম্পাদিত, পৃষ্ঠা নং-৭২, তৃতীয় প্রকাশ।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

গঙ্গোপাধ্যায়, হেমন্ত। *বৈদিক ধর্ম ও মীমাংসা দর্শন*। কলকাতা: অবভাস, ২০১৭ (প্রথম প্রকাশ, ২০০৮)।

লৌগাক্ষি ভাস্কর। *অর্থসংগ্রহ*। সম্পা. স্বামী ভর্গানন্দ। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪১১।

লৌগাক্ষি ভাস্কর। সম্পা. বিশ্বরূপ সাহা। কলকাতা: সদেশ, ২০১৬ (প্রথম প্রকাশ, ২০০৭)।

লৌগাক্ষি ভাস্কর। সম্পা. গুরুশঙ্কর মুখোপাধ্যায়। কলকাতা: সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০১৬ (প্রথম প্রকাশ, ২০০৫)।

মাধবাচার্য। জৈমিনীয়-ন্যায়মালাবিস্তরঃ। অনু. সুখময় ভট্টাচার্য। কলকাতা: বিশ্বভারতী গ্রন্থালয়, ১৩৫৮ বঙ্গাব্দ।

মীমাংসা দর্শন (প্রথম খণ্ড)। সম্পা. ভূতনাথ সপ্ততীর্থ। কলকাতা: সংস্কৃত বুক ডিপো, ১৪১৩ বঙ্গাব্দ (প্রথম প্রকাশ, ১৩৫২ বঙ্গাব্দ)।

Āpadeva. *Mīmāṁsā-Nyāya-Prakāṡa*. Ed. Vasudev Shastri Abhyankar. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute; 1937.

Laugākṡi Bhāskara. *Artha-Saṃgraha*. Ed.Vāchaspati Upādhyāya. Delhi: Chaukhambha Orientalia;1977.

The Pūrva Mīmāṃsa Sūtras of Jaimini (Chapters I-III). Trans. by Ganganath Jha.Allahabad: The Panini Office; 1916.

अप्पयदीक्षितः। विधिरसायनम्। सम्पा. सुब्रह्मण्य शास्त्री। वाराणसीः काशी हिन्दु विश्वविद्यालय प्रेस, १९६७।

माधवाचार्यः। *जैमिनीय-न्यायमालाविस्तरः*। सम्पा. रोहिणीकान्त भट्टाचार्य्यः। कलिकाताः संस्कृतपुस्तकभाडार,१६२५।

मीमांसापरिभाषा। अनु. ब्रह्मचारी मेधाचैतन्यः। कलिकाताः संस्कृत साहित्यपरिषत्, १६६८।

ব্রহ্মপুরাণে প্রতিপাদিত চতুরাশ্রম ব্যবস্থা - একটি সমীক্ষা

হাবল রুইদাস

সংক্ষিপ্তসার: ভারতীয় সাহিত্যের মূলাধার হল 'পুরাণ'। ভারতীয় সাহিত্যে বেদের পর যে শাস্ত্র প্রাচীনত্বের দাবি রাখে সেটি পুরাণসাহিত্য। ভারতবর্ষকে জানতে গেলে এই শাস্ত্রকে না জেনে উপায় নেই। আধুনিক ভারতীয় সমাজও পুরাণের আধারের উপরেই নিজেকে নিয়ন্ত্রিত করতে পারে, তাই বলা যায় পুরাণ ভারতীয় সংস্কৃতির প্রাণস্বরূপ। বিষয়বস্তুর বিবেচনায় পুরাণকে ঠিক সুবিন্যস্ত ও সুসংবদ্ধ রচনা বলা চলে না, কারণ নানা ধরণের বিষয়বস্তু আলোচনায় পুরাণ সাহিত্য সমৃদ্ধ হয়েছে। প্রাচীন ভারতীয় ধর্ম, দর্শন, দেবতাবাদ, প্রাচীন ইতিহাস, ভৌগোলিক পরিচয়, চতুর্বর্ণ ও চতুরাশ্রমের ইতিকর্তব্যতা এবং পারলৌকিক কর্ম ও তাঁর ফল সার্বিকভাবে বর্ণিত হয়েছে। পুরাণসাহিত্যে চর্চিত নানান বিষয়ের মধ্যে আশ্রমব্যবস্থা অন্যতম। "আশ্রাম্যন্তি স্বং স্বং তপশ্চরন্তি ইতি আশ্রমঃ"। আশ্রম হল মানব জীবনব্যবস্থার চারটি পর্যায়। *ব্রহ্মপুরাণেও* এই আশ্রমচতুষ্টয় আলোচিত হয়েছে। অতএব *ব্রহ্মপুরাণে* প্রতিপাদিত আশ্রমব্যবস্থার সমীক্ষাত্মক দৃষ্টিতে আলোচনা করা হবে, এতদ্ব্যতীত আধুনিক জীবনে এই আশ্রমব্যবস্থার প্রাসঙ্গিকতাও নিরূপণ করা হবে প্রস্তুত গবেষণা সন্দর্ভে।

সূচক শব্দ: *ব্রহ্মপুরাণ,* আশ্রমব্যবস্থা, ব্রহ্মচর্য, গার্হস্থ্য, বানপ্রস্থ, সন্ন্যাস

'আ' উপসর্গ পূর্বক 'শ্রম্' ধাতুর উত্তর 'ঘঞ্' প্রত্যয় যোগে আশ্রম শব্দটি নিষ্পন্ন হয়েছে। 'আশ্রাম্যন্তি স্বং স্বং তপশ্চরন্তি ইতি আশ্রমঃ। আশ্রয়তে যস্মিন্নিতি আশ্রমঃ বা'। নিজ নিজ কর্তব্যরূপ তপশ্চর্যা আশ্রয় নেওয়া বা অবলম্বন করা হয় বলে এর নাম 'আশ্রম'। এখানে শ্রমের তাৎপর্য এই যে, নিত্য, নৈমিত্তিক, প্রায়শ্চিত্ত, উপাসনাদি কর্মের দ্বারা শাস্ত্রোক্ত নিয়ম-কানুন মেনে চলা, অর্থাৎ নিষিদ্ধ কর্মাদি পরিত্যাগ পূর্বক জীবন পরিচালনা করা। 'আ' উপসর্গটি এখানে সম্যক্ অর্থে ব্যবহৃত হয়েছে। অতএব আশ্রম শব্দটির ব্যুৎপত্তিগত অর্থ হল জীবনের প্রতিটি স্তরে শাস্ত্রোক্ত বিধি-বিধান মেনে জীবন অতিবাহিত করা। এই আশ্রম ধর্মের দ্বারা কোন ব্যক্তির সামগ্রিক জীবনের কর্তব্যাকর্তব্য নির্ধারিত হত। দ্বিজাতিকে এই আশ্রমব্যবস্থার মধ্য দিয়েই জীবন অতিবাহিত করতে হয়। সুদূর প্রাচীনকাল থেকে চলে আসা এই আশ্রম ব্যবস্থার মূল উদ্দেশ্যই হল মানুষকে সুখী ও সুস্বাস্থ্যকর জীবনযাপনে সহয়তা করা। আবার মানুষের আশা-আকাঙ্ক্ষার যেহেতু কোনো সীমাবদ্ধতা নেই। তারা সর্বদা লোভ-লালসার স্বীকার। সেহেতু জীবনের এই সমস্ত নেতিবাচক দিকগুলি কাটিয়ে উঠার জন্য আশ্রমব্যবস্থার খুব প্রয়োজন। এই আশ্রমব্যবস্থার মাধ্যমেই একজন ব্যক্তি আধ্যাত্মিক বোঝাপড়া, শিক্ষা ও জীবননীতি অর্জন করতে পারবেন। তাই সমাজের কাছে যাতে আশ্রম সম্বন্ধে একটা স্পষ্ট ধারণা থাকে সেই পরিপ্রেক্ষিতেই প্রস্তুত গবেষণা সন্দর্ভটি।

সুশৃঙ্খলভাবে সমাজব্যবস্থা পরিচালনার জন্যই প্রাচীন ঋষিগণ আশ্রমব্যবস্থার পরিকল্পনা করেছিলেন। এই আশ্রমব্যবস্থার ধারণা সুদূর বৈদিক যুগে হলেও আজও তথা বর্তমান সময়েও তার প্রাসঙ্গিকতা অস্বীকার করা যায় না। যুগের পরিবর্তনের সঙ্গে সঙ্গে হয়তো অনেক ধর্মীয় আচার, অনুষ্ঠান, রীতি-নীতি, বিধি-বিধান প্রভৃতির পরিবর্তন ঘটতে পারে কিন্তু ধর্মের পরিবর্তন ঘটে না। তাই এই আশ্রমব্যবস্থার শ্রেষ্ঠত্ব প্রমাণ করতে গিয়ে মহাকবি কালিদাস তাঁর '*রঘুবংশ* নামক মহাকাব্যে বলেছেন-

> শৈশবেঽভ্যস্তবিদ্যানাং যৌবনে বিষয়ৈষিণাম্।
> বার্দ্ধক্যে মুনিবৃত্তীনাং যোগেনান্তে তনুত্যজাম্।।[১]

অর্থাৎ যাঁরা শৈশবে বিদ্যাভাস, যৌবনে বিষয়াভিলাষ এবং বার্ধক্যে মুনিবৃত্তি অবলম্বন করে অন্তিমকালে যোগবলে দেহত্যাগ করতেন, আমি সেই রঘু রাজগণের চরিত্র বর্ণনা করবো। *মহাভারতে* মহর্ষি বেদব্যাসও স্পষ্ট উল্লেখ করেছেন-

> ব্রহ্মচারী গৃহস্থশ্চ বানপ্রস্থোঽথ ভিক্ষুকঃ।
> যথোক্তচারিণঃ সর্বে গচ্ছন্তি পরমাং গতিম্।।[২]

মনুসংহিতাতেও বলা হয়েছে- এই চারটি আশ্রম ক্রমানুসারে যথাশাস্ত্র নিবেষিত হলে যথোক্তানুষ্ঠানকারী দ্বিজ মোক্ষলক্ষণ পরম গতি লাভ করতে পারেন।[৩] প্রাচীন আর্যদের জীবন ব্রহ্মচর্য, গার্হস্থ্য, বানপ্রস্থ ও সন্ন্যাস- এই চতুরাশ্রমে বিভক্ত ছিল।[৪] অত্যন্ত প্রাচীন ধর্মসূত্রগুলিতেও এই চার প্রকার আশ্রমের কথাই

বলা হয়েছে। তবে নাম ও ক্রমানুযায়ী তাদের সামান্য পরিবর্তন লক্ষ্য করা যায়। যেমন *আপস্তম্বধর্মসূত্রে*[৫] গার্হস্থ্য, গুরুগৃহ, মুনিগৃহ ও বানপ্রস্থ। *গৌতমধর্মসূত্রে*[৬] ব্রহ্মচারী, গৃহস্থ, ভিক্ষু এবং বৈখানস। *বশিষ্ঠধর্মসূত্রে*[৭] ব্রহ্মচারী, গৃহস্থ, বানপ্রস্থ এবং পরিব্রাজক এরূপ নামান্তর দেখা গেছে।

ব্রহ্মপুরাণের **সংক্ষিপ্ত বিবরণ**

অষ্টাদশ পুরাণের মধ্যে *ব্রহ্মপুরাণ* অন্যতম। এ প্রসঙ্গে *বিষ্ণুপুরাণে* বলা হয়েছে- 'আদ্যং সর্বপুরাণানাং পুরাণং ব্রাহ্মমুচ্যতে'।[৮] এটি 'আদিব্রহ্ম' পুরাণ নামেও পরিচিত। এখানে ২৪৫ টি অধ্যায় এবং প্রায় ১৪০০০ শ্লোক রয়েছে। প্রথম কয়েকটি অধ্যায়ে সৃষ্টিপ্রক্রিয়া, দেবতা ও অসুরগণের জন্ম বিষয়ে আলোচনার পর চন্দ্র ও সূর্য বংশের বিবরণ আছে। প্রায় দশটি অধ্যায়ে পার্বতী উপাখ্যানটি বর্ণিত হয়েছে। গঙ্গা, চক্র, পুত্র, যমাদি বহু তীর্থের মাহাত্ম্য বর্ণিত হয়েছে। উত্তরাখণ্ডে ওড্র দেশের অর্থাৎ উড়িষ্যা ও তার তীর্থস্থানের মাহাত্ম্য বর্ণিত হয়েছে। সেখানেই পুরীর জগন্নাথ মন্দির ও সূর্যমন্দিরের (কোণার্ক) উল্লেখ আছে। এই পুরাণের ৭০ থেকে ১৭৫ তম অধ্যায় পর্যন্ত গৌতমীমাহাত্ম্য বিবৃত হয়েছে। ভগবান কৃষ্ণের চরিত্রটিও প্রায় ৩৫ টি (১৮০-২১২) অধ্যায়ে বিশদভাবে বর্ণিত হয়েছে। এই পুরাণের শেষভাগে যোগশাস্ত্রের ব্যাখ্যান আছে। এছাড়াও ধর্মশাস্ত্রের বিবিধ তত্ত্ব এখানে বর্ণিত হয়েছে। যেমন- শ্রাদ্ধের বিধান, অশৌচবিচার, জাতিসংকর, বর্ণাশ্রমধর্ম, আশ্রমধর্ম ইত্যাদি প্রভূত বিষয় এখানে আলোচিত হয়েছে।

ব্রহ্মপুরাণানুসারে আশ্রমব্যবস্থা

ভারতীয় সমাজে আশ্রমব্যবস্থার একটি গুরুত্বপূর্ণ স্থান রয়েছে। জীবনের অর্থের অধিকারকে স্বীকৃতি দেওয়ার পরই মনীষীরা এই আশ্রমব্যবস্থা গড়ে তুলেছিলেন। প্রাচীনকালে ভারতীয়দের চারটি আশ্রমেই প্রবেশ করতে হত। বর্ণব্যবস্থার মত এই আশ্রমব্যবস্থাও একজন মানুষকে প্রকৃত অর্থে মানুষ বানিয়ে, পুরুষার্থ চতুষ্টয়ের উপলব্ধি সাধন করে তার লক্ষ্যে পৌঁছাতে সক্ষম ছিল। প্রতিটি আশ্রমেই শ্রমের গুরুত্ব স্পষ্ট ছিল। আসলে 'আশ্রম' শব্দটি শ্রমশব্দের সঙ্গে ওতপ্রোতভাবে জড়িত, তাই প্রতিটি আশ্রমেই একজন ব্যক্তিকে পরিশ্রমরত ও পরিশ্রমযুক্ত জীবননির্বাহ করতে দেখা যায়। *ব্রহ্মপুরাণে* মুনিগণ চতুর্বর্ণ ও আশ্রমচতুষ্টয়ের ধর্মবিধি শুনতে ইচ্ছে প্রকাশ করলে মহর্ষি ব্যাস তাঁদের নিকট আশ্রমধর্ম বর্ণনা করেন। তিনি একে একে ব্রহ্মচর্য, গার্হস্থ্য, বানপ্রস্থ এবং সন্ন্যাস- এই আশ্রমচতুষ্টয়ের বর্ণনা করেছেন।

ব্রহ্মচর্য আশ্রম

চারটি আশ্রমের মধ্যে প্রথম হল ব্রহ্মচর্য। ব্রহ্মচর্য শব্দের ব্যুৎপত্তিগত অর্থ হল- 'উপস্থসংযম'। 'ব্রহ্ম' হল বেদ আর 'চর্য' মানে আচার। অর্থাৎ বেদের অধ্যয়ন ও তদনুসারি যাগযজ্ঞাদি আচার-অনুষ্ঠান পালনের নাম হল ব্রহ্মচর্য। জন্ম থেকে ২৫ বছর বয়স পর্যন্ত একজন দ্বিজ ব্রহ্মচর্য আশ্রম পালন করেন। এই ব্রহ্মচর্য আশ্রমে থাকাকালীন দ্বিজের উপনয়ন, বেদারম্ভ এবং সমাবর্তন- এই তিনটি গুরুত্বপূর্ণ সংস্কার সম্পাদিত হয়। *ব্রহ্মবৈবর্তপুরাণা*নুসারে দ্বিজ ব্রহ্মচর্য আশ্রমে গুরুর কাছ থেকে বেদ অধ্যয়ন করবেন এবং বিদ্যা পরিসমাপ্তির পর গুরুকে দক্ষিণা দেবেন।[৯] *মনুসংহিতাতে*ও বলা হয়েছে ব্রহ্মচারী ছত্রিশ বছর, আঠারো বছর বা নয় বছর পর্যন্ত গুরুর কাছে গিয়ে বেদ গ্রহণকাল পর্যন্ত অধ্যয়নরূপ ব্রত পালন করবেন।[১০] *ব্রহ্মপুরাণা*নুসারে উপনয়নান্তে বালক বেদ অধ্যায়নের জন্য গুরুর নিকটে যেতেন।[১১] সেখানে ব্রহ্মচারী হয়ে সমাহিতচিত্তে গুরুর আদেশ ও অনুশাসন মেনে সেবা করতেন এবং বিবিধ ব্রতাচরণপূর্বক বেদাধ্যয়ন করতেন-

> গুরোর্গেহে বসন্ বিপ্রা ব্রহ্মচারী সমাহিতঃ।
> ব্রতানি চরতা গ্রাহ্যো বেদশ্চ কৃতবুদ্ধিনা।।[১২]

ব্রহ্মচারীর দৈনন্দিন জীবন ছিল অত্যন্ত কঠিন, তাঁকে প্রত্যহ সন্ধ্যাকালে সূর্য ও অগ্নিদেবতার স্তুতি করতে হত এবং গুরুকে অভিবাদন করতে হত। শুধু তাই নয় গুরু দাঁড়ালে দাঁড়াতে হত, হাঁটলে হাঁটতে হত, উপবিষ্ট হলে অপেক্ষাকৃত নিম্নস্থানে উপবেশন করতে হত। পরে গুরুর আজ্ঞানুসারে ভিক্ষা হিসাবে প্রাপ্ত অন্ন ভোজন করতে হত। গুরু জলে অবগাহন করার পর তাঁর অবগাহনের নির্দেশ ছিল। অতএব কোন পরিস্থিতিতেই গুরুর প্রতিকূলাচরণ করা চলতো না। বলা যায় গুরুকে ভগবান মনে করে পূজা করতে হত।[১৩] শুধু তাই নয় ব্রহ্মচর্য আশ্রমে মধু, মাংসের সুগন্ধযুক্ত পদার্থ, ফুলের মালা,

রস, নারী, জীব-হিংসা, চোখে অঞ্জন, মাথা থেকে পা পর্যন্ত তেল লাগানো, আর ক্রোধ, লোভ, নৃত্য, গীত, বাদ্য ইত্যাদি ত্যাগ করা অত্যাবশক ছিল।

গার্হস্থ্য আশ্রম

ব্রহ্মচর্য আশ্রমের পরেই আসে গার্হস্থ্য। গার্হস্থ্য আশ্রমকে সমস্ত আশ্রমের প্রধান এবং পুণ্যবান বলা হয়। কারণ একজন গৃহস্থই বাকি তিন আশ্রমের ধারক ও বাহক। দ্বিজ ব্রহ্মচর্য আশ্রম পালন করে একজন সুলক্ষণা কন্যাকে বিবাহ করে গৃহস্থাশ্রমে প্রবেশ করবেন। *ব্রহ্মবৈবর্তপুরাণে* গার্হস্থ্য আশ্রম সম্পর্কে বলা হয়েছে যে, এই আশ্রমে প্রবেশ করার সময় একজন ব্যক্তিকে অত্যন্ত বিনয়ী, মহীয়সী, সাধ্বী, মহত্ এবং স্বামীর সেবায় নিয়োজিত এমন স্ত্রী'কে গ্রহণ করতে হবে।[১৪]

ব্রহ্মপুরাণে বলা হয়েছে দ্বিজ বেদাধ্যায়ন শেষ করে গুরুর আদেশ গ্রহণ করে দক্ষিণা-দানাদি নিয়ে গৃহস্থাশ্রম অবলম্বন করবেন। বিবাহের যে সব নিয়ম আছে সেগুলি মেনে বিবাহ সম্পন্ন করবেন এবং নিজকর্ম দ্বারা ধন উপার্জন করে গৃহস্থের কর্তব্য পালন করবেন।[১৫] স্মৃতিশাস্ত্রগুলিতে নিষ্ঠাবান গৃহস্থদের জন্য পঞ্চমহাযজ্ঞের উপদেশ দেওয়া হয়েছে। এই মহাযজ্ঞে ঋষি, পিতৃপুরুষ, দেবতা, জীব ও মনুষ্যদের সেবা করার কথা উল্লিখিত হয়েছে। *ব্রহ্মপুরাণেও* এই পঞ্চমহাযজ্ঞের উল্লেখ আছে। সেখানে বলা হয়েছে, গৃহস্থ অবলম্বনকারী পিণ্ডদান দ্বারা পিতৃগণের, যজ্ঞদ্বারা দেবগণের, অন্নদ্বারা অতিথিগণের, স্বাধ্যায় দ্বারা মুনিগণের, পুত্রোৎপাদন দ্বারা প্রজাপতির, বলি প্রদান দ্বারা ভূতগণের এবং সত্য ও প্রিয় বাক্যের দ্বারা সমগ্র জগতের তৃপ্তি বিধান করবেন।[১৬] অবজ্ঞা, অহংকার, দম্ভ, পরিবাদ, প্রহার ও পারুষ্য- এ সকল গৃহস্থের নিষিদ্ধ ছিল-

> অবজ্ঞানমহঙ্কারো দম্ভশ্চাপি গৃহে সতঃ।
> পরিবাদোপঘাতৌ চ পারুষ্যঞ্চ ন শক্যতে।।[১৭]

সুতরাং যে দ্বিজ গৃহস্থের সকল বিধান সম্যক্ভাবে প্রতিপালন করবেন তিনি সমস্ত বন্ধন থেকে মুক্ত হয়ে উত্তমলোকসমূহে গমন করতে সক্ষম হবেন।[১৮]

ভারতীয় সমাজভাবনায় গার্হস্থ্যাশ্রমকে শ্রেষ্ঠ মর্যাদা দেওয়া হয়েছে। *ব্রহ্মপুরাণে* বলা হয়েছে-ব্রহ্মচর্য, বানপ্রস্থ ও সন্ন্যাসজীবী সকলেই গৃহস্থাশ্রম অবলম্বনে জীবিত থাকে, অতএব বাকি আশ্রমগুলি থেকে গৃহস্থাশ্রম শ্রেষ্ঠ।[১৯] *মনুসংহিতাতেও* বলা হয়েছে প্রাণবায়ুর আশ্রয়ে যাবতীয় জীব যেমন জীবিত থাকে, সেই রকম গৃহস্থ আশ্রম অবলম্বন করে ব্রহ্মচারী প্রভৃতি সকল আশ্রমবাসীগণও জীবিকা নির্বাহ করেন। ব্রহ্মচারী, বানপ্রস্থ ও সন্ন্যাসীগণ এই তিন আশ্রমবাসীরাই যেহেতু প্রতিদিন গৃহস্থেরই বেদজ্ঞান ও অন্নদ্বারা প্রতিপালিত হন, সেই কারণে অন্যান্য আশ্রমের তুলনায় গার্হস্থ্য আশ্রমকে শ্রেষ্ঠ বলা হয়েছে-

> যথা বায়ুং সমাশ্রিত্য বর্তন্তে সর্বজন্তবঃ।
> তথা গৃহস্থমাশ্রিত্য বর্তন্তে সর্ব আশ্রমাঃ।।
>
> যস্মাত্ ত্রয়োঽপ্যাশ্রমিণো জ্ঞানেনান্নেন চান্বহম্।
> গৃহস্থৈরেব ধার্যন্তে তস্মাজ্জ্যেষ্ঠাশ্রমো গৃহী।।[২০]

বানপ্রস্থ আশ্রম

জীবনের তৃতীয় আশ্রম হল বানপ্রস্থ। নিয়মপূর্বক বনে বাস করাকেই বানপ্রস্থ বলা হয়। অতএব গৃহস্থের নিজের শরীরের চামড়া শিথিল হলে এবং চুলে পাক ধরলে এবং প্র-পিতামহ হয়ে গেলে তিনি সংসারের সমস্ত মায়া ত্যাগ করে বনবাসে যাবেন। এভাবে গৃহত্যাগ করে বনবাসে প্রস্থান করার প্রক্রিয়াকে বলা হয় বানপ্রস্থ। ব্রহ্মচর্য এবং গার্হস্থ্য আশ্রমের মহত্ত্ব প্রতিপাদন করার পর *ব্রহ্মপুরাণে* বানপ্রস্থ আশ্রমের মহত্ত্ব প্রতিপাদিত হয়েছে। সেখানে বানপ্রস্থ আশ্রম সম্পর্কে বলা হয়েছে যে, দ্বিজ গৃহস্থ আশ্রমের সমস্ত ধর্মীয় ও লৌকিক আচার অনুষ্ঠান সম্পন্ন করে পরিণত বয়সে নিজ স্ত্রীকে পুত্র-সন্তানদের হাতে নিমজ্জিত করে বানপ্রস্থ আশ্রমে প্রবেশ করবেন। সেখানে তিনি ভার্যাকে পরিত্যাগ করেও যেতে পারেন অথবা পত্নীকে সঙ্গে নিয়েও যেতে পারেন -

> বয়ঃ পরিণতৌ বিপ্রাঃ কৃতকৃত্যো গৃহাশ্রমী।
> পুত্রেষু ভার্য্যাং নিক্ষিপ্য বনং গচ্ছেত্ সহৈব বা।।[২১]

গৃহস্থের যে শৌচ নিয়ম তা বানপ্রস্থের ক্ষেত্রে তিনগুণ হবে, বানপ্রস্থ অবলম্বনকারী দ্বিজ সর্বদা বনের মধ্যেই শয়ন করবেন, তিনি ফল, মূল, পত্র প্রভৃতি খেয়ে জীবনধারণ করবেন, সর্বদা জটা ধারণ করবেন। তিনি সকলের আতিথেয়তা গ্রহণ করবেন এবং সর্বদা মুনিবৃত্তি অবলম্বন করবেন। চর্ম অথবা কুশ দ্বারা বস্ত্র ও উত্তরীয় পরিধান করবেন, দিনে তিনবার স্নান করবেন, সকল দেবতাদের উদ্দেশ্যে পুজার্চনা, হোম করা থেকে শুরু করে আগত সকল অতিথিদের স্বাগত জানানো, ভিক্ষা গ্রহণ করা ও বলিপ্রদান করা ছিল বানপ্রস্থ অবলম্বনকারী দ্বিজের বিশেষ কর্তব্য।[২২] যদিও *ব্রহ্মপুরাণে* বানপ্রস্থাবলম্বনকারীকে প্রসাধনী দ্রব্য-সামগ্রী ভোগ করা থেকে বিরত থাকার কথা বলেছেন তবুও বন্য বিবিধ তৈলৌষধী দ্বারা শরীর মালিশ করার অনুমতিও দিয়েছেন। বলা হয়েছে প্রচণ্ড শীত ও তাপ সহ্য করাই বনবাসীর পরম তপস্যা।[২৩] এই বানপ্রস্থ আশ্রমের মহত্ত্ব প্রসঙ্গে বলা হয়েছে- যে দ্বিজ বানপ্রস্থ আশ্রমে বসবাস করে মুনিবৃত্তি অবলম্বনপূর্বক নিয়তচিত্তে এই সকল আচার-অনুষ্ঠান নিষ্ঠার সাথে পালন করবেন। তিনি অগ্নিবৎ দোষ সকল দগ্ধ করে শাশ্বত লোকপ্রাপ্ত হবেন –

> যস্ত্বেতা নিয়তশ্চর্য্যা বানপ্রস্থশ্চরেন্মুনিঃ।
> স দহত্যগ্নিরদ্দোষান্জয়েল্লোকাংশ্চ শাশ্বতান্।।[২৪]

আবার *বৃহদারণ্যকোপনিষদে* বলা হয়েছে- মধু, মাংস না খেয়ে দারৈষণা, বিত্তৈষণা, লোকৈষণাদি'কে ত্যাগ করে গৃহস্থ আশ্রম থেকে বানপ্রস্থ আশ্রমে প্রবেশ করার নির্দেশ পাওয়া যায়। এই আশ্রমে প্রবেশ করার পর ব্যক্তিকে তপস্যার দ্বারা সংযম প্রাপ্ত করতে হয়। গৃহস্থ আশ্রমের ভুলত্রুটিগুলি দূর করতে এই বানপ্রস্থ আশ্রমটিকে উপযুক্ত স্থল হিসাবে মনে করা হয়।[২৫]

সন্ন্যাস আশ্রম

বানপ্রস্থ আশ্রমের পরে আসে সন্ন্যাস আশ্রমের ক্রম। সন্ন্যাস শব্দের অর্থ হল 'সমন্তাদ্ ন্যাস:' অথবা সম্যক্ প্রকারেণ ন্যাস:। এই আশ্রমে একজন ব্যক্তি সকল বন্ধন থেকে মুক্ত হয়ে স্বাধীনভাবে জীবন-যাপন করেন অর্থাৎ তিনি সমস্তকিছু ত্যাগ করে নিঃস্ব হয়ে সন্ন্যাসী হন। তিনি প্রব্রজ্যা গ্রহণ করে গ্রামে গ্রামে ভিক্ষার জন্য যাবেন কিন্তু কোন ব্যক্তির গৃহে আশ্রয় গ্রহণ করবেন না। *ব্রহ্মপুরাণে* বলা হয়েছে যে, দ্বিজকে স্ত্রী, পুত্র, সম্পত্তি প্রভৃতি স্নেহাদি ভোগ্য বস্তু বর্জনপূর্বক মাৎসর্য্যহীন হয়ে চতুর্থাশ্রম অর্থাৎ সন্ন্যাস আশ্রমে প্রবেশ করতে হবে।[২৬] দ্বিজাতিকে একরাত গ্রামে ও পাঁচরাত শহরে থাকার নির্দেশ রয়েছে। তিনি যাতে কাউকে ভালবাসতে বা ঘৃণা করতে না পারেন সেজন্য একজায়গায় অবিরাম বসবাস করার নির্দেশ ছিল না।[২৭] জনগণের ভোজনাদি শেষ হলে তারপর তিনি জীবিকা নির্বাহার্থ প্রশস্তি গৃহে ভিক্ষা করবেন। ভিক্ষা পেলে আনন্দ আর না পেলে দুঃখ করা চলবে না। অতি সমাদর সহকারে কেউ ভিক্ষা প্রদান করলে তা নিন্দিত বলে বর্জন করতে হবে। কেননা অত্যধিক সম্মান ও ভালোবাসায় তিনি আসক্তিতে আবদ্ধ হয়ে পড়তে পারেন।[২৮] তিনি কাম, ক্রোধ, লোভ, দর্প, মোহ-প্রভৃতি যে দোষ আছে তা ত্যাগপূর্বক সমস্ত জীবকে রক্ষা করে সে নিজেও নির্ভয়ে সমগ্র পৃথিবী ভ্রমণ করবেন। যে পরিব্রাজক এভাবে আচরণ করেন তাঁর শরীর মুক্ত হয়ে যায়-

> কামঃ ক্রোধস্তথা দর্পো লোভমোহাদয়শ্চ যে।
> তাংস্তে দোষান পরিত্যজ্য পরিব্রাণ্নির্ম্মমো ভবেত্।।[২৯]

ব্রহ্মপুরাণে পরিব্রাজককে সকল প্রকার কর্ম থেকে বিরত থাকতে বললেও কিন্তু অগ্নিহোত্র পালনে অনুমতি দেন। এখানে বলা হয়েছে- যে সন্ন্যাসী চিতাগ্নিতে শয়ন করে নিজদেহে অগ্নিহোত্র স্থাপনপূর্বক শারীরস্থ অগ্নিকে ভিক্ষালব্ধ ঘৃত দিয়ে হোম করেন, তিনি দিব্যলোকে গমন করতে সক্ষম হন।[৩০] *ব্রহ্মবৈবর্তপুরাণেও* দুর্বাসা ঋষি এবং মহেন্দ্রের কথোপকথনে একজন সন্ন্যাসীর কর্তব্য যথাযথভাবে প্রদর্শিত হয়েছে। সেখানে একজন সন্ন্যাসীকে নিরন্তর প্রবাসী হওয়া উচিত বলেছেন। তাঁকে এক জায়গায় থাকা উচিত নয়, তাঁকে সত্, অসত্, লোষ্ট এবং কাঞ্চনকে সমান মনে করা উচিত। তাঁর সম্বুদ্ধি দণ্ড এবং কমণ্ডলু বস্ত্র পরিধান করা উচিত এবং নারায়ণপরক নীরব হয়ে ব্রহ্মচারী হওয়া উচিত। সকলকে ব্রহ্মময় হিসাবে দেখা উচিত। তাকে হিংসা, মোহ, ক্রোধ এবং অহংকারাদি থেকে মুক্ত থাকতে হবে। অনাকাঙ্ক্ষিত ভাবে যা পাবেন তাই খাবেন, খাবারের জন্য কখনও ভিক্ষা করবেন না। মহিলাদের কাছে থাকবেন না এবং তাদের মুখের দিকেও তাকাবেন না। কমলোদ্ভব ব্রহ্মার দ্বারা সন্ন্যাসীদের জন্য এই ধর্ম প্রচারিত হয়েছে।[৩১]

অতএব বলা যায় প্রকৃত সন্ন্যাসী তিনিই যিনি কর্ম করবার সময় কোন প্রকার কামনা করেন না, বরং করণীয় প্রক্রিয়া বিশেষের অনুষ্ঠান করেন তিনিই সন্ন্যাসী বা যোগী। আর যিনি অগ্নিত্যাগী অর্থাৎ অগ্নি স্পর্শ করেন না, কর্মত্যাগী অর্থাৎ কর্ম স্পর্শ করেন না, করণীয় ক্রিয়া-বিশেষের আচরণ করেন না বলে দাবি করেন তিনি সন্ন্যাসী নন।[৩২]

উপসংহার

মানব জীবনকে সুন্দরভাবে ব্যবস্থাপনা করার জন্য মানুষের জীবনকালকে ব্রহ্মচর্য, গৃহস্থ, বানপ্রস্থ ও সন্ন্যাস এই চারটি আশ্রমে ভাগ করা হয়েছে। ব্রহ্মচর্য হচ্ছে বিদ্যা অভ্যাসের কাল। যতদিন পর্যন্ত বিদ্যা অধ্যয়ন সম্পূর্ণ না হয় ততদিন পর্যন্ত সকল ভোগ থেকে দূরে থেকে বিদ্যা অধ্যয়ন করা উচিত। তারপর বিবাহের মাধ্যমে গৃহস্থ আশ্রমে প্রবেশ করা উচিত। গৃহস্থ আশ্রমে শাস্ত্রোক্ত শ্রীলক্ষণযুক্ত কন্যার সঙ্গে বিবাহ করা উচিত। গৃহস্থ আশ্রমে থেকে ধর্ম অনুসারে আচরণ করা কর্তব্য। তারপর উপযুক্ত পুত্রের হাতে সংসারের দায়িত্ব প্রদান করে বানপ্রস্থ আশ্রম গ্রহণ করতে হয়। বানপ্রস্থ আশ্রমে ধর্মের প্রচার এবং শাস্ত্রজ্ঞান লাভের জন্য শাস্ত্র অধ্যয়নের প্রতি মনোনিবেশ করা হয়। আধুনিক যুগেও এই চতুরাশ্রম ব্যবস্থার গুরুত্ব অপরিসীম। গুরুগৃহে বা আশ্রমে থাকাকালীন একজন ব্যক্তি গুরুর সান্নিধ্যে থেকে গুরুর উন্নত চিন্তাধারায় নিজেকে সমৃদ্ধ করতে পারেন। সেখানে তিনি যেহেতু গোপালন থেকে শুরু করে ভিক্ষা সংগ্রহ বিবিধ কাজকর্মে নিজেকে নিমজ্জিত করেন সেহেতু এই কর্মের মাধ্যমেই তাঁর মধ্যে স্বাবলম্বন, কর্মক্ষমতা, শ্রমের মর্যাদা, মনুষত্ববোধ, আত্মত্যাগ, সেবামূলক মনোভাব ইত্যাদি গুণাবলী বিকশিত হয়। সেকালে গুরুশিষ্যের সম্পর্ক ছিল পিতা-পুত্রের ন্যায়, তাই বর্তমান শিক্ষাক্ষেত্রে গুরুশিষ্যের এই সম্পর্ক সমানভাবেই প্রাসঙ্গিক। তৎকালীন সময়ে শিক্ষাব্যবস্থা ছিল অবৈতনিক, আধুনিকযুগেও বহু শিক্ষা প্রতিষ্ঠান আছে যেখানে একটি নির্দিষ্ট স্তর পর্যন্ত অবৈতনিকভাবে পাঠদান করানো হয়। গার্হস্থ্য জীবন পালনের মাধ্যমে একজন ব্যক্তি তাঁর পরিবারের সমস্ত ভার একা কাধে বহন করতে শেখেন, ধীরে ধীরে তিনি দায়িত্ববান হয়ে উঠেন ফলতঃ ভবিষ্যতে যে কোনো প্রতিকূলতার সম্মুখীন হতেও পিছপা হন না। বানপ্রস্থ পর্যায়ে ব্যক্তি বিবিধ জ্ঞানের অধিকারী হন। তিনি তাঁর জ্ঞান ও দক্ষতার মাধ্যমে সমগ্র বিশ্বকে প্রভাবিত করতে পারেন। বিশেষত তরুণ প্রজন্মকে। সন্ন্যাসী পর্যায়ে তিনি ঈশ্বরের উদ্দেশ্যে নিজ জীবন পরিত্যাগ ও ঈশ্বরের প্রতি নিজেকে নিমজ্জিত করতে শেখেন। এছাড়াও সাংসারিক ও মহাজাগতিক বন্ধন থেকেও নিজেকে মুক্ত করতে শেখেন। কিন্তু বর্তমান যুগে যথার্থভাবে সন্ন্যাস আশ্রম পালন করা সম্ভব নয়। সুতরাং বলা যেতে পারে এই আশ্রম ব্যবস্থাই ভারতীয় ইতিহাস ও সংস্কৃতির মূল ভিত্তি। একজন ব্যক্তির মানসিক ও শারীরিক উন্নতি ঘটে এই আশ্রম ব্যবস্থার মাধ্যমেই। তবে বলা বাহুল্য যে, আশ্রমের যা উদ্দেশ্য তা বর্তমান যুব সমাজের জীবনযাত্রার তুলনায় সম্পূর্ণ বিপরীত। ফলতঃ তাঁরা ভুলতে বসেছে তাঁদের দায়িত্ব, সমাজের প্রতি, মনুষ্যের প্রতি তাদের কর্তব্য। তাই বর্তমান প্রজন্মের কাছে আশ্রম সম্পর্কে একটা সুস্পষ্ট ধারণা থাকা প্রয়োজন। পরিশেষে বলতে পারি, আশ্রম ব্যবস্থা সমাজকে পারস্পরিক সহযোগিতার চেতনা শেখায় এবং মানুষকে আদর্শভাবে জীবনযাপন করতে অনুপ্রাণিত করে।

উল্লেখপঞ্জি

১. *রঘুবংশম্*, ১/৮

২. *মভাভারত*, শান্তি পর্ব, ২৪/২/১৯

৩. *মনুসংহিতা*, ৬/৮৮

৪. তদেব, ৬/৮৭

৫. *আপস্তম্বধর্মসূত্র*, ২/৯/২১/১

৬. *গৌতমধর্মসূত্র*, ৩/২

৭. *বশিষ্ঠধর্মসূত্র*, ৭/১-২

৮. *বিষ্ণুপুরাণ*, ৩/৬/২০

৯. *ব্রহ্মবৈবর্তপুরাণ,* ব্রহ্মখণ্ড, ২৪/৯

১০. *মনুসংহিতা,* ৩/৩

১১. *ব্রহ্মপুরাণ,* ২২২/২২

১২. *তদেব,* ২২২/২৩

১৩. *তদেব,* ২২২/২৪-২৭

১৪. *ব্রহ্মবৈবর্তপুরাণ*

১৫. *ব্রহ্মপুরাণ,* ২২২/২৮-২৯

১৬. *তদেব,* ২২২/৩০-৩১

১৭. *তদেব,* ২২২/৩৭

১৮. *তদেব,* ২২২/৩৮

১৯. *তদেব,* ২২২/৩২

২০. *মনুসংহিতা,* ৩/৭৭

২১. *ব্রহ্মপুরাণ,* ২২২/৩৯

২২. *তদেব,* ২২২/৪০-৪২

২৩. *তদেব,* ২২২/৪৩

২৪. *তদেব,* ২২২/৪৪

২৫. *বৃহদারণ্যকোপনিষদ্* ৪/৪/২২

২৬. *ব্রহ্মপুরাণ,* ২২২/৪৬

২৭. *তদেব,* ২২২/৪৯

২৮. *তদেব,* ২২২/৫০-৫২

২৯. *তদেব,* ২২২/৫৩

৩০. *তদেব,* ২২২/৫৫

৩১. *ব্রহ্মবৈবর্তপুরাণ, প্রকৃতিখণ্ড,* ৩৬/১২০-১২৭

৩২. *শ্রীমদ্ভাগবৎগীতা,* ৬/১

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

উপাধ্যায়, বলদেব। *পুরাণ-বিমর্শ*। বারাণসী: চৌখম্বা বিদ্যাভবন, ১৬৭৮।

ব্রহ্মপুরাণ। সম্পা. পঞ্চানন তর্করত্ন। *ব্রহ্মপুরাণম্*। কলকাতা: নবভারত পাবলিশার্স, ১৪০৯ বঙ্গাব্দ।

ব্রহ্মপুরাণ। সম্পা. হরি নারায়ণ আপটে। *ব্রহ্মপুরাণম্*। পুণে: আনন্দাশ্রমমুদ্রালয়, ১৮৯৫।

ব্রহ্মবৈবর্তপুরাণ। সম্পা. শ্রীরাম শর্মা। বরেলী: সংস্কৃতি সংস্থান, ১৯৭০ (প্রথম সংস্করণ)।

ব্রহ্মবৈবর্তপুরাণ। সম্পা. পঞ্চানন তর্কারত্ন। কলকাতা: নবভারতী পাবলিশার্স।

মণ্ডল, দেবদাস। *ভারতীয় সামাজিক প্রতিষ্ঠান ও রাজনীতি*। কলকাতাঃ পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, ২০২৩ (দ্বিতীয় সংস্করণ)।

বন্দ্যোপাধ্যায়, মানবেন্দু। *মনুসংহিতা*। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪১৯ বঙ্গাব্দ (তৃতীয় সংস্করণ, ১৪১০ প্রথম সংস্করণ)।

ব্যাসদেব। *বৈয়াসিক-মহাভারত*। সম্পা. ও অনু. হরিদাস সিদ্ধান্ত বাগীশ, *ভারতকৌমুদী* ও নীলকণ্ঠের *ভারতভাবদীপ* টীকা সহ। কলকাতা: বিশ্ববাণী প্রকাশনী, ১৪০০ বঙ্গাব্দ (দ্বিতীয় সংস্করণ)।

শ্রীমদ্ভগবদ্‌গীতা। সম্পা. অশোক কৌশিক। নিউ দিল্লীঃ স্টার পাবলিকেশন প্রা. লি., ১৯৯৪।

Kane, P.V. History of Dharmaśāstra (Vol.III). Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1993 (3rd edition).

নাগার্জুনের দৃষ্টিতে প্রমাণের অস্তিত্বে অনবস্থা দোষ: *বিগ্রহব্যাবর্তনী* গ্রন্থের আলোকে

দেবেশ সরকার

সংক্ষিপ্তসার: জ্ঞানতাত্ত্বিক পরম্পরা সমৃদ্ধ ভারতীয় দর্শনের অন্যতম গুরুত্বপূর্ণ আলোচিত বিষয় হল প্রমাণ। প্রায় সকল দর্শন সম্প্রদায় সুনিশ্চিত জ্ঞান লাভ করার উপায় স্বরূপ প্রমাণ পদ্ধতি অবলম্বন করেন। তবে প্রমাণের অস্তিত্ব বিষয়ে কয়েকজন দার্শনিক সংশয় প্রকাশ করেছেন। তাঁদের মধ্যে উল্লেখযোগ্য একজন হলেন মাধ্যমিকাচার্য নাগার্জুন। শুধু প্রমাণ নয়, তিনি দেখিয়েছেন যে সমস্ত ভাবপদার্থ তার উৎপত্তির জন্য হেতু ও প্রত্যয়ের উপর নির্ভরশীল, তাই সকল ভাবপদার্থকেই 'শূন্য' বলে অভিহিত করতে হয়। আচার্য নাগার্জুন প্রমাণ বিষয়ে নানান আপত্তি উত্থাপিত করেছেন মূলত *বৈদল্যপ্রকরণ* ও *বিগ্রহব্যাবর্তনী* নামক গ্রন্থ দুটিতে। প্রমাণের অস্তিত্ব বিষয়ে যে আপত্তিগুলির কথা তিনি বলেছেন সেগুলির মধ্যে উল্লেখযোগ্য অনবস্থানামক দোষ। এই নিবন্ধে যে বিষয়গুলির উপর আলোকপাত করা হবে সেগুলি হল, অনবস্থা দোষ কি ও তার প্রেক্ষাপট, এই দোষ নিবারণে পূর্বপক্ষিদের যুক্তি ও নাগার্জুনের দ্বারা খণ্ডন। সাথে নাগার্জুন পূর্বপক্ষিরূপে কোন দর্শন সম্প্রদায়কে বুঝিয়েছেন সেই বিষয়ের দিকেও নজর দেওয়া হবে। এই আলোচনাগুলি প্রসারিত হবে মূলত *বিগ্রহব্যাবর্তনী* গ্রন্থ এবং এই গ্রন্থের বৃত্তি পর্যালোচনার মাধ্যমে।

সূচক শব্দ: প্রমাণ, অনবস্থা, শূন্যতা, মাধ্যমিক, নাগার্জুন, ন্যায়দর্শন।

যুক্তিতর্কের মাধ্যমে কোনো বিষয়ে সুনিশ্চিত জ্ঞান লাভ করাই হল দর্শনের তথা ভারতীয় দর্শনের মূল লক্ষ্য। এই সুনিশ্চিত জ্ঞান লাভের লক্ষ্যে উপনীত হওয়ার জন্য ভারতীয় দর্শনে যে পদ্ধতি অবলম্বন করা হয়, তা হল প্রমাণ পদ্ধতি। প্রমাণ শব্দটি প্র-পূর্বক মা-ধাতুর উত্তর করণ বাচ্য ল্যুট্ প্রত্যয় সিদ্ধ। প্র-পূর্বক মা-ধাতুর অর্থ প্রকৃষ্ট জ্ঞান। ভারতীয় দার্শনিকগণ মনে করেন প্রমাণই হল একমাত্র উপায়, যার মাধ্যমে আমরা যথার্থ জ্ঞান লাভ করতে পারি। ন্যায়ভাষ্যকার বাৎস্যায়ন তাঁর ভাষ্যে বলেছেন- 'স যেনার্থং প্রমিণোতি, তৎ প্রমাণম্'[1] অর্থাৎ প্রমাতা যার দ্বারা পদার্থকে যথার্থরূপে জানতে পারে, তাই হল প্রমাণ। তবে প্রমাণের সাংখ্যা বিষয়ে এই দর্শন সম্প্রদায়গুলির মধ্যে নানান মতপার্থ্যক্য লক্ষ্য করা যায়। চার্বাক দর্শনে প্রত্যক্ষকেই একটিমাত্র প্রমাণরূপে স্বীকার করা হয়। কিছু বৌদ্ধ দার্শনিক ও বৈশেষিকগণ প্রত্যক্ষ ও অনুমান এই দুটি প্রমাণকে স্বীকার করেন। সাংখ্য ও জৈন দর্শনে প্রত্যক্ষ ও অনুমানের পাশাপাশি আগম বা শব্দকেও প্রমাণরূপে স্বীকার করা হয়। নৈয়ায়িকগণ প্রত্যক্ষ, অনুমান, উপমান, শব্দ এই চতুর্বিধ প্রমাণ স্বীকার করেন। মীমাংসার দুই প্রসিদ্ধ সম্প্রদায়ের অন্যতম প্রভাকর মিশ্র কর্তৃক প্রবর্তিত প্রাভাকর-প্রস্থানে ন্যায়সম্মত চারটি প্রমাণের সাথে অর্থাপত্তি নামে পঞ্চম একটি প্রমাণকে স্বীকার করা হয়েছে। অদ্বৈত বেদান্ত দর্শনেও এই পঞ্চবিধ প্রমাণ স্বীকৃত- প্রত্যক্ষ, অনুমান, উপমান, শব্দ বা আগম এবং অর্থাপত্তি। তবে এই পঞ্চবিধ প্রমাণের সাথে অন্য মীমাংসক কুমারিলভট্ট বা ভাট্ট-মীমাংসকেরা ষষ্ঠ প্রমাণ হিসেবে জুড়ে দিয়েছেন অনুপলব্ধি বা অভাবপ্রমাণকে। অর্থাৎ ভাট্টমীমাংসক মতে প্রমাণ ছয় প্রকার- প্রত্যক্ষ, অনুমান, উপমান, শব্দ, অর্থাপত্তি এবং অনুপলব্ধি। কিন্তু কিছু কিছু ভারতীয় চিন্তাবিদ রয়েছেন যারা প্রমাণের অস্বিত্ব স্বীকার করেন না। এই প্রমাণ-বিরুদ্ধবাদী দার্শনিকদের মধ্যে উল্লেখযোগ্য হলেন, বৈতণ্ডিক জয়রাশিভিট্ট, অদ্বৈত বৈদান্তিক শ্রীহর্ষ এবং বৌদ্ধ-দার্শনিক নাগার্জুন প্রমুখ।

ভগবান গৌতমবুদ্ধের পরিনির্বাণের পরবর্তী সময়ে যে সমস্ত বৌদ্ধ দার্শনিক বুদ্ধোপদিষ্ট দার্শনিক ভাবনাকে ব্যাখ্যা করেছেন তাঁদের মধ্যে উল্লেখযোগ্য হলেন মাধ্যমিকাচার্য নাগার্জুন। তিনি ছিলেন মহাযান বৌদ্ধসম্প্রদায়ের অন্যতম দার্শনিক। উইন্টার্নিজের মতে তিনি গৌতমী পুত্র যজ্ঞশ্রীর (আনুমানিক ১৬৬-১৯৬ খৃঃ) সমসাময়িক ছিলেন[2]। নাগার্জুনের পাণ্ডিত্য এবং যুক্তি এতই সমৃদ্ধ ছিল যে অনেকেই তাকে 'দ্বিতীয় বুদ্ধ' বলে উল্লেখ করেছেন।

সকল ভারতীয় সম্প্রদায়ের মতো তিনিও প্রমাণ পদার্থের আলোচনায় ব্রতী হয়েছেন। কিন্তু অন্যান্য দার্শনিকরা যেখানে প্রমাণের গুরুত্ব নিয়ে আলোচনা করেছেন সেখানে নাগার্জুন সম্পূর্ন ভিন্ন পথে গিয়ে প্রমাণের অস্তিত্ব বিষয়েই আপত্তি উত্থাপন করেছেন। শুধু প্রমাণ নয়, প্রমাণের পাশাপাশি জাগতিক সকল পদার্থের অস্তিত্বকেই অস্বীকার করেন। তিনি তাঁর *বিগ্রহব্যাবর্তনী* ও *বৈদল্যপ্রকরণ* গ্রন্থে প্রমাণপদার্থের অস্তিত্ব বিষয়ে নানান আপত্তি উত্থাপন করে দেখিয়েছেন, কোনো যুক্তি দিয়েই

প্রমাণের অস্তিত্ব স্বীকার করা যায় না। গ্রন্থ দুটিতে নাগার্জুন প্রমাণের অস্তিত্বে আপত্তি প্রদর্শন করতে গিয়ে পূর্বপক্ষী কল্পনা করে তাঁদের নানান যুক্তি উল্লেখ করেছেন। যদিও তিনি সরাসরি পূর্বপক্ষিদের নাম উল্লেখ করেননি তবুও যুক্তির প্রসঙ্গ দেখলে অনুমান করা যায়, নাগার্জুনের পূর্বপক্ষী ছিলেন প্রমাণবাদী নৈয়ায়িক সম্প্রদায়। কারণ, তিনি *বৈদল্যপ্রকরণ* গ্রন্থে প্রমাণ সহ নৈয়ায়িকদের স্বীকৃত ষোড়শ প্রকার পদার্থের অস্তিত্বকেই অস্বীকার করেছেন এবং *বিগ্রহব্যাবর্তনী* গ্রন্থে প্রমাণ খণ্ডনে নৈয়ায়িক স্বীকৃত চার প্রকার প্রমাণের উল্লেখ করেছেন[৩]। এমনকি কিছু গবেষণায় দেখা গেছে মাধ্যমিকাচার্য নাগার্জুন এবং নৈয়ায়িক শিরোমণি গৌতম একই শতাব্দীতে বর্তমান ছিলেন। তাই ধারণা করা অসঙ্গত হবে না যে প্রমাণের অস্তিত্ব খণ্ডনে নাগার্জুনের পূর্বপক্ষী আসলে নৈয়ায়িক সম্প্রদায়। নাগার্জুন তাঁর দর্শনভাবনায় জাগতিক সমস্ত ভাবপদার্থকেই ‘শূন্য’ বলে উল্লেখ করেছেন। তাই তাঁকে ‘শূন্যবাদী’ দার্শনিক বলা হয়। এই শূন্যতা আবার বিশেষ অর্থের দ্যোতক- যার অর্থ হল নিঃস্বভাব বা স্বভাবশূন্য হওয়া। এই নিঃস্বভাব বা স্বভাবশূন্যতা বলতে বুঝিয়েছেন কারণ ও শর্তের উপর নির্ভর করে বস্তুর উৎপন্ন হওয়া। কোনো বস্তু যদি কোনো কারণ বা শর্তের ফলে উৎপন্ন হয়, তাহলে তার নিজস্ব স্বভাব আছে বলা যায় না। আর স্বভাব হল কোন বস্তুর নিজ সত্তা বা সারধর্ম। নাগার্জুন এই প্রসঙ্গে তাঁর *মূলমধ্যমককারিকা* গ্রন্থের স্বভাব-পরীক্ষা অধ্যায়ে বলেছেন-

> ন সংভবঃ স্বভাবস্য যুক্তঃ প্রত্যয়-হেতুভিঃ।
> হেতু-প্রত্যয়-সংভূতঃ স্বভাবঃ কৃতকো ভবেত্।।[৪]

আর এই নিঃস্বভাব অর্থেই সমস্ত বস্তুকে ‘শূন্য’ বলে অভিহিত করা হয়। নাগার্জুন জগতের সমস্ত পদার্থের শূন্যতা প্রতিষ্ঠা করেছেন। এই শূন্যবাদ অনুসারে জগতের কোনো কিছু সৎ নয়, অসৎও নয়, সদসৎ নয়, আবার সদসৎ ভিন্নও নয়। কার্য-কারণ বিষয়ে চারটি সাম্ভাব্যমত বিশ্লেষণ করতে গিয়ে তিনি বলেছেন, কোথাও এবং কখনই ভাব (নিত্য বস্তু বা ধর্ম) কারণরূপে নিজ হতে অথবা অন্য হতে অথবা উভয় হতে কিংবা অকারণবশতঃ উৎপন্ন হতে পারে না।

> ন স্বতো নাপি পরতো ন দ্বাভ্যাং নাপ্যহেতুতঃ।
> উৎপন্না জাতু বিদ্যন্তে ভাবাঃ ক্বচন কেচন।।[৫]

এই চারটি বিকল্পের কোনটি গ্রহণযোগ্য নয় বলে তিনি মনে করেন। কারণ প্রত্যেকটি মতের ফলশ্রুতি অনুসারে আমরা এমন একটি সিদ্ধান্তে উপনীত হই যা মিথ্যা বা অবান্তর। তবে নাগার্জুন তাঁর দর্শনে জগতের সবকিছুই ‘শূন্য’ বলতে স্বভাবশূন্যতাকে নির্দেশ করেছেন, ‘শূন্য’ মানে ‘ফাঁকা’ বা ‘আকাশকুসুম’ নয়। এইরকমভাবে ‘চতুষ্কোটি’ পদ্ধতির দ্বারা নিষেধ করে ও ‘প্রসঙ্গ’[৬] নামক দ্বান্দ্বিক পদ্ধতির প্রয়োগের মাধ্যমে জগতের সমস্তকিছুকে স্বভাবশূন্য প্রমাণ করেন। নাগার্জুন সমস্ত ভাবপদার্থের নিবৃত্তি ঘটান অর্থাৎ সমস্ত ভাবপদার্থকে ‘শূন্য’ রূপে প্রতিপাদন করতে চান। তাই তাঁর দৃষ্টিতে প্রত্যক্ষাদি কোনো প্রমাণের অস্তিত্ব নেই। যেহেতু প্রত্যক্ষ প্রমাণের দ্বারা ভাবপদার্থের উপলব্ধি হয় আর প্রত্যক্ষ প্রমাণ নিজেও ভাবপদার্থের অন্তর্গত, তাই তাকেও ‘শূন্য’ বলতে হয়। নাগার্জুনের মতে প্রমাণের দ্বারা কোনো কিছু উপলব্ধি করা যায় না। তিনি প্রমাণের অস্তিত্ব বিষয়ে আপত্তি করতে গিয়ে *বৈদল্যপ্রকরণ* ও *বিগ্রহব্যাবর্তনী* গ্রন্থে নানান দোষের কথা উল্লেখ করেছেন যেমন, প্রমাণের স্বপ্রকাশত্বের আপত্তি, প্রমাণের অনবস্থা দোষ প্রসঙ্গ, চক্রক দোষ প্রসঙ্গ, ত্রৈকাল্যাসিদ্ধিবিষয়ক আপত্তি। এই গবেষণাপত্রটিতে শুধুমাত্র প্রমাণ স্বীকারে অনবস্থানামক দোষ বিষয়ে নাগার্জুন তাঁর *বিগ্রহব্যাবর্তনী* গ্রন্থে যে আপত্তিগুলি উত্থাপন করে পূর্বপক্ষিদের যুক্তিগুলিকে সমালোচনা করেছেন, সেই বিষয়েই পর্যালোচনা করা হয়েছে।

নাগার্জুন যে সমস্ত গ্রন্থ রচনা করেছেন সেগুলির মধ্যে উল্লেখযোগ্য হল *বিগ্রহব্যাবর্তনী*। এই গ্রন্থের বৃত্তি তিনি নিজেই রচনা করেছেন। গ্রন্থের শুরুতেই নাগার্জুন পূর্বপক্ষী কল্পনা করেছেন এবং প্রথম কুড়িটি কারিকাতে নয়টি বিভিন্ন আপত্তি উত্থাপন করেছেন। এই আপত্তিগুলির মধ্যে অন্যতম হল শূন্যতা বিষয়ক আপত্তি, প্রমাণের ও প্রমেয়ের অস্তিত্ব স্থাপনের যুক্তি, কুশলত্ব বিষয়ক আপত্তি। পরবর্তী কারিকাগুলিতে তাঁর দর্শনের মূল সোপান শূন্যবাদের তত্ত্বটিকে প্রয়োগের মাধ্যমে এইসব আপত্তির উত্তর প্রদান করেছেন। নাগার্জুন এই গ্রন্থে প্রমাণের অনবস্থা দোষ প্রসঙ্গে কি কি যুক্তি দেখিয়েছেন সেই দিকে আলোকপাত করা যাক।

পূর্বপক্ষী তথা নৈয়ায়িকগণ বলেন প্রমাণের দ্বারা কোনো বিষয়ের উপলব্ধি হলে তবেই সেই বিষয়ের স্বতন্ত্র অস্তিত্ব স্বীকার বা অস্বীকার করা যায়, যেহেতু প্রমাণ সফল প্রবৃত্তির জনক। প্রমাণের দ্বারা যে পদার্থকে যেরূপে ও যেপ্রকারে প্রতিপন্ন করা হয়, সেই পদার্থ সেইরূপ এবং সেই প্রকারই হয়। এই প্রসঙ্গে বাৎস্যায়ন তাঁর ন্যায়সূত্রভাষ্যে বলেছেন- 'প্রমাণতোঽর্থ-প্রতিপত্তৌ প্রবৃত্তিসামর্থ্যাদর্থবৎ প্রমাণম্'[৭]। কিন্তু নাগার্জুন পূর্বপক্ষীর এইরূপ সিদ্ধান্তকে স্বীকার করেন না। তাই কোনো বস্তুর স্বীকার বা অস্বীকারের প্রশ্নই আসে না। বরং তিনি পূর্বপক্ষীকে প্রশ্ন করে বলেন, যদি মনে করা হয় যাবতীয় প্রমেয় পদার্থ প্রমাণসিদ্ধ, তবে প্রমাণগুলি আবার কিসের দ্বারা সিদ্ধ?

> যদি চ প্রমাণতস্তে তেষাং তেষাং প্রসিদ্ধিরর্থানাম্।
> তেষাং পুনঃ প্রসিদ্ধিং ব্রূহি কথং তে প্রমাণানাম্।।[৮]

আর এই প্রশ্নের প্রেক্ষিতে যদি তাঁরা বলেন প্রমাণের প্রামাণ্য প্রতিষ্ঠা করার জন্য অন্য কোনো প্রমাণের প্রয়োজন পরেনা, তাহলে পূর্বপক্ষীর বচন, 'সকল পদার্থই প্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ', এই যুক্তি পরিত্যক্ত হয়ে যায়[৯]। কারণ, প্রমাণ নিজেও একপ্রকার পদার্থ। আবার যদি বলা হয় প্রমেয়গুলি প্রমাণসিদ্ধ এবং সেই প্রমাণগুলি আবার অন্য প্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ, তাহলে অনবস্থানামক[১০] দোষের আশঙ্কা হয়[১১]। যদি প্রমাণের দ্বারাই প্রত্যক্ষাদি প্রমাণের উপলব্ধি হয়, তাহলে আবার অন্য প্রমাণ স্বীকার করতে হয়। সেই অন্য প্রমাণকে প্রতিষ্ঠা করতে আবার নতুন কোনো প্রমাণ স্বীকার করতে হবে। এইভাবে একটি প্রমাণ স্বীকারে অন্য প্রমাণ স্বীকার করতে করতে অনবস্থা দেখা দেবে। আর অনবস্থা দোষ দেখা দিলে আরও একটি দোষ দেখা যাবে বলে নাগার্জুন আশঙ্কা করেছেন। সেটি হল, যদি একটি প্রমাণকে প্রতিষ্ঠা করতে ভিন্ন ভিন্ন প্রমাণকে স্বীকার করতে হয়, তাহলে আদি প্রমাণ বলে কোন কিছুই থাকে না। আর আদি প্রমাণকে সিদ্ধ করা না গেলে মধ্য বা অন্ত প্রমাণও সিদ্ধ হবে না[১২]। সুতরাং, একটি প্রমাণকে অন্য প্রমাণের দ্বারা প্রতিষ্ঠা করা সম্ভব, এই বিকল্পটি অনবস্থা দোষের প্রতিপাদক হওয়ায় একে গ্রহণ করা সম্ভব নয়। তাই পূর্বপক্ষীয় 'প্রমাণসমুহ অন্য প্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ' বচনটি বৈধ নয়।

আপত্তিগুলির উত্তরে পূর্বপক্ষীরা যদি বলেন প্রমাণগুলি অন্য কোনো প্রমাণ ছাড়াই সিদ্ধ, তাহলে তাঁদের প্রমাণবিষয়ক সকল মত প্রশ্নচিহ্নের মুখে পরবে। কারণ, প্রমাণ ছাড়া বা বিনা প্রমাণেই প্রমাণের সিদ্ধি হলে প্রমাণের প্রামাণ্যবিষয়ে আপত্তি দেখা দেবে। কোনো কোনো বিষয় প্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ হয় আর কোনো কোনো বিষয় প্রমাণ ছাড়াই সিদ্ধ হয় এই বৈষম্যের কারণ কি তা স্পষ্ট বোঝা যাচ্ছে না।

> তেষামথ প্রমাণৈর্বিনা প্রসিদ্ধির্বিহীয়তে বাদঃ।
> বৈষমিকত্বং তস্মিন্ বিশেষহেতুশ্চ বক্তব্যঃ।।[১৩]

পূর্বপক্ষীরা প্রমাণের অস্তিত্ব বিষয়ে বিভিন্ন কথা বললেও দেখা যাচ্ছে, প্রমাণের সিদ্ধি যেমন অন্য প্রমাণের দ্বারাও সম্ভব নয় আবার প্রমাণ ছাড়াও সম্ভব নয়।

কিন্তু পূর্বপক্ষী সেই মুহূর্তে অন্য একটি যুক্তি প্রদান করতে পারেন বলে নাগার্জুন সম্ভাবনা করেছেন। যুক্তিটি হল, 'অত্রাহ। প্রমাণান্যেব স্বাত্মানং পরাত্মানঞ্চ প্রসাধয়ন্তি। যথোক্তং

> দ্যোতয়তি স্বাত্মানং যথা হুতাশস্তথা পরাত্মানম্।
> স্বপরাত্মানাবেবং প্রসাধয়ন্তি প্রমাণানি।। ইতি'[১৪]

অগ্নি যেমন নিজেকে প্রকাশ করে, তেমনি তার আলোকের দ্বারা আশেপাশের অন্যান্য পদার্থসমূহকেও প্রকাশ করে। সেইরূপ প্রমাণসমূহও নিজেদের এবং প্রমেয় পদার্থসমূহকে সিদ্ধ করে।

সমযুক্তি দেখা যায় মহর্ষি গৌতমের *ন্যায়সূত্র* ও বাৎস্যায়নের ন্যায়সূত্রভাষ্যে। মহর্ষি গৌতম প্রমাণ বিষয়ে পূর্বপক্ষিকৃত অনবস্থা দোষের আশঙ্কা করেছেন এবং দুটি সূত্রের মাধ্যমে সেই দোষের কথা তুলে ধরেছেন। প্রথমটি হল,

> প্রমাণতঃ সিদ্ধেঃ প্রমাণানাং প্রমাণান্তরসিদ্ধিপ্রসঙ্গঃ।[১৫]

যদি বলা হয় প্রমাণগুলির উপলব্ধি প্রমাণের দ্বারাই সিদ্ধ হয়, তাহলে প্রমাণান্তরের প্রসঙ্গ হয়, অর্থাৎ প্রত্যক্ষ, অনুমান, উপমান ও শব্দ প্রমাণগুলির উপলব্ধি সাধনের জন্য অন্য কোনো প্রমাণকে স্বীকারের প্রয়োজনীয়তা চলে আসে। বিষয়টির ব্যাখ্যা করতে গিয়ে ভাষ্যকার বলেছেন, ন্যায়স্বীকৃত প্রত্যক্ষাদি প্রমাণচতুষ্টয় যদি প্রমাণের দ্বারাই উপলব্ধ হয়, তাহলে এই প্রত্যক্ষাদি প্রমাণচতুষ্টয়কে উপলব্ধি করার জন্য অতিরিক্ত কোনো প্রমাণ স্বীকার করতে হবে। আর যদি অতিরিক্ত প্রমাণ স্বীকার করতে হয় তাহলে সেই প্রমাণকে স্বীকার করার জন্য আবার একটি অন্য প্রমাণ স্বীকার করতে হবে। এই ভাবে পূর্বের প্রমাণটি স্বীকারের জন্য পরে আবার প্রমাণ স্বীকার করতে করতে ভিন্ন ভিন্ন অসংখ্য প্রমাণ স্বীকারের ফলে অনবস্থা নামক দোষ হয়ে যায়। তাই ভাষ্যকারও মহর্ষির সূচিত উক্ত সূত্রের পূর্বপক্ষের ব্যাখায় অনবস্থা দোষের আশঙ্কা করেছেন। প্রত্যক্ষাদি প্রমাণ-চতুষ্টয়বিষয়ক যে উপলব্ধি হয়, তা অন্য কোনো প্রমাণের দ্বারাই হয়, এই পক্ষটি বলা অনুচিত, কারণ এই পক্ষ অবলম্বন করলে অনবস্থানামক দোষ চলে আসে[১৬]।

যদি বলা হয়, পূর্বপক্ষী যে প্রমাণান্তরের আপত্তির কথা বলেছেন তা সঠিক নয়, তখন পূর্বপক্ষী দ্বিতীয় যে প্রশ্ন উত্থাপন করতে পারেন, সেটি হল-

> তদ্বিনিবৃত্তের্ব্বা প্রমাণসিদ্ধিবৎ প্রমেয়সিদ্ধিঃ।[১৭]

যদি প্রত্যক্ষাদি প্রমাণবিষয়ক উপলব্ধিতে প্রমাণান্তরের নিবৃত্তি বা অভাব স্বীকার করা হয়, তাহলে প্রমাণ সিদ্ধির মতোই প্রমেয়েরও উপলব্ধি বিনা প্রমাণেই হতে পারে। অর্থাৎ, যদি প্রত্যক্ষাদি প্রমাণের উপলব্ধি বিনা প্রমাণেই হয়ে যায়, তা হলে প্রমেয় পদার্থের উপলব্ধিও প্রমাণ ছাড়াই হয়ে যায়। সেক্ষেত্রে এটা বলাই যায়, আত্মা প্রভৃতি দ্বাদশ প্রকার প্রমেয়ের উপলব্ধির জন্য কোনো প্রমাণের প্রয়োজন হয় না। তাহলে 'প্রমাণের দ্বারা প্রমেয়সিদ্ধি' রূপ বচনটিও মিথ্যা প্রতিপন্ন হয়ে যায়। সাথে সাথে প্রমাণের আবশ্যিকতা নিয়েও বড় প্রশ্নচিহ্ন দেখা দেয়।

পূর্বপক্ষীর এইরূপ নানান আপত্তির প্রত্যুত্তরে মহর্ষি গৌতম বলেছেন-

> ন প্রদীপপ্রকাশসিদ্ধিবৎ তৎসিদ্ধেঃ।[১৮]

না, পূর্বপক্ষী যে আপত্তির কথা বলছেন তা যুক্তিসঙ্গত নয়। কারণ হিসেবে মহর্ষি প্রদীপ-আলোকের উদাহরণ দিয়ে বলেছেন, যেরূপ প্রদীপালোক প্রত্যক্ষ প্রমাণ হলেও চক্ষুসন্নিকর্ষরূপ প্রত্যক্ষপ্রমাণের দ্বারাই তার সিদ্ধি হয়, সেইরূপ স্বজাতীয় প্রমাণের দ্বারাই স্বজাতীয় প্রমাণান্তরের উপলব্ধি হয়ে থাকে। প্রমাণের উপলব্ধির জন্য অন্য কোনো অতিরিক্ত প্রমাণকে স্বীকার করার কোনো প্রয়োজনীয়তা নেই এবং পূর্বপক্ষীরা যে অনবস্থা দোষের উত্থাপন করেছেন সেটিও সঠিক নয়। প্রসঙ্গক্রমে ন্যায়মত আলোচনা করা হলেও নাগার্জুনের পূর্বপক্ষী ব্যাখ্যার সাথে ন্যায়ভাষ্যের কিছু পার্থক্য লক্ষ্য করা যায়। যেহেতু এই প্রসঙ্গ এই গবেষণাপত্রের মূল বিষয় নয়, তাই এই আলোচনা আর দীর্ঘায়িত করা হল না।

নাগার্জুন পূর্বপক্ষীর অগ্নির স্বপ্রকাশত্বের যুক্তির সঙ্গে কোনোভাবেই সহমত পোষণ করেননি। তিনি মনে করেন অগ্নির দৃষ্টান্তটি আসলে 'বিষমোপন্যাস'এর দৃষ্টান্ত। অগ্নি নিজেকে প্রকাশ করে এবং সঙ্গে সঙ্গে অপর বস্তুগুলিকে প্রকাশিত করে বলে পূর্বপক্ষী যে দৃষ্টান্তটি দিয়েছেন সেটি গ্রহণযোগ্য নয়। কেননা, অগ্নি কখনোই নিজেকে প্রকাশ করতে পারেনা। অগ্নির অনুপলব্ধি অন্ধকারে ঘটানুপলব্ধির সঙ্গে তুল্য নয়। এই প্রসঙ্গে নাগার্জুনের উক্তি-

> বিষমোপন্যাসোঽয়ং ন হ্যাত্মানং প্রকাশয়ত্যগ্নিঃ।
> ন হি তস্যানুপলব্ধির্দৃষ্টা তমসীব কুম্ভস্য।।[১৯]

একটি ঘট অগ্নির দ্বারা প্রকাশিত হবার আগে অন্ধকারে অপ্রকাশিত অবস্থায় থাকে। পরক্ষণে যখন অগ্নি প্রজ্বলিত করা হয় তখন তার আলোকে ঘট প্রকাশিত হয়। ঠিক একইরকমভাবে বলা চলে নিজের আলোকের দ্বারা প্রকাশিত হবার আগে অগ্নি অন্ধকারে অপ্রকাশিত অবস্থায় ছিল এবং তখন অগ্নি প্রকাশিত হয়নি। পরবর্তী সময়ে অগ্নির দ্বারা আগের অগ্নি প্রকাশিত হয়েছে। কিন্তু এই কথা তো মেনে নেওয়া সম্ভব নয়। কারণ, আলোক অন্ধকারে অপ্রকাশিত অবস্থায় ছিল একথা মেনে নেওয়া যায় না। তাই পূর্বপক্ষী অগ্নির স্ব-প্রকাশের যে যুক্তি দিয়েছেন সেই দাবী স্বীকার্য নয়[২০]।

তারপরেও যদি পূর্বপক্ষীর এই যুক্তিকে মেনে নেওয়া হয়, তাহলে এটাও তাঁদের স্বীকার করা উচিত যে, অগ্নি যেমনভাবে অন্যবস্তুকে প্রকাশ করার সাথে সাথে নিজেকেও প্রকাশ করে তেমনি অন্যবস্তুকে দগ্ধ করে বলে নিজেকেও দগ্ধ করে।

যদি চ স্বাত্মানময়ং ত্বদ্ববচনেন প্রকাশয়ত্যগ্নিঃ।
পরমিব নন্বাত্মানং পরিধক্ষ্যত্যপি হুতাশঃ।।[২১]

কিন্তু দেখা যায় বাস্তবে তা ঘটে না। অগ্নি কখনো নিজেকে দগ্ধ করতে পারে না। তাহলে পূর্বপক্ষীর অগ্নির দৃষ্টান্তটি অযৌক্তিক হবার সঙ্গে সঙ্গে এটাও বলতে হয়, অগ্নির মতো প্রমাণও প্রমেয়কে সিদ্ধ করে এবং নিজেকে প্রকাশ করে এই দাবীটিও গ্রহণযোগ্য নয়।

এই আলোচনার পরেও যদি পূর্বপক্ষী তাঁদের অগ্নির অন্যবস্তুপ্রকাশক শক্তির সঙ্গে সঙ্গে প্রমাণের স্বপ্রকাশকত্বের দাবীতে অটল থাকেন তাহলে, আবার নাগার্জুন তাদের যুক্তির বিরুদ্ধে প্রশ্ন উত্থাপন করবেন। প্রশ্নটি এইরূপ, আলোক ও অন্ধকার পরস্পর বিপরীত স্বভাবের, তাই স্বীকার করা হয় যে অগ্নি অপর বস্তুকে প্রকাশ করে এবং সঙ্গে সঙ্গে নিজেকেও প্রকাশ করে, ঠিক এইভাবেই এই যুক্তিও মেনে নিতে হবে যে, অন্ধকার অন্যবস্তুকে আবৃত করার পাশাপাশি নিজেকেও আবৃত করে রাখে। কিন্তু এমন দৃষ্টান্ত দেওয়া সম্ভব নয়[২২]। এই অবস্থায় পূর্বপক্ষীর যুক্তি, 'অগ্নি অন্য বস্তুসমূহের প্রকাশক ও স্বপ্রকাশক' সিদ্ধ হয় না।

আবার নাগার্জুন অন্য একটি যুক্তি দিয়ে বলেছেন, অগ্নির প্রকাশমাত্রই অন্ধকারের বিনাশ। কোনো কিছু প্রকাশ করার অর্থ অন্ধকারকে বিনাশপূর্বক তাকে আলোকিত করে তোলা। আলোকের উপস্থিতিতে অন্ধকার থাকে না। আলোকের মধ্যে যেমন কোনো অন্ধকার নিহিত থাকে না, তেমনি যেখানে আলোক থাকে সেখানে অন্ধকারও থাকে না। তাই অগ্নি সকল বস্তুকে প্রকাশ করে এই দাবীটি কোনভাবেই সিদ্ধ নয়[২৩]।

এখানে পূর্বপক্ষী যদি বলেন, যেখানে অগ্নি থাকে সেখানে অন্ধকার থাকে না এবং অগ্নিতে অন্ধকার নেই, তাহলে তো বলাই যায় অগ্নি নিজেকে ও অপরকে প্রকাশ করে[২৪]। উৎপদ্যমান অগ্নি অর্থাৎ যে অগ্নি উৎপন্ন হচ্ছে, তার দ্বারাই তো অন্ধকার দূর হয়। অগ্নি যে অন্ধকারে থাকে না কিংবা অগ্নির উপস্থিতিতে কোথাও অন্ধকার থাকে না, তার কারণ হল, উৎপদ্যমান অগ্নি অপরাপর বস্তুকে এবং নিজেকে প্রকাশ করতে সক্ষম।

নাগার্জুন এই যুক্তি মানতে নারাজ। তিনি বলেন পূর্বপক্ষীর এহেন যুক্তি সঠিক নয়। কারণ, উৎপদ্যমান অগ্নি অন্ধকারের সঙ্গে সম্বন্ধযুক্ত নয়। অগ্নি ও অন্ধকারের ভেতর সম্বন্ধের (সংযোগ) অভাব থাকার জন্য অগ্নি অন্ধকারের নাশ করে একথা বলা যায় না। অগ্নি যেহেতু অন্ধকারকে নাশ করতে পারে না তাই অগ্নি প্রকাশক একথাও বলা যায় না।

উৎপদ্যমান এব প্রকাশয়ত্যগ্নিরিত্যসদ্বাদঃ।
উৎপদ্যমান এব প্রাপ্নোতি তমো ন হি হুতাশঃ।।[২৫]

তিনি আরও বলেছেন, যদি অন্ধকার অগ্নির সঙ্গে সংযুক্ত বা সম্বন্ধযুক্ত না হয়েও অগ্নির দ্বারা ধ্বংসপ্রাপ্ত হয়, তাহলে এটাও মেনে নিতে হবে কোনো এক মুহূর্তে এক জায়গায় অবস্থিত অগ্নি পৃথিবীর অন্য সকল স্থানের অন্ধকারকে দূর করার ক্ষমতা রাখে। যেহেতু পূর্বপক্ষী মনে করেন অন্ধকার দূরীভূত করার জন্য অন্ধকারের সঙ্গে অগ্নির কোনো সম্বন্ধ নেই, তাই 'অন্ধকারের সঙ্গে অসংযুক্ত অবস্থায় অগ্নি অন্ধকার ধ্বংস করতে পারে' এইরূপ যুক্তি অসিদ্ধ[২৬]। যেহেতু অগ্নির স্বপ্রকাশত্ব প্রতিষ্ঠা করা সম্ভব নয়, তাই অগ্নির স্বপ্রকাশত্বের সঙ্গে প্রমাণও স্বপ্রকাশক বলা সঠিক নয়।

প্রমাণের অনবস্থা দোষ পরিহারের জন্য পূর্বপক্ষীরা যে অগ্নির উদাহরণ দিয়েছেন তা মহর্ষি নাগার্জুন তাঁর *বিগ্রহব্যাবর্তনী* গ্রন্থে বিভিন্ন যুক্তি সহযোগে পরিহার করেছেন। প্রমাণের স্বপ্রকাশত্বসিদ্ধির জন্য অগ্নির সাথে তুলনা করে অনবস্থা দোষ পরিহারের যে চেষ্টা করা হয়েছে, সেই তুলনা যথাযথ নয়, কারণ অগ্নির স্বপ্রকাশত্ব প্রতিষ্ঠা সম্ভব নয়। এই গ্রন্থের পাশাপাশি নাগার্জুন তাঁর অন্যান গ্রন্থ যেমন, *বৈদল্যপ্রকরণ, মূলমধ্যমককারিকাতে*ও অগ্নির স্বপ্রকাশত্বের দাবী খণ্ডন করেছেন। আসলে নাগার্জুনের

সমস্ত ভাবনা লুকিয়ে আছে তাঁর শূন্যতার ধারণার মধ্যে। যেহেতু জগতের সমস্তপদার্থ হেতুপ্রত্যয়জাত তাই তাদের নিজস্ব কোনো স্বভাব নেই। জগতের সকল বস্তুই প্রতীত্যসমুৎপন্ন, আপেক্ষিক সত্তাসম্পন্ন তাই নিঃস্বভাব। সেইহেতু প্রমাণাদির জ্ঞান নিঃস্বভাব হওয়ায় শূন্য। পূর্বপক্ষীরা প্রমাণ প্রতিষ্ঠায় যেসকল যুক্তি প্রদর্শন করে থাকেন সেগুলিও নিঃস্বভাব হওয়ায় শূন্যরূপে প্রতিপাদিত হয়। কোনো যুক্তিই প্রমাণের অস্তিত্ব প্রতিষ্ঠায় যথেষ্ঠ নয়। নাগার্জুন তাঁর *বিগ্রহব্যাবর্তনী* গ্রন্থে প্রমাণের প্রতিষ্ঠায় পূর্বপক্ষিকৃত যুক্তিতে যে অনবস্থাদোষ দেখিয়েছেন এবং প্রমাণের অস্তিত্ব বিষয়ে প্রশ্ন উত্থাপন করেছেন তা যথেষ্ট তাৎপর্যপূর্ণ এবং ভারতীয় দর্শনের জ্ঞানতাত্ত্বিক আলোচনায় নাগার্জুনের যুক্তিগুলি বলিষ্ঠ বলেই মনে হয়।

উল্লেখপঞ্জি

১. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ (সম্পা.), *ন্যায়দর্শন ও বাৎস্যায়ন ভাষ্য*, ১ম খণ্ড, পৃ. ১১।

২. Maurice Winternitz, *History of Indian Literature*, vol, ii. P. 346-48.

৩. অনুমানং প্রত্যুক্তং প্রত্যক্ষেণাগমোপমানে চ'- *বিগ্রহব্যাবর্তনী*, ৬।

৪. *মূলমধ্যমিককারিকা*, ১৫/১।

৫. *তদেব*, ১/১।

৬. বিভিন্ন দার্শনিক মতের খণ্ডন করাই এই পদ্ধতির লক্ষ্য। কোনো নতুন প্রতিজ্ঞা প্রতিষ্ঠা না করে শুধুমাত্র অন্য দার্শনিক মতের অবান্তরতা এবং স্ববিরোধ দেখানোর দার্শনিক পদ্ধতি 'প্রসঙ্গ' নামে পরিচিত। এই প্রসঙ্গে বিগ্রহব্যাবর্তনী গ্রন্থের ২৯ নং কারিকায় নাগার্জুন বলেছেন, 'নাস্তি চ মম প্রতিজ্ঞা'।

৭. ফণীভূষণ তর্কবাগীশ (সম্পা.), *ন্যায়দর্শন ও বাৎস্যায়ন ভাষ্য*, ১ম খণ্ড, পৃ. ১।

৮. *বিগ্রহব্যাবর্তনী*, ১১।

৯. 'যদি তাবন্নিষ্প্রমাণানাং প্রমাণানাং স্যাৎ প্রসিদ্ধিঃ, প্রমাণতোঽর্থানাং প্রসিদ্ধিরিতি হীয়তে প্রতিজ্ঞা' *Vigrahavyāvartanī: The Dialectic method of Nāgārjuna*, P. 15.

১০. যেরূপ আপত্তি-প্রবাহের অন্ত নেই অর্থাৎ তুল্য যুক্তিতে যেরূপ আপত্তি ধারাবাহিকভাবে চলবে, কোনদিন তার নিবৃত্তি হবে না, সেইরকম আপত্তিকে অনবস্থা বলা হয়। 'সমাপ্তিহীন ধারা। অপ্রামাণিক অনবস্থা একটি দোষ। যথা, (ন্যায় মতে) অবয়বীর অবয়বধারা অনন্ত বা অশেষ হইলে অনবস্থা দোষ হয়, এইহেতু পরমাণুতে অবয়বধারার বিশ্রাম স্বীকার করা হয়েছে।'- শ্রী শ্রীমোহন ভট্টাচার্য, শ্রীদীনেশ চন্দ্র ভট্টাচার্য, *ভারতীয় দর্শন কোষ* (প্রথম খণ্ড), পৃ. ৯।

১১. 'যদি পুনর্মন্যসে প্রমাণৈঃ প্রমেয়াণাং প্রসিদ্ধিস্তেষাং প্রমাণানামন্যৈঃ প্রমাণৈঃ প্রসিদ্ধিরেবমনবস্থাপ্রসংগঃ' *Vigrahavyāvartanī: The Dialectic method of Nāgārjuna*, P. 15.

১২. কুতো'অনবস্থাপ্রসঙ্গ আদেঃ সিদ্ধির্নাস্তি। কিং কারণম্। তেষামপি হি প্রমাণানামন্যৈঃ প্রমাণৈঃ সিদ্ধিস্তেষামন্যৈরিতি নাস্ত্যাদিঃ। আদেরসদ্ভাবাত্ মধ্যং কুতোঽন্তঃ। তস্মাত্তেষাং প্রমাণানামন্যৈঃ প্রমাণৈঃ প্রসিদ্ধিরিতি যদুক্তং তন্নোপপদ্যত ইতি'- তদেব, পৃ. ১৬।

১৩. *বিগ্রহব্যাবর্তনী*, ১৩।

১৪. *Vigrahavyāvartanī: The Dialectic method of Nāgārjuna*, P. 16.

১৫. *ন্যায়সূত্র*, ২/১/১৭।

১৬. '...তৎ প্রমাণান্তরমস্তীতি প্রমাণান্তরসদ্ভাবঃ প্রসজ্যতে ইতি অনবস্থামাহ তস্যাপ্যন্যেন তস্যাপ্যন্যেনেতি'- ফণীভূষণ তর্কবাগীশ (সম্পা.), *ন্যায়দর্শন ও বাৎস্যায়ন ভাষ্য*, ২য় খণ্ড, পৃ. ৮৭।

১৭. *ন্যায়সূত্র*, ২/১/১৮।

১৮. *ন্যায়সূত্র*, ২/১/১৯।

১৯. *বিগ্রহব্যাবর্তনী*, ৩৪।

২০. ‘যথা প্রাগেবাগ্নিনাঽপ্রকাশিতস্তমসি কুম্ভো নোপলভ্যতেঽথোত্তরকালমুপলভ্যতেঽগ্নিনা প্রকাশিতঃ সন্, এবমেব যদ্যপ্রকাশিতঃ প্রাগগ্নিস্তমসি স্যাদুত্তরকালমগ্নেঃ প্রকাশনং স্যাত্, অতঃ স্বাত্মানং প্রকাশয়ত্। ন চৈতদেবম্। তস্যাদিয়মপি কল্পনা নোপপদ্যত ইতি’ *Vigrahavyāvartanī: The Dialectic method of Nāgārjuna*, P. 16-17.

২১. *বিগ্রহব্যাবর্তনী*, ৩৫।

২২. ‘যদি চ ভবতো মতেন স্বপরাত্মনৌ প্রকাশয়ত্যগ্নিঃ, নন্বিদানীং তৎপ্রতিপক্ষভূতং তমোঽপি স্বপরাত্মানৌ ছাদয়েত্। ন চৈতদ্ দৃষ্টম্। তত্র যদুক্তং স্বপরাত্মনৌ প্রকাশয়ত্যগ্নিরিতি তন্ন’ *Vigrahavyāvartanī: The Dialectic method of Nāgārjuna*, P. 17.

২৩. ‘নাস্তি তমশ্চ জ্বলনে যত্র চ তিষ্ঠতি পরাত্মনি জ্বলনঃ। কুরুতে কথং প্রকাশং স হি প্রকাশোঽন্ধকারবধঃ’- *বিগ্রহব্যাবর্তনী*, ৩৭।

২৪. ‘অত্রাহ। ননু যস্মাদেবং নাগ্নৌ তমোঽস্তি নাপি যত্রাগ্নিস্তত্র তমোঽস্তি, তস্মাদেব স্বপরাত্মনৌ ন প্রকাশয়ত্যগ্নিঃ,...’ *Vigrahavyāvartanī: The Dialectic method of Nāgārjuna*, P. 17.

২৫. *বিগ্রহব্যাবর্তনী*, ৩৮।

২৬. ‘অথাপি মন্যসেঽপ্রাপ্তোপ্যগ্নিরন্ধকারমুপহন্তীতি নন্বিদানীমিহ সংস্থিতোঽগ্নিঃ সর্বলোকধাতুস্থমুপহনিষ্যতি তমস্তুল্যায়ামপ্রাপ্তৌ। ন চৈতদেবং দৃষ্টম্। তস্মাদপ্রাপ্যৈবাগ্নিরন্ধকারমুপহন্তীতি যদিষ্টং তন্ন’ *Vigrahavyāvartanī: The Dialectic method of Nāgārjuna*, P. 18.

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

চট্টোপাধ্যায়, মধুমিতা। *নাগার্জুনের দর্শন পরিক্রমা।* কলকাতা: যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয় সহযোগে মহাবোধি বুক এজেন্সি, ২০১৫ (প্রথম প্রকাশ)।

চৌধুরী, সুকোমল। *গৌতম বুদ্ধের ধর্ম ও দর্শন*। কলিকাতা: মহাবোধি বুক এজেন্সি, ২০২১ (চতুর্থ মুদ্রণ)

নাগার্জুন। *মূলমধ্যমককারিকা*। দেবব্রত দাস (অনু.), কলকাতা: মহাবোধি বুক এজেন্সি, ২০২২ (প্রথম প্রকাশ)।

নাগার্জুন। *মূলমধ্যমকশাস্ত্রম্*। পি. এল. বৈদ্য (সম্পা.)। দারভাঙ্গা: মিথিলা বিদ্যাপীঠ, ১৯৬০ (প্রথম সংস্করণ)।

ফণিভূষণ, তর্কবাগীশ (সম্পা.)। *ন্যায়দর্শন ও বাৎস্যায়নভাষ্য* (প্রথম খণ্ড)। কলকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, ২০১৪ (পঞ্চম প্রকাশ)।

ফণিভূষণ, তর্কবাগীশ (সম্পা.)। *ন্যায়দর্শন ও বাৎস্যায়নভাষ্য* (দ্বিতীয় খণ্ড)। কলকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, ২০১৫ (তৃতীয় মুদ্রণ)।

ভট্টাচার্য, শ্রী শ্রীমোহন ও শ্রীদীনেশ চন্দ্র ভট্টাচার্য। *ভারতীয় দর্শন কোষ* (প্রথম খণ্ড)। কলকাতা: সংস্কৃত কলেজ, ১৯৫৮।

মোহান্ত, দিলীপকুমার। *মাধ্যমিক দর্শনের রূপরেখা ও নাগার্জুনকৃত সবৃত্তি বিগ্রহব্যাবর্ত্তনী।* কলিকাতা: মহাবোধি বুক এজেন্সি, ২০০৬ (প্রথম প্রকাশ)।

Bhattacharya, Kamaleswar (Trans.), E.H Johnston and Arnold Kunst (ed.). *Vigrahavyāvartanī: The Dialectic method of Nāgārjuna.* Nāgārjuna. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2004 (Reprint).

Motilāl, B.K. *Perception.* Oxford: Clarendon Press, 1986.

Winternitz, Maurice. *The History of Indian Literature* (Vol- II). kolkata: University of Calcutta, 1933.

বৈশেষিক দর্শনাবলম্বনে স্বপ্ননিরূপণ

মিঠুন মণ্ডল

সারসংক্ষেপ: ভারতীয় ষড়্‌বিধ আস্তিক দর্শনের মধ্যে অন্যতম বৈশেষিক দর্শন। মহর্ষি কণাদ প্রণীত বৈশেষিকসূত্র হল এই দর্শনের আকরগ্রন্থ। পরবর্তীকালে এই সূত্রগ্রন্থকে আশ্রয় করে বিবিধ ভাষ্য, টীকাদি গ্রন্থ রচিত হয়েছিল। যেগুলির মধ্যে অন্যতম এবং বর্তমানে সর্বাপেক্ষা প্রাচীনতম ভাষ্যগ্রন্থ হল প্রশস্তপাদাচার্য বিরচিত *প্রশস্তপাদভাষ্য* বা *পদার্থধর্মসংগ্রহ*। এই ভাষ্যের প্রারম্ভে গ্রন্থকার প্রশস্তপাদাচার্য দ্রব্যাদি ষড়্‌বিধ ভাবপদার্থের সাধর্ম্য ও বৈধর্ম্যজনিত তত্ত্বজ্ঞানকে নিঃশ্রেয়সের কারণরূপে অভিহিত করেছেন। যদিও তাঁর পূর্বে বৈশেষিকসূত্রকার মহর্ষি কণাদও ধর্মবিশেষ থেকে প্রাদুর্ভূত ষড়্‌বিধ ভাবপদার্থের তত্ত্বজ্ঞানকে নিঃশ্রেয়সের একমাত্র হেতু বলেছেন। এই ষড়্‌বিধ ভাবপদার্থের মধ্যে দ্বিতীয় হল 'গুণ'। বৈশেষিকশাস্ত্রে যে চব্বিশ প্রকার গুণের উল্লেখ পাওয়া যায়, তার মধ্যে 'বুদ্ধি' হল অন্যতম। বুদ্ধি আবার 'জ্ঞান' পদবাচ্য। কেবল জ্ঞান নয়, বুদ্ধি, জ্ঞান, উপলব্ধি, প্রত্যয় শব্দসমূহ হল পর্যায়বাচক শব্দ। প্রশস্তপাদাচার্য তাঁর গ্রন্থে বুদ্ধির লক্ষণ নিরূপণার্থে উক্ত পর্যায়বাচক শব্দসমূহের উল্লেখ করেছেন। ন্যায়সূত্রকার মহর্ষি গৌতমও বুদ্ধি, জ্ঞান, উপলব্ধি শব্দগুলিকে সমার্থক বলে অভিহিত করেছেন। বৈশেষিকমতে, বুদ্ধি বা জ্ঞান বিদ্যা ও অবিদ্যা ভেদে দ্বিবিধ। বিদ্যা হল যথার্থজ্ঞান। অপরদিকে অযথার্থজ্ঞান হল মিথ্যাজ্ঞান, যা অপ্রমা বা অবিদ্যা নামে অভিহিত। জগতে উপলব্ধ সকল জ্ঞানই বিদ্যা অথবা অবিদ্যার অন্তর্গত। এমন কোন জ্ঞান নেই, যা বিদ্যা নয় আবার অবিদ্যাও নয়। কোন বস্তুবিষয়ক সম্যক্‌জ্ঞান বা যথার্থজ্ঞানই হল তত্ত্ব, যা নিঃশ্রেয়স প্রাপ্তির একমাত্র উপায়। *ন্যায়ভাষ্য*ানুসারে, সৎবস্তুর সৎরূপ এবং অসৎবস্তুর অসৎরূপ জ্ঞানই তত্ত্ব। আবার *ন্যায়কন্দলী* টীকানুযায়ী, যে বস্তুর যা স্বরূপ বা ভাব, তা সেই বস্তু বিষয়ক তত্ত্ব। এই তত্ত্বের উপলব্ধি সম্ভব একমাত্র মিথ্যাজ্ঞানের নিবৃত্তির দ্বারা। আর অবিদ্যা বা মিথ্যাজ্ঞান হল কোন বস্তুবিষয়ক দুষ্টজ্ঞান। প্রশস্তপাদাচার্যের মতে, অযথার্থজ্ঞান তথা অবিদ্যা সংশয়, বিপর্যয়, অনধ্যবসায় এবং স্বপ্নজ্ঞান ভেদে চতুর্বিধ (যদিও অবিদ্যার সংখ্যা স্বীকার বিষয়ে বৈশেষিকগণের মধ্যে মতানৈক্য বিদ্যমান)। এই চতুর্বিধ অবিদ্যার মধ্যে অন্যতম হল 'স্বপ্ন'। কোন কোন বৈশেষিকাচার্য আবার স্বপ্নজ্ঞানকে পৃথক্ অবিদ্যারূপে স্বীকার না করে, বিপর্যয়ের অন্তর্গত করেছেন। পরন্তু লক্ষ্য করলে দেখা যায়, বৈশেষিকসূত্রকার কণাদ মুনি, ভাষ্যকার প্রশস্তপাদ, টীকাকার শ্রীধরভট্ট ও ব্যোমশিব প্রমুখ বৈশেষিকাচার্য স্বপ্নকে পৃথক্ অবিদ্যারূপে স্বীকার করেছেন। বৈশেষিকশাস্ত্রে বহুল চর্চিত এই স্বপ্ন-বিষয়ক পর্যালোচনা হল আলোচ্য নিবন্ধের প্রধান প্রতিপাদ্য বিষয়।

সূচক শব্দ: স্বপ্ন, অবিদ্যা, বৈশেষিক, *প্রশস্তপাদভাষ্য,* জ্ঞান।

প্রাচীন ভারতীয় যেসকল তত্ত্বসাধন-শাস্ত্রসমূহের উল্লেখ পাওয়া যায়, তার মধ্যে অন্যতম হল ভারতীয় দর্শনশাস্ত্র। 'দর্শন' শব্দটির সাধারণ অর্থ 'দেখা' হলেও জ্ঞানার্থক দৃশ্ ধাতুর উত্তর করণবাচ্যে ল্যুট্ প্রত্যয় যোগে 'দৃশ্যতে জ্ঞায়তে তত্ত্বমনেন ইতি দর্শনম্'— অর্থে প্রযুক্ত হলে, যার দ্বারা যথার্থজ্ঞান বা তত্ত্বজ্ঞান প্রাপ্তি হয়, দর্শন শব্দের দ্বারা তাকেই বোঝায়। বেদপ্রামাণ্যকে ভিত্তি করে ভারতীয় দর্শনশাস্ত্র নাস্তিক ও আস্তিক ভেদে দ্বিবিধ। চার্বাকাদি (চার্বাক, বৌদ্ধ এবং জৈন) যেসকল দর্শনসম্প্রদায় বেদপ্রামাণ্যকে স্বীকার করেন না, তাঁরা হলেন নাস্তিক সম্প্রদায়। অপরদিকে সাংখ্যাদি (সাংখ্য, যোগ, ন্যায়, বৈশেষিক, মীমাংসা এবং বেদান্ত) যেসকল দর্শনসম্প্রদায় বেদকে প্রমাণরূপে স্বীকার করেন, তাঁরা হলেন আস্তিক সম্প্রদায়। এই আস্তিক দর্শন সম্প্রদায় হল ষড়্‌বিধ। যার মধ্যে অন্যতম হল মহর্ষি কণাদ প্রণীত বৈশেষিক দর্শন।

জ্ঞানার্জনের চাহিদা মানুষের চিরকাল। *গীতা*-তে আম্নাত হয়েছে— 'ন হি জ্ঞানেন সদৃশং পবিত্রমিহ বিদ্যতে।'[১] অর্থাৎ জ্ঞানের ন্যায় পবিত্র ইহজগতে অন্যকিছু উপলব্ধ নেই। কিন্তু কেবলমাত্র জ্ঞানার্জন করলে তো হবে না, সেই জ্ঞানের যথার্থতা থাকাও আবশ্যক। কেননা, মিথ্যাজ্ঞান তো কখনও নিঃশ্রেয়সের কারণ হতে পারে না। এই মিথ্যাজ্ঞানের নিবৃত্তির দ্বারাই তত্ত্বের উপলব্ধি সম্ভব। ভারতীয় দার্শনিকগণের মতে, জগৎ দুঃখময়, আর জগতে বিদ্যমান সমস্ত দুঃখের মূলে এক এবং অদ্বিতীয় কারণ হল মিথ্যাজ্ঞান। এই দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তির একমাত্র উপায় হল পদার্থের তত্ত্বজ্ঞান। অর্থাৎ দার্শনিকগণের মতে, পদার্থের তত্ত্বোপলব্ধির দ্বারা মিথ্যাজ্ঞানের নাশ হলে তা আত্যন্তিক দুঃখ নিবৃত্তির একমাত্র কারণ হয়। তাই ভারতীয় প্রায় সকল দর্শন সম্প্রদায় তাঁদের নিজস্ব দৃষ্টিভঙ্গিতে পদার্থের তত্ত্বানুসন্ধানের দ্বারা মুক্তির উপায় অনুসন্ধানে প্রবৃত্ত হয়েছেন। বৈশেষিক দর্শনও তার ব্যতিক্রম নয়।

ধর্মাদি চতুর্বিধ পুরুষার্থের মধ্যে মোক্ষ বা নিঃশ্রেয়সই মানব জীবনের একমাত্র পরমপুরুষার্থ। বৈশেষিক শিরোমণি মহর্ষি কণাদ দ্রব্যাদি ষড়্‌বিধ ভাবপদার্থের সাধর্ম্য ও বৈধর্ম্যরূপ তত্ত্বজ্ঞানকে নিঃশ্রেয়স বা মুক্তির একমাত্র উপায় হিসাবে অভিহিত করেছেন। বৈশেষিক দর্শনের উদ্দেশ প্রকরণে তথা প্রথম অধ্যায়ের প্রথম আহ্নিকের চতুর্থ সূত্রে (বৈ. সূ.- ১.১.৪) এপ্রসঙ্গে ব্যাখ্যাত হয়েছে- ‘ধর্ম্মবিশেষপ্রসূতাদ্ দ্রব্যগুণকর্ম্মসামান্যবিশেষসমবায়ানাং পদার্থানাং সাধর্ম্ম্যবৈধর্ম্ম্যাভ্যাং তত্ত্বজ্ঞানান্নিঃশ্রেয়সম্।’ অর্থাৎ ধর্মবিশেষ থেকে প্রাদুর্ভূত দ্রব্য, গুণ, কর্ম, সামান্য, বিশেষ ও সমবায় পদার্থের সাধর্ম্য ও বৈধর্ম্যরূপ তত্ত্বজ্ঞানের দ্বারা নিঃশ্রেয়স প্রাপ্তি সম্ভব। কিন্তু প্রশ্ন হল, তত্ত্ব কী? *ন্যায়ভাষ্য*কার বাৎস্যায়ন এপ্রসঙ্গে বলেছেন- ‘সতশ্চ সদ্ভাবোঽসতশ্চাসদ্‌ভাবঃ তত্ত্বম্।’[২] অর্থাৎ সৎপদার্থের সদ্রূপ এবং অসৎপদার্থের অসদ্রূপ জ্ঞানই হল তত্ত্ব। আবার আচার্য শ্রীধরভট্ট প্রণীত *ন্যায়কন্দলী* টীকায় এবিষয়ে ব্যাখ্যাত হয়েছে- ‘যস্য বস্তুনো যো ভাবো যত্‌স্বরূপস্তত্তস্য তত্ত্বম্।’[৩] অর্থাৎ যে বস্তুর যা ভাব বা স্বভাব, তা হল সেই বস্তুবিষয়ক তত্ত্ব। বৈশেষিকমতে, দ্রব্যাদি ষট্‌পদার্থের সম্যক্ বা যথার্থজ্ঞানই নিঃশ্রেয়স প্রাপ্তির একমাত্র হেতু। আর এই তত্ত্বজ্ঞানের বিপরীত হল মিথ্যাজ্ঞান। বৈশেষিকশাস্ত্রে যা অবিদ্যা বা অপ্রমা নামে অভিহিত। যখন কোন দোষবশত দ্রব্যাদি কোন বস্তুসম্বন্ধী সম্যক্‌জ্ঞান উৎপন্ন হয় না, তখন তা হয় মিথ্যাজ্ঞান। অর্থাৎ কোন বস্তুবিষয়ক অযথার্থজ্ঞানই হল মিথ্যাজ্ঞান। পদার্থের তত্ত্বোপলব্ধির দ্বারা মিথ্যাজ্ঞানের নিবৃত্তি না হলে, জীব কখনই নিঃশ্রেয়সে প্রবৃত্ত হতে পারে না। সুতরাং বলা যায়, এই অবিদ্যাই হল মানব জীবনের বন্ধনের একমাত্র হেতু।

বৈশেষিকমতে, এই মিথ্যাজ্ঞান বা অবিদ্যা পদার্থের অন্তর্গত। যদিও শাস্ত্রকারগণ সাক্ষাৎভাবে তা পদার্থের অন্তর্গত করেননি। বৈশেষিকশাস্ত্রে রূপাদি ভেদে চতুর্বিংশতিবিধ গুণের উল্লেখ পাওয়া যায়। তার মধ্যে অন্যতম হল ‘বুদ্ধি’ (যদিও মহর্ষি কণাদ বৈশেষিকসূত্রে সাক্ষাৎভাবে চব্বিশ প্রকার গুণের উল্লেখ করেননি। তিনি সাক্ষাৎভাবে সপ্তদশ গুণের উল্লেখ করে সূত্রস্থিত ‘চ’ শব্দের দ্বারা অপর সাতপ্রকার গুণের কথা বলেছেন। এবিষয়ে *প্রশস্তপাদভাষ্যে* যথাযথ মতের উল্লেখ পাওয়া যায়।)। বৈশেষিক দর্শনে বুদ্ধি আবার ‘জ্ঞান’ নামে অভিহিত। এই জ্ঞানই হল আত্মা নামক দ্রব্যের বিশেষগুণ বা অসাধারণ ধর্ম। অর্থাৎ জ্ঞানই হল আত্মার অনুমাপক। জ্ঞানাবলম্বন ব্যতীত কখনই আত্মার অস্তিত্ব সিদ্ধি হয় না। বৈশেষিক দর্শনের তৃতীয় অধ্যায়ের প্রথম আহ্নিকের অষ্টাদশ নং সূত্রে (বৈ. সূ.- ৩.১.১৮) এবিষয়ে ব্যাখ্যাত হয়েছে- ‘আত্মেন্দ্রিয়ার্থ-সন্নিকর্ষাদ্যন্নিষ্পদ্যতে তদন্যত্।’ অর্থাৎ আত্মার সাথে ইন্দ্রিয়ার্থের সন্নিকর্ষের ফলে যে জ্ঞানের প্রাদুর্ভাব হয়, তা হল আত্মার অস্তিত্বসাধক সদ্ধেতু। কিন্তু কেবলমাত্র জ্ঞানই যে আত্মার অনুমাপক বা লিঙ্গ, তা নয়। জ্ঞান ব্যতীত প্রাণাপান বায়ুর ক্রিয়া, চক্ষুর উন্মেষ-নিমেষ, জীবন, ইন্দ্রিয়বিকার, সুখ, দুঃখ, ইচ্ছা, দ্বেষ এবং প্রযত্নও আত্মার অনুমাপক লিঙ্গ। বৈশেষিক দর্শনের তৃতীয় অধ্যায়ের দ্বিতীয় আহ্নিকের চতুর্থ সূত্রে (বৈ. সূ.- ৩.২.৪) এবিষয়ে উদ্ধৃত হয়েছে- ‘প্রাণাপাননিমেষোন্মেষজীবনমনোগতীন্দ্রিয়ান্তরবিকারাঃ সুখদুঃখেচ্ছাদ্বেষপ্রযত্নাশ্চাত্মনো লিঙ্গানি।’ অর্থাৎ সুখাদি প্রযত্নের আশ্রয় যা, তাই আত্মা। আবার মহর্ষি গৌতমও ন্যায়দর্শনের প্রথম অধ্যায়ের প্রথম আহ্নিকের দশম সূত্রে (ন্যা. সূ.- ১.১.১০) এপ্রসঙ্গে বলেছেন- ‘ইচ্ছা-দ্বেষ-প্রযত্ন-সুখ-দুঃখ-জ্ঞানান্যাত্মনো লিঙ্গম্।’ অর্থাৎ ইচ্ছা, দ্বেষ, প্রযত্ন, সুখ, দুঃখ এবং জ্ঞান হল দেহাদিভিন্ন জীবাত্মার অনুমাপক।

বুদ্ধি: পূর্বেই উল্লিখিত হয়েছে যে, বৈশেষিকস্বীকৃত চব্বিশপ্রকার গুণের মধ্যে বুদ্ধি অন্যতম। কিন্তু এক্ষেত্রে প্রশ্ন হল জ্ঞান বা বুদ্ধি কী? *পদার্থধর্মসংগ্রহ* গ্রন্থে আচার্য প্রশস্তপাদ জ্ঞান তথা বুদ্ধির লক্ষণ নিরূপণার্থে বলেছেন- ‘বুদ্ধিরুপলব্ধির্জ্ঞানং প্রত্যয় ইতি পর্যায়াঃ।’[৪] অর্থাৎ বুদ্ধি, উপলব্ধি, জ্ঞান এবং প্রত্যয় হল পর্যায়বাচক শব্দ। এখানে ‘বুদ্ধি’ শব্দের দ্বারা লক্ষ্য এবং ‘বুদ্ধিরুপলব্ধির্জ্ঞানং প্রত্যয়’ শব্দের দ্বারা মূলত লক্ষণ নির্দেশিত হয়েছে। শক্তির দ্বারা যে শব্দসমূহ কোন বস্তু বিষয়ক সম অর্থের বোধক হয়, সেই শব্দসমূহকে বলা হয় পরস্পর পর্যায়বাচক শব্দ। সেহেতু বুদ্ধি, জ্ঞান, উপলব্ধি, প্রত্যয় শব্দসমূহের দ্বারা একই অর্থের তথা সম অর্থের বোধক হওয়ায় জ্ঞানাদি উক্ত শব্দসমূহ হল পর্যায়বাচক শব্দ। একইভাবে ন্যায়দর্শনের প্রথম অধ্যায়ের প্রথম আহ্নিকের পঞ্চদশ সূত্রে (ন্যা. সূ.- ১.১.১৫) বুদ্ধি বিষয়ে ব্যাখ্যাত হয়েছে- ‘বুদ্ধিরুপলব্ধির্জ্ঞানমিত্যনর্থান্তরম্।’ অর্থাৎ মহর্ষি গৌতমের মতে, বুদ্ধি, উপলব্ধি, জ্ঞান অর্থান্তর নয়, এগুলি একই পদার্থ। কিন্তু এক্ষেত্রে প্রশ্ন হল, বুদ্ধির লক্ষণ নিরূপণার্থে গ্রন্থকারগণ বুদ্ধির অসাধারণ ধর্মের উল্লেখ না করে কেন কেবলমাত্র বুদ্ধির পর্যায়বাচক শব্দসমূহের উল্লেখ

করলেন? এরূপ প্রশ্নের উত্তরে বৈশেষিকাচার্য ব্যোমশিব বলেন, লক্ষ্য এবং লক্ষণের মধ্যে সর্বদা আধার-আধেয় সম্বন্ধ থাকতে হবে এমন কোন নিয়ম নেই। তাদের মধ্যে বাচ্য-বাচ্যক[৫] সম্বন্ধও বিদ্যমান থাকতে পারে। আর এক্ষেত্রে অর্থাৎ বুদ্ধির লক্ষণে বাচ্য-বাচক সম্বন্ধই বিদ্যমান। সেহেতু লক্ষণ লক্ষ্যাশ্রিত না হলেও স্ববাচ্যতা সম্বন্ধে বুদ্ধি, জ্ঞান, উপলব্ধি ও প্রত্যয়াদি পর্যায়বাচক শব্দসমূহ বুদ্ধিতে বিদ্যমান, ফলে তা বুদ্ধির লক্ষণরূপেই গণ্য। সুতরাং বলা যায়, বুদ্ধি শব্দের দ্বারা যেমন জ্ঞানকে বোঝায়, তেমনই তা উপলব্ধি, প্রত্যয় প্রভৃতি অর্থেরও বোধক হয়। প্রকৃতপক্ষে সাংখ্যমত খণ্ডনের নিমিত্ত ন্যায়-বৈশেষিক দার্শনিকগণ বুদ্ধির এরূপ লক্ষণের অবতারণ করেছেন। কেননা, সাংখ্যাচার্যগণের মতে বুদ্ধি, জ্ঞান, উপলব্ধি, প্রত্যয় অভিন্ন নয়। কিন্তু ন্যায়-বৈশেষিকগণ এই মত মানেন না৷ যাইহোক, বুদ্ধির বিষয় অনন্ত এবং ভিন্ন ভিন্ন হওয়ার নিমিত্ত বৈশেষিকগণ বুদ্ধিকে অনন্ত বললেও সংক্ষেপে বিদ্যা ও অবিদ্যা ভেদে দ্বিবিধ বুদ্ধির কথা বলেছেন। *পদার্থধর্মসংগ্রহ* গ্রন্থে এবিষয়ে উদ্ধৃত হয়েছে- ‘সা চানেকপ্রকারাঽর্থানন্ত্যাত্ প্রত্যর্থনিয়তত্বাচ্চ৷ তস্যাঃ সত্যপ্যনেকবিধত্বে সমাসতো দ্বে বিধে— বিদ্যা চাবিদ্যাচেতি।’[৬] এই দ্বিবিধ জ্ঞানের মধ্যে বিদ্যা হল যথার্থজ্ঞান বা প্রমা এবং অবিদ্যা হল অযথার্থজ্ঞান বা অপ্রমা। অবিদ্যার লক্ষণ বিষয়ে বৈশেষিক দর্শনের নবম অধ্যায়ের দ্বিতীয় আহ্নিকের একাদশ নং সূত্রে (বৈ. সূ.- ৯.২.১১) ব্যাখ্যাত হয়েছে- ‘তদ্দুষ্টজ্ঞানম্।’ অর্থাৎ দোষযুক্ত বা দুষ্টজ্ঞানই অবিদ্যা। আবার *সপ্তপদার্থী* গ্রন্থকার শিবাদিত্য মিশ্র অবিদ্যার লক্ষণ নিরূপণার্থে বলেছেন- ‘অতত্ত্বজ্ঞানমপ্রমা।’[৭] যা তত্ত্ব নয়, তাই হল অতত্ত্ব। আর এই অতত্ত্বের জ্ঞানই হল অপ্রমা বা মিথ্যাজ্ঞান। বৈশেষিকমতে, অবিদ্যা আবার সংশয়, বিপর্যয়, অনধ্যবসায় ও স্বপ্ন ভেদে চতুর্বিধ।[৮]

স্বপ্নজ্ঞান: বৈশেষিকসম্মত চতুর্বিধ অবিদ্যার মধ্যে অন্যতম হল স্বপ্নজ্ঞান৷ কিন্তু স্বপ্ন কী? বৈশেষিক দর্শনের নবম অধ্যায়ের দ্বিতীয় আহিকের সপ্তম সূত্রে (বৈ. সূ.- ৯.২.৭) স্বপ্নের লক্ষণ প্রসঙ্গে ব্যাখ্যাত হয়েছে- ‘তথা স্বপ্নঃ।’ অর্থাৎ স্বপ্নও তেমনই। সূত্রস্থিত ‘তথা’ শব্দের দ্বারা সূত্রকার কণাদ মুনি মূলত অব্যবহৃত ‘পূর্বোক্ত সূত্রের ন্যায়’— এরূপ অর্থকে অভিব্যক্ত করেছেন৷ যেহেতু সূত্রকার অব্যবহৃত পূর্বসূত্রে (বৈ. সূ.- ৯.২.৬) স্মৃতির লক্ষণ নিরূপণার্থে বলেছেন- ‘আত্মমনসোঃ সংযোগবিশেষাত্ সংস্কারাচ্চ স্মৃতিঃ।’ অর্থাৎ আত্মার সহিত মনের সংযোগবিশেষ এবং সংস্কারবশত স্মৃতির উৎপত্তি হয়। ‘তথা’ বা তেমনই অর্থাৎ স্মৃতির ন্যায় স্বপ্নজ্ঞানেরও প্রাদুর্ভাব হয়। অতএব ‘তথা’ শব্দের দ্বারা সূত্রকার যে ‘পূর্বোক্ত সূত্রের ন্যায়’- এরূপ অর্থকে বুঝিয়েছেন, এবিষয়ে কোন সন্দেহ নেই৷ আচার্য শঙ্করমিশ্র প্রণীত *উপস্কার* টীকায় এপ্রসঙ্গে ব্যাখ্যাত হয়েছে- ‘যথাত্মমনসোঃ সংযোগবিশেষাত্সংস্কারাচ্চ স্মৃতিস্তথা স্বপ্নজ্ঞানমপীত্যর্থঃ।’[৯] অর্থাৎ যেমন আত্মমনসংযোগবিশেষ এবং সংস্কারজন্য স্মৃতিজ্ঞানের উৎপত্তি হয়, তেমনই স্বপ্নজ্ঞানেরও প্রাদুর্ভাব হয়৷ আবার *সুগমাবৃত্তি*কার তিরুমলতাতাচার্য সূত্রস্থিত ‘তথা’ শব্দের অর্থ নিরূপণার্থে বলেছেন- ‘অয়মপি তথা আত্মমনসোঃ সংযোগবিশেষাত্ সংস্কারাচ্চ জায়তে। অত এব স্বপ্নঃ স্মৃতিরেব।’[১০] অর্থাৎ স্মৃতির ন্যায় স্বপ্নও আত্মমনঃসংযোগ ও সংস্কারজন্য উৎপত্তি হয়। কিন্তু এক্ষেত্রে প্রশ্ন হল, তাহলে স্মৃতি ও স্বপ্নজ্ঞানের মধ্যে পার্থক্য কী? এরূপ সংশয় নিরাকরণে বৈশেষিকগণ বলেন, আত্মমনঃসংযোগ ও সংস্কারবশত জাগ্রতব্যক্তির যখন কোন জ্ঞানের উৎপত্তি হয়, তখন তা স্মৃতি। কিন্তু নিদ্রিত কোন ব্যক্তির আত্মমনঃসংযোগ ও সংস্কারবশত যে জ্ঞানের প্রাদুর্ভাব হয়, তা স্বপ্ন। আবার স্মৃতিজ্ঞান বিদ্যা বা যথার্থজ্ঞান, পরন্তু স্বপ্নজ্ঞান প্রমা নয়, তা অবিদ্যার বিষয়। নিদ্রার দোষ হল স্বপ্নের প্রধান কারণ। আচার্য চন্দ্রকান্ত ভট্টাচার্য্য প্রণীত *বৈশেষিকভাষ্যে* এবিষয়ে ব্যাখ্যাত হয়েছে- ‘তথৈবাত্মমনসোঃ সংযোগবিশেষাত্সংস্কারাচ্চ স্বপ্নো নাম বিজ্ঞানমুত্পদ্যতে। কঃ পুনরত্র বিশেষঃ? আগন্তুকনিদ্রাদোষ ইত্যাহ।’[১১] সুতরাং বলা যায়, নিদ্রিত কোন ব্যক্তির আত্মার সহিত মনের সংযোগ ও সংস্কারের ফলে যে জ্ঞানের প্রাদুর্ভাব হয়, তা স্বপ্ন। আর তার দ্বারা স্বপ্নজ্ঞানের বৈধর্ম্য বা ভিন্নত্ব নিরূপিত হয়৷ যদিও *পদার্থধর্মসংগ্রহ*কার প্রশস্তপাদাচার্য স্বপ্নের নির্দিষ্ট কোন লক্ষণের অবতারণা করেননি। পরন্তু স্বপ্নজ্ঞানের হেতু উল্লেখপূর্বক স্বপ্নবিষয়ক আলোচনাবসরে তিনি বলেছেন- ‘উপরতেন্দ্রিয়গ্রামস্য প্রলীনমনস্কস্যেন্দ্রিয়দ্বারেণৈব যদনুভবনং মানসং তত্স্বপ্নজ্ঞানম্।’[১২] লক্ষণস্থিত ‘উপরতেন্দ্রিয়গ্রাম’ শব্দের অর্থ ব্যাখ্যানে *ন্যায়কন্দলী* টীকাকার আচার্য শ্রীধরভট্ট বলেছেন- ‘উপরতঃ স্ববিষয়গ্রহণাদ্বিরত ইন্দ্রিয়গ্রামো যস্য অসাবুপরতেন্দ্রিয়গ্রামঃ।’[১৩] অর্থাৎ যে ব্যক্তি বা আগন্তুকের চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়সমূহ নিজ নিজ বিষয় গ্রহণ থেকে উপরত তথা নিবৃত্ত হয়ে যায়, সেই ব্যক্তিই হল উপরেতিন্দ্রিয়গ্রাম ব্যক্তি। আবার ‘প্রকর্ষেণ সর্বাত্মনা লীনং মনো যস্যাসৌ প্রলীনমনস্ক’— এরূপ

ব্যুৎপত্ত্যানুসারে প্রকর্ষ বা পূর্ণরূপে যে ব্যক্তির মন লীন হয়ে যায়, সেই ব্যক্তিই হল প্রলীনমনস্ক। সুতরাং স্বপ্ন প্রসঙ্গে বলা যায়, চক্ষুরাদি সকল বহিরিন্দ্রিয়সমূহের সাথে মনের সংযোগ বিচ্ছিন্ন হলে এবং মন বিশেষভাবে প্রলীন হলে চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়সমূহ বিষয়গ্রহণে বিমুখ হয়ে যায়, তখন কেবলমাত্র আত্মা ও মনের সংযোগবশত কোন পদার্থকে 'চক্ষুর দ্বারা দর্শন করছি', 'ত্বকের দ্বারা স্পর্শ করছি'— এরূপ নানাবিধ ইন্দ্রিয়প্রত্যক্ষরূপ জ্ঞানের ন্যায় যে জ্ঞানের প্রতীতি হয়, তা হল স্বপ্ন। *উপস্কার* টীকাকার শঙ্করমিশ্রও তাঁর গ্রন্থে স্বপ্নের লক্ষণ নিরূপণার্থে প্রশস্তপাদাচার্যের ন্যায় অনুরূপ মতের[১৪] অবতরণ করেছেন। ভাষ্যকার প্রশস্তপাদাচার্যের মতে, এই স্বপ্নজ্ঞান অবিদ্যার অন্তর্গত।

আবার বৈশেষিকাচার্য শিবাদিত্য মিশ্র প্রণীত *সপ্তপদার্থী* গ্রন্থে স্বপ্নজ্ঞানের লক্ষণ বিষয়ে ব্যাখ্যাত হয়েছে- 'নিদ্রাদুষ্টান্তঃকরণজং জ্ঞানং স্বপ্নঃ।'[১৫] অর্থাৎ নিদ্রিতাবস্থায় মনের বিচলিত হওয়ার ফলে যে মিথ্যাজ্ঞানের প্রাদুর্ভাব হয়, তাকে বলা হয় স্বপ্ন। যদিও তিনি (*সপ্তপদার্থী*কার) স্বপ্নজ্ঞানকে পৃথক্ অবিদ্যারূপে স্বীকার না করে, তা বিপর্যয়ের অন্তর্গত করে বলেছেন- 'তর্কস্বপ্নৌ সংশয়বিপর্যয়াবেব।'[১৬] অর্থাৎ তর্ক ও স্বপ্ন যথাক্রমে সংশয় এবং বিপর্যয়ের অন্তর্গত। কিন্তু কেন তিনি স্বপ্নকে পৃথক অবিদ্যারূপে উল্লেখ না করে বিপর্যয়ের অন্তর্গত করেছেন? এপ্রসঙ্গে ব্যাখ্যাকালে *মিতভাষিণী* টীকাকার মাধবাচার্য বলেন, যেহেতু বিপর্যয়াত্মক জ্ঞানের ন্যায় স্বপ্নেও অবিদ্যমানবস্তু বিদ্যমানরূপে এবং অসন্নিহিত গজাদি বস্তু সন্নিহিতরূপে প্রতীয়মান হয়, তাই স্বপ্নজ্ঞান বিপর্যয়ের অন্তর্গত।[১৭] অর্থাৎ বলা যায়, যেহেতু ভ্রমজ্ঞানকে বিপর্যয় বলা হয়, আর স্বপ্ন নিদ্রাদোষজনিত একপ্রকার মানসপ্রত্যক্ষরূপ মানসবিপর্যয়, তাই তা বিপর্যয়ের অন্তর্গত। পরন্তু বৈশেষিকসূত্রকার কণাদ মুনি, ভাষ্যকার প্রশস্তপাদাচার্য, টীকাকার শ্রীধরভট্ট, ব্যোমশিবাচার্য্য প্রমুখ প্রাচীন বৈশেষিকাচার্য স্বপ্নকে বিপর্যয়ের অন্তর্গত না করে পৃথক অবিদ্যারূপে স্বীকার করেছেন। আচার্য শ্রীধরভট্ট স্বপ্নজ্ঞানকে বিপর্যয়াদি অবিদ্যা থেকে ভিন্ন বলে স্বীকারপূর্বক বলেছেন- 'যদ্যপি সংস্কারপাটবাদ্ধাতুদোষাদদৃষ্টাদ্বা সমারোপিতবাহ্যস্বরূপঃ স্বপ্নপ্রত্যয়ো ভবন্নতস্মিংস্তদিতি ভাবাদ্বিপর্যয়ঃ, তথাপ্যবস্থাবিশেষভাবিত্বাত্ পৃথগুক্তঃ।'[১৮] অর্থাৎ সংস্কারের পাটব বা পটুতা, ধাতুদোষ এবং অদৃষ্ট থেকে প্রাদুর্ভূত স্বপ্নজ্ঞানস্থলে বাহ্যবিষয়ের সমারোপ হয়, বাহ্যস্বরূপের অভাবযুক্ত আশ্রয় বাহ্যস্বরূপবিশিষ্টরূপে জ্ঞাত হওয়ায় বিপর্যয়াত্মকজ্ঞান বলে মনে হলেও নিদ্রারূপ বিশেষ অবস্থায় স্বপ্নজ্ঞানের উৎপত্তির কারণে তা বিপর্যয় থেকে ভিন্ন পদবাচ্য।

কিন্তু অবিদ্যা কেন? এক্ষেত্রে বৈশেষিকগণ বলেন, চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়সমূহের সাথে মনের সংযোগ বিচ্ছিন্ন হওয়া সত্ত্বে ইন্দ্রিয়প্রত্যক্ষের ন্যায় সেই জ্ঞানের প্রতীতি হয় বলে, তা অযথার্থ জ্ঞান। কেননা, স্বপ্ন ভঙ্গের অনন্তর উক্ত জ্ঞান যে মিথ্যা বা অযথার্থ ছিল, তা অবগত হয়ে যায়। কিন্তু এখানে মনে রাখতে হবে যে, স্বপ্নকালে চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের সাথে মনের সংযোগ বিনষ্ট হলেও আত্মার সাথে মনের সংযোগ কিন্তু বিদ্যমান থাকে। কেননা, বৈশেষিকমতে যেহেতু আত্মা এবং মনের সংযোগ জ্ঞানোৎপত্তির বা জ্ঞানসামান্যের কারণ, তাই আত্মার সহিত মনের সংযোগ যদি না থাকে, তাহলে কোন প্রকার জ্ঞানের প্রাদুর্ভাব হয় না। কিন্তু স্বপ্ন যেহেতু একপ্রকার জ্ঞান, সেহেতু স্বপ্নকালেও আত্মা এবং মনের সংযোগ বিদ্যমান থাকে, একথা স্বীকার্য। কিন্তু এই স্বপ্নের উৎপত্তি হয় কখন? এরূপ প্রশ্নের উত্তরে বৈশেষিকগণ বলেন, কোন ব্যক্তির জাগ্রত অবস্থায় আত্মার সাথে মনের এবং মনের সাথে চক্ষুরাদি বহিরিন্দ্রির সংযোগ থাকে, ফলে ওই ব্যক্তি প্রবৃত্তি অনুযায়ী নিজ কর্মে ব্যস্ত থাকে। পরন্তু শারীরিক পরিশ্রমের কারণে কিংবা বিভিন্ন খাদ্য গ্রহণের ফলে সেই খাদ্যের পরিপাকের হেতু ও রসরক্তাদিরূপে পরিণামের জন্য রাত্রিকালে যখন মন অবসরাচ্ছন্ন ও ক্লান্ত হয়, তখন তার বিশ্রামের প্রয়োজন হয়। ফলে নিদ্রাকালে অদৃষ্ট ও ধর্মাধর্মের ফলে আত্মাতে একপ্রকার প্রযত্নের প্রাদুর্ভাব হয়। আর তার দ্বারাই মনের সাথে চক্ষুরাদি বহিরিন্দ্রিয়সমূহের সংযোগ বিনষ্ট হয় ঠিকই পরন্তু আত্মার সাথে মনের সংযোগ স্থাপিত হয়। এই অবস্থায় চক্ষুরাদি বহিরিন্দ্রিয়সমূহ বিষয়গ্রহণে অসমর্থ হলেও আত্মা ও মনের সংযোগবশত প্রত্যক্ষসদৃশ বা প্রত্যক্ষের ন্যায় একপ্রকার জ্ঞানের উৎপত্তি হয়। কিন্তু সেইক্ষণে উৎপন্ন জ্ঞানের বিষয় সম্মুখে বিদ্যমান না থাকার হেতুবশত তাকে প্রত্যক্ষজ্ঞানের বিষয় বলা যায় না। তেমনই আবার তাকে পূর্বসংস্কারবশত স্মৃতিজ্ঞানের বিষয়ও বলা যায় না। সুতরাং এরূপ জ্ঞান হল স্বপ্নজ্ঞান। *ব্রহ্মমুনিভাষ্য*কার আবার এপ্রসঙ্গে ব্যাখ্যাকালে স্বপ্নজ্ঞানকে কাল্পনিকজ্ঞান নামে অভিহিতপূর্বক বলেছেন- 'বাহ্যভোগাভাবে মনসঃ খল্বাত্মনি স্থিতত্বাত্ তথা ভোগসংস্কারবশাচ্ছয়নকালে বাসনাপ্রভবং কাল্পনিকং জ্ঞানং স্বপ্ন উচ্যতে।'[১৯] অর্থাৎ চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের ব্যবচ্ছেদের কারণে বাহ্যবিষয়ের ভোগের অভাবহেতু এবং আত্মার

সহিত মনের সংযোগবশত তথা ভোগসংস্কারের কারণে নিদ্রাকালে বাসনার প্রভাবে কাল্পনিক যে জ্ঞানের প্রাদুর্ভাব হয়, তা হল স্বপ্ন। আর যেহেতু এই জ্ঞান অভ্রান্ত নয়, তাই তা অযথার্থজ্ঞান।

স্বপ্নজ্ঞানের কারণ: কিন্তু প্রশ্ন হল, স্বপ্নের উৎপত্তির কারণ কী? এক্ষেত্রে প্রশস্তপাদাচার্য সংস্কারের পটুত্ব, ধাতুদোষ এবং ধর্মাধর্মরূপ অদৃষ্ট ভেদে স্বপ্নজ্ঞানের ত্রিবিধ কারণের কথা বলেছেন। প্রকারান্তরে তিনি এখানে স্বপ্নের প্রকারভেদের কথা বলেছেন। পরন্তু এখানে মনে রাখতে হবে যে, তিনি স্বপ্নজ্ঞানের ত্রিবিধ কারণের কথা উল্লেখ করলেও ত্রিবিধ কারণই কিন্তু একে অপরের পরিপূরক। অর্থাৎ কোন একটি স্বপ্নজ্ঞানের প্রাদুর্ভাবের ক্ষেত্রে এই ত্রিবিধ কারণ একত্রে বিদ্যমান থাকে। একটিমাত্র কারণের প্রভাবে স্বপ্নজ্ঞানের উৎপত্তি অসম্ভব। তবে স্বপ্নজ্ঞানের উৎপত্তির ক্ষেত্রে কারণ ত্রয়ের প্রাধান্যের তারতম্য থাকে। অর্থাৎ কোন একটি স্বপ্নজ্ঞানের উৎপত্তির ক্ষেত্রে ত্রিবিধ কারণ বিদ্যমান থাকলেও যেকোন একটি কারণের প্রাধান্য থাকে। আর যে কারণের প্রাধান্য থাকে, সেই প্রকার স্বপ্নজ্ঞানের প্রাদুর্ভাব হয়। অর্থাৎ বলা যায়, কারণের প্রাধান্যানুযায়ী স্বপ্নজ্ঞানের নামকরণ নির্ধারণ করা হয়। *কিরণাবলী* টীকায় আচার্য উদয়ন এপ্রসঙ্গে বলেছেন- 'যদ্যপি সর্বত্র সর্বেষাং কারণত্বমস্তি তথাপ্যতিশয়মাশ্রিত্য ত্রৈবিধ্যম্।'[২০] অর্থাৎ সর্বত্র সকল কারণ বিদ্যমান থাকলেও কারণের প্রাধান্যানুযায়ী স্বপ্নজ্ঞান ত্রিবিধ।

স্বপ্নজ্ঞানের প্রকারভেদ: *পদার্থধর্মসংগ্রহ* গ্রন্থে স্বপ্নজ্ঞানের প্রকারভেদ বিষয়ে ব্যাখ্যাত হয়েছে- 'তত্তু ত্রিবিধম্। সংস্কারপাটবাদ্ধাতুদোষাদদৃষ্টাচ্চ।'[২১] অর্থাৎ স্বপ্ন তিন প্রকার। যথা- সংস্কার পাটব বা সংস্কারের পটুত্বহেতু স্বপ্নজ্ঞান, ধাতুদোষ বা ধাতুর বৈকল্যজনিত স্বপ্নজ্ঞান এবং ধর্মাধর্মরূপ অদৃষ্টজন্য স্বপ্নজ্ঞান। নিম্নে ত্রিবিধ স্বপ্ন বিষয়ে সংক্ষেপে পর্যালোচিত হল—

I. সংস্কার পাটবজন্য বা পটুত্ববশত স্বপ্নজ্ঞান: পটুর ভাব = পাটব। পাটব শব্দের অর্থ হল প্রাবল্য বা দৃঢ়তা। অর্থাৎ যে স্বপ্নজ্ঞানে পূর্বসংস্কারের পটুত্ব বা প্রাধান্য থাকে, তা হল সংস্কারপাটব স্বপ্ন। উদাহরণস্বরূপ বলা যায়, ক্রোধী বা কামুক ব্যক্তি যখন কোন বিষয়ের প্রতি আকৃষ্ট হয়ে নিদ্রিত হন, তখন ওই ব্যক্তি উক্ত বিষয়সমূহকে যদি স্বপ্নে প্রত্যক্ষাকারে দর্শন করে, তখন তা হয় সংস্কারপাটব স্বপ্নজ্ঞান। *পদার্থধর্মসংগ্রহ* গ্রন্থে এবিষয়ে ব্যাখ্যাত হয়েছে- 'কামী ক্রুদ্ধো বা যদা যমর্থমাদৃতশ্চিন্তয়ন্ স্বপিতি তদা সৈব চিন্তাসন্ততিঃ প্রত্যক্ষাকারা সঞ্জায়তে।'[২২] অর্থাৎ এককথায় বলা যায়, জাগ্রত অবস্থার কোন ব্যক্তি যে বিষয়ে চিন্তিত থাকে, নিদ্রিতাবস্থায় যদি সেই একই বিষয়ে স্বপ্ন দেখে, তাহলে এই স্বপ্নকে বলা হয় সংস্কারপাটব স্বপ্নজ্ঞান। সংস্কারপাটব স্বপ্নে কিন্তু স্বপ্নের ত্রিবিধ (সংস্কারপাটব, ধাতুদোষ, অদৃষ্ট) কারণই বিদ্যমান থাকে। পরন্তু ত্রিবিধ কারণের মধ্যে এখানে শুধুমাত্র 'সংস্কার পাটব' কারণের আধিক্য থাকার কারণে আলোচ্য স্বপ্নের নাম 'সংস্কারপাটব স্বপ্নজ্ঞান'। স্বপ্নের অপর দ্বিবিধ প্রকারভেদের ক্ষেত্রেও একই নিয়ম প্রযোজ্য। অর্থাৎ 'ধাতুদোষ' নামক কারণের প্রাধান্য থাকলে স্বপ্নের নাম হবে 'ধাতুদোষবশত স্বপ্নজ্ঞান' এবং 'অদৃষ্ট' নামক কারণের আধিক্য থাকলে স্বপ্নের নাম হবে 'অদৃষ্টবশত স্বপ্নজ্ঞান'।

II. ধাতুদোষবশত স্বপ্নজ্ঞান: আমাদের শরীরকে যা ধারণ করে, তাকে বলা হয় ধাতু। যেমন, রক্ত, মাংস, মেদ, অস্থি, মজ্জা, শুক্রাদি হল ধাতু। এই ধাতুদোষের প্রাধান্যের কারণে যে স্বপ্নজ্ঞানের প্রাদুর্ভাব হয়, তা হল ধাতুদোষবশতঃ স্বপ্নজ্ঞান। *ন্যায়কন্দলী* টীকায় এবিষয়ে উদ্ধৃত হয়েছে- 'শরীরধারণাদ্ধাতবো বসাসৃঙ্মাংসমেদোমজ্জাস্থিশুক্রাত্মনঃ, তেষাং দোষাদ্ বাতাদিদূষিতত্বাদ্বিপর্যয়ো ভবতীত্যাহ।'[২৩] অর্থাৎ শরীরধারণরূপ বসা, মাংস, শোণিত, মেদ, মজ্জা, অস্থি ও শুক্রাদি ধাতু দূষিত হওয়ার কারণে যে স্বপ্নজ্ঞান হয়, তা হল ধাতুদোষবশত স্বপ্ন। আবার বাত, পিত্ত বা শ্লেষ্মাদির দ্বারা যেহেতু রস, রক্ত প্রভৃতি পরিণামপ্রাপ্ত হয়ে শরীরকে ধারণ করে, তাই তাদেরকেও ধাতু বলা হয়। আর এই বাত প্রভৃতি দূষিতধাতুর ব্যক্তি স্বপ্নাবস্থায় আকাশগমনাদি বিষয়ের প্রত্যক্ষের ন্যায় স্বপ্ন দেখে। *প্রশস্তপাদভাষ্য*কার এপ্রসঙ্গে বলেছেন- 'ধাতুদোষাদ্ বাতপ্রকৃতিস্তদ্দূষিতো বা আকাশগমনাদীন্ পশ্যতি।'[২৪] আচার্য শ্রীধরভট্ট এই 'আকাশগমনাদি' শব্দের দ্বারা মূলত আকাশের নানা প্রান্তে ধাবনরূপ কার্যকে বুঝিয়েছেন।[২৫] আবার *উপস্কার* টীকাকার শঙ্করমিশ্র এই বাতাদি বায়ুদোষের দ্বারা আকাশগমন, পৃথিবী ভ্রমণ, ব্যাঘ্র প্রভৃতি হিংস জন্তু থেকে ভয়বশত পলায়নরূপ স্বপ্নকে উল্লেখপূর্বক বলেছেন- 'বাতদোষাদাকাশগমন-বসুন্ধরাপর্যটন-ব্যাঘ্রাদিভয়পলায়নাদীনি পশ্যতি।'[২৬]

অনুরূপভাবে, পিত্তধাতুর আধিক্যহেতু দৃষ্ট স্বপ্নের উদাহরণ প্রসঙ্গে আচার্য প্রশস্তপাদ বলেন- ‘পিত্তপ্রকৃতিঃ পিত্তদূষিতো বা অগ্নিপ্রবেশকনকপর্বতাদীন্ পশ্যতি।’[২৭] অর্থাৎ পিত্তপ্রকৃতি বা পিত্তদূষিত ব্যক্তি স্বপ্নে আগুনে প্রবেশ, স্বর্ণপর্বত ইত্যাদি প্রত্যক্ষ করে। আবার *উপস্কার* টীকাকার শঙ্করমিশ্র ও *বৈশেষিকভাষ্য*কার চন্দ্রকান্ত ভট্টাচার্য্য এবিষয়ক আলোচনা প্রসঙ্গে উক্ত দৃষ্টান্তসমূহের সহিত বিদ্যুৎচমককেও পিত্তদূষিত স্বপ্নজ্ঞানের অন্তর্গত করেছেন।[২৮]

আবার শ্লেষ্মাপ্রধান ব্যক্তির দ্বারা দৃষ্ট স্বপ্নের উদাহরণ প্রসঙ্গে আচার্য প্রশস্তপাদ বলেন- ‘শ্লেষ্মপ্রকৃতিঃ শ্লেষ্মদূষিতো বা সরিত্সমুদ্রপ্রতরণহিমপর্বতাদীন্ পশ্যতি।’[২৯] অর্থাৎ শ্লেষ্মপ্রকৃতি বা শ্লেষ্মদূষিত ব্যক্তির নদী, সমুদ্র অতিক্রম করে যাচ্ছে, হিমপর্বত দেখছে ইত্যাদি জ্ঞানের প্রত্যয় হয়। আচার্য শঙ্করমিশ্র আবার এবিষয়ে আলোচনাবসরে বলেছেন- ‘শ্লেষ্মদোষপ্রাবল্যাত্তু সমুদ্রসন্তরণনদীমজ্জন-ধারাসারবর্ষণ-রজতপর্বতাদি পশ্যতি।’[৩০] অর্থাৎ শ্লেষ্মাদোষপ্রাধান্য ব্যক্তি নদী বা সমুদ্রে সন্তরণ, মুষলধারে বৃষ্টি, রজতনির্মিত পর্বত ইত্যাদির স্বপ্ন দেখে।

III. **অদৃষ্টবশত স্বপ্নজ্ঞান:** যে স্বপ্নের বিষয় পূর্বে কখনও অনুভূত হয়নি, সেই স্বপ্নকে বলে অদৃষ্টবশত স্বপ্ন। এপ্রসঙ্গে *পদার্থধর্মসংগ্রহ*কার বলেছেন- ‘যত্ স্বয়মনুভূতেষ্বননুভূতেষূ বা প্রসিদ্ধার্থেষ্বপ্রসিদ্ধার্থেষু বা যচ্ছুভাবেদকং গজারোহণচ্ছত্রলাভাদি, তত্সর্বং সংস্কারধর্মাভ্যাং ভবতি। বিপরীতং চ তৈলাভ্যঞ্জনখরোষ্ট্রারোহণাদি তত্ সর্বমধর্মসংস্কারাভ্যাং ভবতি। অন্যন্তাপ্রসিদ্ধার্থেষ্বদৃষ্টাদেবেতি।’[৩১] অর্থাৎ যে বিষয় স্বপ্নদৃষ্ট ব্যক্তির জ্ঞাত কিন্তু অন্যের নিকট অজ্ঞাত অথবা স্বপ্নদৃষ্ট ব্যক্তির নিকট অজ্ঞাত কিন্তু অপরের নিকট জ্ঞাত, সেই বিষয়ের যে স্বপ্নজ্ঞান শুভসূচকের জ্ঞাপক (যেমন, হস্তী আরোহণ, ছত্রলাভ প্রভৃতি) তা সবই সংস্কার ও ধর্মরূপ অদৃষ্টের দ্বারা প্রাদুর্ভূত হয়। আবার এই শুভস্বপ্নের বিরুদ্ধ যেসকল স্বপ্ন (যেমন, তৈল লেপন, গাধা বা উঠের পিঠে আরোহণ ইত্যাদি) অশুভ অর্থের জ্ঞাপক হয়, তা অধর্মরূপ অদৃষ্ট ও সংস্কার দ্বারা উৎপন্ন হয়। পরন্তু ‘অত্যন্ত অপ্রসিদ্ধ’ অর্থাৎ যে বিষয় নিজের কাছে অজ্ঞাত আবার অন্যের কাছেও অজ্ঞাত (যেমন, সূর্যচন্দ্রাদি ভোজনক্রিয়া প্রভৃতি), এমন বিষয়ের দর্শনরূপ স্বপ্নজ্ঞান কেবলমাত্র অদৃষ্টের দ্বারাই প্রাদুর্ভূত হয়। আবার *উপস্কার* টীকাকারের মতে, অদৃষ্টবশত স্বপ্নজ্ঞান কেবল বর্তমান জন্মের অনুভূত বিষয়ে না হয়ে জন্মান্তরীয় বিষয়েও হতে পারে।[৩২]

স্বপ্নান্তিকজ্ঞান: উপর্যুক্ত ত্রিবিধ স্বপ্ন বিষয়ক আলোচনার অনন্তর প্রশস্তপাদাচার্য স্বপ্নান্তিক জ্ঞান নামক অতিরিক্ত এক জ্ঞানের উল্লেখ করেছেন। বৈশেষিকসূত্রকার কণাদ মুনিও ‘স্বপ্নান্তিকম্’[৩৩] নামক স্বপ্নাতিরিক্ত একটি সূত্রের অবতারণা করেছেন। অব্যবহৃত পূর্বোক্ত (বৈ. সূ.- ৯.২.৭) ‘তথা স্বপ্নঃ’ সূত্র থেকে আলোচ্য সূত্রে ‘তথা’ পদটি অনুবৃত্তি হয়েছে। অর্থাৎ স্বপ্নের ন্যায় স্বপ্নান্তিকজ্ঞান। স্বপ্ন যেমন আত্মার সহিত মনের সংযোগ ও সংস্কারের দ্বারা হয়ে থাকে, তেমনই স্বপ্নান্তিক।[৩৪] কিন্তু এই স্বপ্নান্তিক জ্ঞান কী? বৃত্তিকার চন্দ্রানন্দাচার্য এপ্রসঙ্গে বলেছেন- ‘স্বপ্নেঽপি স্বপ্নজ্ঞানং স্বপ্নান্তিকম্।’[৩৫] অর্থাৎ স্বপ্নের মধ্যে স্বপ্নজ্ঞান হল স্বপ্নান্তিক। ব্যোমশিবাচার্য প্রণীত *ব্যোমবতী* টীকায় আবার এবিষয়ে ব্যাখ্যাত হয়েছে- ‘স্বপ্নান্তে স্বপ্নাবসানে ভবং স্বপ্নান্তিকম্।’[৩৬] অর্থাৎ স্বপ্নের অন্তে স্বপ্নকে বিষয় করে যে জ্ঞানের প্রাদুর্ভাব হয়, তা হল স্বপ্নান্তিকজ্ঞান। অনুরূপভাবে *ন্যায়কন্দলী* টীকায় এপ্রসঙ্গে উদ্ধৃত হয়েছে- ‘কদাচিত্ স্বপ্নদৃষ্টস্যার্থস্য স্বপ্নাবস্থায়ামেব প্রতিসন্ধানং ভবতি- ‘অয়ং ময়া দৃষ্ট ইতি, তচ্চ পূর্বানুভূতস্য স্বপ্নস্যান্তেঽবসানে ভবতীতি স্বপ্নান্তিকমুচ্যতে।’[৩৭] অর্থাৎ কখনও কখনও স্বপ্নে দৃষ্ট হওয়া কোন বস্তু বা বিষয় সম্বন্ধে স্বপ্নেই ‘আমি ইহা দেখেছি’ এরূপ জ্ঞান বা অনুসন্ধান হয়, আর এরূপ অনুসন্ধান বা অনুব্যবসায়াত্মক জ্ঞান স্বপ্নের অন্তে বা শেষে হওয়ায় কারণে একে স্বপ্নান্তিক বলা হয়। বৈশেষিকমতে, স্বপ্নান্তিক জ্ঞানের ক্ষেত্রেও বহিরিন্দ্রিয়সমূহ বিষয় গ্রহণে বিমুখ থাকে, মন বিশেষভাবে প্রলীন থাকে, পরন্তু আত্মার সহিত মনের সংযোগ বিদ্যমান থাকে। আর যেহেতু স্বপ্নজ্ঞানের অনন্তর স্বপ্নজ্ঞানকেই আশ্রয় করে এই জ্ঞান উৎপন্ন হয়, তাই বলা হয় স্বপ্নান্তিক জ্ঞান স্বপ্ন থেকে ভিন্ন এক বিশেষ প্রকারের জ্ঞান। আবার স্বপ্নান্তিক জ্ঞানের বিষয় যেহেতু পূর্বানুভূত স্বপ্নজ্ঞান অর্থাৎ পূর্বানুভূত তথা অতীত স্বপ্নজ্ঞানকে অনুসন্ধান বা পর্যবেক্ষণের দ্বারা যেহেতু স্বপ্নান্তিক জ্ঞানের প্রাদুর্ভাব হয়, তাই এই জ্ঞানকে মিথ্যাজ্ঞানও বলা যায় না। তাই বৈশেষিকগণ স্বপ্নান্তিক জ্ঞানকে অবিদ্যারূপে স্বীকার না করে বিদ্যার অন্তর্গত করেছেন। চতুর্বিধ বিদ্যার মধ্যে স্বপ্নান্তিক হল স্মৃতির অন্তর্গত। ভাষ্যকার প্রশস্তপাদাচার্য এপ্রসঙ্গে বলেছেন- ‘অতীতস্য জ্ঞানপ্রবন্ধস্য প্রত্যবেক্ষণাত্ স্মৃতিরেবেতি ভবতি।’[৩৮] অর্থাৎ অতীত স্বপ্নজ্ঞানের বিষয় পর্যবেক্ষণবশত যেহেতু স্বপ্নান্তিক জ্ঞানের প্রাদুর্ভাব হয়, তাই তা স্মৃতি নামক বিদ্যার

অন্তর্গত। *কিরণাবলী, ব্যোমবতী, বৈশেষিকভাষ্য, ন্যায়কন্দলী* গ্রন্থেও এবিষয়ে যথাযথ মতের উল্লেখ পাওয়া যায়।[৩৯]

যাইহোক পরিশেষে বলা যায়, ভারতীয় দার্শনিকগণের মধ্যে নানাবিধ বিষয়ে মতানৈক্য পরিলক্ষিত হলেও কিছু কিছু বিষয়ে মতৈক্যও বিদ্যমান। তার মধ্যে অন্যতম হল নিঃশ্রেয়স। লক্ষ্য করলে দেখা যায়, ভারতীয় প্রায় সকল দর্শন সম্প্রদায় নিঃশ্রেয়সের উপায় অনুসন্ধানে প্রবৃত্ত হয়েছে। আর এই নিঃশ্রেয়সের জন্য আবশ্যক পদার্থের তত্ত্বজ্ঞান। কেননা, জগতের সকল দুঃখের মূলে এক এবং অদ্বিতীয় কারণ হল মিথ্যাজ্ঞান। মিথ্যাজ্ঞানের নিবৃত্তির দ্বারাই দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তি সম্ভব। আর এই মিথ্যাজ্ঞানের নিবৃত্তি সম্ভব পদার্থের তত্ত্বজ্ঞান বা সম্যক্‌জ্ঞানের দ্বারাই৷ বৈশেষিকমতে, দ্রব্যাদি ষট্‌পদার্থের সম্যক্‌জ্ঞানের দ্বারাই মিথ্যাজ্ঞানের নিবৃত্তি সম্ভব (যদিও বৈশেষিকসূত্রকার কণাদ মুনি, ভাষ্যকার প্রশস্তপাদাচার্য ষড়্‌বিধ ভাব পদার্থের তত্ত্বজ্ঞানকে মুক্তির উপায়রূপে উল্লেখ করলেও পরবর্তীকালীন অনেক টীকাকারগণের মতে, কণাদ মুনি ও প্রশস্তপাদাচার্য অভাব নামক অতিরিক্ত একটি পদার্থের অস্তিত্ব স্বীকার করেছেন। কেননা, কণাদসূত্রের নবম অধ্যায়ে অভাব নামক অতিরিক্ত একটি পদার্থের উল্লেখ পাওয়া যায়। কিন্তু যেহেতু অভাবপদার্থ সর্বদা ভাবপদার্থের জ্ঞানের অধীন, তাই তাঁরা পৃথক্‌ভাবে অভাব পদার্থকে তত্ত্বজ্ঞানের উপায়রূপে উল্লেখ করেননি। পরন্তু এবিষয়ে মতানৈক্য বিদ্যমান।)। অর্থাৎ বৈশেষিকমতে, দ্রব্যাদি ষড়্‌বিধ ভাবপদার্থের সম্যক্‌জ্ঞানই মুক্তির একমাত্র কারণ। এই ষড়্‌পদার্থের অন্তর্গত চতুর্বিংশতিবিধ গুণের মধ্যে অন্যতম হল বুদ্ধি বা জ্ঞান। জ্ঞান বিদ্যা ও অবিদ্যা ভেদে দ্বিবিধ। অবিদ্যা হল অযথার্থজ্ঞান। আর এই অযথার্থজ্ঞানের অন্তর্গত হল স্বপ্ন। বৈশেষিকমতে, নিঃশ্রেয়স প্রাপ্তির নিমিত্ত এই স্বপ্নবিষয়ক যথার্থজ্ঞানও আবশ্যক। যদিও স্বপ্ন নিজেই অবিদ্যার অন্তর্গত, তথাপি স্বপ্নবিষয়ক সম্যক্‌জ্ঞান আবশ্যক। কেননা, স্বপ্ন যেহেতু বৈশেষিকস্বীকৃত ষট্‌পদার্থের মধ্যে গুণপদার্থের অন্তর্গত। আর পদার্থের তত্ত্বজ্ঞানই যেহেতু নিঃশ্রেয়সের একমাত্র উপায়। তাই স্বপ্ন কী? স্বপ্নজ্ঞানের উৎস কী? কেন স্বপ্ন মিথ্যাজ্ঞান?— ইত্যাদি নানাবিধ বিষয়ে সম্যক্ জ্ঞানার্জন আবশ্যক। যদি স্বপ্নবিষয়ক তত্ত্বজ্ঞানের দ্বারা স্বপ্ন নামক অবিদ্যাসম্বন্ধী মিথ্যাজ্ঞানের নিবৃত্তি না হয়, তাহলে দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তি অসম্ভব। আর দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তি না হলে জীবের নিঃশ্রেয়স প্রাপ্তিও ঘটবে না, অর্থাৎ জীব বন্ধনে আবদ্ধ থাকবে। তাই নিঃশ্রেয়স প্রাপ্তির নিমিত্ত স্বপ্নবিষয়ক সম্যক্‌জ্ঞান বা যথার্থজ্ঞানার্জন আবশ্যক।

সন্দর্ভটি রচনার নিমিত্ত বাংলা, সংস্কৃত, ইংরাজি এবং হিন্দি ভাষায় রচিত পুস্তক অনুসন্ধানের কারণে সন্দর্ভটিতে গ্রন্থপঞ্জি তৈরির ক্ষেত্রে অভিন্নতা রক্ষার্থে Diacritic Form এবং Roman Script-এর ব্যবহার করা হয়েছে৷

সংকেতসূচি

উপ. — *উপস্কার*
কা. সূ. বৃ. — *কাণাদসূত্রবিবৃত্তি*
কিরণা. — *কিরণাবলী*
চন্দ্রা. বৃ. — *চন্দ্রানন্দবৃত্তি*
ন্যা. ক. — *ন্যায়কন্দলী*
ন্যা. দ. — *ন্যায়দর্শন*
ন্যা. সূ. — ন্যায়সূত্র
প্রশস্ত. — *প্রশস্তপাদভাষ্য*
পৃ. — পৃষ্ঠাসংখ্যা
ব্র. মু. ভা. — *ব্রহ্মমুনিভাষ্য*
বাৎ. ভা. — *বাৎস্যায়নভাষ্য*
ব্যোম. — *ব্যোমবতী*

বৈ. ভা. — *বৈশেষিকভাষ্য*

বৈ. সূ. — *বৈশেষিকসূত্র*

মি. ভা. — *মিতভাষিণী*

শ্রীমদ্ — *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা*

সপ্ত. — *সপ্তপদার্থী*

সম্পা. — সম্পাদক

সু. বৈ. সূ. — *সুগমাবৈশেষিকসূত্রবৃত্তি*

উল্লেখপঞ্জি

১. শ্রীমদ্.- ৪.৩৮

২. বাৎ. ভা., ন্যা. দ., ১ম খণ্ড, পৃ. ১৪

৩. ন্যা. ক., প্রশস্ত., সম্পা. দুর্গাধরঝা শর্মা, পৃ. ১৬

৪. *তদেব,* ২য় খণ্ড, সম্পা. ব্রহ্মচারী মেধাচৈতন্য, পৃ. ২৯৭

৫. 'বাচ্যবাচকভাবেন তদ্ধর্মত্বাত্।' ব্যোম., ২য় খণ্ড, পৃ. ১০২

৬. প্রশস্ত., সম্পা. নারায়ণ মিশ্র, পৃ. ১৩৭

৭. সপ্ত., পৃ. ৩৮১

৮. 'তত্রাবিদ্যা চতুর্বিধা সংশয়বিপর্যয়ানধ্যবসায়স্বপ্নলক্ষণা।' প্রশস্ত., ২য় খণ্ড, সম্পা. ব্রহ্মচারী মেধাচৈতন্য, পৃ. ২৯৭

৯. উপ.- ৯.২.৭

১০. সু. বৈ. সূ.- ৯.২.৭

১১. বৈ. ভা.- ৯.২.৭

১২. প্রশস্ত., ২য় খণ্ড, সম্পা. ব্রহ্মচারী মেধাচৈতন্য, পৃ. ২৯৮

১৩. ন্যা. ক., *তদেব,* সম্পা. দুর্গাধরঝা শর্মা, পৃ. ৪৩৭

১৪. উপ.- ৯.২.৭

১৫. সপ্ত., পৃ. ৪৪১

১৬. *তদেব,* পৃ. ১৫৮

১৭. 'স্বপ্নস্তু গগনলক্ষণাদ্যবিদ্যমানং বিদ্যমানত্বেন অসন্নিহিতং গজাদি সন্নিহিতত্বেন দর্শয়ন্ বিপর্যয় এব তল্লক্ষণাক্রান্তত্বাত্।' মি. ভা., সপ্ত., পৃ. ১৫৮

১৮. ন্যা. ক., প্রশস্ত., সম্পা. দুর্গাধরঝা শর্মা, পৃ. ৪৪১

১৯. ব্র. মু. ভা.- ৯.২.৭

২০. কিরণা., প্রশস্ত, Ed. Jitendra S. Jetly, পৃ. ১৮১

২১. *তদেব,* ২য় খণ্ড, সম্পা. ব্রহ্মচারী মেধাচৈতন্য, পৃ. ২৯৮

২২. তত্রৈব

২৩. ন্যা. ক., প্রশস্ত., সম্পা. দুর্গাধরঝা শর্মা, পৃ. ৪৩৯

২৪. *তদেব,* ২য় খণ্ড, সম্পা. ব্রহ্মচারী মেধাচৈতন্য, পৃ. ২৯৯

২৫. 'আকাশগমনমিতস্ততো ধাবনমিত্যাদিকং পশ্যতি।' ন্যা. ক., *তদেব,* সম্পা. দুর্গাধরঝা শর্মা, পৃ. ৪৩৯

২৬. উপ.- ৯.২.৭

২৭. প্রশস্ত., ২য় খণ্ড, সম্পা. ব্রহ্মচারী মেধাচৈতন্য, পৃ. ২৯৯

২৮. বৈ. ভা.- ৯.২.৭

উপ.- ৯.২.৭

২৯. প্রশস্ত., ২য় খণ্ড, সম্পা. ব্রহ্মচারী মেধাচৈতন্য, পৃ. ২৯৯

৩০. উপ.- ৯.২.৭

৩১. প্রশস্ত., ২য় খণ্ড, সম্পা. ব্রহ্মচারী মেধাচৈতন্য, পৃ. ২৯৯

৩২. 'অদৃষ্টবশাদপি তজ্জন্মানুভূতেষু জন্মান্তরানুভূতে বা সিদ্ধোপপ্লুতান্তঃকরণস্য যজ্জ্ঞানমুত্পদ্যতে।' উপ.- ৯.২.৭

৩৩. বৈ. সূ.- ৯.২.৮

৩৪. 'তথেতি পূর্বসূত্রাদনুবর্ততে তেনাত্মমনসোঃ সংযোগবিশেষাত্সংস্কারাচ্চ যথা স্বপ্নস্তথা স্বপ্নান্তিকমপীত্যর্থঃ।' উপ.- ৯.২.৮

'তথেত্যস্য পূর্বসূত্রস্থস্যাত্রানুষঙ্গো বোধ্যঃ। তথাচ স্বপ্নজ্ঞানং যথাত্মমনঃসংযোগবিশেষসংস্কারোভয়জন্য তথা স্বপ্নান্তিকাখ্যং জ্ঞানমপীত্যর্থঃ।' কা. সূ. বি.- ৯.২.৮

৩৫. চন্দ্রা. বৃ.- ৯.২৩

৩৬. ব্যোম., ২য় খণ্ড, পৃ. ১৩৬

৩৭. ন্যা. ক., প্রশস্ত., সম্পা. দুর্গাধরঝা শর্মা, পৃ. ৪৪১-৪৪২

৩৮. *তদেব*, ২য় খণ্ড, সম্পা. ব্রহ্মচারী মেধাচৈতন্য, পৃ. ২৯৯

৩৯. কিরণা., *তদেব*, Ed. Jitendra S. Jetly, পৃ. ১৮৩
ব্যোম., ২য় খণ্ড, পৃ. ১৩৭
বৈ. ভা.- ৯.২.৮
ন্যা. ক., প্রশস্ত., সম্পা. দুর্গাধরঝা শর্মা, পৃ. ৪১২

Select Bibliography

Annaṁbhaṭṭa. *Tarkasaṁgrahaḥ*. Ed. Narayanchandra Goswami. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 1423 B.S. (Re-ed., 1410 3rd Demagnified ed.).

Gautam(a). *Nyāyadrśana.* (With *Vātsyāyanabhāṣyam*). Vol- I. Ed. Fanibhushan Tarkabagish. Kolkata: West Bengal State Book Board, 2018 (6th Pub., 1981 1st Pub.).

Kaṇād(a). *Vaiśeṣikadarśanam.* (With *Upaskāraḥ*, *Kāṇādasūtravivṛtiḥ* & *Vaiśeṣikabhāṣyaṁ*). Ed. K. T. Pandurangi. Bengaluru: Vidyadhisha Samskrita Shodha Kendra, 2011.

Ibid. (With *Candrānandavṛtti*). Ed. Sri Jambuvijaya. Baroda: Oriental Institute, 1982.

Ibid. (With *Sugamāvaiśeṣikasūtravṛtti* of Deśikatirumalatātācārya). Ed. Ranganathacarya. *Sugamā Vaiśeṣikasūtravṛtti.* Prayag: Ganganatha jha Central Sanskrit University, 1979.

Ibid. (With *Brahmamunibhāṣyam* of Brahmamuni Parivrājaka). *Vaiśeṣikadarśanaṁ Brahmamunibhāṣyopetam.* Baroda: Aryakumar Mahasabha, 1962.

Praśastapādācārya. *Praśastapādabhāṣyam.* Vol- II. Ed. Brahmachari Medhachaitanya. Kolkata: Sanskrit Book Depot, 2017 (2nd Rpt., 2000 1st Pub.).

Ibid. (With *Prakāśikā* Hindi Commentary of Dhunḍirāja Śastrī). Ed. Narayan Misra. *Vaiśeṣikadarśana with Praśastapādabhāṣya.* Varanasi: Chaukhambha Sanskrit Sansthan, 2021.

Ibid. (With *Nyāyakandalī* Commentary of Śrīdharabhaṭṭa). Ed. Durgadhar-jha Sharma. Varanasi: Ganganatha-jha-granthamala, 1963.

Ibid. (With *Kiraṇāvalī* Commentary of Udayaṇācārya). Ed. Jitendra S. Jetly. *Kiraṇāvalī*. Vadodara: Oriental Institute, 1991.

Śivāditya Miśra. *Saptapadārthī.* (With *Mitabhāṣiṇī, Padārthacandrikā, Jinavarddhanī* Commentaries). Ed. Tapan Sankar Bhattacharyya. Kolkata: Sanskrit Book Depot, 2012 (1st Pub.).

Śrīmadbhagavadgītā. Ed. Jagadish Chandra Ghosh. Kolkata: Presidency Library, 2013 (29th ed.).

Viśvanātha Nyāyapañcānan(a). *Bhāṣāparicchedaḥ* (With *Nyāyasiddhānta-muktāvalī* Commentarey). Ed. Panchanan Bhattacharyya. Kolkata: Mahabodhi Book Agency, 2016 (Rpt., 1970 1st Pub.).

Vyomaśivācārya. *Vyomavatī.* Vol. II. Ed. Gaurinath Sastri. Varanasi: Sampurnanand Sanskrit University, 1984.

মন নিয়ে আলোচনা : বৈদিক এবং সমসাময়িক প্রেক্ষাপট

সুখেন ঘোষ

সংক্ষিপ্তসার: গবেষণাপত্রটির অনুসন্ধানীয় বিষয় হল বৈদিক জ্ঞান পরম্পরায় মানবমন বা মনস্তত্ত্বের মূলভূত অবধারণা এবং সমসাময়িক মনোবিজ্ঞানের একটি সংক্ষিপ্ত রূপরেখা উপস্থাপন। একাদশ ইন্দ্রিয়সমূহের মধ্যে মন হল সর্বশক্তিমান। মনের গতি অসীম ও অনন্ত। আন্তরিকজগতের আলোকস্বরূপ মনের সঙ্কল্প, বিকল্প, স্বধা, বিচিকিৎসা, ধৃতি, ইচ্ছা, চেষ্টা ইত্যাদি শক্তি দ্বারা সমস্ত প্রাণিজগৎ বৌদ্ধিক এবং কায়িক কার্যসমূহ সম্পন্ন করে থাকে। এমনকি নামরূপরহিত অবস্থা থেকে জগতের সৃষ্টি মনের কামনা শক্তির দ্বারাই সম্ভব হয়। সাক্ষাৎকৃতধর্ম ঋষিগণ বৈদিকবাঙ্ময়ে মনের এই অপরিমিত শক্তিসমূহের বিশদ আলোচনা প্রস্তুত করেছেন। *নাসদীয়, শিবসঙ্কল্প, কাম* ইত্যাদি সূক্ত তার প্রকৃষ্ট উদাহরণ। প্রাচীনকাল থেকে চলমান মন নিয়ে আলোচনার এই সুদীর্ঘ পরম্পরা আজ বহুমুখী দৃষ্টিকোণে আরও সুসমন্বিত ও সুব্যবস্থিত। কিন্তু বর্তমানে প্রাচ্য অথবা পাশ্চাত্ত্য সর্বত্রই মন নিয়ে যে আলোচনা দৃষ্টিগোচর হয় তা মূলতঃ পাশ্চাত্ত্য মনোবিজ্ঞানেরই মূলরূপ। কেবল ভারতীয় দর্শনশাস্ত্রের আংশিক ক্ষেত্র হিসাবে ভারতীয় মনস্তাত্ত্বিক বিবেচনা কিঞ্চিন্মাত্র দৃষ্ট হয়। পরন্তু ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরায় মন নিয়ে আলোচনার ধারা যে অতিপ্রাচীন হওয়ার সাথে বিজ্ঞানসম্মতও তার অবধারণা সংহিতা, ব্রাহ্মণ, উপনিষদ্ তথা দর্শনশাস্ত্রে পাওয়া যায়। পাশ্চাত্ত্য বিদ্বানরা যেখানে দর্শনকে কেবল মস্তিষ্কের ব্যায়ামমাত্র মনে করতেন সেখানে ভারতীয় মনীষীগণ দর্শন শাস্ত্রেরই অভিন্ন অঙ্গ রূপে মন নিয়ে বিশদ আলোচনা সুদীর্ঘ বৈদিককাল থেকেই করে এসেছেন। এই আলোচনা কেবল তথ্যগত বা শাস্ত্রীয় ঘেরাটোপের মধ্যে আবদ্ধ নয় তা বৈজ্ঞানিক হওয়ার সাথে ব্যবহারিকও।

সূচক শব্দ: *বেদ,* বৈদিকবাঙ্ময়, মন, মনস্তত্ত্ব, মনোবিজ্ঞান, মনঃসমীক্ষণ, মনোবিশ্লেষণ।

১. মনস্তাত্ত্বিক অধ্যয়নের পৃষ্ঠভূমি

মানবজীবনের মহত্ত্বপূর্ণ এই মনস্তত্ত্ব যে শাস্ত্রে আলোচিত হয় তা ‘মনোবিজ্ঞান’ নামে অভিহিত। মনকে অধিকার করে যে বিজ্ঞান প্রবর্তিত হয় তাই হল মনোবিজ্ঞান। বর্তমানে প্রচলিত এই মনোবিজ্ঞান শব্দটি মূলতঃ পাশ্চাত্ত্য বিদ্বানদের প্রতিপাদিত মনস্তাত্ত্বিক সিদ্ধান্তের সঙ্কলন মাত্র। কিন্তু প্রশ্ন হল যে, মন নিয়ে আলোচনার প্রাথমিক স্বরূপ কীদৃশ ছিল? বলা যেতে পারে প্রাচীনকালে প্রাচ্যে ও প্রতীচ্যে উভয়ত্র মনস্তাত্ত্বিক আলোচনা অধ্যাত্মদর্শনেরই অঙ্গভূত ছিল যা পরবর্তী সময়ে স্বতন্ত্রশাখারূপে বিকাশলাভ করে। *বৃহদারণ্যকোপনিষদে* মৈত্রেয়ীর প্রতি যাজ্ঞবল্কের উক্তি ‘আত্মা বা অরে দ্রষ্টব্যঃ শ্রোতব্যঃ মন্তব্যো নিদিধ্যাসিতব্যঃ। মৈত্রেয্যাত্মনো বা অরে দর্শনেন শ্রবণেন মত্যা বিজ্ঞানেনেদং সর্বং বিদিতং’[১] ইতি বাক্যে অধ্যাত্মবিদ্যার অমোঘ উপদেশ পরিলক্ষিত হয়। *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতায়* যোগেশ্বর শ্রীকৃষ্ণের ‘অধ্যাত্মবিদ্যা বিদ্যানাম্’[২] এই বাক্যের দ্বারা অধ্যাত্মবিদ্যাকে সমস্ত বিদ্যার পরাকাষ্ঠা রূপে উপস্থাপন, *যম-নচিকেতা সংবাদ* অথবা *উমাহৈমবতী উপাখ্যান* সর্বত্রই অধ্যাত্মদর্শনের বিস্তৃত বিবেচনায় পূর্ণ। এই অধ্যাত্মচিন্তনের বিস্তার পরবর্তী সময়ে পাশ্চাত্ত্যেও দেখা যায়। পাশ্চাত্ত্যদেশের অপলো মন্দিরের মুখ্যদ্বারে সঙ্কলিত ‘Know thyself’ সূক্তি যার ঔপনিষদিক অর্থ হল ‘আত্মানং বিদ্ধি’ বা নিজেকে জানা। পাশ্চাত্ত্যদার্শনিক সক্রেটিস (Socrates) স্বীয় শিষ্যগণকে এই আত্মবিদ্যা জিজ্ঞাসার জন্য প্রেরণ করেছিলেন। সেই শিষ্যগণের মধ্যে বিশ্ববিশ্রুত অধ্যাত্মবাদী দার্শনিকপ্রবর প্লেটো (Plato) ছিলেন অন্যতম। গুরুশিষ্যপরম্পরার এই ক্রমে বিশ্বপ্রসিদ্ধ দার্শনিক অ্যারিস্টটল-এর (Aristotle) আবির্ভাব। তিনিই Psychology শব্দটি প্রথম প্রয়োগ করেন। অতঃ পাশ্চাত্ত্য মনোবিজ্ঞানের জনকরূপে তাঁরই নাম সুপ্রসিদ্ধ। Psyche শব্দের অর্থ আত্মা এবং Logos শব্দটির অর্থ হল বিবেচনা। উপর্যুক্ত শব্দদ্বয়ের সংযোগে নিষ্পন্ন Psychology শব্দটির অর্থ হয় আত্মার অধ্যয়ন বা আত্মাসম্বন্ধীয় বিবেচনা। অ্যারিস্টটল Psychology অর্থে অধ্যাত্মবিদ্যাকেই গ্রহণ করেছেন। সপ্তদশ শতাব্দীর পূর্ব পর্যন্ত আলোচ্য শব্দটির প্রয়োগ এই অর্থেই হয়ে এসেছে, কিন্তু সপ্তদশ শতাব্দীতে লাইবনিজ (Leibniz), জন লক (John Locke) প্রভৃতি দার্শনিকগণ Psyche শব্দটিকে মন অর্থে প্রয়োগ করেন। অতঃ এই সকল দার্শনিকদের মতে Psychology শব্দের অর্থ হল মন নিয়ে অধ্যয়ন বা আলোচনা।

সপ্তদশ শতাব্দীর দার্শনিক দেকার্ত (Descartes) জড়ভূতপদার্থ ব্যতিরিক্ত মনের চেতনত্বের প্রতিপাদন করেন। দেকার্ত, লাইবনিজ, স্পিনোজা (Spinoza) প্রভৃতি দার্শনিকগণ মন ও শরীরের পারস্পরিক

ক্রিয়া-প্রতিক্রিয়ার অন্তর্সম্বন্ধের সিদ্ধান্ত প্রদান করেন। এই ক্রমে ১৮৭৯ খ্রীষ্টাব্দে প্রাধ্যাপক উইলহেম উইন্ডট (Wilhelm Wundt) লিপজিগবিশ্ববিদ্যালয়ে (Leipzig University) সর্বপ্রথম মনোবৈজ্ঞানিক প্রয়োগশালার স্থাপনা করেন। এরপর থেকেই অর্বাচীন মনোবিজ্ঞান দর্শনকক্ষ ছেড়ে স্বতন্ত্রবিষয়রূপে প্রতিষ্ঠা লাভ করে। তাই আধুনিক মনোবিজ্ঞানের জনক হিসাবে অধ্যাপক উইন্ডট-এর নাম সুপ্রসিদ্ধ। উইন্ডট, টিচেনার (Titchener) প্রভৃতি মনোবিদ আত্মা তথা মনের অপ্রেক্ষণীয়ত্বের (বাহ্য ইন্দ্রিয়সমূহের অগোচর) কারণে উভয়কেই মনোবিজ্ঞানের প্রতিপাদ্যরূপে গ্রহণ করেননি। উইন্ডটের মতে মনোবিজ্ঞানের প্রতিপাদ্য হল চেতনতার সঙ্কল্প, সংবেদনা, কল্পনা প্রভৃতি মানসপ্রত্যক্ষের অধ্যয়ন, যেটি সংরচনাবাদ, চৈতন্যনির্মিতিবাদ অথবা অন্তর্নিরীক্ষণবাদ (Structuralism) নামে পরিচিত। টিচেনার এর মতে চেতনতার তিনটি তত্ত্ব রয়েছে, যথা সংবেদনা (Sensation), ভাব বা অনুরাগ (Felling or Affection) এবং প্রতিবিম্ব (Image)। মনোবিজ্ঞানের এই বিকাশক্রমে ১৮৯০ খ্রী. উইলিয়াম জেমস (William James) তাঁর *Principle of Psychology* গ্রন্থে প্রকার্যবাদের (Functionalism) অবধারণা প্রদান করেন। যেখানে চেতনতার সাথে মানসিকপ্রক্রিয়ার কার্যাত্মক উপযোগিতার বিবেচনা দৃষ্ট হয়। ১৯১৩ খ্রী. আমেরিকান মনোবিদ ওয়াটসন (John Watson) লোকব্যবহারের বিজ্ঞানসম্মত অধ্যয়নকে মনোবিজ্ঞানের প্রতিপাদ্য হিসাবে প্রতিপাদন করেন। তাঁর এই অবধারণা ব্যবহারবাদ (Behaviorism) নামে প্রসিদ্ধ। আত্মা, মন, চেতনা প্রভৃতির অপ্রেক্ষণীয়ত্বের কারণে এগুলির অধ্যয়ন কষ্টসাধ্য হওয়ায় তিনি প্রেক্ষণীয় ব্যবহারত্মকপ্রক্রিয়ার অধ্যয়নকেই মনোবিজ্ঞানের বিষয়রূপে গ্রহণ করেছেন। অন্তর্নিরীক্ষণবিধিকে অস্বীকার করে তিনি বিধিচতুষ্টয়ের উল্লেখ করেছেন তা হল - প্রেক্ষণ (Observation), অনুবন্ধন (Conditioning), পরীক্ষণ (Testing) এবং মৌখিক প্রতিবেদন (Verbal report)। এই ক্রমবর্ধমান ধারায় ঊনবিংশ শতাব্দীতে সিগমুণ্ড ফ্রয়েড (Sigmund Freud) মানসিক বিকার থেকে মনোপচারের তথা মানসচিকিৎসার এক নূতন ধারার উদ্ভাবনা করেন। ফ্রয়েডীয় এই নূতন অবধারণা আধুনিক মনোবিজ্ঞানের এক মহত্ত্বপূর্ণ শাখা 'মনঃসমীক্ষণ' বা 'মনোবিশ্লেষণ' (Psychoanalysis) নামে প্রসিদ্ধ। ফ্রয়েড প্রতিপাদিত অচেতন মনের সিদ্ধান্ত অত্যন্ত মহত্ত্বপূর্ণ। তাঁর মতে অসমান্য মানসিকরোগের স্নায়বিক বিকারের মূলকারণ হল এই অচেতন মন। অচেতন মনের সমীক্ষণের কতক বিধিরও অবধারণা আমরা পাই, সেগুলি হল- অবাধ ভাবানুষঙ্গ (Free association), সংবশীকরণ (Hypnosis), স্বপ্ন বিশ্লেষণ (Dream interpretation) ইত্যাদি।

অন্যদিকে ভারতবর্ষে আধুনিক মনোবিজ্ঞানের সূচনা অধ্যাপক শ্রীনরেন্দ্রনাথ সেনগুপ্তের হাত ধরে। ১৯১৫ খ্রীষ্টাব্দে কলকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ের দর্শন বিভাগের তত্ত্বাবধানে তিনি প্রথম মনোবিজ্ঞানের বৈজ্ঞানিক প্রয়োগশালা স্থাপনা করেন এবং পরের বছরেই অর্থাৎ ১৯১৬ খ্রী. কলকাতা বিশ্ববিদ্যালয়েই স্বতন্ত্র মনোবিজ্ঞান অধ্যয়ন বিভাগের স্থাপনা করেন। মনোবিজ্ঞানের অপর এক ধারা মনঃসমীক্ষণের আরম্ভও এই বঙ্গভূমিতেই। ভারতীয় মনঃসমীক্ষণের জনক অধ্যাপক শ্রীগিরীন্দ্রশেখর বসুর অধ্যক্ষতায় ১৯২২ খ্রী. কলকাতায় ভারতীয় মনঃসমীক্ষণ সমিতি (Indian Psychoanalytical Society) নামক মনঃসমীক্ষণ অধ্যয়ন কেন্দ্র স্থাপিত হয়। এটি পরের বছরেই আন্তর্জাতিক মনঃসমীক্ষণ সমিতি (International Psychoanalytical Association) এর সদস্যরূপে স্বীকৃতি লাভ করে। ভারতবর্ষে আধুনিক মনোবিজ্ঞানের বিকাশক্রমে ১৯২৫ খ্রী. কাশী হিন্দু বিশ্ববিদ্যালয়ের তত্ত্বাবধানে আয়োজিত এক সভায় Indian Psychological Association নামক সংস্থার স্থাপনা করা হয়, এই সভার সভাপতিরূপে নিয়োজিত ছিলেন স্বয়ং অধ্যাপক শ্রীনরেন্দ্রনাথ সেনগুপ্ত। ১৯৩৮ খ্রী. কলকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ের মনোবিজ্ঞান বিভাগে প্রায়োগিক মনোবিজ্ঞান শাখার স্থাপনা। তারপর মৈসূর বিশ্ববিদ্যালয় ও পাটনা বিশ্ববিদ্যালয়ে মনোবৈজ্ঞানিক অধ্যয়ন তথা অনুসন্ধানের প্রারম্ভিক কেন্দ্রের স্থাপনা করা হয়। সম্প্রতি সমগ্র ভারতবর্ষে অনেক বিশ্ববিদ্যালয়ে, মহাবিদ্যালয়ে এমনকি অনেক সংস্থায় মনোবিজ্ঞান তথা মনঃসমীক্ষণের অধ্যয়ন, অধ্যাপন, গবেষণাকার্যাদি প্রবর্তমান।

মনস্তত্ত্বের এই অবধারণায় কেবল পাশ্চাত্যের যোগদান নেই, ভারতবর্ষে প্রাচীনকাল থেকে মন নিয়ে আলোচনার সুব্যবস্থিত ধারা প্রবাহমান হয়ে এসেছে। ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরায় বৈদিকবাঙ্ময় অর্থাৎ সংহিতা, ব্রাহ্মণ, আরণ্যক, উপনিষদ্ থেকে আরম্ভ করে ভারতীয় দর্শনশাস্ত্র এবং লৌকিক সংস্কৃত সাহিত্য পর্যন্ত প্রায় সর্বত্র মানবমনের সুবিদিত মীমাংসা প্রত্যেক পদে পদে উপলব্ধ হয়। যেখানে পাশ্চাত্ত্য জগতে মনোবিজ্ঞানকে দর্শনশাস্ত্র থেকে পৃথক ধারারূপে আলোচনার বিষয় করা হয়েছে যদ্যপি

বর্তমানেও তা যুক্তিসাপেক্ষ, সেখানে ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরায় মানবমন সংক্রান্ত আলোচনা দর্শনশাস্ত্রেরই অভিন্ন অঙ্গরূপে বৈদিককাল থেকেই চর্চিত হয়ে এসেছে। ভারতীয় মনীষীদের চিন্তনে মন যেমন মনুষ্যের সর্ববিধ সাংসারিক বন্ধনের কারণ তেমনই বিবেকজ্ঞান পূর্বক অপবর্গেরও সাক্ষাৎকারণ হল এই মন - 'মন এব মনুষ্যাণাং কারণং বন্ধমক্ষয়োঃ'[৩] এই শ্রুত্যুক্ত বাক্যের দ্বারা সাক্ষাৎকৃতধর্ম ঋষিগণ বহুবর্ষ পূর্বেই মনের মহত্ত্ব প্রতিপাদন করেছেন। অন্তঃকরণসমূহের মধ্যে মনই সংসারের রচয়িতা, সকল দুঃখ-সুখের কারণ, তথা মনই কর্ত্তা এবং মনই ভোক্ত-

> সর্বেষু সুখদুঃখেষু সর্বাসু কলনাসু চ।
> মনঃ কর্তৃ মনো ভোক্তৃ মানসং বিদ্ধি মানবম্।।[৪]

আন্তরিক জীবনের আধারভূত তত্ত্বরূপে মনের স্বরূপ বিজ্ঞান ঋষিদের সৃষ্টিকল্প থেকেই সুবিদিত। মনের শক্তি চক্ষু প্রভৃতি জ্ঞানেন্দ্রিয় অপেক্ষা বিশিষ্ট ও মহত্ত্বপূর্ণ- 'ইমানি যানি পঞ্চেন্দ্রিয়াণি মনঃ ষষ্ঠানি মে হৃদি'[৫]। মনের অসামান্য অপরিমিত শক্তির উল্লেখ বৈদিকবাঙ্ময়ে অনেক স্থানে উপলব্ধ হয়। *ঋগ্বেদ*-এর *নাসদীয়সূক্তে* কাম অথবা সঙ্কল্পশক্তিকেই মনের রেতস্ (Essence) অর্থাৎ বীজতত্ত্ব বলা হয়ছে - 'কামস্তদগ্রে সমবর্ততাধি মনসো রেতঃ প্রথমং যদাসীৎ'[৬]। *অথর্ববেদ*-এর ঋষিও সঙ্কল্পশক্তিকে মনের বিভূতিস্বরূপ বলেছেন। মনের সমস্ত কর্তৃত্ব এই সঙ্কল্পশক্তির উপরই নির্ভরশীল। সৃষ্টির প্রারম্ভ এই সমষ্টিভূত সঙ্কল্পশক্তির দ্বারাই সাধ্যকল্প। সঙ্কল্পশক্তির দ্বারাই পরমাণুর সমাযোজন এবং বিয়োজন হয়ে সৃষ্টির রচনা। আর যাতে সমগ্রবিশ্ব এই সঙ্কল্পশক্তির দ্বারাই শক্তি তথা সামর্থ্য প্রাপ্ত হয় সেই প্রার্থনাই ঋষিগণ করেছেন-

> কামস্তদগ্রে সমবর্তত মনসো রেতঃ প্রথমং যদাসীৎ।
> স কাম কামেন বৃহতা সযোনী রায়স্পোষং যজমানায় ধেহী।।[৭]

নাসদীয়সূক্তে মনের অপর এক শক্তির বর্ণনা পাওয়া যায় তা হল 'স্বধা'। স্বধা মনের আন্তরিক শক্তি তথা স্বনির্ভরতার বাচক। 'স্ব' এর অর্থ নিজের এবং 'ধা' এর অর্থ ধারণ করা অর্থাৎ মানুষ্য অন্তঃকরণে বিদ্যমান আন্তরিকশক্তিই স্বধা। আর এই স্বধা তথা আন্তরিকশক্তির দ্বারাই সৃষ্টির পূর্বকালে বিশ্বের সকল আধারভূত তত্ত্ব নিজের অস্তিত্বে বর্তমান ছিল - 'আনীদবাতং স্বধয়া তদেকং'[৮]। *গোপথব্রাহ্মণে* সর্বশক্তিমান ও পরমাত্মস্বরূপ মনকে ব্রহ্ম বলা হয়েছে- 'মনো ব্রহ্ম'[৯]। *ঐতরেয়োপনিষদে* পঞ্চব্রহ্মবিদ্যার মধ্যে মন ব্রহ্মস্বরূপ। মনের দ্বারাই সকল প্রাণীর উৎপত্তি অর্থাৎ স্ত্রী এবং পুরুষের মানসিক প্রেমপূর্ণ সম্বন্ধের দ্বারাই প্রাণী বীজরূপে মাতৃগর্ভে উৎপন্ন হয়। উৎপন্ন হয়ে মন দ্বারাই ইন্দ্রিয়সমূহের মাধ্যমে জীবনোপযোগী বিষয়সকল উপভোগ করে জীবিত থাকে এবং প্রয়াণকালে মনেই প্রবিষ্ট হয়- 'মনো ব্রহ্মেতি ব্যজানৎ। মনসো হ্যেব খল্বিমানি ভূতানি জায়ন্তে। মনসা জাতানি জীবন্তি। মনঃ প্রয়ন্ত্যভিসংবিশন্তীতি'[১০]। সমগ্র বিশ্বব্রহ্মাণ্ডের রচনা মনের সামর্থ্যের দ্বারাই সাধ্যকল্প, সেই কারণে মনকে ব্রহ্মা বলা হয়েছে- 'মনো ব্রহ্মা'[১১]। মনই সৃষ্টিকর্ত্তা তাই মন প্রজাপতি[১২] নামে অভিহিত। প্রজাপতি মন ব্যষ্টি অর্থাৎ ইন্দ্রিয় এবং সঙ্কল্প-বিকল্প ইত্যাদির অধিষ্ঠাতা হওয়া থেকে সমষ্টিভূত ব্রহ্মাণ্ড পর্যন্ত ব্যাপ্ত।

সর্ববিধ প্রেরণাশক্তি তথা কল্পনাশক্তির আধার মন প্রাণশক্তিরও অধিপতি- 'মনো বৈ প্রাণানামধিপতি'[১৩]। এর তাৎপর্য এই যে, মনের আদেশেই প্রাণশক্তি কার্য করে। উক্ত প্রকারে বৈদিকবাঙ্ময়ে মনকে বাক্ ও প্রাণের থেকে শ্রেষ্ঠতম বলা হয়েছে, কেননা মন ব্যতীত ইন্দ্রিয় সকল স্ব-স্ব কার্য সম্পাদনে অসমর্থ। *বৃহদারণ্যকোপনিষদে* বলা হয়েছে পরমাত্মা তিন অন্নের সৃষ্টি করেন যথা মন, বাক্ এবং প্রাণ। কিন্তু এই তিনের মধ্যে মনের অনবধানতার (Inattention) কারণে চক্ষুরিন্দ্রিয় যেমন দর্শনে অসমর্থ, ঠিক তেমনই শ্রবণেন্দ্রিয় শ্রবণে। অতঃ এর থেকে স্পষ্ট যে সকল প্রত্যক্ষীকরণ (Perception) মনের দ্বারাই হয়ে থাকে, মনই দর্শন করে মনই শ্রবণ করে- 'ত্রীণ্যাত্মনেঽকুরুতেতি মনো বাচং প্রাণং তান্যাত্মনেঽকুরুতান্যত্রমনা অভূবং নাদর্শমান্যত্রমনা অভূবং নাশ্রৌষমিতি মনসা হ্যেব পশ্যতি মনসা শৃণোতি'[১৪]। এইসকল দিব্যশক্তিবিশিষ্ট হওয়ার কারণে মনকে দেব অর্থাৎ ঈশ্বররূপে আখ্যায়িত করা হয়- 'মনো দেব'[১৫] ইতি।

২. বেদে সমসাময়িক মনোবিজ্ঞানের প্রারম্ভিক স্বরূপ

মনোবৈজ্ঞানিক অধ্যয়নকে সাধারণত দুই ভাগে ভাগ করা হয় যথা- সামান্য মনোবিজ্ঞান (General Psychology) এবং অসামান্য মনোবিজ্ঞান (Abnormal psychology)। সামান্য মনোবিজ্ঞানে সাধারণত স্থিতিশীল ভারসাম্য বিশিষ্ট মনুষ্য বা মনুষ্যেতর প্রাণীর মনে চলতে থাকা সংবেগ, বিচার, চিন্তন, প্রবৃত্তি, সংবেদনা, ইচ্ছা, প্রযত্ন প্রভৃতি মানসিক ব্যাপারসমূহের বৈজ্ঞানিক অধ্যয়ন করা হয়ে থাকে। অন্যদিকে মানসিক ভারসাম্যহীন বিলক্ষণ ব্যক্তিদের বিক্ষিপ্ত অবস্থাজন্য মানসিক বিকারসমূহের অধ্যয়ন অসামান্য মনোবিজ্ঞানের বিষয়। এছাড়াও প্রাণিসকল কীভাবে প্রত্যক্ষীকরণ করে, কীভাবে শেখে, মনন করে, স্মরণ করে, কীভাবে অববোধন করে, কীভাবেই বা পারস্পরিক ঘটনাবলীর সাথে ক্রিয়া-প্রতিক্রিয়ারূপ অন্তঃকার্য সম্পাদন করে, ব্যক্তিভেদে মানসিক পর্যায়ের ভিন্নতা কেন ঘটে, ব্যক্তিত্ত্ববিকাশক্রম প্রভৃতি বিষয়ের অধ্যয়ন সমসাময়িক মনোবিজ্ঞানের প্রতিপাদ্য। সমসাময়িক মনোবিজ্ঞানের বিবিধ শাখায় এই সকল বিষয়ের অধ্যয়ন করা হয়ে থাকে। তার মধ্যে কয়েকটি হল - শারীরবৃত্তীয় মনোবিজ্ঞান (Physiological psychology), তুলনাত্মক মনোবিজ্ঞান (Comparative psychology), বিকাশাত্মক মনোবিজ্ঞান (Development psychology), শিশু মনোবিজ্ঞান (Child psychology), ব্যক্তিত্ব মনোবিজ্ঞান (Personality psychology), সমাজ মনোবিজ্ঞান (Social psychology), ব্যবহারিক মনোবিজ্ঞান (Practical psychology) ইত্যাদি। সমসাময়িক মনোবিজ্ঞানের আধারভূত মুখ্যবিষয়গুলি হল চেতন মন (Conscious mind), অর্ধচেতন মন (Subconscious mind), অচেতন মন (Unconscious mind), ব্যক্তিত্ব বিশ্লেষণ (Personality analysis), স্বপ্ন বিশ্লেষণ (Dream analysis), ব্যবহার (Behaviour), অবধান (Attention), শিক্ষণ (Learning), স্মরণ (Remembering), বিস্মরণ (Forgetting), কল্পনা (Imagination), চিন্তন (Thinking), অনুভূতি (Felling), প্রেরণা (Motivation) ইত্যাদি।

কিন্তু প্রশ্ন হল সমসাময়িক মনোবিজ্ঞানে মনের যে ব্যাবহারিক এবং প্রায়োগিক দিক নিয়ে বিবেচনা করা হয়ে থাকে তার কোন অবধারণা ভারতীয় মনস্তাত্ত্বিক বিবেচনায় উপলব্ধ হয় কি না? বলা যেতে পারে সমসাময়িক মনোবিজ্ঞানে মনের যে উন্নত বৈজ্ঞানিক ব্যাখ্যা আজ আমাদের সামনে বিদ্যমান তার প্রারম্ভিক স্বরূপ বৈদিকবাঙ্ময়ে সূত্রাকারে অন্তর্নিহিত রয়েছে। *যজুর্বেদ*-এর ৩৪তম অধ্যায় *শিবসঙ্কল্পসূক্ত* মনস্তত্ত্বের স্বরূপ, কার্য তথা মনের অনন্তশক্তির বৈজ্ঞানিক ব্যাখ্যায় পরিপূর্ণ। মানবমনের প্রায় সমস্ত পর্যায় নিয়ে আলোচনা *শিবসঙ্কল্পসূক্তে* দৃষ্ট হয়। এই সূক্তের প্রথম মন্ত্রে মনের অপরিসীম গতির উল্লেখ রয়েছে-

> যজ্জাগ্রতো দূরমুদৈতি দৈবং তদু সুপ্তস্য তথৈবৈতি।
> দূরঙ্গমং জ্যোতিষাং জ্যোতিরেকং তন্মে মনঃ শিবসঙ্কল্পমস্তু।।[১৬]

মানবমন যেমন জাগ্রতাবস্থাতে (Conscious) ইন্দ্রিয়সমূহের দ্বারা দূর-বাহ্যবিষয়গুলিতে ভ্রমণ করে, ঠিক তেমনই স্বপ্ন তথা নিদ্রাবস্থাতেও (Subconscious) দূর দেশে অর্থাৎ সংস্কারবিষয়ে ভ্রমণ করে। এই কারণে মনকে দৈবমন (Perceptive faculty of the intelligent soul) নামেও অভিহিত করা হয়েছে। এই দৈবমন জ্যোতিসমূহের মধ্যে জ্যোতিস্বরূপ অর্থাৎ প্রকাশকের প্রকাশক। যেমনভাবে বাহ্য তথা আভ্যন্তর বিষয়গুলির প্রত্যক্ষীকরণের সময় ইন্দ্রিয়সমূহের সহায়ক দৈবমনরূপী চন্দ্রমার উদয় হয়, ঠিক তেমনই স্বপ্নাবস্থাতে চিত্তভূমিতে অঙ্কিত পূর্বসংস্কাররূপ চিত্রের প্রত্যক্ষকারী দৈবমনরূপী চন্দ্রমার উদয় হয়ে থাকে। এই দৈবমন হল সকল জ্ঞান-বিজ্ঞানের প্রকাশক তথা চেতনার আধার। কিন্তু এই প্রকাশ তখনই সম্ভব যখন সকলপ্রকার দুর্গুণ তথা দুর্বিচারগুলিকে ত্যাগ করে মন শুভ কল্যাণকারী সঙ্কল্পযুক্ত হবে, তাই বলা হয়েছে - 'তন্মে মনঃ শিবসঙ্কল্পমস্তু'।

জ্ঞান-বিজ্ঞানের অধিষ্ঠাতা দৈবমনের আলোচনার পর যজ্ঞকর্মের অর্থাৎ কর্মক্ষেত্রের অধিকারী যক্ষমনের (Volitional faculty) স্বরূপ বিষয়ে আলোকপাত করা হয়েছে-

> যেন কর্মণ্যপসো মনীষিণো যজ্ঞে কৃণ্বন্তি বিদথেষু ধীরাঃ।
> যদপূর্বং যক্ষমন্তঃ প্রজানাং তন্মে মনঃ শিবসঙ্কল্পমস্তু।।[১৭]

মনুষ্য কর্মেন্দ্রিয়ের সাহায্যে যে সকল কর্মের অনুষ্ঠান করে তা এই যক্ষমনের দ্বারাই নিয়ন্ত্রিত হয়ে করে থাকে। এই যক্ষমনের দ্বারাই প্রেরিত হয়ে কর্মনিষ্ঠ, ধীর, মনীষী তথা বুদ্ধিমান ব্যক্তিগণ কর্মযজ্ঞ এবং জ্ঞানযজ্ঞের অনুষ্ঠান সম্পন্ন করেন। এই যক্ষমন অন্তঃকরণে বিদ্যমান তত্ত্বসমূহের মধ্যে অপূর্ব, পূজ্য এবং তা প্রাণীমাত্রের অভ্যন্তরে অবস্থান করে। যক্ষমনই কর্মেন্দ্রিয় সমূহকে অভিষ্ট লক্ষ্যবিষয়ে আন্তরিক প্রেরণা (Motivation) প্রাদান করে শ্রেয় ও প্রেয় মার্গকে প্রশস্ত করে। তাই প্রার্থনা করা হয়েছে যে শাস্ত্রবিহিত কর্মের অনুষ্ঠানের জন্য মন শুভ কল্যাণকারী সঙ্কল্পবিশিষ্ট হোক। সমসাময়িক মনোবিজ্ঞানেও প্রেরণা বিষয়ে বলা হয়- ‘A motive is any particular internal factor or condition that tends to initiate and to sustain activity’[১৮].

অনন্তর মনের অপর তিন গুণের আলোচনা করা হয়েছে, সেগুলি হল– প্রজ্ঞান মন বা বুদ্ধি (Cognition), চেতস্ মন বা স্মরণশক্তি (Recollection) এবং ধৃতিমন বা ধারণাশক্তি (Retentions)।

যৎপ্রজ্ঞানমুত চেতো ধৃতিশ্চ যজ্জ্যোতিরন্তরমৃতং প্রজাসু।
যস্মান্ন ঋতে কিঞ্চন কর্ম ক্রিয়তে তন্মে মনঃ শিবসঙ্কল্পমস্তু।।[১৯]

অর্থাৎ অন্তরে প্রকাশমান সেই বুদ্ধিরূপ প্রজ্ঞানমন, প্রাণীমাত্রের মধ্যে উৎপন্ন অমৃত অর্থাৎ সাধারণত বিনষ্ট হয় না এমন সংস্কাররূপ চেতস্ মন এবং যাহাকে ছাড়া কোন কার্য সম্পন্ন হয় না এমন ধৃতিমন শুভ কল্যাণকারী সঙ্কল্পযুক্ত হোক। দৈব ও যক্ষমনের আলোচনার পর আলোচ্য স্থলে প্রজ্ঞান, চেতস্ ও ধৃতিমনের কথা বলা হয়েছে। মনস্তত্ত্বের মধ্যে এই প্রজ্ঞান মন অর্থাৎ বুদ্ধি মস্তিষ্কের এক অংশে বিদ্যমান থেকে ইন্দ্রিয়লভ্য বিষয়গুলিকে সঙ্কল্প তথা বিকল্প শক্তির দ্বারা নিশ্চয় করে, তাই একে অন্তরের জ্যোতিরূপে আখ্যায়িত করা হয়েছে যা আমাদের প্রজ্ঞাকে জ্ঞানালোকে উদ্ভাসিত করে। *যজুর্বেদ*-এর উদ্ঘোষণা অনুসারে মনস্তত্ত্বের বিকাশের মাধ্যমেই মনুষ্য মনকে একাগ্র করে জ্ঞানেন্দ্রিয় এবং কর্মেন্দ্রিয়সমূহকে তত্ত্বজ্ঞানের জন্য প্রেরিত করে আত্মজ্ঞান লাভ করে-

যুঞ্জানঃ প্রথমং মনস্তত্ত্বায় সবিতা ধিয়ঃ।
অগ্নের্জ্যোতির্নিচাস্য পৃথিব্যাঽধ্যাভরৎ।।[২০]

আর এই মনস্তত্ত্বকে পরমাত্মতত্ত্বের সাথে যুক্ত করে মনুষ্য পরমজ্যোতিকে নিজের অন্তঃকরণে সমাহিত করে আত্মানন্দকে প্রাপ্ত হন- ‘যুক্তেন মনসা বয়ং দেবস্য সবিতুঃ সবে। স্বর্গ্যায় শক্ত্যা’[২১]।

শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা মধ্যেও সঙ্কল্প ও বিকল্পাত্মক সাত্ত্বিকী বুদ্ধির কথা যোগেশ্বর শ্রীকৃষ্ণের বাণীতে উদ্ধৃত হয়েছে -

প্রবৃত্তিঞ্চ নিবৃত্তিঞ্চ কার্যাকার্যে ভয়াভয়ে।
বন্ধং মোক্ষঞ্চ যো বেত্তি বুদ্ধিঃ সা পার্থ সাত্ত্বিকী।।[২২]

চেতস্ মন বা চিত্ত অন্তঃকরণের এমন অংশ যেখানে অনুভবজন্য বিষয়গুলির স্মরণ-কার্য সম্পন্ন হয় অর্থাৎ সংস্কার রূপে সেই বিষয়সমূহের জ্ঞান আমাদের হয়ে থাকে। আর অন্তিমে ধৃতিমনের উদ্দেশ্যে বলা হয়েছে - ‘যস্মান্ন ঋতে কিঞ্চন কর্ম ক্রিয়তে,’ অর্থাৎ ধৃতিমনের সহায়তা বিনা কোন কার্য করা সম্ভবপর নয়। *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতার* উক্তি অনুসারে অন্তঃকরণে স্থিত এই ধৃতি অর্থাৎ ধারণাশক্তি মন, প্রাণ ও ইন্দ্রিয়ক্রিয়াকে ধারণ করে ব্যক্তিবিশেষে তাহাদের এক বিশিষ্ট রূপ প্রদান করে। ধৃতিই মানসিক বৃত্তি ও কর্মচেষ্টাকে এক নির্দিষ্ট গণ্ডিতে আবদ্ধ রেখে জীবনের আদর্শ নিরূপিত করে-

ধৃত্যা যযা ধারয়তে মনঃপ্রাণেন্দ্রিয়ক্রিয়াঃ।
যোগেনাব্যভিচারিণ্যা ধৃতিঃ সা পার্থ সাত্ত্বিকী।।[২৩]

সাত্ত্বিকী ধৃতির স্বরূপের বর্ণনা করে রাজসিক ও তামসিক ধৃতি বিষয়ে বলা হয়েছে- রাজসিক ধৃতি ধর্ম, অর্থ এবং কাম লাভের সাধন হয়[২৪], অপরপক্ষে তামসিক ধৃতিবিশিষ্ট ব্যক্তি নিদ্রা, ভয়, শোক, অবসাদ ও মত্ততারূপ মানসিক বিকার (Psychological disorders) গ্রস্ত হন[২৫]।

মনের শক্তি অনন্ত, অপরিসীম। বর্তমান, অতীত ও ভবিষ্যৎ তিন কালেই তা ব্যাপ্ত। মন তার অনন্তশক্তির দ্বারা তিনকালেরই বিষয় গ্রহণ করতে সক্ষম - ‘যেনেদং ভূতং ভুবনং ভবিষ্যৎ

পরিগৃহীতমমৃতেন সর্বম্’[২৬]। *ঋগ্বেদেও* মনকে ত্রিকালদর্শী বলা হয়েছে - ‘যত্তে ভূতঞ্চ ভব্যঞ্চ মনো জগাম দূরকম্’[২৭]। এছাড়াও মনের এক অন্য শক্তির কথাও বলা হয়েছে তা হল মনের বশীকরণ শক্তি। উত্তম সারথি যেমন অশ্বকে লাগামের দ্বারা বশীভূত করে উত্তমমার্গে প্রেরিত করে ঠিক তেমনই মানবমনও সকলকে তার বশীকরণ শক্তির দ্বারা নিজের অনুকূলে চালিত করে। অতঃ মনের সেই প্রবৃত্তি যেন শুভ কল্যাণকারী সঙ্কল্পের দ্বারা যুক্ত হয় সেই প্রার্থনাই করা হয়েছে-

> সুষারথীরশ্বানিব যন্মনুষ্যান্ নেনীয়তেঽভীশুভির্বাজিন ইব।
> হৃৎপ্রতিষ্ঠং যদজিরং জবিষ্ঠং তন্মে মনঃ শিবসঙ্কল্পমস্তু।।[২৮]

আধুনিক মনোবিজ্ঞানে মনের যেসকল বৈশিষ্ট্যের আলোচনা করা হয়, *অথর্ববেদ*-এর ঋষি মনোবিজ্ঞানের সেই সর্ববিধ বৈশিষ্ট্যের বর্ণনা করে বলেছেন -

> মনসে চেতসে ধিয় আকূতয় উত চিত্তয়ে।
> মত্যৈ শ্রুতায় চক্ষসে বিধেম হবিষা বয়ম্।।
>
> অপানায় ব্যানায় প্রাণায় ভূরিধায়সে।
> সরস্বত্যা উরুব্যচে বিধেম হবিষা বয়ম্।।[২৯]

অর্থাৎ মন, চিত্ত, বুদ্ধি, সঙ্কল্প, স্মৃতি, মতি, শ্রুতি ও দর্শনশক্তির অভিবৃদ্ধির জন্য হবির দ্বারা অর্চনা করি। উক্তমন্ত্রে অন্তঃকরণশক্তি সমূহের তথা বাহ্যজ্ঞানেন্দ্রিয়শক্তির বৃদ্ধির প্রার্থনা করা হয়েছে। মন, চিত্ত, ধারণাবতী বুদ্ধি, সঙ্কল্পশক্তি, স্মৃতি, ধৃতি, মতি, শ্রবণশক্তি, দৃষ্টি, প্রাণ, অপান, ব্যান, বিদ্যা, জ্ঞান-বিজ্ঞান ইত্যাদি অনন্তশক্তি মনুষ্যের অন্তঃকরণে বিদ্যমান। মানুষের সর্ববিধ উন্নতি তথা শান্তি তখনই সম্ভব যখন এই সকল মানসিক শক্তির বৃদ্ধি হবে। ঠিক একইভাবে *শতপথব্রাহ্মণও* মনের বিবিধ পর্যায় নিয়ে আলোচনা করে যেখানে মনের ভিন্ন ভিন্ন তত্ত্বসমূহের উল্লেখ দৃষ্টিগোচর হয়। ব্রাহ্মণ বাক্য অনুসারে কাম, সঙ্কল্প, বিচিকিৎসা, শ্রদ্ধা, অশ্রদ্ধা, ধৃতি, অধৃতি, হ্রী, ধী, ভী ইত্যাদি সকল মহত্ত্বপূর্ণ তত্ত্ব মনেরই ভিন্ন ভিন্ন রূপ - ‘কামঃ সঙ্কল্পো বিচিকিৎসা শ্রদ্ধাঽশ্রদ্ধা ধৃতিরধৃতির্হ্রীর্ধীর্ভীরিত্যেৎসর্বম্মন এব’[৩০]। *বৃহদারণ্যকোপনিষদেও* [৩১] মনের উপর্যুক্ত তত্ত্বগুলির উল্লেখ বিষয়টিকে আরও প্রামাণিক করে তোলে। অনুরূপভাবে *ঐতরেয়োপনিষদে* প্রজ্ঞানমনের ষোড়শ মনোদশার বর্ণনা পাওয়া যায়, সেগুলি হল- সংজ্ঞান (Consciousness), অজ্ঞান (Direction), বিজ্ঞান (Sagacity), প্রজ্ঞান (Intelligence), মেধা (Retention), দৃষ্টি (Perception), ধৃতি (Steadiness), মতি (Thought), মনীষা (Power of Thinking), জূতি (Distress), স্মৃতি (Recollection), সঙ্কল্প (Will), ক্রতু (Application), অসু (Vitality), কাম (Desire) এবং বশ (Obedience)- ‘যদেতদ্ধৃদয়ং মনশ্চৈতৎ সংজ্ঞানমাজ্ঞানং বিজ্ঞানং প্রজ্ঞানং মেধা দৃষ্টির্ধৃতির্মতির্মনীষা জূতিঃ স্মৃতিঃ সঙ্কল্পঃ ক্রতুরসুঃ কামো বশ ইতি সর্বাণ্যেবৈতানিপ্রজ্ঞানস্য নামধেয়ানি ভবন্তি’[৩২]। অতঃ বলা যেতে পারে যে, সমসাময়িক মনোবিজ্ঞানে আলোচিত প্রায় সর্ববিধ তত্ত্বের প্রারম্ভিক স্বরূপ ভারতীয় জ্ঞান পরম্পরায় সূত্ররূপে বিদ্যমান রয়েছে। আর মন নিয়ে এই আলোচনা শাস্ত্রীয় এবং দার্শনিক দৃষ্টিকোণ থেকে যতটা গুরুত্বপূর্ণ ঠিক ততটাই গুরুত্বপূর্ণ বৈজ্ঞানিক দৃষ্টিকোণ থেকে।

৩. বেদ ও স্বপ্নমনোবিজ্ঞান

সমসাময়িক মনোবিজ্ঞানের আলোচিত অপর একটি মহত্ত্বপূর্ণ তত্ত্ব হল স্বপ্নতত্ত্ব। জাগ্রত ও সুষুপ্তি অবস্থার মধ্যবর্তী নিদ্রাকালীন চেতন অবস্থাকে স্বপ্নাবস্থা বলা হয়। সুষুপ্তি বা গভীর নিদ্রাবস্থায় দ্রষ্টা বা দৃশ্যের ভেদ জ্ঞান থাকে না অতঃ সুষুপ্তি অবস্থায় স্বপ্ন থাকে না। সুষুপ্তি বা জাগ্রত এই দুই অবস্থার মধ্যবর্তী অর্ধনিদ্রিত অবস্থাই স্বপ্ন ঘটে থাকে। ভারতীয় মনীষীগণ স্বপ্নকে কেবল নিছক কল্পনামাত্র মনে করেন না। স্বপ্নের প্রতিরূপ জাগ্রত অবস্থায় ব্যক্তির আচার, ব্যবহার তথা ভাবের সাথে যুক্ত থাকে - ‘জাগ্রতঃ স্বপ্নন্তঃ উপরামি’[৩৩] অর্থাৎ জাগ্রত অবস্থায় মানুষ যেরূপ আচারণ, ব্যবহার ও ভাববিশিষ্ট হয় সেই ভাবই স্বপ্নরূপে অভিব্যক্ত হয়। অধ্যাস (Illusion) এবং অমূল প্রত্যক্ষের (Hallucination) সংমিশ্রণ হল স্বপ্ন[৩৪]। আধুনিক মনোবিজ্ঞানের ভাষায় স্বপ্ন হল নির্জ্ঞান মনের অবদমিত বাসনাগুলিকে চরিতার্থ করার এক প্রবণতা - ‘The dream is the (disguised) fulfilment of a (suppressed, repressed) wish’[৩৫].

মানবমন ত্রিবিধ অবস্থায় বিভক্ত যথা জাগ্রত, নিদ্রা ও সুষুপ্তি। জাগ্রত অবস্থায় চিন্তাধারার মধ্যে দর্শন (Visual), শ্রবণ (Auditory), স্পর্শন (Tactual) ইত্যাদি সকল প্রকার প্রত্যক্ষ প্রতিরূপ (Image) বর্তমান থাকে, কিন্তু নিদ্রাবস্থায় বা স্বপ্নে দর্শন প্রতিরূপ (Visual imagery) অধিক[৩৬]। স্বপ্নে দর্শন অতিরিক্ত প্রতিরূপের অভাব থাকলেও সুখ, দুঃখ, আনন্দ, ক্রোধ, ভয়, লজ্জা ইত্যাদি অনুভব সাধ্য, যেমন- স্বপ্নমধ্যে ভোজনাদি গ্রহণ করার যে দৃশ্য প্রতিভাত হয়ে থাকে, প্রাতঃকালে জাগ্রত অবস্থায় তা আর থাকে না - 'যদ্ স্বপ্নে অন্নমশ্নামি ন প্রাতরধিগম্যতে'[৩৭]। কিন্তু এগুলি কেবল মিথ্যা নয় অচেতন মনে সুপ্ত রূপে বিদ্যমান অবদমিত ইচ্ছারই প্রতিভাত রূপ।

অথর্ববেদে স্বপ্নের স্বরূপকে আরও স্পষ্ট ভাবে বর্ণনা করা হয়েছে এবং শরীর ও মনে দুঃস্বপ্নের কি প্রভাব তাও নিম্নে আলোচনা করা হয়েছে -

> যো ন জীবোঽসি ন মৃতো দেবানামমৃতগর্ভোঽসি স্বপ্ন।
> বরুণানী তে মাতা যমঃ পিতাররুর্নামাসি।।[৩৮]

স্বপ্ন না জাগ্রত না সুষুপ্ত, না জীবিত না মৃত। স্বপ্নকে দেবতাদের অমৃত গর্ভস্বরূপ বলা হয়েছে, এর তাৎপর্য এই যে এখানে 'দেবানাং' পদের দ্বারা ইন্দ্রিয়সমূহের প্রতি সঙ্কেত করা হয়েছে। অর্থাৎ জাগ্রত অবস্থায় ইন্দ্রিয়সমূহের অনুভব থেকে উৎপন্ন নানাবিধ ইচ্ছা, কামনা, বাসনা মানুষের অন্তঃকরণে অবস্থান করে, কিছু ইচ্ছা পূর্ণ হলেও অনেক ইচ্ছা নানাকারণে অবদমিত হয়। সেই সকল ইচ্ছা যদ্যপি ধীরে ধীরে চেতন মন থেকে সরে গেলেও অচেতন মনে তা সুপ্ত অবস্থায় অবস্থান করে আর স্বপ্নমাধ্যমে তা বহিঃপ্রকাশিত হয়, এই জন্যই স্বপ্নকে অমৃতগর্ভ বলা হয়েছে। দুঃস্বপ্নকে শারীরিক এবং মানসিক ব্যাধির কারণ তথা যমের বা মৃত্যুর সাধন বলা হয়েছে - 'বিদ্ম তে স্বপ্ন জনিত্রং গ্রাহ্যাঃ পুত্রোঽসি যমস্য করণ'[৩৯]। দুঃস্বপ্ন অন্তক তথা জীবননাশকারী মৃত্যুসম - 'অন্তকোঽসি মৃত্যুরসি'[৪০]।

৪. বেদ ও চিকিৎসা মনোবিজ্ঞান

সমসাময়িক মনবিজ্ঞানের একটি অন্যতম বৈশিষ্ট্য হল মানবমনের বিবিধ পর্যায়ের অধ্যয়নের সাথে মানবমনে উৎপন্ন মানসিক বিকারসমূহের উপচার বিধান। আজ আমরা সকলেই বুঝেছি শারীরিক সুস্বাস্থ্য যেমন কাম্য ঠিক তেমনই মানসিক স্বাস্থ্যও। এখানে একটি প্রশ্ন সহজাতভাবে আমাদের সম্মুখে আসে যে, ভারতীয় শাস্ত্র পরম্পরায় মন নিয়ে তাত্ত্বিক বিবেচনা তো দৃষ্ট হয়, কিন্তু মানসিক সুস্বাস্থ্যের জন্য মানসচিকিৎসার কোনো অবধারণা সেখানে আছে কি নেই? *ঋগ্বেদ* এবং *অথর্ববেদের* কয়েকটি সন্দর্ভের বিশ্লেষণের দ্বারা বলা যেতে পারে যে বেদে কেবল মনের তাত্ত্বিক আলোচনা প্রাপ্ত হয় তা নয়, মনস্তত্ত্বের আলোচনার সাথে সাথে মানসিক বিকারগ্রস্ত রোগীদের মানসচিকিৎসার বর্ণনাও বেদে উপলব্ধ হয়। *অথর্ববেদের* 'ত্বং মানসচিকিৎসীঃ'[৪১] এই মন্ত্রাংশটি তার সাক্ষাৎ প্রমাণ। চিকিৎসা মনোবিদ্যা তথা মনঃসমীক্ষণ বা মনোবিশ্লেষণের মাধ্যমে মনোপচারের সুস্পষ্ট দৃষ্টান্তও বেদে দৃষ্টিগোচর হয়। মনস্তত্ত্বের জ্ঞাতা ঋষি সংবশীকরণের (Hypnotize) দ্বারা মনোরোগীর মনকে বশীভূত করে মানসিকরোগের উপচার বিধান করেন তার দৃষ্টান্ত *অথর্ববেদে* পরিলক্ষিত হয়, যথা-

> অহং গৃভ্ণামি মনসা মনাংসি মম চিত্তমনুচিত্তেভিরেত।
> মম বশেষু হৃদয়ানি বঃ কৃণোমি মম যাতমনুবর্ত্মান এত।।[৪২]

অর্থাৎ আমি নিজের মনের দ্বারা তোমার মনকে গ্রহণ করছি, আমার চিত্তের অনুকূলে তোমার চিত্তকে নিয়ে এসো। তোমার হৃদয়কে আমি আমার বশীভূত করছি অতঃ আমার আচরণের অনুকরণ করে আমার কাছে এসো। উক্ত মন্ত্রটিতে মনঃসমীক্ষণের স্পষ্ট অবধারণা পাওয়া যায়। যেমন মনোবিশেষজ্ঞ (Psychiatrist) অবাধ ভাবানুষঙ্গ, স্বপ্নবিশ্লেষণ ইত্যাদি পদ্ধতি তথা মনোরোগীর রোগের লক্ষণগুলির বিশ্লেষণ পূর্বক উপবোধন প্রবিধির (Counselling) দ্বারা মনের উপচার করে থাকেন। ঠিক তেমনই উপর্যুক্ত মন্ত্রেটিতেও মনস্তত্ত্বের জ্ঞাতা ঋষি প্রতিকূল মানসিক স্থিতি বিশিষ্ট মনোরোগীর মনকে অনুকূল করার জন্য প্রথমে রোগীর মনকে বশীভূত করে তদনন্তর উপবোধনের মাধ্যমে রোগীর মনের চিকিৎসা বিধান করেন।

মানসিকরোগ উপশমের অপর এক চিকিৎসা পদ্ধতি হল অভিমর্শন পদ্ধিতি বা হস্তস্পর্শচিকিৎসা পদ্ধতি। ইংরেজী ভাষায় এটি Mesmerism নামে প্রসিদ্ধ। অষ্টাদশ শতাব্দিতে ইউরোপ প্রদেশের

জর্মানচিকিৎসক ফ্রাঞ্জ অ্যান্টন মেস্মর (Franz Anton Mesmer) সর্বপ্রথম এই পদ্ধতির প্রচার করেন। কিন্তু উক্তপদ্ধতির আদিসূত্র বৈদিকবাঙ্ময়েই পাওয়া যায়। *ঋগ্বেদ* তথা *অথর্ববেদে* এই পদ্ধতির বর্ণনা পাওয়া যায়-

> অয়ং মে হস্তো ভগবানয়ং মে ভগবত্তরঃ।
> অয়ং মে বিশ্বভেষজোঽয়ং শিবাভিমর্শনঃ।।[৪৩]
>
> হস্তাভ্যাং দশশাখাভ্যাং জিহ্বা বাচঃ পুরোগবী।
> অনাময়িত্নুভ্যাং ত্বা তাভ্যাং ত্বোপ স্পৃশামসি।।[৪৪]

অর্থাৎ হে রোগী! এই আমার এক হস্ত 'ভগবান্' অর্থাৎ ঐশ্বর্যবিশিষ্ট, আমার অপর হস্ত 'ভগবত্তরঃ' অর্থাৎ অত্যাধিক ঐশ্বর্য বা সামর্থ্যবিশিষ্ট। এই আমার হস্ত সর্ববিধ ঔষধীয় গুণের দ্বারা পূর্ণ, অতঃ এই হস্তের শান্ত সুখপ্রদ কল্যাণকারী অভিমর্শনের দ্বারা সকল রোগ দূরীভূত হবে। সুতরাং এই দশশাখা অর্থাৎ দশটি অঙ্গুলি বিশিষ্ট উভয় হস্তের দ্বারা আমি তোমায় অভিমর্শন (স্পর্শ) করছি। এর তাৎপর্য এই যে আঙুলের দ্বারা কিঞ্চিৎ সংস্পর্শ শরীরকে রোমাঞ্চিত (Sensation) করে। এইরূপ হালকা আনন্দপ্রদ সংস্পর্শে শরীরের তন্তুতে (Nerves) তরঙ্গ প্রবাহ উৎপন্ন হয়, যা তন্তুপ্রবাহের গতিকে তীব্র করে তোলে। ফলস্বরূপ রোগীর শরীর ও মনে বিদ্যুৎতরঙ্গের ন্যায় স্ফূর্তি অনুভূত হয় যা ধীরে ধীরে রোগীর মন এবং শরীরকে স্বাভাবিক করে তোলে। এছাড়াও বেদে মন্ত্রচিকিৎসা, মণিচিকিৎসা, সঙ্কল্পচিকিৎসা প্রভৃতি চিকিৎসাপদ্ধতির উল্লেখ পাওয়া যায়, যা মানসিক স্থিরতা প্রদান করতে সহায়ক।

৫. উপসংহার

উপর্যুক্ত বিবেচনা থেকে আমরা এই মীমাংসাই উপনীত হতে পারি যে, মানবমন নিয়ে আলোচনার ধারা সুপ্রাচীন বৈদিককাল থেকেই প্রবাহমান। ভারতীয় মনীষী মানবজীবনের অন্যসকল তত্ত্বসমূহের ন্যায় মনস্তত্ত্বকেও সমভাবে প্রাধান্য দিয়েছেন। একাদশ ইন্দ্রিয়ের মধ্যে মন হল প্রধান, মনের অনন্ত অপরিসীম শক্তির দ্বারাই ইন্দ্রিয় সকল স্ব-স্বকার্য সম্পাদন করে থাকে। শুধু তাই নয় মনের সঙ্কল্প শক্তির দ্বারাই অখিল বিশ্বব্রহ্মাণ্ডের সৃষ্টি। সমসাময়িক মনোবিজ্ঞানে আলোচিত তত্ত্বসমূহের প্রারম্ভিক সূত্র বৈদিক মনস্তাত্ত্বিক বিবেচনায় উপলব্ধ হয়। মনস্তত্ত্বের জ্ঞাতা ঋষি কেবল মনের তাত্ত্বিক বিবেচনায় ক্ষান্ত থাকেননি মনস্তত্ত্বের বিবেচনার মাধ্যমে মানবমনে ব্যাপ্ত মানসিক অস্থিরতা, মানসিক ব্যাধি তথা মানসিক বিকারাদির উপশমের মূল সূত্রেরও প্রাতিপাদন করেছেন। মানবমন যখন বিষণ্ণতায় অবগাহন করে তখন একমাত্র সমাধানের পথ হিসাবে মনোবিশেষজ্ঞ মনোবিকারগ্রস্ত ব্যক্তির চিত্তের প্রবৃত্তি বা মনোবস্থা বোঝার চেষ্টা করে থাকেন এই মনস্তত্ত্বকে কেন্দ্র করেই। অতএব বৈদিকবাঙ্ময়ে উপলব্ধ মনস্তাত্ত্বিক সন্দর্ভ এখন কেবল ঔপচারিকরূপে অধ্যয়ন-অধ্যাপনার বিষয় নয়। বৈদিক মনোবিজ্ঞান তথা তার উপযোগিতা অনুসন্ধান অনুসন্ধিৎসুগণের কাছে মহত্ত্বপূর্ণ বিষয় হয়ে উঠেছে। অতঃ বলা যেতে পারে যে, বৈদিকবাঙ্ময়ে প্রতিপাদিত মনস্তত্ত্বের বৈজ্ঞানিক ও ব্যবহারিক অনুসন্ধান ভারতীয় জীবনদর্শনকে উচ্চতম উৎকর্ষের প্রতি দিগ্দর্শন করবে।

উল্লেখপঞ্জি

১. *বৃহদারণ্যক উপনিষদ্*, ২/৪/৫।

২. *ভগবদ্গীতা*, ১০/৩২।

৩. *মৈত্রায়ণী উপনিষদ্*, ৬/৩৪।

৪. *যোগবাসিষ্ঠ*, ৩/১১৫/২৪।

৫. *অথর্ববেদ*, ১৯/৯/৫।

৬. *ঋগ্বেদ*, ১০/১২৯/৪।

৭. *অথর্ববেদ*, ১৯/৫২/১।

৮. *ঋগ্বেদ*, ১০/১২৯/২।

৯. *গোপথ ব্রাহ্মণ,* ১/২/১১।

১০. *তৈত্তিরীয় উপনিষদ্,* ৩/৫।

১১. *গোপথ ব্রাহ্মণ,* ১/২/১১।

১২. 'মনো বৈ প্রজাপতিঃ'। *তৈত্তিরীয় ব্রাহ্মণ,* ৩/৭/১/২।

১৩. *তদেব,* ১৪/৩/২/৩।

১৪. *বৃহদারণ্যক উপনিষদ্,* ১/৫/৩।

১৫. *গোপথ ব্রাহ্মণ,* ১/২/১১।

১৬. *যজুর্বেদ,* ৩৪/১।

১৭. *তদেব,* ৩৪/২।

১৮. Guilford, J.P.. *General Psychology.* D. Van Nostrand Company, Inc. 1961, P. 91.

১৯. *যজুর্বেদ,* ৩৪/৩।

২০. *তদেব,* ১১/১।

২১. *তদেব,* ১১/২।

২২. *ভগবদ্গীতা,* ১৮/৩০।

২৩. *তদেব,* ১৮/৩৩।

২৪. 'যয়া তু ধর্মকামার্থান্ ধৃত্যা ধারয়তেঽর্জুন। প্রসঙ্গেন ফলাকাঙ্ক্ষী ধৃতিঃ সা পার্থ রাজসী'।। *তদেব,* ১৮/৩৪।

২৫. 'যয়া স্বপ্নং ভয়ং শোকং বিষাদং মদমেব চ। ন বিমুঞ্চতি দুর্মেধা ধৃতিঃ সা পার্থ তামসী'।। *তদেব,* ১৮/৩৫।

২৬. *যজুর্বেদ,* ৩৪/৪।

২৭. *ঋগ্বেদ,* ১০/৫৮/১২।

২৮. *যজুর্বেদ,* ৩৪/৬।

২৯. *অথর্ববেদ,* ৬/৪১/১-২।

৩০. *শতপথ ব্রাহ্মণ.,* ১৪/৪/৩/৯।

৩১. *বৃহদারণ্যক উপনিষদ্,* ১/৫/৩।

৩২. *ঐতরেয়োপনিষদ্,* ৩/১/২।

৩৩. *তদেব,* ৬/৪৫/২।

৩৪. সেনগুপ্ত, অধ্যাপক প্রমোদবন্ধু। *মনোবিদ্যা*। কলিকাতা : ব্যানার্জী পাবলিশার্স, ২০০৫। পৃ. ৩০৭।

৩৫. Freud, Dr. Sigmund. *The Interpretation of Dreams*. New York: The Macmillan Company, 1913. P. 136.

৩৬. বসু, শ্রীগিরীন্দ্রশেখর। *স্বপ্ন*। কলকাতা : পত্রলেখা, ২০২০। পৃ. ৫৯।

৩৭. *অথর্ববেদ,* ৭/১০১/১।

৩৮. *তদেব,* ৬/৪৬/১।

৩৯. *অথর্ববেদ,* ১৬/৫/১।

৪০. *তদেব,* ১৬/৫/২।

৪১. *তদেব,* ৫/১১/১।

৪২. *তদেব,* ৬/৯৪/২।

৪৩. *ঋগ্বেদ,* ১০/৬০/১২; *অথর্ববেদ,* ৪/১৩/৬।

৪৪. *ঋগ্বেদ,* ১০/১৩৭/৭; *অথর্ববেদ,* ৪/১৩/৭।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

অথর্ববেদঃ (শৌনকীয়ঃ) – সায়ণভাষ্যসহিতঃ। হোশিআরপুর: বিশ্বেশ্বরানন্দ বৈদিক শোধ সংস্থান, ১৯৬০-৬৪।

ঈশাদি নৌ উপনিষদ্। গোরখপুর: গীতাপ্রেস, ২০২২।

উপনিষদ্ গ্রন্থাবলী (ভাগ ১-৩)। সম্পা. স্বামী গম্ভীরানন্দ। কলকাতা: উদ্বোধন কার্যালয়, ২০২০।

ঋগ্বেদসংহিতা (শ্রীমৎসায়ণাচার্যবিরচিতভাষ্যসমেতা)। পুনা: বৈদিক সংশোধন মণ্ডল, ১৯৩৬।

ভট্টাচার্য, শ্রীপরেশনাথ। *মনোবিদ্যা*। কলিকাতা: মুখার্জী অ্যাণ্ড কোম্পানী প্রাইভেট লিঃ, ১৯৬৩।

ব্যাসদেব। *ভগবদ্গীতা*। ব্যাখ্যা. শ্রীগিরীন্দ্রশেখর বসু। কলিকাতা: শনিরঞ্জন প্রেস, ১৯৪৮।

যজুর্বেদ সংহিতা। অনু. শ্রীবিজনবিহারী গোস্বামী। কলকাতা: হরফ প্রকাশনী, ১৯৬০।

শতপথব্রাহ্মণ। ব্যাখ্যা. সরস্বতী, স্বামী সমর্পণানন্দ। দিল্লী: দয়ানন্দ সংস্থান, ১৯৬৬।

সরস্বতী, স্বামী আত্মানন্দ। *মনোবিজ্ঞান তথা শিবসঙ্কল্প*। রাবলপিণ্ডী: গুরুকুল পোঠোহার, ১৯৪৩।

নির্বাচিত সোমবংশী অভিলেখে ভাষা ও ব্যাকরণ প্রসঙ্গ

তনুলীনা চৌধুরি

সংক্ষিপ্তসার: ভাষার অর্থ অনুধাবনের জন্য ভাষার আত্মীকরণ অপরিহার্য। কারণ কোন বিষয়ের অর্থ অনেকাংশে তার ভাষার আঙ্গিকে জড়িয়ে রয়েছে। প্রাচীন ভারতীয় ভাষাগুলির মধ্যে অন্যতম হল সংস্কৃত ভাষা। আর ভাষার সঙ্গে যে বিষয়টি আসে সেটি হল সেই ভাষার ব্যাকরণ। কারণ কোনো ভাষা বোধগম্য করতে হলে তার ব্যাকরণ জানা আবশ্যক। বর্তমান প্রবন্ধের মূল আলোচ্য বিষয় যেহেতু অভিলেখমালায় ভাষার প্রসঙ্গ সুতরাং ব্যাকরণকে সঠিকরূপে না বুঝলে অভিলেখের অর্থ স্পষ্ট হওয়া সম্ভব নয়। সংস্কৃত এমন একটি ভাষা যেটি সম্পূর্ণরূপে ব্যাকরণ নির্ভর। ফলত এই ভাষায় প্রযুক্ত কোন বাক্যের অর্থ নির্ধারণ একেবারেই নিয়মনির্দিষ্ট এবং সম্পূর্ণভাবে যুক্তিযুক্ত। সেই কারণবশত আলোচ্য নির্বাচিত অভিলেখগুলিকে ভাষা ও ব্যাকরণের আঙ্গিকে পর্যালোচনার চেষ্টা করা হয়েছে। অভিলেখগুলি নির্বাচনের ক্ষেত্রে যে সময়সীমাটি নির্ধারণ করার চেষ্টা করা হয়েছে তা হল সপ্তম থেকে দশম সাধারণ অব্দ। এবং এখানে যে বিষয়গুলির উপর আলোকপাত করার চেষ্টা করা হয়েছে সেগুলি হল, নির্বাচিত অভিলেখগুলি কী প্রকারের অর্থাৎ গদ্যাত্মক নাকি পদ্যাত্মক, গদ্যগুলির ব্যাকরণ, রাজ প্রশস্তি অংশের ক্ষেত্রে কী ধরনের পরিবর্তন চোখে পড়ছে, পদ্যাত্মকগুলির শ্লোকসমূহের পর্যালোচনা, অভিলেখগুলির সাহিত্যিক মূল্য নিরূপণ, অভিলেখগুলি মূলত কোন রীতি নির্ভর ও ঐ স্থানে কোন কোন বৈদিক শাখার অস্তিত্ব দেখা যাচ্ছে ও যে সকল ব্রাহ্মণদের নাম পাওয়া যাচ্ছে সেগুলির সাপেক্ষে সাহিত্যিক ও ভাষাতাত্ত্বিক মূল্য পর্যালোচনা।

সূচক শব্দ: সোমবংশী, দণ্ডী, *কাব্যাদর্শ*, ছান্দগ্যোচরণ, কৌথুমাচরণ।

যদিও নির্ধারিত সময়কাল অর্থাৎ সপ্তম থেকে দশম সাধারণ অব্দের মধ্যে বহুসংখ্যক অভিলেখ পাওয়া যাচ্ছে, কিন্তু এই বহুসংখ্যক অভিলেখের আলোচনা করা এই স্বল্প পরিসরে সম্ভব নয়, তাই প্রাপ্ত অভিলেখগুলির মধ্যে আটটিকে নির্বাচন করা হয়েছে এবং নির্বাচনের ক্ষেত্রে অভিলেখগুলির প্রকৃতি প্রধান বিবেচ্য হিসেবে গ্রহণ করা হয়েছে। একইসঙ্গে অভিলেখগুলি যাতে একই কালের না হয় সেদিকেও বিশেষ দৃষ্টি রাখা হয়েছে। নির্বাচিত অভিলেখগুলি যথাক্রমে; রাজা মহাশিবগুপ্তের বারদুলা তাম্রশাসন(সাধারণ অব্দ সপ্তম/অষ্টম), শিবগুপ্ত-বালার্জুনের সিরপুর প্রস্তর অভিলেখ(সাধারণ অব্দ সপ্তম/অষ্টম), প্রথম মহাভবগুপ্ত জন্মেজয়ের বক্রতেন্তালি তাম্রশাসন(নবম সাধারণ অব্দ), কালিবাহন তাম্রশাসন(সাধারণ অব্দ নবম) ও ছৌদ্বার তাম্রশাসন (সাধারণ অব্দ দশম), প্রথম মহাশিবগুপ্ত যযাতির ওড়িষা স্টেট মিউজিয়াম প্লেটস্(সাধারণ অব্দ দশম), দ্বিতীয় মহাভবগুপ্ত ভীমরথের কটক তাম্রশাসন(সাধারণ অব্দ দশম) এবং দ্বিতীয় মহাশিবগুপ্ত ধর্মরথের মহুলপার তাম্রশাসন(সাধারণ অব্দ দশম)।

প্রথমেই যে বিষয়টি দেখা যাচ্ছে তা হল, প্রত্যেকটি অভিলেখের শুরুতেই প্রায় মঙ্গলাচরণ বা মঙ্গলাসূচক বিশেষ কয়েকটি শব্দ পাওয়া যাচ্ছে। উদাহরণস্বরূপ বলা যেতে পারে, বারদুলা তাম্রশাসনে[১] মঙ্গলাচরণসূচক *ওঁ* চিহ্ন ও *স্বস্তি* পদটি পাওয়া যাচ্ছে, সিরপুর প্রস্তর অভিলেখে[২] *ওঁ নমঃ শিবায়...* এরূপ বাক্যটি পাওয়া যাচ্ছে এবং এখানে সরাসরি শিবের মঙ্গলাচরণপূর্বক অভিলেখটি রচনা করা হচ্ছে। আবার বক্রতেন্তলি তাম্রশাসনে[৩] *সিদ্ধম্* ও *স্বস্তি* এই দুটি এবং অন্যান্য তাম্রশাসনগুলিতেও[৪] *সিদ্ধম্*, *ওম্* ও *স্বস্তি* ইত্যাদি মঙ্গলসূচক পদসমূহের দ্বারা তাম্রশাসন শুরু হচ্ছে। তবে বেশীরভাগ অভিলেখের প্রারম্ভেই *সিদ্ধম্*- এই পদটি দেখা যায়, যার আক্ষরিক অর্থ কোন কিছু সিদ্ধ হয়েছে। অর্থাৎ হয়ত কাজটি পূর্বেই হয়ে যেত, শুধুমাত্র সেটিকে লিখিতরূপে রাখার জন্যই হয়ত অভিলেখগুলি রচনা করা হত। যদিও সংস্কৃত সাহিত্যে গ্রন্থ রচনার পূর্বে মঙ্গলাচরণের রীতি অতি প্রাচীন। গ্রন্থারম্ভে সংশ্লিষ্ট গ্রন্থের নির্বিঘ্নে পরিসমাপ্তির জন্য এবং স্বীয় ও সহৃদয়গণের মঙ্গলকামনার্থে প্রায় সকল গ্রন্থকারগণ মঙ্গলাচরণ করে থাকেন। কোথাও কোথাও একে নান্দীও বলা হয়।

এর সাথে আরও একটি বিষয় চোখে পরছে সোমবংশী রাজাদের প্রাপ্ত অভিলেখগুলির মধ্যে বেশীরভাগই তাম্রশাসন এবং সবকটিই প্রায় গদ্যাত্মক। তবে কিছু কিছু অভিলেখ পদ্যাত্মক। যেহেতু সোমবংশীদের আবির্ভাবকাল থেকে অর্থাৎ সাধারণ অব্দ সপ্তম থেকে দশম শতকের মধ্যবর্তী কিছু অভিলেখ নির্বাচন করা হয়েছে, সুতরাং এই সময়পর্বে এই নির্বাচিত অভিলেখগুলির আঙ্গিকে সাহিত্যিক মূল্য সহ উপরি-উক্ত সকল বিষয়গুলিকে ব্যাখ্যা করার চেষ্টা করা হয়েছে। অভিলেখগুলির মধ্যে

বেশীরভাগই তাম্রশাসন বা দানপত্র এবং সেগুলি সবকটিই গদ্যে রচিত। সুতরাং তাম্রশাসনগুলি প্রচারের ক্ষেত্রে একটি নির্দিষ্ট শৈলী দেখা যাচ্ছে এবং এই শৈলীর ক্ষেত্রে মূলত যে বৈশিষ্ট্যগুলি দেখা যাচ্ছে সেগুলি হল প্রথমদিকে দিকে এই তাম্রশাসনগুলির শুরুতে রাজপ্রশস্তি অংশটি রয়েছে। আবার পরবর্তী তাম্রশাসনগুলিতে কোন স্থান থেকে তাম্রপট্টটি প্রচার করা হচ্ছে, সেই স্থানের উল্লেখপূর্বক তাম্রশাসনটি শুরু হচ্ছে এবং অধিকাংশ ক্ষেত্রেই দেখা যাচ্ছে সেটি বিজয়স্কন্ধাবার থেকে প্রচারিত হচ্ছে। যেমন, বারদুলা তাম্রশাসনের[৫] (সাধারণ অব্দ সপ্তম/ মতান্তরে অষ্টম) শুরুতেই দেখা যাচ্ছে সেখানে রাজা শিবগুপ্তের সম্পর্কে একটি দীর্ঘ প্রশস্তির দ্বারা তাম্রশাসনটির সূচনা হচ্ছে। আবার, রাজা প্রথম মহাভবগুপ্ত জন্মেজয়ের বক্রতেন্তলি তাম্রশাসনে[৬] (সাধারণ অব্দ নবম) প্রথমে যে স্থান থেকে দানপত্রটি জারি করা হচ্ছে সেই স্থানের উল্লেখ করা হচ্ছে এবং সেটি যে একটি বিজয় শিবির সেটিও উল্লিখিত হচ্ছে এবং পরবর্তীতে দেখা যাচ্ছে যে স্থান থেকে তাম্রশাসনগুলি প্রচার করা হচ্ছে, সেই স্থান সম্পর্কে বিস্তারিত বর্ণনা দেওয়া হচ্ছে। দৃষ্টান্তস্বরূপ বলা যেতে পারে যে, রাজা প্রথম মহাভবগুপ্ত জন্মেজয়ের কালিবাহন তাম্রপট্টে[৭] মূরসীম নামক একটি অঞ্চল থেকে এই তাম্রশাসনটি প্রচার করা হয়েছে এবং তার পূর্বে এই অঞ্চলটি সম্পর্কে একটি দীর্ঘ বর্ণনা দেওয়া হচ্ছে। আবার, সাধারণ অব্দ দশমে প্রথম মহাশিবগুপ্ত যযাতির ওড়িশা স্টেট মিউজিয়াম পট্টে[৮] দেখা যাচ্ছে, এই তাম্রশাসনটিও বিনিতপুরে স্থাপিত বিজয়শিবির থেকে প্রচারিত হয়েছে। এর পরবর্তী তাম্রশাসনগুলির ক্ষেত্রে অর্থাৎ সাধারণ অব্দ দশম নাগাদ রাজা দ্বিতীয় মহাভবগুপ্ত ভীমরথের কটক তাম্রশাসনে[৯] এবং রাজা দ্বিতীয় মহাশিবগুপ্ত ধর্মরথের মহুলপার তাম্রশাসনে[১০] দেখা যাচ্ছে যে স্থান থেকে তাম্রশাসনটি প্রচার করা হচ্ছে তার বর্ণনাপূর্বক তাম্রশাসনটির সূচনা হচ্ছে এবং এখানে প্রসঙ্গত যে বিষয়টি বিশেষভাবে উল্লেখ্য সেটি হল এই স্থানগুলির বর্ণনার ক্ষেত্রে দীর্ঘ সমাসবদ্ধ পদ দেখতে পাওয়া যাচ্ছে। উদাহরণস্বরূপ বলা যেতে পারে যে, কালিবাহন তাম্রপট্টের[১১] প্রারম্ভে এরকম দীর্ঘ সমাসবদ্ধ পদসমূহের সমাবেশ দেখা যাচ্ছে–

> স্বস্ত্যমলমণিকুট্টিমসদনচলদনেকবখারবিলাসিনীজনচরণনূপুর... নির্জিতসুরসদনমহিম্ন
> শ্রীমতোমূরসীমপত্তনাত্...

আবার, কটক তাম্রশাসনে[১২] এবং ওড়িশা স্টেট মিউজিয়াম পট্টে[১৩] এরকম দীর্ঘ সমাসবদ্ধ পদ দেখতে পাওয়া যাচ্ছে এবং রাজপ্রশস্তি অংশটিতেও বেশ কিছু দীর্ঘ সমাসবদ্ধ পদের উল্লেখ পাওয়া যাচ্ছে–

> মহানদীতুঙ্গতরঙ্গভঙ্গস্ফারোচ্ছলচ্ছীকরবড্ডিরারাত্
> ধর্মার্থোচিতশাস্ত্রনিশ্চিতনয়ণ্যাপারপৌরপ্রজাখ্যাতামাত্যমাতাদ্বিনীতপুরতোন্বর্থপ্রসিদ্ধাহ্বয়াত্ –

পরবর্তী তাম্রশাসনগুলিতেও[১৪] এই একই প্রবণতা দেখা যাচ্ছে। সুতরাং প্রচার স্থানের নামকরণ থেকে শুরু করে প্রশস্তি অংশ সবেতেই দীর্ঘ সমাসবদ্ধ পদের প্রবণতা রয়েছে। অতএব এখানে ওজোগুণের বাহুল্য দেখা যাচ্ছে। প্রসঙ্গত উল্লেখ্য আচার্য দণ্ডী *কাব্যাদর্শে*[১৫] গ্রন্থে ওজোগুণের লক্ষণ প্রসঙ্গে বলেছেন যে, সমাসের বাহুল্যই ওজোগুণের বৈশিষ্ট্য এবং এটি গদ্যের প্রাণস্বরূপ। সুতরাং আলোচ্য তাম্রশাসনগুলিতেও তার ব্যতিক্রম নেই। আবার সমাসের বাহুল্যজনিত সন্ধির প্রবণতাও দেখা যাচ্ছে। কারণ সমাসে সন্ধি নিত্য। তবে কিছু কিছু ক্ষেত্রে দেখা যাচ্ছে পদগুলি সন্ধিবদ্ধভাবে থাকলেও বস্তুত সমাসবদ্ধ নয়। যেমন দৃষ্টান্তরূপে বলা যেতে পারে বারদুলা তাম্রশাসনে[১৬] *স্বস্তি-* এই পদটিকে একটি বড় পদের সঙ্গে সন্ধিবদ্ধভাবে দেখা যাচ্ছে, কিন্তু প্রকৃতপক্ষে তা সমাসের অন্তর্গত নয়–

> স্বস্ত্যশেষক্ষিতীশবিশেষাসাদিতমহনীয়...

আবার পদ্যাত্মক অভিলেখগুলিতে সমাসের বাহুল্য অপেক্ষাকৃত কম দেখা যাচ্ছে। যেমন, সিরপুর প্রস্তর অভিলেখটি[১৭] সম্পূর্ণরূপে শ্লোকাকারে রচিত এবং এখানে শ্লোকগুলিতে দীর্ঘ সমাসবদ্ধ পদের বাহুল্য অনেক কম দেখা যাচ্ছে। সুতরাং এখানে দীর্ঘ সমাসবদ্ধ পদ দেখা যাচ্ছে যেখানে সন্ধির ব্যবহার রয়েছে। সুতরাং এখান থেকে এই বিষয়টি স্পষ্ট হয় যে অভিলেখের রচয়িতারা সমাস এবং সন্ধির যথাযথ ব্যবহার করেছেন। এ প্রসঙ্গেও উল্লেখ্য যে দণ্ডী তাঁর *কাবাদ্যর্শে*[১৮] ওজোগুণের লক্ষণে বলেছেন, দক্ষিণ দেশবাসী ভিন্ন অন্য কবিগণ পদ্যেও সমাসের বাহুল্যকে অবশ্য গ্রহণীয় বলে মনে করেন। উক্ত বক্তব্যের প্রসঙ্গে বলা যেতে পারে দণ্ডী বৈদর্ভ মার্গের সমর্থক ছিলেন এবং তিনি মনে করেন শ্লেষ,

প্রসাদ, সমতা, মাধুর্য, সুকুমারতা, অর্থব্যক্তি, উদারতা, ওজঃ, কান্তি ও সমাধি নামক এই দশটি গুণ বৈদর্ভ মার্গের প্রাণস্বরূপ। তিনি কারিকাতে বলেছেন যে দক্ষিণ দেশবাসী ভিন্ন কবিরা পদ্যে সমাসাধিক্য পছন্দ করেন। সুতরাং তিনি বলতে চেয়েছেন যে, দক্ষিণ দেশবাসী কবিগণ পদ্যে সমাসের প্রয়োগ কম করেন এবং ভৌগোলিক অবস্থানগত দিক দিয়ে বিদর্ভ অঞ্চলটির অবস্থানও দাক্ষিণাত্যের কাছে এবং এই প্রশস্তিটি যে স্থান থেকে প্রচার করা হচ্ছে সেই শ্রীপুর অঞ্চলটির অবস্থানও বিদর্ভের খুব কাছাকাছি। অতএব এখান থেকে একটি বিষয় অনুমিত হয় যে, হয়ত বিদর্ভের কাছাকাছি অবস্থানের দরুণ অভিলেখগুলিতে বৈদর্ভ মার্গ অনুসৃত হচ্ছে।[১৯] আবার একথাও ঠিক বিদর্ভের কাছে অবস্থানের জন্যই তিনি যে বৈদর্ভ মার্গ অনুসরণ করছেন এমনটা নাও হতে পারে। কারণ কোন্ কবি কোন্ মার্গ অনুসরণ করবেন সেটি একান্তই তাঁর সিদ্ধান্ত।

এছাড়াও প্রশস্তির পরবর্তী অংশে রাজার কীর্তি প্রদর্শনের জন্য উপমার ব্যবহার দেখা যাচ্ছে এবং সর্বত্র উপমার বহুল প্রয়োগ দেখা যাচ্ছে। দৃষ্টান্তস্বরূপ, বারদুলা তাম্রশাসনে[২০] রাজা শিবগুপ্তকে শিবতনয় কার্তিকস্বরূপ বা দেবসেনাপতির সঙ্গে তুলনা করা হয়েছে এবং বলা হচ্ছে কৃত্তিবাস বা শিবের পুত্র যেমন কার্ত্তিক তেমনি রাজা হর্ষদেবের পুত্র হলেন রাজা শিবগুপ্ত, অর্থাৎ তিনি যে শৌর্য-বীর্যে কার্ত্তিকের ন্যায় গৌরব অর্জন করেছিলেন এবং পিতার মুখ উজ্জ্বল করেছিলেন সেটিই এখানে উপমা অলংকারের মাধ্যমে বোঝানো হয়েছে।এছাড়া পদ্যের ক্ষেত্রেও বেশ কিছু বৈশিষ্ট্য দেখা যাচ্ছে। উদাহরণস্বরূপ বলা যেতে পারে যে, সিরপুর প্রস্তর অভিলেখে[২১] এছাড়া এখানে বেশীরভাগ ক্ষেত্রে উপমার বহুল প্রয়োগ দেখা যাচ্ছে। পদ্যের শুরুতে যে শ্লোকটি পাওয়া যাচ্ছে, সেটি হল-

> পায়াদলিঙ্গিতা যুষ্মান্ কণ্ঠমেচকরোচিষা... তনুচ্ছবিঃ...

সম্পূর্ণ শ্লোকটির বঙ্গানুবাদ করলে অর্থ হয় শম্ভু বা শিবের ভস্ম যেন অঙ্গরাগস্বরূপ, সেই ধূসর ভস্ম মেখে যার তনু বা শরীর ছায়াকৃষ্ণ অর্থাৎ কালো বা কৃষ্ণকায় হয়েছে এমন যে উদয়ন- এখানে উপমার ব্যবহার করা হচ্ছে এবং এই উপমার মাধ্যমে তাঁর চরম শিবভক্তির দিকটি তুলে ধরা হচ্ছে অর্থাৎ হয়ত তিনি যে পরম শৈব ছিলেন সেদিকটিই হয়ত তুলে ধরা হয়েছে।[২২] এখানে শ্লোকটি উদয়নের বিশেষণরূপে ব্যবহৃত হয়েছে। আবার শ্রীনন্নদেবের ক্ষেত্রেও উপমার ব্যবহার করা হচ্ছে –

> পূর্ণাংনন্নশ্বরো.........যশ্চকারোর্ব্বী শিবালয়ৈঃ

অর্থাৎ তাঁর রাজধানী যেন শিবালয় তুল্য এবং সেখান থেকে যিনি ঊর্বী অর্থাৎ পৃথিবীকে শাসন করছেন, সেই পুণ্যবান নন্নেশ্বর নামে খ্যাত এবং তিনি অভিমানমহোদয় অর্থাৎ আত্মমর্যাদাপূর্ণ ছিলেন অর্থাৎ তিনি যে মহান এক ব্যক্তিত্ব ছিলেন সেটিই বোঝানো হয়েছে। এখানে তাঁর রাজ্যের সাথে শিবালয়ের তুলনা করা হচ্ছে, অর্থাৎ শিবালয়টি উপমান এবং রাজধানীটি উপমেয়। দণ্ডী তাঁর *কাব্যাদর্শ*[২৩] গ্রন্থে উপমার লক্ষণ প্রসঙ্গে বলেছেন, *যথাকথঞ্চিত্ সাদৃশ্যং যত্রোদ্ভূতং প্রতীয়তে/ উপমা নাম সা, তস্যাঃ প্রপঞ্চোয়ং নিদর্শ্যতে।।* অর্থাৎ উপমার ক্ষেত্রে চারটি বিষয় আবশ্যক - উপমান (যার সঙ্গে তুলনা করা হয়), উপমেয় (যাকে তুলনা করা হয়), একটি সাধারণ ধর্ম এবং সাদৃশ্যবাচক শব্দ। উপমার ক্ষেত্রে সাধারণ ধর্মটিকে বেছে নিয়ে দুটি বস্তুর মধ্যে সাদৃশ্য কল্পনা করা হয়ে থাকে। উপমার গুরুত্ব প্রায় সকল ভাষাতেই পরিলক্ষিত হয় এবং এটি প্রাচীনতম অলংকার। এর পরবর্তীতে শিবগুপ্তের ক্ষেত্রে প্রচুর পরিমাণে উপমার ব্যবহার করা হচ্ছে। যেমন,

> ধনুর্ব্বিজ্ঞানমুখ্যো যঃ খ্যাতো বালার্জুনাখ্যয়া

অর্থাৎ ধনুর্বিদ্যায় বিশেষ দক্ষতার কারণে যিনি বালার্জুন অর্থাৎ বালকরূপ অর্জুনরূপে খ্যাত হয়েছিলেন। এখানে বালরূপম্ অর্জুনঃ = *বালার্জুন*- পদটি নিষ্পন্ন হয়েছে। অতএব তাঁর অপর এক নাম বালার্জুন সেটি বর্ণনার ক্ষেত্রে বিশেষ শব্দের প্রয়োগ করা হচ্ছে। এখানে আবার বর্গীয় ব-এরই ব্যবহার হয়েছে এবং এক্ষেত্রে উৎকীর্ণকারের কোন ত্রুটি দেখা যাচ্ছে না এবং শিবগুপ্তের বিশেষণরূপে *তস্যাজনিষ্টেষ্টরণ* (তাঁর অর্থাৎ হর্ষদেবের থেকে যে শিবগুপ্তের উদ্ভব হচ্ছে তাঁর কাছে রণ বা যুদ্ধ হল ইষ্টেরও ইষ্ট অর্থাৎ খুবই প্রিয়), *ধনুর্বিজ্ঞানমুখ্যো* (ধনুর্বিদ্যায় বিশেষভাবে পারদর্শী)- এই পদগুলি ব্যবহৃত হয়েছে।[২৪] এরপরবর্তী শ্লোকগুলিতে (৬ ও ৭নং) রাজা শিবগুপ্তের প্রশস্তি করা হয়েছে। প্রথমে (৬নং শ্লোকে)

তিনি ঠিক কতখানি যুদ্ধে পারদর্শী ছিলেন, সেটি উপমার মাধ্যমে তুলে ধরা হয়েছে। এখানে বলা হয়েছে-

> শ্যামামসিলতাং সংখ্যে কৃত্বা.........মত্তমাতঙ্গমৌক্তিকৈঃ

অর্থাৎ তাঁর তরবারীটি ছিল শ্যামবর্ণের বা কালচে রঙের। এখানে *শ্যামাম্* - *অসিলতাং* -এই পদদ্বয়ের মধ্যে সন্ধি হয়ে পদটি নিষ্পন্ন হয়েছে এবং এখানে সংখ্য শব্দের অর্থ হল যুদ্ধ। সুতরাং সম্পূর্ণ বাক্যটির অর্থ হল শ্যামবর্ণের তরবারীকে যিনি বাল্যকাল থেকেই নিজের সঙ্গিনীরূপে গ্রহণ করেছেন এবং সেই তরবারীর দ্বারা তিনি যুদ্ধক্ষেত্রে শত্রুপক্ষের মত্তমাতঙ্গদের মস্তক এমনভাবে ছেদন করছেন যার ফলস্বরূপ সেই মাতঙ্গবর্গের বিদীর্ণ মস্তক থেকে বিচ্যুত মুক্তরাশি যখন তাঁর তরবারীতে লেগে যাচ্ছে, সেটি দেখে মনে হচ্ছে, তিনি তাঁর প্রিয়াস্বরূপ সেই তরবারিকে যেন মুক্তোর অলংকারে অলংকৃত করছেন, অর্থাৎ প্রিয়াকে যেমন মুক্তোর অলংকারে অলংকৃত করা হয়, ঠিক তেমনি তিনিও তাঁর প্রিয়াস্বরূপ সেই তরবারীকে মুক্তোর অলংকারে অলংকৃত করছেন। আলোচ্য শ্লোকটিতে উৎপ্রেক্ষা অলংকার হয়েছে। দণ্ডী উৎপ্রেক্ষা অলংকারের[২৫] লক্ষণ প্রসঙ্গে বলেছেন- *অন্যথৈব স্থিতা বৃত্তিশ্চেতনস্যেতরস্যবা/ অন্যথোত্‌প্রেক্ষতে যন্ন তামুত্‌প্রেক্ষা বিদুর্যথা*।। অর্থাৎ উৎপ্রেক্ষার ক্ষেত্রে উপমেয় বা প্রকৃত বস্তুর স্বরূপ উপমান বা আরোপিত বস্তুর স্বরূপ রূপে কল্পনা করা হয়। এখানে প্রকৃত বিষয় বা উপমেয়টি হল রাজা শিবগুপ্ত যুদ্ধক্ষেত্রে তরবারীদ্বারা শত্রুপক্ষের মাতঙ্গবর্গের মাথা বিচূর্ণ করছেন, যার ফলে সেই মাতঙ্গবর্গের মস্তক থেকে স্খলিত মুক্তরাশি তাঁর তরবারীকে স্পর্শ করছে এবং উপমান বা আরোপিত বিষয়টি হল এটি দেখে মনে হচ্ছে যেন তিনি তাঁর প্রিয়াস্বরূপ তরবারীকে ঐ সকল মত্তমাতঙ্গাদির মুক্তরাশির দ্বারা অলংকৃত করছেন বা সাজিয়ে দিচ্ছেন। সুতরাং এখানে প্রকৃত বিষয়কে অপ্রকৃত বিষয়ের স্বরূপ রূপে দেখানো হচ্ছে, তাই উৎপ্রেক্ষা পরিলক্ষিত হচ্ছে। উৎপ্রেক্ষাও একটি বহুল প্রচলিত অলংকার। বাণভট্ট *হর্ষচরিত-* এর প্রথম উচ্ছাসের প্রারম্ভেই[২৬] ভারতবর্ষের কোন অঞ্চলের কবিদের ক্ষেত্রে কী ধরনের কাব্যশৈলী দৃষ্ট হয় সেটির উল্লেখ করেছেন এবং সেখানে তিনি উৎপ্রেক্ষাকে দাক্ষিণ্যাত্যের কবিদের প্রিয় বলে উল্লেখ করেছেন। প্রসঙ্গত উল্লেখ্য উক্ত অভিলেখটির প্রচারস্থান সিরপুর বা প্রাচীন শ্রীপুর এবং ভৌগোলিক অবস্থানের দিক থেকে এটি দক্ষিণ কোশলের মধ্যস্থিত। অতএব এটি দাক্ষিণাত্যের খুব কাছাকাছি বলা যায় এবং এই বিষয় থেকে এটিও অনুমিত হয় যে হয়ত সেই কারণবশত এখানে উৎপ্রেক্ষার প্রয়োগ দেখা যাচ্ছে। এছাড়াও এখানে প্রিয়াম্ আবালং কুরুতে= *প্রিয়ামাবালংকুরুতে-* এই সমাসবদ্ধ পদটি উৎপন্ন হয়েছে এবং এখানেও অভিবিধি অর্থে আ এই অব্যয়টি প্রযুক্ত হয়ে আবালম্- এই পদটি নিষ্পন্ন হয়েছে অর্থাৎ এখানে বাল্য থেকে এরূপ অর্থ দ্যোতিত হয়েছে।[২৭] আবার এর পরবর্তী শ্লোকটিতে (৭নং) *সায়কৈঃ* অর্থাৎ বাণসমূহকে রাজা শিবগুপ্তের অনুগত ভৃত্যের সঙ্গে তুলনা করা হয়েছে। এখানে *সায়কৈঃ-* এটি হল উপমেয় (যাকে তুলনা করা হয়েছে) ও *সুভৃত্য* হল উপমান (যার সঙ্গে তুলনা করা হয়েছে) এবং *ইব* হল সাদৃশ্যবচক শব্দ। সুতরাং এখানে উপমা অলংকার হয়েছে, তবে এখানে বাণের দ্বারা এই অর্থে *সায়কৈঃ-* এই পদটিতে তৃতীয়া বিভক্তি হয়েছে, অতএব তার উপমানস্বরূপ *সুভৃত্য-* পদটিতেও তৃতীয়া হওয়ার কথা, কিন্তু এক্ষেত্রে তা হয়নি। অতএব এখানে অপাণিনীয় প্রয়োগ দেখা যাচ্ছে। এছাড়াও এই শ্লোকটির মাধ্যমে মূলত যে অর্থটি দ্যোতিত হচ্ছে, সেটি হল রাজা শিবগুপ্তের শরগুলি তাঁর সুভৃত্যস্বরূপ অর্থাৎ অনুগত এবং সেই শরের দ্বারা তিনি যুদ্ধক্ষেত্রে শত্রু রাজন্যবর্গের এমন অবস্থা করছেন, যেটি দেখে মনে হচ্ছে যেন স্মর অর্থাৎ কামদেব রাজাকে স্ত্রীসমূহ উপহার দিচ্ছেন, অর্থাৎ আলোচ্য শ্লোকটির মাধ্যমে বোঝানো হয়েছে যে রাজা শিবগুপ্ত যুদ্ধে শত্রুরাজাদের পরাজিত করে এমন অবস্থা করছেন যে তাঁদের পুরুষত্ব আর অবশিষ্ট থাকছে না এবং রাজার অপরূপ কান্তি ও বীরত্বের কাছে তাঁরা অর্থাৎ শত্রুরাজারা স্ত্রীরূপে প্রতিভাত হচ্ছেন। কিন্তু কবি কল্পনা করেছেন যে, কামদেব যেন রাজার কাছে প্রচুর স্ত্রীরত্ন অর্পণ করছেন। এখানে *রাজকম্-* এই পদটিতে সমূহার্থে কন্ প্রত্যয় হয়েছে অর্থাৎ রাজক বলতে রাজাসমূহকে বোঝানো হয়েছে। এখানে অতিশয়োক্তি অলংকার হয়েছে, কেননা বিশেষ অর্থাৎ উপমেয়ের অত্যধিক উক্তি বা বর্ণনাকে অতিশয়োক্তি বলা হয়। আচার্য দণ্ডী অতিশয়োক্তির লক্ষণ প্রসঙ্গে বলেছেন, *বিবক্ষা যা বিশেষস্য লোকসীমাতিবর্তিনী/ অস্যাবতিশয়োক্তিঃ স্যাদলঙ্কারোত্তোমা যথা।।*[২৮] এছাড়াও অভিলেখের শেষে *এতদামেদিনীনাশাদামোদোন্মাদ...* - এই পদটি পাওয়া যাচ্ছে এবং এখানেও

অভিবিধি অর্থে আঙ্- এই অব্যয়টি প্রযুক্ত হয়েছে[২৯] এবং এই অভিলেখটির সময়কালের দিকে যদি দৃষ্টিপাত করা হয় তাহলে দেখা যাচ্ছে সেটি হল সপ্তম সাধারণ অব্দ।

সংস্কৃত বাক্যার্থের বোধ বা মূল বক্তব্য কি সেটি বুঝতে গেলে কারকের জ্ঞান থাকা আবশ্যক। এখানে অভিলেখগুলিতে যে ধরনের বাক্য দেখা যাচ্ছে যে রাজপ্রশস্তির অংশটি শুদ্ধ সংস্কৃতে লেখা এবং পাণিনীয় নিয়মবিধি অনুসৃত হয়েছে। এখানে আরও একটি বিষয় লক্ষ্য করা যাচ্ছে, সেটি হল প্রতিটি তাম্রশাসনের[৩০] ক্ষেত্রে কয়েকটি নির্দিষ্ট ক্রিয়াপদের ব্যবহার লক্ষ্য করা যাচ্ছে, সেগুলি হল *সমাজ্ঞাপয়তি*, *প্রতিবস্তব্যম্* প্রভৃতি। *সমাজ্ঞাপয়তি* পদটির অর্থ হল সম্যকরূপে জানানো অর্থাৎ কোন একটি বিষয়ে অবগত করানো এবং প্রায় প্রতিটি তাম্রশাসনেই[৩১] দেখা যাচ্ছে যে রাজা তাঁর উচ্চপদস্থ রাজপুরুষ ও কিছু অধীনস্থ কর্মচারীদের উল্লেখপূর্বক এই *সমাজ্ঞাপয়তি* পদটির প্রয়োগ করছেন; যেমন সমাহর্তৃ, সন্নিধাতৃ, দণ্ড, পাশিক, চাট, ভট প্রমুখ এবং ভবিষ্যত প্রজন্মের রাজাদের ও কোন কোন ক্ষেত্রে গ্রামবাসীদেরও তিনি উল্লেখ করছেন। এখানে একটি বিষয় উল্লেখ্য যে এই দানগুলি যখন লিখিত হচ্ছে তখন সবসময় যে এই উল্লেখ্য সকল ব্যক্তিবর্গ উপস্থিত থাকতেন এমনটি নয়, কেননা এত সংখ্যক ব্যক্তির একত্রে উপস্থিত থাকাটা কিছুটা অসম্ভব বিষয়। হয়ত এই সকল ব্যক্তি অর্থাৎ যারা এই গ্রামের সঙ্গে বা গ্রামের দেখভাল করার ব্যাপারে সরাসরি জড়িত তাদেরকে গ্রামদানের বিষয়টি যথাযথরূপে অবগত করার জন্যই এরূপ ক্রিয়াপদের প্রয়োগ করা হয়েছে, যাতে এ বিষয়ে সকলে অবগত থাকেন ও যথাযথভাবে তা পালন করেন।[৩২] তবে *প্রতিবস্তব্যম্* পদটির ক্ষেত্রে দেখা যাচ্ছে যে এমনিতে কর্তৃবাচ্যে বস্ ধাতুর উত্তর তব্য প্রত্যয় করে বাস্তব্য রূপটি নিষ্পন্ন হয়, কিন্তু এখানে প্রসঙ্গানুযায়ী প্রতিবেশীরূপে বাস করতে হবে এরূপ অর্থ না ধরলে বাক্যের অর্থ স্পষ্ট হয় না। এছাড়াও বক্রতেন্তলি তাম্রশাসন[৩৩] সহ প্রায় প্রতিটি তাম্রপট্টে আরও একটি ক্রিয়াপদসূচক পদ দেখা যাচ্ছে, কিন্তু এটি বস্তুত ক্রিয়াপদ নয়, কৃৎ প্রত্যয়ান্ত একটি প্রাতিপদিক। মূল যে বাক্যটি পাওয়া যাচ্ছে, সেটি হল

> ভাবিভিশ্চ- ভূপতিভির্দ্দত্তেরিয়মস্মদীয়া...স্বদত্তিরিবানুপালনীয়া...

এই পদটির বিসন্ধিকৃতরূপটি হল ভাবিভিঃ চ ভূপতিভিঃ দত্তঃ ইয়ম্ অস্মদীয়া ধর্মগৌরবাত্ অস্মত্ অনুরোধাচ্চ স্বদত্তঃ ইব অনুপালনীয়া অর্থাৎ যার অর্থ পরবর্তী ভূপতিগণ যেন আমাদের দ্বারা প্রদত্ত এই ভূমিকে ধর্মের মাহাত্ম্য রক্ষার্থে ও আমাদের অনুরোধের জন্য এই ভূমিটিকে নিজেদের প্রদত্ত মনে করে তার যথাযথ রক্ষা করেন- এখানে বাক্যটি কর্মবাচ্যে প্রযুক্ত হয়েছে এবং যথাযথ দেখভাল করা অর্থে *অনুপালনীয়া* পদটি প্রযুক্ত হয়েছে। অনু পদটির অর্থ পরবর্তী অর্থাৎ পরবর্তী রাজারা যাতে এই প্রদত্ত ভূমির এবং দানের যথাযথ রক্ষা করেন সেই কারণবশতই এই পদটির প্রয়োগ দেখা যাচ্ছে এবং এর সঙ্গে বক্রতেন্তলি তাম্রশাসনে[৩৪] *আচন্দ্রতারকার্কক্ষিতিসমকালায়*- এই পদটি পাওয়া যাচ্ছে এবং বারদুলা তাম্রশাসনে[৩৫] *আচন্দ্রার্কসমকালোপ...*- এরূপে পদটি পাওয়া যাচ্ছে। যার অর্থ যতদিন পর্যন্ত চন্দ্র-সূর্য বা চন্দ্র ও নক্ষত্র অবস্থান করবে ততদিন পর্যন্ত দানপ্রাপকদের ভূমির অধিকার বজায় থাকবে।[৩৬] এর সঙ্গে প্রশস্তি অংশে ধর্মানুশংসন শ্লোক দেখতে পাওয়া যাচ্ছে এবং পরবর্তী তাম্রশাসনগুলিতে প্রশস্তি অংশের ও ধর্মানুশংসন শ্লোকের আধিক্য দেখা যাচ্ছে। এখান থেকে একটি বিষয় অনুমিত হয় যেহেতু অভিলেখগুলিতে *আচন্দ্রতারকার্কক্ষিতিসমকালায়* বা *আচন্দ্রার্কসমকালোপ* এই পদগুলি বারবার দেখা যাচ্ছে এবং ধর্মানুশংসন শ্লোকের আধিক্য বাড়ছে, অতএব নিশ্চই এই সময়ে দান কেড়ে নেওয়া বা দানের যথাযথ রক্ষা করার ক্ষেত্রে অবহেলা করা হত, তাই এই পদগুলির বারবার প্রয়োগ দেখা যাচ্ছে।

এছাড়া চৌদ্বার তাম্রশাসন[৩৭] থেকে *ধর্মকন্দর্পদেব* নামে রাজা প্রথম মহাভবগুপ্ত জন্মেজয়ের একটি বিশেষ নাম পাওয়া যাচ্ছে। ধর্ম শব্দটির অনেক প্রকার অর্থ হতে পারে- ব্যবহার, প্রকৃতি বা স্বভাব, বৈশিষ্ট্য ইতাদি। আবার কন্দর্প বলতে কামদেব বা মদনদেবকে বোঝানো হয়। সুতরাং এখানে হয়ত কামদেবের ন্যায় কান্তিবিশিষ্ট এবং যিনি ধর্ম অর্থাৎ সত্য, ন্যায় বা সুষ্ঠু স্বভাব / প্রকৃতির ধারক- এরূপ অর্থে রাজার নামকরণ করা হয়েছে অর্থাৎ প্রজাগণের নিকট তিনি এতটাই প্রজাবৎসল ছিলেন এবং অসাধারণ কান্তি বা সৌন্দর্যের দরুণ তিনি হয়ত এই *ধর্মকন্দর্পদেব* নামে জনপ্রিয় হয়েছিলেন। অন্যদিকে ধর্ম শব্দের একটি অর্থ যা ধারণ করে তাই ধর্ম এবং ধর্ম বলতে ধর্মরাজ যমকেও বোঝানো হয়ে থাকে। সুতরাং ধর্ম অর্থাৎ যিনি ন্যায় ও অন্যায়ের নির্ধারক বা বিচারকর্তা– এরূপেও পদটির অর্থ হতে পারে।

এর সাথে আর একটি বিষয় বিশেষভাবে দেখা যাচ্ছে যে ওড়িশা স্টেট মিউজিয়াম পট্টে[৩৮] প্রথমে তাঁদের বংশের তথা সোমবংশের প্রশস্তি করা হয়েছে এবং কেন সেটি চান্দ্রবংশ সেটি বলা হচ্ছে। তারপর সেই বংশটি যে মহাভারতের কুরুবংশের সাথে অন্বিত সেটি বোঝানোর জন্য যুধিষ্ঠিরাদি অন্যান্য নৃপতির বর্ণনাপূর্বক দীর্ঘ প্রশস্তি করা হয়েছে এবং তারপর রাজা মহাভবগুপ্ত জন্মেজয়কে সপ্তদ্বীপের বিভূষণ অর্থাৎ পৃথিবীর অলংকারস্বরূপ বর্ণনাপূর্বক তাঁর প্রশস্তি করে তারপর তাঁর পুত্র যযাতির উল্লেখ করা হচ্ছে। অন্যদিকে কটক তাম্রশাসনে[৩৯] প্রশস্তি অংশে প্রথমে রাজা জন্মেজয়, তারপর তাঁর পুত্র যযাতির এবং তারপর তাঁর পুত্র ভীমরথের উল্লেখ করা হচ্ছে এবং প্রত্যেকের সম্পর্কে প্রশস্তি করা হচ্ছে, তবে এক্ষেত্রে রাজা ভীমরথের দীর্ঘ প্রশস্তি দেখতে পাওয়া যাচ্ছে। আবার মহুলপার তাম্রশাসনে[৪০] প্রশস্তি অংশে প্রথমে রাজা যযাতির, তারপর ভীমরথের এবং তারপর ধর্মরথের প্রশস্তি করা হয়েছে। অভিলেখের ক্ষেত্রে এ ধরণের প্রয়োগ বহুল প্রচলিত এবং দেখা যায় বেশীরভাগ রাজারাই নিজেদের কোন দৈব বংশের সাথে অন্বিত করে নিজেদের পরিচয় দিয়ে থাকেন, যেমন সূর্য বংশ বা চন্দ্র বংশ ইত্যাদি। এর কারণরূপে বলা যায় যেহেতু এই সকল রাজারা নতুন কোন স্থানে এসে নিজেদের সাম্রাজ্য প্রতিষ্ঠা করেন, সুতরাং সেখানকার বাসিন্দাদের কাছে যাতে তাদের বংশমর্যাদা বা রাজমাহাত্য অক্ষুণ্ণ থাকে সেই কারণবশতই হয়ত এরূপ সন্নিবেশ।

এছাড়াও তাম্রশাসনগুলি থেকে যে ব্রাহ্মণদের নামগুলি পাওয়া যাচ্ছে, সেগুলি থেকে ঐ বিশেষ বিশেষ অঞ্চলের ভাষাতাত্ত্বিক বৈশিষ্ট্যের আভাস পাওয়া যাচ্ছে। যেমন, বারদুলা তাম্রশাসনে[৪১] বেশ কিছু ব্রাহ্মণদের নাম পাওয়া যাচ্ছে, যেমন, ত্রৈলোক্যহংসোপাধ্যায়, নারায়ণোপাধ্যায়, বিদ্যাধরহংসোপাধ্যায়, নক্ষত্ররূপ, দুর্গকলশ প্রভৃতি। তবে বেশ কিছু ভিন্ন নামেরও উল্লেখ পাওয়া যাচ্ছে। যেমন, সলোণবিদ্যাধর- এখানে বিদ্যাধরটি হয়ত উপাধি অর্থে এবং লোণ শব্দটি হয়ত লবণ বা লোণার থেকে এসেছে। আবার *অবিগ্রহচরিত* (অবিগ্রহ= যে কখনও ভেঙে পড়ে না এবং চরিত অর্থে বৈশিষ্ট্য এরূপ অর্থ হতে পারে), পোদবরাহ, বিদগ্ধাসুর- এইরকম ভিন্ন ধরনের নামোল্লেখ পাওয়া যাচ্ছে। এটি থেকে অনুমান করা যায় যে হয়ত ঐ অঞ্চলে ব্রাহ্মণদের এধরনের নাম প্রচলিত ছিল এবং ব্রাহ্মণদের উপাধির দিক দিয়েও কিছু সাদৃশ্য ছিল। হয়ত ভাষাতাত্ত্বিক বৈশিষ্ট্যবশতই এই সকল নামের প্রচলন দেখতে পাওয়া যাচ্ছে। এছাড়াও এখানে যে গ্রামটি দান করা হচ্ছে, সেটি হল কোশীরনন্দপুরের বটপদ্রক নামক একটি গ্রাম এবং অন্যদিকে শশাঙ্কের অষ্টম রাজ্যবর্ষে যে মেদিনীপুর তাম্রশাসনটি[৪২] পাওয়া যাচ্ছে, সেখানে যে গ্রামটির উল্লেখ রয়েছে সেটি হল কেতকপদ্রিকা অঞ্চলের কুম্ভারপদ্রক নামক একটি গ্রাম। সুতরাং এই দুটি গ্রামের মধ্যে নামগত সাদৃশ্য রয়েছে, হয়ত মেদিনীপুর ভৌগোলিক দিক দিয়ে সীমান্ত অঞ্চলে অবস্থানের দরুণ এই অঞ্চলগুলির নামগত দিক থেকে সাদৃশ্য দেখা যাচ্ছে এবং হয়ত ভাষাতাত্ত্বিক বৈশিষ্ট্যের কারণেই হয়ত এই সাদৃশ্য দেখা যাচ্ছে। এর সাথে সাথে এই ব্রাহ্মণরা যে ছান্দোগ্য ব্রাহ্মণ অর্থাৎ সামবেদীয় শাখার অন্তর্গত সেটিরও উল্লেখ পাওয়া যাচ্ছে। তবে প্রসঙ্গত উল্লেখ্য[৪২] যে এই তাম্রপট্টটিতে প্রথম যে ব্রাহ্মণের উল্লেখ করা হয়েছে তিনি ছান্দোগ্যশাখার অন্তর্গত ব্রাহ্মণরূপে উল্লিখিত হচ্ছেন, কিন্তু বাকি যাদের নাম পাওয়া যাচ্ছে তারা সকলেই ব্রাহ্মণ ছিলেন কিনা সেটি স্পষ্ট নয়। আবার এমনটাও হতে পারে এটি হয়ত তাম্রশাসন রচনার একটি শৈলী যেখানে প্রথমজনকে ব্রাহ্মণরূপে উল্লেখ করে তারপর বাকিদের শুধুমাত্র নামোল্লেখ করা হচ্ছে। অতএব এই বিষয়টি থেকে অবগত হওয়া যাচ্ছে যে হয়ত এই অঞ্চলে সামবেদীয় শাখা খুব গুরুত্বপূর্ণ ছিল। এর পরবর্তীতে বক্রতেন্তলি তাম্রশাসনেও[৪৩] ছান্দোগ্যাচরণের অন্তর্ভুক্ত অর্থাৎ সামবেদীয় শাখার ব্রাহ্মণদের উল্লেখ পাওয়া যাচ্ছে এবং কালিবাহন তাম্রপট্টে[৪৪] বাজসনেয়ী ও মাধ্যন্দিন শাখায় অধ্যয়নরত ব্রাহ্মণদের, আবার ছৌদ্বার তাম্রশাসনে[৪৫] বাজসনেয়ী শাখায় অধ্যয়নরত ব্রাহ্মণদের উল্লেখ পাওয়া যাচ্ছে। তবে ওড়িশা স্টেট মিউজিয়াম পট্টে[৪৬] কিন্তু কোন শাখার উল্লেখ পাওয়া যাচ্ছে না। শুধুমাত্র গোত্র ও প্রবরের উল্লেখ পাওয়া যাচ্ছে। আবার ভীমরথের কটক তাম্রশাসনে[৪৭] সামবেদীয় কৌথুমাচরণের অন্তর্গত এবং ছান্দোগ্যাচরণে অধ্যয়নরত ব্রাহ্মণদের উল্লেখ পাওয়া যাচ্ছে। এর পরবর্তীতে রাজা ধর্মরথের মহুলপার তাম্রশাসনেও[৪৮] কোন বৈদিক শাখার উল্লেখ পাওয়া যাচ্ছে না। এখানেও শুধুমাত্র গোত্র ও প্রবর উল্লিখিত হয়েছে। সুতরাং এগুলি থেকে একটি সিদ্ধান্তে উপনীত হওয়া যেতে পারে যে, ঐ সকল অঞ্চলে হয়ত ঐ বিশেষ বিশেষ বৈদিক শাখাগুলির প্রাধান্য ছিল। এছাড়াও এই তাম্রশাসনগুলিতে আরও একটি বিষয় দেখতে পাওয়া যাচ্ছে যে, এখানে বৈদিক শাখার সঙ্গে গোত্র ও প্রবরের উল্লেখ করা হচ্ছে। ব্রাহ্মণ্য

হিন্দু ধর্মে গোত্রের অস্তিত্ব অনেক প্রাচীন। তবে, বর্তমানে এটি পূজা পদ্ধতির মধ্যে সীমাবদ্ধ থাকলেও আদি-মধ্যযুগে এই গোত্র খুবই গুরুত্বপূর্ণ স্থান দখল করেছিল এবং গোত্রের সঙ্গে সঙ্গে প্রবরেরও যথেষ্ট গুরুত্ব ছিল। আলোচ্য তাম্রশাসনগুলির মধ্যে বারদুলা তাম্রশাসনে[৪৯] কোন গোত্র বা প্রবরের উল্লেখ পাওয়া যাচ্ছে না, শুধুমাত্র শাখার উল্লেখ রয়েছে। কালিবাহন তাম্রশাসনে[৫০] পরাশরগোত্র এবং *বাশিষ্ঠশক্তিপারাশর্যপ্রবর* বিশিষ্ট ব্রাহ্মণের উল্লেখ রয়েছে। আবার, প্রথম শিবগুপ্ত যযাতির ওড়িশা স্টেট মিউজিয়াম পট্টে[৫১] কৌশিক গোত্রীয় এবং ত্রিঋষিপ্রবর বিশিষ্ট ব্রাহ্মণের উল্লেখ পাওয়া যাচ্ছে। কটক তাম্রশাসনে[৫২] কৌশিক গোত্রীয় এবং *বিশ্বামিত্র-দেবরাত-ঔন্দল্যপ্রবর* বিশিষ্ট ব্রাহ্মণের উল্লেখ পাওয়া যাচ্ছে। সুতরাং দেখা যাচ্ছে এই তাম্রশাসনগুলিতে ব্রাহ্মণদের নামোল্লেখের ক্ষেত্রে শাখার সঙ্গে সঙ্গে গোত্র ও প্রবরেরও উল্লেখ করা হচ্ছে। প্রবর বিষয়টিও গোত্রের প্রায় সমার্থক। গোত্র বলতে মূলত বৈদিক ঋষিদের বংশকে বোঝানো হয় এবং প্রবর হল ঐ একই বংশের বিশিষ্ট কয়েকজন পুরুষ। প্রকৃতপক্ষে তাম্রশাসনগুলিতে এই গোত্র বা প্রবরগুলির ব্যবহার হয়েছে বংশগত কৌলীন্যের পরিচয় জ্ঞাপনের জন্য। সাথে একটি বিশেষ বৈশিষ্ট্য দেখা যাচ্ছে যে চৌদ্বার তাম্রশাসনে[৫৪] *সাধারণ* নামক একজন রাজকর্মচারীর উল্লেখ পাওয়া যাচ্ছে, যিনি ধর্মশাস্ত্র ও অর্থশাস্ত্র বিশেষভাবে জ্ঞাত ছিলেন। সুতরাং এই সময় থেকে ধর্মশাস্ত্রের প্রধান্য যে বাড়ছে, সেটি চোখে পড়ছে এবং এই সময় সংস্কৃত সাহিত্যের দিক থেকে পর্যালোচনা করলেও দেখা যাবে যে এই সময় নারদ স্মৃতি বা বৃহস্পতি স্মৃতি প্রমুখ স্মৃতি শাস্ত্রও রচিত হচ্ছে।

এর সাথে তাম্রশাসনগুলিতে আর একটি বিষয় উঠে আসছে তা হল, scribe বা উৎকীর্ণকারের কিছু ত্রুটি দেখা যাচ্ছে। যেমন, অনেকক্ষেত্রে সমাসবদ্ধ পদগুলিকে আলাদা লেখার প্রবণতা, আবার বর্গীয় ব-এর স্থানে অন্তঃস্থ ব লেখার প্রবণতা, যেমন, *ব্রাহ্মণান্*- এই পদটিতে বর্গীয় ব-এর স্থানে অন্তঃস্থ ব লেখার প্রবণতা দেখা যাচ্ছে। *তৎপ্রতিনিবাসিকুটুম্বি* - এক্ষেত্রেও বর্গীয় ব-এর স্থানে অন্তঃস্থ ব-এর প্রয়োগ দেখা যাচ্ছে। আবার ত্রি-এর পরিবর্তে তৃ (ত্রিকলিঙ্গাধিপতির স্থলে *তৃকলিঙ্গাধিপতি* লেখা হচ্ছে) ব্যবহৃত হচ্ছে। সেরকমভাবে ণ-এর স্থানে ন লেখা হচ্ছে এবং যেখানে সেখানে বিরামচিহ্নের প্রয়োগ করা হচ্ছে। এছাড়া তাম্রশাসনগুলিতে বর্ণের দ্বিত্ব দেখা যাচ্ছে, যেমন, *যথাকালাধ্যাসিনস্সমা...(স্স), সুবর্ণ্ণপুরসমাবাসিত(ণ্ণ)* এবং অনেকক্ষেত্রে সমাসবদ্ধ পদকে আলাদা লেখার প্রবণতা দেখা যাচ্ছে যেমন, *...প্রকৃষ্ট তরশৌর্য...* প্রভৃতি।[৫৫]

মোটামুটিভাবে অভিলেখগুলির ক্ষেত্রে এসকল বৈশিষ্ট্যই আপাতদৃষ্টিতে চোখে পড়ছে এবং পরিশেষে বলা যেতে পারে যে, যদিও এই স্বল্প পরিসরে অভিলেখগুলির সাহিত্যগত বা ভাষাগত আলোচনা বিশদে সম্ভব নয়, তবে এই আলোচনার মাধ্যমে অভিলেখ থেকে এই সময় কী ধরনের কাব্য লেখা হচ্ছে বা এই সময় থেকে কাব্যের ক্ষেত্রে কী ধরনের বৈশিষ্ট্য দেখা যাচ্ছে সেটি জানা যাচ্ছে। গুপ্তকালীন কাব্যে যেমন, কালিদাসের কাব্যে অলংকারের যে স্বতঃস্ফূর্ত প্রয়োগ দেখা যাচ্ছে তা এই সময় বিরল। এই সময় জটিল ও কষ্টকল্পিত অলংকার প্রয়োগ করার প্রবণতা দেখা যাচ্ছে। সুতরাং এই সকল অভিলেখগুলি সাহিত্যের আঙ্গিকে ব্যাখ্যা করার ফলে একদিকে যেমন ঐ সকল অঞ্চলে কী ধরনের শব্দের প্রয়োগ হত সেটি জানা যাচ্ছে, তেমনি তার সঙ্গে ঐ সময়ে কী ধরনের কাব্য রচিত হচ্ছে, কী ধরনের শৈলী ব্যবহৃত হচ্ছে এবং গদ্য ও পদ্যের ক্ষেত্রে ঐ অঞ্চলে কী ধরনের পরিবর্তন ঘটছে এবং কেন ঘটছে সেটিও বোধগম্য হচ্ছে।

উল্লেখপঞ্জি

১. দণ্ডী, *কাব্যাদর্শ,* পরিচ্ছেদ-১/৮০।

২. J. Sundaram Ed. *USVAE,* Vol-IV, p. 202.

৩. A. M. Sashtri Ed. *ISPS,* Part-II, p. 167.

৪. *তদেব,* p. 183, p. 207, p. 219, p. 257, p. 268.

৫. J. Sundaram Ed. *USVAE,* Vol-IV, p. 202. এখানে *স্বস্ত্যশেষক্ষিতীশবিশেষবিদ্যাভ্যাস......মহাভ্যুদয়* – এই দীর্ঘ সমাসবদ্ধ পদটির মাধ্যমে রাজা শিবগুপ্তের প্রশস্তি করা হচ্ছে এবং এই পদটির অর্থ হল রাজা শিবগুপ্ত সকল প্রকার বিজিগীষুর গুণ সমৃদ্ধ, সকল প্রকার গুণের আকর ও শৌর্য, প্রজ্ঞা ও প্রভাবের প্রতীকস্বরূপ।

৬. A. M. Sashtri Ed. *ISPS*, Part-II, p. 167. তাম্রশাসনটির শুরুতেই সুবর্ণপুরসমাবাসিতশ্রীমতো বিজয়স্কন্ধবারাত্- এই পদটি পাওয়া যাচ্ছে; অর্থাৎ এটি সুবর্ণপুরে স্থাপিত বিজয়-শিবির থেকে প্রচার করা হচ্ছে। পৃ. 207. এখানেও *শ্রীমদারামসমাবাসিনঃ শ্রীমতো বিজয়ক্টকাত্* -এটি পাওয়া যাচ্ছে অর্থাৎ এখানেও শুধুমাত্র বিজয়শিবিরের নাম ও সেই সঙ্গে সেখান যে তাম্রশাসনটি প্রচার করা হচ্ছে, সেটির উল্লেখ করা হচ্ছে।

৭. *তদেব,* p. 183.

৮. *তদেব,* p. 219.

৯. *তদেব,* p. 257-258.

১০. *তদেব,* p. 268-269.

১১. *তদেব,* p. 183.

১২. *তদেব,* p. 257-258.

১৩. *তদেব,* p. 219.

১৪. *তদেব,* p. 257-269.

১৫. দণ্ডী, *কাব্যাদর্শ,* ১/৮০।

১৬. *পূর্বোক্ত,* Sundaram, p. 202.

১৭. তত্রৈব।

১৮. *পূর্বোক্ত,* c, ১/৪১।

১৯. *পূর্বোক্ত,* Sundaram p. 202.

২০. *তদেব,* p. 205.

২১. *তদেব,* p. 205-206.

২২. তত্রৈব।

২৩. *পূর্বোক্ত,* দণ্ডী, পরিচ্ছেদ-২, পৃ. ২৩০।

২৪. *পূর্বোক্ত,* Sundaram, p. 205-206.

২৫. *পূর্বোক্ত,* দণ্ডী, পরিচ্ছেদ-২, পৃ. ৪০৪।

২৬. বাণভট্ট, *হর্ষচরিত,* ১/৭।

২৭. সত্যনারায়ণ চক্রবর্তী, *পাণিনীয় শব্দশাস্ত্র,* পৃ. ২৮১।

২৮. *পূর্বোক্ত,* দণ্ডী, পৃ. ৩৯৫।

২৯. *পূর্বোক্ত,* চক্রবর্তী, পৃ. ২৮১।

৩০. *পূর্বোক্ত,* Sashtri, p. 168, p. 185, p. 208, p. 221, p. 259, p. 270-271.

৩১. তত্রৈব।

৩২. D. C. Sircar, *Indian Epigraphy*, Appendix-I, P.168.

৩৩. *পূর্বোক্ত,* Sashtri, p. 168.

৩৪. *পূর্বোক্ত,* চক্রবর্তী, পৃ. ২৮১।

৩৫. *পূর্বোক্ত,* Sundaram, p. 202-203.

৩৬. *পূর্বোক্ত,* চক্রবর্তী, পৃ. ২৮১।

৩৭. *পূর্বোক্ত,* Sashtri, p. 210.

৩৮. *তদেব,* p. 220. এখানে *সোমাদিস্বকুলোদ্‌গতক্ষিতিরু(ভূ)জাং দেবত্ব...প্রতিপ্রেপ্সানুরূপশ্রিয়ঃ-* এই দীর্ঘ সমাসবদ্ধ পদটি পাওয়া যাচ্ছে এবং এই পদটির মাধ্যমে তাঁরা কেন চন্দ্রবংশজাত তার বর্ণনা করা হচ্ছে।

৩৯. *তদেব,* p. 258-259. এখানেও দীর্ঘ সমাসবদ্ধ পদের দ্বারা রাজা জন্মেজয়ের প্রশস্তি করা হচ্ছে এবং সেখানে *লোকত্রয়প্রথিতশুভ্রয়শোবিতানব্যাপ্তাষ্টদিক্‌প্রসভনির্জিতবৈরিবর্গঃ। রাজা বভূব...সরজবদনো জনমেজয়াখ্যঃ।* – এই পদটি পাওয়া যাচ্ছে। আবার নির্দারিতারিকরি...ধারঃ- এই দীর্ঘ সমাসবদ্ধ পদটির মাধ্যমে রাজা যযাতির কথা বলা হচ্ছে এবং এর ঠিক পরবর্তী অংশে ৭-৯ নং লাইন পর্যন্ত রাজা ভীমরথের প্রশস্তি করা হচ্ছে।

৪০. *তদেব,* p. 269-270. এক্ষেত্রেও ক্রমান্বয়ে তিন পুরুষের প্রশস্তি করে তাম্রশাসনটি শুরু হচ্ছে এবং এই অভিলেখগুলি থেকে এই বংশের বংশতালিকাও পাওয়া যাচ্ছে।

৪১. *পূর্বোক্ত,* Sundaram, p. 202.

৪২. দেবার্চনা সরকার, *নিত্যকালের তুই পুরাতন,* পৃ. ১৪০।

৪৩. *পূর্বোক্ত,* Sundaram, p. 202.

৪৪. *পূর্বোক্ত,* Sashtri, p. 168.

৪৫. *তদেব,* p. 185.

৪৬. *তদেব,* p. 208.

৪৭. *তদেব,* p. 221.

৪৮. *তদেব,* p. 259.

৪৯. *তদেব,* p. 271.

৫০. *পূর্বোক্ত,* Sundaram, p. 202.

৫১. *পূর্বোক্ত,* Sashtri, p. 185.

৫২. *তদেব,* p. 221.

৫৩. *তদেব,* p. 259.

৫৪. *তদেব,* p. 209.

৫৫. *তদেব,* p. 168, p. 185, p. 208, p. 221, p. 259, p. 271.

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

চক্রবর্তী, সত্যনারায়ণ *পাণিনীয় শব্দশাস্ত্র,* কোলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০১২, ২০০৩ (প্রথম প্রকাশ)।

দণ্ডী, *কাব্যাদর্শ,* প্রথম পরিচ্ছেদ, সম্পা. অনিল চন্দ্র বসু, সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০০২ (প্রথম প্রকাশ)।

দণ্ডী, *কাব্যাদর্শ,* সম্পা. চট্টোপাধ্যায় চিন্ময়ী, পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তকপর্ষৎ।

পতঞ্জলি, *পাণিনীয় মহাভাষ্য,* অনু. পণ্ডিত শ্রীমোক্ষদাচরণ সমাধ্যায়ী (প্রথম আহ্নিক থেকে নবম আহ্নিক), শ্রীশ্রীরামকৃষ্ণ মিশন, ১৩১৬।

রাজশেখর, *কাব্যমীমাংসা,* সম্পা. নগেন্দ্রনাথ চক্রবর্তী, শান্তিনিকেতন: শান্তিনিকেতন প্রেস, ১৯৬০/১৩৬৭।

সরকার, দেবার্চনা *নিত্যকালের তুই পুরাতন,* পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, ২০১৩ (প্রথম প্রকাশ)।

Bāṇabhaṭṭa, *Harshacharita*, ed. Kane, Pandurang vaman, *The Harshacharita* Bombay: 1918 (1st ed.).

Kane, Pandurang vaman *History of Dharmaśāstra*, Vol-I Pt. I, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1930.

Mitra Shastri, Ajay *Inscriptions of The Śarabhapurīyas, Pāṇḍuvaṁśins and Somavaṁśins*, Part I, Introduction and Part II, Inscriptions, New Delhi: Indian Council of Historical Research and Delhi: Motilal Benarsidass, 1995 (1st ed.).

Sharma, Rama Nath *The Aṣṭadhyayī of Paṇini*, Vol-IV, Munshirtm Manoharlal, 2002.

Sircar, D. C. *Indian Epigraphjy*, Motilal Banarsidass, Delhi: 1965 (1st ed.).

সুকুমারী ভট্টাচার্যের কলমে নারী উত্তরণ: প্রাচীন থেকে বর্তমান

রাণু মণ্ডল

সংক্ষিপ্তসার: একবিংশ শতাব্দীর রজত জয়ন্তী বছরে দাঁড়িয়েও প্রায়ই শুনতে পাওয়া যায় বধূ নির্যাতন, গার্হস্থ্য হিংসা, গণধর্ষণ, ধর্ষণ করে খুনের মতো একাধিক নারী নির্যাতনের কথা। সেখানে ছয়মাসের শিশু থেকে অশীতিপর বৃদ্ধা, হিংস্র হায়নাদের কামনা লোলুপ বিকৃত লালসা থেকে রেহাই পায়না কেউই। নারী মানেই যেন সে কামনার বস্তু, নারী মানেই যেন সে সব পুরুষের ভোগ্য, নারী মানেই তার উপর আরোপিত হওয়া সমস্ত অন্যায় মুখ বুজে সহ্য করতে পারা এক অবলা প্রাণী। সে শুধু স্বামীকে সন্তুষ্ট করবে, পুত্র সন্তানের জন্ম দেবে এবং স্বামীর কথার ওপর কথা বলবে না। হিন্দু ধর্মে তথাকথিত উদারতা ও সহিষ্ণুতার আড়ালে নারীদের উপর ঘটে যাওয়া সমস্ত অনাচার ও বিদ্বেষ বিষয়ে প্রথম সচেতন ও সুচিন্তিত দৃষ্টি আরোপ করেছিলেন সুকুমারী ভট্টাচার্য। তাঁর কলমে অতীত থেকে বর্তমানে নারী উত্তরণের নানা দিক নিয়ে আলোচিত হয়েছে এই গবেষণাপত্রে।

সূচক শব্দ: মাতৃত্ব, নারীবাদ, উত্তরণ।

বৈদিক যুগ থেকে আধুনিক যুগ; সমাজের আনাচে কানাচে সযত্নে লালিত হতে থাকা নারী বিদ্বেষ, নারী হিংসা, গার্হস্থ্য হিংসা, নারী কামনার লোলুপ দৃষ্টি, ঘুণ ধরিয়েছে আধুনিকতার রন্ধ্রে রন্ধ্রে। নারী মানেই সে কামনার বস্তু, নারী মানেই ভোগ্য, নারী মানেই তার উপর আরোপিত হওয়া সমস্ত অন্যায় মুখ বুজে সহ্য করতে পারা এক অবলা প্রাণী। সে শুধু স্বামীকে সন্তুষ্ট করবে, পুত্র সন্তানের জন্ম দেবে এবং স্বামীর কথার ওপর কথা বলবে না। হিন্দু ধর্মে তথাকথিত উদারতা ও সহিষ্ণুতার আড়ালে নারী ও শূদ্র সমাজের এই দুই প্রান্তিক শ্রেণির মানুষের প্রতি কী মাত্রায় বিদ্বেষ পোষণ করা হয়েছে সে বিষয়ে সুকুমারী ভট্টাচার্যই প্রথম সচেতন ও সুচিন্তিত দৃষ্টি আরোপ করলেন, সমক্ষে আনলেন নারী নির্যাতনের নানা দিক। তাঁর হাত ধরেই ক্রমে নারী উত্তরণের সুগম পথ নির্মিত হতে লাগলো। সুকুমারী ভট্টাচার্য নিছক একটা নাম নয়, তিনি আলোর পথের পথিক; আলোর পথযাত্রী।

সুকুমারী ভট্টাচার্যের জন্ম ইংরেজি ১২ই জুলাই ১৯২১ খ্রিস্টাব্দে মেদিনীপুর জেলায়। বাবা সরসী কুমার দত্ত এবং মা শান্তবালা দেবী ছিলেন খ্রিস্টান। কলকাতার সেন্ট মার্গারেট স্কুলের পাঠ শেষ করে সংস্কৃত সাহিত্য নিয়ে কলকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ে সমস্ত বিভাগের মধ্যে প্রথম শ্রেণিতে প্রথম হয়ে ঈশান স্কলারশিপের দাবিদার হন। কিন্তু জাতিতে খ্রিস্টান হওয়ার দরুণ এই স্কলারশিপ প্রাপ্তি থেকে তাঁকে বঞ্চিত করা হয়। ১৯৫৭ সালে সাহিত্যিক বুদ্ধদেব বসুর আমন্ত্রণে যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয়ে তুলনামূলক সাহিত্য বিষয়ে অধ্যাপিকা রূপে যোগদান করেন।

সাহিত্য চর্চাতে তিনি কোনোদিন ছেদ আনতে দেয়নি। অবসরের পর আশি-নব্বই এর কোটায় পৌঁছেও একের পর এক নতুন গবেষণায় মেতেছেন তিনি। ইংরেজি বাংলা মিলিয়ে তাঁর প্রকাশিত গ্রন্থের সংখ্যা ৩৫- এর বেশি। জীবৎকালে সুরেশচন্দ্র মজুমদার স্মৃতি পুরস্কার, আনন্দ পুরস্কার, পশ্চিমবঙ্গ সরকারের সম্মাননার মতো স্বীকৃতিও পেয়েছেন। ইতিহাসবিদ রোমিলা থাপারের মতে- “ওঁর কাজ প্রাচীন ভারতীয় ইতিহাস চর্চার ক্ষেত্রে মাইল ফলক হয়ে আছে।”

সুকুমারী ভট্টাচার্য আজীবন লড়াই চালিয়েছেন মৌলবাদ, গোঁড়ামির বিরুদ্ধে; নারী প্রগতির পক্ষে। স্কুল জীবনে উদয় শঙ্করের নৃত্যশৈলী শেখার ক্ষেত্রে বাধার সম্মুখীন হয়েছিলেন বলে ‘গার্ল গাইড’- এ যোগ দিতে অস্বীকার করেন- “ঈশ্বর, সম্রাট এবং দেশের নামে শপথ নিতে আমি অস্বীকার করেছিলাম। আমার মনে হয়েছিল কোনো রাজার প্রতি অনুগত থাকা আমার দ্বারা হবে না।”[১] অথচ এমন এক দৃঢ়চেতা নির্ভিক প্রগতিশীল নারীকে শুনতে হয়েছে বাঙালী খ্রিস্টান পরিবারের মেয়ে, সে কেন সংস্কৃত পড়বে? পুরুষতান্ত্রিক সমাজে একদিকে মেয়ে আবার অন্যদিকে খ্রিস্টান; সুতরাং সংস্কৃত সাহিত্য নিয়ে পড়াশুনা করার নৈতিক অধিকার তিনি হারিয়েছেন। অনধিকারী সংস্কারহীনদের হাতে পড়লে সংস্কৃত-এর শুদ্ধতা হারাবে; তাই এদেরকে সংস্কৃত পড়তে না দেওয়াই যুক্তিযুক্ত। প্রথমে ইংরেজিতে এম্.এ পাশ করেন। কিন্তু তাঁর হার না মানা অদম্য মানসিকতা সংস্কৃত সাহিত্যের পিছু ছাড়তে দেয়নি, প্রাইভেটে এম্.এ পাশ করলেন। বেদ, পুরাণ, রামায়ণ, মহাভারত, কাব্যশাস্ত্রাদির অন্দরে ঢুকে এক এক করে টেনে বার করতে লাগলেন প্রাচীন ভারতের একমেটে, একপেশে সামাজিক কুসংস্কার ও পুরুষতান্ত্রিকতার কালো অন্ধকারময় দিক।

প্রাচীন ভারতে মেয়েদের সামাজিক অবস্থান কোনো ভাবেই আধুনিক ভারতীয় মেয়েদের সমপর্যায় ছিলনা। বৈদিক যুগের সমাজে নারীকে আর শূদ্র জাতিকে পশুর সঙ্গে তুলনা করাই ছিল পুরুষ শাসিত সমাজের মূল উদ্দেশ্য। সেখানে নারীর ব্যক্তিস্বাধীনতা বা বাক্স্বাধীনতার কোনো জায়গাই ছিল না। নারী মাত্রই কুকুর ও শকুনির মতো অশুভ শক্তির প্রতীক। পুরুষ নামক উপজীব্যের কাছে নারী তার নিজের শরীরের সমস্ত অধিকার ন্যস্ত করেছে, তারা নারী শরীরকে যেমন খুশি ছিঁড়ে, পিষে, খুবলে নিতে পারে, অথচ সব অত্যাচার পীড়ন নারীকে মুখ বুজে সহ্য করে যেতে হবে। '*মৈত্রায়নী সংহিতা*'য় অনেকবার বলা আছে- 'নারীশরীর নারীর নিজের নয়, তাই যৌন পীড়ন থেকে নিজেকে বাঁচানোর কোনো উপায় নেই।'[২] সকুমারী ভট্টাচার্যের ক্ষুরধার কলম বার বার গর্জে উঠেছে নারীদের প্রতি এমন অভব্য কদাচার আচরণের পরিপ্রেক্ষিতে। তাঁর সমস্ত লেখনীর মধ্যে তাই নারীমুক্তি, নারী উত্তরণের বিভিন্ন দিক উন্মোচিত হতে থাকে।

দেখা যায় পশুচারী যাযাবর আর্যরা ভারতে প্রবেশ করে কৃষিজীবী হয়ে ওঠে। "ক্রমে ক্রমে 'কুল'- এর প্রবর্তন হয়। প্রথমে একটা বাড়িতে তিন চার পুরুষ ধরে বৃহৎ পরিবারের বাস। তারপর শুরু হয় যৌথ পরিবার। তারপর শুরু হল একক পরিবার। একটি পুরুষের সংসার। এসবের সঙ্গেই উৎপাদন ব্যবস্থার ঘনিষ্ঠ যোগ ছিল, কিন্তু একটি ব্যাপার ক্রমশ পরিণতির দিকে এগোচ্ছিল: সমাজে নারী ও শূদ্রের স্থান অনিবার্য অবনমন, অর্থাৎ ক্রমেই নারীর স্থান সমাজে ও পরিবারে নেমে যাচ্ছিল। উৎপাদন ব্যবস্থায় নারীর অংশ ক্রমেই কমে যাচ্ছিল, যদিও গৃহকর্মে তার পরিশ্রম ও দায়িত্ব যথেষ্টই ছিল তবু তাকে 'ভার্যা' অর্থাৎ অন্যের দ্বারা ভরণীয়া, স্বামীর অন্নে প্রতিপালিত এই সংজ্ঞা দেওয়া হল। মনে রাখতে হবে 'ভৃত্য' আর 'ভার্যা' শব্দ দুটি ব্যুৎপত্তিগত ভাবে একই; যাকে ভরণ করতে হয়।"[৩] তাঁর অসামান্য গবেষণাতে উঠে আসে, ভারতের মাটিতে আর্যদের বসবাস সূচনার পর মোটামুটি দু'দশক পর্যন্ত নারী তার ব্যক্তিস্বাতন্ত্র্যের অধিকার আংশিক ভাবে হলেও ভোগ করতে পেরেছিল। এই প্রসঙ্গে বলা যায় প্রাচীন বৈদিক যুগে নারীর কিছুটা সাম্য ভোগ করার সুযোগ পেয়েছিল। "দেবগণ ও পিতৃগণকে দৈনন্দিন জল দেওয়ার প্রসঙ্গে গার্গী বাচক্নবী, বাড়বা আত্রেয়ী এবং সলভা মৈত্রেয়ী উদ্দেশ্যেও জল দেওয়া হত।"[৪] কিন্তু এর পর নারী তার সমস্ত অধিকার হারায়। বলা ভাল নারীর প্রাপ্য অধিকার থেকে কালক্রমে তাকে বঞ্চিত করা হয়। এই বঞ্চনা, এই অনৈতিকতা মন থেকে কোনোদিনই মেনে নিতে পারেননি। ঠিক এই কারণেই আমরা দেখতে পাই বিংশশতাব্দীর শেষ লগ্ন থেকে একবিংশ শতাব্দীর ঊষালগ্ন পর্যন্ত এক অশীতিপর বৃদ্ধা সমান ভাবে সমাজের সমস্ত অংশে নারী সচেতনতার কাজে আত্মনিয়োগ করেছেন। নতুন নতুন চেতনা, নতুন নতুন ভাবধারা ছড়িয়ে দিয়েছেন তাঁর অগণিত ছাত্রছাত্রীদের মধ্যে।

যুগ যুগ ধরে নারী অবজ্ঞার পাত্রী হয়ে এসেছে। মাতা, ভগ্নী, জায়া, দুহিতা; যে রূপেই সে পুরুষের কাছে বিরাজ হোকনা কেন। সন্তান প্রসব করা মেয়েদের একটি আবশিক কর্তব্যের মধ্যে ধরা হত। মেয়েদেরকে একজন ভালো স্ত্রী, ভালো মা রূপে পেতে 'একাধিক পুত্রের জননী' হওয়ার আশীর্বাদ করা হয়েছে। পুত্রের জননী হতে আশীর্বাদ করা হলেও কন্যা সন্তান প্রার্থনীয় হয়নি। এমনকি সন্তান জন্মের সময় পুত্র সন্তান জন্মালে তাকে উঁচুতে ধরা এবং শাঁখ বাজানোর রীতি ছিল কিন্তু কন্যা সন্তান জন্মালে শাঁখ বাজানো তো দূরস্থ তাকে মাটিতে শোয়ানো থাকত। শুধু তাই নয়, কন্যার মায়েদের সামাজিক ভাবে পুত্রের মায়েদের তুলনায় নীচু দেখানো হত। '*ঐতরেয় ব্রাহ্মণ*'- এ বলা হয়েছে- "যে নারী পুত্র সন্তানের জন্ম দেয় সেই শ্রেষ্ঠ নারী। আর যে নারী কন্যা সন্তানের জন্ম দেয়, তাকে বারো বছর পর ত্যাগ করা যায়।"[৫] আবার দেখা যায় শিশুর প্রথম ভাত খাবার অনুষ্ঠান 'অন্নপ্রাশন', 'বর্ষবর্ধন' তার দীর্ঘায়ু কামনা করে, শিশুর বিদ্যারম্ভ প্রভৃতি নানা অনুষ্ঠান পরিচালনায় মাতেন পিতা। মাতা শুধুমাত্র পটভূমিকায় থাকে, সে কোনো অনুষ্ঠানে কিছু বলেওনা, করেওনা। নারীর এই সব অপমান, লাঞ্ছনা, তিরস্কারের কথা সকুমারী ভট্টাচার্য বার বার তাঁর লেখনীর মধ্য দিয়ে স্মরণ করিয়ে দিতে চেয়েছেন। কেবল স্মরণ করিয়ে দিয়ে ক্ষান্ত হয়ে থাকেননি, বিভিন্ন জায়গায় নারী সচেতনতামূলক ক্যাম্প ইত্যাদি করে মেয়েদের সচেতন করে তোলার অঙ্গীকার গ্রহণ করেছিলেন।

কিছু ব্যতিক্রম ছাড়া পুরুষকেন্দ্রিক সমাজে কন্যা উপেক্ষিতা, লাঞ্ছিতা। কিছুদিন আগে পর্যন্তও দেখা গেছে, গর্ভস্থ ভ্রূণের লিঙ্গ নির্ধারণ করে অবাঞ্ছিত কন্যা সন্তানটিকে নির্দয় ভাবে হত্যা করতে কারো হাত কাঁপেনি। এখন অবশ্য এর জন্য অনেক আইন প্রণয়ন হয়েছে। গর্ভস্থ ভ্রূণের লিঙ্গ নির্ধারণ করা

দণ্ডনীয় অপরাধ। তা না হলে আমাদের মানবিক মূল্যবোধের অবনমন ঘটবে, আমাদের শিক্ষা লজ্জা পাবে। ভবিষ্যৎ প্রজন্ম অবজ্ঞার কাঠগোড়ায় দাঁড় করাবে আমাদের। এই অবক্ষয় ও অবনমনের কথাগুলি সুকুমারি ভট্টাচার্য তাঁর *‘তনয়া’* নামক প্রবন্ধে তুলে ধরেছেন।

মেয়েরা মায়ের জাত, এই অতি প্রচলিত ও ব্যঞ্জনাময় কৌশলী শব্দের আড়ালে লুকিয়ে আছে মেয়েদের প্রতি সমাজের চরম প্রতারণাময় অভিব্যক্তি। *‘প্রাচীন ভারতের মাতৃত্ব’* প্রবন্ধে বলেছেন মায়েদের ‘দেবী’ বলা আসলে সমাজের নিস্পৃহতার ক্ষতিপূরণ। ভারতে মাতৃত্বের উপর দেবত্বের আরোপ যে উচ্চ পর্যায়ে পৌঁছেছিল তেমন উচ্চ পর্যায়ে আর কোথাও পৌঁছায়নি। “বন্ধ্যা নারীকে পরিত্যাগ করা যায়, কারণ নিঋতি তাকে ভর করেছে”।[৬] সমাজের এমন অবক্ষয় প্রাচীন কালে যেমন প্রকটভাবে পরিলক্ষিত হয়েছিল, ঠিক তেমন বিংশ কিংবা একবিংশ শতকে এসেও তার পরিবর্তন তেমন ভাবে লক্ষ্য করা যায়নি। তাই হয়তো সুকুমারী ভট্টাচার্য তাঁর অসামান্য সব সৃষ্টি, সমাজের সর্বস্তরে ছড়িয়ে দিতে আগ্রহী হয়েছিলেন।

চরম নারীবাদী হওয়া সত্ত্বেও তিনি পুরুষের সব কাজের অন্ধ সমালোচনা করেছেন এমনটা কিন্তু নয়, অনেক ক্ষেত্রে পুরুষতান্ত্রিকতার কিছু সামাজিক নিয়ম যা আজও সমানভাবে পরম্পরাগত তাকে তিনি যথেষ্ট সমাদর করেছেন। তাঁর নারীবাদ কোনো ভাবেই দায়ীত্বজ্ঞানহীন ছিলনা। শূদ্রকের *‘মৃচ্ছকটিক’* নাটকের অনুবাদে আপামর বাঙালী পাঠকের কাছে পরিচয় করিয়ে দিয়েছিলেন বসন্তসেনার মতো সু-মনা গণিকার। অর্থের প্রতি কোনো আকর্ষণ ছিলনা এই স্বাধীনচেতা রমণীর। প্রেমিক চারুদত্তকে আর্থিক সংকটের হাত থেকে বাঁচিয়েছিলেন তিনি। নরনারী সম্পর্কের ক্ষেত্রে সমাজের বাস্তব প্রেক্ষিত ‘বিবাহ’ নামক সামাজিক বন্ধনটি যে গুরুত্বপূর্ণ সেকথা তিনি অস্বীকার করেননি। আবার দেখা যায় তখনকার সমাজ গর্ভিণী নারীর খাদ্যের প্রয়োজন বিষয়ে কিছুটা সচেতন ছিল। “নববধূ, কুমারী কন্যা, রোগী ও গর্ভবতী নারীকে অতিথির আগে খেতে দেবে”[৭] -এসবের কোনো কিছুই তাঁর চোখ এড়ায়নি।

নারীবাদ কেবল মহিলাদের স্বার্থরক্ষা করা কোনো এক তত্ত্ব নয়, -নারীবাদ এক জীবনবীক্ষা, যা বর্তমান সমাজে আলোড়ন সৃষ্টি করেছে। এখনকার সমাজে নারীর যে অবস্থান, প্রাচীন কালে নারীর অবস্থান অনেকটা আলাদাই ছিল বলা যেতে পারে। নারীবাদী পরিস্থিতি অনুযায়ী মেয়েরা কেবল পুরুষ দ্বারাই অত্যাচারিত হত এমনটা ধরে নেওয়া অস্বাভাবিক নয়, কিন্তু দেখা যায় নারীদের প্রতি অত্যাচার কেবল পুরুষ দ্বারাই হয়নি নারী দ্বারাও হয়েছে। *‘নারী সমাজের উপর হিংসাত্মক উপদ্রব’* প্রবন্ধে তিনি স্পষ্টতই বলেছে, - “আদি অনাদি কাল থেকে নারীদের উপর একপ্রকার পাশবিক অত্যাচার করে আসা হয়েছে। সেই অত্যাচার সবসময় পুরুষ দ্বারা নাও হতে পারে, অন্য নারী দ্বারাও সেই ধরণের উপদ্রব হতে পারে। তবে আক্রমণকারী যেই হোকনা কেন, আক্রান্ত মহিলাটির দুর্দশার শেষ থাকেনা।”[৮] সুকুমারী ভট্টাচার্য নারীবাদী দৃষ্টিভঙ্গিতে সমাজের এহেন অবক্ষয়ের কথা স্পষ্ট করেছেন তাঁর ক্ষুরধার কলমে।

বর্তমান যুগে দেখা যায়, নববধূর শরীরে গর্ভের সঞ্চার হলে পরিবারে ‘সাধভক্ষণ’ অনুষ্ঠানের মতো সামাজিক উপাচার পরিলক্ষিত হয়। এই সব উপাচারে অনেক সচেতন ভাবে নারীদের সম্মানের সহিত তার পছন্দ মতো সুস্বাদু খাবার রান্না করে পরিবেশন করা হয়। সন্তান প্রসবের আগে পর্যন্ত স্বামী ও তাদের পরিবার যথেষ্ট পরিমান খেয়াল রাখতে শুরু করে। গর্ভস্থ সন্তান এবং নতুন মায়ের সুস্থতা ছাড়া সন্তান পুত্র কিংবা কন্যা, সে বিষয়ে কারো কোনো আগাম চাহিদা থাকেনা। এসবই হয়তো সুকুমারী ভট্টাচার্যের মতো কিছু সমাজ সচেতক, সুচিন্তকের প্রতিবাদী কণ্ঠের উর্বর ক্ষেতের ফসল।

নারীশক্তির উত্তরণ প্রসঙ্গে সুকুমারী ভট্টাচার্যের উত্তরসূরী হিসাবে নৃসিংহপ্রসাদ ভাদুড়ী মহাশয়ের এখনকার একটি উক্তি যথেষ্ট প্রাসঙ্গিক “আজকের দিনের সকল রমণীই দশভুজা দুর্গারূপিণী– তাঁরা প্রত্যেকেই এক হাতে অফিস সামলান, অন্য হাতে স্বামীকেও সামলান, আর দু’হাতে পুত্র-কন্যার পালন-পোষণ করেন, সংসারের আবর্তে শ্বশুর-শাশুড়িকেও ফেলে দেন না, এমনকী বাজার করতে গেলেও বিভিন্ন বাজারে অত্যন্ত ভদ্রস্থ মেয়েদেরই এত দেখা যায়, তাতে রান্নাঘরের জায়গাতেও তাঁদের সস্নেহ হস্তস্পর্শ অনুমানযোগ্য হয়ে ওঠে। তাই এই জায়গায় মেয়েদের দশ-প্রহরণধারিণীর মূর্তিকল্প সুস্পষ্ট বটে, কিন্তু এটা কোনওমতেই নারীশক্তি-বিবর্দ্ধিণী কোনও ভাবনা নয়।”[৯]

‘বৃহদারণ্যকোপনিষদ’ -এ বলা হয়েছে- “যে ব্যক্তি পণ্ডিতা ও দীর্ঘায়ু কন্যা কামনা করে, তার উচিৎ তার পত্নীকে তিল ও ঘি দিয়ে অন্ন খাওয়ানো।”[১০] এর জন্য কিছু মানুষ নিশ্চয়ই শিক্ষিত কন্যা চাইত

এবং কন্যাদের শিক্ষা দেওয়ার উপরও জোর পেয়েছিল। বৈদিক যুগের প্রথম ভাগে নারীর উপনয়নের অধিকার থাকলেও পরবর্তীতে তা নিষিদ্ধ হয়। মনু বলেছেন- “নারীর পবিত্র ধর্মগ্রন্থ (বেদ) পাঠের কোনো অধিকার নেই। বিবাহ হল নারীর উপনয়ন, স্বামীর গৃহে জীবন কাটানো গুরুগৃহবাস এবং স্বামীসেবা বেদপাঠ।”[১১]

প্রাচীন বেদও একথা স্বীকার করে যে, নারীর শরীর তার নিজস্ব নয় এবং এতটুকু ওজর আপত্তি না করে পতির কাছে আত্মসমর্পণ করা তার বিধেয়। *তৈত্তিরীয় সংহিতা*য় আমরা দেখতে পাই, - ‘নারী কেবল যৌন সম্ভোগের বিষয়।’ মেয়েদের মন নামক কিছু ছিল বলে তখনকার সমাজ মনেই করতো না। এমনভাবে তাকে একজনের স্ত্রী বা ভোগ্যসামগ্রী হয়ে আবার অপরজনের স্ত্রী হতে হত। তাতে মনে হত নারী এমন এক জড় বস্তু যা হাতফেরতযোগ্য খেলনা সামগ্রী ছাড়া অন্য কিছুই নয়। *‘রামায়ণ’, ‘মহাভারত’* -এর যুগে কিছু ব্যক্তিত্বময়ী নারী যেমন; সীতা, কুন্তী, গান্ধারী, দ্রৌপদী প্রভৃতির গলায় প্রতিবাদের ঝড় নেমে আসলেও সমাজ তাকে সুকৌশলে উপেক্ষা করেছে। পুরুষ শাসিত সমাজের রক্তচক্ষুর আড়ালেই থেকে গেছে। নারী মুক্তির পৃথক আন্দোলন গড়ে ওঠা সম্ভব হয়নি। সুতরাং মেয়েদের মানসিক ও শারীরিক নির্যাতন কোনো শাস্তি ভয় ছাড়াই যুগ-যুগান্তর ধরে চলে আসছে।

ঋগ্বেদের যুগে গার্গী, অপালা, লোপামূদ্রা, শাশ্বতী, বিশ্ববারাদের মতো কিছু মহীয়সী নারীর কথা জানা যায়, তাঁরা নিজেরাই নিজের পরিচয়। তবুও সামাজিক দৃষ্টিতে তাঁরা অধস্তন। বিভিন্ন ভাবে জোর পূর্বক তাঁদের অবদমিত করে রাখার একটা কূটনৈতিক প্রয়াস চলত পুরুষ সমাজে। আধ্যাত্মিক বিতর্কে পুরোপুরি কোণঠাসা না করা পর্যন্ত মহর্ষি যাজ্ঞবল্ক্যকে চ্যালেঞ্জ করার দুঃসাহস দেখিয়ে ছিলেন গার্গী। একে দুঃসাহসই বলা চলে, কেননা এর ঠিক পরই যাজ্ঞবল্ক্য গার্গীকে নীরব থাকতে বলার অভিসম্পাত করে বসলেন - “আর কথা বাড়িওনা গার্গী, নাহলে তোমার মাথা খসে পড়বে।”[১২] সুতরাং সমাজ নারীদের কাছে এটাই আশা করেছিল যে, তারা উচ্চ চিন্তা ভাবনার বিষয়গুলি পুরুষের হাতে ছেড়ে দিয়ে সাংসারিক কাজকর্ম আর সন্তান উৎপাদন ছাড়া অন্যত্র সম্পূর্ণ নীরব থাকবেন। ভারতবর্ষে প্রকৃত নারীর সংজ্ঞা হল - “স্বামীকে সন্তুষ্ট করে, পুত্র সন্তানের জন্ম দেয় এবং স্বামীর ওপরে কথা বলেনা।”[১৩] এসব মেনে নিতে পারেননি সুকুমারী ভট্টাচার্য।

‘মনুসংহিতা’ গ্রন্থে ভগবান মনু বলেছেন মেয়েদের নিজস্বতা বলে কিছু থাকতে নেই, তাদের কামনার পুরুষও থাকতে পারেনা। পুরুষ রূপবান হোক কিংবা কুৎসিত তারা সুন্দরী, সুশ্রী নারীকেই কামনা করতে পারে-

> নৈতা রূপং পরীক্ষন্তে নাসাং বয়সি সংস্থিতিঃ।
> সুরূপং বা বিরূপং বা পুমানিত্যেব ভুঞ্জতে।।[১৪]

বিবাহযোগ্যা কন্যার আকাঙ্ক্ষিত বিশেষ গুণ আছে কিনা তা সমাজ ভালোভাবে খুঁটিয়ে দেখে নিত। বিত্ত, রূপ, শিক্ষা, বুদ্ধি, সদ্বংশ এই পাঁচ গুণের কোনো একটি কম থাকলে নববধূকে শ্বশুর বাড়িতে অনেক প্রকার তিরস্কার, লাঞ্ছনার স্বীকার হতে হত। এখনও যে হয়না একথা হলফ করে বলা যায়না। বিভিন্ন সময় সংবাদ পত্রে গার্হস্থ্য হিংসার খবর আমাদের চোখে পড়ে। তবে তার মাত্রা কিছুটা কমেছে। কিন্তু মেয়েদের শিক্ষার অধিকার একটি বিতর্কিত বিষয় হিসাবেই থেকে গেছে। শিক্ষিতা বধূই যদি পুরুষের কাঙ্ক্ষিত হয়ে থাকে তবে নারী শিক্ষা বিষয়ে সমাজের এত আপত্তি কেন? ধীরে ধীরে এবং নিশ্চিত ভাবে মেয়েরা সাংসারিক কাজকর্মের মধ্যে নিজেদের সমর্পণ করে দিতে শুরু করল। বন্দী হতে লাগল অন্তঃপুরে। ক্রমে মেয়েরা শিক্ষার অধিকার, সম্পত্তির অধিকার, জীবিকার অধিকার এমনকি নিজের শরীরের উপর অধিকার থেকেও বঞ্চিত থেকেছে; হয়ে উঠেছে সন্তান উৎপাদনের যন্ত্র স্বরূপ।

“বিবাহ মানে এখন আমরা বুঝি ঐক্যদাম্পত্য (monogamy)- এক পতি, এক স্ত্রী।”[১৫] এই ঐক্যদাম্পত্যই বর্তমানে বিবাহের রূপ নিয়েছে। কিন্তু বহুযুগ আগে থেকেই বহুপত্নীকতার বাহুল্য লক্ষ্য করা যায়। শাস্ত্র ঘাঁটলে বুঝতে পারি-

> সমৃদ্ধং যস্য কানীয়াংসো ভার্যা আসন ভুয়াংসঃ পশবঃ[১৬]
> (সেই ভাগ্যবান যার পশুর সংখ্যা স্ত্রীর সংখ্যার চেয়ে বেশি)

ঠিকানা খুঁজে খুঁজে কুলীন ব্রাহ্মণেরা শ্বশুর বাড়ির আতিথ্য, স্ত্রী-সম্ভোগ এবং যথাসম্ভব দক্ষিণা আদায় করে পরবর্তী স্ত্রীর উদ্দেশ্যে রওনা দিত। এখানে পরিস্কারভাবে বোঝা যায় মেয়েদের আত্মমর্যাদা ও সম্মানকে কোন পর্যায়ে নামিয়ে আনা হয়েছিল। আবার হিন্দু বিবাহ রীতিতে নারীকে পুরুষের অর্ধাঙ্গিনীও বলা হয়েছে; তোমার হৃদয় আমার, আমার আজ থেকে একাত্ম হলাম-

যদিদং হৃদয়ং মম।
তদিদং হৃদয়ং তব।।[১৭]

অথচ উচ্চারিত এই মন্ত্রের আসল গূঢ়ার্থ ব্যর্থ হয়েছে, পুরুষ তার কাঙ্ক্ষিত নারীকে ক্রীতদাসী অথবা ভোগ্য পণ্য রূপে গণ্য করে এসেছে চিরকাল। আজকাল আকছার চোখে পড়ে ভোগলালসা বা কামনা তৃপ্তি হলেই দাম্পত্যের অবসান ঘটছে, বিচ্ছেদ হয়ে যাচ্ছে।

প্রাচীনকাল থেকেই সংসারের চাকায় আবদ্ধ নারীর অবস্থা খাঁচার পাখির মতো; বদ্ধাবস্থায় যার ডানামেলার জায়গা থাকেনা। কেবলই সংসারের যাঁতাকলে পিষ্ট হতে থাকে। রবীন্দ্রনাথ 'মুক্তি' কবিতায় লিখেছেন-

একটানা এক ক্লান্ত সুরে
কাজের চাকা চলছে ঘুরে ঘুরে।
বাইশ বছর রয়েছি সেই এক চাকাতেই বাঁধা
পাকের ঘোরে আঁধা।[১৮]

প্রাচীন গ্রীস ও রোম সাম্রাজ্যে মেয়েদের রক্ষার্থে আইন প্রণয়ন হয়েছে এবং কালের ব্যবধানে তার পরিবর্তন, পরিমার্জনও হয়েছে। এরকম অবস্থা ভারতীয় সমাজেও লালিত হওয়া একেবারেই অসম্ভব ছিল না, কিন্তু এখানে একত্রিত হয়ে মেয়েদের দুরবস্থা আলোচনা করার কোনো সুগঠিত মঞ্চ বা প্রতিষ্ঠান ছিল না। তিনি 'নারী সমাজের উপর হিংসাত্মক উপদ্রব' প্রবন্ধে স্পষ্টতই বলেছেন - 'হাজার বছরের পুরানো এই কদাচারের অবসান ঘটতে পারে কেবল মেয়েদের সংঘবদ্ধ চেষ্টায়; আর যদি তার পিছনে থাকে দ্ব্যর্থহীন স্পষ্ট নীতি ও স্বচ্ছভাবে নির্ধারিত আইন।'

'নারী ও নীরবতা' প্রবন্ধে তিনি বলেন - "ভারতীয় নারীকে কেন এমন আড়ালে রাখা হল, কথা বলার ন্যূনতম সুযোগ পর্যন্ত দেওয়া হলনা?"[১৯] -এর উত্তর খুঁজতে গিয়ে দেখলেন -মেয়েদের সামাজিক মর্যাদা যা সমাজ শিক্ষালাভ ও তার ফলে স্বাধীন বৃত্তি অবলম্বন থেকে বঞ্চিত রেখেছে। নারী-পুরুষ উভয়ই নারীর এই সামাজিক নীরবতা মেনে নিয়েছিল। নারী নীরবতার আর একটি কারণও তিনি আলোকিত করেছিলেন - পুরুষের উপর মেয়েদের চূড়ান্ত অর্থনৈতিক নির্ভরশীলতা। যার ফলে সে পুরুষের অন্যায়ের বিরুদ্ধে কথা বলার সাহস দেখাতে পারেনি। এভাবেই শারীরিক, মানসিক ও অর্থনৈতিক উপেক্ষা মেনে নিয়ে এই অন্যায়কে সামাজিক বিধান বলে মেনে নিতে বাধ্য হল।

প্রাচীন ভারতীয় সমাজে যেখানে ভালো নারীর লক্ষণ কেমন হওয়া বাঞ্ছনীয় তা নিরূপণ করা হয়, কিন্তু ভালো পুরুষ হতে গেলে কি যোগ্যতা লাগে সমাজ তার প্রয়োজন বোধ করেনা, সেখানে তিনি সিদ্ধহস্তে কলম চালিয়েছেন। ভাবতে অবাক লাগে, নারী তার সতীত্ব রক্ষা করে শুদ্ধতার পরিচয় দেবে; পুরুষ বহুগামী হলেও সমাজের চোখে তা কখনও নিন্দনীয় নয়। এই ধরণের একপেশে, স্বার্থযুক্ত, অর্থহীন, সমাজ ফতোয়ার কালো দিকে কলম শানিত করেছিলেন সুকুমারী ভট্টাচার্য।

নারী ও পুরুষের সমানাধিকার নিয়ে আমরা গলা ফাটিয়ে চিৎকার করলেও এই অধিকার পেতে সময় লাগবে। যতদিন না নারী অর্থনৈতিক ভাবে স্বচ্ছল হচ্ছে ততদিন পর্যন্ত এই অবস্থার উন্নতি হওয়া প্রায় অসম্ভব। নারীদের সামাজিক উন্নয়নের আন্দোলনে মেয়েদের প্রতিনিধিত্ব চোখে পড়ার মতো নয়। মেয়েরা সবদিক থেকে নিজেদের এতটাই দুর্বল ভাবে যে, কোনো সিদ্ধান্ত নিতে গেলে পুরুষের সাহায্য নিতে হয়। নারীদের প্রতি এই বৈষম্য আচরণের পরিবর্তন আনতে গেলে সমাজের সর্বস্তরের মানুষকে এক যোগে ঝাঁপিয়ে পড়তে হবে।

একবিংশ শতাব্দীর এই ক্ষণে দাঁড়িয়ে আমরা দেখি মেয়েদের কেমন যেন নিজের ভোগ্য বস্তু হিসাবে পরিণত করেছে। পুকুরের মাছ যেমন নির্বিচারে মেরে উদরস্থ করা যায়, ঠিক তেমন মেয়েদের অবস্থা।

এক থেকে আশি কেউই বাদ যায়না পুরুষের কামুক লোলুপ দৃষ্টির নাগপাশ থেকে। কামদুনী, পার্কস্ট্রীট, কাকদ্বীপ, উন্নাও, আর.জি.কর অথবা জয়নগর সবখানেই নারীকে খুবলে ছিঁড়ে খেতে বিকৃতকাম পুরুষের (যদিও তাদের পুরুষ বলতে ঘৃণার উদ্রেক হয়) ভিড় জমতে শুরু করে।

নারীদের প্রতি এই ধরণের হিংসাত্মক আচরণের পরিবর্তন করতে হলে আগে সমাজের সর্বস্তরের দৃষ্টিভঙ্গির বদল আনা চাই। এই দৃষ্টিভঙ্গি বদলানোর কাজে নিজের সমস্ত উজাড় করে দিয়েছিলেন সুকুমারী ভট্টাচার্য। সে সমাজ সচেতনতামূলক প্রবন্ধ রচনা করেই হোক কিংবা মেয়েদের সুরক্ষা দেওয়ার সংগঠন গড়ে তোলাই হোক, সর্ব ক্ষেত্রে তাঁকে অগ্রণী ভূমিকা পালন করতে দেখা গেছে। কেবল আইন প্রণয়ন করে এই সমস্যার সমাধান করা যাবেনা। সমাজের আষ্টেপৃষ্টে জড়িয়ে থাকা অনাচার, হিংসা, কুসংস্কার এসবের নির্মূল করতে পারলে তবেই পরিবর্তন আনা সম্ভব হবে। মেয়েদের এই উত্তরণের পথ কোথায়? কেমন করে সম্ভব এই বিদ্বেষ বিরূপতা থেকে মেয়েদের জাতিসত্তা ফিরিয়ে আনা? সুদূর প্রাচীনকাল থেকে আজও সমাজে প্রান্তিক থেকে উচ্চবংশীয় সর্বস্তরের নারীরা খুঁজে চলেছে নিজেদের বেঁচে থাকার সত্তা, নিজেদের সত্তার স্বর।

তাই হয়তো মেয়েদের আত্মমর্যাদা ও সামাজিক সমতার প্রত্যাশী সুকুমারী ভট্টাচার্য শুধু প্রবন্ধ রচনা কিংবা বৌদ্ধিক আলোচনাতেই সীমাবদ্ধ ছিলেন তা নয়, সমাজের প্রতিটি ক্ষেত্রে নিজেকে প্রসারিত করে দিয়েছিলেন। দুঃস্থ ছাত্রছাত্রীদের সাহায্যের জন্য নিজস্ব ফাণ্ডও তৈরি করেছিলেন। **১৯৮২** সালে সুকুমারী ভট্টাচার্যকে সভানেত্রী করে যশোধরা বাগচী 'সচেতনা' নামে একটি সংগঠন গড়ে তোলেন, সেখানে নিপীড়িত, লাঞ্ছিত, শোষিত, সংসারে চরম অবহেলিত মেয়েদের আত্মনির্ভর ও আত্মসচেতন হতে সাহায্য করা হত। তাঁর কন্যা তনিকা সরকারের কথায় - "সচেতনা' বলে কলকাতায় একটা নারীবাদী সংগঠন হয়, যশোধরা বাগচী, মালিনী ভট্টাচার্য -এরা অনেকে মিলে গড়ে তোলেন। সেই সভায় যা আলোচনা হত, সেটাও মাকে খানিকটা নারীবাদ-সচেতন করে তোলে।"

আজীবন অদম্য লড়াকু মানসিকতার অসম সাহসী সুকুমারী ভট্টাচার্য নারীদের প্রতি চরম লাঞ্ছনা ও বঞ্চনার বিরুদ্ধে শক্ত হাতে কলম ধরে এসেছেন। প্রাচীন ভারতে হিন্দু সমাজের লোক দেখানো উদারতার আড়ালে শূদ্র জাতি ও নারীদের প্রতি কীরকম বিদ্বেষ ও বৈষম্য পোষণ করা হত তা প্রথম চোখে আঙুল দিয়ে দেখিয়ে দিয়েছেন তিনি। পণ্ডিত মহলের অনেকাংশের ধারণা অনুযায়ী আর্য সমাজে সব ক্ষেত্রেই নারী ও পুরুষের সমান অধিকার ছিল, সেই তথাকথিত 'মিথ' -এর মূল ধরে নাড়িয়ে দিয়েছিলেন তিনি, প্রথা ভেঙে নির্মাণ করেছিলেন নিজস্ব সড়ক। আসলে ছক ভেঙে বেরিয়ে আসতে পারলে, প্রথা ভেঙে সামনের সারিতে দাঁড়াতে পারলে তবেই সমাজের অন্ধ কুসংস্কারাচ্ছন্ন কালো মেঘ কেটে গিয়ে সূচিত হবে উত্তরণের প্রথম পদক্ষেপ।

উল্লেখপঞ্জি

১. *প্রাচীন ভারতে সমাজ ও সাহিত্য*। সুকুমারী ভট্টাচার্য, আনন্দ পাব্লিশার্স, কলকাতা।

২. *মৈত্রায়নীসংহিতা* - ৩:৬:৩; ৪:৬:৭; ৪:৭:৪; ১০:১০:১১।

৩. *প্রাচীন ভারতে সমাজ ও সাহিত্য*। সুকুমারী ভট্টাচার্য, আনন্দ পাব্লিশার্স, কলকাতা।

৪. *সাংখ্যায়ন গৃহ্যসূত্র* ৪:১০:৩; *আপস্তম্ভ গৃহ্যসূত্র* ৩:৪:৪; *কৌষীতকী গৃহ্যসূত্র* ১:২৮:২২।

৫. *ঐতরেয় ব্রাহ্মণ* ৬:৩:১৭:১৩।

৬. *শতপথ ব্রাহ্মণ ষষ্ঠ* ২:৩:১৩; পঞ্চম ৩:১:১৩।

৭. নারী সমাজের উপর হিংসাত্মক উপদ্রব: সুকুমারী ভট্টাচার্য।

৮. প্রাচীন ভারতের মাতৃত্ব: সুকুমারী ভট্টাচার্য।

৯. নারীশক্তি: অস্ত্রহীন বাগবিভূতিতেই নারী এক্সট্রাঅর্ডিনারি, নৃসিংহপ্রসাদ ভাদুড়ী।

১০. *বৃহদারণ্যকোপনিষদ* ৬:৪:১৭।

১১. *মনুসংহিতা* ২:৬৭।

১২. *বৌধায়ন ধর্মসূত্র* ৩:৬:১৭।

১৩. *ঐতরেয় ব্রাহ্মণ* ৩:২৪:২৭।

১৪. *মনুসংহিতা* ৯/১৪।

১৫. *প্রবন্ধ সংগ্রহ ২:* ক্রীতদাসী - সুকুমারী ভট্টাচার্য।

১৬. *শতপথবাহ্মণ* ২:৩:২:৮।

১৭. সামবেদীয় বিবাহ মন্ত্র।

১৮. *পলাতকা:* মুক্তি: রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর।

১৯. নারী ও নীরবতা: সুকুমারী ভট্টাচার্য।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

ঠাকুর, রবীন্দ্রনাথ। *পলাতকা*। প্রকাশ ১৯১৮।

দেবী, জ্যোতির্ময়ী। সমাজের একটি অন্ধকার দিক। *যাদবপুর নারী শিক্ষাকেন্দ্র* (প্রথম খণ্ড)। কলকাতা: যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয়, ১৯৯২।

ভট্টাচার্য, দীপক (সম্পাদনা)। *ভারত ও ভারততত্ত্ব অতীত বর্তমান ভবিষ্যৎ*। কলকাতা: ন্যাশনাল বুক এজেন্সি প্রাইভেট লিমিটেড, ২০০৪।

ভট্টাচার্য, সুকুমারী। *ইতিহাসের আলোকে বৈদিক সাহিত্য*। কলকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ্, ২০১৫ (প্রথম প্রকাশ ১৯৯১)।

ভট্টাচার্য, সুকুমারী। *প্রাচীন ভারতে নারী ও সমাজ*। কলকাতা: গাঙচিল, ২০০৯।

ভট্টাচার্য, সুকুমারী। *প্রাচীন ভারতে সমাজ ও সাহিত্য*। কলকাতা: আনন্দ পাব্লিশার্স, পঞ্চম মূদ্রণ, ১৪১১।

ভট্টাচার্য, সুকুমারী। প্রবন্ধ সংগ্রহ ২। কলকাতা: গাঙচিল, (প্রথম প্রকাশ জানুয়ারী ২০০২)।

‘শেষদিন পর্যন্ত ছিলেন তাজা মন’ - আনন্দবাজার পত্রিকা, ২৫মে ২০১৪।

‘ভাঙতে হলে জানতে হয়’ - আনন্দবাজার পত্রিকা, ১লা জুন ২০১৪।

‘শতবর্ষে সুকুমারী’ - মৌ দাশগুপ্ত, আনন্দ বাজার পত্রিকা, ১৯জুলাই ২০২০।

অধ্যাপিকা সুকুমারী ভট্টাচার্যের জন্মশতবর্ষ শ্রদ্ধাঞ্জলি: একটি শুচি উদ্যোগ - https://youtube/ddO0Egf1Wms

‘শতবর্ষে সুকুমারী (১৯২১-২০১৪)’ সাক্ষাৎকার: সুকুমারী ভট্টাচার্য, আলাপে কুমকুম রায় - www.guruchandali.com

‘শতবর্ষে সুকুমারী (১৯২১-২০১৪)’ সাক্ষাৎকার: তনিকা সরকার, আলাপে রণবীর চক্রবর্তী - www.guruchandali.com

সুকুমারী ভট্টাচার্য -একটি আলোকবর্তিকা: বিজয়া গোস্বামী - ৩০জুন ২০১৫, abasar.net।

উজান পথের যাত্রী সুকুমারী ভট্টাচার্য - কণিষ্ক চৌধুরী, আপনপাঠ ওয়েবজিন, ১৬ জুলাই ২০২১।

CONTRIBUTORS

NAME	DESIGNATION
SECTION A	
ASHOK KUMAR MAHATA	Professor and Head, Department of Sanskrit, Jadavpur University
SITANATH GOSWAMI	Former Professor, Department of Sanskrit, Jadavpur University
TAPATI MUKHERJEE	Former Vice-Chancellor, Sidho-Kanho-Birsha University, Purulia.
DEBARCHANA SARKAR	Former Professor, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
BROTI GAYEN	Assistant Professor, Department of Bengali, Jadavpur University.
MANDIRA GHOSH	Assistant Professor, Department of Philosophy, Maharani Kasiswari College.
SECTION B	
NANDITA BARUI	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Vivekananda Mahavidyalaya, Haripal.
SUBHAJOY SARKAR	Assistant Professor, Department of Philosophy, Fakir Chand College, under University of Calcutta.
ANEESH DAS	Assistant Professor, Department of Philosophy, Netajai Subhas Ashram Mahavidyalaya, Suisa.
SIKHA SARKAR SIKDAR	Assistant Professor, Department of Sanskrit, Galsi Mahavidyalaya, Galsi, Purba Burdwan.
SUTAPA MONDAL	SACT, Shirakole Mahavidyalaya.
SECTION C	
NILADRI GHARA	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University

ACHINTYA KUMAR PAL	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
DEBAJYOTI KUNDU	Ph.D. Research Scholar, Department of Vaidic Darshan, Faculty of Sanskrit Vidya Dharma Vijnan, Benaras Hindu University, Varanasi, UP.
ANJAN KUMAR BISWAS	Ph.D Research Scholar, Department of Sanskrit Sahitya, Kumar Bhaskar Varma Sanskrit and Ancient Studies University, Nalbari, Assam.
SAIKAT MOHANTA	Research Scholar of Ramakrishna Mission Vivekanada Educational and Research Institute, Belur Math, Howrah
PALAS BISWAS	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
RITAPA CHAKRABARTY	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
CHANDANA DAS	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
CHAITALI BANERJEE	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
ANUPAM DEY	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
SUDESHNA GHOSH	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
LIPI BARMAN	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
SAMIR MONDAL	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
MOUSUMI SANPUI	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
HABAL RUIDAS	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.

DEBESH SARKAR	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Rabindra Bharati University
MITHUN MONDAL	Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
SUKHEN GHOSH	Research Scholar, Department of Sanskrit, Mahatma Gandhi Central University.
TANULINA CHOUDHURY	Ex-Student, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
RANU MONDAL	Ex-Student, Department of Sanskrit, Jadavpur University.