ISSN: 0587-1646

VOL. XXXVI, Part-II
March, 2015

# अन्वीक्षा
# ANVĪKṢĀ

RESEARCH JOURNAL OF THE DEPARTMENT OF SANSKRIT
(REFEREED JOURNAL)

## SUKUMARI BHATTACHARJI COMMEMORATION VOLUME

*General Editor*
*Dr. Tapan Sankar Bhattacharyya*

JADAVPUR UNIVERSITY, KOLKATA- 700 032

ISSN 0587-1646

# ANVĪKṢĀ

RESEARCH JOURNAL OF THE DEPARTMENT OF SANSKRIT

(REFEREED JOURNAL)

## SUKUMARI BHATTACHARJI COMMEMORATION VOLUME

VOL. XXXVI, PART–II

*General Editor*

Dr. Tapan Sankar Bhattacharyya

JADAVPUR UNIVERSITY

KOLKATA - 700 032

MARCH, 2015

Price - Rs. 100.00

Published by Registrar, Jadavpur University, Kolkata-700 032.
Printed by Abhinava Mudrani, Kolkata-700 006,
with arrangement to Sanskrit Pustak Bhandar; 38, Bidhan Sarani, Kolkata-700 006.

*This Volume*
*is dedicated to the sacred memory of*
PROFESSOR SUKUMARI BHATTACHARJI

# GENERAL EDITOR'S NOTE

It is a matter of great pleasure for us to announce that we are again to present before our esteemed readers with the latest issue of *Anvikṣā*, the prestigious journal of the Sanskrit Department of this University. It is also a matter of great satisfaction that the journal has a wide circulation and is greatly valued by distinguished scholars of different streams. This is of course a legacy which has come down to us because of significant contributions made by several renowned scholars of the past.

The present issue as usual contains valuable articles written by scholars, all experts in their respective fields, attached to different eminent educational institutions. The articles will no doubt broaden the horizon of our as perfection has no limit of its own. We, therefore, solicit positive suggestions from all concerned in this matter.

The number of pages remaining in this Volume of the *Anvikṣā*, a Research Journal belonging to the Department of Sanskrit has been increased on the request of the department for its most genuine scholastic knowledge encouraging enthusiasm to bring the Journal in pursuit of intensive research at its greater interest of the departmental programme.

"तेजस्वि नावधीतमस्तु"

Tapansankar Bhattacharyya

Date : March, 2015

**Tapan Sankar Bhattacharyya**
Head of the Department of Sanskrit,
Jadavpur University, Kolkata

# CONTENTS

# SUKUMARI BHATTACHARJI
# (12 JULY, 1921—24 MAY, 2014)

BIJOYA GOSWAMI

Sukumari Bhattacharji, born Sukumari Dutta, was the daughter of the late Sarasi Kumar Dutta and Shantibala Dutta. Born into a liberal Chirstian family, related to the rebel poet Michael Madhusudan Dutta, Sukumari was from her very childhood totally against all worn-out social norms and the oppression of humanity by those who held a status of power in society. All her life, by word and by deed, she opposed wherever these was injustice in society.

Sukumari was born in Midnapore, but was educated in and spent most of her life in Kolkata. She was always attracted to languages and literature, and as she said several times in her life, Sanskrit was her first love. Although she graduated with Sanskrit honours from Calcutta University and stood first in the first class among all students, she was not awarded the prestigious Eshan scholarship which was restricted only to Hindu students. This was her first taste of injustice. In the second instance, she had wanted to study Sanskrit for her M.A. Although she joined the course in Calcutta University, she was discouraged and insulted by most of the teachers of the Department of Sanskrit partly because of their blind conservatism and partly because they did not like her outspokenness. As a result, she left the Sanskrit Department to join in the M.A. course in English, just a few months short of the final examinations. To the chagrin of her deteractors, she passed with flying colours. Ten years after this she did her M.A. in Sanskrit as a private student.

By nature Sukumari was inclined to the teaching profession, and began her career teaching English at Lady Brabourne College. Later, at the invitation of the eminent poet Buddhadeva Basu, she joined the Department of Comparative Literature at the infant Jadavpur University. Shortly after, she joined the Department of Sanskrit as a full-time teacher, thus fulfilling her foremost desire. She spent the rest of her working life here, retiring in 1986. She had also done her Ph.D. at this University.

Sukumari married Amal Bhattacharya, renowned Professor of English in

Presidency College, amid a great deal of controversy and heartburn since he was a Hindu Brahmin. But Sukumari's lifelong spirit of rebellion stood her in good stead, and they lived happily together until his own untimely death. Their daughter, Tanika, is now well-known in the field of history and human rights, as is her husband, Prof. Sumit Sarkar.

All her life, Sukumari was driven by the irresistible urge to know. Suniti Kumar Chatterjee, National Professor, had instilled in her the motto : 'Exclesior'—strive continuously for excellence, and she followed this tenet until her last breath. The major trait in her character was never to accept without question, to subject everything to reason. This is what inspired her to find out and to write, write and write. After her first book, "The Indian Theogony", was published, other works followed : 'Literature in the Vedic Age', 'Classical Sanskrit Literature', 'A History of Buddhist Hyrmid Sanskrit Literature', 'Falalism in Ancient India', and so on. A member of her essays were published in two collections, named 'Women and Society in Ancient India', and 'In those days'. She also wrote profusely in Bengali, books like 'Prācīn bhārat : samāj ko sāhitya', 'bede saṃśay o nāstikya', 'Hindu sāmpradāyikatā', 'Vālmīkir Rāma : phire dekhā', 'Rāmāyan Mahābhārat: ānupātik janapriyatā', etc., including her collection of essays translated into Bengali : 'Prācīn bhārate nārī o samāj.' All these aimed at getting to the truth about ancient India, and all of them bear evidence of profound research and deep insight into the texts she studied. In 1997, the 50th year of Independence in India, she was struck by the epithets 'sujalāṃ suphalām' in Bankim Chandra's anthem 'Vande mātaram', and began her search into the early texts to find out the truth or otherwise of this statement. Her reading material, as she herself put it, would come to two feet off the ground if laid on top of one another. The result was a slim volume of 120 pages—'Veder yuge kṣudhā o khādya'.

This brings us to the other major trait in the character of Sukumari Bhattacharji — her infinite compassion for the downtrodden and the oppressed. This, coupled with her spirit of rebellion, makes all her works focus on the injustice in society committed by the rich and powerful. She has always been a champion for those whose lot it is to suffer under the twin yoke of poverty and ignorance, to be compelled to follow without question the rules laid down by those who wield power in society be it the wealthy, be it religious leaders who use religion as a means of oppression. Her entire life's work centred around this social injustice and rebellion against it. That is why, even at over ninety years of age, she was still in touch with reality and why her work is still so relevant to us.

Sukumari spent some time at Cambridge, and also visited other

institutions of repute in Western countries at various stages in her life. She won from scholars of other land, respect and esteem for her profound knowledge and rationality of thought. In her own homeland, too, she received the respect of scholars, even ginding respect from her opponents, and love and honour from those close to her—her students and those whom she helped in their times of trouble.

It has been claimed at some quarters that Sukumari was actively disliked in her place of work and denied her rightful promotion by her envious colleagues. This is at best a half-truth. She was well liked and respected by most of her colleagues—some of them were her ex-students and loved her. Like most people, however, she had her detractors. She was prevented from being promoted to the post of Professor by one of this group, who disliked her habit of plain speaking. He also tried to get her into trouble by alleging falsification of the marks of some students. All these allegations were dispelled by the report of a fact-finding commission, and the newly appointed Executive Council of Jadavpur University awarded her promotion in 1981.

In the last years of her life, Sukumari was almost completely immobilised and needed constant care. But even in this state. her brain remained equally incisive and her thought processes unimpaired. She still saw the world clearly through her rational vision and never wavered from her ideals of humanism. In an era when human values are being trampled underfoot, when a woman's dignity is severely compromised, Sukumari Bhattacharji's ideals remain a lighthouse in the darkness of ignorance, insensitivity and oppression.

## THE LALITAVISTARA—A NEW LITERARY GENRE

SUKUMARI BHATTACHARJI

The *Lalitavistara* is a biography of Gautama the Buddha up to the *Dharmacakrapravartana,* the setting of the wheel of righteousness in motion i.e. the beginning of his preaching mission. It is composed in Buddhist hybrid Sanskrit (BHS) a mixed language of prose and verse. The name *Lalitavistara (LV)* means 'a detailed narrative of the sport (of Buddha)'; it also calls itself *Vaipulya-Sūtra* 'a discourse of great extent'. It is the most sacred Mahāyāna text which aims at the conversion of the non-believer and the exhortation of the believer.

The date of its composition is unknown but most historians agree on a

date between the second century B.C. and the second century A.D. Before the *LV* there was no biographical prose or poem in Indian literature, even after it this particular genre was not recognized in works of poetics. We have a very well-defined Mahākāvya (classical epic), a verse account of a hero of noble descent—but this genre was enunciated much later and there is reason to believe that the *LV* was the model and prototype of the Mahākāvya.

The work is divided in twenty-seven sections called *purivartas,* The first book *(Nidānaparivarta)* describes Budddha in a state of deep meditation when a ray of light emanated from his head. The 12,000 mendicants and 32 Boddhisattvas seated around him burst forth into a hymn of praise. The next morning the demi-gods arrive and solicit Buddha for a recounting of the *LV.* They describe the work, summarizing its content in a nutshell stating its aim quite clearly.[1] Buddha consented to oblige them ; in the evening he beckconed the assembled mendicants and started narrating, the *LV.* It describes the descent of Buddha as Śuddhodana and Māyādevi's son—the supernatural signs before, during and after his birth—saint Asita's visit to the baby—his initiation and education—the search for a suitable bride—his marriage with Gopā after he wins in the tournament arranged, to determine his strength and skill—the gods' exhortation to remind him of his real mission—the King's dream of Buddha's renunciation—the redoubled efforts to detain him—his encounter with disease, decrepitude, death and renunciation—his exit from the palace at night and wandering through many regions—his meeting with mendicants of various orders his austere penance, combat with Māra and victory over evil—the four stages of his meditation and final release from the bondage of recurrent births—the worship by demigods and Nāgas—his encounter with the merchants Trapuṣa and Bhallika and finally his first sermon at Vārāṇasī.

The last chapter describes Buddha addressing the assembly of listeners to whom the whole narrative is being repeated[2]. The *LV* is a long narrative told by Buddha in the first person for an easy understanding of his life and mission. He who receives it reverently receives all that religion can offer on the mundane and spiritual planes—prosperity, knowledge and liberation. Even he who serves the preacher of the *LV* has access to an exalted seat in heaven. List follows list of merits accruing to those who honour the *LV* message— the narrator, the preacher and even the listener. Buddha addresses Mahākāśyapa, Ānanda, Maitreya and Boddhisattva exhorting them to preach his message.[3]

## II

Tracing the form and content of the LV we find that the prose form is partially derived from that of the *Brāhmaṇas* and *Upaniṣads* and that the verse derives from ballads and verse legends of the popular oral literature while the content is entirely new. The biography of Buddha is still new as a subject for literature, esp. for Sanskrit literature. But a comparison of its date of composition with that of the *Rāmāyaṇa*, 2nd B. C.—2nd A. D. another biographical poem is rather striking. Yet the resemblance on that plane alone is superficial for, the *Rāmāyaṇa* is pre-eminently an epic where the epic battle is the point toward which the entire tale gravitates. Kṣatriya battle poems are hero-ballads strung together and given a shape and a purpose which are secular in character. But later, when these epics were handled by inferior priestly composers with a sectarian motive they became sectarian manuals in the hands of semi-literate priests and their scope and success as literary works were considerably diminished.

Let us examine the form of the *LV* in some detail. The language has at least two distinct layers (1) Buddhist hybrid Sanskrit and (2) pure Sanskrit. Between these two there are various stages from Pāli to Sanskrit. The tale is mainly in prose with a generous admixture of verse, both in BHS and Sanskrit. Yet the structure is not that of a Campū with the prose .narrative occassionally rolling into verse and again returning to prose, Here the verses are used in some specific contexts — (a) when the emotion is heightened, (b) when a prose section or chapter is summarized in verse or concluded with mnemonic stanzas, (c) when a description is in such an exalted key that it calls for the use of verse or, (d) when an altercation takes place between different groups or individuals where they can be arranged like strophe, antistrophe and epode and thus a choric effect can be produced.

The structure of the whole work is rather loose. It calls itself *Vaipulyasūtra* i.e. a long discourse but the term Sūtra is rather intriguing. Composed in the same age as when the *Vedāṅgas* and even the early texts of *Nyāya, Sāṃkhya* and *Vedānta*[4] were taking shape in Sūtra form, the *LV*—because it codifies an early version of Buddhist tenets in BHS—calls itself a Sūtra. But the essential point of a Sūtra viz. brevity is absent, even contradicted by the term Vaipulya. Actually it was never intended as a *sūtra* in the conventional sense of the term but as a long narrative. At the end of the book it calls itself *mahāsūtra;* the intention was probably to liken it to the philosophical Sūtras of that period. But even as such it does not conform to the scope and nature of Sūtras.

The language, i.e. grammar, vocabulary and syntax are also important

for these belong to a period when Pāli and Sanskrit were used indiscriminately and the grammar of each influenced the other. Long compounds are fairly frequent, terminations and absolutes are more Pali than Sanskrit, yet there are many passages in pure Pāṇinian Sanskrit. 'R' is commonly replaced by l and 'ḍ'; hiatus and anaptyxis are quite common. It is safe to assume that the work contains at least three different strata and periods of composition. Ever since Buddha's rise to fame there was in Pali a floating ballad literature which comprised hymns and gāthās in his praise as well as fragments of Pāli prose describing specific episodes from his life. And lastly we have a Sanskrit prose narrative which strings together the existing material and gives the work a loose type of cohesion. Even a cursory reading of the *LV* convinces one that editorial activity was negligible ; it is more of an indiscriminate assortment of all the available and vaguely relevant material on the theme (viz. Buddha's life) — both in prose and verse, in Pāli, BHS and Sanskrit into a comparatively shapeless whole. Metres used in the stanzas differ widely in the degree of their finish. While some observe the prosodic scheme quite strictly and anticipate classical metres, other—mainly Pāli—stanzas are quite free and irregular. Most of the latter type were probably originally intended as a recitativo where intonations, elongation of vowels and modulations compensated for lack or excess of expected prosodic structures. The usual mātrā stanzas of later Prakrit gāthās[6] are quite frequent. Between this kind of loosely constructed stanzas and the prosodically perfect classical Sanskrit verses there were various degrees of metrical irregularities and the *LV* presents specimens of all of them. Oratorios of the folk type were quite frequently employed in place of recited stanzas. This fluidity of the metrical form is due to its being prior to classical Sanskrit literature when conventional prosody had not yet obtained a firm hold. The use of assonance, leonine rhymes, end-rhyme effects (produced by clever alliterations)—all this points to ballad poetry and mnemonic stanzas as being the material on which the *LV* drew heavily. Many of its verses bear the unmistakable stamp of oral poetry—such as set phrases used repetitively, recurrent use of stock imagery and motifs and arrangements of alliterative sound-scheme to help memorization. Writing had come into vogue long before these sections were incorporated into the *LV*, but these sections had already been embedded in popular memory from recitation through generations and from songs sung through the ages so that they demanded to be retained in their original form. This accounts for much anachronism in the style and structure.

The popular ballad element becomes obvious from a study of the imagery which is drawn not only from conventionally exalted or sophisticated spheres

of life but also from commonplace incidents and every day experiences.[7] The chief rhetorical figure, however, is hyperbole and similes which compare with precious metals, the elements and the heavenly bodies.[8]

Exaggeration is a characteristic feature of the rhetoric but so also are the mention of astronomical figures which are grossly disproportionate to the context and are frequently without any precision or justification.[9] Description is mostly repetitive and what is described in prose is repeated in verse and vice versa. Again, the constant harping on dreams, auguries and omens— auspicious or otherwise— are traits of the crude folk material from which the author draws many of his motifs. Omenology connected with the "low" chthonic gods and the sondergotter[10] plays an important part in the *LV* and is directly connected with the substratum of folk-religion as contrasted with the sophisticated worship of the "high" gods.

A submerged layer of folk-element becomes clearly discernible as one analyses the style which is so full of exaggeration, repetition, reduplication of minor themes and motifs, enumeration, images drawn from everyday life and commonplace experiences of the common, even poor, man, lack of uniformity in style, artistic lapses and the general shapelessness of the narrative structure evidently due to slipshod editorial work. The inspiration behind the composition is not that of a creative artist but of a sectarian priest with missionary zeal. Consequently the art is of an inferior order, except in patches of genuine good poetry. The folk elements are characteristic of oral i.e. ballad poetry.

This poetry was perhaps a common source of the epics, the early Purāṇas and Buddhist literature in Pāli, BHS and Sanskrit. Originally it was a body of later-Vedic and early Buddhist repertory of legends, tales and ballads which the epics, early Purāṇas and Buddhist literature drew upon freely. Tales and legends connected with Buddha's biography became embedded in the BHS prose base of the *LV*. But at the time of composition or final redaction of the work certain new elements of the Buddha-biography, unknown to previous works were introduced. Thus *Devakulopanayana-parivarta*, *Ābharana*[0], *Lipiśālasandarśana*[0] and *Kṛṣigrāma*[0] are sections innovated or incorporated from floating ballads into this new redaction of the older biographical material.

Lack of sophistication and maturity in the treatment of the theme also testifies to the absence of a cultivated poetic convention, just as heightened description of pomp and of the miraculous is another trait of the folk tradition.[11]

The intermixture of prose and verse, so common in the later Mirchen type of narratives was unknown to Indian literature until the *LV*. Even in the *LV*

it is not the product of conscious art but a fortuitous growth, the result of piecing together the floating mass of Buddha-ballads, gnomic and didactic verses and, in the final phase, of the composition of a semi-historical, semi-legendary biography in heightened BHS. Many of the gāthās are in the direct line of the Vedic *gāthā nārāśamsī,* only here the hero is Buddha. Dialogues between two or more characters[12] can not only be traced back to the Vedic dialogue hymns but also to the embryonic folk-dRāmas where two opposite parties would be represented by two actors. Chapter **XXI** has an interesting choric passage where the good and evil sons of Mārā fight a wordy duel much in the vein a morality play. These two sides are called *Śuklapākṣika* and *Kṛṣṇapākṣika* respectively.[13] Again such conventions as repealing the first phrase or word of each line of a long passage or the invariable phrase for introducing a ballad,[14] catalogues of names, things and deeds, series of images, profusely repetitive rhetoric and verse summaries following prose narratives— all these extremely clumsy and inartistic devices can only be explained by an orally handed down literature and the absence of conscious and cultivated craftsmanship.

The general How of the story is limpid and the syntax is uniformly simple and in spile of long compounds- undue stylistic complication is avoided and communication is direct and immediate. The main narrative is linear in structure and the style, when it does not indulge in tiresome and crude hyperboles has a quiet agreableness and even occasional beauty and grace.[15] This may be due to the author's deep and sincere conviction and participation in the creed he presents, A genuine freshness pervades some descriptions, probably originally composed by real poets and orally transmitted through generations. Stylistic effect is seldom forced or strained. The main drawback, however, is not grammatical or stylistic lapses—though these are many—but boundless exaggeration. Rhetoric seldom aims at or achieves anything beyond similes, metaphors and hyperboles. No suggestive ness, poetic undertones, innuendos or double entendres are attempted. Figures of sound like alliteration or repetitive phrases or structural devices like refrains or choric arrangement of ballad dialogues also point to the oral origin of the work, for, these are aids to memory.

## III

The aim and method of the work is to inculcate the basic tenets of Buddhism through a narrative of the society which was slowly veering from the Vedic mode of sacrificial worship to the Brahmanical puja. One of the

main points of departure was the concept of a personal god who led the devotee towards liberation.[17]

The first pre-condition for Buddha's transformation into such a god was the same as that for Rāma or Kṛṣṇa viz, the introduction of the theory of incarnation. This was effected in Buddhism by presenting Buddha as belonging to a chain of countless previous Buddhas. He thus becomes a god whose mission —like that of Visim in his different incarnations—is to vanquish Māra, the arch-enemy who is a personification of the forces of evil and a type of Viṣṇu's Vedic and classical opponents. The cardinal episode of Buddha's conflict with Māra becomes the pivotal point for the Buddha epic of the succeeding age viz the epic battle. Māra is the Buddhist surrogate for a whole series of demons—the powerful adversaries of the .invading Aryans— who was later represented as an abstraction of evil, *per se*. The previous Buddhas are frequently mentioned in the *LV* and other Buddhist works of this period. They take Buddha out of the narrow context of factual history and through effective i.e. convincing apotheosis release him from the bonds of historical earthly existence. Yet for a biography the contours of an earthly life are essential, but by this period it is so heavily coloured and altered as to afford room for sufficient legendary material.

The elements of the later classical epic are present in Buddha's life in an embryonic form, but the essential factor of the epic tale, viz. the epic battle is increasingly dwelt upon in this period. And this led to the growth of Māra in dimension, for Māra is being steadily metamorphosed from a conceptual enemy into an actual opponent.[18] Thus the *LV* succeeds in providing the raw-material for a proper Buddha epic (in the classical genre of the mahakavya) in the next age. But the author or final redactor of the *LV* meant his work to be something quite different : he attempted to create not a literary epic but a scripture for the Buddha worship of the rising Mahāyāna sect.

One of the major differences between Mahāyāna and the earlier school of Sravakyana is that the former has greater predilection for the emotive and intuitive appeal than the latter.[19] The other important departure is the aim which in Sravakyaria is individual liberation and in Mahāyāna is the altruistic missionary attitude of helping others a'.ong the path,[20] for, according to its dogma each individual is a potential Bodhisattva. These two factors are eminently suitable for a soterial religion, which was the dominant characteristic of Indian religion—Brahmanical and Buddhistic—of this period. The concept of a saviour god is barely emergent in this period but it is of vital significance to a cultic and sectarian worship. This is why Rāma of the *Rāmāyaṇa* and Kṛṣṇa of the *Mbh* are given soterial characteristics in

the latest redaction.[21] Mythologically the way to becoming a soviour lies through an identification with the sun, for the sun is pre-eminently connected with Devayāna, (he path of liberation and it is interesting to note that both Rāma and Kṛṣṇa are incarnations of the solar god Viṣṇu. In Buddhism loo as soon as history began to be mixed with myths and legends and was coloured by imagination traits which were mythologically associated with the sun-god began to he introduced in the biography. Thus the mother's death soon after his birth, the foster mother, the halo, the wheel (of righteousness), the lotus were all gradually associated with him. All these mythologically characterize a soterial sun-god. But the greatest and most significant of these is the conflict with and triumph over Māra, for the solar god is par excellence a demon-killer i.e. he fights and van-qiushes an opponent. This opponent varies according to the religious and ideological background as well as with the level of -material culture. By the time of the early Buddhist literature—and in it for the first time—it had become an abstraction of evil.

## IV

The historical Buddha did not have a cult even after his death, chiefly because doctrinally Śrāvakayāna did not deify the Master. During the centuries immediately after Buddha's death there was no attempt at apotheosis, the converts were more concerned with the message he left behind than with his personality as such. Asokan Buddhist sculpture at Sanchi and Bharhut knows no 'representation of Buddha who is only symbolically depicted there. But by the time of Gandhara art a radical change had taken place, fur, there we have graphic, i.e. sculptural representation of Buddha. The purpose is incipiently iconistic. Behind this there is a fundamental change in popular attitude, for Buddha, has now become a central cultic figure enjoying worship as a soterial god, just as Rāma and Kṛṣṇa have become sectarian saviour gods.

Homogenous community worship of sacrifies is now replaced by sectarian cultic worship. It is a general tendency of the age and the demand determined the supply : the demand is for a redeemer god whose claim to eminence, worship and allegiance is established by a scripture. Needless to say the cult appeared first and the scripture was created later in accordance with the demand and in order to confer authenticity on it.

The evolution from Śrāvakayāna to Mahāyāna is another form of response to the religious demands of this age. The countless previous Buddhas as well as the future Buddha Maitreya are introduced along the

same principle which make Rāma and Kṛṣṇa belong to a long chain of incarnations of Viṣṇu. Thus the later spurious portions of the Rāmayana and *Mbh* are solutions of the same problem as led to the composition of the biographical sections of the *LV*, the *Nidāna-kathā* and the *Mahāvastu*, In all these we have the raw material for a classical epic which had to wait for a master like Asvaghosa for its artistic shape.[23]

In the *LV* we thus have the first instance ol a personality cult fur which Brahminism converted two semi-legendary figures of Rāma or Kṛṣṇa taken bodily from established epics. Buddhism had to deify its cardinal figure—originally a religious teacher and reformer from history—into a god.

When the really creative period of Vedic literature was over and sacrificial religion gradually dwindled to dry, lifeless ritual and gradually fell into disuse, the sanction of revelation which religious literature had enjoyed so far was withdrawn. A new problem arose for the subsequent stages of scriptures viz. the need for a valid sanctity, an authenticity which would ensure unquestioning acceptance by the faithful. This was solved by making the new gods belong to a chain which goes further back beyond the Vedas, (cf the name Purāṇa). Thus antiquity became a substitute for revelation. The cardinal theophanies of this new phase were thus primordial timeless figures.

What, however, makes ,the *LV* most remarkable is that il had to deal with a historical figure and it creates a sectarian scripture around th's hero figure. The post-vedic Indian religion—whether Brahmanical or Buddhist—consists in the worship of a saviour god and in the *LV* this god is supplied by history. It had to establish its superiority over the earlier Brahmanical religion and it does so by showing that (i) Buddha is morally superior to his predecessors viz. the Brahmanical gods, (ii) the earlier gods pay homage to him and (iii) his path is essentially superior to the Brahmanical path of rituals or, the contemporary schools of asceticism.[24] The Buddha legend—a product of history and myth—thus establishes Buddha's claim to superiority.

The *LV* by creating a scripture around the biography of a historical figure becomes the first instance of personality cult and by producing a religion out of it it ushers in a completely new genre in literature, a genre not recognized by works of poetics. Prose biography did not properly come into its own until Bana's *Harṣacarita* but the *LV* introduces it in a rudimentary form. It is not a campū though it presents a curious intermixture of prose and verse. The language itself is new, for it covers all shades and stages between Pāli, BHS and classical Sanskrit. It is not yet a compact artistic whole with either thematic or stylistic cohesion or the elegance of literary finish. But it fills a real gap by satisfying a real social and religious need. It also anticipates two

very large and significant genres viz, the epic and the Purāṇa.

Like the Purāṇas, the *LV* has the essential traits of dealing with the prescribed themes of creation, re-creation (i.e. fresh creation after cosmic dissolution), royal lines, cosmic dissolution and notable feats of important personages.[25] Like the Purāṇas, it covers a host of incidental matter some of which is the product of the demographic miscegenation and cultural amalgamation between the pre-Aryan and Aryan population. The new post-vedic religion had to accomodate the indigenous religion which at this time was steadily appearing above ground and which explains many of the traits which were absent in Vedic religion and which characterize this new religion.[26] In its attempt to incorporate material with no direct bearing to the biographical tale the *LV* rambles and digresses freely along its long course. The result is flaccidity and general shapelessness. The reason is bad editorial activity and this in its turn is due to the fact that the authors were sectarian priests and not poets or literary figures. This had to be so because the incentive did not come from a creative urge but from a sectarian need. What led to the creation of the Purāṇas a few centuries later prompted sectarian priests of an earlier age to compose the *LV* which is incipiently a Buddha Purāṇa.

Comparing the apparently contradictory claims of the *LV* which calls itself a Sūtra (cf Vaipulya Sūtra) and a Purāṇa (cf MahaPurāṇa) we may conclude that in this one work we cover a long stretch of ground as far as genres are concerned. A Sūtra belongs to the close of the Vedic period and is followed by the comparatively 'secular' epics (at least in their core) which in their turn are succeeded by the Purāṇas. The *LV* is a Sūtra as it codifies the basic tenets of Buddhism, an epic as far as it deals with the biography of a hero who fights an epic battle and vanquishes a formidable enemy (Mārā) and a Purāṇa[27] as it becomes the scripture of an emergent cult. As a genre therefore, the *LV* occupies a unique position in the history of Indian literature.

## References

1. This opening passage has much in common with the corresponding section of the **Mahābhārata** where Vaiśampāyana is approached by the gods and sages to narrate the epic tale which he has **heard** from his preceptor. His audience request him to **repeat what he has heard** cf. **'Evaṃ mayā 'śrutam' ekasmin samaye bhagavān śrāvastau viharati sma'**. Compare Mbh I : i : 1-28.
2. This section bears very close relation to the māhātmya (glorification) section

of the **Mbh**, the **Bhagavadgitā** and the Purāṇas. It is an essential part of all post Vedic religious literature which lack the supernatural sanction of revelation and are pushed to self-praise.

3. Compare the first recounting of the **Mbh** by Vyāsa to his four disciples Sumantu, Paila, Jaimini and Vaiśampāyana.
4. And even perhaps some earlier works on polity and social code like **Manu and Yājñavalkyasamhitā** were being composed in Sūtra form.
5. Cf. Śailaśikhala, vigaḍita, navanaḍina, for hiatus—pradīpa arcivat, ksipra utpatti ; for anaptyxes—suriya, kileṣa, supina etc.
6. Cf. the **Gāhāsattasai.**
7. Cf. **Ch. 13 Saṃskārā anitya adhruvaḥ/Āmakumbhopamā-bhedanātnakāh...Saṃskārā pralopadharmime/Varṣa-Kāli calitaṃ ca lepanam,** Ch. 15 **Iha te bālā rajyante** ff Ch, 17 **Tad yathā tiktakālāvustaruṇo lūna āmlano sammlano samutpuṭakajātah tvameva śirah āmlānamabhūt** *ff,*
8. **Ch. 5 Śaśiriva gagane virājate . . . .raviriva vimata śaśiva dīptā** (St 15) **prajña ulkaprabha** (St 71) **Ch. 7 māyādevi gagana-talagateva vidyut** (1 16) **Ch. 8 merusāgaracandrasūryasadṛśo** (1 23) Ch. 13 1 19, 21, **Ch.** 2 St 3, 7 etc are typical images.
9. Cf. 32 Bodhisattvas, 64 signs of a stalwart among men, 64 signs of a respectable family, 108 virtues, 18 or 64 auspicious signs, 12,000 monks, 32,000 Bodhisattvas, 84,000 drums sounding, 20,000 boys and girls to serve Buddha, 64,000 boys and girls to be taught along with him, the 97 arts, 500 guards of the palace each with 500 chariots, each chariot with 500 infantrymen etc.
10. E.g. **the 4 Dikpālas viz. Dhṛtarāṣṭra** (E), **Virūḍhaka** (S), **Virūpākṣa** (W) and **Kuvera** (N), **the 4 mahārājikas (Indra, Suyāma,** the **Santuṣita** and **Sunirmita Devaputras)** ; the tree and water spirits, snake gods and regional deities. The Buddhist pantheon drops many of the solar gods like Viṣṇu Nārāyaṇa, Sūrya etc. but chthonic divinities connected with **Śiva, Kuvera** and the mother-goddess came into greater prominence. **Indra's** cult was dwindling and in the Buddhist pantheon he appears as a minor god subordinate to **Buddha. Brahman** who in the later Hindu pantheon is too attenuated through lack of a living cult is still considerably important, subordinate only to Buddha. The subservience of the Brahmanical pantheon is brought out clearly in certain episodes, e.g. where Buddha goes to the temple the entire body of the temple gods rise to pay homage to him. The names of the gods are interesting[1] for the high gods are grouped together with the 'low', popular gods, heavenly bodies and demigods cf. **Kuveracandrasūryavaiśravaṇa Śakrabrahma- Śivaskandanārāyaṇa lokaprabhṛtayah.** Through the narrative the Brahmanical gods act as attendants of Buddha serving him by looking after his physical comfort. Buddha's supremacy is suggested by the kingship imagery running through the tale. Sometimes this is overtly stated as when Buddha sat on his seat for seven days because kings stay in the palace

for seven days after coronation.

11. Notice the description of the richly decorated casket in which Buddha dwells while in his mother's womb ; also the grandiloquent descriptions of wealth and pomp, the hyperbolical description of Buddha's strength and wisdom, the essentially naive and exaggerated episode of his teacher's discomfiture, the grotesque account of cows giving- clarified butter instead of milk out of reverence for Buddha etc.
12. Cf that between Buddha and Ananda in Ch. I ; between Bodhisattva and the charioteer in Chs. XIV, XV; between Māra's good and evil sons, between Bodhisattva and Māra's daughters and between Bodhisattva and Māra in Ch. XXI.
13. One is reminded of the **Mahābhaṣya** reference to the **Raktamukha** and **Kṛṣṇamukha** actors with faces smeared with red or black paint to represent good and evil respectively. Both works belong to the same period and underneath these referencs there may have been an actual tradition of a morality-type Rāma on the folk level.
14. Cf the use of **'eṣa'** in stanzas 93-96 in ch XV ; **hi mama** in st 127-134, ch XV, **ke cāgata,** st 11-29, ch XX future tense second person endings st 152-162, ch XXI, **iti hi bhikṣavah** ch **VII, X, Kathamrūpeṇa and rājā cakravarti** ch III, **tasya me bhikṣavah,** ch XVII **atha bodhisattvsyaitadabhūt** ch XXH and **tatredamucyate** for introducing several ballads.
15. Cf. Buddha's meeting with Gopā Ch. XII ; the gods exhorting Buddha reminding him of his noble mission Bk XIII, the vivid and powerful description of Buddha's austere penance and self-mortification Bk. XVII. The recurrent imagery of disease and prison describing the plight of the man still blinded by illusion is also very effective. Some touching scenes as when Asita visits the baby Buddha Bk. VII, or the scene between Śuddhodana and Siddhartha (Ch. XV), Buddha's meeting with Bimbisāra (Ch. XVI) or Trapuṣa and Bhallika's encounter with Buddha (Bk. XXIII).
17. The Besnagar pillar inscription (C 2nd B. C.) mentions Heliodorus as " **/De/ vadeva va /sude/ vasa Garuḍadhvaje ayam Kārite** i[a] **Heliodoreṇa bhāgavatena diasaputrena** etc.. Note the use of the epithet bhāgavatena in the sense of a devotee of Viṣṇu, testifying to the rise of sectarian worship of saviour gods.
18. One may compare Buddhist Māra with Avestan Angra Mainyu and, later, with Biblical Satan. But while Angra Mainyu is Ahura Mazda's opponent in an etiological myth Māra like Satan seeks to baffle Buddha's effort at redeeming creation i.e. at the stage of the second creation. Indian mythology has no personified evil ; demons are shadowy figures compared to the powerful and convincing figures of Māra and Satan.
19. Cf. "The Mahāyāna is above all the expression of real aspirations and has no inclination to indulge in speculations..... .Intuition.....-more than analytical speculation is valued in the Mahāyāna" B. L. Suzuki : M'ahfiyana Buddhism, London, 1938 PP. 12-13.

20. Cf. The aim clearly stated at the beginning. **Vahujanabitāya vahujanasukhāya lokānukampayai mahato janakāyasyarthāya'**. . . .as well as the propagation of the doctrine . **mahāyānodbhāvanārtham** and the refutation of 'rival doctrine' **sarvaparapravādinām, ca nigrabāethāya,....saddharmasya cānuparigrahārtham triratravamśānuparigrahārtham.** This proselytizing aim of Mahāyanism as found in the **LV** is a general tendency of Indian religion after the disintegration of Vedism. The interpolations in the epics and the early Purāṇas have this characteristic in common with the early Buddhist literature.

21. Cf. **Sattvānukampaya ye kecuimama śraddhāsyanti tānahamupādadami..,.Mitraṇiva mama tāni te** mama **śaraṇam gatāh** (Bk VII). One remembers the famous claim of Kṛṣṇa in the **Bhāgavadgītā Sarvodharman parityajya māmekam śaraṇam vraja. A ham tvām sarvapāpebhyo rakśayisyami ma sucah.** The Saddhanmapuṇḍarika, a later text sums up the Mahāyāna attitude to Buddha. In Ch. XXIV it calls him 'the saviour, the refuge and the final resort' of men, cf **'traṇu bhoti śaranam parayanam'.** Writing of the Buddhist saviours of Śrāvakayāna and Mahāyana schools Edward Conze says "What is common to all these saviours', however, is that they were unknown to original Buddhism and that the 'Hmayana' continued to ignore them, with the solitary exception of Maitreya, the coming Buddha". E. Conze : The Buddhist Saviours in the Saviour God, Manchester University Press, 1962, p. 71.

Buddha's claim to save the sinner is related to the new orientation of Indian religion which is preoccupied with the chain of existences and is dominated by a desire to snap this chain. It also presupposes man's innate inability to attain salvation. The pre-requisites of a soterial go.d are all present ; the saviour arrives on the stage thus set for him.

22. Cf. Mārā s name in the **LV** 'Kṛṣṇabandhu' 'friend of darkness' which equates him with absolute evil and inferentially makes Buddha the 'absolute good', a conceptual equivalent of Vedantic Brahman. The account of the battle between the gods and demons as found in the Brahmanas is anything but abstract although the idea, behind them may have been so. In Buddhism for the first time evil is mytbologically personified. In Māra the seed of the future epic is sown, for the epic battle needs a convincing personification of the antagonist. The mythologem of Māra is thus of fundamental significance to this new phase of Buddhism, esp. to its scripture.

23. One remembers Lord Raglan's theory : "1st stage—Mythology .....2nd stage—Mythology becomes history, 3rd stage—Mythological history becomes folklore, 4th stage—Folklore is utilized to form literary tales. A deity or ritual or ritual figure may. .....become in succession a pseudo-historical character, a fairy prince and the hero of a saga or novel". Myth and Ritual in Myth, a Symposium, Indiana University Press, 1958, p. 129.

24. Cf Buddha's meeting with various ascetics like Caraka Parivrājāka

Vṛddhasrāvaka, Gautama, Nirgrantha, Ājivaka, Rudraka the son of Rāma and Ārāḍa Kalāpa. In these we probably have representatives of mendicants of various persuasions and the fact that Buddha tried their path, was dissatisfied and parted company with them searching for a different and higher path which he eventually discovers is the mythological assertion of the moral superiority of his path.

25. Cf. **Sargaśca pratisargaśca vamśo manvantarāṇi ca. Vamśānucaritamcaiva purāṇam pañcalakṣaṇam.**
26. Thus fetish worship can be seen under the episode of **Pātrimaha** (a parallel of the myth of the Holy Grail), tree wor-sliip in the Bodhi tree myth, mound, lake and river worship in **Chandakanivartanacaitya, Cūḍāpratigrahaṇa Kāṣāyagrahaṇa, Ābharaṇapuṣkarṇi, Nairañjana** etc., snake-cult in the myths of Nanda, Upananda, Mucilinda and the serpent-maiden of the Nairañjanā.
27. **Atha śrilalitavistaro nāma mahapurāṇam.**

# MORALITY AND ETHICS AS REFLECTED IN THE POLITY OF THE VEDAS

PROF. BHABANI PRASAD BHATTACHARYA

The word 'Polity' is used in various senses—it is a form of government or organization of a society, etc., a politically organized society, the management of public affairs, political organisation etc. The concept of 'polity' in its wider sense takes within its ambit exercise in modern statecraft, where the functions of a government, based on constitution (written or unwritten) lead to some specific social and political goal. The ancient Indian polity and ideal laws of governance have undergone a sea change nowadays and this change is palpable in the administration of the state. People have become more conscious in recent times and they judge a government by the yardstick of good or bad governance. The ruling dispensation wins the confidence of the electorate if it really exhibits signs of good and transparent governance. It also helps the ruling administration to come back to power once again by virtue of good governance.

Now regarding ethics in ancient Indian polity, a question may be raised here—Is ethics or ethical or moral principles can go hand in hand with polity? In my opinion, ethics in polity is a misnomer because polity or

administration cannot be altogether governed by ethical principles all the time. Machiavelli, the great political theorist says in this connection—'Morality and politics don't go hand in hand. You don't have to be immoral but you may have to be amoral. That is very practical.' In the light of the above statement let us look at the moral principles in the science of polity and administration as ensrined in the Vedas. Governance and administration are the obverse and reverse of the same coin. Our study relates to the ethical rules in the Vedic materials of governance which lie scattered in the various Saṃhitās, Brāhmaṇas, Āraṇyakas, Upaniṣads, Vedāṅgas and the Sūtras. Let us start our journey with the Ṛgveda first which shows the rise and development of the ancient Indian political system. The concept of 'Rājā' or 'Rājan' catches our attention in the praises of different deities in the RV. The word for denoting a king had been variously used by the Ṛgvedic poets. Among these, 'rājā', 'nṛpati' and 'kṣatriya' were noteworthy (RV. I. 102.8; X. 44.2). The word 'rājā' is very often used in a dual sense. On the one hand, this word stands for that thing which shines and on the other, it stands for the king also. It has been traced to √rāj 'to shine' by Yāska in his Nirukta ('rājā' rājateḥ, II.3).

The Sanskrit expression 'Rājā' is derived from two roots— √rāj, to shine and √rañj, to please. (बलेन चतुरङ्गेन यतो रञ्जयते प्रजाः। दीप्यमानः स्ववपुषा तेन राजाभिधीयते॥ बृहस्पति (1/66). It will not be out of place to mention kauṭilya's Arthaśāstra, Vinayadhikāra, ch. IX which says—'प्रजासुखे सुखं राज्ञः प्रजानां हि हिते हितम्। नात्मप्रियं हितं राज्ञः प्रजानां हि प्रियं हितम्॥' Kālidāsa also echoes the same thing 'राजा प्रकृतिरञ्जनात्' (रघु 8). The above-mentioned roots from which the expression 'Rājā' has been derived signifiy the role expected to be played by the king in society. The king is required to shine in the effulgence of his personality which is to blossom forth as the storehouse of all possibilities. It is not without reason, therefore, that the expression 'Rājā' is employed as an adjective to a plethora of deities invoked in the Vedic literature. This aspect of the king, in which he is required to move fast on the path of spirituality and also to help the citizens in their march towards fulfilment, is hinted at in the Vedas, which effects linkage between a paramount monarch and the sacrifice called Aśvamedha, 'Aśva' being the symbol of speed in general and the speed in spiritual movement in particular.

The ideal laws of goverance owe their origin to the system of government prevalent in those days. In all probability, Monarchy was the system of government which was in vogue in the age of the RV. In RV. I. 126.1, we

come across a king called Svanaya Bhāvayavya living on the banks of the Sindhu, while in another passage (VIII. 21. 18) we find the mention of a king citra residing near the river Sarasvatī. (चित्र ईद् राजा राजका इदन्यके यके सरस्वतीमनु). The famous 'Dāśarājña' war has been referred to in RV. VII. 83, 7-8, where ten kings are described as having fought in the historic battle against Sudās. In the Dānastutis and elsewhere, a large number of kings are mentioned by name as well. The above passages bring out the fact that the form of government was normally monarchical, the tribe as a political unit being under the control of a single ruler. In any case, the king occupied a position of high dignity and supremacy which was emphasised by a formal consecration and countless laudatory hymns. In this context, we may refer to a short hymn of six stanzas (RV. X. 173) which deals with the coronation of a king. The hymn calls upon the king to tower over everything like a solid rock (पर्वत इवाविचाचलिः)[2] and it also looks upon the king to be the most popular among his subjects (विशस्त्वा सर्वा वाञ्छन्तु (१). All the verses of this hymn have the same refrain in expressing the prayer that the king should be firmly established in his kingdom like the earth, mountain and the sky. (ध्रुवा द्यौर्ध्रुवा पृथिवी ध्रुवासः पर्वता इमे। ध्रुवं विश्वमिदं जगद् ध्रुवो राजा विशामयम्॥ 4) The king's main function was the protection of the state and its people and it was recognised that this required firmness and vigour on his part. In the hymns of the AV, different kinds of royal actions have been enumerated which include the election and coronation of a king, king's superiority, self-eulogy of a king, restoration of an exiled king and etc. In this connection, we may refer to the two hymns, AV. (VI. 87-88) which serve as a replica of the Ṛgvedic hymn mentioned above. This evolution of royal power, out of sheer political necessity, made further progress by the enunciation of his divinity. This is strikingly illustrated by the fundamental question of the origin of kingship. The institution of monarchy forms the subject of speculation in the literature of this period and the Brāhmaṇa texts come forward to offer explanations in their own way. It will be interesting to note that they contain the germs of the more elaborately propounded views of later times. The first, in point of importance, is the view put forth in the Aitareya Brāhmaṇa (I. 1.14). It is said that the "gods and demons fought with one another, but the gods were defeated. The gods said : 'it is because we have no king that the demons defeat us, so let us elect a king." They elected a king and through his help and assistance obtained a complete victory over the demons." A somewhat similar view appears in another garb in the same AB. VIII. 4.12. Here an anecdote is told with reference to Indra's kingship. "The gods headed by

Prajāpati said to one another, 'this one is among the gods the most vigorous, the most powerful, the most valiant, the most perfect who carries out best any work (to be done). Let as install him in the kingship." Here again we find that the kingship originates in election and common consent, based on the possession of the highest qualities by the chosen candidate.

But along with these rational views we also find the doctrine of the divine origin of kingship, so prominently displayed in later political literature (बालोऽपि नावमन्तव्यो मनुष्य इति भूमिपः। महती देवता ह्येषा नररूपेण तिष्ठति॥ मनु. VII/8) The nucleus of this theory has been traced in the RV. IV. 42, the hymn ascribed to the Puru king Trasadasyu, who exclaims, 'I am Indra, I am Varuṇa' (अहमिन्द्रो वरुणः [3] and again he declares 'on me (the gods) bestow those principal energies (that are) characteristics of the Asuras (अहं राजा वरुणो मह्यं तान्यसूर्याणि प्रथमा धारयन्त, [2]). In the later Saṃhitās and the Brs., however, the divinity of the king is put forth as a general doctrine. The king is declared to have gained identity with Prajāpati by virtue of the Vāyapeya and Rājasūya sacrifices (ŚB. V. 1.3.4 & etc.). ŚB V. 3.3.12 emphatically asserts : 'He, the Rājanya is the visible representative of Prajāpati (the lord of creatures) hence while being one, he rules over many.' In the TB. II. 2.10.1-2 we come across a story which narrates how Indra, originally the most inferior among the gods, was created their king by Prajāpati and received from him both the royal symbol and lustre (प्रजापतिरिन्द्रमसृजताऽनूजावरं देवानाम्। तं प्राह्णिणात्। परेहि। एतेषां देवानामधिपतिरेधीति). But although the king is elevated to the rank of a god, the human origin is not lost sight of and he is never regarded as divine by virtue of hereditary lineage (ŚB. V. 3.3.12)

As the governance was closely connected with the system of government, which was normally monarchical in character, a question naturally crops up regarding the true essence of monarchy prevailing at that period. The lines of royal succession traceable in the RV. raise the presumption of hereditary kingship as the normal system. Not only in the Saṃhitās but also in the Brāhmaṇas, hereditary kingship was the rule. As the AB. VIII. 12.17 and the ŚB XII. 9.3.3. speak of a 'दशपुरुषं रा[illegible]' (a kingdom of ten generations) and as royal descent can be traced in several other cases, the monarchy may be said to be normally hereditary. But at the same time, there is ample evidence to show that when the situation so demanded, the viśaḥ or the people who constituted the rāṣṭra, could select a worthy monarch of their own choice from amongst the members of the royal family or of the nobility

(the rājanyas). Certain hymns of the AV (I. 9; III. 4-5; IV. 22) bear ample testimony to the election of kings. Nevertheless, it is likely that in emergencies or unforeseen natural calamity, people had the power of selecting one member of the royal family in preference to another who was incompetent.

Though the election of kings is looked upon as a means of popular control over them, still there is no doubt that the people continued to play an important part in politics. Thus, particular emphasis is laid on the necessity of concord (सर्वा: संगत्य वरीयस्ते अक्रन्, III. 4.7) between the king and his electors in a hymn of the AV. (III. 4) (प्रजाभी राज्ञः संवरणम्), which clearly testifies to the prevalence of the system of election of the kings (त्वां विशो वृणतां राज्याय, III. 4.2). The Vedic literature, from the Saṃhitās to the Brs. celebrate not only the coronation of kings but also the return of exiled kings. In a passage of the AV. III. 3.5, we come across a king who, expelled from his kingdom, was living in another country; later on, he was recalled and reinstated. Friends and foes alike welcomed him. (स्वराज्ये राज्ञः पुनः स्थापनम्) The Tāṇḍyamahābrāhmaṇa (VI. 6.5) mentions a particular sacrifice whereby the officiating priest could help the subjects to destroy their king. It is indeed true that the royal power was gradually consolidating itself, but even a long and unbroken succession could not save a king from the wrath of his subjects. In this context, we may refer to ŚB. XII. 9.3.1, where the Sṛñjayas expelled their king दुष्टरीतु पौंसायन from the kingdom, in spite of his ten generations of royal descent (दुष्टरीतु ह पौंसायनः। दशपुरुषं राज्यादपरुद्ध आस).

In the Vedic period, the popular control in the affairs of the state was exercised through the two oldest popular bodies, called 'सभा' and 'समिति'. They are mentioned in the RV. (VI. 28.6; VIII. 4.9 I.95.8; IX. 92.6 etc.) and the AV. (VII. 12.1) It is, however, difficult to distinguish clearly between the functions of the two bodies from the available evidence gleaned from the Vedas. But from isolated references it appears that the Samiti was a more comprehensive organization, a larger public body which included not only the common people but also representatives of the nobles. The Sabhā, on the other hand, a more select body, was less popular and political in character than the Samiti. Both these assemblies exercised considerable authority and must have acted as healthy checks on the powers of the king. In the later Vedic age, the 'Samiti' became almost obsolete. Casual references to the 'Sabhā' alone are found in the Brs.

The divine origin of kingship mentioned above, seems to be based on the fundamental principle which characterises the political thought of the ancient Indians. It is the conception of Dharma or Sacred Law which sustains the universe and to which both the king and all sections of the community owe allegiance. The sages, not the king, had the power to interpret this law which was included in the Sacred Canon and it was the clearly recognised duty of the king to abide by and give effect to it. The king is enjoined to follow these laws as he had neither the power to override nor enact laws. The king was never considered to be above the law. He, as an administrative head was to administer justice, according to Dharma and to punish offenders to ensure safety and security of his subjects. The moral and spiritual sanctions behind this Sacred Law were a sufficiently powerful motive for restraining the wilful exercise of authority by the king. The Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad enunciates this great principle, though it was much more elaborated at a later age. In order to assess the true character of kingly rule in this age, we may refer to a memorable piece of advice given to a king in the Śukla Yajurveda (X. 28). The priest exhorts the king at the coronation in these words : 'As a ruler, from this day onwards, judge the strong and the weak fairly and impartially. Always strive unceasingly to do good to the people and above all, protect the country from all calamities.' Nothing can be more pertinent than this memorable piece of advice, which clearly brings out the true concept of ideal laws of governance.

From the foregoing discussion it becomes quite clear that kingship in the Vedic or later Vedic age was a far cry from absolute despotism, autocracy or dictatorship. A hidden element of democracy may be traced in the voice of the nobility and the common people in selecting their king, in the dependence of the king on king-makers (ratnins) who formed the cabinet (मन्त्रि-परिषद्), in the conditions imposed upon the king at the time of coronation and in the administrative organisations, known as सभा and समिति which voiced the opinion of the people (Vox populi). But this democratic element must not be made much of.

The Vedic texts, quoted above, lend support to the general trend of goodwill which existed between the ruler and the ruled and the good government that prevailed in ancient India. Collecting together the information gleaned from various Saṃhitās and Brs. it can be safely asserted that the state in the Vedic age was almost the same as to the ideals of a welfare state. The Vedic state protected its citizens from all kinds of external aggressions and at the same time maintained internal law and order by

enforcing respect for the traditional law or Dharma. In the Upaniṣadic age, which is a consequence to the age of the Brs. we find king Aśvapati, son of Kekaya, declaring his state to be an ideal welfare state. 'In my state', declares Aśvapati, 'there is no thief, no mean fellow, no drunkard, no twice-born person who has not established sacred fires, no uneducated person and as there is no lustful person, the question of courtesan does not arise?' (न मे स्तेनो जनपदे न कदर्यो न मद्यपो नानाहिताग्निर्नाविद्वान् न स्वैरी स्वैरिणी कुतः? Chāndogyopanisad V. 11.5)

The Vedic concept of an ideal welfare state is based on the ideal laws of governance which characterise the polity of the ancient Indians. Ethics in the polity of the Vedas is ensured by an administration marked by equality, justice, accountability transparency. Nowadays, governance or administration cannot be expected to be administered strictly following moral or ethical principles. So, in the words of Machiavelli, morality and politics cannot go hand in hand. Amoral, though not immoral principles are bound to be present in politics everywhere. Therefore, a thorough cleansing of the existing system of governance is all the more necessary in order to make it a true replica for all-round progress, peace and stability. It will then certainly go a long way in making this country a powerful and prosperous nation of the world.

# A VIEW ON FIRST THREE DECADES OF THE INDOLOGICAL PUBLICATIONS IN THE ASIATIC SOCIETY, CALCUTTA

MANABENDU BANERJEE

On 15 January 1784, Sir William Jones organized a meeting in the Grand Jury room of the Supreme Court of Calcutta, with the plan to establish a Society to encourage Oriental Studies in Calcutta. The purpose of foundation of the Society was to investigate, practically everything under the sun which came directly or-indirectly within the purview of Asia. Sir William Jones's 'Asian dream' was to include"Man and Nature,whatever is performed by the one or produced by the other within the geographical limits of Asia" i.e., History and Antiquities, Law, Sciences, Arts, Literature, and what not." The name of the Society underwent various changes during the last two centuries such as the *Asiatick Society* (1734-1825), The *Asiatic Society* (1825-1832),

the *Asiatic Society of Bengal*( 1832-1935 ), The *Royal Society of Bengal* (1936-1951) and again the *Asiatic Society* (since July 1951).

Jones sent out a circular to elite English Gentlemen addressing to attend the meeting. Thirty foreigners from different walks of life showed interest and responded to Jones' letter. Sir Robert Chambers, the Chief Justice, presided in this first meeting. There Jones delivered his first famous discourse entitled *"A discourse on the institution of a Society for enquiry into the history, Civil and Natural, the antiquities, arts, sciences and literature of Asia"*. There he submitted the plan for the Society. He made the assembly aware of the pragmatic value of Oriented Studies. He requested the Europeans to spend their leisure time, after their duties, in enquiring into the laws, religion, forms of Government of the Asiatics and the natural wonders of Asia. Jones assured them that this combined knowledge would help them to improve the mode of ruling the new empire. Jones fixed the objects of the enquiries of the Society as *"Man and Nature and whatever is performed by the one and produced by the other in Asia"*. Asia, in the opinion of Jones, was the Asian Civilization, for the researches were to be carried out beyond the geographical limits of the Continents.

By founding and forming the Asiatic Society, Jones helped its members to study the Asian culture at close quarters and form their observations draw conclusions about their social, political, and economic institutions. Governor General Warren Hastings was invited to become the first President of the Society, but he declined the invitation and suggested the name of William Jones for the post. During the first ten years of its existence, Jones had to struggle hard to keep the Society with various scholastic affairs including his anniversary discourses and the publication of *Asiatick Researches* starting in 1789. The members of the Asiatic Society increased from 30 in 1784 to 110 in 1792. Jones encouraged the members to read and discuss original papers at the academic meetings; for this purpose information had to be collected from the manuscripts and from Brahmin and Muslim scholars.

Francis Gladwin, a member of the Society brought out an annual magazine, *Asiatick Miscellany* in 1785. Jones invited "all curious and learned men to send the tracts to the Society, for which they would immediately to receive Society's thanks". Though Jones intended to publish a single volume every year, some difficulty surfaced as the Society had no fund of its own and ultimately Mr. Manuel Cantopher, of the East India Company's Printing Office, came forward to undertake the job, on the assurance that each member of the Society would take each volume of the Journal at Rs. 20/-. There were only two volumes of this *Miscellany* which contained "mainly translations from Eastern literature, extracts from old

works, poems on Oriental subjects and a few original papers".

In January 1789 the first volume of the new series, under the title of *Asiatick Researches,* instead *of Asiatick Miscellany,* came out and gradually became highly accepted as it produced numerous original research papers to satisfy the meritocracy of varied tastes. It contained numerous original papers which readily appealed to the readers having special interest in Archeology and Philosophy. The Journal *Asiatick Researches* had the subtitle *"Transactions of the Society instituted in Bengal, for the enquiring into the History and Antiquities, the Arts, Sciences and Literature of Asia."* The first volume contained 28 papers (3/4th of which was composed by Jones himself). There were 25 plates and 488 printed pages in total..

There were articles in the *Asiatick Researches,* on early land-grants, manners, religions and languages of the Hindus, on Indian literature and on natural sciences. It may be noted here that the *Asiatick Researches* was the first European journal to publish papers written mainly by the foreign scholars and also by at least four Indian scholars viz., Govordhan Kaul, Pandit Ramalochan, Radhakanta Sharma and Ali Ibrahim Khan. It may be pointed out in this connexion that until 1829 Indians were not allowed to become members of the Society, but Indian scholars could contribute to the Journal, *Asiatick Researches* from the very first number.

From 1789 onwards Jones engaged himself in writing papers and delivered well-planned annual discourses till his death. His own works and his impetus to others to produce informative academic writings on oriental topics had given him the renowned position of an outstanding academician and maker of genuine scholars.

Jones perceived the need of studying Indian laws for his profession. But this required a through knowledge of Sanskrit for the study of which he went Krishnagar and within less than four months he started learning Sanskrit; he could gather the knowledge that the contribution of Sanskrit to Indian law enshrined in the *Dharmaśāstras* is enormous. He prepared his paper *"On the Hindus"* taking material from the *Bhāgavata-purāṇa,* the *Yogavāśiṣṭha* and the *Saṅgīta-darpaṇa.* By March 1785, Jones had received a copy of a *Dharmaśāstra* which he desired to learn by degrees. For learning and translating Sanskrit Texts, Jones occasionally sought the assistance of Charles Wilkins.

A deep study of poetry, philosophy and other Sanskrit texts ultimately led Jones to the discovery of Comparative and Historical Philology. He gradually realized the beauty and utility of Sanskrit language and he expressed his view thus, "The Sanskrit language, whatever be its antiquity, is of a wonder structure; more perfect than the Greek, more copious than the

Latin, more exquisitely refined than either, yet bearing to both of them a stronger affinity". Jones received a copy of the manuscript of a work called *Purāṇārtha-prakāśa,* written by his teacher Pt Radhakanta Sharma, wherein the author has summarized the Puranic views of history and religion for his patron Warren Hastings. Jones read this book from his teacher Radhakanta and was much enlightened by the lists of the kings incorporated hi the manuscript. With the help of his another teacher, Pt Ramalochan, Jones was able to reconstruct early Indian history from the same manuscript.

The significant incident of Jones' life was the translation of Kalidasa's *Śakuntalā* into English in 1789. Jones, after receiving a manuscript of the text, prepared with the help of Ramalochan a faithful European version of the celebrated Sanskrit drama. In fact, on August 1787, Jones completed the translation first into Latin and afterwards into English. Jones remarked on the drama that if Kālidāsa be judged by European standards, he could be equalled with Shakespeare both as a dramatist and as a poet. When the translated play reached Europe, 'it aroused more excitement than any previous translation'. The play was widely reviewed and welcomed. By bringing to light Kalidasa and his *Śakuntalā,* Jones acquainted his contemporary Indian and European elite with the beauty of Indian literature. Jawahar Lal Nehru has rightly remarked that it is to William Jones and to other European scholars that India owes to deep debt of gratitude for the rediscovery of her past literature.

Jones was very much moved and highly interested when he became familiar with the rich system of Indian music which was believed by the Hindus as celestial Arts. He studied all the Sanskrit and Persian texts on music, which he was able to collect including Damodara's Saṅgita-*darpaṇa,* Ahobila's *Saṅgīta-pārijāta* and Soma's *Rāgavinoda* and *Sabhāvinoda.* On the basis of these books Jones wrote the paper *"On the Musical Mode of the Hindus* " which was published in the third Volume of the *Asatick Researches.* In the meantime, Jones almost had a mastery over Sanskrit language and he was at this time thinking in terms of acquiring complete knowledge of India.

As Judge, Jones desired that the inhabitants of India should be governed according to their own laws. Realizing that all the texts on laws are written in Sanskrit, Jones started learning Sanskrit with more perseverance and preoccupied himself with the preparation of the *Digest of Hindu laws.* He decided that one of his immediate tasks would be the translation of the i.e., the Ordinances of Manu.

An interesting paper named *"Mystical Poetry of the Persians and the*

*Hindus"* was read by Jones in 1791 and he appended to this essay a translation of the *Gitagovinda* by the 12th century poet Jaydeva, before Jones' translations of the *Śakuntalā* and the *Gitagovinda* . Charles Willdns had published *Bhagavadgita* in 1785 and the *Hitopodeśa* in 1787.

Francis Gladwin's Journal *Asiatick Miscellany,* published in 1785, included hymns dedicated by Jones to the Hindu deities, such as Nārāyaṇa, Sarasvatī, Gaṅgā, Indra and Sūrya.

These works are described as the highest ornament of the *Asiatick Miscellany.* The *Asiatick Miscellany* was initially planned to be a Volume comprising papers on the History, Antiquities, Arts, Sciences and literature of Asia, authored by curious and learned men. In his First Discourse delivered on 15th February, 1784, Jones declared that it should be the official organ of the Society, wherein 'enquiry into whatever is performed by men, or produced by nature, within the realm of Asia* should be incorporated. There were some problems relating to fund, but the crisis soon won over and then the first copy of the *Asiatick Miscellany* was published sometime late in 1785 and it continued up to 1788. But not more than 200 pages in total were printed in the *Miscellany* and this unsatisfactory progress dispirited Jones.

Jones wrote to his friend Joseph Copper Walker, "The *Asiatick Miscellany* is not the publication of the Society, which means to print no scraps, nor any mere translations. It was the undertaking of a private gentleman, and will certainly be of use in diffusing oriental literature, though it has not been correctly printed as I would wish". In some parts of the *Miscellany,* about six signed papers of William Jones were published.

Because of some copyright problem of the *Asiatick Miscellany,* Jones changed the title to *Asiatick Researches* which contained translations of the well-known texts composed in Asian languages, and during this time of the publication of the Journal, the Asiatic Society's reputation was solidly established as the leading Institution for the Oriental study. The Journal became so much popular that one pirated edition appeared in 1798 which sold rapidly, Sir William Jones in his lifetime, doubted the viability of its further publication, but within a short gap of period was surprised at its popularity.

During the period under consideration, Henry Thomas Colebrooke, the greatest oriental scholar of his time, extended his profound scholarship over all of his literary creations. While Colebrooke was the President of the Society, it was resolved in a meeting in July 2, 1806, to publish, apart from the *Asiatick Researches,* translations of 'short works in Sanskrit and other Asiatic languages or extracts and descriptive accounts of Books

of greater length in those languages'. The Society's *Asiatick Researches* had already generated considerable interest in Europe, particularly those volumes relating to the antiquities and literature, the manners and customs of the Hindus. As these works were extant in the learned languages of Asia, the series of volumes come to be entitled *Bibliotheca Asiatica*.

The academic transactions of the Asiatic Society were first published in 1788 under the title *Asiatick Researches* in place of the earlier publication *Asiatick Miscellany*. The subsequent four volumes were published in 1790, 1793, 1795 and 1797 respectively. The *Asiatick Researches* happened to be in great demand in scholarly circles. Starting with the publication, the Asiatic Society entered into a wide area of oriental and Sanskrit studies. Some of the notable contributions of the Society during the first 30 years include—Sir William Jones's eleven Discourses, Charles Wilkins's 'A Royal Grant of Land on a Copper Plate' (1788), S. Davis's 'On Astronomical Calculation of the Hindus' (1795), H.T. Colebrooke's 'On the Vedas' (1805), F. Wilford's 'On the Ancient Geography of India' (1815), and the publication of the Society, *Bibliotheca Indica,* consisting of several hundred Oriental texts in Sanskrit, Arabic, Persian, Tibetan, and other Asian Languages both in original and in translation. Some other new series were also added to these works such as Public Lectures, Monthly Bulletins, Seminar Proceedings, Memorial Lectures, and Memoirs. These are in addition to the Society's *Journal of the Asiatic Society,* formerly known as *Asiatick Researches* (1788-1849).

Vālmīki's *Rāmāyaṇa* translated by William Carey and Joshua Marshman, hi three quarto volumes, is a work sponsored by the Asiatic Society under its *Bibliotheca Asiatica* series.. Carey's translation of the *Rāmāyaṇa* is the first of its kind in the world.. Apart from the *Rāmāyaṇa*, the *Ṣāṇkhya* was also taken up under this programme during the period, 1801 to 1816.

The Committee, appointed by the Asiatic Society, comprising Sir John Anstruther (President), Sir John Royds, H. T. Colebrooke, J. H. Harington, George Boyd and William Hunter (members) "understanding that the Missionaries prefer the publication of the *Rāmāyaṇa* to that of any other work, and that they will be able to finish the whole of the said work in three years, agreed (subject to these considerations) that the *Rāmāyaṇa* of be the work to be translated". The *Rāmāyaṇa* was selected to begin with, "it being one of the most popular of all the Hindu books accounted sacred. The *Rāmāyaṇa* will furnish the best account of Hindu mythology that any one

book will, and has extravagancy enough to excite a wish to read it through". As the "most ancient and highly esteemed heroic poem of the Hindus, it seems important to give the literati of Europe an idea of the taste which prevailed at an early period among that singular people"

The first volume of the *Rāmāyaṇa* (10 + 656 pages of text) translated in prose by William Carey and Joshua Marshman with explanatory notes was published from Serampore hi 1806. The Serampore Mission from where the text was published had at that time the best printing establishment in the Eastern region and had the best Sanskrit Press in the world."

The Second volume, containing part of the Second Book of the *Rāmāyaṇa* (522 pages of text and 3 pages of errata) came out of the Serampore press in 1808. The third volume containing the latter part of the Second Book of the *Rāmāyaṇa* (492 pages only) was published in 1810. The quality of the paper used for volumes I & III is the same and good, but that of the second volume, was a little inferior. In fact the printing of the second volume was held up for more than a year on account of the scarcity of good paper in the market .

The text in Sanskrit was printed in *Devanāgarī* and the 3 - volume translation did not go beyond the *Ayodhyā Kaṇḍa*. The translation of the *Rāmāyaṇa* in seven original books was proposed to be undertaken in nine volumes of nearly uniform size. With the completion of the translation of the first part of the Second Book of the *Ramayaiya*, it was found to exceed from 9 to 10 volumes. This is stated in an Advertisement inserted in the second volume of the *Rāmāyaṇa* issued by the Serampore Missionaries. "As nearly all the books, except the first, must, then have been divided in order to make the volumes equal in size; it appears better to divide the three largest books into two volumes each. Although this will increase the number of volumes to ten, it is proposed to keep the ten strictly within the price stipulated for the nine. The price of this volume therefore, is fixed at Thirty Rupees instead of Forty".

The Serampore Missionaries did not complete the printing of translation of the *Rāmāyaṇa* in three years as they were in duty bound, but left it at the end of the *Ayodhyā Kaṇḍa*. The reason for breaking off the engagement is quite inexplicable.

The first volume of the *Rāmāyaṇa* was published in time, but problems cropped up and scarcity of funds as well as shortage of good paper in the market made it difficult to print other volumes. Carey proposed that pending the publication of other volumes of the *Rāmāyaṇa*, the Society should subsidize some other Sanskrit works, comprising in one or two volumes each, 'especially those which treat of the principles of Hindu

Theology and Philosophy.' The Serampore Missionaries, therefore, proposed to translate and publish in one volume, the textbooks of the *Sāṇkhya* along with those other treatises upon that branch of Hindu Philosophy which are most esteemed, and to follow it at convenient intervals with translations of the Vedanta, and other works upon the various branches of Hindu science".

As the sale of the published works was not expected to meet the cost of printing, Carey put the suggestion before the Society' to continue the monthly grant of Rs. 300 for translating the *Rāmāyaṇa* until the completion of the *Sāṇkhya*.

From the short account of the publications of the Asiatic Society given above, it is established that the Society under its *Bibliotheca Asiatica* project, was the pathfinder in "printing the best books in the Sanskrit language with accurate translations and thus laying open the stores of Hindu learning unmixed with European theory"..

## BIBLIOGRAPHY :

Arberry, A J., *Asiatic Jones,* published for the British Council by Longmans, London, 1946

Colebrooke, T.E., *Miscellaneous Essays of H.T.Colebrooke, with the life of the author* (3 Volumes), Trubner & Co., London, 1873

Jones, Anna Maria (Ed), The *Works of Sir William Jones, 6* vols. London, 1799

"Memoirs of the Life of Sir William Jones", *The Annual Biography and Obituary, Vol. I,* London, 1817

Mojumder, Abu Taher, *Sir William Jones and the East,* Dacca, 1978

Mukherjee, S.N., *Sir Williams Jones : A Study in Eighteenth-Century British Attitudes to India.* Cambridge University Press, 1968 .

Nair, P.T., *Proceedings of the Asiatic Society,* 1801-1816, Vol. D, Calcutta, 1995

Kejariwal, O.P, *The Asiatic Society of Bengal and the Discovery of India's Past,* 1784-1838, Oxford University Press, 1999

# THE DHARMAŚĀSTRAS AND THE MODERN AGE ON ETHICO-SOCIAL VALUE*

BRAJAKISHORE SWAIN

The very name of the subject, "Dharmaśāstras and the Modern Age," presupposes the doubt whether all that is said in them is applicable to life in the modern age. Dharmaśāstras are not treatises on ethics like the modern treatises on the subject; they are not philosophies of morality, analyses of moral experience, but ethical codes in which the duties of individuals and groups called castes etc., are codified. They are a mixture of ethical, social and positive laws used by judges in courts as well as by religious, political and ethical teachers. They include even laws about economic relationships like the laws of inheritance, obtaining of course at a time when economics was not yet a full-fledged discipline.

The question raised about the Dharmaśāstras of India may be raised about other ethical codes also, of the Muslims, Jews, Christians, Parsis etc. For there is a general question whether the codes of conduct given to a society some centuries ago can be and ought to be followed literally in the modern age. The opinion has become general that all ethical codes were composed to suit societies living in a certain set of circumstances, which are not now the same; and changes in conditions of life necessitate modifications in the codes. But at present we are mainly concerned with the ethical codes of India.

There are indeed orthodox people in India who do not wish to view the Dharmaśāstras in the perspective of history or social development, but as sacrosanct for ever. But such people are to be found in other communities also. Their attitude can easily be appreciated: all ethical codes are associated with certain institutionalized religions; they support the religions and are supported by them; and any change in the moral codes or even a critical attitude to them is considered to be a danger to religion, which promises redemption. But societies have been going through several kinds of transformation, economic, political and social and even religious ideas are getting more and more purified; and humanity is not going to admit that all this change is heading towards damnation. Unless the objections to reform

---

* Keynote address in International Seminar on "Dharmaśāstras : Their Relevance to Modern Society" held on 21.01.2014 in the Department of Sanskrit, J.U.

are known to be not prompted by vested interests, they cannot have much weight.

1. Ethics, as we find in modern works, is reflective morality. It appears in the history of man at quite a late stage. One may summarize the stages of the growth of morality in the following way:

1.1. First, there was only custom or tradition, which governed the conduct of primitive society. Tribal people may have their gods associated with different forms of conduct. But for an objective study, the gods are unimportant, the traditions handed down from generation to generation are important. Generally the leaders of the tribe do not question them even if no gods are associated with them.

1.2. Next, when a tribe comes into contact with another tribe having different customs and traditions, the idea dawns on the members of the tribe that customs and traditions can be different. Even apart from noticing the forms of conduct of another tribe, some members of the tribe may violate some traditions. Usually leaders of the tribe attribute calamities to such violations; but when they find that other tribes are prospering in spite of violating what they themselves consider to be right forms of conduct, some connivance at violations and a vague sense of ethical relativity begins to appear.

1.3. But these violations introduce some internal disorder. And when some tribes unite and constitute a nation or a larger society, the disorder is observed on a wider scale. Observation of different customs outside one's society introduces reflection; but the innovations and changes, which are in a sense violations of the tradition, introduce unstability. Besides, when everything depends on tradition, and tradition is handed down from generation to generation, it depends, for exactness of detail, on the memory of individuals, which is not often reliable. Different persons may remember the same tradition in different ways, and their memories clash. It is in such situations that ethical codes are composed. They are meant, (1) to preserve the tradition in its exactness, (2) to prevent innovations and changes, (3) to offer ready guidance in detail for the administration of justice and (4) to relate the practices to the existing religion.

1.4. But just by the time of composition of codes reflective morality must have already entered the minds of men. Questions must have been raised not only about how an act should or should not be done, but also why it should or should not be done. Justification for every injunction is sought, and when justification is not obtained, reform is advocated. Opinions may differ about the forms of justification. It may be given in

terms of some sacred scripture, social welfare, political stability or individual welfare. If it is given by appeal to some sacred scripture, it is acceptance of some authority and therefore tradition, though considered sacred. But the justification of the very tradition is now sought, and, therefore, justification of a tradition in terms of a sacred scripture is arguing in a circle. But when it is given in terms of the nature of society or the individual, no further justification is sought, because society and the individual are hard facts for ethics. But then some ideals of society and the individual are introduced, for no ethical conduct aims at merely preserving the brute in the gregarious man, but man with individual, social and spiritual ideals. It is at this juncture that fullfledged ethics, rationally articulated and discussed, appears on the human scene. Thus ethics as a distinct discipline appears after ethical codes, which are biased towards conserving particular forms of traditional conduct and opposed to complete rational investigation.

**2. Growth of Morality in the Individual**

Ethics demands that one should control one's activity according to certain rules and laws. But no individual is born with a knowledge of these rules and laws. He learns them first from nature and society, then reflects over them and assimilates them with his experience., and afterwards is even prepared to go beyond them when convinced by his experience that he should and ought.

2.1. First, the child learns to control its activity from nature. When it places its finger near fire, it is burnt. Thus nature teaches the child through pains and pleasures. Even a grown-up learns what to eat and how much to eat through pains and pleasures.

2.2. Next, as the child grows, its parents and elder sisters and brothers teach it what to do and what not to do through rewards and punishments, and also praise and blame. So far the individual is not very reflective about conduct. He may now and then ask his elders why a certain act is performed in a certain way. But the majority of children are satisfied with the answers obtained, and care more about rewards and punishments than about the justification of prescribed forms.

2.3. But as the child grows, many of the rewards and punishments are discontinued; and many forms of conduct have no rewards except social praise. A stage is reached in the individual's life, when no concrete rewards are obtained for right conduct except social approval, praise

and fame, and the opposite for wrong conduct. Many forms of wrong conduct are not legally or even socially punishable. At this stage, the individual follows the traditions and is eager for social praise and approval.

2.4. But a stage comes in the life of some individuals, who are of course very few, when they rise above social approval and praise. They think for themselves, question their own head and heart about the justification of the prescribed laws of behaviour; and if they find that they are unjust, they are prepared to violate them and go against society. Such are ethical geniuses, leaders of mankind, some of whom become martyrs and other successful reformers. It is they who give real impetus to reflective ethics.

## 3. Dawn of Reflection and Evolution of Codes

Now, we may give the causes leading to reflective ethics and the re-evaluation of codes as a summary and in an analytic manner.

3.1. The first is the observation of different social practices. In the contemporary age our knowledge of these differences is far greater than before. This knowledge is making us question the validity of many of our traditions, and is at the same time enabling us to see the living importance of equally many or even more.

3.2. Our attitude to physical nature has considerably changed. We view it as an inanimate force with specific laws by knowing which we can control it. We do not think of the natural forces as being controlled by spirits, and we are attributing natural calamities less and less to the spirits angered by violated traditions.

3.3. There has been a gradual change in our outlook on man also. Many modern Christians, for instance, are less prone to believing in original sin. The Hindus are believing less and less in the unreality of the world. We are less convinced now that it is a sin to enjoy the values of the world and lead a comfortable life.

3.4. There is progress in our understanding of human nature also. There are certain acts which a man can do and certain others which he cannot do, and still others for not doing which he commits a sin or crime. That all moral laws are divine commandments is not accepted by many, who say that they are to be based on the nature of man and not on the will of God. Even if God gave them, they should not conflict with human nature; and if they do, they cannot be dictates of God, who created man also.

## 4. Nature and Growth of Dharmaśāstras in India

However we are concerned mainly with the Dharmaśāstras of India, we may briefly review their nature and growth. Whatever be the orthodox opinion—it is strong in its own circles—scholars on the whole believe that the Dharmaśāstras have had a historical growth. There are several of them. Though not on fundamentals, they show differences of opinion, and the differences were due to changed conditions which historical life introduced. The largest amount of work done on Dharmaśāstras is by P. V. Kane. There are other important writers like Ganganatha Jha, and K. P. Jayaswal. Writers like Bhagavan Das have attempted to interpret Manu's ideas with the help of Plato's classification or rather stratification of classes. As the Dharmaśāstras are also works on jurisprudence, they interested writers like Maine. This paper is not primarily concerned with the history of the Dharmaśāstras, except to show that they had a growth. It is not interested also in the psychological justification of any of their ideas or in jurisprudence; its interest is mainly limited to their relevance to the modern age.

4.1. According to the orthodox tradition, the Dharmaśāstras are based on the Vedas. The former are called Śrutis, those which are heard, and the later Smṛtis, those which are remembered. Manu says that whatever he teaches about *dharma* (right action) was first told by the Vedas. But a little later he says that, if there is conflict between Śruti and Smṛti, the former is to be followed but not the latter,—which shows that Manu himself was not sure that the Smṛtis were always right.

4.2. The Smṛtis are therefore meant to present the laws of conduct, which are not given in a codified form in the Śruti. The Śruti, therefore, could not be a ready guide to conduct. This was the original reason for the composition of the Smṛtis. For this reason the Smṛtis are called subsidiaries to the Vedas (Śrutis).

4.3. Before the Dharmaśāstras came into existence, it is believed, there were Dharmasūtras, some of which are now available. Here we are entering a controversial field. Max Müller and Bühler seem to think that the Hindu law originated in the Dharmasūtras of the Vedic *caraṇas* or schools. Kane says that the Dharmasūtras of Apastamba, Baudhayana and Gautama belong to the period between 600 and 300 B.C., and that Gautama speaks of Dharmaśāstras. But none of those Dharmaśāstras is now available. It is also possible that the writers of the time were using the words *dharmasūtra* and *Dharmaśāstra* indifferently for the same work, for both were meant to

serve the same purpose. Jayaswal thinks that the source of Hindu law is Kauṭilya's *Arthaśāstra*, that Manu's Code was written in order to assert the supremacy of the Brahmins when the Brāhmaṇa empire was destroyed by the Mauryas, and that Yājñavalkya's code was written during the time of the Satavāhana empire which combined orthodoxy with Buddhism and made woman equal to man under Buddhist influence. But Kane points out that the *Arthaśāstra* is really a part of the Dharmaśāstra, that, according to Yajñavalkya, wherever there is conflict between the Dharmaśāstra and the *Arthaśāstra*, the former should prevail,[4] and that Kauṭilya was earlier than the extant *Manuśmṛti*, though not earlier than its kernel.

4.4. It is the historians and orientalists who can pronounce judgment on these differences of opinion. In the present paper the attempt to fix the stages of growth and their dates cannot be made. But it seems to the present writer that it is the general feature of the development of Indian philosophical literature that at first there were scattered and uncoordinated expressions of experiences, then a coordination of them in the form of *sūtras*, and then elaborations and expositions of the *sūtras* in the form of commentaries, summaries and other presentations. Neither are *sūtras* always aphorisms or pithy utterances as usually defined, but also complete sentences and discussions as in some Buddhist *sūtras*. So to think that originally there was *sūtra* literature on *dharma* (right conduct), the ideas of which were later expounded in the extant Dharmaśāstras is in accordance with the general nature of the development of India's philosophical literature. That some of the authors of *sūtras* refer to *Śāstras* before them may or may not mean that, prior to the *sūtra* literature and as distinct from it, there existed another literature called *śāstra* literature. The *Arthaśāstra* can be treated as part of Dharmaśāstra, because the latter deals with what the kings have and ought to do for obtaining wealth and increasing their power.

4.5 However, according to P. V. Kane, there was some Dharmaśāstra literature prior to the period of 600-300B.C., to which the authors of the Dharmasūtras like Gautama, Baudhayana and Āpasthamba belonged. The Śrautasūtras and *Gṛhyasūtras* belonged to a period even earlier than 600B.C. The *sūtras* make frequent references to the Vedas. Kauṭilya, the author of the *Arthaśāstra* is identified with Cāṇakya, the Dravidians for nowhere else in the Aryan countries is the caste system to be found. It is difficult to be exact on this point. However, when the Aryans, who had more effective methods of offensive in warfare, conquered the Dravidians, they

found the caste system very useful for establishing their own superiority and at the same time peace in the country. They retained priestcraft and warcraft completely for themselves, thus retaining religious and political superiority in their own hands; they retained part of trade and commerce also for themselves and allowed part of it to be carried by the Dravidians, who were already experts in it. This seems to have enabled some of the Dravidians to enter the third caste. The fourth caste was comprised of the agriculturists, whether they owned the land completely or not, and of the slaves, labourers, etc. Those who were too uncivilized and did not have a settled life were outside the four-fold caste system of society; and when some of them wished to settle down, they were allotted some of the lowest professions and were treated as the fifth caste.

4.6 But the actual formation of the Indian caste system could not have been as simple as presented. First, some of the new tribes, though Aryan by blood, would not accept the social and religious forms so far established. Those who accepted them were absorbed, but those who did not were called non-Aryan. Secondly, all the tribes which entered later were not Aryans, some of them were Hunas, etc., who had Mongolian blood. Ways had to be found for absorbing them also, if they agreed. Thirdly, both Aryans and non-Aryans who chose to remain outside the orthodox society had intermarriages and other relationships with it. Ways had to be found for recognizing them and legalising them. Fourthly, every tribe which had been inhabiting India or came from outside later had its own social traditions and religious cults. And it entered generally one of the four recognized castes. Hence, sub-castes had to be formed and different professions had to be assigned to each. In addition, professions had to be found for people born of mixed castes. In the fifth place, all the tribes had to be allowed to follow their own social traditions and forms of worship, so that they would peacefully settle down without bloodshed. For instance, each sub-caste was allowed to follow its own forms of marriage and worship its own gods and goddesses. A Brahmana usually officiated to such functions which meant an indirect recognition of the superiority of the orthodoxy. But sometimes this was not even required. In the sixth place, however, inasmuch as the authors of the Dharmaśāstras tried to prevent the castes from following each other's professions, the profession of ruling and fighting was taken up by every caste, and they would inter-marry. Wealth and power seem to have broken the caste barriers often, which was justified in the name of profession.

4.7 The outlook of the Dharmaśāstras is generally that of the Mīmāṁsā

or in other words of the Samhitas and the Brahmanas, the first two parts of the Veda recognized as authoritative by the Mīmāṁsā. Jaimini in his Mīmāṁsāsūtras expounded their philosophy. The Mīmāṁsā is an exposition of *dharma* (duty, right action, conduct). But the right action which the Mīmāṁsā wishes to explain is confined only to sacrifices to gods, and is not so much concerned with worldly professions and laws. Hence, the need for later Dharmaśāstras and Dharmasūtras. Kane says that Apastambha's Dharmaśāstras contain many of the technical terms and doctrines of the Mīmāṁsā. And there are many cross-references between the commentaries of the Mīmāṁsāsūtras and Dharmaśāstras. This is natural, as both aim at expounding *dharma*. The Mīmāṁsā is the main *karmayogaśāstra*, and all the Dharmaśāstras are meant to expound Karmayoga in all its detail for all the castes. Manu, though extolling knowledge or *ātmajnāna*, calls his exposition Karma-yoga. We have, therefore, to say that not only do the Dharmaśāstras make use of the Mīmāṃsā methods of interpretation, but also are they meant to be continuations and expansions of the study of right conduct. This is the view of Kumārila also, which it is important to note. The importance of this view is missed if the Dharmaśāstras are taken to be only texts of jurisprudence and codification of legal laws.

4.8 This expansion was necessitated by the fact that the Mīmāṁsā was not concerned with many forms of conduct like the political and economic and that new rules and laws were required by the changing conditions. That is why the authors of the Dharmaśāstras accept not only the Vedas but also Smṛtis, the conduct of moral leaders, and one's own satisfaction as the valid sources of *dharma*. A little earlier Manu includes another, namely the character also of those learned in the Vedas as a source of *dharma*. He says that he gave the *dharmas* of the different countries *(deśadharmas)*, of the castes, of the sub-castes, and of even the *pāṣaṇḍas* (those who were outside the Vedic fold).

4.9 Thus the authors of the Dharmaśāstras had to collect the various rules and laws of right action not only from the Vedas, but also from the extant Dharmasūtras and Dharmaśāstras, the forms of conduct prescribed for the castes, the customs and traditions of the many tribes which constituted the sub-castes, and also of those tribes which did not accept the Vedic way of life and were called Mlecchas and Pāṣaṇḍas, and which lived in the outskirts of the Aryan kingdoms and sometimes within them. The study of *dharma* made by the Mīmāṁsā could not have included so much as the Smṛtis.

4.10 The Mīmāṁsā was mainly interested in the *dharma* that produced other-worldly effects. For it, human society was only a part of a wider society, the cosmos. The cosmic forces were at first conceived as animated and living, and later the distinction was drawn between the presiding deities *(adhidevatās)* and their material bodies. Thus the physical wind was controlled by the wind-spirit within. Besides these spirits, there were those of the ancestors. Thus, man was a member of a huge system of cosmic society and its worlds, and human society was only a small section. The Mīmāṁsā was interested in man's duties in this wider society in order to make his life comfortable and happy, and man could have such life only in and through action. Kumārila says that Mīmāṁsā is not interested in secular matters like agriculture, though it is interested in right action, *karman*. But the Dharmaśāstras had to take interest in secular activities and expand the scope of *dharma*, without losing sight of its other-worldly reference and reference to the wider society. They do not indeed contain treatment of agriculture, but the relation of agriculturists to other professions. The emphasis of the Dharmśāstras is on *karman* (action), not on non-action, and here they follow the first two parts of the Veda and the Mīmāṁsā. The outlook of all the three, the Dharmaśāstras, the Mīmāṁsā, and the first two parts of the Veda is one and the same. But as the first had to enter more and more into the ways of life of all the sections of human society, they toad to deal more and more with secular laws and became works on jurisprudence.

5. The orthodox society with the four castes was called the Aryan fold by the writers, though the fold did not include the Aryans only by race. Those outside the fold were called non-Aryans. Even the members of the fold had different customs in different localities. The authors of the codes had to observe and legalise them for purposes of law. Similarly, they had to legalise the practices of those outside the fold. For instance, it was the practice of the Mlecchas to sell their children; but the mernbers of the Aryan fold were not allowed to do it. So Kauṭilya did not prescribe any punishment to the Mlecchas, if they sold their children. Instances like this show that the authors of the codes observed the customs of the tribes and castes at different places, related them to the Mīmāṁsā ideal of *dharma*, and then codified them.

5.1 Then the difficulty arose about conflicts between the Vedas and the customs. It is said that the four sources of *dharma* are the Vedas, Smṛtis, customs and one's own desires. It is also said that each preceding source is more authoritative than the succeeding one. The latter is to be followed only

when guidance is not obtained from the former. This means an admission that the Vedas did not cover all the cases covered by the Smṛtis, that the Smṛtis did not include all customs and traditions, and that even customs and traditions left out cases in which the individual could have his choice accordhlg to his pleasure. But whenever there was conflict between the higher and the lower, the higher alone was to prevail.

5.2 But this dictum was not accepted universally. The reason is simple. *Dharma* is both this-worldly and other-worldly. Some acts which are right other-worldly are not right this-worldly and *vice-versa*. The Smṛtis are concerned with both kinds of *dharma*, but the Veda is concerned only with the otherworldly *dharma*, which comprises the laws according to which the deities and spirits of all the worlds influence the happenings of this world and the lives of men both here and here-after. Śabara says that, when there is conflict between the Smṛti and the Veda, as the former is concerned with worldly purposes, it cannot prevail over the latter. But Kumārila sees the conflict in a different light. He seems to be in favour of the view that both are always right, and reconciliation must be made between the two by referring them to two different purposes or subject matters. All Smṛtis are authoritative when we consider the purpose they serve. The portions dealing with *mokṣa* and *dharma* (here Kumārila seems to be referring only to the other-worldly *dharma)* have then: origin in the Veda and so do not conflict with it; but the portions dealing with wealth and pleasures *(artha* and *kāma)* have their source in worldly practices. Then also there can be no conflict, as the Vedas are not concerned with worldly practices. But this solution ignores the relation between the four values of life, while Śabara's solution ignores the latter two values by completely subordinating them to the first two which are accepted solely on the basis of the scripture.

6. Again, in the case of a conflict between Smṛtis and customs, many hold that the former should prevail. But some, like Viśvarūpa and Medhātithi, think differently, the latter even maintaining that custom also is Smṛti as it is one of the sources of right conduct. In fact, the Smṛti is itself a codification of several practices including the extant customs and traditions. Then customs and traditions are really part of Smṛti. So far there can be no conflict between a part and the whole. But there may be customs not observed by the authors of Smṛtis, or introduced by new tribes entering the country, or changed in different parts of the country in order to suit the new conditions of time and place. Then there will be conflict between the codified laws and the new customs. These differences of view apply to such situations,

and some of the authors showed liberality. However, on the whole the gradation of the authoritativeness is accepted.

7. Another important point we have to note about the Dharmaśāstras is the recognition by the writers that, in interpreting, applying and following the four guides of *dharma*, namely, the Vedas, Smṛtis, custom and satisfaction, both head and heart are to be used. Manu gives the general characteristic of *dharma* as that which is followed by good and learned men, who are devoid of attachment and hatred, and who understand it through their heart. The word 'heart' is explained by the commentators as 'direct' *(sakśat)*. But Manu might have meant more. The word should have meant sympatheic. The interpreter has to observe the customs of groups and tribes, not merely to reject them if they are not similar to his own, but to understand sympathetically why and how they are being followed, what human and social purpose they have been serving.

7.1 Again, the interpreter has to use his head also. Bṛhaspati says that "the decision (in a cause) should not be given merely relying on Śāstras, for in the case of a decision devoid of reasoning loss of *dharma* results." The roots of a human and rational approach are found in the Dharmaśāstras, and their general principle is accepted, though within the limits prescribed by the conceptions of the time. But the general tendency was to follow the texts in all important cases, as it is done in many of the courts now.

**8. Points for Revaluation**

8.1 It is seen that the Dharmaśāstras were the codifications of the extant customs and practices. This codification was done first, to bring together in a connected form all the ideas about conduct scattered throughout the Vedas, secondly to coordinate the views of all the interpreters of the Vedas, in the third place to legalise all the customs and practices of all the tribes and localities of both the Aryan and non-Aryan folds, in the fourth place to prevent transagressions and settle down people in their traditions, and in the fifth place to enact new laws suitable to changing and unforeseen conditions like rape and forcible conversion.

8.2 Now, apart from the injunctions of the Vedas, which cannot change, there is change faster than ever before in the customs and practices of castes and sub-castes and people outside the castes. We are finding many traditional customs and laws to be outdated, and we are introducing and importing new ones. The general tendency now is not to fix any group to any

of its customs, though they are respected if the group likes to follow them. Again, the standpoint of our approach to the appreciation of customs has been at least modified. For instance, attempts are made to dissuade some hill tribes from continuing their custom of marriage by capture, polyandry, polygyny and so forth. And our reason is not that they will be prevented from entering heaven but that of equality of sexes and so forth, which is humanistic; and we have other human, humanistic and sociological considerations. We want that both head and heart should be used on a far wider scale than the traditionalists allow. The tendency is to give greater importance to this-worldly *dharma* than before.

8.3 This brings us to the second point, which is more philosophical than the first. The Dharmaśāstras call themselves *karmayogas* and say that every man will attain *mokṣa* if he performs his duties according to castes and *āsramas*. By the time of the Codes the ideas of God and *mokṣa* were already accepted by the Mīmāṁsā which, therefore, said that *mokṣa* was attainable through *karman*, sacrifices and other forms. Sacrifices to introduce bondage *(bandha)*, but others do. Another distinction also was developed, namely, that of actions for visible fruit and actions for invisible fruit, and the Vedas were regarded as enjoining action with invisible fruit. Again, a third distinction, namely, between *karman* satisfying desires *(sakāma)* and *karmans* performed as duties without the idea of satisfying desires *(niṣkāma)*, was also made, which was elaborated in the *Bhagavadgītā*. The former produce bondage and the latter liberation. Here come our philosophical difficulties.

8.3.1. Can and does man perform any action without any desire and purpose? Can any action be well-done without concern for the result? If it is said that actions are to be performed without any attachment and with perfect attachment will they be done with all the care and deliberation necessary for them or will they be perfunctorily done? How can we prescribe the *karmayoga* as *niṣkāmakarman* to the general run of mankind and make it its philosophy of life and guide? Psychologists tell us that behaviour is purposive. If so, does *karmayoga* teach us unpurposive action?

8.3.2 Again, as regards the distinction between the visible fruit and the invisible, we are not as certain of the latter as we are of the former. Many of us like to reverse this Mīmāṁsā criterion and say that, when there is conflict between the two, texts advocating visible fruit must prevail. For our contention is: If both are true, then there should be no conflict between two

truths; and when we are convinced of the truth of the visible, it is the invisible that should conform to it and not contradict it; if there is contradiction, we doubt the truth of the invisible. This is in line with our demand that religion should not conflict with science; and even if it does not confirm science, it should be compatible and not incompatible with it, if it is to be accepted. This attitude of ours is due to the growing feeling that every statement of the scriptures cannot be equally true, and that every statement is not God-given and eternally true. This problem was easier for the ancient writers who accepted the scriptures as an absolute authority, and whenever they found it difficult to accept a statement at its face-value they wrestled with it grammatically and by introducing interpretative rules in order to extract new meanings. But there is a limit beyond which the passages cannot be stretched and historical scholarship is averse to artificial methods of interpretation. The modern view of the scriptures is that they are the expressions of experiences of historical individuals and seers, but not that the words of scriptures existed eternally in order to convey eternal truths.

8.3.3 Our third difficulty on this point is about understanding how *karman* leads to a state beyond *karman*. Action presupposes the agent of action, man, ego, and also the result of action. *Mokṣa* is complete egolessness, according to all the Vedantins. If the nature of liberation is pure egohood as the Mīmāṁsā thought, then it cannot be *mokṣa* for the Vedantins. But even according to the Mīmāṁsā, it is difficult to understand how purpose, desire etc., can cease, if the ego even as pure continues for ever.

8.3.4. Our fourth difficulty also is philosophical. We are no longer prepared to accept the spirits *(adhidevatas)* of the natural forces. And so we find it difficult to treat as true the conception of cosmic society, in which the spirits of the natural forces, the spirits of ancestors and the spirits of men live as members with mutual obligations and cutting across the different worlds. We have been taught to understand the activities of the natural forces as unpurposive; only activities of living beings are purposive; and of the living beings, only man has duties and obligations. He has duties and obligations primarily to other living beings who have duties and obligations like him and secondarily to other living beings who have instinctive qualities having ethical significance like love, gratitude and faithfulness. He has no obligations to the material world of natural forces, which he can learn to control and utilize as it suits him. Thus human society acquires primary significance, and next the society of all living beings. But as the wolf and the

jackal, for instance, can never be taught duties and obligations to man, man has no duties and obligations to them. They are outlaws from his ethical society. Destroying them or preserving them depends on other considerations. He has duties only towards those animals which have corresponding duties to him, whether they perform them by instinct or by a spark of reason. Thus when natural forces are known to be unpurposive in their activities, the duties of sacrifice to them lose all their significance.

8.3.5 In the fifth place, we have to note that, according to the Mīmāṁsā, "that one should attain the knowledge of the Brahman" is not a *vidhi* or *codanā* like the other *codanās*, or in other words, *ātmajñāna* is not a *dharma*. The Vedantins hold different views about the nature of this injunction. And on the whole they treat it as a special sort of injunction. But from the Mīmāṁsā point of view, the injunction, "the Atman has to be realized," is not a *vidhi* to act, to perform some action *(karman)*, but to suspend action. Without reference to *karman*, there can be no *vidhi*. Hence, the conflict with the Mīmāṁsā idea that anything can be attained only through action. Here the conflict between the Mīmāṁsā and Vedānta is fundamental. This conflict also has to be resolved by the moderns. For if the injunctions of the Mīmāṁsā and the Dharmaśāstras are ethically binding, one who violates them is to be called unethical—even one who does not perform sacrifices is to be called unethical with reference to the comic society; but one who obeys these injunctions but refuses to have *mokṣa* cannot be called unethical. We may admit that he may be called unspiritual, and that the injunction: "the Ātman has to be realized," is meant to make man spiritual. But the difficulty lies elsewhere; the whole ethics is geared to *mokṣa* and is justified in the name of *mokṣa* by the Vedantins and the Dharmaśāstras under the influence of the Vedanta. Then why should one who does not believe in *mokṣa* or does not care for it regard the injunctions as ethical, if they are all geared to *mokṣa!* Will he be not justified in founding his ethics on something else? Even taking the word *mokṣa* in the wide sense of religion, so far as the general run of mankind goes, psychological tests have shown that religious faith is no guarantee of moral behaviour. It is told that orthodox religious training did not promote honesty and reliability. To the contrary, children who have been exposed to progressive educational methods, based upon secular premises and psychology, appeared to have a far better record as to honesty and dependability. The complaint against religious ethics is that it is designed to please the gods rather than serve man directly and efficiently.

8.4 In the sixth place, the ethical codes recognize three debts, debts to gods to be paid back by performing sacrifices, debt to ancestors to be paid back by having a son, and debt to sages to be paid back by propagating their learning. Our generation has grown sceptical about the first debt. Regarding the second debt, people now want to have children, but for more practical and secular considerations. The propagation of learning has become now as much society's responsibility as it is the individual's. The father does not train his son in the same profession as his. Every educated man is not a teacher, and the way he teaches his children is rather indirect. All this is due to the gradual changes in our social institutions.

9. Classification of Values.

9.1 Another philosophical point of interest is the traditional conception and classification of values into *artha* (wealth), *kāma* (desires, pleasures), *dharma* (duty), and *makṣa* (salvation, redemption). As these are values, they are also 'oughts', in some sense, not necessarily in the sense of moral duty. Wealth has to be acquired; but it is meant tor use in the enjoyment of pleasures and satisfaction of desires. Wealth for wealth's sake can be the motto of only the miser. But desires should not be indulged in disorderly, but according to prescribed rules of *dharma* or duty. There is an urge to enjoy pleasures as well as a duty to enjoy them. When urge and duty coincide, *dharma* is satisfied. But 'duty for duty's sake' is not the ultimate criterion; duty is for *mokṣa,* by attaining which man transcends the sphere of duty. Thus each preceding value is a means for the succeeding one, and *mokṣa* is not a means to any.

9.2 *Artha* covers economic and political values. *Kāma* covers the psycho-physical values of the individual. *Dharma* covers partly religious and partly social, political and economic values. For instance, *artha* has to be acquired, but it has to be acquired only according to the rules of *dharma.* Similarly, *kāma* has to be satisfied, but it has to be satisfied only according to the rules of *dharma* again. Thus *dharma* has reference to both *artha* and *kāma* on the one side and *mokṣa* on the other. For all the three *karman* or action is necessary. There are no definite laws of *mokṣa,* because it is beyond description. The only kind of activity prescribed for attaining *mokṣa* is *niṣkāmakarman* or action without the appropriation of any of the three sets of values. But as mentioned earlier, this requires examination and explanation.

9.3 The next point for re-examination and evaluation is the sociological one, namely, the caste system. The modern age is not prepared to justify the continuation of this system. It is not accept that the son should take to the profession of the father, that the castes were created by God, that each caste has a particular nature *(guṇa)* and will have it eternally, that every caste should be confined to the profession assigned to it and should be no intermixing of castes. It is also not prepared to accept that the difference between the sexes is as great as Dharmaśāstras made it. It does not also believe that the outcastes were created as outcastes by God. It is discarding many of the legal conceptions. We have, therefore, to determine which of the conceptions are still important for us and which harmful.

**10. Re-evaluation**

10.1. Does a codification once made remain authoritative for ever? The answer certainly is in the negative. The authors themselves of the Dharmaśāstras were not unanimous on every point, and some of the later writers were obliged to introduce new laws to suit new conditions.

10.2 We attach more importance therefore to the spirit behind a traditional law than to its word. That is, we want to know the reason and understand in what form and with what modifications it can be applied to our present conditions. 'Present conditions', so far as the laws go, mean the changing forms of social institutions, which determine the forms of social relationships including the political and the economic. Our conceptions of man, family and society have now changed or at least modified. So any set of codified laws which suited the social institutions of a particular time may not suit the social institutions of another.

10.3 In the past, the basis of laws was religious, though as a matter of fact the authors observed the social customs and traditional laws of people and gave them a religious sanction. But this made the customs not only inviolable but also unchangeable. But the modern authors approach the studies from the side of man as a member of society, and the viewpoints are sociological and humanistic. They do not all discredit religion, but demand that religion should not be harmful to social and individual welfare. They say, therefore, that only as much of the traditional codes as is useful for the welfare of man and society should be retained, and the rest modified or rejected. The codes certainly should be allowed to act as a conservative force, but should not be allowed to hinder progress. The Dharmaśāstras, as we have noted, are peculiar combinations of ethical, social, political and legal

laws; and as our conceptions of ethics, society, politics and economics change there is necessity for constant re-codification of laws.

10.4 It is difficult, in formulating and enacting laws, not to take into consideration the purpose and motive of actions. *Niṣkāmakarman* is meant, even according to the ancient writers, for *mokṣa*, not even for *dharma*. For *dharma* all is *kāmyakarman*, though in higher interpretations of *dharma*, *karman* becomes *niṣkāma*. But for the Codes, which constitute jurisprudence, there is no *niṣkāmakarman* except in the case of children and the insane. *Niṣkāmakarman* may be interpreted as 'duty for duty's sake', without reference to the results of action. But when there is no desire for results, the carefulness and interest necessary for doing an act well will not be given to it, and the act becomes perfunctory. Society and social relationships are natural to man; they grow out of his nature and serve his needs. So to ask him to act without reference to his needs is to ask him to do what is not natural to him. Visible fruits therefore are to be taken seriously into consideration so far as the laws of the Dharmaśāstras are concerned, even if we believe in invisible fruit. All visible fruits fare connected, directly or indirectly, with man's desires andpeeds.

10.4.1 So far as the codes go, the present age is not prepared to give; primary importance to invisible fruit like *apūrva* in enacting our laws. Social and individual welfare is a visible tfruit. There may be invisible fruits; but if they are true, they should not conflict, but be compatible with visible fruit.

10.4.2 The relation, therefore, between *kāmyakarman*, *nis-kāmakarman* and *mokṣa* becomes more difficult to understand for us than for the ancients. *Karman* not fo'aeke'd by desire will be performed perfunctorily, whereas that backed by desire prevents salvation and Strengthens bondage. This difficulty can be overcome only if ethically done *karman*, though backed by desire, has a way of leading to *mokṣa*. This is possible, so far as the present writer's understanding of the problem goes, only if *niṣkāmakarman* is interpreted as *karman* done from the universal point of view, that is, the point of view of reason or, as the ancient Greeks called it, the *Logos*. Such action can liquify the knot of egoity and identify the ego with the Universal Spirit or the Brahman. In order to achieve this, the ego has not only to identify its consciousness withāthe.consciousness of the Universal Spirit, but also its own purposes with the purposes of the Cosmos, society and humanity. What is then attempted will be the raising of the ego from particularity to universality, which is tantamount to the negation of one's egoity through

action and realising the universality involved in it with all its objectivity. The transformation then will be a psychological and spiritual transformation of the inwardness of man. Action is the test of the objectivity and authenticity of he realized university and of the sincerity of ego in its attempts to raise itself to universality. This interpretation not only accords with the essential teachings of the *karmayoga* but also makes it understandable to the modern man. It is not possible to discuss this philosophical point further in the present paper, as the discussion will lead deep into many other intimately connected problems.

10.4.3 The problem of cosmic society need not detain us long. We no longer believe in it, as we are not prepared to believe that the natural forces of inorganic matter are presided over by spirits *(adhidevatās)*.

10.4.5 So far as ethical duties are understood, the exhortation that the Atman has to be realized cannot be treated as an ethical injunction. To the man who wants *mokṣa*, it may be said to be necessary; but to the man who does not want it or does not believe in it, but is satisfied with performing his duties to human and other living beings, it cannot be an ethical injunction. And he cannot be called unethical and his actions cannot be called unlawful, if he disobeys it. He can avoid *moska*, but he cannot avoid being a social animal with interests in his own and society's welfare, and so cannot avoid being an ethical animal.

10.4.6 There is a sociological side to religion. In the history of religion throughout the world, it has often affected and influenced social and political events, though in its essence it has often been regarded by philosophers as man's individual relation with the Universal Spirit. When man follows this definition strictly, his ties with society become weak. That is why religion in its psychological and spiritual aspects is often called individualistic. But when it has entered social forms and becomes institutionalised; it has become unprogressive and conservative, and has even degenerated itself and degenerated society. In such situations the revolt of man against religion becomes sociological and humanistic; the emphasis is laid on ethical and humanistic values. This is a peculiar feature of ethical laws which are obligatory on every man, while spiritual laws are not binding. Religion is man's own concern; but it is society's and even humanity's concern that he is ethical.

10.4.7 About the three debts, we accept in practice that it is the duty of

every man to be a useful member of society.and to contribute to its future continuity by having children; and instead of regarding the duty as enabling the spirits of our ancestors in heaven to continue in the blessed life, we regard it as a contribution to society. Similarly, in order to be a useful member of society and contribute to its progress, it is the duty of every person to educate himself, and to educate his children so long as they are not able to educate themselves. In this way, we accept two of the debts, though interpreting and justifying them in our own way. The conception thus interpreted agrees with the sociological and humanistic approaches also. Regarding the third debt, the debt to gods, it is difficult to justify it in this scientific age. This change in our attitude is due to our conception of society as limited to man and other living beings and our disbelief in the spirits of natural forces.

10.4.8 We are not confident about the validity of our laws if they are based on conceptions rooted in a religion that peoples the material world with spirits. We approach our study of human relationships from the side of sociology, psychology, biology, etc. The present writer does not want to be understood as rejecting the usefulness of religion for ethics. Something will be said on the topic at the end. But we have to demand that our laws should not come into conflict with our studies in these sciences. If there is conflict either must be false. But as religion is based entirely on scripture, if we are asked to accept every statement it makes, our own alternative is to ignore it, as we have now no way of knowing its validity.

11. Gradation of Values.

11.1 The classification of values into *artha*, *kāma*, *dharma* and *mokṣa* is also a gradation. It has importance and value even for the modern man. The first three concern every man, whether he believes in *mokṣa* or not. If he does not believe in *mokṣa*, then *dharma* has to be reinterpreted for him. He will not accept it as the action enjoined by the Veda, but as the action required by human and social needs and welfare. He will not accept also that the ethical codes should be based on scripture. However, we have to accept the inter-relationship between the first three values.

11.2 Caste distinctions will no longer be accepted. And no one will be treated as an outcaste. Opinion against such distinctions is now too strong for them to continue for ever, though similar distinctions are still existent outside India in the name of colour. Throughout the world including India,

a new system called class system is becoming strong. Even communist countries, the aim of which is to build a classless society, are not without a class system now. In the communist and capitalist countries, the classes are of different kinds, because power and wealth are obtained in different ways in the two systems. One rather feels that the Indian caste system, which places a Brahmana with the ideals of poverty, learning and knowledge, and advice at the top of the social ladder is morally superior to the class system, which places the man with wealth and power at the top. The degeneration of the Brāhman a caste, which is poor and powerless, cannot be so harmful to society as the degeneration of the wealthy and powerful class.

11.3 But there is another point that is worth considering. The caste system was not the result of a theory hatched by some leading Aryan, but the result of spontaneous growth, for which justification was improvised by the Dharmaśāstras, The great advantage of the system at the time of its formation was that it allowed all castes and sub-castes, which were generally different tribes, to coexist in a comprehensive pattern of society, each following its own social forms like marriage and its own religious forms and gods and goddesses, and contributing professionally its best to the society as a whole. Thus caste-system was an embodiment of the principle of coexistence of tribes, cultures, sets of social forms, religions, all of which the Aryan thinkers re-interpreted as forms and sub-forms of one spiritual life, and made them suit the conditions of the time. Instead of thinking that there was only one way of right living, which was theirs, and destroying all others, which was done in the history of other religions, the Aryan-leaders of India allowed all cultures, except the too barbarous and cruel, to coexist, giving each a place within the general pattern which they called the Aryan culture. The modern age can draw some inspiration from the ancients so far as the coexistence of religions and cultures goes. Of course, one should not blindly accept everything of the past.

11.4 The criticism of caste system is that it prevented the groups from changing their professions and social and religious forms. The principle which has to be evolved by modern thinkers for coexistence of differences should avoid this mistake of preventing all change and, therefore, progress of any culture or religion. This is as important as to allow each to continue in its own way

# THEFT OR INSPIRATION: IDEAS IN CREATION

BIJOYA GOSWAMI

In literature, copying the language or idea of another writer is commonly designated as 'plagiarism'. This is a form of theft, and nowadays copyright laws are pretty strict. However, even in olden days, literary theft was frowned upon. The very word 'plagiarism' is derived from the Latin *plagiarius* which primarily meant a kidnapper or a seducer, and came to signify literary theft. Bāṇabhaṭṭa clearly denounces the literary thief who conceals his theft by changing the phraseology of the original.

*anyavarṇaparāvṛttyā bandhcihnanigūhanaiḥ /*
*anākhyātaḥ satāṃ madhye kaviścauro vibhāvyate//*
Harṣacarita, 1.6

But both Indian and Western scholars have claimed that besides natural genius, a poet needs to follow the works of the great masters. Daṇḍin says:

*naisargikī ca pratibhā śrutaṃ ca bahu nirmalam/*
*amandaścābhiyogo'syāḥ kāraṇaṃ kāvyasampdaḥ //*
KD I /106

Mammaṭa too says:

*śaktirnipuṇatā lokasaśāstrakāvyadyavekṣaṇāt /*
*kāvyajñaśikṣayābhyāsa iti hetustadudbhave //* KP I/3

They both agree that the requisites of a poet consist of natural genius, cultivation of the intellect and unflagging practice. But there is a subtle difference. Daṇḍin states that even without natural genius, one may still acquire skill of a sort with the help of intellect and practice (KD I / 107-8 ). However, Mammaṭa is convinced that all three factors are essential and that they together, not singly, comprise the 'cause' of poetry.

Horace has stressed the need for both 'art and 'nature' in creative poetry. He says : "The question has been asked whether a fine poem is the product of art or of nature. I myself cannot see the value of application without a strong natural aptitude, or, on the other hand, of native genius unless it is cultivated - so true it is that each requires the help of the other, and that they enter into a friendly compact with each other." (Classical Literary Criticism, p 93 ).

This, obviously, would mean that a poet has to follow his predecessors to some extent. Would not this lead to plagiarism? Evidently not. If one is to study the works of other poets, one is bound to be influenced by them to a greater or lesser extent. How far this is "influence" and where it becomes plagiarism is a question of subtle sensibility. Vāmana speaks of *lakṣajñatva*, which is basically familiarity with the works of others (*tatra kaviparicayo lakṣajñatvam/anyeṣām kāvyeṣu paricayo lakṣajñatvam, tato hi kāvyabandhasya vyutpattirbhaviṣyati* /— KSV.I/3/12, and comm. following). There is nothing wrong in this, as long as the poet does not usurp the entire model but adapts it to his own way of thinking. Ānandavardhana says that it is a subtle distinction that differentiates "similar" from "the same". *Saṃvāda* and *aikarūpya* are two totally different concepts (Dhv.IV/II ). Vāmana has stressed that there are two ways in which poetic import *(artha)* may be represented : *ayoni* and *anyacchāyāyoni*. The first represents the original - of which there are very few instances—and the second where the 'shadow' of another poet can affect one (KSV II/1/2/8 ). Both Vāmana and Ānandavardhana divide these *anycchāyāyonis* into three categories : *pratibimbavat, ālekhyavat* and *tulyadehitulya*. The first, as its name suggests, comprises a mirror image of the original, so that there is little or no difference between the original and the copy. This is plagiarism proper. In the second the imitation is like a sketch of the original. These two should be avoided. But in the third, the original and the imitation appear as two separate yet similar entities. This does not detract from poetry, rather, adds to it. The following verses may be cited as an instance of this.

*kṛte varkathālāpe kumāryaḥ pulakodgamaiḥ /*
*sūcayanti spṛhāmantarlajjāvanatānanāḥ //*

The same import appears in the famous verse by Kālidāsa:

*evaṃ vādini devarṣau pārśve pituradhomukhī /*
*līlākamalapatrāṇi gaṇoyāmāsa pārvatī //*

KS VII/84

The second poem scores over the first in its sensibility. This is what Ānandavardhana terms *dhvani* or suggestion.

There is nothing new under the sun! Or, if there is, there is very little—at least for the poet. If a poet had to rely just on his inspiration, there would be precious little to write about. What a poet should try to achieve is to give new significance to an idea already used. This is genius, when the poet

touches an old idea with his magic wand, endowing it with freshness, uniqueness and wonder. Trees remain the same all the year round; but in spring, the old gnarled branches are covered with new blossoms, and it is as though we are seeing them for the first time.

*dṛṣṭapūrvā api hyarthāḥ kāvye rasaparigrahāt /*
*sarve navā ivābhānti madhumasa iva drumāḥ //*

Dhv IV/4

Ben Jonson in his "Timber" has this idea in mind when he says: "Not as a creature, that swallows what it takes in crude, raw, or undigested; but that feeds with an Appetite and has a stomache to concoct, divide, and turne all into nourishment. Not, to imitate servilely, as Horace saith.... but to draw forth out of the best, the choicest flowers, with the Bee, and turne all into Honey." (Timber, No. 130). This reflects what Dhvanikāra said centuries ago

*pratāyantaṃ vāco nimitavividhārthāmṛtasya*
*na vādaḥ kartavyaḥ kavibhiranavadye svaviṣaye/*
*pārasvādanecchāviratamanaso vastu sukaveḥ*
*sarasvatyevaiṣā ghaṭayati yatheṣṭaṃ bhagavatī//* Dhv IV/17

Rājaśekhara has devoted around three chapters in his *Kāvyamīmāṃsā* to the subject of plagiarism. He refers to plagiarism unequivocally as *haraṇa* (chapters 11-13). However, he says, this may be of two categories : unacceptable and acceptable *(parityajya* and *anugrāhya).* He too accepts the classifications of *ayoni* (original ) and *anyayoni* (appropriated from others ), and also adds a third category— *nihnutayoni* (poetry whose source is concealed ). It is in these two last categories that cases of borrowing may be included. The *anyayoni* has two varieties : *pratibimbakalpa* (mirror image) and *alekhyavat* (sketch like). The third category, *nihnutayoni,* includes two more - *tulyadehitulya* (like two similar figures) and *parapurapraveśasadṛśa* (like entering into another's home), which implies the type of poetry where the content is the same but the form totally different. Among these, he insists that the *pratibimbakalpa* should be avoided by all means. Again, there may be four kinds of 'borrowers' : *bhrāmaka* or a poet who freshens up old contents by coining new words; *cumbaka* or a poet who adds an original touch to the words of other poets; *karṣaka* or a poet who adapts another poet's contents in his own style and *drāvaka* or a poet who skillfully dilutes the essence of classic poetry with his own so that it becomes indistinguishable. But the best poet is *cintāmaṇi* :

*cintāsamaṃ yasya rasaikasūtirudeti citrākṛtirarthasārthaḥ /*
*adṛṣṭapūrvo nipuṇaiḥ purāṇaiḥ kaviḥ so cintāmaṇiradvitīyaḥ //*
KM 12, p 244

Indeed, it is difficult for any poet— however great he/she may be, to get completely away from the influence of earlier poets. Even Kālidāsa— mentioned by Ānandavardhana as one of the three or four, or five or six *mahākavis* could not avoid being touched by the magic of Vālmīki— and we do not know how many other great poets. So, even among the greatest of poets, 'thieves' are more manifest than one would think! So even the purist, Rājaśekhara, was forced to concede that just as all merchants are thieves, so are poets—

*nastyacauraḥ kavijanaḥ nastyacauro vaṇigjanaḥ* (KM XI p241).

**Bibliography and abbreviations:**

**Sanskrit texts**

Harṣacarita by Bāṇabhaṭṭa (HC) — Ed. & Trans. P.V. Kane
Pub. Motilal Banarsidass, 1965

Kāvyādarśa by Daṇḍin (KD)—Ed. & Trans. Chinmayi Chatterjee,
Pub. Paschim Banga Rajya Pustak Parshad
ISBN 81-247-0329-1

Kāvyamīmāṃsā by Rājaśekhara - Ed., Trans. and annotation N.N.Chakravarti
Visva-Bharati, 1960

Kāvyaprakāśa by Mammaṭa (KP) - Ed. Vamanrao Jhalkikar
Motilal Banarsidass, 2008

Kāvyālaṃkāraūtravṛtti by Vāmana (KSV)- Pub. Chowkhamba Sanskrit
Samsthan,1987

Kumārasambhava by Kālidāsa (KS) - Samskṛta Sāhitya Sambhāra (Vol II)
Navapatra Prakasana

**English books and papers**

Horace: Classical Literary Criticism : Aristotle, Horace and Longinus-Ed. & Trans
T.S.Dorsch
Pub. Penguin Books, 1987

Eliot, T.S. :
The Sacred Wood - Methuen & Co. Ltd., London, 1960

Goswami, Bijoya :
Ānandavardhana's views on plagiarism - Ānandabhārati, Dr K.K. Krishnamoorthy Felicitation Volume,
Ed. B. Channkeshava & H.V. Nagaraj Rao
Pub. D.V.K. Murthy, Mysore, 1995

Indian and Western Aesthetics: a Comparative Study - (with Shuli Basu)
Pub.Sanskrit Pustak Bhandar, Kolkata,2012
ISBN 978-93-83368-13-6

Jonson, Ben:
Timber; or, Discoveries; Made upon Men and Matter: As they have flow'd out of his daily Reading; or had their refluxe to his peculiar Notion of the Times - (Quoted in:" Literary Criticism: a short history" By William K. Wimsatt & Cleanth Brooks Pub. Oxford Book & Sty. Co., Calcutta, 1964

Sengupta, Lalita:
Floating with the Dūtakāvyas -
Pub. Sanskrit Pustak Bhandar, Kolkata, 2003

# SENTENCE AND WORD : THE IMPORTANCE OF QUESTION OF PRIMACY

DR. TAPAN SANKAR BHATTACHARYYA

Any language may be produced to need the usage of scripture according to norm of chronology like भाष्यते शास्त्रव्यवहारादिना प्रयुज्यते या सा भाषा. Then the term भाषा is formed from a root भाष् in addition with the suffix अप् by joining the स्त्री affix टाप्. It is noted in the *Amarakoṣa,* a lexicography dictionary, then the so-called lexicon worthy to be mentioned in the classical Sanskrit. A tongue is alike to ब्राह्मी, भारती so named गीर्वाणी arose from eternal sound as ब्राह्मी तु भारती भाषा गीर्वाग् वाणी सरस्वती. In a Philosophy of language the term दर्शन means as a derivative sense like दृश्यते प्राप्यतेऽर्थोऽनेन to observe any meaning through the tongue by adding a suffix ल्युट् with the root दृश् in a sense of करण as instrumental voice. The sense of language is also admissible. Significance of such a term is understood by its indispensability. The sentence is indeed called language. A term वाक्य is surely bearer of existence of public platform in the then space as so mentioned like. तद्देशस्थजनवर्तननिर्वाहकं वाक्यम्. Therefore there is a saying on portions viz., 'वाक्यं स्याद् योग्यताकाङ्क्षासत्तियुक्तः पदोच्चयः, वाक्योच्चयो महावाक्यमित्थं वाक्यं द्विधा मतम्' to note that the term वाक्य should be a collection of words with capability, desire and simultaneous continuity termed योग्यता, आकाङ्क्षा and आसत्ति accordingly. A

great sentence so-called महावाक्य is also an entire collection of sentences. So the वाक्य or sentence is recognized by twofold feature. It is a collection of words. According to Nyāya dictum, the word is joined with strength. Then it has the capability to show any sense. As regards the grammatical norm any sound is adjoined with addition to either सुप् or तिङ् as सुप्तिङन्तं पदम्.

The title of my topic is 'Sentence and word: The importance of question of Primacy'. Its importance is highlighted on primacy of Sentence and Word. There may be a discussion about the importance on the primacy of sentence and word on the basis of views as regards *Nyāya*, *Mīmāṁsā* and *Vyākaraṇa* according to eastern thought *Nyāya* Scripture is termed *Pramāṇa* text. *Mīmāṁsāṣā* is called *Vākya* like scripture. On the other side, *Vyākaraṇa* is so-called word alike to book as पदशास्त्र. Patañjali says in his *Mahābhāṣya* as we are supposed to recognize words on a dictum शब्दप्रमाणका वयम्. Now rose a question about the existence of word. According to liking of the grammarians any word is called *Sphoṭa* to mean expression of sense as स्फुटति अर्थः अस्मात्. Then meaning is expressed from a word. Otherwise a sense may be evolved by a word also to emerge as on स्फुट्यते अनेन. On the basis of such a derivative sense, meaning of the word *Sphoṭa* is adopted just like a word expressing a proper sense like term is called also *sphoṭa*. This denotative term is formed from the root स्फुट् to mean evolving sense in addition with the suffix घञ्. Then a recognition of meaning is so without denoting any expressive sense of letter. An eternal sound to mean sense is called *sphoṭa* which is expressed by letter except also syllable as वर्णानां वाचकत्वानुपपत्तौ यद्बलादर्थप्रतिपत्तिः स स्फोट इति वर्णातिरिक्तो वर्णाभिव्यङ्ग्योऽर्थप्रकाशको नित्यः शब्दः स्फोटः. It is noted in the *Bhaviṣya Parvan* of the *Harivaṁśa* to mention the collection of letters coming from अकार of syllables as अक्षराणामकारस्तं स्फोटस्तं वर्णसंश्रयः. Then the *sphoṭa* is termed an entire collection of letters appearing from the vowel upto the end of syllables also. The seer poet named by *sphoṭāyna* recognizes such decision to note the term of *sphoṭa*. This word is entirely an immediatary sound between sentence and meaning. *Sphoṭa* is expresser of meaning by making purity of sound to exist in its self. It is also eternal without having its any subsidiary limb. According to the view of Nyāya dictum any letter has part of pause. Then the portion of sound is either letter or syllable. Sound is termed *dhvani* or pronunciation of a letter. On the other hand a pronounced letter to presuppose the sense of word seemingly

meaning of a syllable is termed word as noted in the line अथवा प्रतीतपदार्थको ध्वनिः शब्द इत्युच्यते. The grammarians say sound as pronunciable word. The *nāda* or sound is non-eternal. But the sound to be *sphoṭa* is eternal. It is indeed partless. Division of eightfold process of *sphoṭa* though admissible also is fictitious or imaginary. Then the *sphoṭa* in a sentence is mainly accepted for usage of scriptural process or practice. At a stage of adjudication on the capability to express any sense of word as noted in the *Paramalaghumañjūṣā* of *Nāgeśabhaṭṭā* the *Vākyasphoṭa* is called main feature to express meaning in the world for ending of sense like तत्र वाक्यस्फोटो मुख्यः, तस्यैव लोकेऽर्थबोधकत्वात्तेनैवार्थसमाप्तेः.

The sound *sphoṭa* belongs to self as a nature of purism of word. The grammarians recognize its continuous eternity termed प्रवाहनित्यता. Therefore it is eternal. The sound, meaning and co-relation of them are also eternal. A great commentator named Patañjali in his *Mahābhāṣya* on the basis of *Vārttika* always notes such a feature saliently on a passage सिद्धे शब्दार्थसम्बन्धे. An immediate sound without intervening any syallable between sentence and word is termed *sphoṭa*. The external sound is called *dhvani*. The grammarians admit the twofold sound as eternal and non-eternal. The non-eternal sound is pronounced by human beings. But the *dhvani* or pronounced letter is non-eternal. The eternal sound being expresser of meaning evolving from a pronounced syllable as suggestive word is so-called *sphoṭa* like term to be indeed true in a world. Pāṇini is an aphorism admits such a term on अवङ् स्फोटायनस्य. Then this eternal sound remains for ever. It may be accepted in a mind. The eternal sound remaining for ever also until being formed into the feature of any letter like *ka*, *kha* and so on is not admitted by intelligence to be expressed. Then this *sphoṭa* sound is expresser of meaning always. A pronounced letter having capability of sense is expressive to suppose the *sphoṭa* also. So the sound *sphoṭa* is suggested from such a letter having its ability to express from pronunciation. But the verbal communication or understanding to mean special knowledge may not be matter of another sense in a case of alone subject through pronunciation by medium of sound supposed by *sphoṭa* alike to denotative word. In this case all letters from beginning of any syllable like *ka*, *kha* etc. upto end also form words are also non-eternal. Then the sound is always to become in the double moment. So all the words go to be perishable prior to longlasting verbal knowledge. Therefore, such the sounds may not be admitted as reason or effect towards verbal communication not to belong before शाब्दबोध or verbal

knowledge. An effect is so-called to remain just like before a work. The reason may not be on account of nonexistence prior to any work. The grammarians recognize termed *sphoṭa* sound towards the verbal correspondence that would be supposed as pronounced word to be eternal and partless. In this regard a view of Nyāya scripture is more understandable.

The knowledge of words is the instrument towards verbal comprehension. The denotation of sounds is another feature of capability and suggestion of sense. The recollection of the meaning of words is the operation as suggested to remember any object. The knowledge of denotative function is an aid. The knowledge of expectancy, consistency, contiguity and intention of a speaker is the cause, as well as verbal comprehension is relative result upon them. Though the sound is perished before the verbal understanding being so for double moment, then at a later stage the knowledge of words evolves by memorable syllable through hearing from beginning to an end of letters to pronounce letters properly. Such knowledge of word may be cause towards the verbal communication remaining prior to it. There is no inconvenience. But such a view is imagined via the suggestive sense. Some opinions are determined upon purism, remembering and so others. There rises a fault of imaginary sense. Then the view of grammarians may by granted to remove fault of fictitious attitude in this regard properly indeed.

According to the view of Mīmāṁsakas the sounds full from diverse letters like *ka*, *kha* etc. are admitted as eternal. Such the words being covered by small wind may not be known in the ears to hear them. This eternal word entirely at a stage of pronunciation as so obstructed by the wind expressed also to be external from the mouth of pronouncers is supposed to mean any sense by removing such a wind. After the supposition of words such the sounds are to be observed in the ear. The verbal comprehension should be from those sounds. The knowledge of contiguity, consistency, expectancy and too intention may be dependent amidst the circle of words. Understanding of capability is determined on the basis of supposed sense from the words indeed. Relation of word like objects to intimate meaning is term 'Śakti' or capability to express sense properly. It is co-relative to denote expressed and expresser features in an existence. Then the relation between such salient features like expressiveness as well as exposersiveness in the midst of sense and word remains for ever accordingly. The co-relation of word with the sense being felt so products to presuppose any meaning as regards the grammarian views. Then such a word is producer of those senses. The knowledge of co-relation understands strength to note existence of वाच्य-वाचक

capability belonging to meaning and word in a sentence always accordingly.

As regards the view of Nyāya the ability of a word is recognized in a sense of desire to express certain meaning. Then intention is termed *Śakti* or capability to express any sense like अस्मात् पदादयमर्थो बोद्धव्यः. A sense may be understood from this word. It is the strength to desire a sense remaining in the word. But the capability to denote meaning in a word would be admitted by co-relation between word and sense in a sentence. The spiritual relation remains in them. So word and sense are mutually diverse objects. Then the intention may not be admitted as a strength according to the Nyāya opinion. The capable object of a sense in the word is admitted by the spiritual relation jointly belonging to them as so captured by causality in co-relation between word and sense also.

The knowledge of co-relation in the midst of word and sense is noted by its false study owing to their mutual diverse objects e.g. — a sense of matter as *ghaṭa* in a substance like कम्बुग्रीवा is mentioned by the so-called term. In this regard the sense of *ghaṭa* and its word may be mutually supposed according to imaginary nature as अध्यास. This spiritual co-relation is assistant to understand verbal knowledge of strength in a meaning and word to be expressed and to express sense also chronologically. As regards the view of grammar word, meaning as well as relation to express and to be expressed always accordingly would be granted as eternal capability. There are so many sounds to be used solely to express same senses from the beginningless stage. The words so same to be many are used to denote same certain senses. There is no otherwise exception. Therefore, the relation between word and sense being continuous eternal is recognized as an eternal capability to denote their expressiveness in agency. Otherwise, the diverse senses may be evolved from the sounds at the different periods. Then there should be destruction of same public usage owing to evolved beginningless sphere. So many senses are understood by certain words from the beginning to the end also at the primary stage. Now-a-days such the words to express same meaning also are being used by people from old person to young indeed.

So the attachment of destructive usage is indispensable. It may be recognized that there is stability among the word, sense and co-relation between the existence of वाच्यवाचक terminology. Such the usage may be continuous from the beginningless stage upto now. According to the grammar the sound is eternal, and the meaning is also the same. Their relation is indeed eternal as noted in a passage सिद्धे शब्दार्थसम्बन्धे. The grammarians are of opinion to include knowledge alone attracted by the sound. So there is

verbal comprehension in a matter of sense only to mean understanding of another meaning owing to the pronunciation of sound. It is a knowledge of शाब्दबोध or verbal communication. But as regards the Nyāya view there is no scope of recognition for the knowledge solely in a case of attraction of the sound i.e. — शब्दानुविद्धतावाद. So the understanding of sense substituted by any object does not include into the matter of sound. The grammarians admit such a view in a case of sense including to the sound. Therefore, all knowledges are understood specially in a term of सविकल्पक or attention by subjects having special features. In this regard the action is approved by primary knowledge mainly in a scope of agency. So the action is understood as a premier sphere by the आख्यात or क्रिया to do chronologically from the beginning to an end also. Such a process is noted according to the etymologists by a dictum भावप्रधानमाख्यातम्. The *ākhyāta* or action is mainly a premier phase as mentioned by the भाव or root.

In this context noun and action both jointly remain there. The action is mainly admitted in such a case e.g.—a sense of root is understood by Person, tense and action in such examples like गच्छति, पठति, करोति etc. But the action is mainly meant by any root ending in तिप्, तस् and so on. In this regard there are some questions and answers evolving in the syntax resulting in such sentences like स किं करोति, स पचति etc. Then the action is primarily meant there. So the sense of भाव or action is mainly admitted. The process of action is a premier stage. There arises the verbal comprehension in an act e.g. रामो गृहं गच्छति. In this instance the verbal communication may be admitted in the action of going as a case of present tense to go by an act of any person i.e. — Rāma goes home. Then according to Nyāya such a comprehension is granted in a sphere of person, tense and so on. So the active person to go anywhere is comprehended in a case of person like रामः.

There are two opinions prevailing as equal prominents in a case of verbal communication. One of them is अभिहितान्वय and another is अन्विताभिधान. Kumārilabhaṭṭa and Naiyāyikas are of the opinion in a case of अभिहितान्वय. But the अन्विताभिधान theory is accepted by Prabhākara. In the case of अभिहितान्वय there is a saying that the relation may be understood by expectancy termed आकाङ्क्षा as a matter of लक्षणा to mean relation of another object in one substance present by way of goods arose due to word. In this

matter there is an instance like नीलो घटः. A knowledge may be in a relation of yellow substance existing in the matter of घट or jar granted by expectancy always. The personalities of अभिहितान्वयवाद suggest such a view. The relation of other substance in one object will not be accepted in a case of verbal communication. There is no result of लक्षणा or capability, but the शाब्दबोध may be presented by expectancy. On the other hand the viewers of the अन्विताभिधान admit the relation as presented by existence or वृत्ति. The relation in a case of one object with other substance would be presented by such a process. Otherwise it may not be granted. In this case related jar denotes a matter of *ghaṭa* sense e.g.—such a sound of घट is akin to a meaning of jar i.e. — घट always. Again a capability of sound is recognized in a self sense of action as regards the view of Mīmāṁsakas. But according to the liking of अभिहितान्वयवाद the co-relation between two substances there does not rise the verbal communication expected by the expectancy i.e. — आकाङ्क्षा. So no imagination remains there owing to want of any fault. The false attitude belongs to it in view of recognition of relation presented by वृत्ति or existence according to the view of अन्विताभिधान. The another relation is determined by the verbal communication in a case of related sense through the medium of वृत्ति or existence. In this phase there is a fault greatly in regard to the अन्विताभिधान. So the supposition as noted by the expectancy or आकाङ्क्षा is granted in a case of no fault arising owing to such views as mentioned above.

The sentence termed *vākya* is so-called by a collection of words added to expectancy, consistency and contiguity as well. There is a notable definition as वाक्यं स्याद् योग्यताकाङ्क्षासत्तियुक्तः पदोच्चयः. Hence वाक्य or sentence is two-fold like true and false. In a true sentence the abundant success of an animate is maintained also. The importance of any true sentence is noticeable at a success of any human being. But the true sentence is contrary of such a thought. The deterioration of living persons is made through the false sentence. Persons are deprived of it. They are also unsuccessful through its nature. The true sentences are maker of prosperous life of living animates. Such the sentences are made by those words remaining in the true pause. The sentences formed by certain words have proper senses each to have meaning too. If the former words are either meaningless or indeed have small senses, then the importance of the sentence in a case of proper sense should be distorted. A seer person is able to understand self for obtaining

salvation through the sentence belonging to *Upaniṣad* passage like आत्मानं विद्धि and such as. Another person being employed by the contrary speech as ऋणं कृत्वा घृतं पिवेत् acquires untrue attitude. At a later stage by acquiring sin such a person is to go hell also. Therefore, great deterioration of that person would be possible. Those people do not say any speech for repayment of loan through a maxim like ऋणं कृत्वा घृतं विवेत्. In this reason a person as attached to the worldly substance may be greedy to obtain property of another person. Thence a sin for greed as well as bereavement owing to sin arising for such a cause should not be avoidable. So after adjudication of the true sense importance of honest speech can be observed on the basis of success depending upon the true sentence. In a worldly sphere it is noted that the special success would be made in a case of true sentence as pronounced by people. The observers of true knowledge are of view for intelligence. Always they should do something for auspicious performance of people without making any disturbance for them. Then the purism of words remains in a sentence.

The grammarians admit word, meaning and their relation as intellectual senses. Their existence belongs to meaning as well as intelligence. There is no obstruction in a case of Prātipadika or proper connotation to have senses of *śaśaśṛṅga*, etc. on such sounds meaning horns of hare and so on. To have connection with affixes like सुप् is not convenient. Such an admittance has been discussed at a gloss of the aphorism भूवादयो धातवः to mean the connotation of root as added by *bhū* and other verbs. Any substance does not obstruct the existence of object. Then the grammarians recognize verbal comprehension in a case of any action to have added by primary noun. Such the communication may be adopted by them in a sentence like देवदत्तो ग्रामं गच्छति to mean as Devadatta goes to village on a sense of the sentence viz. the action like connection with going to a space prior to division of earlier place up to connected later part added to present object of ग्राम or village by similar person as a noun Devadatta. As regards the view of Nyāya such a person named by Devadatta is active to go in connection with latter place by division of earlier part at a present tense adding the object of ग्राम or village.

The statements convey a thought. The thought acts as the medium between a symbol and referent. A word directly conveys a conceptual entity or *bauddha* meaning to belong to intelligence. In its turn it may enjoy a relationship with the referent always. An expression may have a meaning as

either sense or thought even without having something to stand for. The statement communicates some thought to the hearer, and the discovery of its incompatibility with the world of facts makes hearer laugh at the speaker also.

The eternal *Verbum* as either *śabdatattva* or *śabdabrahman* lies beyond time and space. The Grammar has been so-called the Supreme Reality in the Philosophy of language. It is worthy of notice that the grammarians regard the eternal *verbum* as the transcendent principle devoid of all attitudes mentioning some of its characteristics. They do so making of its position neither ambiguous nor absurd. It is true that conceptual designations are usually denied of the *Supreme Reality,* still they are necessary aids and stimulants to the human intellect and prepare the ground for the subsequent realization.

The Grammarians contend that the meaning that is comprehended from a particular word, is not due to the momentary sound-units that go to its formation, but it is generated by the eternal and indivisible Word — Essence termed *sphoṭa* which is alone significant. The letters merely serve to manifest that eternal *sphoṭa*, just as the particulars serve to manifest the universals that are eternal. Patañjali has noticed this theory of *sphoṭa* in his gloss on PI/I/69 even तर्हि स्फोटः शब्दः, ध्वनिः शब्दगुणः. The word-essence assumes all verbal forms and objects signified by all verbal forms. Then it is called *śabdabrahman* because it is not determined or limited, but ubiquitous or all-pervading. It comprehends and gathers up all the diverse phenomena within its orbit and it is their prius i.e.—a truth which can be deducted from the fact that it runs through, as the underlying principle, all that occurs. The continuity of the Verbum in the phenomenal world proves that the latter is its transformation or appearance as so that the world with its multifarious varieties derives its genesis from the former on रूपाभिमतानामपि विकाराणां प्रकृत्यन्वयाद् व्यापकत्व.... प्रा. प. १. The Eternal Verbum is also of the nature of consciousness. The Vedāntists assert the Supreme Reality to be pure consciousness, meaning thereby that it is the transcendental light revealing in its own self and others as well.

The grammarians describe the Eternal Verbum as a Supremely Self-luminous principle revealing in its own self and the world of objects. That the Eternal Verbum can be regarded as the Supreme light manifesting different objects to be clearly understood with reference to people's everyday experience. It is an undeniable fact passing current in their thought that is determined by an articulate verbal form also.

Pāṇinians need not look for an existence on the proper sense as the

meaning of a word. Meaning, from their point of view, is different from existence in the precise sense of the term. For tracing the seeds of some problems concerning language as discussed by the grammarians, one has to travel back as far as the age of the etymologists who came much earlier than Pāṇini and Patañjali. One of these problems as started even before Yāska, whether a *nipāta* or indeclinable is denotative or not may form a centre of controversy among the various personalities. The Pāṇinians are firmly of the opinion that every expression on a word or a sentence conveys a sense or thought independently of a referent. The *śabdādvaita* philosophers of the Pāṇinian school are very much emphatic in their view that even the statements convey a thought. The symbol means a word, and then the thought is called Reference. It is thought as recorded and communicated always. A word directly conveys a conceptual entity to denote *bauddha* or intellectual *artha* or sense. In its turn it may enjoy a co-relation between word and meaning in a sentence. An expression has a meaning or sense as thought in any language even without having some thing to stand for such as. Pāṇinian school should include Kātyāyana, Patañjali and other sects of grammarians at the then period. The thought directly conveyed by an expression is looked upon by the Pāṇinians as a conceptual existence corresponding external counterpart in the realm of realities. According to such grammarians a meaning, as a conceptual existence, is independent of external existence. A referent is not a must for a meaning word. The conceptual existence i.e. *Buddhisattā* is understood by the Pāṇinians as a near approach to be described as Being, Becoming and so on.

The Vaiyākaraṇa concepts of *buddhisattā* and *bahiḥsattā* can be replaced by Being and Existence respectively. There is no such meaning of a word without having any conceptual existence i.e. — *buddhisattā* or intellectual being. But conceptual existence has no existence proper i.e. — *mukhyasattā*. It is only an imposed existence to mean *aupacārikī sattā* that is nothing external to human consciousness. The conceptual existence is commonly extended to both the existent and the non-existent to denote *bhāva* and *abhāva* as *sat* and *asat* respectively. It is the thought or sense to be an approximate equivalent without being an exact equivalent of *buddhisattā* on which every word remains. Hence there is no word or expression to be nonsensical.

The Pāṇinian theory of meaning aspires after solving many a problem which any scholar finds difficult one to explain in terms of the naive referential theory. Even modern writers both eastern and western have tried to explain such a problem, and their contributions have thrown their insight with valuable observations as dealt with this theory. In the affirmative

sentence *ghaṭaḥ asti,* the pot exists now, the subject term conveys the thought or conceptual existence as found in reality of a real existence. The verb *asti* amounts to the affirmation of the factual existence in relation to what is conveyed by the subject term. The thought is the vehicle through which this affirmation takes place.

The Vaiyākaraṇa conception of *śabda* as *sphoṭa* is totally different from the sounds of letter. The sounds conveyed by letters being permanent and omnipresent have capability to express any meaning by the entity of *sphoṭa.* The letters as arranged in a particular sequence are capable of conveying a definite concept and any change in that sequence corresponding change also in an idea. A series of letters is supposed to convey a meaning with the theory of *sphoṭa.* The *sphoṭa* is a much simpler way for accounting verbal cognitions. The Grammarians' theory of *sphoṭa* appears to be at first sight. Primary impressions are capable to produce further impressions in addition to the preliminary impressions that are common to both the theories, a host of unwarranted facts like the entity of *sphoṭa,* its distinction from constituent letters, its indivisibility and so on.

The Grammarians can satisfactorily explain the unity through the medium of *sphoṭa.* But on the other hand, they are unable to defend the use of the term *śabda.* The term *śabda* denotes the audible sounds. The *sphoṭa* is capable of being cognized through mental perception alone. The conception of grammarians is based on the *pada-sphoṭa* as an immutable entity. The grammarians argue that now-a-days people use invariably a sentence to communicate their ideas to others. Words are rarely, or never, seen to be used singly in their discourse. So it is but proper to maintain that the whole sentence taken as one single unit is expressive of the particular sense-unit, which is too like-wise indivisible. The sentence would be conceived as being composed of individual words. The words then express the final relational thought severally or conjointly. So there is a question of primacy.

**Bibliography :**

*A Dictionary of Sanskrit Grammar* — Ed. By K.V. Abhyankar and J.M. Shukla, 3rd ed. Reprint, Oriental Institute, Baroda, 1986.

*A Study in Language and Meaning* — Bishnupada Bhattacharya, Sanskrit Pustak Bhandar, Calcutta, Reprint-1984,

*An Inquiry into meaning and Truth* — B. Russell.

*Being Meaning and Proposition* — Nandita Bandyopadhyay, Sanskrit Pustak Bhandar, Calcutta - 700 006

*Bhartṛhari's Vākyapadīya and Linguistic Monism*—Bishnupada Bhattacharya, K.V. Abhyankar Memorial Lectures (third series), Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1985.

'Bhartṛhari'—Ed. Bhate, Saroja and J. Bronkhorst Ed., 1st ed. Reprint, M.L.B.D., Delhi, 1990.

*Encyclopedia of Indian Philosophies*, Ed. By H.G. Coward and K. Kunjunni Raja, Vol. V, M.L.B.D., 1st ed. Delhi, 1990.

*Nageśa's Theory of Meaning and its Sources* — Dr. Nandita Bandyopadhyay, Sanskrit Pustak Bhandar, Kolkata - 700 006, February, 2002

*Philosopy of Sanskrit Grammar*, P.C. Chakraborty, C.U., (1930).

*Philosophy of Sanskrit Grammar*, C.U., 1930

*Philosophy of Language* — Freege, 2nd ed. Harvard University Press, Massachussetts, 1981

*Philosophy of Logical Construction* — Hemanta Kumar Ganguli, Sanskrit Pustak Bhandar, Calcutta, 1963

*Philosophy of Word and Meaning* — Sastri, Gourinath, Calcutta Sanskrit College, Reprint; 1983.

*Prakaraṇa Pañchikā* (with *Nyāyasiddhi*) — Sri Salikanath Misra, A. Subrahmanya Sastri, Banaras, B.H.U.

*Indian Theories of Meaning* — Raja Kunjunni, Adyar Library ed. Madras, 1977.

*The Philosophy of Language* — Pradip Kumar Majumdar, Sanskrit Pustak Bhandar, Kolkata, 1977.

*The Word and the World* — Bimal Krishna Matilal, Oxford University Press, 2001.

*Vyākaraṇa Mahābhāṣya* — S.D. Joshi & J.A. Roodbergen, Poona, 1974.

*Word and its Meaning: a new perspective* — Chattopadhyay, K.N., Varanasi, 1979.

*Word and its meaning*, K.N. Chattopadhyay, Chowkhamba Orientaia, Varanasi, 1980

## सहायकग्रन्थानां सूची

अष्टाध्यायी, सम्पादकः, ड. तपनशङ्करभाचार्य्यः, संस्कृतबुक्डिपो, कोलकाता।

उपसर्गार्थचन्द्रिका(१म खण्डः), श्रीमरुदेवशास्त्री, भारतीयविद्याप्रकाशन, दिल्ली, १९७६

कारकचक्रम्, भवानन्दसिद्धान्तवागीशः, तारानाथतर्कतीर्थः, कोलकाता।

कारिकावली, न्यायसिद्धान्तमुक्तावलीसम्वलिता, तुकारामजावजिश्रेष्ठिभिः प्रकाशिता, दिनकरीरामरुद्रीसमेता, निर्णयसागरप्रेस, सन--१९१६.

काव्यप्रकाशः, मम्मटभट्टविरचितः, झल्कीकरः (भट्टवामनः), परिमल पाबलिकेशनस्, दिल्लि, २००८

काशिकावृत्तिः, श्रीमद्वामनजयादित्यः, स्वामीद्वारिकानाथशास्त्री, वाराणसी, १९६५

तर्कभाषा:, केशवमिश्रः, प. गङ्गानाथझा, पुणा, १९२५

तर्कामृतम्, जगदीशभट्टाचार्य्यः, आचार्यः-श्रीरामचन्द्रमिश्रः, चौखम्बा, १९५५ साल

निरुक्तभाष्यम्, दुर्गाचार्यः, क्षेमराजश्रीकृष्णदास, श्रीवेङ्कटेश्वर स्टीम् प्रेस्, मुम्बाई, संवत्--१९८२

न्यायदर्शनम्, गौतमकृतम्, वात्स्यायनभाष्य-विश्वनाथीयवृत्ति-समेतम्, चौखम्बा संस्कृत सीरीज, वाराणसी, १९२०
न्यायदर्शनम्, महर्षिगौतमः, फणिभूषणतर्कवागीशः, पः वः राज्यपुस्तकपर्षदः, १९८२ खीष्टाब्दे
न्यायवार्त्तिकम्, उद्द्योतकरः, तात्पर्यटीका, वाचस्पतिमिश्रकृता, चौखम्बा संस्कृत सीरीज, वाराणसी, १९२५
परमलघुमञ्जूषा, नागेशभट्टः, बरोदा संस्कृतमहाविद्यालय, एम्, एस्, इयुनिभार्सिटि अफ् बरोदा, १३६१
प्रमाणवार्त्तिकम्, सम्पादकः-स्वामी द्वारिकादासशास्त्री, मनोरथनन्दिकृत वृत्तिटीका सहितम्, बौद्धभारती, वाराणसी, १९८४
महाभाष्यम् (नवाह्निकम्), मोक्षदाचरणसामाध्यायी, संस्कृतपुस्तकभाण्डारः, कोलकाता-६
मीमांसादर्शन, भूतनाथ सप्ततीर्थ कर्तृक अनुदित ओ सम्पादित, संस्कृतबुक्‌डिपो, कलिकाता-१४१६ बङ्गाब्द।
व्याक्यार्थनिरुपणेर दार्शनिक पद्धति, महामहोपाध्याय योगेन्द्रनाथ बागची, संस्कृत बुक डिपो, कलिकाता -७०० ००६
वैयाकरणभुषणसारः, कौण्डभट्टकृतः, दर्पण-प्रभा-समेतः, चौखम्बा संस्कृतसीरिज अफिस, वाराणसी, १९६९
व्याकरण-दर्शनेर इतिहास (प्रथम खण्डः), कालीघाटकालिकाग्रन्थमाला, क्रमिकसंख्या-६, गुरुपद हालदार, १३५० बङ्गाब्द।
व्युत्पत्तिवादः (शब्दखण्डग्रन्थः), सुदर्शनाचार्य्यगदाधरभट्टाचार्य्यः, क्षेमराजश्रीकृष्णदासश्रेष्ठिना, १९७०
शक्तिवादः, गदाधरभट्टाचार्य्यः, चौखम्बा, १९८४
शब्दतत्त्व, श्रीरवीन्द्रकुमारभाचार्य्य कर्तृक सम्पादित, ६१, वि. वि. गाङ्गुलि स्ट्रीट, कोलकाता-१२: १३६६ बङ्गाब्दः
शब्दशक्तिप्रकाशिका-जगदीशकृता (३ खण्ड), मधुसूदनन्यायाचार्य, कलिकाता संस्कृत कलेज।
शब्दार्थसम्बन्धविवेकः, यादवेन्द्रनाथ न्यायतर्कतीर्थ, १९६९
श्लोकवार्त्तिकम्, कुमारिलभट्टकृतम्, न्यायरत्नाकख्यासमेतम्, रत्ना पावलिकेशन, वाराणसी-१९७८
संक्षेपशारीरकम्, सर्वज्ञात्ममुनिः, श्रीरामतीर्थ स्वाकृत व्याख्याविभूषितम्, चौखम्बा संस्कृत सीरीज अफिस, वाराणसी सिटि।
साहित्यदर्पणः, विश्वनाथकविराजः, रामचरणतर्कवागीशकृतटीका, गुरुनाथविद्यानिधिः ओ धीरेन्द्रनाथभट्टाचार्य्यः संस्कृतबुक् डिपो, बङ्गाब्दः-१३३४

# BENGALI RENDERING OF THE *VAIYĀSIKA-MAHĀBHĀRATA*

KAKALI GHOSH

1.0. Endeavour regarding the Bengali reduction as well as re-creation of one of the greatest epics, *Vaiyāsika-Mahābhārata* was initiated in the mediaeval era. Since the pre-Caitanya period or immediately after the arrival of Śrī Caitanya several attempts took place for translating the *Vaiyāsika-Mahābhārata* in Bengali.

1.1. The first initiative of patronizing the Bengali reduction of *Vaiyāsika-Mahābhārata*, perhaps was taken by Parāgal Khā, the commando of the Bengal Navāv Husen Śāh. He inspired Kavīndra Parameśvara to compose a Bengali summary of *Vaiyāsika-Mahābhārata*, which could comprehensibly be read within a day. It was composed within the period from 1493 to 1592 CE.

1.2. Next patronage for re-creating the *Āśvamedhika-parvan* of *Vaiyāsika-Mahābhārata* in Bengali was given by Chuṭi Khā, the son of Parāgal Khā to his court-poet Śrīkaranandī, though the work was done on the basis of *Jaimini-Bhārata* instead of *Vaiyāsika-Mahābhārata*.

1.3. Two other Bengali reductions of the *Vaiyāsika-Mahābhārata*, ascribed respectively to Sañjaya and Vijayapaṇḍita could be found, although those compositions are supposed to be the imitations of the work of Kavīndra Parameśvara.

1.4. Among the Bengali versions of *Vaiyāsika-Mahābhārata* of 17th Century AD, translation done by Nityānanda Ghoṣa is notable. It is beyond doubt that the translation by Kāśīrāma Dāsa, composed in Payāra-tripadī metre was the most aesthetic Bengali representation of *Vaiyāsika-Mahābhārata*,

1.5. Nineteenth century AD offered a munificent Bengali translation in prose form. Kaliprasanna Sinha (1840-1870) alias Hutom Pyāca, a person of versatile talent, being inspired by Vidyasagar and other scholars translated the whole of *Vaiyāsika-Mahābhārata* in prose.

1.6. The most exhaustive Bengali translation of *Vaiyāsika-Mahābhārata*

with minute details along with a Sanskrit commentary titled *Bhāratakaumudī* was offered by Mahāmahopādhyāya Haridāsa Siddhāntavāgīśa in the beginning of twentieth century AD.

1.7. One amiable and elegant Bengali summarized narration of *Vaiyāsika-Mahābhārata* was composed by Rajsekhar Basu in the first half of the twentieth century AD.

2.0. The present paper attempts to represent the long tradition of Bengali translation of *Vaiyāsika-Mahābhārata* and to highlight the methods of rendering followed especially by the translators of the present era.

2.1. As it is hardly possible to discuss on any of the translations of the entire *Mahābhārata,* we would try to concentrate on a few episodes only. It would be a humble effort to do a comparative survey of a few renowned Bengali translations of *Vaiyāsika-Mahābhārata* regarding the selected areas.

2.1.1. The gust behind the wavy proceeding of the marine *Mahābhārata,* is indeed the vow of Gāṅgeya Bhīṣma. Let us see that how the said episode has been re-presented by Bengalese translators.

- The *Kavīndra/Parāgali Mahābhārata* depicts the scene very precisely within a few verses :

Śāntanu here is seen to go to the king of fishermen (i.e. Dāsarāja) along with his son.

হেন কালে শান্তনু পুত্র পাত্র সমে।
হাতে শঙ্খ করি গেল দাশের আশ্রমে।।
কহিল সকল কথা দাশের সংহতি।

Śāntanu proposed to marry Satyavatī, the daughter of the king of the fishermen —

"তোহ্মার ঘরেত কন্যা নাম সত্যবতী।।
সে কন্যা আহ্মারে দেয় শুন দাশ নাত।".
তা শুনিয়া দাশ রাজা বলিল বচন।

Dāsarāja put forth a few conditions against the king's matrimony proposal. Since he has no son, his grandson is expected to accomplish all the responsibilities of a son, and his desires may be fulfilled by the kingship of his grandson. He asked the king to swear to make

the would-be son of Satyavatī the king —

"আহ্মার বচন শুন নৃপতি নন্দন।
আহ্মি পুত্রহীন বংশ নাহিক আহ্মার।
দৌহিত্রেত হইব মোর যতেক সংকার।।
দৌহিত্রে নৃপতি হৈলে পুরিব অভীষ্ট।
দেব আরাধনে কন্যা পাইছি বিশিষ্ট।।
আহ্মার কন্যার ঘরে হইলে সন্ততি।
সত্য বোল তাহানে করিবা নৃপতি।।"

Naturally, Śāntanu became distressed to hear such conditions and then decided never to marry, with a self-consolation that Bhīṣma would rinse out all of his distresses.

শুনিয়া শান্তনু হইল চিন্তামন মতি।
"মুক্ত পুত্র ভীষ্ম মোর না হইব নৃপতি।।
বিবাহে নাহিক কার্য্য আহ্মি যাই দেশ।
ভীষ্ম পুত্র হতে মোর ঘুচিবেক ক্লেশ।।"
হেটমাথা করিয়া বসিল নৃপবর।

But Bhīṣma, seeing his father's agony, undertook neither to marry ever, nor to be the king—

চিন্তিয়া বলিল ভীষ্মে মর্য্যাদা সাগর।।
"না করিব বিবাহ আহ্মি না হইব নৃপতি।
সংকল্প করিল আহ্মি শুন দাশ পতি।"

Then everyone praised Bhīṣma with great esteem. The psychological dilemma of king Śāntanu has very precisely been portrayed here within a few words by the poet.

ভীষ্মের বচনে সভা সাধু সাধু বাদ।
শান্তনুর মনে হৈল যথ হরিষ বিষাদ।।

Then the king offered a boon to Bhīṣma for accepting death according to the desire of his own —

তুষ্ট হইয়া জনক ভীষ্মরে দিল বর।
"ইচ্ছামৃত্যু হোক তোর পৃথিবী ভিতর।।"

It is notable that this text never uses the original name of Bhīṣma, i.e. Devavrata. Consequently, the reason behind the naming as Bhīṣma has not been illustrated here.

On the contrary, the most popular *Kāśidāsi-Mahābhārata,* following the source text of *Vaiyāsika-Mahābhārata,* illustrates the matter through several verses. Devavrata, knowing the reason of his father's depression from his minister, he went to Dāsarāja with a proposal of marriage between his father and Satyavatī. In reply to Dāsarāja's suggestive demands, Devavrata firmly uttered two promises.

দাস বলে, "যুবরাজ কর অবধান।
যে কারণে নৃপে নাহি করি কন্যা দান।।
কন্যা দান করিলে শান্তনু নরবরে।
বৈরানল প্রজ্জ্বলিত হইবে যে পরে।।
তোমা হেন পুত্র যাঁর রাজ্যের ভাজন।
তাঁর কি উচিত পুনঃ পত্নীর গ্রহণ।।
তোমার মহিমা যত বিখ্যাত সংসারে।
তোমার ক্রোধেতে ইন্দ্র-আদি দেব ডরে।।"

Since Dāsarāja expressed his angst indicating to the imminent enmity of Devavrata towards Satyavatī and her son as well, intelligent Devavrata by reading his intension committed not to be ever the cause of Satyavatī's grief, never to claim the throne of Hastināpura and simultaneously affirmed the same for the would-be son of Satyavatī.

এতেক শুনিয়া বলে গঙ্গার নন্দন।
"অনুমানে বুঝিলাম তোমার বচন।।
যতেক কহিলে তুমি নহে অপ্রমাণ।
নাহিক কন্যার দুঃখ আমা বিদ্যমান।।
সে কারণে সত্য আমি করি দাস-রাজ।
অবধানে শুন যত ক্ষত্রিয়-সমাজ।।
পিতার বিবাহ হেতু করি অঙ্গীকার।
আজি হৈতে রাজ্যে মম নাহি অধিকার।।
তোমার কন্যার গর্ভে যে হবে কুমার।
হস্তিনা-নগরে তার হবে রাজ্যভার।।"

Now Dāsarāja put across his fretfulness about the palpable rivalry of Devavrata's children.

দাসরাজ বলে "তব অব্যর্থ বচন।
আর এক মহাশয় আছে নিবেদন।।
তুমি সত্য করিলে, তা করিবে পালন।

পাছে দ্বন্দ্ব করিবে তোমার পুত্রগণ।।
সে কারণে ভয়ান্বিত আমার অন্তর।"

Getting his approach, Devavrata dynamically promised not to marry ever —

এত শুনি দেবব্রত করিল উত্তর।।
"আমি ত্যাগ করিলাম যদি রাজ্যভার।
পুত্র হেতু ভয় কেন হইল তোমার।।
তোমার অগ্রেতে আমি করি অঙ্গীকার।
বিবাহ-না করিব যে প্রতিজ্ঞা আমার।।"

Then the deities eulogized Devavrata and titled him as Bhīṣma for his vigorous act —

স্বর্গ হৈতে ডাক দিয়া বলে দেবগণ।
"ভয়ঙ্কর কর্ম্ম কৈলা শান্তনু-নন্দন।।
দেবাসুর-নরে এই কর্ম্ম অনুপাম
ভয়ঙ্কর কর্ম্ম কৈলা, ভীষ্ম তব নাম।।"

The boon of Śāntanu in *Kāśidāsī-Mahābhārata* is narrated as —

তুষ্ট হয়ে বর তবে দিলেন নন্দনে।
"ইচ্ছামৃত্যু হবে তুমি আমার বচনে।।"

- Now let us concentrate on the Bengali adaptation of the same episode served by Śrī Haridāsa Siddhāntavāgīśa. Although Haridāsa has attempted a word to word translation in prose-form his composition never becomes dreary. On the contrary, witty application of perfect word has made his work full of dramatic twirl and poetic merit as well. Certainly just like Kavīndra and Kāśīrāma Dāsa, the re-creation of Haridāsa also reflects his contemporary language and literary style. One of the essential features, especially of Bengali prose-literature of the then Bengal was the use of *Sādhu-bhāsā*, i.e. an elite form of the colloquial/ popular language or *Calita-bhāsā*. Although, nowadays people even of Bengal hardly get through the voluminous work of Haridāsa, it cannot be alleged that its language creates such obscurity. It is barely touched perhaps because of its volume. A few fragments of Haridāsa's translation preceded by his commentary *Bhāratakaumudī* may reveal that what a brilliant job it is.

Seeing Śāntanu distressed, his son Devavrata, when asked him about the cause of his disquiet, Śāntanu in a very suggestive way got his ache across.

The original text is —

असंशयं ध्यानपरं यथा मात्थ तथा शृणु।
अपत्यं तस्त्वमेवैकः कुले महति भारत॥ (MBh 1/94/63)

বৎস! তুমি যে আমাকে ধ্যানতৎপর বলিতেছ, তাহা নিশ্চয়; তবে তাহার কারণ শোন—

আমাদের এই বিশাল বংশে একমাত্র তুমিই সন্তান।।

My son! Yes, that you are talking about me musing on something is true. Then listen to the reason— you are the only child in our great family.

शस्त्रनित्यश्च सततं पौरुषे पर्यवस्थितः।
अनित्यतां च मर्त्यानामनुशोचामि पुत्रक॥ *(Ibid.* 1/94/64)

অথচ তুমি সর্বদাই নিজের পুরুষকার অবলম্বন করিয়া থাক এবং অস্ত্র ব্যবহার কর, এদিকে মনুষ্যও স্থায়ী নহে ; এই সমস্ত ভাবিয়া আমি শোকার্ত হইয়া পড়িয়াছি।

**But** you always go after your manly spirit and use weapons; again, man is not immortal; thinking all about these I am getting upset.

Implementation of the word অথচ, implying 'but' adds a twist to the context. The word च meaning 'but'/ 'and'/ 'also'/ 'in addition to' here is translated as এদিকে, instead of কিন্তু/এবং which suggests the suggestion of the king most effectively.

कथं चित्तव गाङ्गेय! विपत्तौ नास्ति नः कुलम्।
असंशयं त्वमेवैकः शतादपि वरः सुतः॥ *(Ibid.* 1/94/65)

কেন না, কোন প্রকারে তোমার বিপদ ঘটিলে, আমাদের আর বংশ থাকিবে না। এই কারণে তুমি এক শত পুত্র অপেক্ষাও **আমার নিকট শ্রেষ্ঠ**, এবিষয়ে কোন সন্দেহ নাই।।

As, if any accident occurs to you, our family will be no more. That is why; undoubtedly, to me you are **the best than** hundred sons even.

In this portion Haridāsa has adopted two expressive idioms কেন না, meaning 'as' and এই কারণে, meaning 'that is why' which help to grasp the exact implication. The word वरः is decoded as শ্রেষ্ঠ. The citation of আমার নিকট in this sentence enhances the cordial mood.

न चाप्यहं वृथा भूयो दारान् कर्तुमिहोत्सहे।
सन्तानस्य विवृद्ध्यर्थं कामये भद्रमस्तु ते॥ (*Ibid.* 1/94/66)

এই জন্যই আমি সন্তানবৃদ্ধির জন্য পুনরায় অনর্থক দার পরিগ্রহ করিতে ইচ্ছা করি না; কিন্তু তোমার মঙ্গল হউক, ইহাই কেবল কামনা করি।।

For this reason only, unnecessarily, I do not wish for getting married again for more children; but I wish only for your best.

The phrase এই জন্যই is used here to denote च.

अनपत्यतैकपुत्रत्वमित्याहुर्ब्रह्मवादिनः। (MBh 1/94/67ab)

তবে, বেদবাদীরা বলিয়া থাকেন যে, এক পুত্র থাকা, আর নিঃসন্তান হওয়া—এই উভয়ই সমান।...

In spite of that, the Vedic Scholars say that having one son is equal to having no child...

The idiomatic use of the conjunction তবে gives a dramatic significance.

- If we look over the rendering of Kaliprasanna Sinha we get —

বৎস! আমি যে নিমিত্ত এত উৎকণ্ঠিত হইয়াছি, তাহা শ্রবণ কর। আমাদিগের বংশে তুমিই একমাত্র পুত্র, তুমি অস্ত্রশস্ত্রে সুশিক্ষিত ও পুরুষকারবিশিষ্ট হইয়াছ! কিন্তু হে পুত্র ! মনুষ্যের কিছুই চিরস্থায়ী নহে। ইহা বড় আক্ষেপের বিষয়। কারণ, যদি তোমার কোন অনিষ্টঘটনা হয়, তাহা হইলে আমাদিগের বংশ নির্মূল হইবে, সন্দেহ নাই। তুমি একশত পুত্র অপেক্ষাও শ্রেষ্ঠ, অতএব আর বৃথা দারপরিগ্রহ করিতে আমার অভিলাষ নাই; কিন্তু ধর্মবাদীরা কহিয়া থাকেন, যাঁহার এক পুত্র, তিনি অপুত্রমধ্যেই পরিগণিত। ত্বদীয় অনিষ্টশান্তির নিমিত্ত নিরন্তর পরমেশ্বরের নিকট প্রার্থনা করি, তিনি তোমার মঙ্গল-বিধান করুন।

My son! Listen to the cause of my anxiety. You are the only son of our family; you are well-trained in the weaponry application and endowed with courageous guts. But O my son! Nothing of human being is eternal. That is agonizing. As, undoubtedly, our family will

be uprooted, if any accident occurs to you. You are best than hundred sons even; therefore, I do not have any desire gratuitously to marry again; but scholars say, that a person having single son is reckoned among childless persons. I am constantly praying to God for the demise of your ill fate, may He bless you.

Kaliprasanna has taken the word असंशयं with the first half of the verse कथं चित्तव गाङ्गेय!...

Although Kaliprasanna's rendering also successfully reaches the target connotation, the nuances of meaning in between the renderings of Kaliprasanna and Haridāsa are to be considered by their way of application. To my mind, Kaliprasanna's style seems to be more official, whereas, Haridāsa's presentation has created a dramatic ambiance.

- The reaction of Devavrata hearing the cause of the distress of his father and subsequent events as narrated by Vaiśampāyaṇa in *Mahābhārata* is —

ततस्तत् कारणं राज्ञो ज्ञात्वा सर्वमशेषतः।
देवव्रतो महाबुद्धिः प्रययावनुचिन्तयन्॥
अभ्यगच्छत्तदा चाशु वृद्धामात्यं पितुर्हितम्।
तमपृच्छत्ततोऽभ्येत्य पितुस्तच्छोककारणम्॥
तस्मै स कुरुमुख्याय यथावत् परिपृच्छते।
वरं शशंसकन्यां तामुद्दिश्य भरतर्षभ!॥ (MBh 1/94/72-74)

Haridāsa has reproduced this circumstance in an amusing way—

তাহার পর, অত্যন্ত বুদ্ধিমান্ দেবব্রত শান্তনুর সেই দুঃখের সমস্ত কারণ বুঝিতে পারিয়া, সেই বিষয় চিন্তা করিতে করিতে চলিয়া গেলেন।। এবং তখনই পিতার হিতৈষী বৃদ্ধ মন্ত্রীর নিকট যাইয়া উপস্থিত হইলেন; উপস্থিত হইয়া তাঁহার নিকট পিতার শোকের কারণ জিজ্ঞাসা করিলেন।।

সেই বৃদ্ধ মন্ত্রী, দেবব্রতর নিকট বলিলেন যে, "দাসকন্যা সত্যবতীকে লক্ষ্য করিয়া মহারাজ শান্তনুর অভিলাষ জন্মিয়াছে"।।

This is indeed an amazing Bengali representation following the source text and the *Bhāratakaumudi* commentary as well. *Bhāratakaumudi* states, तां कन्यां सत्यवतीमुद्दिश्य, वरं शान्तनोरभिलाषम्, शशंस उवाच।

Kaliprasanna by avoiding the dialogue form, has changed the narration—

মন্ত্রিবর কৌরবশ্রেষ্ঠ দেবব্রতকে ধীবরকুমারীর বৃত্তান্ত আদ্যোপান্ত নিবেদন করিলেন।

The minister narrated the whole episode of the daughter of fisherman to Devavrata.

The real witty feel is therefore, missing here. Haridāsa's approach as more humourous and practical is also revealed in the application অত্যন্ত বুদ্ধিমান্, i.e. extremely intelligent instead of মহানুভব, i.e. person having great feeling, which Kaliprasanna has proposed. The context demands Devavarata to be a sharp personality, but not merely a person with great heart, although technically বুদ্ধি and অনুভব are synonymous words.

- The dialogue between Dāsarāja and Devavrata regarding the matrimonial proposal of Śāntanu with Satyavatī is very interesting. The text is —

कन्यापितृत्वात् किं चित्तु वक्ष्यामि त्वां नराधिप!।

बलवत्सपत्नतामत्र दोषं पश्यामि केवलम्॥ (MBh 1/94/82)

As we have seen earlier in the *Kāśīdāsī-Mahābhārata*—

কন্যা দান করিলে শান্তনু নরবরে।

বৈরানল প্রজ্বলিত হইবে যে পরে।।

Kaliprasanna similarly decodes —

বোধ হইতেছে, এই পরিণয় সম্পন্ন হইলে প্রবল বৈরানল প্রজ্বলিত হইবে।

To my mind, if this wedding takes place, huge fire of rivalry will be arose.

This sentence gives no clear indication that who the rival is, whereas, Haridāsa represented the intention of Dāsarāja in a more precise and sarcastic manner by saying —

আমি এই বিবাহে একমাত্র দোষ দেখিতেছি, যে প্রবল শত্রু দাঁড়াইবে।।

That 'powerful' would be the foe is the only fault of this marriage.

if happens.

That the word বলবন্মপল indicates Devavrata and none else could be read only form this usage — প্রবল শত্রু দাঁড়াইবে, because the word প্রবল stands for বলবত্, which designates Devavrata.

- Now an instance is being given, where Kaliprasanna's approach seems to be better than that of Haridāsa.

एवमेतत् करिष्यामि यथा त्वमनुभाषसे।

योऽस्यां जनिष्यते पुत्रः स नो राजा भविष्यति॥ (MBh 1/94/87)

— This was the first vow declared by Devavrata.

Haridāsa translates —

আপনি যেরূপ বলিলেন, তদনুসারে আমি এইরূপই ইহা করিব যে, সত্যবতীর গর্ভে যে পুত্র জন্মিবে, সে-ই আমাদের রাজা হইবে।।

I assure you that according to your suggestion I would perform, the son, who will be born of Satyavati's womb, will be our king.

Kaliprasanna recounts—

আমি নিশ্চয় বলিতেছি, তুমি যা কহিবে, অবিকল সেইরূপ কার্য করিব। যিনি ইঁহার গর্ভে জন্মগ্রহণ করিবেন, তিনি আমাদিগের রাজা হইবেন।

I assure you to perform exactly according to your suggestion. The son, who will be born of her womb, will be our king.

The nuance ensued in these two Bengali renderings perhaps cannot be understood by any other language.

In Haridāsa's text, Dāsarāja has been addressed as আপনি, a word of second person singular number, corresponding to Sanskrit भवान्/ भवती, which in Bengali mostly used for addressing an elder, superior, honourable person or official relation, whereas Kaliprasanna for addressing Dāsarāja uses তুমি, another word of second person singular number, mostly used for attending person of younger or same age, inferior or informal as well as cordial relation.

As in this context the speaker is Devavrata, the prince of

Hastināpura, it is more natural for him to address the fisherman as তুমি, which simultaneously implies his superiority and warm invitation to Dāsaraja for an intimate relation.

Further, in Haridāsa's rendering, the name 'Satyavatī' is seen to be uttered by Devavrata, whereas Kaliprasanna, following the source-text uses the word ইঁহার. And the nasal sound audible in the word ইঁহার, denotes an approach of respect in Bengali, which in the present circumstance is essential, because Devavrata is going to accept Satyavatī as his mother. Therefore, taking the name of Satyavatī by Devavrata does not suit to the context.

Moreover, Kaliprasanna's decipherment—যিনি ইঁহার গর্ভে জন্মগ্রহণ করিবেন, তিনি আমাদিগের রাজা হইবেন expresses high esteem of Devavrata for the would-be king, because words like যিনি and তিনি are used for denoting the third person singular number honourable agent and করিবেন and হইবেন are used to denote the activity of such honourable agent. But Haridāsa has applied যে...জন্মিবে and সে-ই হইবে, in which the reverence for the would-be king, intended to be expressed is missing.

- When Dāsarāja ironically expressed his angst regarding future calamities, likely to be created by the successors of Devavrata, Devavrata could easily get his intension. Vyāsa's Mahābhārata expresses Devavrata's comprehension by the word प्रत्यजानात्.

Haridāsa relates —

...গাঙ্গেয় দাসরাজের অভিপ্রায় বুঝিতে পারিয়া..., whereas Kaliprasanna narrates — ... দেবব্রত ধীবরের অভিসন্ধি জানিয়া...

As from the whole situation we have come to know that the fisherman's words were not provoked merely by a desire of his successor's kingship, rather by a cruel intension of keeping Devavrata away from every right, the word অভিসন্ধি fits to the context more than the usage অভিপ্রায়.

- After the declaration of the second promise for not marrying ever by Devavrata, Dāsarāja gladly offered his daughter. Devavrata with high regard call Satyavatī as 'Mother' and asked her to board on the chariot—

अधिरोह रथं मातः! गच्छावः स्वगृहानिति॥ (MBh 1/94/99cd)

Haridāsa's rendering again here gives a tender feeling —

মা! আপনি রথে উঠুন, চলুন আমরা নিজের গৃহে যাই।। because the address মা! conveys dearness, which again is supplemented by the words আমরা নিজের গৃহে যাই, whereas Kaliprasanna's decoding

মাত। রথোপরি আরোহণ করুন, আমরা গৃহে গমন করি seems to follow a very formal Sanskritized format, which lacks the emotive flavour.

- Rajsekhar Basu, alias Paraśurāma offers a very popular summarized Bengali *Mahābhārata,* which is written in current Bengali language, and therefore, is accessible to all. But as it is written in summarized form it ought to have omitted many dramatic sequences and subtle twists. E.g., the suggestive approach of Dāsarāja বলবৎসপত্নতামত্র দোষং পশ্যামি কেবলম্ has been ruined here by the direct throw— বৈমাত্র ভ্রাতারূপে তুমি যার প্রতিদ্বন্দ্বী হবে সে কখনও সুখে থাকতে পারবে না।

  He will never be happy, of whom you will be the enemy as step-brother.

2.1.2. One of the important events of *Mahābhārata* is the boon of the sage Durvāsā to Kunti for getting access to any of the deities, whoever she desires and for being rewarded by each of them with a son. The original text draws the picture —

तस्यै स प्रददौ मन्त्रमापद्धर्मान्ववेक्षया।
अभिचाराभिसंयुक्तमब्रवीच्चैव तां मुनिः॥

Kaliprasanna simply illustrates this sentence as —

...মহর্ষি তুষ্ট হইয়া তাঁহাকে এক মহামন্ত্র প্রদান করিলেন...

He absolutely omits the portion आपद्धर्मान्ववेक्षया। अभिचाराभिसंयुक्तम्, without which the boon of Durvāsā bears no importance. As Kunti would have to face some obstacles regarding giving birth to a child, and that had been revealed to Durvāsā, he gave such a boon to Kunti. Haridāsa has proved his logical sense by rendering the verse as —

পৃথার সন্তান হইবার প্রতিবন্ধক আছে—ইহা জানিতে পারিয়া দুর্বাসা পৃথাকে আকর্ষণ শক্তিশালী একটি মন্ত্র প্রদান করিয়া বলিয়াছিলেন—

Haridāsa in the list of contents refers this art, which Kuntī achieved from the sage Durvasa as *Puruṣākarṣaka-vidyā*.

2.1.3. Another milestone which as a seed monitored many future events is the desperate refusal by Draupadī for marrying Karṇa दृष्ट्वा तु तं द्रौपदी वाक्यमुच्चैर्गार्जगाद वरयामि सूतम्। (MBh I/180/23ab). Haridāsa says—

...দ্রৌপদী উচ্চস্বরে বলিলেন....

But Kaliprasanna narrates —

দ্রৌপদী কর্ণের ব্যবসায়দর্শনে মুক্তকণ্ঠে কহিলেন....

In fact, although উচ্চস্বরে and মুক্তকণ্ঠে apparently bear same meaning, there is a very subtle difference between their real implications. Something can be accepted or approved in মুক্তকণ্ঠে, but rejection or refusal cannot be affixed to the word মুক্তকণ্ঠে. As Draupadī's refusal is being narrated in the aforesaid verse, the Bengali expression উচ্চস্বরে is supposed to be fitted better than মুক্তকণ্ঠে for the Sanskrit word उच्चैः.

2.1.4. In *Sabhāparvan,* we come across the most disgraceful episode of Draupadī's harassment and embarrassment in the court. The most vindictive appearance of Duḥśāsana has been depicted as आधूय वेगेन विसंज्ञप्त्यामुवाच दासीति हसन् सशब्दम्॥ (MBh 2/64/43cd). According to Haridāsa— দুঃশাসনও অচেতনপ্রায়া দ্রৌপদীকে বেগে ধাক্কা দিয়া অবহাস্য করিয়া বলিল "দাসী"।

Kaliprasanna's narration is —

দুরাত্মা দঃশাসন দ্রৌপদীকে...বেগে আকর্ষণপূর্বক বিসংজ্ঞপ্রায় করিল এবং 'দাসী দাসী' বলিয়া উচ্চৈস্বরে হাস্য করিতে লাগিল।

Amazingly, here Kaliprasanna' s presentation appears to be more dramatic because of reduplication of the word দাসী, which more effectively exposes the crudity of Duḥśāsana.

2.2. These are only a few glimpses of Bengali renderings of the *Vaiyāsika-Mahābhārata*. Each and every episode along with the dialogues and narrative style may be taken for keen investigation.

Kaliprasanna Sinha has completed the genius work with the academic assistance of Iswarchandra Vidyasagar and a number of interpreters, whereas Haridāsa has prepared the enormous assignment almost with solitary endeavour. He has recorded the whole account of the preparation of the complete Bengali translation of *Vaiyāsika-Mahābhārata* with original text, commentary of Nīlakaṇṭha and a commentary by himself. Kaliprasanna Sinha's *Mahābhārata* comprises two volumes. The book, though is almost a word-to-word translation, proper estimation cannot be done because the selected source-text is not given here. The same has been divided into *Parvas*, but the sub-chapterization is absent here. On the contrary, this book has made an episode-wise classification, the style which has also been followed by Paraśurāma, Episodes of each chapter have been numbered in a continuous basis in Paraśurāma's edition.

3.0. Several house-hold *(Gārhasthya)* Bengali *Mahābhāratas* were composed in course of time according to social demand. But if we search for scholastic appeal we must have to go through the renderings of Kaliprasanna Sinha and Haridāsa Siddhāntavāgīśa. Intensive study of these Bengali renderings may establish the fact that they cannot yet be declared as obsolete. Proper inquisitive research may rediscover the literary aroma concealed in those legendary re-creations.

## Select Bibliography

Kavīndra Parameśvara. *Kavīndra-Mahābhārata*. Ed. Kalpana Bhowmik. *Kavīndra Mahābhārat: Lipitāttvik-Bhāṣātāttvik Samīkṣā O Saṃskṛta Mahābhārater Saṅge Tulanā*. Vols. I & 2. Bangladesh, Dhaka: Bangla Academy, 1999. Print.

Kāśīrāma Dāsa. *Mahābhārata*. Ed. Pramathanath Chattopadhyay. *Sacitra Kāśīdāsī Mahābhārat*. Kolkata: Akshay Library, 2011 (rpt.). Print.

Kṛṣṇadvaipāyana. *Mahābhārata*. Bengali summarized trans. Rajsekhar Basu. *Mahābhārat: Saranuvad*. Calcutta (now Kolkata): M.C. Sarkar & Sons Pvt. Ltd., 1378 BS (5th rpt.) (1st pt. 1356 BS). Print.

—.—Ed. & Beng. Trans. Haridāsa Siddhāntavāgīśa Bhaṭṭacārya. With Text, *Bhāratabhāvapradīpa* commentary of Nīlakaṇṭha & *Bhāratakaumudī*

commentary by Haridāsa Siddhāntavāgīśa Bhaṭṭacārya. *Mahābharatam*. Vols. 1-5. Calcutta (now Kolkata): Viswavani Prakasani, 1383 BS (rpt.) (1st ed. 1338 BS). Print.

—.— Beng. Trans. Kaliprasanna Sinha. Vols. 1 & 2. Calcutta (now Kolkata): Tuli Kalam, 2001 (rpt.) (1st ed. 1782 Śaka/ 1860). Print.

Sañjaya. *Mahābhārata*. Ed. Manindra Kumar Ghosh. *Mahābhārat*. Calcutta (now Kolkata): University of Calcutta, 1969. Print

# ध्वनिमार्गसम्मता संघटना

बुद्धेश्वरषडङ्गी

संख्यावतामसंखयावताञ्चाविशेषेणामन्दानन्दसन्दोहजननक्षमकाव्यमार्गः सहृदयहृदयकन्दरमधिरूढः सन् भगवत्याः अमलकरस्पर्शेन धर्मार्थकाममोक्षाख्यापवर्गचतुष्टयवर्षां वर्कर्ति[1]। वर्भर्ति च रसगुणालङ्कारादिकाव्यविभावान् शब्दार्थमयकाव्यशरीरे! जर्हर्ति च काव्यविमुखात्मनां रसमार्गकण्टकीभूतमतत्त्वजालम्। मोमुद्यते मनः काव्यनायिकाकटक्षेण सततं सहृदयानां, स्वरसवाहिनीम् अम्लानधारां रिरंसति विदग्धानां ब्रह्मानन्दपिपासाकुलं चेतः[2]। को वा उपेक्षते शृङ्गारादिनवरसचर्वणोत्थं लोकोत्तरं रामणीयकं काव्यमार्गं हस्तगतं भवति चेत्। सकलसहृदयहृदयारविन्दं मुकुलयितुं समर्थं काव्यतत्त्वं प्रशंसता ध्वनिप्रस्थानप्रस्थापकेनाचार्यानन्दवर्धनेन अवाचि यथा--

प्रतायन्तां वाचो नियमितविविधामृतरसा
न सादः कर्त्तव्यः कविभिरनवद्ये स्वविषये।
परस्वादानेच्छाविरतमनसो वस्तु सुकवेः
सरस्वत्येवैषा घटयति यथेष्टं भगवती॥[3]

काव्यात्मभूतं व्यञ्जनाशक्तिप्रकाशितं रमणीयं काव्यवस्तु प्रशंसन् तत्रैवाह लोचनकार अभिनवगुप्तपादो यथा--

स्फुटीकृतार्थवैचित्र्यबहिः प्रसारदायिनीम्।
तुर्यां शक्तिमहं वन्दे प्रत्यक्षार्थनिदर्शिनीम्॥

न हि काव्यामृतपिपासवः भवन्ति शब्दार्थशासनज्ञारपितु ब्रह्मानन्दे रति कुर्वाणाः सहृदयप्रवराः एव काव्यतत्त्वं विदन्ति इति ध्वनिकारस्य वचः नहि धीमतामगोचरो यथा--

शब्दार्थशासनज्ञानमात्रेणैव न वेद्यते।
वेद्यते स तु काव्यार्थतत्त्वज्ञैरेव केवलम्॥[४]

अतः काव्यमधुलिप्सवः यत्नतः एव काव्यमार्गे मतिं निदध्युः॥

काव्यस्वरूपनिरूपणावसरे कल्प्यन्ते कायाङ्गानि आलङ्कारिकैः यथा--शब्दार्थौ काव्यशरीरम्। रसादिश्चात्मा, गुणाः शौर्यादिवत्। दोषाः काणत्वादिवत्, रीतयोऽवयवसंस्थानविशेषवत्, अलङ्काराः कटककुण्डलादिवत् इति काव्यस्वरूपविवेकपरम्परा काव्यशास्त्रिणां प्रसिद्धा।[५] किमिदं रमणीयतत्त्वं काव्यात्मभूततत्त्वमिति विवृणद्भिरालङ्कारिकैः।

भामहादिभिः अलङ्काररीतिरसध्वनिवक्रोक्त्यौचित्याख्याः षट्सम्प्रदायाः कल्पिताः। 'सौन्दर्यमलङ्कारः'[६] इति व्याख्यायता रीतिसम्प्रदायस्य प्रवर्त्तकेनाचार्यवामनेन काव्यालङ्कारसूत्राख्यालङ्कारशास्त्रेऽशास्त्रेऽभाणि यथा 'रीतिरात्मा काव्यस्य' (काव्यालङ्कारसूत्रम्-१/२/६)

अनेन काव्यस्य रामणीयकं रीतिमध्ये आविष्कृतम्। इयमेव रीतिः आलङ्कारिकैः 'संघटना' पदेनाप्युच्यते। संघटनापरनामा रीतिः 'विशिष्टपदरचना' एव भवति।[७] श्लोकवाक्यस्थानां पदानां विशेषरचनाशैली एव रीतिः। इयमेव रीतिः देशविशेषानुरोधेन तत्तदेशीयविद्वत्तल्लजानां रचनाशैलीमाधारीकृत्य त्रिधा चतुर्धा वा भवति।[८] आचार्यवामनमतानुरोधे नादौ आसां विचारः प्रस्तूयते यथा--

सा तएधा वैदर्भी गौडीया पाञ्चाली चेति॥ का. सू. १/२/९

रीतेः त्रैविध्यं प्रकाशयितुं सूत्रमिदं प्रदत्तम्। वैदर्भी-गौडी-पाञ्चालीति भेदेन चेयं रीतिः त्रिधा। विदर्भ-गौड-पाञ्चालेषु तत्रत्यैः कविभिर्यथास्वरूपमुपलब्धत्वात् तत्समाख्या न पुनर्देशैः किञ्चिदुपक्रियते काव्यानाम्। अर्थात् विदर्भादिदेशीयकवीनां शैलीमाधारीकृत्यायंभेदः आविष्कृतः। तत्र वैदर्भी लक्षयितुमाह 'समग्रगुणा वैदर्भी' का. सू. १/२/११

यस्यां रचनायां समग्रगुणाः तिष्ठन्ति सा रचना तु वैदर्भी भवति।

अस्याः रीतेः लक्षणं द्रढीकरणाय आचार्येण पद्यद्वयमुपस्थापयति यथा--

अस्पृष्टा दोषमात्राभिः समग्रगुणमुम्फिता।
विपञ्चीस्वरसौभाग वैदर्भीरीतिरिष्यते॥

तामेतामेव कवयः स्तुवन्ति--

सति वक्तरि सत्यर्थे सति शब्दानुशासने।
अस्ति तत्र विना येन परिस्रवति वाङ्मधुः॥

अत्रायं सारः असाधुकष्टग्राम्यत्वादिदोषवर्जिता[९] माधुर्य-ओजः प्रसाद[१०] गुणान्विता श्रुतिमधुरा पदसंघटना वैदर्भीरीतिपदेन व्यपदिश्यते। काव्ये सर्वगुणसम्पन्ने वक्तरि स्थितेऽपि, रसवति अर्थेऽपि व्याकरणशुद्धपदेषु स्थितेष्वपि यां विना काव्यमधु न सरति सा एव विद्वद्भिः स्वीकृता वैदर्भी। अस्याः उदाहरणं यथा कालिदासीयशकुन्तलापद्यम्--

गाहन्तां महिषा निपानसलिलं शृङ्गैर्मुहुस्ताडितं
छायाबद्धकदम्बकं मृगकुलं रोमन्थमभ्यस्यतु।
विस्रब्धं कुरुतां वराहवितति र्मुस्ताक्षतिं पल्वले
विश्रान्तिं लभतामिदं च शिथिलज्याबन्धमस्मद्धनुः॥[११]

वामनोक्ताः गुणाः श्लोकवाक्येऽस्मिन् परां प्रतिष्ठां लभन्ते यथा--

१. छायाबद्धकदम्बकम्, शिथिलज्याबन्धम्, इत्यत्र बन्धस्य गाढत्वात् ओजः।

२. छायाबद्धकदम्बकम् मृगकुलम्-इत्यत्र बन्धम्, इत्यत्र

३. महिषा निपानसलिलम्-इत्यत्र मसृणत्वात् श्लेषः।

४. 'गाहन्ताम्' इत्यत्र आरोह।

महिषाः इत्यत्र अवरोहः।

अनेनैव प्रकारेणान्यत्रापि आरोहावरोहक्रमस्फुरणात् समाधिः।

६. 'शृङ्गैर्मुहुस्ताडितम्'-इति पृथक्पदत्वात् माधुर्यम्।

७. 'रोमन्थनमभ्यस्यतु'-इत्यादौ बन्धस्य अजरठत्वात् सौकुमार्यम्।

८. शिथिलज्याबन्धमस्मद्धनुः--इत्यत्र बन्धस्य विकटत्वादुदारता।

९. पदानामुज्ज्वलत्वात् कान्तिः।

१०. अर्थाभिव्यक्तिहेतुत्वात् अर्थव्यक्तिः।

विशिष्टपदरचना एव रीतिः कथ्यते। तत्र विशेषनाम गुणात्मा। सर्वे गुणाः यदि आत्मत्वेन तिष्ठन्ति सा एव रीति प्रमुखा भवति। अत्र सर्वे दशगुणाः (वामनोक्ताः) सम्यक्तया प्रतिष्ठिता अतः वैदर्भी रीतिः। वैदर्भीरीतिमाधारीकृत्य कालिदासस्य रचना प्रवर्तिता, अतः उच्यते-वैदर्भीरीतिसन्दर्भे कालिदासः प्रगल्भते। वानमेनात्र कालिदासकृतनाटकस्योदाहरणमुपन्यस्तम्। रीतिषु वैदर्भी एव मुख्या। सा समासरहिता यदा दृश्यते तदा शुद्धवैदर्भी कथ्यते। उक्तं यथा--'साऽपि समासाभावे शुद्धवैदर्भी' का. सू. १/२/१९

वैदर्भीरीति अर्थगुणसम्पद आस्वादयति। रसवर्षणे च सहायिका भवति। वैदर्भ्याः महत्त्वं प्रतिपादयितुं वानमेन श्लोकद्वयं प्रदत्तं यथा--

किन्त्वस्ति काचिदपरैव पदानुपूर्वी
यस्यां न किञ्चिदपि किञ्चिदिवावभाति।
आनन्दयत्यथ च कर्णपथं प्रयाता
चेतः सताममृतवृष्टिरिव प्रविष्टा॥

अर्थात् वैदर्भ्याः स्फुरणमात्रेण असद्वस्तु अपि सद्वस्तु इव प्रत्यक्षं भवति। कर्णपथामागत्य सहृदयानां हृदये रसवृष्टिं करोति।

अपि च--

वचसि यमधिगम्य स्यन्दते वाचकश्री-
र्वितथमविथत्वं यत्र वस्तु प्रयाति।
उदयति हि स तादृक् क्वापि वैदर्भीरीतौ
सहृदयहृदयानां रञ्जकः कोऽपि पाकः॥"

अर्थात् काव्यात्मकवाक्ये यस्याः प्रभावेण अर्थसम्पत् रसवर्षणं करोति नीरसं वस्तु सरसं विदधाति सा एव वैदर्भी। अस्यां तादृशो व्यञ्जकः शब्दपाकः" उदेति यस्तु सहृदयानां मोददायको भवति।

वैदर्भीमतिरिच्य गौडीपाञ्चालीति रीतिद्वयमपि अस्ति। यत्र ओजः कान्तिश्च गुणौ तिष्ठतः तत्र गौडीया नाम रीतिः। माधुर्यसौकुमार्ययोरभावात् समासवहुलेयं रीतिः अत्युद्भटानि पदानि आदृत्य तिष्ठति अर्थात् समासबहुला विकटबन्धना रीतिरेव गौडीया। सा च गौडदेशीयकवीनां प्रियतरा भवति।

श्लोकेनोक्तमेतदेव वामनेन--

समस्तात्युद्भटपदामोजःकान्ति गुणान्विताम्।
गौडीयामिति गायन्ति रीतिं रीतिविचक्षणाः॥

सूत्रं च भवति--औजःकान्तिमती गौडीया॥ का. सू. १/२/१२

उदाहरणं यथा--

दोर्दण्डाञ्चितचन्द्रशेखरधनुर्दण्डावभङ्गोद्यत--
ष्टङ्कारध्वनिरार्यबालचरितप्रस्तावनाडिण्डिमः।
द्राक्पर्यस्तकपालसम्पुटमितब्रह्माण्डभाण्डोदर-
भ्राम्यत्पिण्डितचण्डिमा कथमहो नाद्यापि विश्राम्यति॥[१४]

श्लोकोऽयं महावीरचरितस्य (१/५४)। अत्र बन्धस्य गाढोज्ज्वलयोरुत्कटत्वात् उल्वणावोजः कान्तिगुणौ। समासभूयस्त्वमेव अस्याः रचनाया गौडीयां रीतिं प्रकाशयति।

तृतीया रीतिस्तु पाञ्चाली। एनांसूत्रयता आचार्येण प्राह--माधुर्यसौकुमार्योपपन्ना पाञ्चाली।

का. सू. १/२/१३

अर्थात् माधुर्येण सौकुमार्येण च गुणेनोपपन्ना पाञ्चाली नाम रीतिः। ओजःकान्तिगुणयोः अभावात् अत्युत्कटपदानामपि अभावः। श्लोकेन तदेव ब्रूते--

आशिलष्टश्लथभावां तां पूरणच्छाययाश्रिताम्।
मधुरां सुकुमारां च पाञ्चालीं कवयो विदुः॥[१५]

उदाहरणं यथा--

ग्रामेऽस्मिन् पथिकाय नैव वसतिः पान्थाऽधुना दीयते
रात्रावत्र विहारमण्डपतले पान्थः प्रसुप्तो युवा।

तेनोत्थाय चलेन मर्जति घने स्मृत्वा प्रियां तत् कृतं
येनाऽद्यपि करङ्कदण्डपतनाशङ्की जनस्तिष्ठति॥[१६]

अत्र समासरहिता सुकुमारपदयुक्ता संघटना तत्क्षणादर्थबोधने क्षमाऽस्ति। एतासु सुकवयः वैदर्भीमेवाश्रित्य काव्यमार्गे गच्छेयुः। यतः वैदर्भ्यामेव सर्वे गुणाः निरवच्छिन्नतया स्थित्वा रसपुष्टये सहायकाः भवन्ति। अन्यत्र गौडीपाञ्चाल्योः स्तोकतया गुणाः तिष्ठन्ति येन काव्ये छायातिशयं पोषयितुं ते रीती समर्थे न भवतः। केषाञ्चित् मतानुसारेण आदौ पाञ्चालीगौडीययोः रचना विधाय ततः वैदर्भ्यां यत्नः करणीयः। वैदर्भ्यामारोहणार्थमेते अभ्यासकारिके स्तः। किन्तु वामनः तत्र अरुचिं प्रदर्श्य वदति 'न शणसूत्रवानाभ्यासे त्रसरसूत्रवानवैचित्यलाभः।' का. सू. १/२/१८

अर्थात् न कोऽपि तन्तुवायः सूक्ष्मतन्तुवानकौशलसिद्धये गौणीवानाभ्यासं करोति। त्रसरसूत्रकार्याय शणसूत्रकार्ये अभ्यासः असमीचीनः एव। न वा कोऽपि राजपुत्रः अश्वारोहणशिक्षणाय आदौ मेषारोहणं करोति। तथाहि पाञ्चालीगौडीरीत्योः सकलगुणावस्थानादर्शनात् वैदर्भ्यामेव यत्नः करणीयः।

इयं रीतिः ध्वन्यालोककारेणानन्दवर्द्धनाचार्येणापि संघटनापदेन पर्यालोचिता। संघटनया असंलक्ष्यक्रमव्यङ्ग्यः ध्वनिः भासते। अतः संघटनाचर्चा तृतीयोद्द्योते विहिता। तस्य मतेन संघटना त्रिधा भवति यथा--असमासा, मध्यमसमासा, दीर्घसमासा च। देशाविशेमाश्रित्य नामकरणे स्वारुचिं प्रकटयन् रचनावैचित्र्यमाधरीकृत्यालोचना कृता उक्तं च तेन--

असमासा समासेन मध्यमेन च भूषिता।
तथा दीर्घसमासेति त्रिधा संघटनोदिता॥ ध्वन्यालोकः ३/५

एताः तिस्रः संघटनाः गुणान् आश्रित्य काव्ये तिष्ठन्ति अपि च रसान् व्यञ्जयन्ति। प्रायशः पूर्वोक्तासु तिसृषु रीतिसु आसां भेदोऽपि समान अस्ति। तत्रापि समासरहितरचना समासयुक्तरचना--स्वल्पसमासरचनाकृते वैदर्भीगौडीपाञ्चालीरीतयः विविक्ताः। किन्तु ध्वनिकारः गुणरीतिमध्ये भिन्नत्वमस्ति अथवा एकत्वमस्तीति विचारयितुं भट्टोद्भट्टादीनां मतानि समीक्षते। तत्र पक्षत्रयमुपस्थापितं यथा--[१७]

१. गुणसंघटनयोः ऐक्यं व्यतिरेको वा?

२. व्यतिरेकपक्षे गुणाश्रितसंघटना?

३. अथवा संघटनाश्रितगुणाः?

तत्र विचार्यते गुणान् आश्रित्य संघटना तिष्ठतीति कथनात् अनयोः ऐक्यं न सम्भवति। अपि च यदि गुणा संघटना चेत्येकं तत्त्वं संघटनाश्रया वा गुणाः तदा संघटनाया इव गुणानाम् अनियतप्रसङ्गः स्यात्। गुणास्तु रसानां नित्यधर्माः। यथा करुणविप्रलम्भशृङ्गारविषये माधुर्यप्रसादप्रकर्षः, रौद्राद्भूतादिरसेषु ओजोगुणस्य प्रकर्षः इति नियमः स्थिरीकृतः। अन्यथा रसनिष्पत्तौ व्याघातः सम्भवेत। किन्तु संघटनायास्तु नियतविषयत्वं नावलोक्यते। यथा शृङ्गारेऽपि दीर्घसमाससंघटनाः, रौद्रादिषु असमासंघटनाः दृश्यन्ते। शृङ्गारे दीर्घसमासा

संघटना यथा--

अनवरतनयनजललवनिपतनपरिमुषितपत्रलेखं ते।
करतलनिषण्णमवले वदनमिदं कं न तापयति॥[१८]

रौद्रादिषु असमासा संघटना यथा--

रौद्रादिषु असमासा संघटना यथा--

योयः शास्त्रं बिभर्त्ति स्वभुजगुरुमदः पाण्डवीनां चमूनां।[१९]

अतः गुणाः न संघटनास्वरूपाः न वा संघटनाश्रया गुणाः। अतएव शङ्का भवति यदि संघटना गुणानामाश्रयः न स्यात तर्हि तेषाम् आश्रयः कः ? तत्तु प्रतिपादितं यथा गुणाः अङ्गिनं रसादिरूपमर्थवलम्ब्य तिष्ठन्ति ते आत्मधर्माः। अलङ्कारास्तु शब्दार्थशरीरस्य धर्माः अतः वाच्यवाचकाश्रयाः भवन्ति। यथा--

तमर्थमलवम्बन्ते येऽङ्गिनं ते गुणा स्मृताः।
अङ्गाश्रितास्त्वलङ्काराः मन्तव्याः कटकादिवत्॥ ध्वन्यालोकः २/६

यदि गुणानां शब्दधर्मत्वं कैश्चित् परिकल्प्यते तथापि अनुप्रसादीनामिव माधुर्यादयः न भवन्ति। अनुप्रसादयः अनपेक्षितार्थशब्दधर्माः माधुर्यादयस्तु व्यङ्ग्यविशेषावभासितवाच्यप्रतिपादनसमर्थशब्दधर्माः शौर्यादीनामिव माधुर्यादयः आत्माश्रयत्वेऽपि शरीराश्रयत्वमुपचारात्। किन्तु गुणाश्रयसंघटनापक्षं स्वीकृत्य आनन्दवर्द्धनः ब्रूते--'तस्याश्च रसाभिव्यक्तिनिमित्तभूताया योऽयमनन्तरोक्तो नियमहेतुः स एव गुणानां नियतो विषय इति गुणाश्रयेण व्यवस्थानमपि अविरुद्धम्।''[२०]

संघटनायाः नियामकत्वेन वक्तृ-वाच्य-विषयाश्रितमोचित्यमेव अस्ति यथोक्तं तृतीयोद्योते-

तन्नियमे हेतुरौचित्यं वक्तृवाच्ययोः।
विषयाश्रयमप्यन्यदौचित्यं तां नियच्छति॥
काव्यप्रभेदाश्रयतः स्थिता भेदवती हि सा॥[२१]

संघटनानियामकौचित्यं सारतया एवं भवेत् यथा--

१. वक्ता यत्र अपगतरसभावः तदा रचनायाः कामचारः
२. वक्ता यत्र रसभावसमन्वितस्तत्र रसानुरोधेन असमासा मध्यमसमासा वा मिश्रत्वेन वा संघटना विधेया। सर्वत्र रसप्रतीतिव्यवधायकाः संघटनाः परिहर्त्तव्याः।
३. अभिनेयार्थकाव्ये करुणाविप्रलम्भशृङ्गारयोश्च विशेषतः असामासा संघटना। क्वचिन्मध्यमसमासापि न क्षतये प्रभवति।
४. रौद्रवीरादिरसे मध्यमसमासा संघटना।
५. धीरोद्धतनायकसम्बन्धे दीर्घसमाससंघटना।
६. सर्वासु संघटनासु प्सादगुणःस्यादेव। अन्यथा रसाभिव्यक्तिः न स्यात्।

७. शृङ्गाररसाभिव्यक्तमुक्तकादिषु असमासा संघटना।

८. सन्दानितकादिषु च विकटनिबन्धनौचित्यात् मध्यमसमास दीर्घसमासा च संघटने।

९. परिकथायां स्वेच्छया संघटना विधेया।

१०. गद्यबन्धे दीर्घसमासा। किन्तु शृङ्गारकरुणस्थले अतिदीर्घसमासा संघटना परिहर्त्तव्या।

११. आख्यायिकायां भूम्ना मध्यमदीर्घसमासंघटने।

१२. नाटके असमासा समीचीना किन्तु रौद्रवीरादिवर्णने मध्यमदीर्घसमासे संघटने भवितव्ये।

काव्यप्रकाशकारः आचार्यमम्मटः वामनस्य मतदूषणकाले रीतिविषयं मनाक् स्पृष्ट्वा रचनाव्यञ्जककाले संघटनां विचारयति। ध्वनिकार इव वक्तृ-वाच्य-विषयानुरोधेन संघटना विधेयेति तस्य मतम्। विशेषतः रसप्रतीतिविघातकरचना सर्वथा परिहर्त्तव्येति च तेन प्रोक्तम्। उक्तं च अष्टमोल्लासे....क्वचिद्वक्तृवाच्यानपेक्षाः प्रबन्धोचिता एव ते। तथाहि आख्यायिकायां शृङ्गारेऽपि न मसृणवर्णादयः, कथायां रौद्रेऽपि नात्यन्तमुद्धताः। नाटकादौ रौद्रेऽपि दीर्घसमासादयः। एवमन्यदपि औचित्यमनुसर्त्तव्यम्'[२२]। ततः नवमे उल्लासे उपनागरिका-परुषा-कोमलेति भेदेन वृत्तिसंज्ञया रीतयः चर्चिताः। तत्र उपनागरिका माधुर्यव्यञ्जकवर्णैः, परुषा ओजःप्रकाशकवर्णैः, कोमला ग्राम्या वा-ओजोमाधुर्यव्यञ्जकातिरिक्तैः वर्णैः सम्भवन्ति। एताः एव वामनादीनां मतेन वैदर्भी-गौडी-पाञ्चालीति रीतयः भवन्ति। यथा--केषाञ्चिदेता वैदर्भीप्रमुखा रीतयो मताः।

आचार्यमम्मटस्य मतेन एताः वृत्तयः अनुप्रासस्य अङ्गभूताः।[२३]

रीतिप्रङ्गे साहित्यदर्पणकारस्य मतमपि काव्यप्रकाशादीनामिव। सोऽपि रीतित्रयं स्वीकृत्य लाटीति नवीनां रीतिं स्वीकरोति। अतः तस्य मतेन चतस्रः रीतयः स्युः।

अस्याः संघटनायाः बहुप्रकारता आचार्यान्तरैस्स्वीकृता। यथा--शारदातनयेन षड्विधा रीतयः स्वीकृताः यथा--वैदर्भी, गौडी, पाञ्चाली, लाटी, सौराष्ट्री, द्राविडी। सरस्वतीकण्ठाभरणे भोजराजेन आवन्तिका--माधधीति द्वे स्वीकृत्य षड्विधानां रीतीनां विचारः कृतः। संघटनानतिरिक्तरीतयः गुणस्य व्यञ्जकाः न तु काव्यात्मभूतरसस्य इति आलङ्कारिकसिद्धान्तः। अतः ध्वनिमार्गे संघटना रीतिर्वा शरीरधर्मत्वेन सीमिता। यत्तु वामनेन काव्याङ्गित्वेन अस्याः स्वीकारः कृतस्तत्तु तस्य प्रगल्भमतिता। उक्तं च ध्वनिकृता--

अस्फुटस्फुरितं काव्यतत्त्वमेतद् यथोदितम्।
अशक्नुवद्भिर्व्याकर्त्तुं रीतयः सम्प्रवर्त्तिताः॥

अनेन ध्वनिकारसिद्धान्तेन रीतीनां काव्यधर्मत्वमेव सहृदयग्राह्यमिति स्पष्टीभवति। दण्डिनाऽपि गुणाभिव्यञ्जकत्वेन गुणस्य आत्मत्वेन वा यदुक्तं तदेव समीचीनं प्रतिभाति। यथो रीतिः गुणानां आत्मभूता, गुणास्तु रसस्य व्यञ्जकाः इति ध्वनिमार्गानुसारिविचारः प्रचलति। अत्रायं निष्कर्षः रीतिः संघटना वा काव्यात्मभूतरसस्य उपकारिका धर्मभूता वा। तत्र यत्नवान् कविः ध्वनिकाव्ये प्रवृत्तस्सन् यशोभाग्भवतीत्यलं पल्लवितेन।

पादटीका

१। चतुर्वर्गफलाप्राप्तिः सुखात् स्वल्पधियामपि। साहित्यदर्पणे-१/२

२। सत्त्वोद्रेकादखण्डस्वप्रकाशानन्दचिन्मयः।
वेद्यान्तरस्पर्शशून्यो ब्रह्मानन्दसहोदरः॥ साहित्यदर्पणे-३/२

३। ध्वन्यालोके-४/१७

४। तत्रैव-१/१७

५। तत्रैव-१

६। काव्यालङ्कारसूत्रे वामनः-१/१/२

७। तत्रैव-१/२/७

८। काव्यशास्त्रविमर्शः-पृ-४१२

९। काव्यप्रकाशे सप्तमोल्लासे

१०। तत्रैव अष्टमोल्लासे

११। शाकुन्तले-२/६

१२। काव्यालङ्कारसूत्रे-१/२/२१

१३। तत्रैव-१/२/२१

१४। तत्रैव-१/२/१२

१५। तत्रैव-१/२/३

१६। तत्रैव-१/२/१३

१७। ध्वन्यालोके तृतीयोद्योते

१८। तत्रैव-पृ-३४०

१९। वेणीसंहारे १

२०। ध्वन्यालोके तृतीयोद्योते

२१। तत्रैव-३/६/७

२२। काव्यप्रकाशे-९

२३। तत्रैव-९

२४। वर्णरचनाविशेषाणां माधुर्यादिगुणाभिव्यञ्जकत्वमेव न रसाभिव्यञ्जकत्वम्॥ रसगङ्गाधरे-प्रथमानने॥

२५। ध्वन्यालोके-३/४७

सन्दर्भग्रन्थाः

१। वामनकृतं काव्यालङ्कारसूत्रम्। प्रकाशकः - चौखम्बासुरभारतीप्रकाशनम्, वाराणसी, प्रकाशकालः-२००२

२। आनन्दवर्धनकृतः ध्वन्यालोकः। प्रकाशकः चौखम्बासंस्कृतसिरिज अफिस, वाराणसी, प्रकाशकालः-२००२

३। मम्मटकृतः काव्यप्रकाशः। प्रकाशकः- भण्डारकरप्राच्यविद्यागवेषणाकेन्द्रम् कालः-१९८३

৪। কবিরাজবিশ্বনাথকৃতঃ সাহিত্যদর্পণঃ। প্রকাশকঃ চৌখম্বাসংস্কৃতসিরিজ অফিস, বারাণসী, প্রকাশকালঃ-১৯৯৯

৫। কৃষ্ণকুমারকৃতঃ কাব্যশাস্ত্রবিমর্শঃ। প্রকাশকঃ-মযঙ্ক প্রকাশনম্, হরিদ্বারম্। কালঃ-১৯৯৯

৬। জগদীশচন্দ্রমিশ্রকৃতঃ অলঙ্কারশাস্ত্রস্যেতিহাসঃ। প্রকাশকঃ-চৌখম্বা সংস্কৃত প্রতিষ্ঠানম্, বারাণসী। কালঃ-১৯৯৯

৩। ডা. বুদ্ধেশ্বরপড়্গিকৃতা সাহিত্যসুধা। প্রকাশকঃ- বেনারস মার্কেণ্টাই কম্পানি, কলকাতা-০৬, কালঃ-২০১৩

৮। Coperative Aesthetics, Indian & Western, Ramaranjan Mukherji, Publisher Sanskrit Pustak Bhandar, Kolkata.

৭। History of Sanskrit Poetics, S.K. De, Publishers : Firma Klm Pvt. Ltd., Kolkata-1988.

# কথাচ্ছলে শত্রুর স্বরূপোদ্‌ঘাটন ও তার সংহারের উপায় ঃ নীতিশাস্ত্রাত্মক সমীক্ষা

দেবদাস মণ্ডল

পরিবার পরিজনের সঙ্গে শত্রুরহিত ভাবে সুখে-শান্তিতে জীবন যাপন করার বাসনা আমাদের প্রত্যেকেরই থাকে। কিন্তু শত্রু ছাড়া জীবন অতিবাহিত করা প্রায় অসম্ভব। কেননা, আমাদের পদে পদে সামনে পিছনে ঘরে বাইরে জলে স্থলে সর্বত্র নানা প্রকার শত্রু বিদ্যমান। মহাভারত-পুরাণের বর্ণনা থেকে পাওয়া যায় সত্যযুগে অর্থাৎ সৃষ্টির প্রথম লগ্নে মানুষের মনে কোন হিংসা, লোভ প্রভৃতি ছিল না, কেউ কারো শত্রু ছিল না। ফলতঃ সেখানে রাজা, রাজ্য, দণ্ড বা দণ্ডযোগ্য ব্যক্তির কোন অস্তিত্বও ছিল না। তখন আপদে বিপদে একপ্রকার ধর্মকে অবলম্বন করে সকলে পরস্পরকে রক্ষা করত।[১] তারপর ক্রমশঃ মানুষের চিত্তের বিকার উপস্থিত হওয়ায় ন্যায়বুদ্ধি লোপ পেতে থাকে, ক্রমে ক্রমে লোভ ও মোহের বশবর্তী হলে সমস্ত নীতি ধর্ম বিনষ্ট হয়ে যায়। এভাবে কাম, ক্রোধ, লোভ, ঈর্ষ্যাদির বশে কর্তব্যাকর্তব্য বিচারবুদ্ধি ভুলে অন্যায় ভাবে অলব্ধকে লাভ করার যে বাসনা মানুষের মনে উদয় হয় তার থেকেই জন্ম হয় বৈরভাবের। তাই একজন বা এক গোষ্ঠী যখন একটু সুখে-শান্তিতে থাকতে চেয়েছে তখন অন্য জন বা অন্য গোষ্ঠী জোরপূর্বক নিজের অদম্য ভোগ বাসনা চরিতার্থ করতে অপরের সুখ-সমৃদ্ধিতে ব্যাঘাত ঘটিয়েছে। এভাবেই ব্যক্তিতে ব্যক্তিতে, গোষ্ঠীতে গোষ্ঠীতে, নেতায় নেতায় অথবা রাজায় রাজায় পরস্পর দ্বন্দ্ব, সংঘাত, চরম আকার ধারণ করেছে।

বৈদিক কালে আর্য-ঋষিরা শত্রুর থেকে রক্ষা পাওয়ার জন্য যজ্ঞে কখনো অগ্নি কখনো বা ইন্দ্রাদির দেবতার সহায় প্রার্থনা করেছেন। প্রকৃতির প্রতিকূলতা কিম্বা বন্য হিংস্র ভয়ঙ্কর জন্তুদের থেকে রক্ষা পেতে মানুষ প্রয়োজনে দল বেঁধে ছিল। দলবদ্ধ জীবনে সেদিন হিংস্র জন্তুদের স্বভাব বা ভয়ঙ্করতা বুঝে তাদের

প্রতিরোধ সম্ভবপর হলেও ভদ্রবেশী সাধারণ মানুষের ভয়ঙ্কর আচরণ বোঝা ও সহ্য করা অতি দুর্বিগহ ব্যাপার হয়ে পড়ে। সময় পরিবর্তিত হলেও পরিবর্তন হয়নি মানুষের সেই পাশবিক প্রবৃত্তির। তাইতো আজও মানুষে মানুষে এত হিংসা-বিদ্বেষ, হানাহানি অহরহ ঘটেই চলেছে। অতএব শত্রুসঙ্কুল এই জগতে শত্রু মিত্র নিরূপণ করা, তার স্বরূপ অবগত হওয়া অথবা শত্রুর থেকে সতর্ক থাকা বা শত্রু-সংহার সম্পর্কিত আলোচনা অতি প্রাসঙ্গিক।

যারা সাধারণতঃ আমাদের উদ্দেশ্যের প্রতিবন্ধকতা সৃষ্টি করে বা প্রতিকূল আচরণ করে তাদের বলা হয় শত্রু। শত্রু যে কেবল প্রাণ হননকারী হবে তা নয়, বিভিন্ন রকম শারীরিক বা মানসিক ভাবে অত্যাচার বা নিপীড়নের দ্বারা যারা জীবনকে জর্জরিত করে তোলে তারাও শত্রুপদবাচ্য। কাম, ক্রোধ, লোভ, হর্ষ, মান এবং মদ (গর্ব) এরা হল আমাদের সহজাত শত্রু। আর এই সহজাত অরিষড়্‌বর্গের বশবর্তী হয়ে যখন একজন অন্যের বিষয়ের প্রতি আকৃষ্ট হয় বা একে অন্যের অনিষ্ট বা ক্ষতির কারণ হয় কিম্বা একে অন্যের ঈপ্সিত বিষয়াদি লাভের অন্তরায় হয়ে দাঁড়ায় তখন অন্যের ব্যাঘাত সৃষ্টিকারী এই ব্যক্তিকেই শত্রু হিসাবে বিবেচনা করা হয়। **কামন্দকীয়নীতিসারে** বলা হয়েছে একই বিষয়ের প্রতি পরস্পরের আগ্রহ বা অভিলাষ যাদের বিদ্যমান তারা হল পরস্পর শত্রু।[4] **অমরকোষে** স্বদেশের অব্যবহিত দেশের রাজাকে বিজিগীষুর শত্রু বলা হয়েছে।[5] রাজমন্ডলে বিজিগীষু রাজার রাজ্যের অনন্তর অবস্থিত রাজ্যের রাজাকে শত্রুস্থানীয় ধরা হয়। শত্রুর পরবর্তী রাজা বিজিগীষুর মিত্র। এরূপ একান্তরিত ভাবে বিজিগীষুর সম্মুখস্থিত ও পশ্চাৎস্থিত রাজাদের মধ্যে শত্রু বা শত্রুর মিত্রস্থানীয় রাজারা অর্থাৎ অরি, অরিমিত্র, অরিমিত্রমিত্র এবং পার্ষ্ণিগ্রাহ, পার্ষ্ণিগ্রাহাসার রাজারা বিজিগীষুর শত্রুস্থানীয় রাজা অথবা প্রাকৃত শত্রু হিসাবে বিবেচিত হয়েছে।[6] **যাজ্ঞবল্ক্য-সংহিতার** মিতাক্ষরাটীকায় তিন প্রকার শত্রুর উল্লেখ করা হয়েছে সহজ শত্রু, কৃত্রিম শত্রু এবং প্রাকৃত শত্রু। পিতৃব্য ও তার পুত্রাদি হল সহজ শত্রু। কৃত্রিম শত্রু হল যার পূর্বে অপকার করা হয়েছে বা যে পূর্বে বিজিগীষু রাজার অপকার করেছে। আর যিনি বিজিগীষুর অব্যবহিত পরবর্তী দেশের অধিপতি তাকে বলা হয় প্রাকৃতশত্রু। সহজ, কৃত্রিম এবং প্রাকৃত তিন প্রকার শত্রুকে পুনরায় যাতব্য, উচ্ছেত্তব্য, পীড়নীয় এবং কর্শনীয় ভেদে চার প্রকার।[7] **অর্থশাস্ত্রে** সহজ ও কৃত্রিম ভেদে শত্রু দুই প্রকার। কামন্দকমতে সহজ ও কার্যজ ভেদে শত্রু দ্বিবিধ।[8] **অর্থশাস্ত্র** এবং **কামন্দকীয়-নীতিসারে** জন্মগত ও কারণগত ভেদে দুই প্রকার শত্রু স্বীকার করা হয়েছে **পঞ্চতন্ত্রে**।[9] বিশেষ কোন কারণের দ্বারা উৎপন্ন যে শত্রু সে হল কৃত্রিম শত্রু। আর স্বাভাবিক ভাবে সৃষ্ট শত্রু হল জন্মগত বা সহজশত্রু। তবে **অর্থশাস্ত্রে** নিজভূমির একান্তরস্থিত রাজা বা স্ববংশভূতকে সহজশত্রু বা প্রাকৃত শত্রু এবং **কামন্দকীয়-নীতিতে** স্বকুলোৎপন্নকে সহজ শত্রু বলা হয়েছে কিন্তু **পঞ্চতন্ত্রে** স্বাভাবিক ভাবে উৎপন্ন অর্থাৎ জন্মগত ভাবে উৎপন্ন কিন্তু স্ববংশভূত বা রাজ্যান্তরস্থিত নয় এমন শত্রুকে সহজ শত্রু বলা হয়েছে। কারণের দ্বারা সৃষ্ট কৃত্রিম শত্রুতা পাল্টা উপকারের দ্বারা নিরসন হয়। কিন্তু স্বভাবগত বা জন্মগত শত্রুতা কিছুতেই নিরসন হয় না। কৃত্রিম অর্থাৎ বিশেষ বিশেষ কারণের দ্বারা উৎপন্ন শত্রুতার উদাহরণ হল **পঞ্চতন্ত্রে**—কাক ও উলূকের শত্রুতা, দমনকের সঙ্গে সঞ্জীবকের শত্রুতা, **হিতোপদেশে** হিরণ্যগর্ভের সঙ্গে চিত্রবর্ণের শত্রুতা। স্বভাবগত শত্রুতার উদাহরণ প্রসঙ্গে পঞ্চতন্ত্রে বলা হয়েছে সাপ ও নেউল, তৃণভোজীও নখায়ুধের, জল ও আগুনের, দেবতা ও দৈত্যের, বড়োলোক আর গরীবের, সিংহ ও হাতির, ব্যাধ ও হরিণের, সদাচারী ও ভ্রষ্টচারীর, মূর্খ ও পন্ডিতের, পতিব্রতা ও অসতীর, সজ্জন ও দুর্জনের মধ্যে যে শত্রুতা তা হল সহজাত শত্রুতা। কামন্দক মতে সুখশ্ছেদ্য ও দুশ্ছেদ্য ভেদে শত্রু দ্বিবিধ। শত্রু যদি বিজিগীষুর মত সমগুণ সম্পন্ন হয় তাহলে তাকে সহজে উচ্ছেদ করা

সম্ভব হয় না তাই তাকে বলে দারুণ শত্রু বা দুশ্ছেদ্য শত্রু।[৮] দুশ্ছেদ্য শত্রু প্রসঙ্গে **পঞ্চতন্ত্রে** বলা হয়েছে—শত্রু যদি হয় সত্য ধনে ধনী, ধার্মিক, মহৎ, উদার, চরিত্রবান, অনেক আত্মীয় পরিজন সমন্বিত, বলশালী যুবক এবং বহু যুদ্ধের নায়ক, তাকে সহজে পরাজিত করা সম্ভব নয়।[৯] আর অতিনিষ্ঠুর, লোভী, অলস, মিথ্যাবাদী, অসাবধান, ভীরু, অস্থির, মূঢ় এবং যোদ্ধাদের অবমাননাকারী শত্রুকে সহজে বিনাশ করা যায় বলে এই শত্রুদের সুখশ্ছেদ্য শত্রু বলা হয়।[১০] **পঞ্চতন্ত্রোক্ত** সুখশ্ছেদ্য শত্রুর স্বরূপের উল্লেখ আছে **কামন্দকীয়-নীতিসারে**।[১১] বস্তুত, শত্রু যে প্রকার হোক না কেন, শত্রু মাত্রই হল ক্ষতিকারক, তাই সর্বপ্রকার শত্রু থেকে সর্বদা দূরে এবং সতর্ক থাকা প্রয়োজন। **পঞ্চতন্ত্রের** 'মিত্রপ্রাপ্তি' তন্ত্রে দেখা যায় হিরণ্যক নামে মূষকরাজের সঙ্গে লঘুপতনক নামে বায়স যখন অযাচিতভাবে মিত্রতা করতে এসেছে তখন হিরণ্যক সেই মিত্রতা চায়নি। কেননা, হিরণ্যকের মতে লঘুপতনক কাক হল মূষিকের সহজাত শত্রু। অতএব সুঘটিত উপায় বিশিষ্ট হলেও সহজাত শত্রুর সঙ্গে কখনো বন্ধুত্ব করা উচিত নয়।[১২] হিরণ্যকের বক্তব্যের পরিপ্রেক্ষিতে বায়স বলে —বায়স মাত্রই যে ইঁদুরের শত্রু হবে তা সর্বদা সত্য নয়। কেননা, কারো সঙ্গে কারো শত্রুতা বা মৈত্রী এমনিতেই হয় না, কারণে মিত্রতা, কারণে শত্রুতা জন্মায়।[১৩] **পঞ্চতন্ত্রে** বায়সোক্ত মতের প্রতিধ্বনি শোনা যায় **মহাভারতের** কণিকনীতিতে। নীতিবিদ কণিকের মতেও জাতির দ্বারা কেউ কারো শত্রু বা মিত্র হয় না, ব্যবহারের দ্বারাই শত্রু বা মিত্রতা হয়ে থাকে।[১৪] অতএব সে (বায়স) যদি হিরণ্যক নামে মূষকের সঙ্গে শপথপূর্বক সন্ধি বা মিত্রতা করতে চায় তাহলে তাতে কোন দোষ হয় না। তদুত্তরে হিরণ্যক বলেছে বায়সোক্ত কণিকনীতির কথা তারও অজানা নয়। তবে শত্রু কোন শপথ করলেই তাকে যে বিশ্বাস করতে হবে এমন কোন বাধ্যবাধকতা নেই। কারণ শপথ করে সন্ধিকারী শত্রুও অনেক সময় অবিশ্বাসের পাত্র হয়ে থাকে। অতএব শত্রুর সঙ্গে যতই সন্ধি করা হোক বা শত্রু যতই শপথ করুক তাকে কখনো বিশ্বাস করা যায় না। **কামন্দকীয়নীতিসারে** বলা হয়েছে বিশ্বাসীকেও অতি বিশ্বাস করা উচিত নয়। ব্যবহার অনুযায়ী বিশ্বাস করতে হয়। **কামন্দকীয়নীতি** অনুসরণ করে পঞ্চতন্ত্রে রাজনীতি কুশল হিরণ্যকও বলেছে—নিজের সুখ, সমৃদ্ধি আয়ু লাভে ইচ্ছুক বিচক্ষণ ব্যক্তির স্বয়ং বৃহস্পতিকেও বিশ্বাস করা উচিত নয়।[১৫] কারণ অদ্রোহ শপথ করেই ইন্দ্র বৃত্রকে যেমন হত্যা করেন, তেমনি শপথ পূর্বক বিশ্বাস অর্জন করে ইন্দ্র দিতির উদর বিদীর্ণ করেছিলেন।[১৬] এভাবে দেবতারাও বিশ্বাস অর্জন ছাড়া কখনোই শত্রু অসুরদের জয় করতে সমর্থ হতেন না। শত্রুর নিকট বিজিগীষুর দুর্বলতা কখনোই প্রকাশ করা উচিত নয়। কারণ বানের জল যেমন ছোট ছিদ্র দিয়ে নৌকার ভেতরে ক্রমশঃ প্রবেশ করতে করতে এক সময় সমগ্র নৌকাকে ডুবিয়ে দেয়, তেমনি অতি সূক্ষ্ম ছিদ্র দিয়ে শত্রু ভেতরে প্রবেশ করলে সেই ব্যক্তিকেও সবংশে ধ্বংস করে দেয়। মহাভারতে বলা হয়েছে অবিশ্বাসীর প্রতি বিশ্বাস করা বা বিশ্বাসীর প্রতিও অতিবিশ্বাস করা উচিত নয়। কারণ বিশ্বাস থেকে উৎপন্ন ভয় বিশ্বাসকারীর মূলোচ্ছেদ করে থাকে।[১৭] মহাভারতোক্ত বক্তব্যের প্রতিধ্বনি শোনা যায় **পঞ্চতন্ত্রে** মূষকরাজ হিরণ্যকের বক্তব্যে।[১৮] যে ব্যক্তি কাউকে বিশ্বাস করে না, সে যদি দুর্বলও হয় তাহলে প্রচণ্ড বলবানও তাকে ধ্বংস করতে পারে না। কিন্তু শত্রুকে বিশ্বাস করলে বলবানও দুর্বলের দ্বারা ধ্বংসপ্রাপ্ত হন। অতএব ধনবান বা বলশালী যতই হোক না কেন শত্রুর বিশ্বাসকারী ব্যক্তির পতন অনিবার্য। সেজন্য পরীক্ষা না করে কাউকে বিন্দুমাত্র বিশ্বাস করা উচিত নয়। বিশ্বাস না করে বরং বিভিন্ন প্রকার ছলা কলার আশ্রয় নিয়ে শত্রুর বিশ্বস্ত হয়ে উপযুক্ত সুযোগ বুঝে বলশালী হওয়ার আগেই শত্রুকে বিনাশ করা উচিত। শত্রুকে নির্মূল করতে কণিক বলেছেন যে, শত্রুকে নাগালে পাওয়ার পর বহু কাকুতি মিনতি করলেও শত্রুকে না ছেড়ে সর্বদা বধ করাই শ্রেয়। শুধু তাই নয় পূর্বাপকারী শত্রুর বধেও কখনো দুঃখ করা উচিত নয়। ঋণের,

অগ্নির ও শত্রুর শেষ ক্রমশঃ বাড়তে থাকে এবং তারা পরবর্তী কালে তীব্র ভয়ের কারণ হয়ে দাঁড়ায়।[১০] কণিকোক্ত নীতি অনুসারে **পঞ্চতন্ত্রেও** বলা হয়েছে যে, জন্মমাত্র শত্রু কিম্বা ব্যাধিকে নির্মূল না করলে তারা অসম্ভব বলশালী হয়ে পরবর্তী কালে বিনাশের কারণ হয়।।[১১] **পঞ্চতন্ত্রের** 'কাকোলুকীয়'ভাগে দেখা যায় শত্রু পক্ষীয় মন্ত্রী স্থিরজীবীকে একাকী অসহায় অবস্থায় পেয়ে পেচকরাজ অরিমর্দনের বিশ্বস্ত রাজনীতিজ্ঞ মন্ত্রী রক্তাক্ষ তাকে নির্বিচারে হত্যা করার পরামর্শ দেয়।—'দেব কিমত্র চিন্ত্যতে। অবিচারিতমেবাং হন্তব্যঃ'। রক্তাক্ষের মতে শত্রুকে নাগালের মধ্যে পেয়ে বলবান হওয়ার আগে তাকে হত্যা না করলে কালান্তরে সে নিজের পৌরুষ বা শক্তি অর্জন করলে তার সঙ্গে পেরে ওঠা দুষ্কর হয়।[১১] কিন্তু মন্ত্রী রক্তাক্ষের এই উপদেশ না শুনে পেচকরাজ অরিমর্দন অন্য চার মন্ত্রীর পরামর্শ মেনে শত্রু পক্ষীয় মন্ত্রী স্থিরজীবীকে প্রাণে না মেরে নিজদুর্গে আশ্রয় দেয়। যার পরিণতি স্বরূপ সেই স্থিরজীবীকৃত কৌশলেই পেচকরাজ অরিমর্দন সহ সকল পেঁচা সমূলে বিনষ্ট হয়। **পঞ্চতন্ত্রে** বলা হয়েছে নিষ্ঠুর, লোভী এবং অধার্মিক শত্রুর সঙ্গে কখনোই সন্ধি বা মিত্রতা করা উচিত নয়—''তত্ ত্বয়া বিশেষান্ন সন্ধেয়ঃ।' নিষ্ঠুর, অধার্মিক শত্রুর সঙ্গে সন্ধি বা মিত্রতা করলে তা যে কোন সময় ভেঙে যায়। পঞ্চতন্ত্রের 'মিত্রভেদ' অংশে দেখা যায় দমনক নিজ স্বার্থের জন্য পিঙ্গলক ও সঞ্জীবকের মধ্যে প্রথমে মিত্রতা সম্পাদন করে কিন্তু পিঙ্গলক ও সঞ্জীবকের মধ্যে বন্ধুত্ব প্রগাঢ় হওয়ায় যখন দমনকের মন্ত্রিত্ব নষ্ট হতে থাকে তখন নিজ স্বার্থের হানি ঘটায় দমনক আবার উভয়ের মধ্যে বিবাদ বা শত্রুতা বাধিয়ে দিলে করটক দমনককে নীচব্যক্তি বলে নিন্দা করে। করটকের কথা শুনে দমনক বলে যে, করটক আসলে রাজনীতির তত্ত্ব কিছু জানে না, তাই সে এরূপ মন্তব্য করেছে।—'অনভিজ্ঞো ভবান্নীতিশাস্ত্রস্য।' কেননা, দমনকই সঞ্জীবককে অভয় দিয়ে রাজা পিঙ্গলকের নিকট নিয়ে আসে, কিন্তু সেই সঞ্জীবকই আবার দমনকের উত্তরাধিকার সূত্রে প্রাপ্ত মন্ত্রিপদ কেড়ে নিয়েছে। এই দুনিয়ায় কেউ যদি কারো উত্তরাধিকার সূত্রে পাওয়া মন্ত্রিপদ কেড়ে নেয় তাহলে সে জন্মগত শত্রুর তুল্য হয়, তখন সে যতই প্রিয় হোক না কেন তার সমূলে উচ্ছেদ বাঞ্ছনীয়। কারণ জন্মমাত্র শত্রু কিম্বা ব্যাধিকে উপেক্ষা করে তাকে নির্মূল না করলে সেই অবশিষ্ট শত্রুই পরবর্তীকালে অতিশয় বলশালী হয়ে ভয়ঙ্কর ক্ষতির কারণ হয়ে দাঁড়ায়।[১২] তাছাড়া শত্রুকে বধ করলে যদি তিনটি উদ্দেশ্য সাধন হয় প্রথমতঃ প্রতিশোধ নেওয়া যায়, দ্বিতীয়তঃ মন্ত্রিত্ব ফিরে পাওয়া যায়, তৃতীয়তঃ তাকে খেয়ে পেট ভরানো সম্ভব হয়, তাহলে সেরূপ শত্রু বধে কোন দ্বিধা বা সংশয় করা উচিত নয়। অতএব অনিষ্টকারী শত্রুকে সংহার করতে হলে হৃদয়টাকে খড়্গের মত করতে হবে, আখের রসের মত হবে কথাগুলো। শত্রুরা যাতে বিজিগীষুর দুর্বলতা জানতে না পারে সেজন্য বিজিগীষুর নিজের অঙ্গগুলিকে কচ্ছপের মত সংবৃত রেখে সর্বদা সতর্কতার সঙ্গে চরাদি প্রেরণের মাধ্যমে শত্রুর দুর্বলতা জানা উচিত।[১৩] কেননা, দুর্বলতা ছাড়া বলবান শত্রুকে কখনো সহজে বিনাশ করা সম্ভব হয় না। চরাদির মাধ্যমে শত্রুর দুর্বলতা জেনে সুযোগ বুঝে শত্রুকে সংহার করতে হয়। কামন্দক বলবান শত্রুকে বিনাশের নিমিত্ত উপযুক্ত সময় সুযোগ প্রাপ্তি না হওয়া পর্যন্ত দুর্বল বিজিগীষুকে যে বেতসী বৃত্তি ধারণ এবং ভুজঙ্গ বৃত্তি পরিহারের পরামর্শ দিয়েছেন। তার অনুসরণে **পঞ্চতন্ত্রে** বলা হয়েছে বেত্রলতা যেমন স্রোতের অনুকূলে নুয়ে পড়ে আবার সোজা হয়ে দাঁড়ায় তেমনি দুর্বল বিজিগীষুও বেতসী বৃত্তি অবলম্বন করলে মহতী সমৃদ্ধি লাভ করতে পারেন, কিন্তু দুর্বল হয়েও সর্বদা সর্পের ন্যায় উদ্ধত হলে অকালে মৃত্যু ঘনিয়ে আসে।[১৪] অতএব বুদ্ধিমান বিজিগীষুর নিজের পর্যাপ্ত শক্তি সঞ্চিত না হওয়া পর্যন্ত কচ্ছপের মত নিজেকে গুটিয়ে রেখে প্রহার সহ্য করে করে উপযুক্ত সময় এলে বা উপযুক্ত শক্তি সঞ্চিত হলে সুযোগ বুঝে কালসর্পের মত তীব্র ছোবলে শত্রুকে বিনাশ করা উচিত।[১৫] মহাভারতে শত্রুকে পরাভূত করার জন্য

বিজিগীষুকে শকুনের ন্যায় দূরদৃষ্টি সম্পন্ন, বকের ন্যায় নির্দিষ্ট লক্ষ্য বা স্থির চিত্ত, কুকুরের ন্যায় সচেষ্ট, সিংহের ন্যায় পরাক্রমী, কাকের ন্যায় সদাশঙ্কী এবং সর্পের ন্যায় ভয়ঙ্কর বা ক্রূর হওয়ার পরামর্শ দেওয়া হয়েছে।[১৭] অর্থাৎ শকুন যেমন বহুদূর থেকে ভালোমন্দ ইষ্ট-অনিষ্ট দর্শন করতে সমর্থ হয় তেমনি বিজিগীষুরও বহুদূর থেকে চরাদির মাধ্যমে শত্রুর গতিপ্রকৃতি জানার চেষ্টা করা উচিত। বক যেমন নির্দিষ্ট লক্ষ্যে বা লক্ষ্য স্থির করে সামান্য টোপ পাওয়া মাত্রই জলাভ্যন্তর থেকে মাছ ধরতে সমর্থ হয় তেমনি বিজিগীষু স্থির লক্ষ্যে বা অবিচল চিত্তে শত্রুর দুর্বলতা অবগত হওয়া মাত্রই শত্রুকে সংহার করতে সমর্থ হবেন। শত্রুর দুর্বলতা জানার ক্ষেত্রে বা শত্রু সংহারের ক্ষেত্রে বিজিগীষুর সর্বদা সতর্কতা অবলম্বন করা উচিত। কুকুর নিদ্রিত থাকলেও যেমন সর্বদা সতর্ক থাকে বা সর্বদা আহার সংগ্রহে সচেষ্ট হয় বিজিগীষুও সেরূপ কুকুরের ন্যায় সতর্ক থেকে পররাষ্ট্র গ্রহণে বা শত্রু দমনে সর্বদা সচেষ্ট হবেন। শত্রুর সঙ্গে যুদ্ধের সময় বিজিগীষুর আচরণ হবে সিংহের ন্যায়। সিংহ যেমন অপেক্ষাকৃত অল্প বলশালী হয়েও প্রবল পরাক্রমে হাতির উপর ঝাঁপিয়ে পড়ে হাতিকে সংহার করে, বিজিগীষুরও সেরূপ যুদ্ধের সময় প্রবল পরাক্রমে শত্রুকে আক্রমণ করা উচিত।[১৭] বিজিগীষু সর্বদা প্রত্যক্ষ ভাবে নির্ভয়ে থাকলেও মনে মনে সর্বদা কাকের ন্যায় বিপদের আশঙ্কা করবেন অর্থাৎ বিপদ যাতে না আসে সেজন্য যেমন সতর্ক থাকবেন তেমনি বিপদ এলে নির্ভয়ে বিপদের প্রতিকার করতে সচেষ্ট হবেন। শত্রুকে সংহারের জন্য বিজিগীষুর আচরণ হবে সাপের ন্যায়। অর্থাৎ সাপ যেমন সূক্ষ্মাছিদ্র পথে প্রবেশ করে মহৎ অনিষ্ট ঘটায় তেমনি বিজিগীষু শত্রুর দুর্বলতা সূত্র ধরে বা দুর্বলতা জেনে মহৎ অনিষ্ট ঘটাবেন। শত্রু যদি বলবান হয় তাহলে তার সঙ্গে মুখে এক আর মনে আরেক নীতি অবলম্বন করে বা শত্রুকে প্রলোভন দেখিয়ে বা শত্রুর সঙ্গে ছলনা করে শত্রু সংহার করতে হয়। পঞ্চতন্ত্রে বলা হয়েছে শত্রুর সঙ্গে প্রথমে ভাব জমিয়ে বা শত্রুর বিশ্বাস ভাজন হয়ে অবিশ্বস্তভাবে শত্রুর পতন ঘটাতে হয়। শত্রুর বিশ্বাস উৎপাদনের জন্য প্রয়োজনে শত্রুর হাতে পায় ধরা বা শত্রুর গৃহে বাস বা ভোজন করতে হয়। তবে সেই আসন, ভোজন, শয়নের সময় সর্বদা সতর্ক থাকা প্রয়োজন। কারণ সামান্যতম অসাবধনাতা হলে শত্রু হত্যা করতে পারে।[১৮] অতএব বুদ্ধিমান বিজিগীষুর সর্বপ্রযত্নে ত্রিবর্গের আধার নিজের শরীরটি সতর্কতার সঙ্গে আগে রক্ষা করা কর্তব্য। শত্রুগৃহে বা শত্রুর সঙ্গে বসবাস করা হল অসিধারা ব্রতের সামিল।[১৯] শত্রুগৃহে বসবাসে চরম কষ্ট হলেও ভবিষ্যতে নিজের সুবিধার কথা ভেবে শত্রুকে বিনাশের জন্য কোন কষ্টই গ্রাহ্য করা উচিত নয়। অনেক সময় শত্রুর ঘরে বিষও অমৃত তুল্য বলে মনে করতে হয়। আবার অনেক সময় সুধী ব্যক্তি হয়েও শক্তিমান কঠোর বাক্য প্রয়োগকারী ক্ষুদ্র পাপাচারী শত্রুর সঙ্গেও বিচরণ করতে হয়। বুদ্ধিমান বা প্রাজ্ঞ ব্যক্তির আপন স্বার্থসিদ্ধির আশায় অপমানকে সামনে রেখে এবং সম্মানকে পশ্চাতে রেখে নিজের বল, উৎসাহ, সকল তেজ চেপে রেখে ধৈর্য্য ধরে চুপ করে থাকতে হয়। স্বার্থসিদ্ধির প্রয়োজনে বুদ্ধিমান বিজিগীষু শত্রুকে কখনো কখনো স্কন্ধে বহন করে উপযুক্ত সময়বুঝে সেই শত্রুকে বিনাশ করতে হয়।[২০] শত্রুকে সংহারের এই নীতি উল্লেখ আছে মহাভারতের কণিকনীতিতে। সেখানে বলা হয়েছে যে সমৃদ্ধকামী দুর্বল রাজার উপযুক্ত সময় না আসা পর্যন্ত শত্রুকে স্কন্ধে বহন করে তারপর উপযুক্ত সময় প্রাপ্ত হলে মিথ্যা মিত্রতার অবসান ঘটিয়ে পাষাণের উপর জলপূর্ণ কলসীর ন্যায় আছড়ে সেই শত্রুকে সমূলে বিনাশ করা উচিত।[২১] দুর্বল বিজিগীষুর পক্ষে বলবান শত্রুকে বলে মারা সম্ভব না হলে তাদের কৌশলে মারতে হয়। আপন উদ্দেশ্য সিদ্ধির জন্য উপযুক্ত সময় না আসা পর্যন্ত ধৈর্য্য ধরে কিভাবে শত্রুকে স্কন্ধে করে বহন করে পরিণামে বিনাশ করতে হয় তার দৃষ্টান্ত উপস্থাপিত হয়েছে পঞ্চতন্ত্রে জীর্ণোদ্যানে মন্দবিষ নামে এক কেউটের গল্পে। যে কেউটে বয়স জনিত কারণে

চলতে অসমর্থ হওয়ায় অর্থাৎ প্রয়োজনানুরূপ খাদ্য সংগ্রহ করতে না পারায় একদিন ধৈর্য্যের প্রতিমূর্তি হিসাবে ব্যাঙ ভর্তি এক জলাশয়ের নিকট অবস্থান করে ছিল। কেউটেকে ঐ অবস্থায় দেখে কৌতূহলাক্রান্ত কোন এক ব্যাঙ রোজকারের মত আহার বিহার ছেড়ে তার এরূপ অবস্থায় পড়ে থাকার কারণ জিজ্ঞাসা করলে সাপটি জানায় যে, ব্যাঙ ভ্রমে এক ব্রাহ্মণ বালকের বুড়ো আঙুলে কামড় দেওয়ায় বালকটি মারা গেলে মৃতপুত্রের শোকে শোকার্ত ব্রাহ্মণ পিতার অভিশাপে তার এরূপ দশা হয়েছে এবং ব্রাহ্মণের অভিশাপ বশতই সে ব্যাঙদের বাহন হয়ে ব্যাঙদের দয়ায় জীবন ধারণ করতে এখানে এসেছে। সাপের কথা শুনেই অদ্ভুত খবরটা ঐ ব্যাঙ সকল ব্যাঙদের এবং ব্যাঙরাজ জালপাদের কাছে নিবেদন করে। সাপের কথা মত ব্যাঙরাজ জালপাদ সহ সকল ব্যাঙেরা মহানন্দে মন্দবিষের পিঠে চড়ে বসে। মন্দবিষও তাদের খুশি করার জন্য বিভিন্ন রকম চলন দেখাতে থাকে। এতে ব্যাঙরাজ জালপাদ মহাখুশি হয়। এভাবে মন্দবিষ শত্রুর বিশ্বাস ভাজন হয়ে পরের দিন নিজের ভারবহনের অসামর্থ্য তুলে ধরতে সে ভান করে আস্তে আস্তে চলতে থাকে, তখন ব্যাঙরাজ সেই মন্দবিষের মন্থর গতির কারণ জিজ্ঞাসা করলে মন্দবিষ জানায় বেশ কদিন পেটে কিছু না পড়ায় তার আর ভার বহন করবার সামর্থ্য নেই। ব্যাঙরাজ জালপাদ মন্দবিষের বানানো কথায় বিশ্বাস করে বোকার মত তাকে ছোট ছোট ব্যাঙ খেতে বলে। ব্যাঙরাজের অনুমতি পেয়ে মন্দবিষ মহানন্দে একটি একটি করে ব্যাঙ খেতে খেতে আগের মত হৃষ্টপুষ্ট বা বলবান হয়ে ওঠে।[৩২] এখানে মন্দবিষের আচরণে মূলতঃ একজন দুর্বল বিজিগীষুর অনুসৃত নীতির দৃষ্টান্ত তুলে ধরা হয়েছে। যে নিজের দুর্বলতা অর্থাৎ বয়ঃজনিত কারণে চলবার অসামর্থ্যতাকে গোপন করে নিজেকে ব্রাহ্মণের অভিশপ্ত হিসাবে বর্ণনা করেছে। এরপর ব্যাঙদের বিশ্বাস উৎপাদনের জন্য সে ভার বহনে প্রায় অসমর্থ হয়েও অনেক কষ্ট স্বীকার করে সত্যিসত্যি ব্যাঙদের বাহনও হয়েছে। আসলে এখানে মন্দবিষ নামে সাপটি সুচিন্তিত ভাবে সাম ও দান নীতির আশ্রয় নিয়ে শত্রুর বিশ্বাস অর্জন করার পর চাতুরীরতা দ্বারা ধীরে ধীরে আপন উদ্দেশ্য সিদ্ধি করেছে। দুর্বল বিজিগীষুর অনুসৃতনীতি প্রসঙ্গে মহাভারতে বৃহস্পতি বলেছেন শত্রুকে হঠাৎ আক্রমণ করা উচিত নয়। প্রথমে শত্রুর বিশ্বাস অর্জন করে অর্থাৎ সামাদির দ্বারা বশীভূত করে উপযুক্ত সময়ে শত্রুকে আক্রমণ করতে হয়। শত্রুর বিশ্বাসভাজন হওয়ার জন্য প্রয়োজনে দীর্ঘকাল অপেক্ষা করতে হয়। দীর্ঘকাল অপেক্ষার পর উপযুক্ত সময় আসা মাত্রই শত্রুকে সংহার করা উচিত। কেননা, অবসরাপেক্ষী মানুষের অবসর একবার উপস্থিত হয়ে চলে গেলে সেই অবসরটি পুনরায় ফিরে আসা দুর্লভ হয়।[৩৩] অনুরূপ ভাবনার প্রতিফলন লক্ষ্য করা যায় পঞ্চতন্ত্রে। সেখানেও সুযোগে পাওয়া মাত্র শত্রুকে সংহারের পরামর্শ দিয়ে বলা হয়েছে যে, সুযোগের আশায় বশে থাকা মানুষের নিকট সুযোগ একবারই আসে। আর ঠিক সময়ে কাজটি সম্পূর্ণ করতে না পারলে সে সুযোগ পুনরায় ফিরে পাওয়া অত্যন্ত কঠিন হয়।[৩৪] তবে সব সময় উপযুক্ত সুযোগ পেয়ে একসঙ্গে সকল শত্রুকে আক্রমণ করা উচিত নয়। প্রয়োজনানুসারে অবস্থা বুঝে সাম-দানাদি বিভিন্ন উপায়ে বিভিন্ন প্রকার শত্রুকে ভিন্ন ভাবে দমন করতে হয়। তথাপি পরিশেষে এটা মনে রাখা দরকার যে, বিভিন্ন প্রকার উপায়ের দ্বারা বাহ্যিক শত্রুদের দমন সম্ভব হলেও যদি নিজের ইন্দ্রিয়গুলির অথবা কাম-ক্রোধাদি অরিষড্‌বর্গের জয় করা না যায় তাহলে বিজিগীষু রাজা হোন কিম্বা একজন সাধারণ মানুষই হোন, কারুর পক্ষে চিরসুখী হওয়া কখনোই সম্ভব নয়।[৩৫]

তথ্যসূত্র

১। ধর্মেণৈব প্রজাঃ সর্বা রক্ষন্তি স্ম পরস্পরম্। মহা, ১২/৫৮/১৪

২। একার্থাভিনিবেশিত্বমরিলক্ষণমুচ্যতে। কাম, ৮/১৪

৩। বিষয়ানন্তরো রাজা শত্রুঃ। অমর, ২/৮/৮

৪। কাম, ৮/১৬-১৭ ; অর্থ, ৬/২/১৮ ; মনু, ৭/২০৭ ; নীতি, ২৯/২০

৫। মিতাক্ষরাটীকা, (যাজ্ঞ, ১/৩৪৫) ; দণ্ডনীতি, পৃ. ২২

৬। সহজঃ কার্যজশ্চৈব দ্বিবিধ শত্রুরুচ্যতে।
সহজঃ স্বকুলোৎপন্ন ইতরঃ কার্যজঃ স্মৃতঃ।। কাম, ৮/৫৬

৭। দ্বিবিধং বৈরংভবতি। সহজং কৃত্রিমং চ। তৎসহজবৈরীত্বমস্মাকম্। কৃত্রিমং নাশমভ্যেতি বৈরং প্রাকৃত্রিমৈগুণৈঃ।
প্রাণদানং বিনা বৈরং সহজং যাতি ন ক্ষয়ম্। পঞ্চ, ২/৩১
.....হিরণ্যক আহ-ভোঃ কারণেন নিবৃত্তং কৃত্রিমম্। তত্তদর্থোপকারকণাদ্‌গচ্ছতি। স্বাভাবিকং পুনঃ কথমপি ন গচ্ছতি।
পঞ্চ, পৃ-১০৩

৮। দারুণস্তু স্মৃতঃ শত্রুঃ বিজিগীষুগুণান্বিতঃ। কাম, ৮/১৪

৯। পঞ্চ, ৩/৯

১০। ক্রূরো লুব্ধোঽলসোঽসত্যঃ প্রমাদী ভীরুরস্থিরঃ।
মূঢ়ো যোধাবমন্তা চ সুখচ্ছেদ্যো ভবেদ্রিপুঃ।। পঞ্চ চ, ৩/৩৬

১১। কাম, ৮/১৫ ; অর্থ, ৬/১

১২। ভোঃ ত্বয়া বৈরিণা সহ কথং মৈত্রীং করোমি। উক্তং চ
বৈরিণা ন হি সন্দধ্যাৎ সুশ্লিষ্টেনাপি সন্ধিনা। পঞ্চ, ২/৩০

১৩। কারণান্মিত্রতাং যাতি কারণাদেতি শত্রুতাম্। পঞ্চ, ২/৩২

১৪। সামর্থ্যযোগাজ্জায়তে মিত্রাণিরিপবস্তথা। মহা. ১২/১৩৬/৫১

১৫। বৃহস্পতেরবিশ্বাস ইতি শাস্ত্রার্থনিশ্চয়ঃ।
বিশ্বাসী চ তথা চ স্যাদ্ যথা সংব্যবহারবান্। কাম, ৫/৮৯
তুল ; বৃহস্পতেরপি প্রাজ্ঞস্তস্মান্নৈবাত্র বিশ্বসেৎ।
য ইচ্ছেদাত্মনো বৃদ্ধিমায়ুষ্যং চ সুখানি চ। পঞ্চ, ২/৪১

১৬। ন বিশ্বাসং বিনা শত্রুর্দেবানামপি সিধ্যতি।
বিশ্বাসাদ্বিদশেন্দ্রেণ দিতের্গর্ভো বিদারিতঃ।। পঞ্চ, ২/৪০ ; পঞ্চ, ৩/১২৫
তুল ; বিশ্রম্ভাৎ প্রিয়তামেতি বিশ্রম্ভাৎ কার্যমৃচ্ছতি।
বিশ্রম্ভেণ হি দেবেন্দ্র দিতের্গর্ভমঘাতয়ত্।। কাম, ৯/৬৬

১৭। ন বিশ্বসেদবিশ্বস্তে বিশ্বস্তেঽপি নাতিবিশ্বসেৎ।
বিশ্বাসাদ্ ভয়মুৎপন্নমপি মূলং নিকৃন্ততি। মহা. ১২/১৩৫/২৯ ; মহা. ১২/১৩৬/৪৩, ৪৫

১৮। ন বিশ্বসেদবিশ্বস্তে বিশ্বস্তেঽপি ন বিশ্বসেৎ।
বিশ্বাসাদ্ ভয়মুৎপন্নং মূলান্যাপি নিকৃন্ততি। পঞ্চ, ২/৪৩ ; ৪/১৪

১৯। ঋণশেষমগ্নিশেষং শত্রুশেষং তথৈব চ।
পুনঃ পুনঃ প্রবর্দ্ধন্তে তস্মাচ্ছেষং ন কারয়েৎ।। মহা, ১২/১৩৬/৫৮

২০। ঋণশেষং চাগ্নিশেষং শত্রুশেষং তথৈব চ।
ব্যাধিশেষং চ নিঃশেষং কৃত্বা প্রাজ্ঞো ন সীদতি।। পঞ্চ, ৩/২২০

২১। হীনঃ শত্রুর্নিহন্তব্যো যাবন্ন বলবান্ ভবেৎ।
প্রাপ্তস্বপৌরুষবলঃ পশ্চাদ্ ভবতি দুর্জয়ঃ।। পঞ্চ, ৩/১২৯

২২। জাতমাত্রং ন যঃ শত্রুং ব্যাধিং চ প্রশমং নয়েৎ।
মহাবলোঽপি তেনৈব বৃদ্ধিং প্রাপ্য স হন্যতে।। পঞ্চ. ১/৩৬৮, পঞ্চ. ৩/৩ ; মহা. ১২/১৩৬/৫৮

২৩। নাসা ছিদ্রং পরো বিদ্যাদ্বিদ্যাচ্ছিদ্রং পরস্য তু।
গৃহেৎ কূর্ম ইবাঙ্গানি রক্ষেদ্বিবরমাত্মনঃ।। মনু, ৭/১০৫ ; মহা. ১২/১৩৬/২৪ ; পঞ্চ. ৩/১২৫

২৪। ক্রমাদ্ বেতসবৃত্তিঃ সন্ প্রাপ্নোতি বিপুলাং শ্রিয়ম্।
ভুজঙ্গবৃত্তিরাপ্নোতি বধমেব তু কেবলম্।। কাম. ১০/৩৬ ; ৩৫
তুল ; কুর্বন্ হি বৈতসীং বৃত্তিং প্রাপ্নোতি মহতীং শ্রিয়ম্।
ভুজঙ্গবৃত্তিমাপন্নো বধমর্হতি কেবলম্।। পঞ্চ. ৩/২০

২৫। কৌর্মং সংকোচমাস্থায় প্রহারানপি মর্ষয়েৎ
কালে কালে চ মতিমানুত্তিষ্ঠেৎকৃষ্ণসর্পবৎ।। পঞ্চ. ৩/২১ তুল ; কাম. ১০/৩৮

২৬। গৃধ্রদৃষ্টির্বকালীনঃ শ্বচেষ্টঃ সিংহবিক্রমঃ।
অনুদ্বিগ্নঃ কাকশঙ্কী ভুজঙ্গচরিতং চরেৎ। মহা. ১২/১৩৬/৬২

২৭। পঞ্চ. ৩/২৯-৩০

২৮। আসনে শয়নে যানে পানভোজনবস্তুষু।
দৃষ্ট্বা দৃষ্ট্বা প্রমত্তেষু প্রহরন্ত্যরয়োঽরিষু। পঞ্চ. ৩/২০৮

২৯। অসিধারাব্রতমিদং মন্যে যদরিণা সহ সহবাসঃ। পঞ্চ. ৩/২০৬

৩০। স্কন্ধেনাপি বহেচ্ছত্রুং কালমাসাদ্য বুদ্ধিমান্।
মহতা কৃষ্ণসর্পেণ মণ্ডুকা বহবো হতাঃ।। পঞ্চ. ৩/২১৩ ; হিত. ৪/৬৬

৩১। বহেদমিত্রং স্কন্ধেন যাবৎ কালস্য পর্যায়ঃ।
প্রাপ্তকালন্তু বিজ্ঞায় ভিন্দ্যাদ্ঘটামিবাশ্মনি।। মহা. ১২/১৩৬/১৮ ; ১০/৩৯

৩২। ততোঽসৌ নৈরন্তর্যেণ মণ্ডূকান্ ভক্ষয়ন্ কতিপয়ৈরেবাহোভির্বলবান্ সংবৃত্তঃ। পঞ্চ. পৃ. ১৭৪

৩৩। যো হি কালো ব্যতিক্রমাতৎ পুরুষং কালকাঙ্ক্ষিণম্।
দুর্লভঃ স পুনস্তেন কালঃ কর্মাচিকীর্ষুণা।। মহা. ১২/১০০/২১, মহা. ১২/১০০/১৩

৩৪। কালো হি সকৃদভোতি যন্নরং কালকাঙ্ক্ষিণম্।
দুর্লভঃ স পুনস্তেন কালকর্মাচিকীর্ষতা।। পঞ্চ. ৩/১৩০

৩৫। কামঃ ক্রোধস্তথা লোভো হর্ষো মানো মদস্তথা।
ষড়্বর্গমুৎসৃজেদেনমস্মিন্ ত্যক্তে সুখী নৃপঃ।। কাম. ১/৫৭

## গ্রন্থপঞ্জী


কামন্দক। **কামন্দকীয়-নীতিসারঃ**। মানবেন্দু বন্দ্যোপাধ্যায় (সম্পাঃ) কোলকাতা ; সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৯৯৯।

কামন্দক। **কামন্দকীয়-নীতিসার**। রাজেন্দ্র লাল মিত্র (সম্পাঃ), কোলকাতা ; এ্যাসিয়াটিক সোসাইটি, ২০০৮।

কাণে, পি. ভি। হিস্ট্রি অফ্ ধর্মশাস্ত্র। (৩য় খণ্ড), ভাণ্ডারকর ওরিয়েন্টাল রিসার্চ ইনস্টিটিউট্ ; ১৯৯৩ (৩য় সং)

কৌটিল্য। **কৌটিলীয়ম্ অর্থশাস্ত্রম্**। আর. পি. কাঙলে. (সম্পাঃ), দিল্লী ; মোতিলাল বনারসী দাস পাবলিসার্স্ (প্রাঃ লিঃ), ২০০৬

কৌটিল্য। **কৌটিলীয়ম্ অর্থশাস্ত্রম্**। রাধাগোবিন্দ বসাক (সম্পাঃ) কোলকাতা ; জেনারেল প্রিন্টার্স্ এ্যাণ্ড্পাবলিসার্স্ (প্রাঃ লিঃ), ১৯৭০।

নারায়ণ। **হিতোপদেশ**। এম. আর. কালে (সম্পাঃ), দিল্লী / বারাণসী / পাটনা ; মোতিলাল বনারসী দাস পাবলিসারস (প্রাঃ লিঃ), ১৯৬৭ (ষষ্ঠ সং)।

ভাদুড়ী, নৃসিংহ প্রসাদ। **দণ্ডনীতি**। কোলকাতা ; সাহিত্য সংসদ, ১৯৯৮।

মনু। **মনুসংহিতা**। মানবেন্দু বন্দোপাধ্যায় (সম্পাঃ), কোলকাতা ; সংস্কৃত পুস্তক ভান্ডার, ১৪১০ বঙ্গাব্দ।

ব্যাস। **মহাভারতম্**। হরিদাস সিদ্ধান্তবাগীশ (সম্পাঃ), কোলকাতা ; বিশ্ববাণী প্রকাশন, ১৪০০ বঙ্গাব্দ (২য় সং)।

বিষ্ণুশর্মা। **পঞ্চতন্ত্রম্**। এম. আর. কালে (সম্পাঃ), দিল্লী/বারাণসী/পাটনা ; মোতিলাল বনারসী দাস পাবলিসারস্ (প্রাঃ লিঃ), ১৯৯২ (৩য় সং)।

সোমদেব। **নীতিবাক্যামৃতম্**। রামচন্দ্র মালবীয় (সম্পাঃ), বারাণসী ; চৌখম্বা বিদ্যাভবন, ১৯৭২ (১ম সং)।

# SUKHAMAY BHATTACHARYA AND BUDDHADEB BASU : VYĀSA'S *MAHĀBHĀRATA* AND NEW PERSPECTIVES

GARGI BHATTACHARYA

1.1. The *Mahābhārata,* a true depiction of the soul of Bhārata, is the depot of all kinds of behaviour, custom, knowledge, emotion and thoughts. It has a general approach to the mass, as well as an eternal appeal to the scholars. The thought provoking elements of the epic motivate the intellectual to create new understanding with different outlook time and again. Consequently, the wisdom of *Jaya-saṃhitā* has overcome the limitation of time and place.

1.2. Bengal holds a long tradition of the study on the *Mahābhārata.* The soil of intellect has given birth to different kinds of legacy based on the large epic, where *pālā* songs, translations, interpretations have been flourished with their own excellence.

1.3. The current paper would reflect the views of two Bengali scholars, who explored the *Mahābhārata* from their own point of view in Bengali language. Sukhamay Bhattacharya Shastri and Buddhadeb Basu are contemporary scholars; both were born in the first decay of 20th century in undivided Bengal. Sukhamay Bhattacharya portrayed the society and the characters of the *Mahābhārata,* where Buddhadeb Basu found a new understanding of the epic with a fine combination of poetic romanticism.

## 2. Sukhamay Bhattacharya Shastri.

### 2.1. *Mahābhāratera samāja* (মহাভারতের সমাজ)

2.1.1. Sukhamay Bhattacharya (1909-1999 AD) was born in a traditional

Sanskrit oriented family. In 1937 he joined Visva-Bharati, Santiniketan as a professor. There he got the inspiration from the great poet and philosopher Rabindranath Tagore to sum up the fifth *Veda* and depict the society. Foremost he composed three individual articles on education, business and art, which were further checked by the Nobel Lorient poet himself. Tagore made some addition to the article of education and gladly showed the green signal to Bhattacharya to describe the whole society, as sketched in the great epic. The motivation of the Tagore finally got the shape of a book entitled '*Mahābhāratera samāja*' (Society of the *Mahābhārata)* and was published from Visva-Bharati in 1946. In 1966 Lokabharati Prasar Samiti, Allahabad, published the Hindi Translation of the book by Pushpa Jain.

2.1.2. The composition is based on the *Nīlakaṇṭha Ṭīkā;* for referencing Sukhamay Bhattacharya followed the *Mahābhārata,* edited by Panchanan Tarkaratna, published from Bangabasi Press, He also consulted *Śrī-mahābhāratera bṛhatsūcī* by Jayachandra Siddhantabhushana. In the preface the author disclosed his own opinion about the immensity, profundity and antiquity of the *Jaya-saṃhitā.* To determine the time of the epic he went after the views of the famous translator Haridas-siddhantabagisha and renowned historian Rameshchandra Majumder.

2.1.3. Prof. Bhattacharya stated that the foremost recitation of the epic was done at Janamejaya's Serpent sacrifice in Takṣaśilā by Vaiśampāyana and thereafter Lomaharṣaṇa's son Ugraśravā Sauti recited it at Śaunaka's *satra* in Naimiṣyāraṇya. Therefore, society of the *Mahābhārata* stands for the society of five thousand years ago. In point of fact, three stages are found in the epic, viz. Pre-Mahābhārata-stage, Mahābhārtala-stage and Post-Mahābhārtata stage. The events happened many years ago from the time of the *Mahābhārtata* reflect the society of the Pre-Mahābhārata stage, where the stories of *Rāmāyaṇa, Naladamayanti, Śāvitrī, Śakuntala* are illustrated. It is comprehensible easily that the occurrences *directly* associated with the epic present *the society* of the Mahābhārata-stage. This large *kāvya* also exemplifies some behaviours and customs that would take place in *kaliyuga.* In *Mārkaṇḍeyasamāsyā* etc. we find this type of illustrations. They can be considered as the Post-Mahābhārtata-stage. Hence, the society, given in the *Mahābhārata* covers at least a span of one thousand years.

2.1.4. Sukhamay Bhattacharya defined the word *samāja* as the community of human beings. He described and analysed the society of the *Mahābhārata* in 42 topics. They are again categorized and distributed into four parts. These four *khaṇḍas* in fact denote four different angles to evaluate the society. They are -

i. Individual's family and general social life
ii. Religion and ritualistic rites
iii. Kingship and kingdom
iv. Scriptures and wisdom

Through the detailed description of four stages of life *(caturāśrama)* and four castes *(caturvarṇa)* the author sketched the structure of the society. Individual's life is explored through the *saṃsakāras*. education, ethics, food habits, dress senses, fashion etc. Marriage occupies a significant place as the author offered two separate chapters on marriage system. The first one denotes the general rules of marriage including its various types, age, dowry system etc. The latter one discloses the special cases and events regarding marriage, their legality etc. The author significantly portrayed the life of woman, as characters like Draupadī, Kuntī, Gāndhari played a major role in the dramatic development of the epic. Sideways, he did not fail to catch the fine points of common women's living. Even he did not ignore the small character like Śāṇḍilyaduhitā who maintained her asceticism. Among the professions, available at the time of Ihe *Mahābhārata*, cultivation, tending of cattle and trading are discussed in three different chapters. Some behaviour, customs, emotions of the society are mentioned separately under the chapter *Prakīrṇa vyavahāra*, where celebration, sports, amusements, blessings, suspicious attitude of the wife etc. are exemplified.

2.1.5. The focal theme of the *Mahābhārata* is the conflict between *dharma* and *adharma*. Therefore, second part of the book is devoted to explore *dharma* (customary observance or prescribed conduct, virtue). The author started with etymological derivation of the word *dharma* from the epic. Among the first three *puruṣārthas* the most important one is *dharma*, which ultimately leads to *mokṣa* (salvation). *Dharma* appears in different forms like *samājadharma* (customs of society), *rājadharma* (customs of kingship), *jātidharma* (customs of community), *kuladharma* (customs of family), *deśadharma* (customs of country) etc. *Dharma* can be established only on *satya* (truth). In the chapter *Satya* Sukhamay Bhartacharya defined thirteen types of *satya*. Apart from the code of conduct *dharma* has another profile associated with the religious acts. Hence the chapters on religious and ritualistic life of people come before us where discussions on gods, meditation, daily religious duties, cremation, and funeral ceremony got the special attention.

To establish the victory of *dharma* the epic is portrayed on a structure of rivalry between two groups among the kings. Consequently, the author of *Mahābhāratera samāja* offered a vast discussion on *rājadharma* in the third part of the book. Not only duties of the kings, he gave a full attention to

illustrate the rules of war, general ethics, *mātsyanyāya* (great disorder in the state), taxation, enemies of the king, various types of fort etc.

2.1.6. The intellectual properties of a society can nurture its basic growth. In the fourth part of the book the intellectual aspects of the society of the *Mahābhārata* are depicted where different kinds of knowledge system are explored. Scriptures like *Veda*, *Purāṇa*, *Jyotiṣa*, *Vyākaraṇa*, *Nirukta*, *Āyurveda* were the fountain head of knowledge at that time. The author gifted a detailed description of the treatment of animal and plant in separate chapters. Doctrine of different philosophical schools like *Sāṃkhya-Yoga*, *Mīmāṃsā*, *Vedānta*, *Pañcarātra*, as found in different stories and advises are also present in this *khaṇḍa*,

2.2. ***Mahābhāratera Caritāvali*** (মহাভারতের চরিতাবলী)

After composing the society of the *Mahābhārtata* Sukhamay Bhattacharya realised that the intellectual mass have more interest to know the characters of the epic rather than the social and philosophical aspects. Finally, another genius from Tagore family, the great artist Abanindranath Tagore encouraged him to create another book on the characters of the *Mahābhārtata*. In 1963-1964 twelve articles were published in Anandabajara Patrika and another seventeen articles were printed in Amṛta Patrika. At last, all the articles got the shape of a book entitled *Mahābhāratera caritāvali* in 1966.

More than fifty characters are analysed in the book where they come according to the chronological order as found in the *Mahābhārtata;* therefore, the character of Śāntanu is disclosed foremost. 100 sons of Dhṛtarāṣṭra and the wives of Pāṇḍavas and Kauravas are also depicted in brief. The author narrated the incidents related to the characters and analysed the inner implication.

2.3. ***Sukhamay Bhattacharya's perspective and style.***

*Mahābhāratera samāja* and *Mahābhāratera cariāvalī* are two different compositions, but they represent the same perspective of the author Sukhamay Bhattacharya towards the epic.

- The epic should be recognised as the greatest scripture of virtue and spiritualism rather than a *itihāsa*. The theory of *Upaniṣad* and philosophy are mostly explored there.
- Though the structural outline of the epic is based on the war between Pāṇḍavas and Kauravas, the summit of the composition indicates the right path of life and explores the truth through historical events, stories and myths.

- *Satya* and *dharma* played the most significant role in the epic.
- Some portion of the epic may be considered as interpolation; but the whole *Jaya-saṃhitā* is a mirror the social-cultural and emotional inheritance of *Bhāratavarṣa;* so it is next to impossible to differentiate the interpolation from the original composition.
- The *Mahābhārata* is an assortment of historical events and stories of fairy tales. Many incidents may have super natural forms, even some characters contain some unnatural features, but the basic attributes are similar to the normal people.
- No literature other than the *Mahābhārata* portrays so much verity in the happenings, complicacy in the characters, extreme conflict between the duties and multilayer existence of the truth.
- The style of Sukhamay Bhattacharya reflects all qualities of a good researcher. He gave etymological derivation, detailed description, and thorough analysis. His full-fledged referencing proves the authenticity of his research. His objective view towards the characters added a strong support to his scrutiny. Not only the fact oriented description, the author investigated the scope of the character, the implication of the events and the justification of the behaviour in a particular circumstances. Thus he tried to find out the human attributes of all character, avoiding the supernatural element. Their desire, gentleness, cruelty, anger, sorrow reflects only the quality of normal human being.

### 3. Buddhadeb Basu and *Mahābhāratera Kathā* (মহাভারতের কথা)

3.1. Buddhadeb Basu (1908-1974), a person of versatile quality, introduced modernity in Bengali poetry. During his teaching in Indiyana University, USA he felt attraction to analyse the great epic *Mahābhārata*. In 1974 his views and opinion were published in a form of a book entitled '*Mahābhāratera kathā*' (MK). The book contains twenty two articles that cover different events and aspects of the epic.

3.2. Buddhadeb Basu illustrated *the Mahābhārtata from a* very different perspective. He measured the epic from a single event. He did not start his analysis from *Ādiparvan,* he did not even maintain the chronological order of the happenings. He focused on a particular event and studied the entire composition of Vyāsa from the angle of that very episode. Again, very surprisingly, neither the war of *Kurukṣetra,* nor the roll of Kṛṣṇa is the central point of discussion. He began his writing from an apparent insignificant incident; it is the conversation of Yudhiṣṭira and Dharma in *Vanaparvan*. Since, according to Buddhadeb Basu *Vanaparvan* is the most important part in the whole epic. Only *Vanaparvan* is equal to Iliad in size.

According to the superfluity of events the summation of *Virāta, Udyoga* and *Bhiṣma* can be found only in *Vanaparvan*. Actually, the outer construction of the epic, i.e. the central plot, according to Basu, is not a simple conflict of Kauravas and Pāṇḍavas, not even a depiction of Bhārata family; the deep perception of Vyāsa towards life is sketched here which makes a full circle to complete the epic.

Every unity requires a support and Buddhadeb was quite sure that Vyāsa selected one character as the spinal of the whole plot; he is Yudhiṣṭhira—a person of knowledge, but with full of hesitation and definitely the most fickle-minded character in the *Mahābhārata*. Again to consider *Vanaparvan* as the most significant episode, the role of Yudhiṣṭhira may be vital. According to Basu, Yudhiṣṭhira was not only the elder son of the Paṇḍu, he was the actual hero of the epic. Though he did not possess the typical heroism, that Arjuna and Bhīma had by birth, Yudhiṣṭira eventually lead the story to its final goal. The aim of the epic is not to describe a war, rather to indicate the eternal truth of life. He was only Yudhiṣṭhira who did not desire the throne of *Hastināpura*, the victory in the war of *Kurukṣetra*, the immense wealth, endless life, the power to rule the country; his only wish was liberation—liberation from throne, war, victory, wealth and politics. His indifference towards life conveys the real message of the *Mahābhārtata*. In *Vanaparvan* Yudhiṣṭhira first appeared as a hero of the epic with his fine sensibility, presence of mind, knowledge and wisdom.

3.3. *Vanaparvan* moved the poetic passion of Buddhadeb Basu so much that he denoted the entire *Mahābhārata* as an endless dense forest, where sages and dacoits live simultaneously. Residing in the forest is the common feature of two great epic of India. Contrast between the standpoint of two heroes, namely, Rāmacandra and Yudhiṣṭhira are depicted in the book from an objective perspective.

The poet made a multilayered analysis of the conversation of Yudhiṣṭhira and Dharma. He compared it with the dialogue of Yama-Naciketā of *Kaṭha-Upaniṣad* and pointed out the similarity with the story of *Dharmajātaka*.

3.4. The Dharmavaka asked 126 questions to his son, where most of them were on the topic of ethics and *dharma*. Unexpectedly we find some questions on zoology and physics. Hence, it was not *dharmasūtra*, rather a total philosophy of life.

3.5. To evaluate the psychological status of Yudhiṣṭhira, Buddhadeb Basu differed from the opinion of *Nīlakaṇṭha-ṭīkā*. To collect the answer Dharmaputra did not follow the path, indicated by the great personalities, rather he depend more on his own past experience. Our poet-critic firmly announced that the hero of the *Mahābhārata* hardly had a faith on the

scriptural message; no particular theory motivated him at all. He loved to know the truth through his own mental ability, and wished to gather knowledge through his deep sensation.

May be the word *dharma* motivated the poet most. Starting from the queries of Dharmavaka, he discussed the nature, types and forms of *dharma*, even the apparent conflict between various definitions of *dharma* drew the attention of the author. In the chapter *Dharma: Adharma. Svadharma*, Buddhadeb expressed his own angle towards the concept *dharma* and critically analysed the role of *dharma* in the development of the inner significance of the epic. *Dharma* is an abstract idea, but sometimes personified as a character of the epic. Basu pointed out that it was the same Dharma who acted in two different ways in two different episodes. In *Vanaparvan* Dharma gifted blessing to Yudhiṣṭhira, again he came before Yudhiṣṭhira as Nakula with blue eyes to expressed his hatred uttering the insignificance of *Aśvamedha* sacrifice after the completion of *Kurukṣetra* war.

3.6. The theory of incarnation, as believed by the Hindu mythology, has got a new angle in Basu's interpretation. The discussion is regarding the character of Kṛṣṇa, who is recognized as the *avatara* (incarnated form) of Lord Viṣṇu. Our critic illustrated the character with multi-colours brush. He exemplified the cleverness of Kṛṣṇa and justified his unethical movements from both the angle of humanity and godliness. Though he is not considered as the Hero of the *Mahābhārata*, Basu specified him as the senior most chief sailor *(vṛddha-kāṇḍārī)* who took the responsibility to ferry across the ocean of war. The adjective *vṛddha* may also have the essence of Kṛṣa's sadness and tiredness, reflected in the concluding *parvans* of the epic, specially, in *Mauṣala-parvan*. He, the most glorified character, who motivated the Pāṇḍavas, taught the *Gita* controlled the war did not hesitate to punish himself for his own non-virtual activities. Basu finely portrayed a journey of Kṛṣṇa, from a bright supernatural personality to a tired glory-less earthly man.

3.7. Another new perception of the story of the *Mahābhārata* comes before us when Buddhadeb Basu proclaimed it as a story of Fire and water. In the chapter *'āguna-jalera galpa'* he clarified the inner significance of *khaṇḍavadāhana* (burning of forest *khaṇḍava)*. With a very fine observation he compared the episode with the conflict between river and Achilles, depicted in Iliad, *khāṇḍavadāhana* reflected three stages: competition of father and son, defeat of the nature by human being and finally the story of fine and water. This event had a long effect on the future activities of Pāṇḍavas; even Arjuna achieved his bow and other weapons, mostly used in

the war of Kurukṣetra, just after the burning of the forest.

The *story* of fire is again unfolded in *Śalyaparvan* when Arjuna's entire chariot was burnt. Critic's fine power of observation can easily analyse the inner reason of mc event. The chariot was actually made by the inflammable materials, collected by Agni of *khāṇḍavadāhana,* and the symbolically purpose of it was to spread the fire of war *(raṇāgni).* Here agni should be recognised as a living character of the epic. May be not directly, but his presence in more or less every incident of the epic cannot be discarded. Starting from the burning of *jatugṛha,* up to the fire in Kurukṣetra Agni took part in the structural development of the story.

3.8. Being the student of English literature Buddhadeb Bose's view was nurtured under the influence of Western literature and poets. The comparison between the *Mahābhārtata* and Iliad -Odyssey confirms the fact. But very amazingly, we notice his deep and vast knowledge in Sanskrit literature also. Consequently, he measured the epic from different viewpoints of the *Rāmāyaṇa., Purāṇas, Upaniṣads* like *Chandogya, Kauṣītaki, Brhadaranyaka, Kaṭha, Adhyātma-Rāmāyaṇa* and *Jātakas.*

3.9. He did not narrate the stories, rather was engaged in analysing the circumstances and their significance in socio-cultural scenario of Bhāratavarṣa, Simultaneously, his observation on the mental status of the individual character measures their movement comprehensively. Therefore, the readers should have a thorough knowing of the *Mahābhārata* along with a deep sense of Bengali language; otherwise it would be difficult for them to follow the interpretation of Buddhadeb Basu. Being a superior poet and novelist he portrayed different topics on the canvas of the episode of conversation of Yudhiṣṭhira and Dharma and came to the end of the book with the scene of *mahāprasthāna* (the final journey).

3.10. Buddhadeb Basu was associated with the famous Bengali magazine *Kallola,* which had a great contribution in the development of modernist Bengali literature. As a result, Buddhadeb's perspective acquired an essence of modernism. He judged the characters as the living creature of earthly world, even he tried to analyse the factual reason behind the supernatural events. His quest was to find out the humanistic material and to match them with the contemporary status. That is why all characters were depicted nothing but as human being with their virtue, fault and sin. The message of the victory of humankind over all aspects is the discovery of modern era. Even Yudhiṣṭhira, the hero of the epic was not a god, only a simple earthly man, who had no special blessing or curse like Arjuna and Karṇa. Basu desired to perceive the hero as the human being till the end of the epic. Hence he wished to come to an early end, before the factual end the original

composition. His creative pen would like to say goodbye when Yudhiṣṭhira determined to return from the door of heaven to maintain his *satya* and *dharma*. There Buddhadeb sketched the glory of the man, over the authority of God.

## 4. Conclusion.

Modern era of Bengal has produced many scholars who fostered the study of the *Mahābhārata* by their own brilliance. Among them names of the Sukhamay Bhattacharya Shastri Saptatirtha and Buddhadeb Basu are most glorified for their fresh works. Their interpretations appear before us in two different forms. Sukhamay Bhattacharya specified the domain of his research in portraying the society and characters of the *Mahābhārata*, but his matured observation, detailed referencing and profound knowledge has covered more or less all aspects of the epic. On the other hand, Buddhadeb Basu directly presented his own angle towards the fifth *Veda*. His easy and quick movement from one episode to another does not confused the reader, but his unique way of thinking from an innovative approach surprises us. Both of them placed the philosophy of life before the war of Pāṇḍavas and Kauravas, where the concept of *dharma* is illustrated from new perspective. Finally, these two contemporary scholars of Bengal sang the song of human race, conveyed the victory of man and finally establish the motto of modern era.

## Reference Bibliography.

Basu, Buddhadeba. *Mahābhāratera katha*. Kolkata : M. C. Sarkarand Sons Private Ltd., 2010.

Bhattacharya, Sukhamay. *Mahābhāratera samāja*. Santiniketan :Viśva-bhārati gaveṣanā prakāśana samiti, 2006 (4th ed.) (1st ed. 1946).

—,—. *Mahābhāratera caritavali*. Kolkata: Ananda Publishers Private Ltd., 2009 (5th Rpt. of 1st ed. 1986).

# प्रातिशाख्यानुनासिकचिन्तने पाणिनिव्याकरणम् : एकमध्ययनम्

डा. गिरिधारी पण्डा

वाङ्नाम 'अनादि निधना नित्या, या स्वयम्भूवा आदौ वेदमयी दिव्या सृष्टा यतः सर्वाः प्रवृत्तयः समुद्भुताः। 'वागेव विश्वा भुवनानि जज्ञे...'[1] इत्युक्त्यनुसारेण भाषा हि भुवनस्यास्य महान् वाङ्निधिः। 'परा-पश्यन्ती'[2]ति चतसृषु तुरीयं वाचं मनुष्या वदन्ति'[3], या खलु ध्वनिरुपेण भाषा पदवाच्या। भाषा नाम सा वाक् या कण्ठताल्वादिभिरुच्चारणस्थानैरुच्चार्यते, या च केनचित् समुदायेन भावाभिवेगस्य स्पष्टाभिव्यक्तये प्रयुज्यते इति। अस्याः भाषायाः प्रयोगार्थं कस्यचित् नियमविशेषस्यावश्यकता विद्यते, येनानुशासनात्मकमार्गेण भाषा सुसमृद्धा सती प्रयोगार्हा भवति। स एव नियमविशेष अनुशासनात्मकमार्गो वा व्याकरणसंज्ञां लभते। ''वाग्वैपराच्यव्याकृतावदत्, ते देवा इन्द्रमब्रुवन्, इमां तो वाचं व्याकुरु इति, सोऽब्रवीत्, वरं वृणे, मह्यं चैषवायवे च सह गृहयाता इति तस्मादैन्द्रवायवः सह गृह्येत, तामिन्द्रो मध्यतोऽवक्रम्य व्याकरोत् तस्यादियं व्याकृतावागुच्यते'[4] इत (तै. सं. ६.४.७) इति धिया शास्त्रमेतत् तामखण्डां वाचं मध्ये विच्छिद्य प्रकृतिप्रत्ययविभागेन नियमीकरोतीति। तेषामेव नियमानामनुशासनात्मकमार्गविशेषानां वाऽऽधारभूतं पाणिनीयव्याकरणम्, यत् खलु वैदिक-लौकिकसंस्कृतयोः प्राणभूतम्। सूत्र-वार्त्तिक-भाष्यसंरचनेन तद्व्याकरणं त्रिमुनिव्याकरणभावेन ख्यातम्। 'त्रयः मुनय अस्मिन् वंश्ये'[5] इति तात्पर्यात् तत् त्रिमुनिव्याकरणं विशेषतः पाणिनिना प्रोक्तमित्याशयेन तत् पाणिनीयमिति कालगरिम्ना पाणिनीयपरिधिं प्रवृत्तिं वाऽऽधारीकृत्य प्रवर्त्तते। शास्त्रेणानेनैव वैदिकलौकिकपदानामन्वाख्यानं भवतीति रहस्यम्। यतोहि 'वाग्वाक्यात्मिकैवा प्रागासीत्' किन्तु एतिह्यादवगम्यते यत्--महर्षिणा पाराशर्येण ऋग्वेदोयजुर्वेदः सामवेदोथर्ववेदश्चेति नामतः साम्नादितानां चतुर्णां वेदानां, मन्त्राणामुच्चारणभेदेन पाठभेदाच्च समुपजातानां बहूनां शाखानां[6] संहितापदक्रमादिपाठसौलभ्याय वर्ण-स्वर-सन्ध्यादीनां ज्ञानमावश्यकमिति मत्वा प्रातिशाख्यग्रन्थानां निर्माणमभूत्। तथा चोक्तं महाभाष्यकारेण पतञ्जलिना--'एकशतमध्वर्युशाखाः सहस्रवर्त्मा सामवेदः एकविंशतिधा बाहृच्यं नवधा आथर्वणोवेद'[7] इति। तत्र तत्तद्वेदानां पाठभेदाद्धि प्रातिशाख्यग्रन्थभेदोऽपि जातः। यतोहि शाखां शाखां प्रति-प्रतिशाखम्, प्रतिशाखासु भवम्--प्रातिशाख्यामि'ति व्युत्पत्त्या प्रातिशाख्यग्रन्थानां बाहुल्यं स्पष्टं प्रतिभाति। तथा चैतिह्यमिकाः प्रातिशाख्यसंख्या दश सन्तीति निरूपयन्ति। तेषु साम्प्रतम् 'ऋग्वेद प्रातिशाख्यम्, तैत्तिरीयप्रातिशाख्यम्, वाजसनेयिप्रातिशाख्यम्, अथर्वप्रातिशाख्यम् (शौनकीय चतुराध्यायिका) सामवेदस्य ऋक्तन्त्रमिति षट् समुपलभ्यन्ते। यद् भवतु एतेषु प्रातिशाख्यग्रन्थेष्वपि पाणिनीयव्याकरणपरिसरीयः विचारः विद्यते। पाणिनीयव्याकरणं प्रातिशाख्यश्चेति शास्त्रद्वयं सौत्रशास्त्रे अन्तर्भूक्तम्। किन्तु बहुषु स्थलेषु प्रतिशाख्येषु प्रतिपादितं स्वरुपमेव पाणिनीयव्याकरणेऽपि अनुवृत्तं दृश्यते। एकवाक्येनैव प्रतिपादनेनालं यत्--पाणिनीयव्याकरणे संहिता-

संयोग-अनुनासिकादीनां संज्ञाविधानार्थं 'परः संन्निकर्षः संहिता'[९] (पा. सू. १.४.१०९) 'हलोऽनन्तरा संयोगः'[१०] (पा. सू. १.१.७) मुखनासिकावचनोऽनुनासिकः'[११] (पा. सू. १-१-८) इति प्रत्येकस्य कृते एकमेकं सूत्रं प्रतिपादितं विद्यते। किन्तु प्रातिशाख्येषु एकस्याः संज्ञायाः कृते बहूनि सूत्राण्युपपादितानि विद्यन्ते।

यद्यपि विषयगततथ्यदृष्ट्या वौचारिकदृष्ट्या चानयोः पार्थक्यं विद्यते, सूत्रगततथ्यप्रतिपादने, निर्दिष्टविषये सूत्राणां संख्या भिन्ना, तथापि अनयोः पारस्परिकः सम्बन्धः स्वाभाविकः। सूत्रात्मकशैल्या प्रकृतिप्रत्ययादिभिः पदान् विभज्य साधुत्वसम्पादनमनयोः प्रमुखमुद्देश्यम्, यत्तात्पर्यमादाय 'वाग्वैपराच्यव्याकृतावदत्, ते देवा इन्द्रमब्रुवन्, इमां तो वाचं व्याकुरु इति, सोऽब्रवीत्, ..... तामिन्द्रो मध्यतोऽवक्रम्य व्याकरोत् तस्मादियं व्याकृतावागुद्यते'[११] (तै. सं. ६.४.७) श्रुतिवचनं सङ्गच्छते।

अतः विषयबाहुल्यादत्र केवलमनुनासिकसंज्ञामधिकृत्य प्रातिशाख्यपाणिनीयव्याकरणयोर्मते विचारः प्रस्तूयते।

विषयस्यास्य आलोचनावसरे प्रातिशाख्यस्य स्वरूपं, प्रातिशाख्यपाणिनीयव्याकरणयोः प्राचीनत्वविषये संक्षेपावलोकनं, प्रातिशाख्यपाणिनीयव्याकरणयोः विषयगततथ्यदृष्ट्या पार्थक्यनिरूपणम्, विषयगतप्रसङ्गक्रमेण संहिता-संयोगादिसंज्ञाविषये प्रातिशाख्यपाणिनीयव्याकरणयोः निर्दिष्टतथ्यस्योपस्थापनम्, अनुनासिकसंज्ञाविषये प्रातिशाख्योक्तसूत्राणामुल्लेखपूर्वकं तेषां सविस्तरमालोचनं, पाणिनिप्रोक्तानुनासिकसंज्ञाविषयकसूत्रस्य तात्पर्यार्थनिरूपणं, तद्विषये महाभाष्यकार-दीक्षितप्रभृतिवैयाकरणानां मतविश्लेषणपूर्वकं प्रतिपादनमत्र विहितम्।

प्रातिशाख्यपाणिनीयव्याकरणयोः कस्य प्राचीनत्वमिति प्रश्ने विदुषां मतैक्यं न विद्यते, तथापि प्रातिशाख्यस्य प्राचीनत्वं प्रायः सर्वेऽपि ऐतिहासिकाः स्वीकुर्वन्ति। तत्र पाश्चात्यपण्डितेषु 'लिविश, मैक्समूलर, वेबर, रॉथ' इति नामभिर्विख्यातमनीषिभिश्च प्रातिशाख्यानां प्राचीनत्वमुद्घोषितम्। भारतीयेषु पं० भगवद्दत्तं -पं० युधिष्ठिरमीमांसक-डॉ० वीरेन्द्रकुमारवर्मप्रभृतिसमालोचका अपि प्रातिशाख्यानां पाणिनीयव्याकरणात् प्राचीनत्वं समर्थयन्ति। किन्तु पाश्चात्येषु गोल्डस्टूकरमहाशय एव पाणिनीयव्याकरणात् परं प्रातिशाख्यग्रन्थानां निर्माणमिति मन्यते। किन्तु मतमिदं न स्वीकृतम् ऐतिहासिकैः।

वस्तुतः सूत्ररचनाशैलीं पुरस्कृत्य विचारेण पाणिनीयव्याकरणात् प्रातिशाख्यानां प्राचीनत्वमेव सिध्यति। अतः--

संज्ञा च परिभाषा च विधिर्नियम एव च।

अतिदेशोऽधिकारश्च षड्विधं सूत्रलक्षणम्॥--इति पाणिनीयव्याकरणसम्बन्धिषड्विधसूत्राणां प्रातिशाख्येषु मूलमन्वेषितम्। तत्र शब्देनऽर्थतश्चोभयोः कियत् साम्यमपि भवति। केषुचित् स्थलेषु पूर्वं हि पाणिनेः संज्ञासूत्राणां प्रतिशाख्येषु यत्स्वरूपमुपलभ्यते, तदेव पाणिनीयव्याकरणेऽपि अनुवृत्तम्। प्रातिशाख्येषु एकस्याः संज्ञायाः कृते सन्ति नानाविधानि सूत्राणि। पाणिनीयव्याकरणे च तथा नास्ति। तद्यथा संयोगसंज्ञार्थं 'संयोगस्तु व्यञ्जनसन्निपातः'[१२] 'संयोगे विद्याद्व्यञ्जन संगमम्'[१३] इति सूत्रद्वयमृक्प्रातिशाख्ये प्रोक्तमस्ति। पाणिनीयव्याकरणे तु 'हलोऽनन्तरा संयोगः'[१४] इत्येकमेव सूत्रं संयोगसंज्ञार्थं सरलतया सम्पादनार्थं गुम्फितम्। एवमेव संहितासंज्ञाविषये अननुनासिकसंज्ञाविषयेऽप्येषा पद्धतिर्दृश्यते। तद्यथा तैत्तिरीयप्रातिशाख्ये--

'नानापदसन्धानसंयोगः पदसंहितेत्यभिधीयते' इति। वाजसनेयिप्रातिशाख्ये च--'वर्णनामेकप्राणयोगः संहितेति।' पाणिनीयव्याकरणे तु 'परोः संन्निकर्षः संहिते'ति समासतः सामान्येन संहितासंज्ञामाध्यमेन संहितालक्षणं प्रक्तम्। एवमेव अनुनासिकसंज्ञाविषयेऽपि प्रातिशाख्यप्रोक्तानां सप्तसूत्राणामालोचनं विधाय तस्मिन्नेव अनुनासिकसंज्ञाविषये पाणिनीयव्याकरणे मुखनासिकावचनोऽनुनासिकः (१-१-८) इति सूत्रमाध्यमेन यद्रहस्यं समुद्घाटितं विद्यते, तस्मिन् विषये अत्र संक्षिप्तसमीक्षणं विधीयते।

अनुनासिकसंज्ञानिरूपणे 'अनुनासिकोऽन्त्यः'[१५] रक्तोवचनो मुखनासिकायाम्[१६] 'अनुस्वारोत्तमा अनुनासिकाः'[१७] अनुस्वारोत्तमा आनुनासिकाः 'मुखनासिकाकरणेऽनुनासिकः' 'अनुनासिकाश्चोत्तमाः' इत्येवमनेकविधमनुनासिकलक्षणं प्रतिशाख्येषूपलभ्यते। अत्र ऋक्प्रातिशाख्ये सूत्रद्वयं, तैतिरीयप्रातिशाख्ये सूत्रद्वयं, वाजसनेयप्रातिशाख्ये सूत्रद्वयं, ऋक्-तन्त्रे सूत्रमेकमितिभावेन सप्तसूत्राणि अनुनासिकसंज्ञायाः कृते निर्दिष्टानि विद्यन्ते। किन्तु पाणिनीयव्याकरणे एषां सर्वेषां सारभूतमेकमेव सूत्रमस्ति 'मुखनासिकावचनोऽनुनासिक' इति। अत्र तात्पर्यं तु प्रातिशाख्ये प्रतिपादितानां सप्तसूत्राणां रहस्यं केवलमेकेनैव सूत्रेण पाणिनिना उपपादितम्, येन अल्पाक्षरमसंदिग्धं सारवत् विश्वतोमुखमिति सूत्रलक्षणस्यापि सार्थक्यमुपजायते। अल्पीयसा कालेन स्वल्पीयसा आयासेन समाधानमिति वैज्ञानिकपद्धतिरप्यत्र संगच्छते इति रहस्यम्।

समुपलब्धप्रातिशाख्येषु केवलमथर्वप्रातिशाख्यं विहाय सर्वेषु प्रातिशाख्येषु अनुनासिकलक्षणमुपलभ्यते। तत्र पाणिनीयव्याकरणे प्रतिपादितेषु अनुनासिकलक्षणेषु प्रातिशाख्यप्रोक्तेषु अनुनासिकलक्षणेषु च शब्दसन्निवेशक्रमभेदेऽपि अर्थत ऐक्यमेव दृश्यते। तद्यथा--

**पाणिनीयव्याकरणम्**

मुखनासिकावचनोऽनुनासिकः[१८]।

**ऋक्प्रातिशाख्यम्**

(क) अनुनासिकोऽन्त्यः[१९]।

(ख) रक्तावचनो मुखनासिकायाम्[२०]।

**तैत्तिरीयप्रातिशाख्यम्**

(क) अनुस्वारोत्तमा आनुनासिकाः[२१]।

(ख) मुखनासिक्याः[२२]।

**वाजसनेयिप्रातिशाख्यम्**

(क) मुखनासिकाकरणेऽनुनासिकः[२३]।

(ख) अनुनासिकाश्चोत्तमा[२४]।

**ऋक्तन्त्रम्**

अन्त्योऽनुनासिकः[२५]

अनुशीलनात् प्रतीयते यत् अनुनासिकसंज्ञाविधानार्थं 'ऋक्प्रातिशाख्ये' 'अनुनासिकोऽन्त्यः'[२६] 'रक्तोवचनो मुखनासिकायाम्'[२७] इति सूत्रद्वयं वर्तते। तत्र प्रथमसूत्रेण प्रतिवर्गमन्त्येवर्णोऽनुनासिकसंज्ञा विधीयते, द्वितीयेन सूत्रेण च मुखनासिकाभ्यां य उच्चार्यते सोरक्तः--अर्थादनुनासिको भवतीत्युच्यते। रक्तपदेनानुनासिक एवात्र

गृह्यते। अत एव सूत्रमुच्यते--'रक्तसंज्ञोऽनुनासिक'[२८] इति। एतत् सूत्रद्वयव्याख्यानं चावटेन-वर्गे वर्गे चैनि वर्तते। प्रतिवर्गमन्त्यः वर्णः--(अनुनासिकः) अनुनासिकसंज्ञो वेदितव्यः। यथा--ङञणनमा इति। मुखेन नासिकया च य उच्चार्यते स रक्तोऽनुनासिकोवेदितव्यमित्युपपादितम्।

अनुनासिकसंज्ञानिरुपणावसरे तैत्तिरीयप्रातिशाख्येऽपि सूत्रद्वयं समुपलभ्यते॥ तत्र 'अनुस्वारोत्तमा आनुनासिकाः'[२९] इति प्रथमेन सूत्रेण-अनुस्वार उत्तमाश्च 'ङञणनमाः' अनुनासिका भवन्तीत्युच्यते। 'मुखनासिक्याः'[३०] इति द्वितीयेन सूत्रेण च--'ते नासिक्यवर्णः मुखनासिकाभ्यां वा उच्चारणीया भवन्तीति निर्णीयते। तदुक्तं त्रिरत्नभाष्ये सोमयार्येण--'अनुस्वारश्च उत्तमाश्च अनुनासिका भवन्ति। नासिकामनुवर्तन्त इत्यनुनासिका इति', 'च एव नासिक्याः' मुखनासिकाभ्यां वा उच्चारणीया भवति। मुखञ्च नासिका च मुखनासिके तत्सम्बन्धिनः 'मुखनासिक्या' इति भावेन तत्र विचारितं विद्यते।

वाजसनेयिप्रातिशाख्येऽपि अनुनासिकसंज्ञासम्बन्धिसूत्रद्वयं विद्यते। अत्रोपपादितं सूत्रद्वयं पाणिनीयव्याकरणे प्रतिपादितस्यानुनासिकसंज्ञाविधायकसूत्रेण सह साम्यं प्रतीयते। तात्पर्यं तु मुखनासिकावचनोऽनुनासिकः[३१] इति पाणिनेरनुनासिकसंज्ञासूत्रेण सह वर्णतोऽर्थतश्चैक्यं स्पष्टं प्रतीयते। तथा च व्याख्यातमनन्तदेवेन--'मुखसहितयानासिकया क्रियते--उच्चार्यत इति मुखनासिकाकरणः, सोऽनुनासिकः संज्ञः स्यात्। स्वराणां वैकल्पकोऽयं धर्म इति विवेकः।' तथा च पाणिनीयव्याकरणे प्रातिशाख्योक्तसूत्रद्वयस्थाने एकमेव सूत्रं वर्तते--'मुखनासिकावचनोऽनुनासिक' इति। अस्यार्थस्तु मुखसहितनसिकयोच्चार्यमाणो वर्णोऽनुनासिकसंज्ञः स्यादिति।[३२]

एवमेव ऋक्तन्त्रेऽप्यनुनासिकसंज्ञाविधायकमेकमेवसूत्रं प्रतिपादितं विद्यते, तद्यथा--'अन्त्योऽनुनासिक'[३३] इति। तद् वृत्तौ च'वर्गाणामन्त्यो वर्णोऽनुनासिको भवति, ते ङञणनमा' इत्युक्तम्। अनेन सर्वेषामनुनासिकसंज्ञकवर्णानां संग्रहो जायते।

ऋक्प्रातिशाख्येऽनुनासिकसंज्ञाप्रसंगे च--'अष्टावाद्यानवसाने प्रगृह्यानाचार्या आहुरनुनासिकान्स्वरान्' इत्यप्युक्तम्। अर्थात्--'अष्टौ स्वरान् त आद्यान् अकारादीन् आचार्याः अप्रगृह्यानवसानेऽनुनासिकान् ब्रुवन्तीति तद्भाष्यम्। परं सूत्रं विद्यते--'अन्तःस्थासु रेफवर्जं परासु तां तां पदादिष्वनुनासिकानां[३४] तु।' अर्थात्--'स एव मकारः अन्तःस्थासु पदादिभूतासु रेफवर्जितासु परासु सतीषु तां तामन्तःस्थामापद्यते यदि नाम अनुनासिकामिति।

अत्र ऋक्प्रातिशाख्योक्तानुनासिकलक्षणस्य वर्गीकरणप्रकारश्चैवं भवितमुर्हति। तत्र तावदनुनासिकोऽन्त्यः[३५] 'इत्यनेन ङञणनमाः संगृह्यन्ते। 'अष्टावाद्यानवसानेऽप्रगृह्यानाचार्या आहुरनुनासिकान्स्वरान्' इत्यनेन च अँ आँ ईँ उँ ऊँ ऋँ ॠँ इत्येतेऽष्टसमवगम्यन्ते। एव'मन्तःस्थासुरेफवर्जं परासु तां तां पदादिष्वनुनासिकानां तु' इत्यनेन च यँ वँ ल इति त्रयोऽनुनासिकवर्णाः परिगण्यन्ते।

पाणिनीयव्याकरणेऽपि उच्चारणस्थाननिरूपणावसरे 'अमङणनानां नासिका च', 'अनुनासिकनिरनुनासिकश्चेति यवला द्विधा', ह्रस्वदीर्घप्लुतादीनां प्रत्येकमुदात्तानुदात्तस्वरितादिभेदेन त्रिधा विभज्य, पुनः अनुनासिकाननुनासिकत्वाभ्यां अ इ उ ऋ एषां प्रत्येकमष्टादशभेदाः निरुपिताः। यदुक्तं सिद्धान्तकौमुद्यां--',..तदित्थं अ इ उ ऋ एषां वर्णानां प्रत्येकमष्टादशभेदाः लृवर्णस्य द्वादश। तस्य दीर्घाभावात्। एचामपि द्वादश।

तेषां ह्रस्वाभावात्'[३६]। प्रसङ्गस्यास्य स्पष्टीकरणं विधायोक्तश्च बालमनोरमाकारेण--'...इयता प्रबन्धेन यदयं भेदप्रपञ्चनं तद् इत्थं वक्ष्यमाणप्रकारेण व्यवस्थितं वेदितव्यमित्यर्थः। अष्टादशभेदा इति अष्टादशप्रकारा इत्यर्थः। तथा च उदात्तलृकारदीर्घः, अनुदात्तलृकारदीर्घः, स्वरितलृकारदीर्घः, ते च अनुनासिकास्त्रयः, अननुनासिकास्त्रयः...[३७] इति।

पाणिनीयव्याकरणे अनुनासिकसंज्ञाविधायकं सूत्रं तु 'मुखनासिकावचनोऽनुनासिकः'[३८] (१-१-८) इति। अष्टाध्याय्याः प्रथमोऽध्यायस्य प्रथमपादस्य अष्टमसूत्रमिदम्। अत्र अनुनासिकः इति संज्ञापदम्, मुखनासिकावचनः इति संज्ञीपदम्। सूत्रस्यास्य वृत्तौ उक्तश्च श्रीमद्भट्टोजिदीक्षितेन वैयाकरणसिद्धान्तकौमुद्याम्-- ''मुखसहितनासिकयोच्चार्यमाणो वर्णोऽनुनासिकसंज्ञः स्यात्'[३९]। अत्र मुखसहिता नासिका इति मुखनासिका। शाकपार्थिवादित्वात् सहितपदस्य लोपः। उच्यते उच्चार्यते इति वचनः। कर्मणि ल्युट्। मुखनासिकया वचन इति कर्तृकरणे कृता बहुलम् इति तृतीयासमासः। मुखं च नासिका चेति द्वन्द्वसमासः न समीचीनः। तथा सति 'द्वन्द्वश्च प्राणितूर्यसेनाङ्गानाम्' इति ह्रस्वत्वे मुखनासिकवचन इत्यापत्तेः।

भाष्यकारेण पतञ्जलिना मुखं च नासिका च मुखनासिकम्। ईषद् वचनम् आवचनम्। मुखनासिकम् आवचनं यस्य सः--मुखनासिकावचनः इति द्वन्द्वोगर्भो बहुव्रीहिः साधितः। यदुक्तं महाभाष्ये--'निपातनात् दीर्घत्वं भविष्यति। अथवा मुखनासिकावचनमस्य सोऽयं मुखनासिकावचनः। अथ किमिदमावचनमिति। ईषद् वचनम् आवचनम्। किञ्चिन्मुखवचनं किञ्चिन्नासिकावचनम्। मुखद्वितीया वा नासिका वचनमस्य सोऽयं मुखनासिकावचनः। मुखोपसंहिता वा नासिका वचनमस्य सोऽयं मुखनासिकावचनः'[४०] इति। प्रसादवासिन्यायमधिकृत्य भाष्यकारेण मुखग्रहणस्य प्रयोजनं प्रत्याख्यातम्।

यद्यपि अनुनासिक इति महती संज्ञा, अतोनासिकामनुगतोवर्ण अनुनासिक इति व्युत्पत्त्यैव मुखसहितनासिकयोच्चार्यमाणवर्णानां बोधो भविष्यति, अतोऽनुनासिकसंज्ञाविधायकं सूत्रं नात्यन्तावश्यकमिति वक्तुं शक्यम्। पुनरपि सर्वसाधारणजनबोधनायानुनासिकलक्षणमुभयत्रकृतमस्ति। तथा च प्रौढमनोरमायां भट्टोजिदीक्षितेन 'उपदेशेऽजनुनासिक इत्'[४१] इति सूत्रस्य व्याख्याने-यद्यप्यत्रोपजीव्यत्वादनुनासिक संज्ञा प्रथमु वक्तुमुचिता, तथापि नासिकामनुगत इति योगाश्रयणेनैव गतार्थत्वाद् 'अनुनासिकसंज्ञा सूत्रं मन्दप्रयोजनम्' ध्वनयितुं नेहोपन्यस्तमिति स्पष्टमेवोक्तम्[४२]। तथापि अनुनासिकसंज्ञा तु प्रायः सर्वेषु प्रातिशाख्येषु प्रसिद्धा, सैव च पाणिनीयव्याकरणेऽपि साधितेति रहस्यम्।

## सन्दर्भग्रन्थसूची

१। श.प.ब्रा. ६.५.३४

२। परावाङ्मूलचक्रस्था पश्यन्ती नाभिसंस्थिता।
मध्यमा हृदिस्था ज्ञेया वैखरी कण्ठदेशगा॥

३। म. भा. पस्पशाह्निकम्

४। तै. सं. ६.४.७

५। "संख्या वंशेन" पा. सू.
६। म.भा. पस्पशाह्निकम्
७। म.भा. पस्पशाह्निकम्
८। पा. सू. १.४.१०९
९। पा. सू. १.१.७
१०। पा. सू. १-१-८
११। तै. सं. ६।४।७
१२। ऋ. प्रा. १-३०
१३। तत्रैव-१८-४०
१४। पा. सू. १-१-७
१५। ऋ. प्रा. १.१४.१३.२०
१६। ऋ. प्रा. १३.२१
१७। तै. प्रा. २.३०
१८। पा. सू. १.१.८
१९। ऋ. प्रा. १.१४.१३.२०
२०। तत्रैव-१३.२१
२१। तै. प्रा. २.३०
२२। तत्रैव-२.५०
२३। वा. प्रा. १.७४
२४। तत्रैव-१.८९
२५। ऋक्तन्त्रम्-२.२.७
२६। ऋ. प्रा. १.१४.१३.२०
२७। तत्रैव-१३.२१
२८। ऋ. प्रा. १.६३
२९। तै. प्रा. २.३०
३०। तत्रैव-२.५०
३१। पा. सू. १.१.८
३२। वै. सि. कौ. तत्रैव
३३। ऋ. प्रा. २.३६
३४। वै. सि. कौ. संज्ञाप्रकरणम्
३५। ऋ. प्रा. १.१४.१३. २०
३६। वै. सि. कौ. संज्ञाप्रकरणम्-पा. सू. १.१.८

३७। तत्रैव-बालमनोरमा.

३८। पा. सू. १.१.८

३९। वै. सि.कौ.-संज्ञाप्रकरणम्-तत्रैव

४०। म. भा. १.१.८

४१। पा. सू. १.३.२

४२। वा. प्रा. १.४३

**सहायकग्रन्थाः**


१। ऋग्वेदप्रातिशाख्यम्, आचार्य शौनकः, डा. वीरेन्द्रकुमारवर्मा, चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, वाराणसी-२२१००१

२। प्रातिशाख्य में प्रयुक्त पारिभाषिक शब्दों का आलोचनात्मक अध्ययन, डा. इन्द्रा. चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, वाराणसी-२२१००१

३। तैत्तिरीयप्रातिशाख्यम्, श्री वेङ्कटेशशर्मा, मद्रपूरीयविश्वविद्यालय, संस्कृतग्रन्थावली, मद्रास-१९३०

४। ऋक् तन्त्रम्, डा. सूर्यकान्तः मेहरचन्द्रलक्ष्मणदस-२७३६ दरियागञ्ज, दिल्ली-६

५। व्याकरणशास्त्र का इतिहास, श्री युधिष्ठिरमीमांसकः, रामलालकपुरट्रष्ट, बहालगढ, जिला-सोनीपत, हरियाना, १९२६

६। अष्टाध्यायी-सूत्रपाठः प्रहलादटिप्पणीसहितः, सम्पादकः-आचार्य पं. सत्यनारायणशास्त्री खण्डूडी, कृष्णदास संस्कृत सीरीज ६५, कृष्णदास संस्कृत अकादमी, वाराणसी-२२१००१, १९८५

७। महाभाष्यम्, (नवाहिनकंम्), सम्पादकः-चारुदेव शास्त्री, मोतिलाल बनारस दास, १९६८

८। महाभाष्यम्, सम्पादकः-श्रीगुरुप्रसादशास्त्री, राष्ट्रियसंस्कृतसंस्थानम्, नई देहली-११०५८, २००६

९। वाक्यपदीयम्, ब्रह्मकाण्डम्, श्रीवामदेव आचार्यः, चौखम्बा कृष्णदास संस्कृत अकादमी, वाराणसी-२२१००१, १९८७

१०। तैतरीयसंहिता, चौखम्बा कृष्णदास संस्कृत अकादमी, वाराणसी-२२१००१

११। वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी, व्याख्याकार-पं. रामचन्द्र झा, चौखम्बा कृष्णदास संस्कृत अकादमी, वाराणसी--२२१००१, २००९

१२। व्याकरणशास्त्रेतिहासः, सम्पादकः-लोकमणिदहालः, भारतीयविद्याप्रकाशन, जवाहरनगर, दिल्ली-२००७

१३। काशिकावृत्तिः, चौखम्बा कृष्णदास संस्कृत अकादमी, वारणसी-२२१००१

१४। संस्कृतसाहित्येतिहासः, सम्पादकः कपिलदेवद्विवेदी, रामनारायणलालविजयकुमार, २ कटरारोड, इलाहाबाद, १९८९।

# मत्स्यपुराणे प्रतिमाविज्ञानम्

जगमोहन आचार्यः

मत्स्यपुराणे, अग्निपुराणे विष्णुधर्मोत्तरपुराणे, आगमग्रन्थेषु आकरग्रन्थेषु च प्रतिमाविज्ञानं बहुधा प्रपञ्चितम्। देवार्चाविषये आगमशिल्पशास्त्रानुसारं मानं प्रशस्यते। देवकृतेः, तदायुधानां, वाहनानां, पार्श्वदेवानां विवरणं सुव्यवस्थितम्। तत्र व्यतिक्रमदर्शने महती आपत्तिः आशङ्क्यते। तदर्थं क्रियायोगाध्याये देवार्चाज्ञानं निरूपितम्। अर्चा-प्रतिमा-बेर-विग्रहादिशब्देन देवप्रतिमा व्यपदिश्यते। कुत्र चलबेरस्य कुत्र वा अचलबेरस्य प्रवर्तनं दृश्यते। यत्राचलबेररय प्रतिष्ठा अस्ति तत्र उत्सवानुष्ठानेषु प्रतिनिधिभूतस्य चलबेरस्य विमानेषु परिक्रमणं विधीयते प्रबन्धेऽस्मिन् मत्स्यपुराणस्य प्रतिमाविज्ञानस्य विवरणम् आलोचितम् अस्ति।

## १. वैष्णवदेवाः

### १.१ विष्णुः[1]

शङ्खचक्रगदापद्मधरः शान्तस्वरूपः छत्राकारशिराः, कम्बुग्रीवः सुनयनः, तुङ्गनासः, शुक्तिकर्णः च विष्णुः प्रशस्यते। द्विभुजश्चतुर्भुजोऽष्टभुजो वा करणीयः। आयुधानि-अष्टभुजस्यायुधानि यथा-दक्षिणतः खड्गः, गदा, शरः पद्मं च, वामतः धनुः, खेटकं, शङ्खः चक्रं च। चतुर्भुजस्य वासुदेवस्य दक्षिणतः गदा पद्मं च एव वामतः शङ्खः चक्रं च कर्त्तव्यम्। कृष्णावतारे गदा वामतः धारयेत। शङ्खचक्रे यथेच्छम् उपरिष्टात् कल्पयेत्।

विष्णोः अधस्तात् पृथिवी कर्त्तव्या। प्रणतं गरुत्मानं दक्षिणे निवेशयत्। तस्य वामपार्श्वे पद्महस्तां शुभाननां लक्ष्मीं स्थापयेत्। अग्रतः गरुत्मानं वा स्थापयेत्। पद्मसंयुक्ते श्रीः पुष्टिः च तस्य पार्श्वयोः कर्त्तव्ये।

उपरिष्टात् विद्याधरसमन्वितम् तोरणं कर्त्तव्यम्। देवदुन्दुभिसंयुक्तं गन्धर्वमिथुनं, पत्रपक्षीसंयुक्तं, सिंहव्याघ्रैश्च समन्वितम् स्यात्।

### १.२ विष्णोरवताराः

#### १.२.१ वराहः (महावराहः)[2]

तीक्ष्णदंष्ट्राग्रः घोणास्यः वराहः दशतालः। दंष्ट्राग्रेण उद्धृताम् उत्पलान्वितां धरणीं धारयेत्। तस्य पादमेकं कूर्मोपरि अपरं च नागेन्द्रमूर्धनि भवेत्। हस्ते पद्मं गदां च धारयेत्। समन्तात् लोकेशैः संस्तूयमानो दृश्यते।

#### १.२.२ नरसिंहः[3]

अष्टभुजः नरसिंहः दशातालः। सिंहासनं रौद्रं कुर्यात्। विदारितमुखेक्षणः, स्तब्धपीनसटकर्णः, दितेः सुतम्,

(हिरण्यकशिपुं) दारयन् विलोकयेत्। विनिर्गतान्त्रजालं दानवं च परिकल्पयेत्। रुधिरं वमन्तं परिश्रान्तं तर्जन्तं दैत्यं च कुर्यात्। खड्ग खेटक धारिणम् प्रदर्शयेत्। तथा देवैः स्तूयमानं दर्शयेत्।

१.२.३ त्रिविक्रमः[४]

ब्रह्माण्डक्रमणोल्वणः त्रिविक्रमः समतालः स्यात्। पादपार्श्वे तथा बाहुम् उपरिपष्टात् प्रकल्पयेत्। अस्थितस्य पादस्य अधस्ताद् वामनं सकमण्डलुं कल्पयेत्। दक्षिणे कटे छत्रिका धारयेत्। तस्य मुखं दीनं प्रकल्पयेत्। पार्श्वे भृङ्गारधारिणं दशतालं बलिं कल्पयेत्। तस्य बन्धनं कुर्वन्तं गरुडं च दर्शयेत्।

१.२.४.६[५]

रामः दशतालः। मत्स्यः मत्स्यरूपः, कूर्मः कूर्मरूपः यथाशुभं कर्त्तव्यौ।

२. शैवदेवाः

२.१ रुद्रः[६]

रुद्रः पीनोरुभुजस्कन्धः, तप्तकाञ्चनप्रभः। चन्द्राङ्कितजटो जटामुकुटधारी च। स षोडशवर्षीयः, करिकरनीय दीर्घबाहुः, वृत्तजङ्घोरुमण्डलः, ऊर्द्ध्वकेशः, तीक्ष्णनेत्र, व्याघ्रचर्मपरिधानः, हारकेयूरसम्पन्नः भुजङ्गाभरणः कर्त्तव्यः। सुशोभन आजानुबन्धः बाहुः कर्त्तव्यः। नृत्याभिनये रुद्रः-दशभुजः गजचर्मधरः। प्रतिमायाः दक्षिणपार्श्वे खड्गं, शक्तिं, दण्डं, त्रिशूलं च स्थापयेत् एवं वामपार्श्वे खेटकं, कपालं नागं खट्वाङ्गम्। एकः करः वरदः अन्यश्चाक्षवलयः वैशाखस्थानके (पादौ पृथक् स्थापयति युद्धमुद्रायाम्) नृत्याभिनयं दर्शयति।

इन्द्रः, नन्दिकेश्वरः, लोकपालाः, गणनायकाः-एतैः स्तूयमानः रुद्रः करणीयः। पार्श्वे नृत्यन् भृङ्गी रिटिः च, भूतवेतालाः च करणीयाः।

नृत्ययुक्तरूपम्[७] - गजचर्मधारणकारिरूपं कार्यम्। नृत्यन् दशभुजः कार्यः। त्रिपुरादाहे रुद्रः[८] - त्रिपुरदाहे षोडशभुजः।

ज्ञानयोगेश्वरः[९]- ज्ञानयोगेश्वररूपः चतुर्भुजः अष्टभुजो वा भवेत्।

भैरवः[१०] - भैरवः भयङ्करः। तीक्ष्णनासाग्रः, तीक्ष्णदन्तः, करालवदनं च करणीयम्। मूलायतने भयङ्करत्वात् न स्थापनीयः सर्वलक्षणयुक्तस्य परमेश्वरस्य प्रतिमा करणीया।

३. देवी

३.१ कात्यायनी[११]

त्रयाणां देवानाम् अनुकारानुकारिणी देवी कात्यायनी भवेत्। जटाजूटयुक्ता मस्तके अर्द्धेन्दुं धारयेत्

लोचनत्रयं, मुखं पद्मोन्दुसदृशम्, अतसीपुष्पसमकान्तिः सुलोचना, नवयौवनसंपन्ना, सर्वाभरणभूषिता, सुन्दरदन्तपंक्तिः तथा पीनोन्नतपयोधरा सा त्रिभङ्गस्थानसंस्थाना महिषासुरमर्दिनी।[१२]

देव्याः अधस्तात् महिषः। तस्य शिरोद्वयम्। मौलिकं शिरः, शिरश्छेदोद्भवं च। दानवः खड्गपाणिः। रक्तरञ्जिताङ्गः। रक्तविस्फारितेक्षणः। नागपाशेन वेष्टितः। भृकुटीभीषणाननः। देव्याः दक्षिणपादः सिंहोपरि स्थितः। किञ्चिदूर्ध्वं वामम् अङ्गुष्ठअटं महिषोपरि सा स्थापयेत्। देवाः स्तुवन्तो दृश्यन्ते।

त्रिभङ्गस्थानसंस्थानायाः महिषासुरमर्दिन्या देव्याः कात्यायन्याः आयुधानि दक्षिणतो यथा--त्रिशूलं, खड्ग चक्रं, बाणं शक्तिम्। वामतः खेटवं, पाशम् अङ्कुशं, घण्टां परशुं भारयेत्।

### ३.२ श्रीदेवी[१३]

श्रीदेवी सर्वदा नवे वयसि संस्थिता। सा सुयौवना रक्तोष्ठी, कुञ्चितभ्रूः, पीतगण्डा, पीनोन्नतस्तनतटा, मणिकुण्डलधारिणी। तस्याः सुमण्डलमुखं, सीमन्तभूषणम् शिरः। पद्मस्वस्तिकशङ्खकुण्डलकैः भूषिता, पयोधरौ कञ्चुकाबद्धौ, हारभूषितौ च कटककेयूरयुक्तौः, तथा नानाभरणसम्पन्नां मेखलां शोभनम् अम्बरम् धारयति श्रीदेवी। सा वामहस्ते पद्मं दक्षिणे श्रीफलं धारयेत्।

देव्याः पार्श्वे चामरयुक्ताः स्त्रियः कार्याः। देवी पद्मासने पद्मसिंहासने उपविष्टा तथा करिभ्यां स्नाप्यमाना स्यात्। लोकेशैः गन्धर्वैः, गुह्यकैः सह सिद्धासुरनिषेविता यक्षिणी स्तुवन्ती च कार्या। तस्याः पार्श्वयोः कलशौ, तोरणे देवदानवाः, खड्गखेटकधारिणः नागाः येषाम् अधस्ताम् नागप्रकृतिः नाभे ऊर्ध्वं तु पौदुपीप्रकृतिः। तेषां मूर्ध्नि फणाः, ते च द्विजिह्वः। तस्यास्तोरणे पिशाचा, राक्षसाः, रौद्रा विकृतरूपिणः निर्मासा भूतवेतालजातयः कर्तव्याः।

## ४. युगलमूर्तिः

### ४.१ अर्धनारीश्वरः[१४]

देवदेवस्य महादेवस्य अर्धेन उमार्धे नारीरूपं कर्त्तव्यम्, शिवार्धे जटायुक्तः, बालेन्दुकलया युक्तः एव उमार्धे सीमन्ततिलकौ स्याताम्। दक्षिणकर्णे वासुकिः एवं वामकर्णे कुण्डलम् बालिका च। दक्षिणकरे त्रिशूलं कपालं च एवं वामकरे दर्पणम् उत्पलं च कर्त्तव्यम्। वामार्धे पीनं स्तनभारं प्रकल्पयेत्। दक्षिणभागे लिङ्गम् ऊर्ध्वम्-व्यालाजिनकृताम्बरम् (सर्पमेखलाव्याघ्रचर्माम्बरम्) दक्षिणचरणं पद्मोपरि सुसंस्थितम् वामचरणं नूपुभूषितम् वामे लम्बवस्त्रपरीधानम् कटिसूत्रत्रयान्वितम्।

### ४.२ उमा महेश्वर[१५]

जटाभारेन्दुभूषणम् लोचनत्रयसंयुक्तं द्विबाहुं वा उमामहेश्वरं कुर्यात्। दक्षिणेन उत्पलं त्रिशूलं धारयेत् तथा वामम् एकं देवीस्कन्धे अपरं कुचभरे स्थापयेत्। चन्द्रविभूषितं नानारत्नशोभितम् व्याघ्रचर्म धारयेत्।

देवस्य वामे ऊरौ देवीं संस्थापयेत् सा च बाहुगूहिता। शिरोभूषणशोभिता, अलकैः ललिताननाः। मणिकेयूरसंयुता हरवक्त्रावलोकिनी स्यात्। वामेन करेण शिवस्य वामांसं स्पृशन्ती दक्षिणं दक्षिणतः वहिः कृत्वाः सा तिष्ठति। अथवा दक्षिणेन स्कन्धं स्पृशति, अथवा दक्षिणस्य नखैः कक्षौ स्पृशन्ती तिष्ठति। नितम्बे कटिसूत्रत्रयं सा धारयेत्। पार्श्वयोः जयां, विजयां, कार्त्तिकेयं, विनायकं च दर्शयेत्। तोरणे मालागणगुह्यकान् विद्याधरान् एव वीणाधारिणम् अप्सरोगणं च कुर्यात्।

### ४.३ शिवनारायणः[१५]

नारायणं वामार्धे शिवं दक्षिणे च कुर्यात् कृष्णस्य बाहुद्वयम् मणिकेयूरभूषितम्। स शङ्खं चक्रं च धारयेत्। कुत्रापि चक्रस्थाने गदा स्यात्। आरक्ताङ्गुलिकम्, पीतवस्त्रपरिधानं तथा चरणं मणिभूषणभूषितं कुर्यात्।

दक्षिणार्धे जटाभारः अर्धेन्दुकृतभूषणः भुजङ्गवलयहस्तः स्यात्। दक्षिणहस्तः स्यात् वरदाकृतिः तथा त्रिशूलयुक्तः। व्यालोपवीतयुक्तः कट्यर्धे व्याघ्रचर्म, चरणं नागभूषितम् स धारयेत्।

## ५. अन्ये देवाः

### ५.१ ब्रह्मा[१७]

ब्रह्मा चतुर्मुखः कर्त्तव्यः क्वचित् हंसोपरि आरूढः क्वचित् कमलासनः च। पद्मगर्भसमप्रभः तथा सुन्दरनेत्रः चतुर्बाहुः भवेत् ब्रह्मा।

ब्रह्मा वामतः कमण्डलुं, दण्डं च एवं दक्षिणे स्रुवं च धारयेत्। पार्थे स्तुवन्तः देवाः, मुनयः, गन्धर्वाः च करणीया। ब्रह्मा शुक्लाम्बरधरः, मृगचर्म दिव्ययज्ञोपवीतम् धारयेत्। तस्य पार्श्वे आज्यस्थालिं वेदांश्च न्यस्येत्। ब्रह्मणः वामपार्श्वे सावित्रीं एवं दक्षिणे संरस्वतीम् अग्रे ऋषीन् च स्थापयेत्।

### ५.२ सूर्यः (प्रभाकरः)[१८]

सुलोचनः पद्महस्तः रथोपरि स्थितः। तस्य रथः सप्ताश्वः, एकचक्रः। विचित्रेण मुकुटेन भूषितः। पद्मगर्भसमप्रभः। नानारत्नभूषितयोः करयोः पुष्कराणि, (नीलपद्मानि)। स्कन्धदेशोऽपि लीलया पुष्करशोभितः। चोलकच्छत्रवपुः वस्त्रयुगलसमेतः। तस्य चरणौ तेजासावृतौ। पार्श्वयोः दण्डि-पिङ्गलनामानौ (प्रतिहारौ) द्वारपालौ पुरुषौ। तस्य पार्श्वे हस्ते लेखनीं धृत्वा ब्रह्मा स्यात्। पद्मिनीपत्रसन्निभः अरुणः तस्य सारथिः। तस्य अरुणस्य पार्श्वयोः सुवलयग्रीवौ अश्वौ स्याताम्। सूर्यस्य रश्मिसंयुक्ताः भुजङ्गरश्मिभिः बद्धाः सप्त अश्वाः स्युः।

### ५.३ विनायकः[१९]

मत्स्यपुराणनुसारं विनायकस्य रूपम् गजमुखं, त्रिलोचनम् लम्बोदरं शूर्पकर्णं, धृतयज्ञोपवीतं, बृहत्तुण्डम् एकदंष्ट्रं पृथुशरीरम् च। दक्षिणतः श्वदन्तम् उत्पलं च वामतः मोदकं परशुं च धारयेत्। मूषकवाहनः

विनायकः। ऋद्धिः वृद्धिः च पार्श्वयोः।

५.४ कार्तिकेयः[२०]

तरुणादित्यसमप्रभः कमलोदरवर्णाभः सुकुमारः कुमारः कार्तिकेयः स्यात्। दण्डं मृगचर्म च धारयेत्। स मयूरवाहनः। द्वादशभुजं देवं नविनिर्मितनगरे चतुर्भुजं देवं क्षुद्रनगरे तथा द्विभुजं देवं वने ग्रामे वा स्थापयेत्। दक्षिणतः शक्तिः पाशः, खड्गः, शरः, शूलम् आयुधानि तथा एको हस्तः वरदोऽभयदो वा स्यात्। वामतः पताका, मुष्टिः, प्रसारिता तर्जनी, खेटकं, ताम्रचूडः (कुक्कुटः) स्युः। द्विभुजस्य दक्षिणे शक्तिः वामे कुक्कुटः। चतुर्भुजस्य दक्षिणतोऽसिः वरदोऽभयदो वा, वामतः शक्तिः पाशश्च।

५.४ कामदेवः[२१]

द्विभुजः कुसुमायुधः। तस्य पार्श्वे मकरध्वजसंयुक्तम् अश्वमुखं कारयेत्। दक्षिणे हस्ते पुष्पबाणं वामहस्ते पुष्पधनुः, च धारयेत्। दक्षिणपार्श्वे प्रीतिः भोजनसामग्रीसमेता स्यात्। वामपार्श्वे सारसान्वितम् शयनं रतिश्च। कामातुरः खरः पठश्च पटहश्चैव स्युः। पार्श्वे जलवापीं तथा नन्दनवनमेव कुर्यात्।

५.६ क्षेत्रपालः[२२]

जटायुक्तः विकृताननः दिगम्बरः च क्षेत्रपालः भवेत्। श्वशृगालैः निषेवितः स्यात्। वामहस्ते शिरः कैशैः समावृतम् कपालं तथा दक्षिणे असुरक्षयकारिणीम् शक्तिकां दद्यात्।

६. मातृका

६.१ ब्रह्माणी[२३]

ब्रह्माणी ब्रह्मसदृशी स्यात्। ब्रह्माणी चतुर्भुजा तथा चतुर्मुखयुक्ता। हंसाधिरूढा स्यात् तथा अक्षसूत्रं कमण्डलुं च धारयन्ती दृश्यते।

६.२ माहेश्वरी[२४]

महेश्वरस्य रूपेण माहेश्वरी मता। जटामुकुटसंयुक्ता चन्द्रशेखरा, चतुर्भुजा माहेश्वरी। कपाल-शूल-खट्वाङ्ग-वरदाढ्या सा वृषभारूढा स्यात् माहेश्वरी।

६.३ कौमारी[२५]

मयूरवाहना कौमारी स्यात् कुमाररूपा। रक्तवस्त्रधारिणी देवी हारकेयूरसंयुक्ता स्यात् कृकवाकुं (कुक्कुटं) धारयेत् हस्ते।

६.४ वैष्णवी[२६]

गरुडोपरि आरूढा विष्णुसदृशी देवी वैष्णवी चतुर्भुजा। शङ्खचक्रगदाधरा वरदा। सिंहासनोपरि विराजिन देवी बालकेन युक्ता स्यात्।

६.५ वाराही[२७]

महिषोपरि संस्थिता वराहसदृशी देवी वाराही दानवेन्द्रविनाशिनी। गदा-चक्रधरा देवी शिरसि चामरधारिणी।

६.६ इन्द्राणी[२८]

इन्द्राणी इन्द्रसदृशी स्यात्। बहुभिर्नेत्रैर्युक्ता, सुवर्णकान्तिः गजासनगता तथा वज्र-शूल-गदाधरा।

६.७ योगेश्वरी[२९]

दीर्घजिह्वा, ऊर्ध्वकेशी, अस्थिखण्डैः मण्डिता, दंष्ट्राकरालवदना, कृशोदरी, कपालमालिनी मुण्डमालाविभूषिता देवी योगेश्वरी। वामहस्ते मांसशोणितपूरितम् मस्तिष्काकपालं दक्षिणकरे शक्तिकां धारयेत्। सा देवी करालवदना त्रिलोचना। विनतोदरी च स्यात्। गृध्रस्था वायसस्था वा स्यात्।

६.८ चामुण्डा[३०]

व्याघ्रचर्मधारिणी बद्धघण्टा देवी चामुण्डा। यदा सा कालिका तदा सा दिग्वसना (नग्ना), रासभस्था, सुरक्तपुष्पाभरणा, वर्धनी ध्वजसंयुक्ता। मातृणां समीपे विनायकस्य प्रतिभा कार्या। वृषभारूढः जटाधरः वीणात्रिशूलधारी वीरेश्वरः मातृणाम् अग्रतः भवेत्।

७. दिक्पालाः

७.१ इन्द्रः (सुरराजः)[३१]

सुरराज इन्द्रः सहस्रनेत्रः स्यात् पृथुरूवक्षोवदनः। सिंहस्कन्धः महाभूजः। मुकुटकुण्डलधारी, आभूषणभूषितः स्यात्। मत्तगजारूढः इन्द्रः सिंहासनारूढश्च वज्रम् उत्पलं च धारयति। देवैः गान्धर्वैः च पूजितः। आप्सरोगणैः सेवितः तथा छत्रचामरधारिण्यः स्त्रियः पार्श्वे स्युः उत्पलधारिणीम् इन्द्राणीं इन्द्रस्य वामतः कुर्यात्।

७.२ नैर्ऋतः[३२]

राक्षसेन्द्रः लोकपालः नैर्ऋतः नीलकज्जलाचलप्रभः नरारूढः नरयुक्त-विमानश्च पीताभरणभूषितः। हस्ते खड्गं धारयेत्।

७.३ वरुणः[३३]

शङ्खस्फटिकवर्णः, श्वेतहारवसनः वरुणदेवः। शान्तः किरीटाङ्गदधारी वरुणदेवः। हस्ते पाशं धारयेत्, तथा मत्स्यासनारूढः देवः वरुणः।

७.४ वायुः[13]

धूम्रयुक्तः, विचित्रवस्त्राभरणः युवा, शान्तरूपः, कुञ्चितभूः वायुः स्यात्। मृगाधिरूढः मृगवाहनः। हस्तः वरदः पताकाध्वजसंयुक्तः।

७.५ अग्निः[14]

सर्वकामफलप्रदः अग्निदेवः दीप्तः सुवर्णवपुः अर्दचन्द्रासनस्थः च। यज्ञोपवीतं धारयेत्। लम्बकूर्चधरः, ज्वालावितानसंयुक्तः अग्निदेवः स्यात्। वामकरे कमण्डलुं दक्षिणे अक्षमालां च कुर्यात्। अजवाहनः, उज्ज्वलं सप्तशिखयुक्तं कुण्डस्थं कुर्यात्।

७.६ यमः[15]

कृष्णाञ्जनसमरूपः, दीप्ताग्निसमालोचनः दण्डपाशदरः यमः। महामहिषम् आरूढः। सिंहासनोपरि च आरूढः। तस्य पार्श्वे चित्रगुप्तः, कराला: किङ्करा:, सौम्याः सुराः, असौम्याः असुराश्च स्युः।

७.७ कुबेरः[16]

कुण्डलाभ्याम् अलङ्कृतः, महोदरः महाकायः हारकेयूरालङ्कारैः अलङ्कृतः, श्वेतवस्त्रधारी मुकुटान्वितः कुबेरः स्यात्। स च निध्यष्टकसमन्वितः। गदाधरः वरदहस्तः च असौ नरयुक्तविमानस्थश्च स्यात्।

७.८ ईशः (ईशानः)[17]

श्वेतरूपधरः तथा श्वेतनेत्रः त्रिनेत्रः ईशः स्यात्। हस्तः त्रिशूलयुक्तः एवं वृषोपरि आरूढः स स्यात्।

**पादटीका**

1. The Matsya Purāṇam, Part-II, Nag Publication, Delhi, 1983, pp. 258, 4-14.
2. *Ibid.*, 260, 28-30
3. *Ibid.*, 260, 31-35
4. *Ibid.*, 260, 35-38
5. *Ibid.*, 259, 1
6. *Ibid.*, 259, 3-9
7. *Ibid.*, 259, 11
8. *Ibid.*, 259, 11-12
9. *Ibid.*, 259, 13
10. *Ibid.*, 259, 14

11. *Ibid.*, 260, 55-58
12. *Ibid.*, 260, 59-65
13. *Ibid.*, 261, 40-47
14. *Ibid.*, 260, 1-10
15. *Ibid.*, 260, 11-20
16. *Ibid.*, 260, 21-27
17. *Ibid.*, 260, 40-45
18. *Ibid.*, 261, 1-8
19. *Ibid.*, 260, 52-55
20. *Ibid.*, 260, 40-51
21. *Ibid.*, 261, 53-56
22. *Ibid.*, 261, 51-52
23. *Ibid.*, 261, 24-25
24. *Ibid.*, 261, 25-26
25. *Ibid.*, 261, 26-28
26. *Ibid.*, 261, 28-29
27. *Ibid.*, 261, 29-30
28. *Ibid.*, 261, 31-32
29. *Ibid.*, 261, 33-36
30. *Ibid.*, 261, 37-38
31. *Ibid.*, 261, 66-69
32. *Ibid.*, 261, 15-16
33. *Ibid.*, 261, 17-18
34. *Ibid.*, 261, 18-19
35. *Ibid.*, 261, 9-11
36. *Ibid.*, 261, 12-14
37. *Ibid.*, 261, 20-22
38. *Ibid.*, 261, 23

**सहायकग्रन्था:**

1. The *Matsya Purāṇam*, Part-II, Nag Publication, Delhi, 1983.
2. Agrawala, Vasudeva Saran, *Matsya Purāṇa, A Study*, All India Kasiraj Trust, Varanasi, 1963.
3. Agrawala, Vasudeva Saran, *A Catalogue of the Brahmanical image in Matha*-O Art Historical Society, Locknow, 1951.
4. Banerjee, Jitendranath, *The Development of Hindi Iconography.*
5. Rao, V.A. Gopinath, *Elements of Hindu Geography*, Vol.-I, Part-I, *Indological House*, Delhi, 1971.

# গৌরীদি—স্মরণে মননে (২৯/১০/১৪ মাঝরাত)

নন্দিনী ভৌমিক

আমি তখন অষ্টাদশী
কলেজে সবে পা।
ক্লাসরুমেতে প্রথম দেখি
যেন কত জনমের মা।।
অতল চোখে অমৃত কথায়
স্নান করেছি কত।
হারিয়ে গেছি কোন সুদূরে
স্মৃতি শত শত।।
কেমন ধারা পড়াও তুমি
ঘোর কাটে না যে!
নির্নিমেষে চেয়ে থাকি আমরা তোমার মেয়ে।।
ইংরেজিহীন বাংলাভাষা
তোমার কাছে শিখি।
উদাত্ত, অনুদাত্ত, স্বরিত
যতন করে লিখি।।
ইন্দ্রবজ্রা, শিখরিণী, পুষা, সূর্যা-সোম।
ভুজঙ্গপ্রয়াত, রবীন্দ্রনাথ, সরস্বতী-হোম।।
নাটক-মহড়ায় তুমি
অন্য মানুষ এ কী!
মধ্যমব্যায়োগ, বাসবদত্তা
রসিক-শিল্পী দেখি।।
শিশু-মনে বেদ-চর্চা রবি-কবির সাথে
পদ্য-লেখায় অবাক যাদু সকল জগৎ মাতে।।
এতো জানো এতো জানো
ভাঁড়ার ফুরোয় কই?
তারই ছিটেফোঁটা নিয়ে

আমরা হৈ চৈ।।
পুরো-নতুন বিয়ের কথা
বলব যবে আর।
আমায় তুমি ভর কোরো মা
করব তরী পার।।
বিশ্বমাতার যজ্ঞশালায়
আত্মহোমের তানে।
তোমারি বন্দনা গাই
তোমার সুরে গানে।।
কোথায় গেলে মাগো চলে—
শক্তি দাও হাতে।
তুমি আমি দুজন মিলে
গাণ্ডীব তুলি সাথে।।

# ঋগ্বেদে প্রতিফলিত স্থাপত্যকলা ও বাস্তুশাস্ত্রের উৎকর্ষ

ভাস্কর মুখার্জী

বাস্তু শব্দের উৎপত্তি সংস্কৃত ভাষা বস্ ধাতু থেকে হয়েছে। যার অর্থ হল বসনা অর্থাৎ নিবাস করা। কারণ নিবাসের জন্য ভবন আবশ্যক। তাই বাস্তুর সাথে তাৎপর্য যুক্ত অর্থ হল বাসের জন্য থাকার যোগ্য ভবন। ইংরেজী ভাষায় বাস্তুর পরিবর্তে Architecture শব্দ প্রযুক্ত হয়। এই শব্দটি গ্রীক ভাষার দুটি শব্দ। আর্কি (প্রমুখ) + টেক্টান (নির্মাতা) অর্থাৎ আর্কিটেক্টান থেকে হয়েছিল। বাস্তুশাস্ত্রে পর্যায়রূপে স্থাপত্য শব্দেরও প্রয়োগ হয়ে থাকে। স্থাপত্য শব্দটি স্থপতি শব্দ থেকে জাত, স্থা ধাতুর সাথে পতি প্রত্যয়ের সন্ধি দ্বারা স্থপতি শব্দ নির্মিত। স্থা ধাতুর স্থিতির অর্থে হয়। এখান থেকে স্থির-স্থাবর-স্থিতি-স্থানাদি শব্দের উৎপত্তি। ভবন শব্দটিও স্থি-অবস্থায় থাকে তাই এর অর্থ স্থান বিশেষ, এর থেকেই ভবনের নির্মাণ কর্তা, নির্মাণ প্রক্রিয়ার সম্পূর্ণ জ্ঞাতা স্থপতি নামে অভিহিত, স্থপতি দ্বারা নির্মিত রচনা স্থাপত্য নামে পরিচিত।[১] স্থাপত্য শব্দটি যদিও ঋগ্বেদে পাওয়া যায় না, কিন্তু স্থাপত্যভাব বোধক স্থাপয়ন্তি,[২] স্থায়পয়সে,[৩] প্রতিষ্ঠা[৪] প্রভৃতি শব্দ এখান থেকে উপলব্ধ হয়ে থাকে।

স্থপতেঃ কর্মস্থাপত্যম্[৫] এই ব্যুৎপত্তি অনুসারে স্থাপনা শব্দের ব্যাপ্তি গৃহনির্মাণ পর্যন্ত হয়ে থাকে। বাস্তু পদের দ্বারা গৃহ থেকে প্রসাদ, রাজপ্রাসাদ, পুষ্করিণী, কূপ, তড়াগ, ঝিল, উদ্যান এবং গৃহারম্ভ, বাস্তুপুরুষের স্থিতি-দিক্

নির্ণয় পরত্বের দ্বারা গৃহবিভাগ-জীর্ণদ্বার বিধি-শিলান্যাস বিধি-বাস্তু শান্তি পদ্ধতি-প্রতিষ্ঠাবিচার প্রভৃতি জ্যোতিষ সম্বন্ধ বিষয় গুলিও অন্তর্ভুক্ত হয়।[৮]

বাস্তুশাস্ত্রের শাব্দিকার্থ হল স্থাপত্যের বিজ্ঞান (Science of Architecture), কিন্তু বাস্তুশাস্ত্রটি বৈজ্ঞানিকতার সাথে আধ্যাত্মিকতত্ত্বসম্পনও বটে। শাস্ত্রের কার্যকারণতার অনুকরণীয়তা-স্থিরতা-সূত্রবদ্ধতা-প্রযোজকতা-সার্বভৌমিকতা প্রভৃতির লক্ষণ গুলি বাস্তুশাস্ত্রে সর্বত্র দেখা যায়। কোনো এক মানবীয় অনুভব কার্যকারণ সম্বন্ধ প্রভৃতি ষড়লক্ষণের দ্বারা যুক্ত হয়ে শাস্ত্রতত্ত্ব লাভ করে বাস্তুশাস্ত্রের এই লক্ষণগুলি প্রচুর মাত্রায় পাওয়া যায়, তাই এই বিদ্যা বাস্তুশাস্ত্র নামে পরিচিত।[৯] অতএব বাস্তুশাস্ত্র নিজেই অত্যধিক বিষয় সংকলনের দ্বারা স্থাপত্য কলা থেকে অধিক ব্যাপক হয়ে থাকে। বস্তুত বৈদিক সভ্যতার ও সংস্কৃতির কেন্দ্রবিন্দু যজ্ঞবেদী ছিল। ঋগ্বেদের কাল থেকেই ভারতীয় পরিবেশে যজ্ঞ পরম্পরা আজও প্রচলিত। আমাদের ঋষিরাও যজ্ঞবিজ্ঞানের দ্বারা বহুবিধানের প্রাপ্তি, গুপ্তরহস্য গুলির জ্ঞানও প্রাপ্তি হয়। এই ক্রমেই বাস্তুবিদ্যার ঐতিহাসিক যাত্রাও আরম্ভ হয়ে থাকে। যজ্ঞের পবিত্র বাতাবরণে বাস্তুবিদ্যার শুভারম্ভ হয়ে থাকে। ঋগ্বেদে অনুসারে ঋষিসভায় কোনো ঋষি অন্যদের থেকে প্রশ্ন করেছিলেন-যে পৃথিবীর কেন্দ্র স্থান কি? উপাংতঃ কোথায় থাকে?[৯]

বিদ্যাচর্চা নুতন তথ্য অন্বেষণের জন্য সহায়ক হয় তাই উত্তর পাওয়া যায় যে এই যজ্ঞবেদী পৃথিবীর নাভি ও উপাত।[৯]

ঋষিসংবাদের থেকে আমরা জানতে পারি যে পৃথিবীর গোলকাকৃতি, গোলকবস্তুর কেন্দ্র স্থান ও উপাত সর্বত্র থাকে। ঋষিরা এই তথ্য অন্বেষণের দ্বারা অক্ষেত্রবিতস্য (জ্যামিতি) শাস্ত্রীর সিদ্ধান্তের প্রতিপাদন করা হয়েছিল। যজ্ঞবেদীগুলি সম্ভবত অনন্তরকালে মন্দির নির্মাণের অগ্রদূতরূপে প্রকটিত হয়। যজ্ঞবেদীগুলি বৃত্তাকার, বর্গাকার, ত্রিভুজাকার, শ্যেণাকার হত।[১০] শুল্বসূত্র অক্ষেত্রবিতের (জ্যামিতি) মূলগ্রন্থ ছিল, যেখানে বেদি-বাস্তুর সিদ্ধান্তগুলি দেওয়া হয়েছিল। এই সিদ্ধান্তগুলিই আগামী দিনে বাস্তুশাস্ত্রের আধারভূত সিদ্ধান্তের জন্ম দিয়েছিল। এই যজ্ঞস্থলে প্রস্থাপিত কাষ্ঠনির্মিত যূপ আবাসীয় স্থাপত্যের মূলাধার হয়েছিল।

যজ্ঞবেদি মন্দিরের গর্ভগৃহরূপে যজ্ঞশালারূপে যজ্ঞশালারূপে বা যজ্ঞমন্ডপ দেবমন্দিররূপে বিকশিত মন্দির বাস্তুসংরচনার দ্বারা জানা যায়।[১১] এই উপরিউক্ত উদাহরণের দ্বারা ঋগ্বেদিককালীন যজ্ঞবেদি বাস্তুশাস্ত্রের বিকাশের আধার—ইহাই বিদ্বানদের বিচার।

হরপ্পাকালীন বিকশিত বাস্তুকলার দশা ওখানকার সুব্যবস্থিত নগর যোজনা এর অন্তর্গত দূর্গনির্মাণ, রক্ষা প্রাচীর-আবাসীয় ভবন সার্বজনিক নির্মাণ যেমন স্নানাগার, দেবালয়, সভাভবন নলকূপের সুব্যবস্থা তথা সড়কের সুব্যবস্থা থেকে বোঝা যায়।

ঋগ্বেদে এই ধরণের উপরিউক্ত বাস্তুশাস্ত্রের বা স্থাপত্যকলার মহান উৎকর্ষ দেখা যায়। যথা—অনেক মন্ডলের সূক্তে মধ্যে আর্যদের আবাসর্চ্চার গৃহনিমিত্ত—'গৃহ-গয়-ধামন্-দম্-দুরোণ-দূর্য-স্থান-সদস্-সদম-সদন্-নষদন-মান-বিমান-দ্রয়-অয়ন-শর্ম-আয়তন-ক্ষয়-শ্রয়-হর্ম্য-ঔকস্-বাস্তু-বসতি-শরণ-প্রসদমন-নিবেশন-বেশ্ম-বেশ-সালা-শালা-নীড়-পস্ত্যা-অস্তাদি শব্দগুলি প্রযুক্ত হয়েছে।[১২] এগুলির মধ্যে কিছু শব্দগুলির অর্থ বিশেষ গৃহপ্রকার অথবা গৃহের কোনো সীমিত সুনিশ্চিত ভাগের জন্য। এই শব্দগুলির মধ্যে বাস্তুর অপরাবৈভব পরিলক্ষিত হয়।

ডঃ পৃথ্বীকুমার আগরওয়ালের মতে জীবনের ভৌতিক সমৃদ্ধির দ্যোতক অনেকপ্রকার শিল্পনির্মাণের

কলাত্মক অভিপ্রায়গুলির পরিচয় বৈদিক সংহিতাগুলিকে করা হয়েছে। ঋগ্বেদে অসুরদের সুদৃঢ় পুরের বর্ণনা অনেকার পাওয়া যায়। এর দ্বারা অধিকাংশ বিদ্বানদের দ্বারা দুর্গসদৃশ নগর নির্মাণের দ্যোতক মনে করেন। এই পুরগুলিকে দেবরাজ ইন্দ্র ধ্বংস করেছিলেন। তাই ইন্দ্র পুরন্দর-পুরভিদ-পুর্ভিদাদি নামগুলি ঋগ্বেদে অভিহিত হয়েছে।[১৩] বস্তুতঃ পুরের মূল ভূতার্থ নগর। এখান থেকেই প্রেরণা লাভ করে উত্তর বৈদিককালীন নগরগুলির বিকাশ হয়েছিল। ঋগ্বেদের কালে ধনিকেরা উন্নত প্রাসাদগুলিতে বাস করত। যেখানে অনেক দরজা, দীর্ঘাকার স্তম্ভ থাকত। সাধারণ মানুষেরা গৃহগুলিতে বাস করত। এই গৃহগুলিতে অনেক প্রকোষ্ঠ ছিল, গৃহগুলিতে পশুপালনের জন্য ভিন্ন ব্যবস্থা ছিল। পশুদের জন্য পশুশালা থাকত যা ছিল গোষ্ঠ নামে পরিচিত।[১৪]

ঋগ্বেদের সপ্তমমন্ডলে অগ্নিদেবকে প্রার্থনা করা হয়েছে যে সে অপরিমিত ধনসম্পদ সম্পন্ন ধাতুযুক্ত পুরগুলির দ্বারা আমাদের রক্ষা হয়।[১৫] অন্যত্র অগ্নিদেবকে প্রার্থনা করা হয়েছে যে মনুষ্যদের রক্ষণের জন্য শতস্তম্ভযুক্ত অজেয় পুরগুলির নির্মাণ করেন। চতুর্থমণ্ডলে পাষান নির্মিত পুরের উল্লেখ রয়েছে।[১৬] ইহাও বলা হয়েছে যে আর্যরা গৃহনির্মাণে পাষাণ, ধাতু ইত্যাদির কমবেশি প্রয়োগের দ্বারা সুপরিচিত ছিল। সেই সময়ে বৃহদাকার ভবনগুলি ছিল ঋগ্বেদের ঋষি বশিষ্ট দ্যুলোকে স্থিত বৈদিক দেবতাদের দেবতাদের রাজ বরুণদেবের সদনে প্রবেশ করে তার হাজার দরজাযুক্ত বিশালতা বর্ণনা করেছেন।

দ্বিতীয় মণ্ডলে গৃহের ছেদ স্তম্ভের মহত্ব দেখেই আর্যরা দ্যুলোকের ধারকত্বের দ্বারা ইন্দ্রকে 'মহান স্কম্ভিয়ান' বলেছেন। যার দ্বারা ভুবনের মহান স্তম্ভ আরোপিত হয়ে আকাশ স্তম্ভিত। স্তম্ভের এই আধারকেই স্বীকার করে আগামিকালে সহস্রসংখ্যা পরিমিত স্তম্ভযুক্ত বিশালতা রচনা হয়েছিল।

ঋগ্বেদের সময় বাস্তুকলার বিবিধরূপের যথা মূর্তিকলা-দূর্গ-গ্রামনির্মাণাদির উল্লেখ পাওয়া যায়। সেই সময় বিশালাকার দূর্গের নির্মাণ করা হত। লৌহনির্মিত দূর্গগুলির নগরগুলির বর্ণনাও পাওয়া যায়। সপ্তম মন্ডলের পঞ্চম সূক্তে কাষ্ঠনির্মিত পুরগুলির দাসদের আক্রমণে প্রজ্জ্বলিত হত। রাজা স্বপরিবারে সেবকদের সাথে বিশাল পুরে বাস করতেন। সেখানে বণিকেরাও থাকত। ঋগ্বেদে বাস্তুপতি, গৃহদেবতা, ছিল যার বাহন মানুষদের থেকে এবং পশুদের থেকে শুভাশীষ দান করতে, রোগ প্রশমনের জন্য, অশ্বপশুদের সমৃদ্ধির জন্য, আবাহন করতে সংরক্ষণের জন্য করতেন। এই কথাই ঋগ্বেদের সংহিতায় বাস্তুপতির অনেকস্তুতিপর মন্ত্র আসত।

এই উপরিউক্ত প্রমাণ গুলির দ্বারা জানা যায় যে ঋগ্বেদে স্থাপত্যকলার এবং বাস্তুশাস্ত্রের উৎকর্ষ মহান ছিল। বাস্তুশাস্ত্রের যথাযথ প্রয়োগ মনে হয় সেই যুগেই হয়েছিল। এরপর থেকেই সামাজিক পরিবেশ ও শহর নগর নির্মাণে এর প্রয়োগ ব্যাপকরূপে বিস্তৃতি লাভ করে। যাই হোক আবিষ্কৃত ঋগ্বেদের যুগের এই সুষ্ঠ নগর ও শহর সভ্যতা বর্তমান যুগের নগর কেন্দ্রিক সমাজে প্রয়োজনীয় হয়ে পড়েছে। আর্যরা বাস্তুবিদ্যায় উচ্চতর বিকাশে আগ্রহী ছিল। তারা আধ্যাত্মিক পরিবেশে বৈজ্ঞানিক তত্ত্ব আধারে বাস্তুশাস্ত্রের উৎকৃষ্ট সিদ্ধান্তগুলির রচনা করেছিলেন।

## তথ্যসূত্র

১। ভারতীয় স্থাপত্য এবং কলা, পৃ: ৮, ডঃ উদয়নারায়ণ উপাধ্যায় এবং তিবাড়ি।

২। আরে মঘা কো ত্রিশুণ্ধা দদর্শ যং যুঞ্জন্তি তম্বা স্থাপয়ন্তি। ঋগ্বেদঃ।

৩। নি তন্দধেষহরবরং পরং চ যস্মিন্নাবিথাবসা দুরোণে।
আ মাতরা স্থাপয়সে জিগক্ত অত ইনোষি কবরা পুরুণি, ঋগ্বেদঃ।

৪। মনামানা চিদ্ধ্বসয়ো ন্যস্মা অবাহন্নিন্দ্র উষসো যথানঃ।
ঋষ্বেরগচ্ছঃ সখিভির্নিকামৈঃ সাকং প্রতিষ্ঠা হৃদ্যা জঘন্থ, ঋগ্বেদঃ।
৫। এনসাইক্লোপিডিয়া অফ হিন্দ্ আর্কিটেকচর্, ডাঃ প্রসন্ন কুমার।
৬। বৃহদ্বাস্তুমালা, বিষয়সূচী, পন্ডিত শ্রীরামনিহোরদ্বিবেদী
৭। ভারতীয় বাস্তুশাস্ত্র, প্রফেসর শুকদেব চতুর্বেদী, পৃ: ৭
৮। কো অস্য বেদ ভুবনস্য নাভিঃ
পৃচ্ছামি ত্বা পরমন্তং পৃথিব্যা
পৃচ্ছামি যত্র ভুবনস্য নাভিঃ।। ঋগ্বেদঃ ১।১৬৪।৩৪
৯। ইয়ং বেদিঃ পরো অন্তঃ পৃথিব্যা
অয়ং যজ্ঞো ভুবনস্য নাভিঃ।। ঋগ্বেদঃ ১।১৬৪।৩৫
১০। ভারতীয় স্থাপত্য এবং কলা, পৃ.
১১। বৈদিককালীন রূপংকর কলা, অ. ২, পৃ: ৭৫
১২। বৈদিককালীন রূপংকর কলা, অ. ২, পৃ: ৪৭
১৩। প্রাচীন ভারতীয় কলা এবং বাস্তু, অ. ২, পৃ: ৪৬
১৪। ঋগ্বেদকালীন ভারত, শ্রীকন্ছেদীলালগুপ্তা, পৃ: ৩৩
১৫। তেভির্নো অগ্রে অমিতর্মৈহোভিঃ শতং পূর্ভিরায়সীভির্নি পাহি, ঋগ্বেদ ০৭।০৩।০৭
১৬। শতমশ্মন্ময়ীনাং পুরামিন্দ্রো ব্যাস্যত্। দিবোদাসায় দাশুষে, ঋগ্বেদ, ০৪।৩০।২০
১৭। বৃহন্তং মানং বরুণ স্বধাবঃ।
সহস্রদ্বারং জগম গৃহন্তে।। ঋগ্বেদঃ, ০৭।৮৮।০৫
১৮। স প্রাচীনান্ পর্বতান্ দৃংহদোজসাহধরাংচীনমকৃণোদপামপঃ।
অধারয়ত্ পৃথিবীং বিশ্বাধায়সমস্তভ্নান্মায়য়া দ্যামবস্রমঃ, ঋগ্বেদঃ, ০২।১৭।০৫
১৯। ঋগ্বেদকালীন ভারত, পৃ: ৬৫-৬৬

**সন্দর্ভগ্রন্থ :**

১। উপাধ্যায় ডাঃ উদয়নারায়ণ, তিবাড়ি প্রফেসর গৌতম্, (লেখক দ্বয়) ২০০৭, ভারতীয় স্থাপত্য কলা, মোতিলাল বেনারসীদাস, দিল্লী-০৭
২। ঋগ্বেদ সংহিতা (মূলমাত্র) ২০০৬, চৌখাম্বা সংস্কৃত প্রতিষ্ঠান, জহওহর নগর, দিল্লী-০৭
৩। কুমার ডঃ প্রসন্ন, ১৯৪৭, এনসাক্লোপিডিয়া অফ হিন্দু আর্কিটেকচর, অক্সফোর্ড ইউনিভার্সিটি প্রেস, লন্ডন
৪। দ্বিবেদী স্ব. প. শ্রীরামনিহোর, (সংগ্রহকর্তা) ত্রিপাঠী ডাঃ ব্রহ্মানন্দ (সম্পাদক), বৃহদাস্তুমালা, চৌখাম্বা সুরভারতী প্রকাশ, বারাণসী
৫। চতুর্বেদী প্রফেসর শুকদেব, ২০০৫, ভারতীয় বাস্তুশাস্ত্র, শ্রীলাল বাহাদুর শাস্ত্রী রাষ্ট্রিয় সংস্কৃত বিদ্যাপীঠ, কটবারিয়া সরায়, নিউ দিল্লী
৬। চন্দ্রিকেশ ডাঃ জগদীশ, ২০১০, বৈদিককালীন রূপংকর কলাএ, অনন্ত প্রকাশন দিল্লী-৩৫
৭। গুপ্তা শ্রীকন্ছেদীলাল, প্রথম সংস্করণ, ২০০৫, ঋগ্বেদকালীন ভারত, চৌখাম্বা কৃষ্ণদাস অকাদেমী, বারাণসী

# स्मृतिशास्त्रे मूल्यबोधः

स्वदेशरञ्जनघोषालः

विज्ञानस्य प्रभावेन साम्प्रतिककाले मानवानां जीवनयापने अत्यधिकं परिवर्त्तनं जातम्। परिवर्त्तनमेव प्रकृतेर्नियमः। अरविन्दाचार्यैर्बहुशः समुद्घोषितं यन्मानवैः स्वकीयकल्याणस्य कृते परिवर्त्तनमेव प्रकृतेर्नियमः। प्रकृतिः सर्व्वदा हितकरी। मानवस्य यथा कल्याणं स्यात्, समाजस्य यथा अग्रगतिः स्यादेतत्सर्व्वं विचिन्त्य एव प्रकृतिः परिवर्त्तनमानयति। एतत्परिवर्त्तनं न कदापि प्रतिरोद्धुं शक्यमित्येतत्तु अतीव सत्यम्। तथापि तत्र स्थले मम वक्तव्यं यद-विज्ञानस्य प्रभावेन तथा कम्पिउटारप्रभृत्या मानवानां कायिकपरिश्रमलाघवस्तथाक्षणिकजीवनयात्रामानस्य समुन्नतिरभवत्, किन्तु मूल्यबोधादिविषये चरमावनतिर्दरीदृश्यते। समाजस्य चतुर्दिक्षु एका अराजकता परिस्थितिरसृजयत्। यथा—साम्प्रदायिकघाताघातो राजनैतिकसंघर्षो भवति, विद्यालये छात्रशिक्षकयोर्मध्ये, परिवारे पितापुत्रयोर्मध्ये, स्वामिस्त्रियोर्मध्ये मानवमानवयोश्च मध्ये सद्भावो नास्ति। अस्य कारणं किम्?

मान्याः! जानन्ति भवन्तः सर्व्वे-मानवस्य मध्ये द्विविधा सत्ता विद्यते-एका जैविकी अपरा च मानविकी। अनयोर्द्विविधसत्तयोर्मध्ये अधुना मानवानां जैविकी सत्ता वर्धिता जाता। एषा तु न काम्या। यतो मानविकीसत्तया मानवानां मनुष्यत्वं जायते वर्द्धते च। यदि मानवानां मानविकी सत्ता न तिष्ठति तर्हि ते मानवा मनुष्यदेहधारिणः पशव इति परिगण्यन्ते।

मान्याः! इह जगति मनुष्यकीटपतङ्गादीनां तथा जडवस्तूनां सर्व्वेषां धर्म्मोऽस्ति किन्तु नास्ति तेषां सर्व्वेषां धर्म्मबोधः। अयं धर्म्मबोधः केवलं मनुष्याणां विद्यते। तस्मात्कारणान्मनुष्याः श्रेष्ठा अन्येभ्यः प्राणिभ्यः। पुनर्मनुष्यो भूत्वापि ये तावन्ना धर्म्मस्यानुशीलनं साधनां वा न कुर्व्वन्ति ते तु केवलं मनुष्यदेहधारिणः पशव इति। इमे मानवा निन्दितं कर्म्म कर्त्तुमग्रसरा भवन्ति। येन तेन प्रकारेण इमे मानवाः स्वोदरपूरणार्थं पशुपक्ष्यादीन् मारयन्ति, धनलाभार्थं निरीहपथिकेभ्योऽर्थादीनपहरन्ति। विशेषत इमे जना विवेकरहिता निर्दया भवन्ति। वंगभाषायामेकः प्रवादोऽस्ति-मान् आर हुस् एइनिये हय मानुष इति। अस्मिन् विषये मित्रलाभे एका महती कारिका अपि विद्यते। यथा-१

'आहारनिद्राभयमैथुनञ्च सामान्यमेतत्पशुभिर्नराणाम्।
धर्म्मो हि तेषामधिको विशेषो धर्म्मेण हीनाः पशुभिः समानाः' इति॥

अत्र अधिकविशेष इति यदुक्तं तत्तु शास्त्रविहितधर्म्माचरणमित्यर्थः। इदमाचरणं केवलं मनुष्याणां विद्यते तेन मनुष्यत्वं जायते। तस्मात्कारणान्मनुष्यानुद्दिश्य धर्म्मविषयकोपदेशो मन्वादिभिः कृतः। तत्र को धर्म्म इति जिज्ञासायां तदुत्तरे भगवता मनुना प्रोक्तम्-२ 'धर्म्मं जिज्ञासमानानां प्रमाणं परमं श्रुतिरिति। पुनश्च तेनोक्तम्-३ 'आचारः परमो धर्म्मः श्रुत्युक्तः स्मार्त्त एव च' इति।

महाभारते-४ 'धारणाद्धर्म्म इत्याहुर्धर्म्मो धारयते प्रजाः।
यः स्याद्धारणसंयुक्तं स धर्म्म इति निश्चयः'॥

याज्ञवल्क्येनोक्तम्-५ 'इज्याचारदमाहिंसादानस्वाध्यायकर्म्मणाम्।
अयन्तु परमो धर्म्मो यद्योगेनात्मदर्शनम्' इति॥

अतः पूर्व्वोक्तवचनेन धर्म्मस्तावद्द्विविध इति ज्ञायते-श्रुतिविहितः स्मृतिविहितश्चेति। तत्र श्रुतिविहितो यथा-यागादिः पुनः स्मृतिविहितो यथा--मन्वादिप्रणीतस्मृतिवचनपरिपालनादिरिति। तैरुक्तम्-६

'धृतिः क्षमा दमोऽस्तेयं शौचमिन्द्रियनिग्रहः।
धीर्विद्या सत्यमक्रोधो दशकं धर्म्मलक्षणम्'॥

युगप्रवर्त्तकेन स्वामिविवेकानन्देनोक्तम्--'धर्म्मस्य अर्थः खलु उदारता। यथा--'न हि धर्म्मो भक्ष्याभक्ष्यविचारे निवसति, न वा पाकशालायां तिष्ठति। प्रभाते रविकरस्य स्पर्शलाभस्य कृते कस्यापि उन्मोचनं क्रियमाणे रविकरस्य स्पर्शः लभ्यते, तेन धर्म्मार्जनार्थं कस्यापि अनुशासनस्य अपेक्षा न वर्त्तते। केवलं हृदयद्वारस्य उद्घाटने कृते धर्म्मस्य स्वरूपमुपलभ्यते इति। तेन आंगलभाषया तदीये 'My India The India Eternal' इति नाम्नि ग्रन्थे इदमेवोक्तम्--

"Religion is the idea which is raising the brute unto man and man unto God. Religion is the manifestation of the divinity already in man". पुनरपि धर्म्माधर्म्मविषये तद्ग्रन्थे एवमालोचितं यत्--"Doing good to others is virtue, injuring others is sin. Strength and manliness are virtue, Weekness and cowardice are sin".

मान्याः! धर्म्मशब्दस्य अर्थो न केवलं 'Religion' इति संकीर्णेऽर्थे सीमाबद्धोऽस्ति, अपि तु धर्म्मशब्दो व्यापकेऽर्थे व्यवहृतो भवति। साम्प्रतिककाले स्मृतिगवेषकैर्. पि. भि. काणेमहाभागैरुक्तम्-७

"The dictionaries set out various meanings of Dharma, such as ordinance, usage, duty, right, justice, morality, virtue, religion, goodworks, function or characteristics."

इह खलु नास्तिकास्तिकेति सर्व्वेषां जनानां कृते एते सर्व्वे प्रयोज्या ये खलु साम्प्रतिककाले मूल्यबोधं प्रति अतीव गुरुत्वपूर्णाः परमसहायकाश्च भवेयुरिति।

मान्याः! जानन्ति भवन्तः सर्व्वे-अधुना उच्चफलनशीलधान्यशस्यं भक्षयित्वा वयं सर्व्वे विस्मृतवन्तो यद्वयं सर्व्वे भारतीयाः। अस्माकं संस्कृतिः भारतीया एव। भारतीयताया मूलतत्त्वानि भवन्ति--'यत्र विश्वं भवत्येकनीडम्' इति चिन्तनम्, 'तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा' ८ इति दर्शनम्, मनुष्यस्य महत्त्वे च आस्था--

'विद्याविनयसम्पन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि।
शुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनः' ९॥

इत्युद्घोषाश्च संस्कृतवाङ्मये एव विलसन्ति। भारतीयताया मूलतत्त्वं तावदाध्यात्मिकता। का नाम आध्यात्मिकतेति चेत्--रवीन्द्रनाथेन अरविन्दाचार्य्येण च समुद्घोषितम्--व्यक्तिचैतन्यस्य लतायां यदि विश्वचैतन्यस्य पुष्पविकाशो भवति, तदा एव आध्यात्मिकताया विकाशो जायते। यस्य जनस्य अयमनुभवे

भवति यत्--समग्रविश्वं तस्य गृहम्, तस्यैव आध्यात्मिकं पुनर्जन्म भवति। अत ईदृशचिन्तनादि: स्मृतिशास्त्रादिशमदमनियमानुशीलनमाध्यमेन आगच्छति। यदि प्रत्येकमानवस्य मध्ये ईदृशो मूल्यबोधो न जागरितो भवेत् तर्हि कथमाधुनिकविश्वायनं द्रढीकृतं भवेत्। मृत्तिकाभ्यन्तरे यदि भित्तिः सुदृढा न स्यात् तर्हि आकाशचुम्बिप्रासादरचना कथं दीर्घस्थायिनी भवेत्? तस्मात्कारणादग्रे मानवानां यतो मूल्यबोधो जागरितो भवति तद्विषये यत्नोऽवलम्बनीयः। इमं मूल्यबोधं प्रति अस्माकं स्मृतिशास्त्रादिषु ग्रन्थेषु बहून्युपदेशमूलकानि वचनानि विद्यन्ते। येषां वचनानामनुशीलनमाध्यमेन मानवानां मनुष्यत्वं जायते वर्द्धते च। यथा-१०

"विद्या ददाति विनयं विनयाद्याति पात्रताम्।
पात्रत्वाद्धनमाप्नोति धनाद्धर्म्मस्ततः सुखम्"॥
"अयं निजःपरो वेति गणना लघुचेतसाम्।
उदारचरितनान्तु वसुधैव कुटुम्बकम्"॥११
"मातृवत्परदारेषु परद्रव्येषु लोष्टवत्॥३॥
आत्मवत् सर्व्वभूतेषु यः पश्यति स पण्डितः" १२।

एवम्प्रकारेण अस्मिन् शास्त्रे बहून्युपदेशमूलकानि वचनानि सन्ति। मानवतास्वरूपप्रसङ्गेऽपीदमेवोक्तम्-१३

अहिंसा सत्यमस्तेयं शौचमिन्द्रियनिग्रहः।
एतत्सामासिकं धर्म्मं चातुर्वर्णेऽब्रवीन्मनु" रिति॥

पुनरपि शास्त्रे इदमेव विद्यते--"अहिंसा परमो धर्म्मः"इति। तत्र जिज्ञासा भवति-का हिंसा? उच्यते-परेषामनिष्टा चिन्ता हिंसा, न हिंसा अहिंसा। इयमहिंसा न केवलं परमो धर्म्मः, अपि च परमं बलमिति। यथा धर्म्मो धार्म्मिकं रक्षति तथा अहिंसापि तदाश्रितं रक्षति। अहिंसाश्रयिणो जना आत्मिकबलेन बलवतः कदापि न बिभ्यति। अतो ये तावज्जना अहिंसकाः, तेषु अहिंसकेषु सर्व्वे विश्वसन्ति। दयादाक्षिण्यादिभिर्मानवोचितवृत्तिभिर्भूषितास्ते सर्व्वेषां वरणीया भवन्ति। भगवता मनुना प्रोक्तम्-आत्मज्ञानं हि मोक्षसाधनस्य श्रेष्ठः पन्थाः। सर्व्वासां विद्यानां मध्ये आत्मज्ञानं प्रधानमिति। तेनामृतत्वलाभो भवति। केन प्रकारेणायं सम्भव इति प्रश्ने तेनाभिहितम्-१४

"वेदाभ्यासस्तपोज्ञानमिन्द्रियाणाञ्च संयमः।
अहिंसा गुरुसेवा च निःश्रेयसकरं पर"मिति॥

अत इह जन्मन्यपि धर्म्माचरणशीलो जनः समाजे सर्व्वैर्वन्द्यते। तस्य जीवनं शान्तिमयं कल्याणमयञ्च भवति। यद्यपि देशकालविवर्त्तनेन आचाराद्यनुष्ठानेषु, विभिन्नसम्प्रदायस्य मध्ये च बहुविधं मतपार्थक्यं परिलक्ष्यते, तथापि सर्व्वेषां मतपार्थक्यानां मध्ये यो मानवं सनातनसत्येन बध्नाति, सर्व्वेषां भेदानां मध्ये य एकतायाः स्पन्दनमानयति, सर्व्वेषां विच्छेदानां मध्ये च यो मिलनसेतुं विरचयति, भारतवर्षं तमेव धर्म्मं इति स्वीकरोति। तस्मात्कारणाद्धर्म्मो न अतिक्रमणीयः। यदि वयं सर्व्वे धर्म्मं हन्मः, तदा सोऽस्मान् सर्प इव रोषितः सन्

प्रतिहन्तीति।

मान्याः! आदर्शचरित्रगठननमेव मानवजीवनस्य प्राथमिकलक्ष्यम्। तथाचोक्तं भगवता मनुना-१५

"एतद्देशप्रसूतस्य सकाशादग्रजन्मनः।

स्वं स्वं चरित्रं शिक्षेरन् पृथिव्यां सर्व्वमानवाः"॥

चरित्रोत्कर्षसाधने शास्त्रविहितशमदमादिनियमानुशीलनमत्यावश्यकम्। अस्माभिः सर्व्वैरवलोक्यते यत्-एषां स्मृतिशास्त्रादिविहितशमदमनियमानां पालनाभावेन समाजस्य चतुर्दिक्षु भ्रष्टाचारो क्रमशो वर्द्धितो न वा भवद्भिर्विचार्य्यताम्।

मान्याः! जानन्ति भवन्तः सर्व्वे-समाजे नारीणां स्थानमतीव गुरुत्वपूर्णमस्ति। किन्तु साम्प्रतिके काले विभिन्नपत्रपत्रिकायां दूराभाषे च नारीः प्रत्यशोभाचरणं दरीदृश्यते। तेन नारीणां सम्मानं नष्टं जातम् अस्मिन् विश्वायनयुगेऽपि नारीः प्रति यथोचितसम्मानप्रदर्शनं कर्त्तुं वयं सर्व्वेऽसमर्था भवामः। अस्य कारणानुसन्धानेन इदमेव ज्ञायते यत्-चारित्रिकविषये मुनि-ऋषिणां वचनानुशीलनाभावः परिदृश्यते। एषा तु न काम्या। अस्मिन् विषये स्मृतिशास्त्रं पुनः पुनर्निर्दिशति--"नारीणां भूषणं लज्जा" इति। महाभारते तथा पुराणे नारीणां समीपे देवता अपि पराभूता अभवन्। प्राचीनैर्मुनिभिरुक्तम्-महामायाया अंशरूपेण देवतासने सुप्रतिष्ठिता एता नार्य्यः। अस्मिन् विषये भगवता मनुना प्रोक्तम्--१६

"नार्य्यस्तु यत्र पूज्यन्ते रमन्ते तत्र देवताः।

यत्रैतास्तु न पूज्यन्ते सर्व्वास्तत्राफलाः क्रियाः"॥

"स्त्रियःश्रेयश्च गेहेषु न विशेषोऽस्ति कश्चन" इतिप्रभृतयः।१७

तस्मात्कारणान्नारीणां सम्मानप्रदर्शनमस्माकं सर्व्वेषामवश्यमेव कर्त्तव्यम्। साम्प्रतिके काले वयं सर्व्वे अवलोकयामः--यच्छिक्षादषु कर्म्मसु कृतभूरिपरिश्रमाः पाण्डित्यपूर्णाः प्रशासकरूपेण सुदक्षा नार्य्यो राष्ट्र-पदादि-उच्चपदं लब्धुं समर्थाः। यथा-प्रतिभापाटिल-मीराकुमारीममतावन्द्योपाध्यायमञ्जुलाचेल्लरुप्रमुखाः। तत्र नारीः प्रति अमर्य्यादाप्रदर्शनमतीव निन्दनीयम्।

मान्याः! राष्ट्रपरिचालनाक्षेत्रेऽपि परिलक्ष्यते यद्विचारव्यवस्थां प्रति मानवानां क्रमशो विश्वासाभावो दरीदृश्यते। अस्य कारणं दण्ड्यार्हस्य दण्डभावः, अदण्ड्स्य च दण्डो भवति। या खलु विश्वायनयुगे अतीव निन्दनीया। अस्य कारणं मूल्यबोधाभावः। तत्र स्मृतिशास्त्रे इदमेव विद्यते-१८

"अदण्डयान् दण्डयन् राजा दण्ड्यांश्चैवाप्यदण्डयन्।

अयशो महदाप्नोति नरकञ्चैव गच्छति"॥

एवम्प्रकारेण मन्वादिषु स्मृतिग्रन्थेषु विचारादिविषया वैज्ञानिकदृष्ट्या दार्शनिकचिन्तया च आलोचिताः। यद्यपि आधुनिककाले अस्मिन्विषये किञ्चित्परिवर्त्तनं जातं तथापि अपरे ये तावत्शाश्वतनियमाः सन्ति, ते नियमाः खलु प्रकृतसत्योपरि दण्डायमानाः। अतः सुविचाराभावेन चतुर्दिक्षु दुर्वृत्यायनेन समग्रा पृथिवी जर्जरिता भवति। सन्त्रासवादादयः मुखं व्यादाय निर्भयं विचरन्ति। विभिन्नस्थानेषु प्रत्यहं सन्त्रासवादिभिः सह

केन्द्रियवाहिन्या युद्धं प्रचलति। तेन निरीहलोका बालकाः स्त्रियश्च म्रियन्ते। अतोऽनेन भारतीया संस्कृतिरपि विघ्निता भवति न वा भवद्भिर्विचार्य्यताम्। यदि राष्ट्रिया संस्कृतिः विनष्टा स्यात्तर्हि सर्व्वमेव विनष्टं भविष्यति। तस्मात्कारणादस्माकं सर्व्वेषां भारतीयसंस्कृतेः संरक्षणमवश्यमेव कर्त्तव्यम्। अतो यदि मानवानां मनसि ईदृशा हिंसादयो न दूरीभूता भवेयुः तर्हि आधुनिकविश्वायनमपि स्तब्धं जातम्। मान्याः! अस्मिन् जगति न किञ्चिदपि अविनश्वरमस्ति। मानवानां जीवनं यौवनं धनञ्चेति सर्व्वमेव विनश्वरम्, परं मानवानां कीर्त्तिः कदापि नाशं न भवति। तथाचोक्तम्-१९

"चलच्चित्तं चलद्वित्तं चलज्जीवनयौवनम्।
चलाचलमिदं सर्व्वं कीर्त्तिर्यस्य स जीवति" इति॥

अतो मरणात्परमपि कीर्त्तिः चिरकालं व्याप्य पृथिव्यां तिष्ठति। यथा-अरविन्द-गान्धि-सुभासादयः। एते कीर्त्तिमन्तो जना मृता अपि यशः शरीरमाश्रित्यामरत्वरूपेण तिष्ठन्ति स्थास्यन्ति च। सत्संसर्गविषये इदमेवोक्तम् २०--

"त्यज दुर्जनसंसर्गं भज साधु समागमम्।
कुरु पुण्यमहोरात्रं स्मर नित्यमनित्यताम्"॥

सत्संसर्गेण चारित्रकं निर्मलं भवति कल्याणञ्च लभ्यते। तथा असत्संसर्गेण चरित्रं कलुषितं भवति। आचार्य्येण शङ्करेणाप्युक्तम्-२१ "क्षणमिह सज्जनसंगतिरेका, भवति भवार्णवतरणे नौका" इति। पुनः सौभ्रातृत्वविषये श्वेताश्वतरोपनिषदि इदमेव विद्यते--२२ "शृण्वन्तु विश्वे अमृतस्य पुत्राः"। वयं सर्व्वेऽमृतस्य पुत्राः। यतोऽस्माकं सर्व्वेषां परमपिता एक एव। तस्मात्कारणादस्माकं सर्व्वेषां पारस्परिकसम्बन्धः सौभ्रातृत्वरूपः। अत एतादृशं चिन्तनं यदि अस्माकं सर्व्वेषां हृदये जागरूकं भवति तर्हि हिंसनमवश्यमेव निरस्तं भवति। एवम्प्रकारेण यदि वयं सर्व्वे स्मृतिशास्त्रादिनियमानुशीलनमाध्यमेन जीवनयापनं कर्त्तुं शक्नुमस्तर्हि अस्माकं सर्व्वेषां मूल्यबोधो जागरितस्तथा समाजस्य समुन्नतिर्भवेदिति।

मान्याः! अतः साम्प्रतिके काले मानवानां सार्विश्चिकाशार्थं यथा इन्टारनेट् प्रभृतिरस्माकं जीवने अतीव प्रयोजनं विद्यते तथा तेन सह मूल्यबोधं प्रति अस्माकं सर्व्वेषां यत्नः करणीयः। मूल्यबोधोऽयं धर्म्मेणागच्छति। तेन चतुर्दिक्षु साम्प्रदायिकहानाहानिर्निवृत्ता भविष्यति, नारीणां यथोचितसम्मानप्रदर्शनेन परिवारस्य मध्ये शान्तिरागच्छति, सुविचारणे मानावानां मनसि अपकर्म्म निवर्त्तयति, वृक्षरोपणादिमाध्यमेन वायुदूषणं विनश्यति, वारिवर्षणं च भवति। परस्परमध्ये सौभ्रातृत्वं च भविष्यति। समाजस्य तथा राष्ट्रस्य च समुन्नति भवेदिति। अतः स्मार्त्तपादेनोक्तम्-२३ "हन्यते एव हतो हन्ति धर्म्मो रक्षति रक्षितः।

तस्माद्धर्म्मो न हन्तव्यो मा नो धर्म्मो हतोऽवधीत्" इति॥

अतः स्मृतिशास्त्रेऽयं मूल्यबोधो व्यक्तित्वस्य विकाशे, समाजस्य कल्याणे, राष्ट्रियगठने, आर्थिकजीवने, संस्कृतेः संरक्षणे, विश्वबन्धुत्वभावनायां, पारमार्थिकविषयेऽपि च परमसहायको भवेदिति विषये नास्ति कोऽपि सन्देहावकाशः।

परिशेषे सर्व्वानुद्दिश्य शान्तिमन्त्रं उच्चार्य्यते-२४

"सर्व्वे भवन्तु सुखिनः सर्व्वे सन्तु निरामयाः।
सर्व्वे भद्राणि पश्यन्तु मा कश्चिददुःखभाग्भवेदि" ति शम्।

**सहायकग्रन्थसूची**

१। मित्रलाभः-श्लो.-१२
२। मनुस्मृतिः-२।१३
३। मनुस्मृतिः-१।१०८
४। महाभारतम् (कर्णपर्व्व)-६९।५८
५। याज्ञवल्क्यसमृतिः-श्लो. ८
६। मनुस्मृतिः-६।९२
७। धर्म्म-अर्थ-नीति-समीक्षा-पृ. १
८। ईशोपतिषद्-श्लो. १
९। श्रीमद्भगवद्गीता-५।१८
१०। मित्रलाभः-श्लो. ६
११। मित्रलाभः-श्लो. १०९
१२। चाणक्यश्लोकः-श्लो. ३
१३। मनुस्मृतिः-१०।६३
१४। मनुस्मृतिः- १२।३१
१५। मनुस्मृतिः-२।२०
१६। मनुस्मृतिः- ३।५६
१७। मनुस्मृतिः-९।२६
१८। मनुस्मृतिः-८।१२८
१९। परम्परा
२०। चाणक्यश्लोकः (परिशिष्टः) पृ. ९६
२१। मोहमुद्गरस्तोत्रम्-श्लो. ४
२२। चाणक्यश्लोकः (परिशिष्टे) पृ. ९६
२३। मनुस्मृतिः-८।१५
२४। भारतीयसंस्कृतिसोपानम्-पृ. ४

# রত্নাকর থেকে বাল্মীকি: এক মনস্তাত্ত্বিক উত্তরণের সংব্যাখ্যান

রোহিণী ধর্মপাল

[ সারঃ—অরণ্যচারী দুর্ধর্ষ এক দস্যু রত্নাকর, লুণ্ঠন থেকে হত্যা—এসবই তার জীবিকা, এর মাধ্যমেই সে তার মা-বাবা এবং স্ত্রী ভরণ-পোষণ করে। তার মনের দৃঢ় বিশ্বাস যে পাপ সে করছে, তার ভাগীদার তার পরিবারের সবাই। একদিন তার এই অটল বিশ্বাস ভেঙ্গে গেল। তারপর তার মানসিক অবস্থার মনস্তাত্ত্বিক ব্যাখ্যা এবং তার মানসিক নবজাগরণের কথা বর্ণিত হয়েছে এই রচনায়। ভারতবর্ষের মহাকাব্যগুলিতে কিভাবে মনস্তত্ত্বের বিবিধ তথাকথিত আধুনিক তত্ত্বের বহুল উপস্থিতি ছড়িয়ে আছে এবং আদর্শ মনোচিকিৎসার ব্যবহার যে প্রাচীন ভারতবর্ষে যথেষ্টই ছিল—রামায়ণ-মহাভারতের বহু কাহিনীতেই তার প্রমাণ ছড়িয়ে আছে, বাল্মীকির কাহিনীটির মাধ্যমে তার এক সামান্য নিদর্শন উপস্থাপিত করা হয়েছে। ]

ভারতবর্ষের পুরনো সংস্কৃতির প্রবাহপথের উৎস অনুসরণ করলে তা পৌঁছবে কবি ও মহর্ষি বাল্মীকির রচনায়। রামায়ণ মূলত নৈতিকতা মূল্যবোধ এবং পারিবারিক সম্পর্কের একটি প্রায় নিখুঁত ছবি। আদর্শ স্বামী, আদর্শ স্ত্রী, আদর্শ জনক-জননী, আদর্শ ভ্রাতা, আদর্শ বন্ধু, আদর্শ সহচর, আদর্শ রাজা, আদর্শ প্রজা, আদর্শ সমাজ কেমন হওয়া উচিত বা হতে পারে তা দেখানোই এই মহাকাব্যের অন্যতম উদ্দেশ্য। ইতিহাসের দৃষ্টিভঙ্গী দিয়ে দেখলে অবশ্য আরো অনেক কথা বলা যায়, তবে সামাজিক ও মনস্তাত্ত্বিক দৃষ্টিতে রামায়ণের সারাৎসার বা উদ্দেশ্য হল বিভিন্ন সম্পর্কের দায়িত্ব ও কর্তব্যকে সুচারুভাবে প্রকাশিত করা এবং পরবর্তী প্রজন্মের আচরণ-শিক্ষার ব্যবস্থা করা। গ্রন্থ রচনার পর আনুমানিক প্রায় পাঁচ হাজার বছরেরও বেশী অতিবাহিত হয়েছে[১] তা সত্ত্বেও এখনও আদর্শ স্ত্রী মানেই জানকী, আদর্শ ভাই মানে লক্ষ্মণ, আদর্শ ভক্ত-সহচর মানেই হনুমান! এইরকম একটি অত্যন্ত জনপ্রিয় গ্রন্থ যে ভারতবর্ষের প্রাদেশিক ভাষাগুলিতে অনুসৃত এবং অনূদিত হবে, তা বলাই বাহুল্য। তবে, অধিকাংশ ক্ষেত্রেই প্রাদেশিক কবি-অনুবাদকেরা মূল রামায়ণটিকে অনুবাদ করার সময় নিজেদের নিজস্বতা বজায় রাখার জন্য এমন কিছু ঘটনার সৃষ্টি করেছেন, যাতে প্রাদেশিক রামায়ণগুলির মধ্যে অদ্ভুতভাবে একটা স্বাতন্ত্র্যও তৈরী হয়েছে। এই প্রাদেশিক রামায়ণগুলির মধ্যে অন্যতম প্রখ্যাত ও বিশেষ একটি অনুবাদ হল বাংলাদেশে কবি কৃত্তিবাস ওঝার রামায়ণ। মহর্ষি বাল্মীকি যেমন সংস্কৃত ভাষায় আদি কবিরূপে আখ্যাত, তেমনি বাংলার আদিকবি হলেন কবি কৃত্তিবাস। এই রামায়ণেই কবি একেবারে আরম্ভেই এমন একটি বিস্ময়কর চমক দিয়ে ঘটনা শুরু করিয়েছেন, যেটি শুধুমাত্র বাংলায় নয়, সারা ভারতেই সাধারণ লোকসমাজে রামায়ণের এক অবিচ্ছেদ্য অংশ হয়ে দাঁড়িয়েছে। বস্তুত, যে ঘটনাটির কথা আমি বলছি, সেটি যে মূল বাল্মীকি রামায়ণে নেই, সেটি অনেকেই বিশ্বাস পর্যন্ত করতে চাইবেন না। সেই ঘটনা বা কাহিনীটি হল দস্যু রত্নাকরের কবি বাল্মীকিতে উত্তরণের অসামান্য কাহিনী, শুধুমাত্র সাহিত্যমূল্য দিয়ে যার বিচার হয় না, মনস্তাত্ত্বিক দৃষ্টিতেও যার গুরুত্ব অপরিসীম। প্রথমে আমরা কাহিনীটি বিস্তারিত জেনে নিই, তারপর এর মনস্তাত্ত্বিক গুরুত্ব নিয়ে আলোচনা করব।

চ্যবন মুনির পুত্র রত্নাকর। গভীর অরণ্যে মা-বাবা ও স্ত্রীর সঙ্গে থাকে, বৃত্তি ডাকাতি। সেই অরণ্যে প্রবেশকারী যে কোন পথচারী, এমনকী সন্ন্যাসীরও সর্বস্বহৃত হয়ে কোনরকমে প্রাণ হাতে ফিরতে পারাটাই ভাগ্যের কথা। কিন্তু রত্নাকরের মধ্যে বিন্দুমাত্র পাপবোধ বা অনুতাপ নেই, বরঞ্চ তার মন পরিষ্কার; সংসার প্রতিপালন, মা-বাবার দেখভাল, ধর্মপত্নীর ভরণপোষণ—এসবের জন্যই তো তাকে এই কাজ করতে হচ্ছে।

সে তো আর শুধুমাত্র নিজের সুখ-সুবিধার জন্য দস্যুবৃত্তি করছে না। তার কাছে দস্যুবৃত্তি অন্য যে কোন সাধারণ কাজের মতই। অন্যায়ের বোধ যার মধ্যে জাগ্রত হয় নি, অনুশোচনার কোন স্থানই তো তার মনে নেই। সুতরাং রত্নকর তার কাজকর্ম নিয়ে এতটুকু কুণ্ঠিত বা ভাবিত নয়। এমতাবস্থায়, একদিন যথারীতি সে শিকারের খোঁজে বনে গেছে, হঠাৎই তার সামনে উদয় হলেন দুই বৃদ্ধ সন্ন্যাসী। তাঁদের দেখামাত্রই হামলা করল রত্নকর, পরুষকণ্ঠে জানাল নিজের দাবী—সর্বস্ব অর্পণ কর। এক সন্ন্যাসী কোমলকণ্ঠে প্রশ্ন করলেন তাকে—এই ঘোরতর পাপ সে করছে কেন? রত্নাকর উত্তর দিল—এ যদি পাপ হয়ও, তবু তাতে বিচলিত সে নয় এতটুকু। কারণ প্রথমত এ কাজ সে করছে তার পরিবারের রক্ষণাবেক্ষণের জন্য এবং দ্বিতীয়ত তার এই পাপের ভাগীদার তো তার পরিবারের সবাই, সে তো একা নয়। উত্তরে সন্ন্যাসী তাকে প্রস্তাব দিলেন সে আগে জেনে আসুক নিজের পরিবারের কাছ থেকে যে তার ধারণা সঠিক কি না অর্থাৎ সত্যিই তার পরিবারের সদস্যেরা তার পাপের ভাগীদার হতে রাজী কিনা। যদি রত্নাকরের কথাই সত্যি হয়, তাহলে সে তাঁদের নিয়ে যা খুশি করতে পারে। আত্মবিশ্বাসে ভরপুর রত্নাকর প্রথমে গেল বাবার কাছে। বাবা উত্তর দিলেন—

"যখন বালক ছিলেন পিতা ছিনু আমি।
এখন বালক আমি, পিতা হৈলে তুমি।
যখন বালক ছিলে, না ছিল যৌবন
বহু দুঃখ করি তোমা করিনু পালন
যত পাপ করিয়াছি আপন সংসারে
সে সব পাপের ভাগ লাগে না তোমারে।
এবে পিতা হইয়াছ, পুত্রতুল্য আমি
কোনরূপে আমারে দুষিবে নিত্য তুমি
মনুষ্য মারিতে তোমা বলে কোন জন
তোমার পাপের ভাগী হব কি কারণ।।"[২]

স্তম্ভিত রত্নাকর গেলেন মায়ের কাছে, বাবা তার ব্যথা না বুঝুন, স্নেহময়ী মা তো আপন সন্তানকে ফিরিয়ে দিতে পারবেন না। কিন্তু রত্নাকরকে অকূল পাথারে ডুবিয়ে মা উত্তর করলেন—

"দশমাস গর্ভে ধরি পুষেছি তোমায়
তব কৃত পাপ পুত্র লাগে না আমায়।।"[৩]

হতাশ রত্নাকরের অন্তিম ভরসা পত্নী, অর্ধাঙ্গিনী সে, তার সকল পাপপুণ্যের অংশীদার; সে কখনোই, কোন অজুহাতেই তার পাশ থেকে সরে দাঁড়াতে পারবে না। রত্নাকর দুঃস্বপ্নেও কল্পনাও করেনি, এমন উত্তর দিল পত্নী—

"যখন করিলা তুমি আমার গ্রহণ
সর্বদা করিবে মোর রক্ষণ-পোষণ
আর যত পাপ-পুণ্য-ভাগ লাগে মোরে
পোষণার্থ পাপ-ভাগ না লাগে আমারে।।"[৪]

যাদের জন্য দিনের পর দিন পাপের পর পাপ করে গেছে রত্নাকর, অনায়াসে রক্তাক্ত করেছে নিজের দুই হাত, লুটপাট থেকে আরম্ভ করে প্রয়োজনে মানুষ খুন করতেও দু'বার ভাবে নি পর্যন্ত, তাদের সবার মনের

সে তো আর শুধুমাত্র নিজের সুখ-সুবিধার জন্য দস্যুবৃত্তি করছে না। তার কাছে দস্যুবৃত্তি অন্য যে কোন সাধারণ কাজের মতই। অন্যায়ের বোধ যার মধ্যে জাগ্রত হয় নি, অনুশোচনার কোন স্থানই তো তার মনে নেই। সুতরাং রত্নাকর তার কাজকর্ম নিয়ে এতটুকু কুণ্ঠিত বা ভাবিত নয়। এমতাবস্থায়, একদিন যথারীতি সে শিকারের খোঁজে বনে গেছে, হঠাৎই তার সামনে উদয় হলেন দুই বৃদ্ধ সন্ন্যাসী। তাঁদের দেখামাত্রই হামলা করল রত্নাকর, পরুষকণ্ঠে জানাল নিজের দাবী—সর্বস্ব অর্পণ কর। এক সন্ন্যাসী কোমলকণ্ঠে প্রশ্ন করলেন তাকে—এই ঘোরতর পাপ সে করছে কেন? রত্নাকর উত্তর দিল—এ যদি পাপ হয়ও, তবু তাতে বিচলিত সে নয় এতটুকু। কারণ প্রথমত এ কাজ সে করছে তার পরিবারের রক্ষণাবেক্ষণের জন্য এবং দ্বিতীয়ত তার এই পাপের ভাগীদার তো তার পরিবারের সবাই, সে তো একা নয়। উত্তরে সন্ন্যাসী তাকে প্রস্তাব দিলেন সে আগে জেনে আসুক নিজের পরিবারের কাছ থেকে যে তার ধারণা সঠিক কি না অর্থাৎ সত্যিই তার পরিবারের সদস্যেরা তার পাপের ভাগীদার হতে রাজী কিনা। যদি রত্নাকরের কথাই সত্যি হয়, তাহলে সে তাঁদের নিয়ে যা খুশি করতে পারে। আত্মবিশ্বাসে ভরপুর রত্নাকর প্রথমে গেল বাবার কাছে। বাবা উত্তর দিলেন—

"যখন বালক ছিলেন পিতা ছিনু আমি।
এখন বালক আমি, পিতা হৈলে তুমি।
যখন বালক ছিলে, না ছিল যৌবন
বহু দুঃখ করি তোমা করিনু পালন
যত পাপ করিয়াছি আপন সংসারে
সে সব পাপের ভাগ লাগে না তোমারে।
এবে পিতা হইয়াছ, পুত্রতুল্য আমি
কোনরূপে আমারে দুষিবে নিত্য তুমি
মনুষ্য মারিতে তোমা বলে কোন জন
তোমার পাপের ভাগী হব কি কারণ।।"[২]

স্তম্ভিত রত্নাকর গেলেন মায়ের কাছে, বাবা তার ব্যথা না বুঝুন, স্নেহময়ী মা তো আপন সন্তানকে ফিরিয়ে দিতে পারবেন না। কিন্তু রত্নাকরকে অকূল পাথারে ডুবিয়ে মা উত্তর করলেন—

"দশমাস গর্ভে ধরি পুষেছি তোমায়
তব কৃত পাপ পুত্র লাগে না আমায়।।"[৩]

হতাশ রত্নাকরের অন্তিম ভরসা পত্নী, অর্ধাঙ্গিনী সে, তার সকল পাপপুণ্যের অংশীদার; সে কখনোই, কোন অজুহাতেই তার পাশ থেকে সরে দাঁড়াতে পারবে না। রত্নাকর দুঃস্বপ্নেও কল্পনাও করেনি, এমন উত্তর দিল পত্নী—

"যখন করিলা তুমি আমার গ্রহণ
সর্বদা করিবে মোর রক্ষণ-পোষণ
আর যত পাপ-পুণ্য-ভাগ লাগে মোরে
পোষণার্থ পাপ-ভাগ না লাগে আমারে।।"[৪]

যাদের জন্য দিনের পর দিন পাপের পর পাপ করে গেছে রত্নাকর, অনায়াসে রক্তাক্ত করেছে নিজের দুই হাত, লুটপাট থেকে আরম্ভ করে প্রয়োজনে মানুষ খুন করতেও দু'বার ভাবে নি পর্যন্ত, তাদের সবার মনের

ধারণা জেনে—

"লোহার মুদগর নিজ মাথায় মারিয়া
পড়িল ভূমেতে এবে অচেতন হইয়া।"[৭]

জ্ঞান ফেরার পর অধোবদনে সেই সন্ন্যাসীদ্বয়ের কাছে ফিরে গেল সে, হাতের অস্ত্র আগেই ত্যাগ করেছে, এবার পুরোপুরি ভেঙ্গে পড়ল দুর্বৃত্ত নিষ্ঠুর সেই দস্যু। তার মোহভঙ্গ হয়েছে। এতদিনে সে বুঝেছে যে মানুষ নিজে যা করে, তাকে নিজেই তার বোঝা বইতে হয়। এর পরবর্তী ঘটনা তো সবার জানা। দুর্ধর্ষ দস্যু রত্নাকর 'মরা' 'মরা' বলতে বলতে 'রাম' বলতে শিখল, পরিণত হল মহর্ষি বাল্মীকিতে।

রত্নাকর একটি চিরকালীন চরিত্র। সাহিত্যের ক্ষেত্রে শুধু নয়; সামাজিক ও মনস্তাত্ত্বিক দৃষ্টিতেও সে অসামান্য। পরিবার প্রতিপালনের জন্য অন্যায় কাজে যুক্ত হয়ে পড়া এবং ধীরে ধীরে অপরাধের নাগপাশে জড়িয়ে পড়ার ইতিবৃত্ত খুঁজলে সহজেই অজস্র উদাহরণ পাওয়া যাবে। রামায়ণে রত্নাকরের কাছে সবথেকে সহজ রোজকারের রাস্তা ছিল দস্যুবৃত্তি। এত মসৃণ অর্থ উপার্জনের পথ থাকলে কে আর সারাদিন হাড়ভাঙ্গা পরিশ্রম করার কথা আদৌ ভাবে! তবু যেটুকু অন্যায়বোধ তার মধ্যে ছিল, সেটাকেও সে চাপা দিয়েছিল দুটি যুক্তির জালে। প্রথমত সে যা করছে, তা মা-বাবা ও স্ত্রীর ভরণ-পোষণের জন্য এবং তার পাপের অর্থ গ্রহণ করছে যারা, তারাও তার সঙ্গে তার পাপের ভাগীদার হচ্ছে। অর্থাৎ সে একা দায়ী নয়, ভালোমন্দ যাই হোক, দায়ভার পরিবারের সকলের। এই দুটি ভ্রান্ত ধারণা দ্বারা তার মনের অর্গলটিকে সে বন্ধ করে রেখেছিল। বস্তুত, এটাই স্বাভাবিক। আমরা যখন কোন অন্যায় করি, মনে মনে তার সপক্ষে এটা যুক্তিজাল খাড়া করার চেষ্টা করি। একে মনস্তত্ত্বের ভাষায় বলা হয় ব্যক্তিত্ব-ভারসাম্য-রক্ষণ-কৌশল। ব্যক্তি নিজের কোন ইচ্ছা চরিতার্থ করতে বা অন্তর্দ্বন্দ্বের সমাধানের জন্য কিছু কিছু কৌশলের আশ্রয় নেয়। এগুলির সাহায্যে সে পরাজয়, হতাশা বা প্রত্যাখ্যানের যন্ত্রণা থেকে নিজেকে রক্ষা করতে সচেষ্ট হয়। আরো ব্যাখ্যা করে বলতে গেলে বলা যায় যে প্রত্যেক মানুষের জীবনেই প্রায় সর্বদা কোন না কোন চাপ বা সমস্যা থাকে, এইসব সমস্যা থেকে সহজে মুক্তি পাওয়ার উপায় খুঁজতে থাকে মানুষ। কখনো সে কর্মসম্পাদনমুখী কৌশল অবলম্বন করে অর্থাৎ সচেতনভাবে পরিবেশ, সমস্যার প্রকার জেনে বাস্তবসম্মতভাবে প্রতিক্রিয়া স্থির করে। আবার কখনো সে আত্মরক্ষণমুখী কৌশল অবলম্বন করে, নিজের অজান্তেই সে নিজের কাজের অজুহাত বা সাফাই তৈরী করে ফেলে আর সেই তত্ত্বকেই মেনে নিজের বিবেকের কাছে পরিষ্কার থাকতে চায়। ব্যক্তিত্ব-ভারসাম্য-রক্ষণের অনেকগুলি কৌশল রয়েছে। সেগুলির মধ্যে রত্নাকর নিজের দস্যুবৃত্তিকে ন্যায্য প্রমাণ করতে যে কৌশলটিকে বেছে নিয়েছিল, সেটি হল অপব্যাখ্যান বা র‍্যাশানালাইজেশন[৮]। এক্ষেত্রে ব্যক্তির নিজের মনে নিজের কাজ বা কোনও সিদ্ধান্ত বা আচরণ সম্পর্কে কোনও সন্দেহ তৈরী হলে সে মিথ্যা বা নিজের ইচ্ছামত বিকৃত যুক্তি দিয়ে সেটিকে সঠিক প্রমাণ করার চেষ্টা করে; এই নিজস্ব যুক্তি প্রদর্শনের প্রয়াসকেই অপব্যাখ্যান বলে। এই অপব্যাখ্যানেরই একটি ধরণ হল প্রতিক্ষেপণ বা প্রোজেকশন[৯]। এখানে ব্যক্তি নিজের সীমাবদ্ধতা বা দোষ-ত্রুটির দায় অন্যের ঘাড়ে চাপিয়ে দেয় বা নিজেই ভাবে যে এরকম পরিস্থিতি হলে অন্য যে কেউ এই ধরণের কাজই করত, সুতরাং সে এমন কিছু অন্যায় করছে না। আমাদের রত্নাকরও তার মনে এই ধরণেরই যুক্তি সাজিয়ে রেখেছিল যে সে তার পরিবার অর্থাৎ মা-বাবা ও স্ত্রীর প্রতি কর্তব্য পালনের জন্যই যা করার করছে। শুধু তাই নয়, যেহেতু সে পরিবারের জন্যই বাধ্য হয়ে অন্যায্য কাজ করছে, তাই সে অন্যায়ের যে ফল, সেটিকেও তার পরিবার হাসিমুখে তার সঙ্গে ভাগ করে নেবে। কিন্তু সেই বৃদ্ধ দুই সন্ন্যাসী—রামায়ণে যাঁদের

পরিচয় দেওয়া হয়েছে ব্রহ্মা ও নারদরূপে, আমরা যদি তাঁদের দেবতা রূপে নাও ধরি, তাহলেও স্বীকার করতেই হবে যে তাঁরা দুজন লোকচরিত্রে অভিজ্ঞ ও মনোবিশেষজ্ঞ ছিলেন। তাঁরা বুঝেছিলেন যে রত্নাকরকে শুধু উপদেশ দিয়ে—তুমি অন্যায় করছো, তোমার পাপ হবে—থামানো যাবে না, কারণ রত্নাকরও মনে মনে তা জানে। আর জানে বলেই নিজের সপক্ষে যুক্তিও তার সাজানো, তাই তার চিন্তাধারা অনুসরণ করেই তার যুক্তিজালকে ছিন্নভিন্ন করতে হবে। আর তার একমাত্র উপায় হল তাকে কঠোর সত্যের মুখোমুখি দাঁড় করিয়ে দেওয়া—একা। এমন পরিস্থিতি সৃষ্টি করা যাতে তার হাত দিয়েই বাস্তব অবস্থাটা তার সামনে প্রকাশিত হয়, কোন অপর মাধ্যমে নয়। কারণ রত্নাকর যথেষ্ট দুঃসাহসী সবল চরিত্রের মানুষ, তাই সে নিজের অনাবৃত সত্যকে উপলব্ধি করতে পারলে তবেই কাজ হবে। তাঁরা যে একেবারে সঠিক ভেবেছিলেন, তা প্রমাণিত হল, বাস্তব সত্যের সামনে রত্নাকরের অপব্যাখ্যান টিকতে পারল না। সত্য যা, তা প্রকট হল। রত্নাকর, দুর্দান্ত সেই দস্যু হতচেতন হয়ে মাটিতে পড়ে গেল।

যে সত্যকে জেনেশুনেও ঢাকা দিয়ে রেখেছিল রত্নাকর, সেই সত্যের উদঘাটনের অভিঘাত তার মনের ভিতটাকেই আমূল নাড়িয়ে দিল। মনস্তত্ত্ব বলে, বাস্তব জীবনের কোনও তীব্র আঘাত বা ঘটনা সহ্যাতীত হলে ব্যক্তি বহির্জগতের সঙ্গে সমস্ত সংস্রব ছিন্ন করে নিজেকে সম্পূর্ণরূপে নিজের মধ্যে গুটিয়ে নেয়। অর্থাৎ বেদনাদায়ক পরিস্থিতি থেকে ব্যক্তি মানসিকভাবে নিজেকে পুরোপুরি প্রত্যাহার করে নেয়। একে প্রত্যাহার বা কূর্মনীতি বলা হয়।[৮] আমরা যদি রত্নাকরের পরবর্তী ইতিহাস পর্যালোচনা করি, তাহলে দেখব এরপর বেশ কিছুদিনের মত নিজেকে বিশ্বজগতের থেকে সরিয়ে সে একাকী তপস্যায় দিনযাপন করেছে, এমনকী নড়াচড়াও করেনি, ফলে ধীরে ধীরে তার শরীর বল্মীক বা উইয়ে ঢাকা পড়ে যায়। তারপর আবার একদিন আসেন সেই দুই সন্ন্যাসী, বল্মীকাবৃত রত্নাকরকে তার ভিতর থেকে বার করেন তাঁরা। ততদিনে অনুতাপের দহনে পুড়ে আগের মানুষটি অন্তর্হিত হয়েছে, জন্ম হয়েছে এক নতুন মানুষের, আগের মতই তেজস্বী, সবল ; তবে ঋণাত্মক চিন্তার পরিবর্তে জগতের কল্যাণচিন্তায় পূর্ণ মন, ধ্বংসের পরিবর্তে সৃষ্টির অভিলাষী, অত্যাচারীর পরিবর্তে স্নেহ-মায়ায় পরিপূর্ণ অন্তর—দস্যু রত্নাকর এখন মহর্ষি বাল্মীকি।

মনস্তাত্ত্বিক ব্যাখ্যা অনুযায়ী, পরিবারের যে সদস্যদের প্রতিপালনের জন্য সে চরম অন্যায় করতেও পিছ-পা হয় নি, সেই পরিবার তার বিশ্বাসকে ভেঙ্গে তছনছ করে দিয়েছে। সেই আঘাত তাকে এতটাই মানসিকভাবে বিপর্যস্ত করে তুলেছে যে সেই অসহনীয় বেদনার সামনে মনোবিশেষজ্ঞ দুই ব্যক্তিও অসহায় হয়ে পড়েছেন। রত্নাকর কূর্মনীতি বা প্রত্যাহারকে বেছে নিয়েছে, কঠোর বিশ্বাসঘাতক জগতকে দূরে ঠেলে দিয়েছে আর অনবরত ক্ষতবিক্ষত হয়েছে অন্তর্বেদনায়, কীটদষ্টের মত। তাই বল্মীকের উদাহরণ দেওয়া হয়েছে তার মনের অবিরাম যন্ত্রণার কথা বোঝাতে। অবশেষে, নিজের মনের সঙ্গে যুদ্ধ সাঙ্গ হয়েছে, মনোবিশেষজ্ঞদের পরামর্শে তার অতুল ক্ষমতাকে লাগিয়েছে সৃষ্টির কাজে, হতাশা কাটিয়ে উঠে ঘুরে দাঁড়িয়ে জীবনের হাত ধরেছে, মনের আঁধারকে মুছে ফেলে আলোর পথ খুঁজে পেয়েছে।

উল্লেখপঞ্জী

১। রামায়ণ রচনার সময়কাল নিয়ে যদিও যথেষ্ট বিতর্ক আছে, তবে এটা স্বীকৃত যে রামায়ণ অবশ্যই মহাভারতের পূর্বে রচিত, আর মহাভারতের রচনার পর প্রায় মোটামুটি হাজার পাঁচেক বছর অতিবাহিত হয়েছে।

২। বীরেন্দ্রকৃষ্ণ ভদ্র সম্পাদিত *কৃত্তিবাসী রামায়ণ*, মণ্ডল এন্ড সন্স, অক্টোবর-১৯৮৪, কলকাতা, আদি কাণ্ড, পৃ-৩৯।

৩। *তদেব।*

৪। *তদেব।*

৫। *তদেব।*

৬। আদৌ চিন্তা করে করা হয় নি বা অযোগ্য কোন কারণে করা হয়েছে—এমন কাজের সপক্ষে, পরে ভেবে চিন্তে উচ্চমার্গের যুক্তি সরবরাহ করার ঘটনা; মজুমদার, ধ্রুবজ্যোতি, *অস্বভাবী মনোবিদ্যা এবং মনোরোগবিদ্যার অভিধান*, পৃ. ২৪৯।

৭। ব্যক্তির নিজের মনের গহনে লুকিয়ে থাকা এবং নিজের কাছে অবাঞ্ছিত ধারণা-আকাঙ্ক্ষা-গুঁড়েযা প্রভৃতির চাপ থেকে রেহাই পাওয়ার জন্য সেগুলি অপরের ঘাড়ে চালান করে দেওয়ার নির্জ্ঞান প্রক্রিয়া: *প্রাগুক্ত*, পৃ. ২২৩।

৮। মানসিক বিকার বা রোগ লক্ষণ হিসাবে, বুদ্ধিগত এবং / বা প্রক্ষোভগতভাবে—পারিপার্শ্বিক সম্পর্ক, কার্যকলাপ প্রভৃতি থেকে সরে আসা। সাধারণ ভাষায়—'নিজের ভেতর গুটিয়ে যাওয়া'। *প্রাগুক্ত*, পৃ. ৩১২।

# VAṄGA

**Dipankar Patra**

The *Aitareya-Āraṇyaka*, a later Vedic work having a phrase 'Vaṅga' vagadhā-ścerapādāḥ'[1], which is liable to different interpretations, is generally supposed to contain the earliest reference to Vaṅga. The implication of this contemptuous tone is that the Vaṅgas were non Aryans, lived non Aryan way of life and lived beyond the Aryandom and this is more explicitly expressed in the *Baudhāyana Dharmasūtra*[2], prescribing a penance for those who visit, among other countries, Puṇḍra and Vaṅga. The Jaina text *Ācāraṅga-sūtra*, while describing Mahāvīra's travel in the Lāḍha (Rāḍha) country refers to Vajja (Vajra) - bhūmi and Sabbha (Suhma) - bhūmi. The Jaina *upāṅga* named *Prajñāpanā* refers to Rāḍha, Tāmralipta and Vaṅga, and says that Tāmralipta was included in Vaṅga for some time[3]. The *Mahābhārata*, in course of describing Bhīma's conquest of the eastern countries, says that the second Pāṇḍava after having defeated the king of Mudgagiri (Mungher) crossed the river Kauśikī (Kosī in North Bengal) and humbled the lord of the Puṇḍras and thereafter he turned towards Vaṅga and conquered in succession the Vaṅgas, the Tāmraliptakas and the Karvata territory. From the description of Bhīma's expedition it appears that the territory of the Vaṅgas could be approached from that of the Pauṇḍrakas and the Tāmraliptakas. The *Raghuvaṁśa* of Kālidāsa, in his description of Raghu's conquests in this part of the country (IV. 32 - 36) says that the Kosalan king Raghu first conquered the territory of Suhmas on the sea-shore, then came to the Vaṅga country where he found the islets and islands

formed by the different courses of the Ganges. The people there were expert in handling boats and fought in their boats. Raghu defeated the Vaṅgas and set up a pillar of victory in one of the islands formed by the intersecting branches of the Ganges. This description indicates that Vaṅga was located not only near Suhma but also on the east of the Bhāgīrathī river and the Suhmas lived on the other (i.e. west) side of that river.

An inscription (No. F) in the second apsidal temple at Nāgārjunikoṇḍā (3rd century A.D.) refers to Vaṅga[4] and it is undoubtedly an early epigraphical reference to Vaṅga. The Meherauli Iron Pillar Inscription (Delhi), palaeographically datable to the early part of 5th century A.D., records that a certain king named Candra conquered the Vaṅgas[5]. The *Bṛhatsaṁhitā* of Varāhamihira (6th century A. D.) mentions Tāmraliptaka, Vardhamāna, Gauḍa, Puṇḍra, Vaṅga and Samaṭa as the six distinct territories of eastern India. The Buddhist text *Ārya-Mañjuśrī-mūlakalpa* (c. 8th century A.D.) observes that Gauḍa, Puṇḍra, Vaṅga, Samataṭa and Harikela formed distinctly different territories and that the Asura language was prevalent in all these territories[6].

From the discussion made above it appears that Bengal in ancient days consisted of several territories, viz., Gauḍa, Rāḍha, Suhma, Tāmralipta, Puṇḍra, Vaṅga, Samataṭa and Harikela. Of these territories the first five were situated to the west of the Bhāgīrathī while Puṇḍra territory was bordered by the Karatoyā on the east, the Padmā on the south, the Kosī on the west, while its northern boundary sometimes touched the foot of the northern hills. Vaṅga, as indicated by the *Raghuvaṁśa,* lay probably to the east of the Bhāgīrathī and south of the Padmā. The Allahabad pillar inscription (line 22) of Samudragupta mentions Samataṭa along with Davaka, Kamarupa, Nepāla and Kartṛpura as the frontier *(pratyanta)* states of Samudragupta's empire[7]. That Samataṭa comprised of the Kumilla-Noakhali region is accepted as a fact though at times it might have included Tripura and even some parts of Chittagong in the east and the Faridpur district in the west. The inclusion of Vaṅga within the Gupta empire has been suggested on the basis of the identification of the Candra of Maherauli inscription with the Gupta emperior Candragupta II. Though the existence of Vaṅga as a territory is confirmed by pre-Gupta records, it is not mentioned in the Allahabad pillar inspection, and this non-mention indirectly confirms its inclusion within the Gupta empire of Samudragupta. Considering the location of Samataṭa, Vaṅga seems to have consisted of the land lying between the eastern bank of Bhāgīrathī and the western border of Samataṭa. But available evidences indicate that its boundaries underwent changes in courses of centuries. The Kamauli grant of Vaidyadeva (12th century A.D.)

mentions "Anuttara-Vaṅga" (lines 15 - 16) where the boats plying in numbers used to keep noises alive[8]. This indicates that Vaṅga consisted of two types of topography one of which was the high land on the north and the other the low land intersected by rivers of its south (anuttara - not north). Here it is noteworthy that this low-lying area of south came to be popularly known by the name bhati (i.e. the area which is subject to the effects of tidal changes and inundation)[9]. Abul Fazal in his *Ain-i-Akbari* says that this low-lying area along the coast line, in order to be kept unaffected by tidal flood, was provided with high embankments called *āl*, along the coast -line, and that the low lying southern part of the country of Vaṅga, because of having *āl*, came to be known as Vaṅg-āl-a. Thus, Vaṅgala which gradually formed a distract territory had originated out of the body of Vaṅga. If Vaṅga lost some of its parts on the south, it also gained some in the north and north -west. Some of the grants of the Sena kings refer to the Vikramapura division situated to the north of the Padma near Dacca as a part of Vaṅga. Thus the Idilpur plate of Viśvarūpasena has in its lines 27 - 28: *Pauṇḍravardhanabhuktyantaḥpāti-Vaṅga-vikramapurabhāge talapāḍa-pāṭaka.....pūrve sattrakādvi-grāmasīmā dakṣiṇe śaṅkarapāśā...*[10]. In this passage, the whole Vikramapura division which included inter alia the village of Śaṅkarapāśā, is said to have formed a part of Vaṅga. The name Śaṅkarapāśā has survived centuries and is still found as the name of a village in the P.S. Habiganj, and 5 miles north -west of the Sahaji-bazar Railway station, in the Sylhet district. Thus, Vaṅga is found to have included within its northern or north-eastern boundaries some parts of Dacca and Sylhet districts in the north. This explains why the commentator Yaśodhara in writing his commentary on. Vātsyāyana's *Kāmasūtra* says *"Vaṅgaḥ Lauhityāt pūrveṇa"* i.e. Vaṅga is to the east of the river Lauhitya (Jayamaṅgala commentary of Yaśodhara, Benares edition, pp. 294 - 295), and the Lexicographer Hemacandra (12th century A.D.) apparently relying on the identification of Harikela with Śrīhaṭṭa, says " *Vaṅgastu Harikellyāḥ*' i.e. Vaṅga and Harikelá are identical.[11]

In the conclusion it may be said that the southern and eastern Bengal were known by different geographical names such as Vaṅga, Samataṭa, Harikela, etc. The exact location of them is difficult to ascertain, but it is fairly certain that all of them may well be grouped under one common name Vaṅga (Bang of the Muslim historians).

**References:**

1 *Aitareya Āraṇyaka* (11.1,1).
2 *Baudhayana Dharmasūtra* (I. 1. 2, 13 -15)

3 see *Indian Antiquary*, pp. 373-375
4 *Epigraphia Indica (EI)*, vol. XX, pp. 22 - 23; also *Corpus Inscriptionum Indicarum*, vol.III, P. 141
5 cf. D.C. Sircar, *Select Inscriptions (SI)*, Vol. I, pp. 283 ff, Text line 1
6 cf. T. Ganapati Sastri's edition, 22nd Patala, pp. 232 - 233
7 cf SI Vol. I, p. 265
8 see *E.I.* Vol. II, pp. 347 ff, also *Gauḍalekhamālā*, pp. 127 ff
9 see pp. 12 -15 below
10 see N. G. Majumdar, *Inscriptions of Bengal*, vol. III pp. 118 -131
11 *Abhidhānacintāmaṇi*, Bhūmi-Kāṇḍa, verse 957

**Bibliography :**

Abul-Fazl ibn Mubarak, *Ain-i-akbari*, (ed.) Blochamann, Henry Sullivan Jerrett, Asiatic Society, Calcutta, 1873.
Basu, Rajshekhar, *Mahābhārater(a) Sārānubād(a)*, Sarkar and Sons Pvt. Ltd., Calcutta, 1373.
Cinnaswami Sashtri (ed.), *Baudhāyana Dharmasūtra*, Bombay, 1890.
Hultzsch (ed.) *Epigraphica Indica*, Vol. XX, published by Director General, ASI, New Delhi, 1981.
Jacobe, H., (ed.) *Ācārāṅgasūtra*, London, 1892.
Keith, A.B. (ed.) *Aitareya Āraṇyaka*, Oxford, 1909.
Kālidāsa, *Raghuvaṁśa*, ed. Rajendranath Vidyabhushana, Vasumati Sahitya Mandir, Kolkata.
Mazumder, N.G., *Inscriptions of Bengal*, Vol. III, Kolkata, DSA Sanskrit Series, Jadavpur University, Sanskrit Pustak Bhandar.
Roy Chaudhuri,l H.C. *Studies in Indian Antiquities*, Calcutta University, 1989.
Sashtri, T.G. (ed.), *Ārya-mañjuśrī-mūlakalpa*.
Sircar, D.C., *Select Inscriptions*, Vol. I, 2nd ed., Calcutta University, 1965.
Varāhamihira, *Brihatsaṁhitā*, (ed.) Kern, The Asiatic Society, Calcutta, 1865.

# *JĪRṆODDHĀRA* : IN THE LIGHT OF *AGNIPURĀṆA*

DEBATRI GHOSH

1.0 The relation between creator and creation is eternal. Evolutionary process continues its journey through decades by the artistry of creation and is still going on. But the matter is that this evolution depends on creation, demolition and re-creation.

As *purāṇa lakṣaṇa* also shows that path:

*'sargaś ca pratisargaś ca vaṃśo manvantarāṇi ca /*
*sarveṣv eteṣu kathyante vaṃśānucaritañ ca yat //*
*(Viṣṇu Purāṇa: 3/6/25)*

Here, *Sarga* refers the creation of the universe and *Pratisarga* secondary creations, mostly re-creations after dissolution. *Purāṇas* deal with this concept of *Sarga* and *Pratisarga* in its own away. Chapterisation in *Agnipurāṇa* clarifies these spheres of co-relation between creation and re-creation.

1.1 At the very first step if I go through the *sūcipatra*, it is noticeable that 64th chapter and 103rd chapter respectively deal with installation of images and repair of temple and its methods and techniques. Apart from that it is also remarkable that these chapters are preceded by consecration and architecture of temple, iconography of the images, and the worship of *Śālagrāma* etc. It clearly notifies the role of creation and recreation. Creativity runs in the vein of God and human beings render his effort successful. Now there is also something which lies in between this creation and recreation. Is it dissolution! Destruction! Or anything else! We all know, in this mortal world everything has an end. Only what we can do is to reduce the speedy death or destruction of something: it may be an object, it may be a life! *Agnipurāṇa* as a speaker of this rigorous truth also shows us the way through two terms: 'jīrṇa' and 'uddhāra'. Here occur two chapters, namely 'Jīrṇoddhārakathana' and 'Jīrṇoddhārakriyā'.

1.2 The subject is dealt with in the *Agni Purāṇa* in the following order:

- From Chapter 58 to chapter 66 it goes like - *sthāpanādi vidhi, adhivāsalakṣaṇa kathana, piṇḍikāsthāpanārtha bhāga nirṇaya o pratiṣṭhādi kathana, dhvajārohaṇa, lakṣmīsthāpana, tārkṣyādi pratiṣṭhā o pustaka pratiṣṭhā kathana, kūpa vāpī taḍāgādi pratiṣṭhā, sabhādi sthāpana, sādhāraṇa pratiṣṭhā.* Then it concludes with ***'Jīrṇoddhārakathana'***.

- Again from Chapter 92 to chapter 102 it flows like, *pratiṣṭhādiviśeṣa kathana, vāstupūjā kathana, śilāvinyāsa kathana, pratiṣṭhā upakaraṇa kathana, adhivāsa vidhi, śivapratiṣṭhā kathana, gauripratiṣṭhā vidhi, sūrya pratiṣṭhā, dvāra pratiṣṭhā, prāsāda pratiṣṭhā, dhvajārohana vidhāna* and it ends with ***'Jīrṇoddhārakriyā'***.

2.0 So, it clearly shows the method of construction, destruction and reconstruction. Conceptually the term 'Jīrṇa' refers to the old. In *Dhātupāṭha, Kryādayaganīya* also indicates 'Jṛ vayohānau'[1]. The first one i.e., 'Jīrṇoddhārakathana' sketches a general outline on old icons and describes what to do with icons made of several materials.

It reads: *jīrṇonoddhāravidhiṃ vakṣye bhūṣitāṃ snapayed guruḥ/ acalāṃ vinyased gehe atijīrṇāṃ parityajet* // (67/1)[2]: it means "I shall describe the process of replacing old images. The priest should bathe the images with their ornaments on them. The fixed class of images should be put in a room and the extremely time-worn should be rejected"[3]. It clearly shows the concept of replacing the old with new ones. And the second one i.e., 'Jīrṇoddhārakrīyā' begins with: *jīrṇadīnāñ ca liṅgānām uddhāraṃ vade / lakṣmojjhitañ ca bhagnañ ca sthūlaṃ vajrahataṃ tathā // sampuṭaṃ sphuṭitaṃ vyaṅgaṃ liṅgam ity evamādikam* // (103/1-2)[4]: It means- I shall describe the repairing of *liṅgas* which have become old or the like as laid down. That one which is devoid of the characteristics, or broken or whose outlines have become blunt or that which is struck by lightning or cracked or broken or mutilated or damaged in any other way should be installed on the pedestal as also its bull[5].

2.1 Both the chapters indicate the old by the term *jīrṇa*. It may also be noted that *lakṣmojjhita* (devoid), *bhagna* (broken), *sthūla* (blunt) and *vajrahata* (stucked by lightening), *sampuṭa* (cracked), *sphuṭita* (damaged), *vyaṅga* (mutilated) are also included in its connotation. Again this chapter extends the implication of the *term jīrṇa* through these lines: *cālitaṃ calitaṃ liṅgam aty arthaṃ viṣamasthitam / diṅ mūḍham pātitaṃ liṅgaṃ madhyasthaṃ patitaṃ tathā // evaṃvidhañ ca saṃsthāpya nirvraṇañ ca bhaved yadi/ nadyādikapravāheṇa tadapākriyate yadi//* (103/3-4)[6] - The *liṅgas* which have been shaken or taken away by someone (from their original position) or which have become unsteady or which have been slantingly placed or which lean towards a particular direction or way or should be re-installed (in their previous places) if they are devoid of any cracks or if they have been washed by floods or river etc. Thus any exception whatsoever from the original or natural position is covered by the *term jīrṇa*.

3.0. The above mentioned lines clarify what is meant *by jīrṇa* and what objects are termed 'jīrṇa'. All these things have to go through the

'uddhārakriya'. Anything considered impure or *jirṇa* must undergo reformation termed 'uddhāra'. Here *uddhārakriyā* is categorised under four heads, i.e., destruction, re-creation and reinstallation and purification respectively.

- Destruction: *dārāviṃ dārayed vahṇau śailajāṃ prakṣipej jale / dhātujāṃ ratnajāṃ vāpi agādhe vā jale 'mbudhau// (67/3)*[7]: Here the word 'prakṣipet' clearly denotes the immersion of the objects. The old image made of wood should be put into fire and the one made of stone should be thrown into water. The old image made of minerals and gem should be carried on a vehicle after covering it with cloth etc. and be discarded in the deep waters of the ocean

- Re-creation: *vyaṅgaṃ bhagnāṅ ca śailādhyāṃ nyased anyāṅ ca pūrvavat/ saṃhāravidhinā tatra tattvān saṃhṛtya deśikaḥ // (67/2)*[8]. It denotes "a broken or mutilated (stone) should be cast aside and the new one the same as the previous one should be installed in its place by the priest after merging the principles according to the process of merging"[9].

- Reinstallation: *evaṃvidhaṅ ca saṃsthāpya nirvraṇaṅ ca bhaved yadi / (103/4)*[10] Here the term 'saṃsthāpya' denotes the matter of re-installation. And the method is also conditioned by the term 'yadi'. It also mentions specifically the place of re-installation: *nadyādikapravāheṇa tad apākriyate yadi / tato 'nyatrāpi saṃsthāpya vidhidṛṣṭena karmaṇā // (103/4-5)*[11]: A *liṅga* of *Śiva* may be duly re-installed at a different place as laid down if it has been carried away by flood or river. Otherwise it should not be removed whether it has been perfectly fixed or improperly fixed -*susthitaṃ dusthitaṃ vāpi śivaliṅgaṃ na cālayet/* (103/5)[12]. Again it also mentions that: *asurair munibhir gotrais tantravidbhiḥ pratiṣṭhitam// jirṇam vāpy athavā bhagnaṃ vidhināpi na calayet/* (103/19- 20)[13]

- Purification: It is the most important among the four categories. Above mentioned two processes have to pass through this last one. *sahasram nārasiṃhena hutvā tām uddhared guruḥ... gurave dakṣināṃ dadet.* (67/3)[14]. Again, *duṣṭaliṅgam idaṃ śambhoḥ śāntiruddhāranasya cet /*
*rucistavādividhinā adhitiṣṭhasva maṃ śiva/ evaṃ vijñāpya deveśa śāntihomaṃ samācaret//* (103/9-12)[15]. So, it is clear both of what is

reconstructed or reinstalled must undergo the process of purification, one of the inevitable processes of 'uddhāra'. Here the question arises about the first one: whether the demolition or immersion of an object goes through the process of purification or not? The answer is negative as per our assumption because what is driven away certainly creates a blank place which is to be filled up by the new one or may be left blank.

4.0 So, *Agnipurāṇa* is one of those treasure-troves which guide through the process of maintaining oldies in a proper way. Not only the icons, but also ancient texts, buildings, sanctums etc. are also needed to go through this process and require a little more concern. Our heritage forms the bases of our social structure and leads us towards better future. It is also an important message to architects and archaeologists as they deal with the matter of construction, re-construction and re-invention of new and old structures. *Uddhāra* and *Saṃskāra* combine to bring a renewed, reformed society which should be the vision of the leaders of any civilisation.

## References


1. *Aṣṭādhyāyīsūtrapāṭha*, p. 261
2. *Agnipurāṇam*, Pañcānana Tarkaratna, (1st ed.), p. 135
3. *Agnipurāṇa* (Part-I). N. Gangadharan (Trans.). Motilal Banarsidass Pvt. Ltd., p. 184
4. Pañcānana Tarkaratna. *Op.cit.* p. 224
5. Sloka does not mention pedestal and bull directly The term *ādikam* refers both of these things attached with *liṅga*.
6. Loc.cit.
7. *Ibid., p.* 135
8. Loc.cit.
9. *Agnipurāṇā* (Part-I). N. Gangadharan (Trans.). Motilal Banarsidass Pvt. Ltd., p. 184
10. Pañcānana Tarkaratna (Ed.). *Op.cit.*, p. 224
11. Loc.cit.
12. Loc.cit.
13. *Ibid.*, p. 225
14. *Ibid.*, p. 135
15. *Ibid.*, p. 225


## Select Bibliography:


*Agnipurāṇam*. Ed. Pañcānana Tarkaratna. Kotkata: Nababharat Publishers. 1419 B.S. (1st ed. 1999 B.S.). Print.

*Agnipurāṇa*. Ed. And Trans. N.Gangadharan. Delhi:Sri Jainendra Press.

1998(rpt.). Digitized.
*Aspects of Manuscriptology*. Ed. Ratna Basu & Karunasindhu Das. Kolkata: The Asiatic Society, 2009 (rpt.) (1st ed. 2005). Print.
Banerji, Sures Chandra. *A Brief History of Dharmasastra*, New Delhi: Abhinav Publications, 1999 (1st ed.)-Print.
Barāhamihira. *Bṛhatsaṃhitā*. Ed. Pañcānana Tarkaratna, Trans. Dhirānanda Kāvyanidhi. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 1303 B.S.. Print.
Majumdar, R. C. *History of Ancient Bengal* (Vol. I). Delhi: B.R. Publishing Corporation, 2003 (rpt.) (1st ed. 1943). Print.
Sircar, Dineschandra. *Indian Epigraphy*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1996 (rpt.) (1st ed. 1965). Print.
Sircar, Dineschandra. *Select Inscriptions: Bearing on Indian History and Civilization* (Vol. I-II). Calcutta (now Kolkata): University of Calcutta, 1965. Print.
Wadekar, Mukund Lalji. *Devalasmṛti- reconstruction and critical study*. (Vol.1). Delhi: Koshal Book Depot, 1996. Print.

# *WATER CONSERVATION IN INDIAN LITERARY HERITAGE

SOUMYA KUMAR MISRA

**'āpo vai annam/**
**jyotiḥ annādam/**
**apsu jyotiḥ pratiṣṭhitam/**
**jyotiṣi āpaḥ pratiṣṭhitāḥ/...'**

(Water is food and fire consumes the food. Fire is established in water and Water is established in fire.) TUp -3.8

**1.0.** The concept of the importance of water i.e. 'Water is life' is not a modern idea. In the pre-historic age the earth was covered by water. Birth of a single cell initiates the later creations. Through millions of era human beings created by the process of evolution. A vital prerequisite for the existence of life is availability of water, as we cannot live without water or food. Water is also the essential for agriculture and many other purposes.

We know from historical and archaeological sources that all civilizations grew along the banks of rivers.

---

* This Paper was presented in the National Seminar on 'The Scientific and Technical Literature in Sanskrit: The Art and Entertainment within It' held on 18th & 19th December, 2013 organized by Department of Sanskrit, Sammilani Mahavidyalaya.

1.1. This article attempts to deal with some information on the conservation of water found in ancient Sanskrit texts.

**2.0. Glimpses of the ideas about water conservation in Vedic literature:**

**1. In *the Ṛgveda* :**

The importance of water to living beings was well-known to the Vedic Seers and it was reflected in the *Ṛgveda* as:

In the thirtieth *sūkta* of tenth *maṇḍala* of the *Ṛgveda*, in which the Deity is '*Jala*' and the Ṛṣi is Kavaṣa, the praises of water were chanted. "...Water is like a mother in this world. It is the protector of the world..." (ṚV-X.30.10).

Water is master of wealth. It helps to earn divine wealth and protects pious descendants-

āpo revatīḥ kṣayathā hi vasva kratuṃ ca bhadraṃ vibhṛthāmṛtaṃ ca/
rāyaś ca stha svapatyasya patnīḥ sarasvatīḥ tad gṛṇate vayo dhāt //
*(ibid.* X.30.12).

But how much did the Vedic people actually know about this 'sovereign of the world'? The analysis of the following data from the ancient Vedic literature may throw some light on the subject.

- Vedic people knew that rain was the only source to refill water in rivers to provide clean and safe drinking water for them and for their domestic animals such as cows, horses, etc. They also knew that water was essential for growing plants. Their repeated prayers to Indra, Varuṇa, Maruts, Agni, Savitṛ, Parjanya, and so on in *Ṛgveda*, are strewn all over the text.
- Earth and sky (dyāvāprithivī) are referred to as parents providing water and food to all living beings *(ibid.* 1.164.8). They had a very clear idea about the water cycle that the water on earth evaporates, transformed in cloud and comes down again as rain.*
- It was observed that rain last for four months of the year starting with the summer solstice *(ibid.* III.56.4; VI.32.5).
- Independent *sūktas* dedicated to rivers Sindhu and Sarasvatī describe their gentle and fierce forms, the speed, force, vigour, boisterous noise, expanse, beneficial nature etc. *(ibid.* X.75).

---

* samānam etad udakam uccaity ava caviḥ/
bhūmrīṃ parjanyā jinvanti divaṃ jinvanty agnaya// (RV-1.164.51).

- Other rivers mentioned are: Gaṅgā, Yamunā, Śutudrī, Paruṣṇī, Asikni, Marudvṛdhā, Vitastā, Arjikiyā, Suṣomā, Triṣṭāma, Susartu, Rasā, Śvetī (tributaries of Sindhu), Kubhā, Mehatnu, and Gomatī *(ibid.* X.75).
- Existence of dams on the seven rivers is mentioned *(ibid.* 1.32.12). However, it must be noted that dams were considered as harmful to human interest and Indra, the god of rain, is prayed and praised for removing the barriers.
- Wells for drinking water were known to them *(ibid.* 1.55.8). Sumps of drinking water for animals are mentioned *(ibid.* X.101.5). There is a reference to clean water in ponds for ensuring good health of cows, for giving birth to healthy calves. Clean and safe water is distinguished from impure and unsafe water *(ibid.* VI.28.7; IV.57.2).
- Irrigation with the help of canals channelled from rivers is suggested *(ibid.* III.33.12). In addition Water helps grow medicinal plants, which protect human beings and animals from diseases *(ibid.* III.56.4).

**II. In the *Atharvaveda*:**

The praises of water were chanted by Seers: Water exercises the maximum control over living beings on earth. (AV-1.5.4).

**3.0. Conception of Water conservation in the *Bṛhatsaṃhitā* of Varāhamihira:**

There are two chapters related to water in *Bṛhatsaṃhitā*, viz. *Bhūgarbhajalaśodhana* and *Darkāgala*. The *Darkāgala* deals with underground water, tree, soil, heap of soil, features of reservoir of water, water refining system, description of white ant (puttikā), way of refilling water, time to dig wells etc.

Barāhamihira describes water as the nerve system of human body.* The process of water absorption by the roots of a tree is explained in the *Bṛhatsaṃhitā*. Trees capable of absorbing of water are enlisted by Barāhamihira. Arjuna, Karañca, Maḍhūka, Aśmāntaka, Badarī, Udambara, Kākodumbara, Vibhītaka, Kuvira etc. are the main among them. Termite mound (Balmīkastūpa) and frogs are helpful for determining the location of water. If frogs are seen under a tree, a pond is surely situated four hands far away from the spot.

These old systems are proved to lie scientific. So its relevance in modern times cannot be ignored.

---

* yathā manuṣyaśarīre nāḍyaḥ bhavanti/
tathā jalarāśiḥ kṣitau api bhavanti// (VS 54.3).

## 4.0. Inscriptional instances of water conservation in Ancient India:

I. Junagadh Inscription of Mahāksatrapa Rudradāman-I is one of the best documents referring to water reservation. As far as our knowledge goes Sudarśana Lake in the Girnar region (present day Junagadh district in Gujarat) is perhaps the oldest man-made reservoir in India. It was the main source of water in the vast area of total Surāṣṭra in those days. Situated between the two famous mountains named Urjayat and Raivataka, this Sudarśana Lake was created by using the water of rivers Suvarṇasikatā, Palāśinī and others having their source in mount Urjayat. Not only the scenic beauty of it but also its influence on this area was the reason for its name Sudarśana. The origin of this lake dates back to the 3rd century BC as evidenced by the inscription itself.

This inscription issued about the middle of the 2nd century AD, speaks about the Sudarśana lake of Junagadh, built originally by Candragupta Maurya and later decorated with channels during the reign of Aśoka. Afterwards it was destroyed by disaster and became very ugly or *'Durdarśana'*

- Three hundred years after Rudradāman the inscription of Skandagupta deals with its destruction and the repairing for second time in 455-456 AD. This lake remained the main source of potable water to the nearby areas for over a thousand years until it finally collapsed in the 9th century AD.

II. Second Rock Edict of Aśoka informs us that *'Devānām Priya Priyadarśī'* ordered—"... on the roads wells should be dug...". So we know that the concept of water conservation was well known to the people in the 3rd century BC.

## 5.0. Concepts of Water conservation in the *Arthaśāstra*:

The work of Kauṭilya (4th CBC) is important in this context as it contains valuable information on water management. Kauṭilya deals with this topic extensively as agriculture was the main source of state revenue. Agriculture depends in seasonal rainfall. Kauṭilya was concerned about both the ruler and the farmer. Organized guidelines are provided on water management in his treatise. His unit for measuring rain is droṇa, which is equal to four āḍhakas. According to modern measurement unit Droṇa is roughly equal to 6.4 cm.

The conception of water conservation is clearly reflected in the prescription of Kauṭilya: "He (King) should cause irrigation works to be built

with natural sources or with water to be brought in from elsewhere. Or, to others who are building (these), he should render aid with land, road, trees, and implements and (also render aid) to (the building of) holy places and parks." [TKAŚ (Part-II) - 2.1.20-21, p.57]

When the natural resources are not sufficient, the state should take up irrigation projects by constructing dams *(setus)*. Two types *of* setus are mentioned;

(i) Sahodaka setus are those constructed for tanks and wells and fed by natural spring; and (ii) Āharyodaka setus are those constructed for reservoirs where water needs to be brought from outside (AŚ-VII. 12.4-5).

Ideas relating economic, political and social importance of water management may be detected in the *Arthaśāstra*. Therefore, Kauṭilya's views on water management are closer to the modern perceptions of the subject.

**6.0 Thoughts of Water conservation in *Kṛṣiparāśara:***

The *Kṛṣiparāśara* contains valuable instructions regarding agriculture in ancient India which depended on regular rainfall.

This book informs us that there are four kinds of clouds viz., Āvarta, Saṃvarta, Puṣkara and Droṇa. Rain due to *Āvarta* is confined to a particular locality; due to *Saṃvarta* outpours everywhere; due to *Puṣkara* is scarce and due to *Droṇa* showers the earth is abundant with water.

This book also tells us about the indication of rainfall in the months of Pauṣa, Māgha, Phālguna, Caitra, Vaiśākha, Jaiṣṭhya, Āṣāḍa and Śrāvaṇa. For sowing seeds Vaiśākha is the best, Jaiṣṭhya is tolerable, Āṣāḍha is bad while Śrāvana is the worst.

At the advent of autumn, one should preserve water just as one desirous of preserving the family, protects the ladies of the house. Then the cultivator, being pure, should plant a nala (a kind of reed) along with leaves on the north east corner on the kārtika-saṃkrānti day*

Today, it is time to seriously think about water preservation. It is highly probable that a massive war will be held all over the world for water. More than a oillion people of the present world do not have access to clean water. Contaminated water and waterborne disease cause death of innumerable people every day. Therefore, it is our duty to preserve water for our posterity.

Now-a-days many steps are taken to spread this awareness e.g. 'Ganga Action Plan' etc. The West Bengal Government has proposed 'Jal Dharo Jal Bharo' project etc.

But these are not modern concept. On the contrary ancient India was fully aware of the necessity of water preservation and conservation. We must

warn everybody including a child against wastage of water. We must be determined about water conservation. Thus we can realize the dream of Sukanta Bhattacharya:

*...e pṛthivike e śiśur vāsayogya kore jabo āmi /*

**List of Abbreviations:**

AŚ = Arthaśāstra.
AV = Atharvaveda.
ṚV= Ṛgveda
KPS = Kṛṣiparāśara
TKAŚ= The Kautilīya Arthaśāstra
TUp = Taittiriya Upaniṣad.
VS = Vṛhatsaṃhitā

**Select Bibliography:**

Bandyopadhyay, Manabendu. *Kauṭilīyam Arthaśāstram* (Vol.I-II). Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 2010. Print.

Epigraphia Indica (Vol. VIII). Ed. E. Hultzsch. New Delhi: Archaeology Survey of India, 1981. Print.

Joshi, Ragini. "Ācārya-varāhamihirasya Bhūgarbha-jalaśodhanam". In: *Sambhāṣaṇa-sandeśaḥ*, Bangalore: November, 2013. Print.

Kangle, R.P. *The Kauṭilya Arthaśāstra* (Part I-III). Delhi: Motilal Banarasidass Private Limited, 2010. Print.

Kidwai, Naina Lal. "Safeguarding Urban Freshwater Bodies". In: Water Mission at FICCI (Federation of Indian Chambers of Commerce and Industry), Gurgaon: pdf.

*Ṛgveda Saṃhitā* (Vol I-II). Trans. Ramesh Chandra Datta, Intro. by Hiranmay Bandyopadhay. Kolkata: Haraf Publisher, 2000.

Sadhale, Nalini. "Water Harvesting and Conservation in Ancient Agricultural Texts". In: *Asian Agri-History* (Vol. 10, No. 2). pp. 105-120. 2006. pdf.

Talim, Meena. *Edicts of King Aśoka: A New Vision*. New Delhi: Aryan Books International, 2010. Print.

# KAVI AND SAHṚDAYA : A COMPARATIVE STUDY

DR. SOURABODHI BHATTACHARYYA

The poet *(Kavi)* and the connoisseur *(sahṛdaya)* form the twin aspects of the goddess of speech and when poetic activity is added to the above two, the three poet, poetic activity and connoisseur—combinedly form the trifold features of a universe called the world of poetic creation *(=Kāvyasaṃsāra)*. Abhinavagupta, a doyen of Sanskrit scholarship in Kashmir during the early decades of the eleventh century A.D., emphatically described the status of the poet and the appreciator—

*apūrvaṃ yadvastu prathayati vinā kāraṇakalāṁ*
*jagadgryāvaprakhyaṁ nijarasabharāṁ sārayati ca*
*kramāt prakhyopākhyāprasarsubhagaṁ bhāsayati*
*tat saraswatyāstattvaṁ kavisahṛdayākhyaṁ vijayate*[1]

The paper focuses on the fact that the poet and the appreciator are treated as a single unit, without the support of one the other is virtually non existent, since both complement each other in achieving their ends. It is to be born in mind that the person who is expected to enjoy a poetic work can at times be a harsh critic of the work as also of its creator. But even then, a reader with a faculty of appreciation is universally accepted as a very significant component of the poetic circle. A famous verse of the *Agnipurāṇa*, quoted by Ānandavardhana, speaks of the poet as the soul creator of a world called poetry, which also very much like the visible world, changes its phenomena as par the poet's will.

*apāre kāvyasaṃsāre kavirekaḥ prajāpatiḥ*
*yathāsmai rocate visvaṁ tathedaṃ parivartate*[2]
*śringāri cet kaviḥ kāvye jātaṃ rasamayaṃ jagat*
*sa eva vitarāgaś cennirasaṃ sarvameva tat*

Various rhetoricians like Vāmana, Rājaśekhara, Ruyyaka etc.diversely classified the poets. According to Vāmana the poets can be of two types[3]—*arocakinaḥ* or the disapproving, and *satṛnābhyavahārinaḥ* or the ever approving. The former is endowed with the power of discretion and is fit to be rectified; while the latter is indiscreet and is not capable of being rectified. Rājaśekhara opined that there could be three kind of poets[4]—*sārasvatakavi*

or a poet who is favourite to the goddess of learning; *abhyāsakavi* or a poet who develops his skill of willing poetries by practice; and *aupadeśikakavi* or a poet who acquires his skills by the mode of instruction. Ruyyaka, on the other hand, admits four kids of poets[5] as contrasted to two and three by Vāmana and Rājaśekhara respectively—*satkavi* or the great poets who employ *Vaidarbhī* (eg. Vālmīki,Kālidāsa); *vidagdhakavi* or the poets who employ *vakrokti* (eg. Vyāsa, Bhāsa) *arocakikavi* or the poets who generally adopt figures of sense (eg. Bhāravi, Māgha); and *satṛnābhyavahārinaḥ* or the poets who adopt *gauḍī* as also various figures of sound such as *yamaka*, *śleṣa* etc.

In view of the aforementioned verse quoted from the *Agnipurāṇa*, one may wonder as to why the poets were rated so highly (i.e. *apāre kāvyasaṃsāre kavirekaḥ prajāpatiḥ)*. Hemacandra tried to justify the poet's glorified status in his *Kāvyānuśāsana* having quoted Bhaṭṭa Tauta's view that a poet banks on his vision and expression for his unique creation.[6] Thus a poet becomes greater than a sage or a philosopher. A poet has the power of expression in addition to the sage like vision.

A *sahṛdaya* or connoisseur is primarily concerned with *kāvya-āsvādanā* or appreciation of the poetry created by a poet. An appreciator must learn how to derive niceties out of a piece of literature. Rājaśekhara expressly clarified the status of an appreciator-'what is the use of such a poem which remains in the mind and not taken to different direction by the appreciative readers'[7]. The poet his literary produce, and reader are often referred to as tree, flower and wind respectively. 'The tree blooms into flowers and the wind carries its fragrance'[8]. Though the poet creates his *kāvya*, or so to speak a literary world of his own out of his vision and expression, a connoisseur recreates the world of poem within his mind by the mode of speculation and cultivation. One might say that a *kāvya* is twice born; first, on the poet's level when his creative imagination (kārayitrī pratibhā) conceives it and then, on the level of the connoisseur who, in the capacity, is known as *bhāvaka*, the same poem is brought to life by his power of imagination, his *pratibhā bhāvayitrī*. Thus various rhetoricians like Abhinavagupta stressed the importance of firmly establishing the psychological inter-relationship between a poet *(kavi)* and an appreciative reader *(sahṛdaya)* of his work, since poetic creation should have appreciation as its sole end.

**Notes and referentes**

1. Abhinavagupta, Locana, quoted in Masson and Patwardhan, Aesthetic Rapture Vol 2 ( Poona: Deccan College of Postgraduate and Research Institute, 1970) p.10.

2. Agnipurāṇa, 339/10.
3. Kāvyalaṁkārasūtravṛtti, II/1-4.
4. "Ta ime trayopi Kavayah sārasvata abhyāsika nupadeśikaśceti"— Kāvyamīmāṁsā, II.3.
5. Sāhityamīmāṁsā, VII.5.
6. See for details, Sarma Sivadatta (ed), Kāvyānuśāsana of Hemacandra, p.379, Nirnaysagar press, Mumbai,1934.
7. "kāvyena kiṁ kavestasya tanmanomātravṛttina
niyante bhāvakairyasya na nivandhā diśo daśa"
(Kāvyamīmāṁsā, II.7) See for details C.D.Dalal (ed.), Kāvyamīmāṁsā of Rājaśekhara, p.15, Oriental Institute, Baroda, 1934.
8. An oft-quoted passage—"taruḥ sṛjati puṣpāni marud vahati saurabhaṃ"; See Journal of the AIRI (Vol-I), p.64, Mumbai,1998.

## Books consulted


1. Caudhari Satya Deva, Glimpses of Indian Poetics, Sahitya Akademi, 2002.
2. Devy G. N., Indian Literary Criticism: Theory and Interpretation, Orient Blackswan, 01-Jan-2002.
3. George K. M., Western Influence on Malayalam Language and Literature, Sahitya Akademi, 1972.
4. Goodwin Robert E., The playworld of Sanskrit Drama, Motilal Banarasidass,1998.
5. Hedge Suryanarayana, The Concept of Vakrokti in Sanskrit Poetics, a Reappraisal, Readworthy, 01-Jan-2009.
6. Lienhard Siegfried , A History of Classical Poetry: Sanskrit, Pali, Prakrit, Otto Harrassowitz Verlag, 1984.
7. Nakayama Thomas K., Halualani Rona Tamiko—The handbook of critical intercultural communication, John Wiley & Sons, 2011.
8. Prasad Gupteshwar, I.A. Richards and Indian Theory of Rasa, Sarup & Sons, 1994.
9. Ray Mohit Kumar , A Comparative Study of the Indian Poetics and the Western Poetics, Sarup & Sons, 01-Jan-2008.


# ঘুমপরীর আলোকে বৈদিক ছন্দের বিবরণ

পার্থসারথি শীল

নমো নমো নমো মহাকাল,
নমো বেঙ্কটেশ-পদ্মাবতী।
'ঘুমপরী' পদ্যের আয়নায়

বিম্বিত বৈদিক ছন্দোগতি।

ক্রান্তদর্শী মহর্ষিরা[১]
পেলেন তাঁদের তপোবলে
হারিয়ে গেছল যে জ্ঞানরাশি
যুগযুগলের সন্ধিকালে।।[২]

অগ্নি-সোমের সমন্বয়ে
রচিত এই পৃথিবীতে
প্রজ্ঞানেত্রে দেখায় গো বেদ
অলৌকিক এক ভিন্ রীতিতে।।[৩]

ইষ্ট পাবো রাঘব দূরে অনিষ্টেরে
অতীন্দ্রিয় বেদই সেথায় উপায় যে রে।[৪]

মন্ত্র এবং ব্রাহ্মণভাগ[৫]
মিলিয়ে পাওয়া জ্ঞানরাশিরে
জানার উপায় ছয় বেদাঙ্গ
বেদপুরুষের অঙ্গ ঘিরে।

ব্যাকরণ সেই পুরুষবদন
কল্প হল হাত এক জোড়া
জ্যোতিষ যে তার লোচনসম
নিরুক্তে তার শ্রবণ গড়া।।

শিক্ষা বেদপুরুষঘ্রাণ
আচার্যদের সবার মতে,
ছন্দ হল চরণযুগল,
যাত্রা ছয়ের[৬] বোধের রথে।
মন্ত্রপ্রতি ছন্দ ঋষি
যাগ-বিনিয়োগ আর দেবতা[৭]
চারটি জানেন বেদ-মনীষী,
মন্ত্র কাঁটা[৮] হয় অন্যথা।

ছন্দ যেথায় আখর গুণে[১০]
জানবে সেটি বেদের বটে।
লঘু-গুরু-গণের মাপে
লৌকিকে সব ছন্দ ঘটে।

মন্ত্র করে শ্রুতিমধুর,
শ্লোককে করে আনন্দিত,
পাপকে আচ্ছাদিত করে
ছন্দোনদী প্রবাহিত।

নানা অর্থে এই শব্দের
প্রয়োগ পাচ্ছি স্থানে স্থানে,
উদাহরণ ঋঙ্‌মন্ত্রে,
ব্রাহ্মণেতেও একেক খানে।

সায়ণ মতে ছন্দোমূলে
চুরাদি ছদি সংবরণে;
অন্যখানে তিনিই বলেন
ধাতুটি ছদ অপবারণে।[১১]

ঔণাদিক অসুন্ যোগে
'ছন্দ' শব্দ জন্ম নিল
চন্দ/চদি-র সঙ্গে 'অসি'-
যুক্ত হয়েও 'ছন্দ' দিল।

চদি ধাতুর চ এর স্থানে
আদেশ হল 'ছ' কার দেখি,
সূত্রঃ 'চন্দরাদেশ্চ ছঃ'[১২]
সর্বজ্ঞানের আকর একি!
রশ্মি তুমি, সূর্যরূপেও[১৩]
ছন্দ তোমার অর্থ মেলে।

প্রজাপতির আচ্ছাদনও
ছন্দ, তুমিই রচেছিলে।[১৪]

সূর্যের সাত অশ্বরূপে[১৬]
বৈদিকসাহিত্যে খ্যাত।
গুরুকুলে শিক্ষা-শেষে
শিষ্য অভিষিক্ত, স্নাত।
ত্রিষ্টুপ্ উষ্ণিক্ গায়ত্রী পঙ্‌ক্তি
বৃহতী অনুষ্টুপ্ জগতী-সাতটি
ছন্দের লীলাচলে ঋক্ সাম মন্ত্রে।
তাই দিয়ে জীবাত্মা হৃদ্‌বীণাযন্ত্রে
আরতির ধুন তুলে পূজা করে প্রকৃতির।
অগ্নির প্রিয়তনু ছন্দেরা-বলছেন তৈত্তির।[১৭]

অক্ষরসংখ্যার নিয়ম যে মানে না—
যজুর্মন্ত্রে তাই ছন্দও থাকে না।[১৮]
তবে কিনা ভরত বলেন ছন্দোবিহীন শব্দ কোথা?
আবার দেখো, শব্দ বাদে ছন্দও কি বলবে কথা?[১৯]
ছন্দ-শব্দ পরস্পরে
এমনি করেই বিবাহিত।
কোনো শব্দ এই জগতে
বে-ছন্দে নয় উচ্চারিত।[২০]
অক্ষরসংখ্যা অবচ্ছেদে
ছন্দ শব্দ বিকশিত।
সপ্ত[২১] বেদের ছন্দ হল
ঋঙ্‌মন্ত্রে প্রকাশিত।
মৃত্যুভয়ে দেবতারা
ছন্দে হল আচ্ছাদিত।
উপনিদানসূত্রে[২২] সেটাই
ছন্দস্ এর ছন্দত্ব।
ছন্দ(ছদি) ধাতুর উল্লেখ পাই
কেবল জৈন শাকটায়নে,
আর পাণিনীয়ধাতুপাঠের
প্রাচ্যশাখায়, নয় দখিনে।[২৩]
ঋগ্বেদে তো ছন্দ (ছদি) ধাতুর
প্রয়োগ দৃষ্ট যত্র তত্র,[২৪]
অপঠিত বলেই তা নেই

বলতে নারি তা সর্বত্র।
একটি দুটি অক্ষরের কম-বেশিতে
ছন্দপতন হয় না, কোনো হয় না ক্ষতি।

ঐতরেয় ব্রাহ্মণের[২৭] বাক্যই তার
সমর্থনে উজ্জ্বল দৃষ্টান্তজ্যোতি।
ক্ষৈপ্র কিংবা অভিনিহিত,
নয়তো ইয়াদিপূরণ[২৮]—
ঠিক যেমনটা গায়ত্রীতে
"বরেণ্যং" উচ্চারণ।
ছন্দ শব্দ আর্য গ্রন্থে,
অভিলাষে বা পদ্যে,[২৯]
অনিয়ন্ত্রিত আচারেও হয়
মেদিনীকোশ[৩০] মধ্যে।
সাত ছন্দের উত্তরোত্তর
চার অক্ষর বৃদ্ধি।[৩১]
ইন্দ্রাদি[৩২] থেকে শুরু করে
বহুধা সমৃদ্ধি।
দেবতা নির্দিষ্ট আছেন ছন্দ প্রতি
অগ্নির পরে সবিতা আর সোম,
বৃহস্পতি মিত্রাবরুণ ইন্দ্র,
বিশ্বদেব বিহিত এই হোম।[৩৩]
তাণ্ডব্রাহ্মণ পিঙ্গল আর
নিদান সূত্রে অধিগত,
উক্থশাস্ত্রে সেই প্রাচীনের
দেখা মেলে অবিরত।[৩৪]
ছন্দের ইতিহাসে পিঙ্গল
আচার্য চিরসমাদৃত,
আর, মাণ্ডব্য[৩৫] ক্রৌষ্টুকি[৩৬] যাস্ক[৩৭]
রাত[৩৮]-সৈতব[৩৯]-তণ্ডী[৪০] বহুস্মৃত।

**তথ্যসূত্রঃ**

১। সাক্ষাৎকৃতধর্মাণ ঋষয় বভূবুঃ। তে অবরেভ্যোঽসাক্ষাৎকৃতধর্মভ্য উপদেশেন মন্ত্রান্ সম্প্রাদুঃ। *নিরুক্তম্*, ১.২০.২।

२। युगान्तेऽन्तर्हितान् वेदान् सेतिहासान् महर्षयः। लेभिरे तपसा पूर्वमनुज्ञाता स्वयम्भुवा॥ *महाभारतम्*, शन्तिपर्व, २१०.१९।

३। इष्टप्राप्त्यनिष्टपरिहारयोरलौकिकमुपायं यो ग्रन्थो वेदयति स वेदः। भाष्यभूमिका, *ऐतरेयब्राह्मणम्*।

४। प्रत्यक्षेणानुमित्या वा यस्तूपायो न विद्यते। एनं विदन्ति वेदेन तस्माद्वेदस्य वेदता।

५। मन्त्रब्राह्मणयोर्वेदनामधेयम्। आपस्तम्ब यज्ञपरिभाषासूत्रम्, १.३४।

६। छन्दः पादौ तु वेदस्य हस्तौ कल्पोऽथ पठ्यते।
ज्योतिषामयनं चक्षुर्निरुक्तं श्रोत्रमुच्यते॥
शिक्षा घ्राणं तु वेदस्य मुखं व्याकरणं स्मृतम्।
तस्माद् साङ्गमधीत्यैव ब्रह्मलोके महीयते॥ पाणिनीयशिक्षा, ४१-४२।

७। शिक्षा कल्पो व्याकरणं निरुक्तं छन्दसां चयः।
ज्यातिषामयनं चैव वेदङ्गानि षडेव तु॥

८। अविदित्वा ऋषिं छन्दो दैवतं यागमेव च।
योऽध्यापयेज्जपेद्वाऽपि पापीयान् जायते तु सः॥ बृहद्देवता, ८.१३६।

९। ऋषिच्छन्दो दैवतानि ब्राह्मणार्थं स्वराद्यपि।
अविदित्वा प्रयुञ्जानो मन्त्रकण्टक उच्यते॥ षड्गुरुप्रणीतभाष्यम्, सर्वानुक्रमणी १.२।

१०। यदक्षरपरिमाणं तच्छन्दः २.६।

११। वैदिकछन्दोमीमांसा, पृ. १२।

१२। पञ्चपादी ४.२१९, दशपादी ९.३८।

१३। सर्वज्ञानमयो हि सः, मनुस्मृति, २.७।

१४। छन्दांसि वै व्रजो गोस्थानः। तैत्तिरीयब्राह्मणम् (३।२।९।३)।

१५। एष वै रश्मिरन्नम्, शतपथब्राह्मणम् ८.५.२.१।
प्रजापतेर्वा एतान्यङ्गानि यच्छन्दांसि। ऐतरेयब्राह्मणम्, २.१६. वि.द्र. एतेन स्पष्टं भवति यद् आदित्येन सह सम्बद्धाः एते रश्मयः एव छन्दः।
अन्नं वाच पशवः, तान्यस्मा (प्रजापतये) अच्छदयँस्तानि यदस्मा अच्छद्यँस्तस्माच्छन्दांसि। शतपथब्राह्मणम् (८।५।२।१)।

१६। छन्दोभिरश्वरूपैः। वायुपुराणम् ५२।४५, हयाश्च सप्त छन्दांसि, विष्णुपुराणम् (२।९।७)।

१७। "अग्नेर्वै प्रिया तनू छन्दांसि।" तैत्तिरीयसंहिता ५.२.१।
"छन्दांसि वा अस्य सप्त धाम प्रियाणि।" माध्यन्दिनसंहिता १७.३९।

१८। यजुषामनियताक्षरत्वादेकेषां छन्दो न विद्यते। शुक्लयजुःसर्वानुक्रमणी।
"यजुषां च विशेषविहितं छन्दो न दृश्यते क्वचित्"। गुणविष्णु, छान्दोग्य मन्त्रब्राह्मणभाष्यम्। पृ. ७।
"यजुर्मन्त्राणां त्वपरिमिताक्षरोपेतत्वाच्छन्दोविभागो नास्ति"। सायणाचार्य, छान्दोग्यमन्त्रब्राह्मणभाष्यम्। पृ. ८।

१९। छन्दोहीनो न शब्दोऽस्ति, न छन्दः शब्दवर्जितम्। नाट्यशास्त्रम्, १४.४५।

२०। "नाच्छन्दसि वागुच्चरति इति"। निरुक्तम्, दुर्गाचार्यवृत्तिः।

छन्दोभूतमिदं सर्वं वाङ्मयम् स्याद्विजानतः। नाच्छन्दसि न चापृष्टे शब्दश्चरति कश्चन॥ कात्यायन, ऋग्यजुपपरिशिष्ट।

"छन्दोभाग्वाङ्मयं सर्वं न किञ्चिच्छन्दसां विना"। जयकीर्ति, छन्दोऽनुशासनम्, १.२।

२१। सप्ताश्वरूपाश्छन्दांसि वहन्ते नामतो धुरम्। गायत्री चैव त्रिष्टुप् च अनुष्टुब्जगती तथा॥ पङ्क्तिश्च बृहती चैव उष्णिणक् चैव तु सप्तमम्॥ वायुपुराणम् ५१.६४,६५

सप्ताश्वरूपाश्छन्दांसि वहन्ते वायुरंहसा॥ ४६॥ गायत्री चैव त्रिष्टुप् च जगत्यनुष्टुप् तथैव च। पङ्क्तिश्च बृहती चैव उष्णिगेव तु सप्तमः॥४७॥ अध्याय १२४, मत्स्यपुराणम्।

हयाश्च सप्त छन्दांसि तेषां नामानि मे शृणु। गायत्री च बृहत्युष्णिग्जगती त्रिष्टुबेव च॥ अनुष्टुप् पङ्क्तिरित्युक्ताश्छन्दांसि हरयो रवेः॥ विष्णुपुराणम्, द्वितीय अंश, ३.४।

२२। यस्माच्छादिता देवाश्छन्दोभिर्मृत्युभीरवः। छन्दसां तेन छन्दस्त्वं ख्यायते वेदवादिभिः॥ गार्ग्य, उपनिदानसूत्रम्, ८.२।

२३। वैदिकछन्दोमीमांसा, पृ. १४।

२४। छन्त्सि, ऋग्वेद १.१६३.४, छन्त्सत्, ऋग्वेद १.१३२.६, १०,३२.३, छन्दयसे, ऋग्वेद ८.५०.५, छन्दुः १.५५.४।

२५। न वा एकाक्षरेण छन्दांसि वियन्ति, न द्वाभ्याम्, ऐतरेयब्राह्मणम्, १.६.२.३७।

नाक्षराच्छन्दो व्येत्येकस्मात्, न द्वाभ्याम्। शतपथब्राह्मणम्, १३.२.१.३।

२६। पिङ्गलविरचितं छन्दःसूत्रम्, ३.२।

२७। ऋग्वेदः, ३.६२.१०।

२८। छन्दः पद्येऽभिलाषे च, अमरकोश, ३.३.२३२।

२९। छन्दः पद्ये च वेदे च स्वैराद्याचाराभिलाषयोः। मेदिनीकोश, सत्रिक २२।

३०। सप्त छन्दांसि चतुरुत्तराण्यन्योऽन्यस्मिन्नध्यर्पितानि, अथर्ववेदः ८.६.१९।

३१। इद्राच्छन्दः प्रथमं प्रास्यन्ददन्नं तस्मादिमे नामरूपे विपूची।

नाम प्राणच्छन्दोरूपमुत्पन्नमेकं छन्दो बहुधा चकाशीति॥ वाक्यपदीय १.१२१।

३२। अग्नेर्गायत्र्यभवत् सयुग्वोष्णिहया सविता सम्बभूव।

अनुष्टुभा सोम उक्थैर्महस्वान् बृहस्पतेर्बृहती वाचमावत्॥

विराण्मित्रावरुणयोरभिश्रीरिन्द्रस्य त्रिष्टुबिह भागो अह्नः।

विश्वान् देवान् जगत्या विवेश तेन च कल्पन्त ऋषयो मनुष्याः, ऋग्वेदः, १०.१३०।

३३। ब्राह्मणात् तण्डिनश्चैव पिङ्गलाच्च महात्मनः।

निदानादुक्थशास्त्राच्च छन्दसां ज्ञानमुद्धरम्॥ गार्ग्य, उपनिदानसूत्रम्।

३४। छन्दःसूत्रम्, ७.३४।

३५। छन्दःसूत्रम्, ३.२८।

৩৬। ছন্দঃসূত্রম্, ২, ২০।
৩৭। ছন্দঃসূত্রম্ ৩.৮।
৩৮। ছন্দঃসূত্রম্ ৩.২২।
৩৯। ছন্দঃসূত্রম্ ৫.১৮।
৪০। ছন্দঃসূত্রম্ ২.২৪।

# বর্তমানে বৈদিক সংস্কারগুলি কি কেবলই গতানুগতিক প্রথা নাকি কিছুটা আবেগময় আত্মীকরণ—একটি প্রশ্ন!

শম্পা দাস

১.০. প্রাচীন ভারতীয় বৈদিক সমাজ চারটি বর্ণে ও চারটি আশ্রমে বিভক্ত ছিল এবং এই বর্ণাশ্রমধর্মগুলি বিধৃত রয়েছে বেদনির্ভর ধর্মসংহিতাগুলিতে। ধর্মশাস্ত্রগুলিতে প্রতিপাদিত নিয়মনীতিগুলির উদ্দেশ্যই ছিল প্রত্যেকটি বর্ণের ও আশ্রমের লোকসমূহকে নিজ নিজ ধর্মে নিয়োজিত রাখা। আর সেকারণেই সেখানে বর্ণিত হয়েছে বিভিন্ন সদাচার ও সংস্কারসমূহ, যেগুলি যথাযথ পালনের দ্বারা মানুষ ধর্মের যথাযোগ্য অধিকারী হয়ে উঠতে পারে। কারণ ধর্ম হল তাই যা মানুষকে সনাতন সত্যের সন্ধান দেয় ; যা ক্ষুদ্র সংকীর্ণ সত্তাকে পরম সত্তার সাথে মিলিত করে। তাই পথপ্রদর্শকরূপে এই স্মৃতিগ্রন্থগুলির ছত্রে ছত্রে বিধৃত হয়েছে তৎকালীন সভ্যসমাজের বিশ্বাস ও অভ্যাস।

১.১. এ তো গেল তৎকালীন ধর্মভীরু বেদভিত্তিক জীবনচর্যায় অভ্যস্ত ভারতবাসীদের কথা। কিন্তু এখন প্রশ্ন, বর্তমান ভারতীয় হিন্দু সমাজ কি আজও এই ধর্মশাস্ত্রীয় সংস্কারগুলি পালন করে ; নাকি পালন করলেও তা নিতান্তই গতানুগতিক ; শরীর ও আত্মার শুদ্ধিকরণে তা কি কোনোভাবেই ছাপ ফেলে!

২.০. প্রথমেই আলোচনা করা যাক বিবাহ সংস্কার নিয়ে। স্নাতক ব্রহ্মচারী গুরুগৃহে বেদাধ্যয়ন সমাপ্ত করে সমাবর্তন অনুষ্ঠানের পর সবর্ণা সুলক্ষণা নারীকে বিবাহ করে গার্হস্থ্যাশ্রমে প্রবেশ করতেন। চারটি আশ্রমের মধ্যে গার্হস্থ্যাশ্রমই শ্রেষ্ঠ, কারণ গৃহস্থই তিনটি আশ্রমের ধারক ও পোষক—'গৃহস্থ উচ্যতে শ্রেষ্ঠঃ স ত্রীনেতান্ বিভর্তি।' (মনু, ৬.৮৯)। সেকারণেই প্রথমে বিবাহ সংস্কার নিয়ে আলোচনা করব।

মনুসংহিতার তৃতীয় অধ্যায়ে স্পষ্টভাবে আটপ্রকার বিবাহের কথা উক্ত—ব্রাহ্ম, দৈব, আর্ষ, প্রাজাপত্য, আসুর, গান্ধর্ব, রাক্ষস ও পৈশাচ।

**ব্রাহ্মবিবাহ ও প্রাজাপত্য বিবাহ ঃ** শাস্ত্রজ্ঞানসম্পন্ন ও চরিত্রবান্ পাত্রকে কন্যাপক্ষীয়েরা স্বয়ং আহ্বান করে, যথোচিত অভ্যর্থনাপূর্বক কন্যাকে সুচারু বস্ত্রে আচ্ছাদিত ও অলংকারে ভূষিত করে ঐ পাত্রের হাতে যদি সম্প্রদান করেন, তবে তাকে 'ব্রাহ্ম বিবাহ' বলা হয় (মনু, ৩.২৭)।

'তোমরা দুজনে মিলে একসাথে গার্হস্থ্যধর্ম পালন করবে' এইভাবে পাত্রের কাছ থেকে স্বীকৃতি আদায় করে, যথাবিধি অলংকার প্রভৃতির দ্বারা সমাদর করে, পাত্রের হস্তে কন্যাকে সম্প্রদান করাকে বলা হয়

'প্রাজাপত্য বিবাহ' (মনু. ৩.৩০)।

বর্তমান ভারতে আজও এই দুটি বিবাহ প্রচলিত আছে। একটু অন্যভাবে এটিকে 'Arrange marriage' ও বলা যেতে পারে, যেখানে কন্যাপক্ষীয়েরা কন্যার সুযোগ্য পাত্রের সন্ধান করে যথোচিত অভ্যর্থনাপূর্বক কন্যাকে যথাসাধ্য দান করে শাস্ত্রীয় বিধি অনুসারে কন্যার বিবাহ দেন। এমনকি সেখানে বরকেও নির্দিষ্ট কিছু বস্তু দান করা হয়। যদিও কোনো কোনো ক্ষেত্রে কন্যাকে দান করার পরিমাণ কন্যার পিতার পরিবর্তে বরপক্ষীয়েরা স্থির করে দেন, যেটি বর্তমানে 'পণপ্রথা' নামে পরিচিত।

**দৈব বিবাহ ঃ** জ্যোতিষ্টোমাদি যজ্ঞের অনুষ্ঠানকালে সেই যজ্ঞে যিনি পৌরহিত্য করেন, তাঁকে যদি সালংকারা কন্যা দান করা হয়, তবে সেই বিবাহকে 'দৈব বিবাহ' বলে। ইদানীংকালে এই বিবাহ পরিলক্ষিত হয় না (মনু. ৩.২৮)।

**আর্ষ বিবাহ ঃ** ধর্মশাস্ত্রের বিধান অনুযায়ী পাত্রের কাছ থেকে এক জোড়া অথবা দুই জোড়া গাভী ও বৃষ নিয়ে ঐ পাত্রকে যে কন্যাদান করা হয় তা 'আর্ষ বিবাহ' (মনু. ৩.২৯)।

আজও অরুণাচলের লোয়ার দাবাং জেলার ইদুমিস্মি নামক উপজাতি ও পশ্চিমবঙ্গের অরণ্যাঞ্চলের সাঁওতাল সম্প্রদায়ের মধ্যেও এই বিবাহ সুপ্রচলিত। ইদুমিস্মি উপজাতি সম্প্রদায়ের মধ্যে ন্যূনতম একটি 'মিথুন' (যেটি দেখতে হুবহু বাইসনের মত) পাত্রের কাছে থেকে নিয়ে কন্যার বিবাহ দেওয়া হয়। যদিও অবস্থাপন্ন পাত্রপক্ষীয়েরা দুটি মিথুনও দিতে পারে। মেদিনীপুরের সাঁওতাল সম্প্রদায়ে একটি সাদা শুয়োর (যেটির গায়ে একটুও কালো দাগ থাকবে না), কয়েক জালা হাঁড়িয়া (উত্তেজক পানীয়বিশেষ), গয়না প্রভৃতি নিয়ে কন্যার বিবাহ দেওয়া হয়।

**আসুর বিবাহ ঃ** কন্যার পিতা বা অন্য কোনো গুরুজনকে যথাসাধ্য ধনদান করে এবং কন্যাকেও স্ত্রীধনের মাধ্যমে যে বরকর্তৃক গ্রহণ, তাকে 'আসুর বিবাহ' বলে (মনু. ৩.৩১)। এখানে শাস্ত্রানুসারে নয়, স্বেচ্ছায় কন্যার আত্মীয়স্বজনকে ও কন্যাকে ধন দিয়ে কন্যাগ্রহণ করতে হত। আর্ষ বিবাহ থেকে এই বিবাহের পার্থক্য এই যে, আর্ষ বিবাহে শাস্ত্রের নির্দেশে একজোড়া গোমিথুন দেওয়া হয়, কিন্তু আসুর বিবাহের ক্ষেত্রে পাত্র স্বেচ্ছায় কন্যার রূপে গুণে আকৃষ্ট হয়ে এবং স্বতঃপ্রবৃত্ত হয়ে অনির্দিষ্ট পরিমাণ একটি অর্থ দিত।

বর্তমান বিবাহব্যবস্থাতেও পাত্রপক্ষীয়েরা কন্যা ও কন্যার আত্মীয়স্বজনকে বস্ত্র প্রভৃতি দান করেন। তবে সেটি অনেক সময় অর্থ নাও হতে পারে। অবশ্য এটি কন্যাপক্ষীয়েরাও অনেক সময় পালন করেন সামর্থ্যানুযায়ী। এই অনুষ্ঠানটিকে 'তত্ত্বানুষ্ঠান'ও বলা হয়।

**গান্ধর্ববিবাহ ঃ** পাত্র ও কন্যার পরস্পর অনুরাগবশতঃ যে সংযোগ বা মিলন হয় তাকে 'গান্ধর্ব বিবাহ' বলা হয়। এই বিবাহ কামমূলক ও মৈথুনেচ্ছায় ঘটে থাকে (মনু. ৩.৩২)।

আধুনিক সমাজে গান্ধর্ব বিবাহ অতি প্রচলিত একটি বিবাহব্যবস্থা। অবশ্য কোনো কোনো ক্ষেত্রে পাত্র ও কন্যা স্বেচ্ছায় বিবাহবন্ধনে আবদ্ধ হওয়ার পর পরবর্তীকালে এই বিবাহ সংস্কার হোমাদি অনুষ্ঠান দ্বারা সম্পন্ন হয়। কোথাও কোথাও আবার পাত্র ও কন্যা পরস্পরকে পছন্দ করে পরবর্তীকালে গুরুজনদের অনুমতি নিয়ে শাস্ত্রীয় অনুষ্ঠান দ্বারা বিবাহবন্ধনে আবদ্ধ হয়।

**রাক্ষস বিবাহ ও পৈশাচ বিবাহঃ** কন্যাপক্ষীয় ব্যক্তিদের (যদি তারা বাধা দিতে আসে) লাঠি, কাঠ প্রভৃতির দ্বারা আঘাত করে বা হত্যা করে, খড়্গাদির আঘাতের দ্বারা অঙ্গচ্ছেদন করে, প্রাচীর, দুর্গ প্রভৃতি ভেদ করে, রোরুদ্যমানা কন্যাকে (কন্যাটির বিবাহে ইচ্ছা না থাকায় ভয়ে সে কাঁদতে থাকে, অথবা নিজেকে বিপন্ন মনে

করে অন্যের কাছে সাহায্য প্রার্থনা করে সে কাঁদতে থাকে) বলপূর্বক হরণ করে যে বিবাহ করা হয়, তা 'রাক্ষস বিবাহ' (মনু. ৩.৩৩)।

নিদ্রায় অভিভূতা, মদ্যপানের ফলে বিহ্বলা, কিংবা অপ্রকৃতিস্থা নারীকে নির্জনে নিয়ে গিয়ে যদি সম্ভোগ করা হয়, তাহলে সেটি 'পৈশাচ বিবাহ'। আটপ্রকার বিবাহের মধ্যে এই বিবাহটি পাপজনক ও সকল বিবাহ থেকে নিকৃষ্ট (মনু. ৩.৩৪)।

তৎকালীন সমাজের মত বর্তমান সমাজেও এই দুটি বিবাহ অত্যন্ত নিন্দনীয় এবং বর্তমানে দুটি কাজই গুরুতর অপরাধ বলে চিহ্নিত হয়। এবং সাধারণতঃ দুটি ক্ষেত্রেই অপরাধী অপহরণকারী কন্যাকে বিবাহ করে না, কেবল সম্ভোগের জন্য অপহরণ করে। বিশেষ করে পৈশাচ বিবাহের নমুনা প্রায় প্রত্যহই সংবাদপত্রের খবরে পাওয়া যায়।

৩.০. বিবাহ সংস্কারের পরেই যে সংস্কারটির অনুষ্ঠান করা হত তৎকালীন সমাজে তা হল 'গর্ভাধান সংস্কার'। এটিকে 'নিষেক'ও বলা হয়। বিবাহোত্তর স্বামী-স্ত্রীর শারীরিক সম্পর্কের ফলে যে সন্তানের জন্ম, তা 'গর্ভাধান সংস্কার' বলে উক্ত।

এখনও গর্ভাধান সংস্কারের প্রয়োগ লক্ষ্য করতে গেলে প্রথমেই আমাদের কয়েক পুরুষ পূর্বের সময়কালের দিকে একটু নজর দেওয়া প্রয়োজন। কয়েক বছর আগে পর্যন্তও বাল্যবিবাহ আমাদের হিন্দুসমাজে প্রচলিত ছিল। যদিও আজও রাজস্থানের কিছু অঞ্চলে তা প্রচলিত। সেক্ষেত্রে বিবাহের পরেও নাবালিকা ঐ কন্যাকে ঋতুমতী না হওয়ার কারণে স্বামীর সাথে মিলিত হওয়ার অনুমতি দেওয়া হত না। ঐ কন্যা ঋতুমতী হলে ঋতুকালের অন্তে কন্যাকে স্নান করিয়ে, নতুন বস্ত্রে, অলঙ্কার দ্বারা ভূষিত করে স্বামীর সাথে মিলিত হওয়ার জন্য প্রেরণ করা হত। বর্তমানে বাল্যবিবাহ সেভাবে প্রচলিত না থাকায় কন্যার ঋতুমতী না থাকার কোনো সমস্যা থাকে না। কিন্তু তৎসত্ত্বেও বিবাহের একদিন পরে 'বাসর রাত্রি' বা 'ফুলশয্যা' নামক অনুষ্ঠানে স্বামী-স্ত্রীর মিলনের সামাজিক স্বীকৃতি দেওয়া হয়।

৪.০. গর্ভাধান সংস্কারের পরে অনুষ্ঠিত 'পুংসবন সংস্কার'-এর কথা যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা, বিষ্ণুসংহিতা, বৃহৎপরাশরস্মৃতি প্রভৃতি স্থানে উক্ত হয়েছে। গর্ভে সন্তান উৎপন্ন হলে পুরুষ সন্তান হবার জন্য যে সংস্কার করা হয় তা 'পুংসবন সংস্কার' বলে উক্ত।

ভারতীয় সমাজে এরূপ কোনো সংস্কার সেভাবে আনুষ্ঠানিকভাবে প্রচলিত নেই। তাছাড়া বর্তমানে বিজ্ঞানের দৌলতে সন্তানের লিঙ্গনির্ধারণ করা সম্ভব কিন্তু যেটি দণ্ডনীয় অপরাধ বলে চিহ্নিত। তবে প্রসঙ্গক্রমে বলা যায় যে নিঃসন্তান পিতামাতা সন্তানকামনায় কার্ত্তিকসংক্রান্তিতে 'কার্ত্তিকপূজা' নামক পূজা সম্পন্ন করে থাকেন।

৫.০. 'সীমন্তোন্নয়ন সংস্কার'টি পুংসবন সংস্কারের পরে অনুষ্ঠিত হত। যাজ্ঞবল্ক্য, বিষ্ণু, বৃহৎপরাশরস্মৃতিতে এই সংস্কারের উল্লেখ মেলে। যাজ্ঞবল্ক্যের মতে গর্ভের ষষ্ঠ বা অষ্টম মাসে 'সীমন্তোন্নয়ন সংস্কার' করা হয়। 'সীমন্ত' কথার অর্থ হল কেশের অগ্রভাগ বা সিঁথি। অর্থাৎ যে সংস্কারে গর্ভবতী কন্যার কেশের যত্নসহকারে পরিচর্যা করা হয়, তা হল 'সীমন্তোন্নয়ন সংস্কার'।

এই সংস্কারটি অত্যন্ত বৈজ্ঞানিক দৃষ্টিভঙ্গীসম্পন্ন সংস্কার। কারণ একটি কন্যার গর্ভসঞ্চারের পর বিভিন্নরকম শারীরিক পরিবর্তন ঘটে, ক্লান্তি আসে এবং শরীরের বিশেষ যত্ন নেওয়া তার পক্ষে সম্ভব হয়ে ওঠে না। তাছাড়া এসময় পরিজনের কাছ থেকে বিশেষ রকম যত্ন পাওয়ারও একপ্রকার আকাঙ্ক্ষা থাকে।

বর্তমানে বিশেষ করে বাঙ্গালীদের মধ্যে 'সাদভক্ষণ' নামক একটি অনুষ্ঠান গর্ভের পাঁচ মাসে ও ন'মাসে অনুষ্ঠিত হয়। যেখানে গর্ভবতী কন্যাকে সুস্বাদু খাবার, নতুন বস্ত্র প্রভৃতি উপহারের দ্বারা এবং তার চুল বেঁধে, কাপড় পরিয়ে, আলতা পরিয়ে সাজিয়ে দিয়ে তার বিশেষ যত্ন নেওয়া হয়। এতে করে ঐ কন্যার মানসিক আনন্দও বর্দ্ধিত হয়। প্রসঙ্গক্রমে 'শোষ্যন্তী হোম' নামক সংস্কারটির কথা বলা যায়, যেটি সন্তানের জন্মগ্রহণের পূর্বে পূর্বেই করা হত মায়ের আনন্দবর্ধনের জন্য ও সন্তানের মঙ্গলকামনায়। যদিও পুরুষসন্তান কামনাতেও এই সংস্কার সম্পন্ন করা হত। রঘুনন্দনের 'সংস্কারতত্ত্ব' গ্রন্থে এই সংস্কারের উল্লেখ মেলে।

৬.০. সন্তানের জন্মগ্রহণের পর জাতকর্ম' নামক সংস্কারটি পালন করা হত। এটিতে নবজাতককে নাভীচ্ছেদের আগে মন্ত্রোচ্চারণপূর্বক স্বর্ণ, ঘি ও মধু ভোজন করাতে হয় (মনু. ২.২৯)।

এখন বিজ্ঞানের কুশলে বেশিরভাগ শিশুরই জন্ম চিকিৎসালয়ে হয়ে থাকে, তাই সন্তানের জন্মের সময়ই তার মুখে স্বর্ণ, ঘি, মধু ছোঁয়ানো সম্ভব হয়ে ওঠে না। কিন্তু পরবর্তীকালে এই অনুষ্ঠানটি করা হয়। বিশেষ করে, নবজাতকের মুখে মধু দেওয়া হয় কারণ এতে নাকি শিশুটি মিষ্টভাষী হয় এবং ওষ্ঠদ্বয়ে ঘি লাগাতে হয় যাতে সে বুদ্ধিমান্ ও স্মৃতিধর হয়। প্রসঙ্গতঃ উল্লেখ করা যেতে পারে যে, নবজাতকের জন্মের পর ষষ্ঠ রাত্রিতে 'ষষ্ঠী পূজা' করা হয়। রঘুনন্দন তাঁর ' জ্যোতিষতত্ত্ব' গ্রন্থে এর উল্লেখ করেছেন। বাংলায় এখনও এর প্রচলন আছে। শিশুকে নতুন বস্ত্র পরিয়ে, প্রদীপ জ্বালিয়ে, ফল, মিষ্টি, পাঁচকড়াই প্রভৃতি দিয়ে পূজা দিয়ে ভাগ্যদেবতাকে প্রসন্ন করার জন্য মা সারা রাত্রি শিশুকে কোলে নিয়ে ঐ জ্বলন্ত প্রদীপের সামনে (প্রদীপটি নিভতে দেওয়া যায় না) বসে থাকে। কোনো কোনো কুলে শিশুর জন্মের একুশ দিন পর এই ষষ্ঠীপূজা সম্পন্ন হয়।

৭.০. সন্তান জন্মাবার পরেই অবশ্যম্ভাবিভাবে তার নামকরণের প্রসঙ্গ আসে। মনুর মতে জন্ম থেকে দশম অথবা দ্বাদশ দিনে, যাজ্ঞবল্ক্যের মতে একাদশ দিনে 'নামকরণ সংস্কার' করণীয়। এমন সময় নামকরণ করা উচিত যে সময় তিথি ও মুহূর্ত, নক্ষত্র হবে শুভ। এছাড়াও মনুসংহিতায় উক্ত হয়েছে যে, ব্রাহ্মণের নাম হবে মঙ্গলবাচক, ক্ষত্রিয়ের নাম হবে বলসূচক, বৈশ্যের নাম হবে ধনবাচক এবং শূদ্রের নাম হবে জুগুপ্সিত অর্থাৎ নিন্দাবাচক।

যদিও এখন ব্রাহ্মণ ব্যতীত অন্য তিনটি বর্ণবিভাগ স্পষ্টভাবে না থাকায় ও সামাজিক অবস্থানের পরিবর্তনের কারণে এরূপ নামকরণ প্রক্রিয়া অপ্রচলিত। তবে অনেক পরিবারে নিজ নিজ কুলের নিয়মানুযায়ী অনুষ্ঠানযোগে সন্তানের নামকরণ করা হয়। অনেকসময় অন্নপ্রাশন সংস্কারের সময় শিশুর নামকরণ করা হয়। পাঁচটি বা সাতটি প্রদীপ জ্বালিয়ে প্রত্যেকটির নিচে পছন্দসই নাম রেখে দেওয়া হয়। যে প্রদীপটি শেষ পর্যন্ত জ্বলবে সেই নামটিই বেছে নেওয়া হয় শিশুর দীর্ঘায়ু কামনা করে।

৮.০. মনু, যাজ্ঞবল্ক্য উভয়েই 'নিষ্ক্রমণ সংস্কার' স্বীকার করেছেন। ভূমিষ্ঠ হবার পর শিশুকে তিন মাস সূতিকা গৃহে রাখার পর চতুর্থ মাসে তাকে সূতিকা ঘর বা আঁতুরঘর থেকে বাইরে এনে সূর্য দেখানো হত। নিজ কুলের নিয়মানুসারেও এই অনুষ্ঠান করা যেত (মনু. ২.৩৪)।

কয়েকপুরুষ পূর্বেও আঁতুরঘর নামক একটি আলাদা ঘর বাড়ির থেকে আলাদা করে থাকত। যেটি সাধারণত অত্যন্ত নোংরা, অন্ধকার ও স্যাঁতস্যাঁতে হত। সেই অস্বাস্থ্যকর পরিবেশে মা ও সন্তানকে রাখা হত এবং নিজ নিজ কুলের নিয়ম অনুযায়ী অশৌচ পালন করা হত। বর্তমানে আঁতুরঘর নামক একটি অস্বাস্থ্যকর পরিবেশে মা ও সন্তানকে না রাখা হলেও নিজ কুলসম্মত তেরো দিন, পনেরো দিন অথবা একুশ দিন অশৌচ পালন করা হয়। অশৌচ শেষ হলে মা ও শিশুর চুল পরিষ্কার করে, নখ কেটে তাদের স্বাভাবিকভাবে

বহির্জগতের সাথে মিশতে দেওয়া হয়। এই সংস্কারটির বিজ্ঞানসম্মত ব্যাখ্যা খুঁজলে এটিই স্বাভাবিক যে একটি তিন মাসের শিশুর পক্ষে সূর্যের প্রখর কিরণ সহ্য করা সম্ভব নয়। আর সেকারণেই এখনও শিশুকে বেশকিছুদিন আতুরঘররূপ জেলখানায় বন্দী করে না রাখলেও সরাসরি সূর্যের প্রখর কিরণে আনা হয় না।

৯.০. 'অন্নপ্রাশন' অতি পরিচিত একটি সংস্কার যা আজও সমাজে স্বমহিমায় অনুষ্ঠিত হয়। জন্ম থেকে ষষ্ঠ মাসে শিশুর অন্নপ্রাশন সংস্কার করা হয়। অথবা নিজ নিজ কুলের নিয়ম অনুযায়ী এই সংস্কার করণীয় (মনু. ২.৩৪)। এই সংস্কারের আগে পর্যন্ত দুধই শিশুর আহার।

এই সংস্কারটিও বর্তমান চিকিৎসাশাস্ত্রের অনুসারী। কারণ এই সময়ের আগে পর্যন্ত শিশুর শরীর অন্নজাতীয় আহার সুষ্ঠুভাবে পরিপাকের উপযোগী থাকে না, ফলে তখন মূলতঃ দুধই থাকে শিশুর আহার। কোনো কোনো পরিবারে পুত্রসন্তানের ক্ষেত্রে এই সংস্কার ছয়মাসে ও কন্যাসন্তানের ক্ষেত্রে এটি সাতমাসে অনুষ্ঠিত হয়। মামা, কাকা অথবা দাদুর কোলে শিশুটিকে নতুন বস্ত্রে সোনার থালায় ভাত, পায়েশ ও অন্যান্য ব্যঞ্জন সাজিয়ে দেওয়া হয়। তবে সোনার থালায় দেওয়া সম্ভব না হলে সোনার টুকরো দিয়ে শিশুকে ভাত খাওয়াতে হয়। এরপর শিশুটির সামনে নানা জিনিস রাখা হয় যেমন—বই, টাকা, মাটি প্রভৃতি ; তার মধ্যে থেকে শিশুটি যে জিনিসটি ছোঁবে তার দ্বারাই শিশুটির ভাবী জীবন নিয়ন্ত্রিত হবে বলে মনে করা হয়।

১০.০. 'চূড়াকর্ম' নামক সংস্কারটি শ্রুতির বিধান অনুসারে সমস্ত দ্বিজাতিরই প্রথম অথবা তৃতীয় বৎসরে পালনীয় (মনু. ২.৩৫)। রঘুনন্দনের মতে সাধারণভাবে তৃতীয় বর্ষই উল্লেখযোগ্য কাল তথাপি নিজ নিজ কুলের নিয়ম অনুযায়ী অন্য সময়েও এটি পালিত হতে পারে। একজন ক্ষৌরকারের সহায়তায় ক্ষুর দিয়ে শিশুর মাথার চুল কামিয়ে দেওয়া হয় এবং সেই সময় বিশেষ মন্ত্র উচ্চারণ করা হয় শিশুর ভাবী নিরাপত্তার উদ্দেশ্যে। যে চুল কেটে ফেলা হবে তাকে গোবরের মধ্যে রেখে গভীর অরণ্যে ফেলে দিতে হয়। কেটে ফেলা চুলের অশুচিতা দূর করার জন্য এবং অশুভ শক্তি দূর করার জন্যই দূরবর্তী অরণ্যে ফেলার নির্দেশ দেওয়া হত বলে মনে করা যেতে পারে। বিশেষতঃ অশুভ শক্তি দূর করার ক্ষেত্রে গোবরের বিশেষ উপযোগিত্ব আছে বলে সেযুগে মনে করা হত। অর্থাৎ চূড়াকরণ হল শিশুর প্রথম মস্তক মুণ্ডনের অনুষ্ঠান যেখানে মাথায় একগুচ্ছ চুল রেখে বাকী অংশ কামিয়ে ফেলা হত। এখন সমাজে এই সংস্কারটির এরূপ অনুষ্ঠান না হলেও শিশুর প্রথম মস্তকমুণ্ডনের পর সেই কেশগুলি দেবতার চরণে অথবা অশুভ শক্তি দূর করার জন্য মন্ত্রোচ্চারণ করে তা গুপ্ত কোনো স্থানে মাটিতে পুঁতে দেওয়া হয়।

১১.০. চারটি বর্ণের মধ্যে ক্ষত্রিয়, বৈশ্য, শূদ্রকে স্পষ্টভাবে চিহ্নিত করা না গেলেও ব্রাহ্মণবর্ণ সমাজে আজও স্বমহিমায় বিরাজমান। ফলে 'উপনয়ন সংস্কার'টিও সুপ্রচলিত। মনুর মতে আট বছর বয়সে ব্রাহ্মণের, একাদশ বছর বয়সে ক্ষত্রিয়ের এবং দ্বাদশ বছর বয়সে বৈশ্যের উপনয়ন সংস্কার বিধেয়। এই সংস্কারের দ্বারা আচার্যের সমীপে বালককে বেদাধ্যয়নের জন্য প্রেরণ করা হয়। ব্রাহ্মণের গর্ভাবধি ষোলো বছর পর্যন্ত, ক্ষত্রিয়ের বাইশ বছর পর্যন্ত ও বৈশ্যের চব্বিশ বছর পর্যন্ত সাবিত্রী অর্থাৎ উপনয়নের কাল অতিক্রান্ত হয় না।

আজও এই সংস্কারটি স্বমহিমায় পালিত হয়। কিন্তু কোনো ব্রাহ্মণের উক্ত সময়ের মধ্যে উপনয়ন সংস্কার পালিত না হলে প্রায়শ্চিত্তের পর এই সংস্কার পালনীয়। তবে তৎকালীন সমাজে এর উদ্দেশ্য ছিল বেদপাঠ। এখন উপনয়ন সংস্কার না হলেও বেদপাঠ সম্ভব ঠিকই কিন্তু উপনয়নহীন ব্রাহ্মণের দ্বারা পৌরহিত্য স্বীকৃত হয় না, তাছাড়া সেরূপ ব্যক্তি ব্রাহ্মণ বলেও সমাজে স্বীকৃতি পান না।

১২.০. ষোলো বছর বয়সে ব্রাহ্মণের, বাইশ বছরে ক্ষত্রিয়ের এবং চব্বিশ বছরে বৈশ্যের ' কেশান্ত সংস্কার'

করা হয় (মনু. ২.৬৫)। অর্থাৎ এই সময় চুল-দাড়ি কাটা হয়। 'গোদান' নামেও এই সংস্কারটি প্রসিদ্ধ। কিন্তু বর্তমানে এই সংস্কারটি প্রচলিত নেই।

১৩.০. বিদ্যাশিক্ষা সম্পন্ন করে ব্রহ্মচর্য শিক্ষায় ও ব্রতে কৃতকৃত্য হয়ে, গুরুগৃহ থেকে নিজগৃহে ফিরে আসার পর ব্রহ্মচারী পুত্রকে তার পিতা মালা ও অলংকারে ভূষিত করে, উচ্চাসনে বসিয়ে মধুপর্ক দ্বারা সম্মানিত করেন। এই সংস্কারটিই 'সমাবর্তন সংস্কার' বলে উক্ত (মনু. ৩.৩)। এর পরেই ব্রহ্মচারী গার্হস্থ্যাশ্রমে প্রবেশ করবেন।

আধুনিক সমাজে সংস্কারটি এভাবে পালিত না হলেও এর প্রয়োগ একটু অন্যভাবে হয়ে থাকে। পড়াশোনা শেষ হলে অর্থাৎ কোনো ডিগ্রি সম্পূর্ণ হলে প্রতিষ্ঠান থেকেই ঐ ডিগ্রিধারী বিদ্যার্থীদের অনুষ্ঠান করে সম্বর্ধনা দেওয়া হয়। সেখানে তাদের বিশেষ শংসাপত্র, ফুল, উত্তরীয় প্রভৃতি দ্বারা বিশেষভাবে সম্মানিত করা হয় এবং এর পরেই সাবলম্বী হওয়ার পর ঐ বিদ্যার্থী গার্হস্থ্যাশ্রমে প্রবেশ করেন।

১৪.০. মানুষের মৃত্যুর পর যে অন্তিম সংস্কার সম্পন্ন হয় সেটিই 'শ্মশান সংস্কার' নামে উক্ত। এটিকে 'অন্ত্যেষ্টি'ও বলা হয়। শ্মশান সংস্কারের সাথে অঙ্গাঙ্গিভাবে যুক্ত 'শ্রাদ্ধকর্ম' নিয়ে মনু, বিষ্ণু, পরাশর প্রমুখ প্রত্যেকেই অল্পবিস্তর আলোচনা করেছেন। পিতৃপুরুষের উদ্দেশ্যে মাসে মাসে যে শ্রাদ্ধ নির্দিষ্ট আছে, তা 'অন্বাহার্য' শ্রাদ্ধ নামে উক্ত। এই শ্রাদ্ধ উৎকৃষ্ট (অর্থাৎ যা বিধিবোধিত এমন) আমিষ দ্বারা সযত্নে সমাধা করতে হয়। পিতৃপুরুষদের শ্রাদ্ধে গুণবান্ ব্রাহ্মণ ভোজন করাতে হয়।

আধুনিক সমাজেও শ্মশান সংস্কার সম্পন্ন করার পর কুল অনুযায়ী দশদিন, বারোদিন, তেরোদিন অথবা পনেরোদিন অশৌচ পালন করা হয় ; তখন আমিষ ভক্ষণ নিষিদ্ধ থাকে। অশৌচ সম্পন্ন হলে আজও বহু নৈষ্ঠিক ব্রাহ্মণ গৃহে আমিষযোগে মাসিক শ্রাদ্ধ পালন করা হয় এবং শ্রাদ্ধে ব্রাহ্মণ ভোজনও করানো হয়।

১৫.০. Ritual বা ধর্মীয় আচার অনুষ্ঠান ভারতীয় জীবনচর্যার অন্যতম গুরুত্বপূর্ণ একটি অঙ্গ; যেগুলিকে বাদ দিলে ভারতবাসীর অস্তিত্ব থাকে না। তেমনই বৈদিক সংস্কারগুলিও সচেতনভাবে হোক বা অচেতনভাবেই হোক না কেন ভারতবাসীর গৃহের অন্দরমহলে বিশেষ একটি স্থান দখল করে আছে ; যেগুলি সামাজিকতার ধারক ও বাহক। এই সংস্কারগুলি যদি কেবলমাত্র গতানুগতিক নিয়ম হত, তাহলে তা এতদূর বহন করে আনা আমাদের পক্ষে সম্ভব হত না। কিন্তু সংস্কারগুলি গভীর আত্মীকতায় মসৃণ হয়েছে বলেই আজ একটু অন্য ছাঁচে অন্য রূপে আমরা সেগুলিকে পরিবেশন করছি ; এবং যা আমাদের আবেগ-অনুভূতির সাথে যুক্ত। এ প্রসঙ্গে রবীন্দ্রনাথের সেই উক্তিটি মনে পড়ে—'নতুনের ঢালাই পুরাতনের ছাঁচে' (প্রবন্ধ—'শিক্ষা')। আর সেকারণেই সংস্কারগুলি আজও প্রতিটি গৃহে সমান মর্যাদায় পালিত হয় ; তাই আজ তা কেবল অনুকরণ নয়, অনুভূতিবিশেষ।

## নির্বাচিত গ্রন্থসূচী

মনু। মনুসংহিতা। সম্পাদনা, পঞ্চানন তর্করত্ন। কলিকাতাঃ সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০০০। মুদ্রিত।

মোর, মনসুখরায়। স্মৃতি-সন্দর্ভঃ (Vol. I & II). কলকত্তাঃ গুরুমণ্ডলগ্রন্থমালা, ১৯৫২। মুদ্রিত। Gurumandal Series No. IX.

याज्ञवल्क्य। याज्ञवल्क्यस्मृतिः। सम्पादकः, नारायण राम आचार्य। न्यु दिल्लीः राष्ट्रीय संस्कृत [illegible], २०१०। मुद्रितः।

# পালবংশীয় রাজা ধর্ম্মপালদেবের খালিমপুর তাম্রশাসন ও কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্র ঃ একটি সমীক্ষাত্মক মূল্যায়ন

অশোকতরু পান্ডা

পালবংশীয় দ্বিতীয় নরপাল ধর্ম্মপালদেবের ভূমিদানের একটি তাম্রশাসন মালদহের খালিমপুরে আবিষ্কৃত হয়েছে। তাম্রশাসনটির সময়কাল আনুমানিক খ্রীষ্টীয় অষ্টম শতক। বর্তমান মালদহে জেলার খালিমপুর গ্রামের উত্তরাংশে হলকর্ষণ করতে গিয়ে এক কৃষক এই তাম্রশাসনটি প্রাপ্ত হয়েছিলেন। তিনি এটিকে সিন্দুর লিপ্ত করে আমরণ পূজা করেছিলেন। তৎকালীন মালদহ জেলার কালেক্টর উমেশচন্দ্র বটব্যাল এই খবর পেয়ে ১৮৯৩ সালে কৃষক পত্নীর কাছ থেকে এই তাম্রপট্টটি ক্রয় করে এই শাসনের পাঠোদ্ধারে মনোনিবেশ করেন। তৎকর্তৃক উদ্ধৃত পাঠে অনেক অসঙ্গতি ও ভ্রমপ্রমাদ থাকলেও, সেটিই ১৮৯৪ সালে এসিয়াটিক্ সোসাইটির পত্রিকায় প্রকাশিত হয়েছিল।[১] পরবর্তীকালে অধ্যাপক কিলহর্ণ ১৮৯৭ সালে বহুযত্নে একটি বিশুদ্ধ পাঠ প্রকাশ করেছিলেন।[২]

এই তাম্রশাসনটি লম্বায় ৪২ সে.মি. এবং চওড়ায় ২৮ সে.মি.। এটির শীর্ষদেশের মধ্যস্থলে একটি মুদ্রা সংযুক্ত আছে যার মধ্যে "শ্রীমান্ ধর্ম্মপালদেবঃ" এই অক্ষরগুলি উৎকীর্ণ রয়েছে। প্রকৃতপক্ষে এটি একটি বৌদ্ধ-ধর্মচক্র-মুদ্রা, যার মধ্যস্থলে ধর্মচক্রচিহ্ন এবং উভয়দিকে মৃগমূর্ত্তি রয়েছে। এই তাম্রপট্টটির একদিকে ৩৩ পঙ্‌ক্তি এবং অপরদিকে ২৯ পঙ্‌ক্তি (সংস্কৃত ভাষায় রচিত পদ্যগদ্যাত্মক লিপি) উৎকীর্ণ হয়েছে। অনুশাসনটিতে মোট ১৯টি শ্লোক আছে, যার মধ্যে প্রারম্ভিক শ্লোকের সংখ্যা ১৩টি। কয়েকটি অক্ষর ছাড়া সমগ্র তাম্রশাসনটিই অক্ষুণ্ণ অবস্থায় প্রাপ্ত হয়েছিল।

খালিমপুর তাম্রশাসনটির গদ্যাত্মক অংশে এমন বিশেষ কয়েকটি শব্দবন্ধের প্রয়োগ ঘটেছে, যার মধ্যে আছে অনেকগুলি পারিভাষিক শব্দ, যা এই তাম্রশাসন ছাড়া অন্য কোনও শাসনে উল্লিখিত হয় নি। তাই সেগুলির সঠিক অর্থ নিরূপণ করাও কষ্টসাধ্য। যে চারটি গ্রামদানের কথা এই তাম্রপট্টে উল্লিখিত হয়েছে সেগুলির সীমানা বর্ণনাকালে যে শব্দগুলির অর্থ সন্দেহমূলক তার মধ্যে 'অর্ধস্রোতিকা', 'খাতক', 'খাটিকা', 'জোলক', 'ভিষুক', 'যানক' বা 'যানিকা' ইত্যাদি উল্লেখযোগ্য (৩১-৪৩ পঙ্‌ক্তি)। রাজকর্মচারীদের দীর্ঘ তালিকা (৪৪-৪৭ পঙ্‌ক্তি) দেওয়ার সময়েও কয়েকটি বিশেষ শ্রেণীর রাজকর্মচারীর পরিচয় পাওয়া যায় যাদের সঠিক দায়িত্ব কী ছিল সে বিষয়ে সন্দেহ জাগে। যেমন, 'ষষ্ঠাধিকৃত', 'দণ্ডশক্তি', ' খোল', ' জ্যেষ্ঠকায়স্থ', 'মহামহত্তর'। আবার কর সংক্রান্ত কয়েকটি পারিভাষিক শব্দও সন্দেহের উর্ধ্বে নয়। যেমন, 'তলপাটক' (৫১ পঙ্‌ক্তি), 'হট্টিকা' (৫২ পঙ্‌ক্তি), 'পিণ্ডক' (৫৫ পঙ্‌ক্তি) ইত্যাদি। যাইহোক, এই তাম্রশাসনটি বহুবার অনেক বিদগ্ধ পণ্ডিত বিশেষভাবে আলোচনা করলেও এই প্রবন্ধে তাম্রশাসনটির আলোচ্য বিষয়ের সঙ্গে মহামতি কৌটিল্যের

অর্থশাস্ত্র'র অনুরূপ বিষয়ের সংক্ষিপ্ত তুলনা করবার প্রচেষ্টা করা হয়েছে যা কৌটিল্য প্রণীত সুপ্রাচীন 'অর্থশাস্ত্র' গ্রন্থেও বিশেষ মর্যাদায় উল্লিখিত হয়েছে।

এই তাম্রশাসনটি উৎকীর্ণ করিয়ে, 'পরমেশ্বর পরমভট্টারক মহারাজাধিরাজ শ্রীধর্ম্মপালদেব' (৩০ পঙ্‌ক্তি) তদীয় বিজয়রাজ্যের 'সম্বৎ ৩২ মার্গদিন ১২' (৬১ পঙ্‌ক্তি) তারিখে 'পাটলিপুত্র সমাবাসিত' (২৮-২৯ পঙ্‌ক্তি) জয়স্কন্ধাবার থেকে 'শ্রীপুণ্ড্রবর্ধন-ভুক্ত্যন্তঃপতি-ব্যাঘ্রতটীমণ্ডলসম্বন্ধ-মহত্তাপ্রকাশ-বিষয়ে' (৩০-৩১ পঙ্‌ক্তি) এবং 'স্থলীকটবিষয়সম্বন্ধাম্রষণ্ডিকা-মণ্ডলান্তঃপাতি' (৪১-৪২ পঙ্‌ক্তি) স্থানে মহাসামন্তাধিপতি শ্রীনারায়ণবর্মাদি (৪৯ পঙ্‌ক্তি) প্রার্থনাক্রমে, নারায়ণবর্মা-কর্তৃক 'শুভস্থলীতে' নির্মিত দেবকুলে প্রতিষ্ঠিত 'ভগবন্ময়-নারায়ণ'এর ও 'তত্‌প্রতিপালক লাট-দ্বিজাদি'র (৪৯-৫১ পঙ্‌ক্তি) ব্যবহারার্থ ভূমিদান করেছিলেন।

এই তাম্রশাসনে পাল-রাজবংশের বংশসারণী তথা অভ্যুদয়ের কাহিনী বিবৃত হয়েছে। তাই এই শাসনটি প্রাচীন বঙ্গদেশের ইতিহাসের একটি বিশিষ্ট উপাদান বলে প্রসিদ্ধ। অদ্যাবধি পাল-রাজাদের যে সকল শাসন-লিপি আবিষ্কৃত হয়েছে, তার মধ্যে এটিই প্রাচীনতম। এই তাম্রফলকে কবির নাম উল্লিখিত না হলেও শিল্পীর নাম উল্লিখিত হয়েছে—"শ্রী ভোগটস্য পৌত্রেণ শ্রীমত্‌সুভটসূনুনা / শ্রীমতা তাতটেনেদং উৎকীর্ণং গুণশালিনা //" (৬১ পঙ্‌ক্তি)

ধর্ম্মপালের খালিমপুর তাম্রশাসনে তদীয় পিতৃদেব এবং বংশের আদি নরপতি গোপাল সম্পর্কে বলা হয়েছে যে, দেশের 'মাত্‌স্যন্যায়' (অরাজক অবস্থা) দূরীকরণের জন্য প্রকৃতিগণ শ্রীযুক্ত গোপালের সঙ্গে রাজলক্ষ্মীর বিবাহ দিয়েছিলেন (শ্লোক ৪)। কারও সঙ্গে রাজলক্ষ্মীর বিবাহ ঘটানোর অর্থ অবশ্যই তাঁকে রাজসিংহাসনে বসানো। কিন্তু প্রকৃতি শব্দের অর্থ নিয়ে পণ্ডিতদের মধ্যে বিতর্ক আছে এবং প্রকৃতি কীভাবে গোপালকে রাজা নির্বাচন করেছিল, সেই বিষয়েও পণ্ডিত সমাজে মতপার্থক্য বিদ্যমান। রমাপ্রসাদ চন্দের মতে, বাংলার জনসাধারণ কর্তৃক গোপালের নির্বাচনসূত্রে মাৎস্যন্যায় বিদূরিত ও গৌড়রাষ্ট্র পুনরুজ্জীবিত হয়েছিল। অক্ষয়কুমার মৈত্রেয়, রাখালদাস বন্দ্যোপাধ্যায় প্রমুখেরা এই বিষয়ে একমত পোষণ করতেন।[৫] রমেশচন্দ্র মজুমদার বলেন যে, জনসাধারণের ভোট-দ্বারা গোপালের নির্বাচন হয়েছিল বলে বিশ্বাস করা যায় না। কারণ সেই যুগে ও মাৎস্যন্যায়ের সময়ে ঐরূপ নির্বাচন সম্ভব ছিল না। তাঁর বিবেচনায় নির্বাচনটা প্রথমত করেছিলেন প্রধান প্রধান সামন্তরাজগণ এবং পরে তা জনগণের সমর্থন লাভ করেছিল।[৬] অধ্যাপক নীহাররঞ্জন রায়ও এই মতকে সমর্থন করেছেন।[৭] আব্দুল মোমিন চৌধুরীর মতে, প্রকৃতিগণের দ্বারা নির্বাচন বলতে election বা selection নয় ; প্রকৃতপক্ষে এই নির্বাচনের তাৎপর্য হল, কতিপয় প্রকৃতি অর্থাৎ সামন্ত ও রাজকর্মচারী গোপালকে ক্ষমতালাভে সাহায্য করেছিলেন, যার ফলে গোপাল মাৎস্যন্যায় দূর করতে সমর্থ হন।[৮]

গৌড়রাজ শশাঙ্কের মৃত্যুর পর সমগ্র বাংলাদেশ জুড়ে অভূতপূর্ব নৈরাজ্যের সূত্রপাত হয়। গৌড়-বঙ্গে তখন আর কোনও রাজার আধিপত্য বা সর্বময় রাষ্ট্রিয় প্রভুত্ব ছিল না। রাষ্ট্র ছিন্ন-বিচ্ছিন্ন ; ক্ষত্রিয়, বণিক, ব্রাহ্মণ, নাগরিক প্রত্যেকেই নিজ নিজ গৃহে রাজা হয়ে উঠলেন। নৈরাজ্যের এই যে বাস্তব চিত্র তাকে সমসাময়িক লিপি (খালিমপুর তাম্রশাসন) ও কাব্যে (রামচরিত) 'মাত্‌স্যন্যায়' বলে উল্লেখ করা হয়েছে। রাজা নেই, অথচ সকলেই রাষ্ট্রিয় প্রভুত্বের দাবীদার। বাহুবলই একমাত্র বল, সমগ্র দেশময় এই বিশৃঙ্খল শক্তির উন্মত্ততা। দেশের অবস্থা যখন এমন হয়, কৌটিল্যের অর্থশাস্ত্রে তাকেই মাত্‌স্যন্যায় বলে অভিহিত করা হয়েছে, অর্থাৎ মৎস্যজগতে বৃহৎ মৎস্য কর্তৃক ক্ষুদ্র মৎস্য-গ্রাসের যে নিয়ম তার অপ্রতিহত রাজত্ব ( কৌটিল্যীয় অর্থশাস্ত্র ; ১।৪।১৩ ; ১।১৩।৫)। মাত্‌স্যন্যায়ের রাজত্ব শশাঙ্কের মৃত্যুর পর সপ্তম শতকের মাঝামাঝি থেকে

অষ্টম শতকের মাঝামাঝি পর্যন্ত চলেছিল। এই সুদীর্ঘ একশত বছর বাঙলাদেশে, বিশেষতঃ গৌড়ে, কোথাও কোনও সামাজিক ও রাষ্ট্রিয় শৃঙ্খলা বজায় ছিল না। অবশেষে সমগ্র বাঙলাদেশের সামন্ত রাষ্ট্র-নায়কেরা অর্থাৎ প্রকৃতিপুঞ্জ একত্রিত হয়ে নিজেদের মধ্যে থেকে একজনকে অধিরাজ বলে নির্বাচিত করে তাঁর সর্বময় আধিপত্য মেনে নিয়েছিলেন ; এই অধিরাজের নাম গোপালদেব।' গোপালের দ্বারা প্রচারিত মাৎস্যন্যায় সম্পর্কিত কোনো দলিল আবিষ্কৃত হয়নি। তাঁর পুত্র ধর্মপালের খালিমপুর তাম্রশাসনে এই বিষয়ে উল্লেখমাত্র পাওয়া যায়। গোপালের পিতা ছিলেন বপাট এবং পিতামহ ছিলেন সর্ববিদ্যাবিশারদ দয়িতবিষ্ণু ( শ্লোক ২-৪)। গোপাল কর্তৃক রাজ্যলাভের পর তাঁর বংশধরগণ 'পাল' নামান্ত অবলম্বন করতে থাকেন এবং তার ফলে পালবংশের সৃষ্টি হয়।"

খালিমপুর তাম্রশাসনে ধর্ম্মপালের উপাধি 'পরমেশ্বর পরমভট্টারক মহারাজাধিরাজ', কিন্তু তাঁর পিতা গোপালকে বলা হয়েছে কেবল 'মহারাজাধিরাজ'। পালবংশের তাম্রশাসনে শাসনকর্তার উল্লেখ থেকে মনে করার কারণ নেই যে গোপালের সম্রাটসুলভ উপাধি ছিল না। তিব্বতীয় কিংবদন্তী তথা তারনাথের বিবরণ অনুসারে গোপাল নালন্দাতে একটি বৌদ্ধবিহার নির্মাণ করেছিলেন এবং মগধে নিজের আধিপত্য বিস্তার করেছিলেন। গোপাল বাংলার দক্ষিণে ক্ষুদ্র 'বঙ্গাল' জনপদের রাজা হয়ে ক্রমে বাংলার বিভিন্ন অঞ্চলে নিজের প্রভাব বিস্তারে সমর্থ হন ; এমনকি, দক্ষিণ বিহারেও নিজ প্রভাব বিস্তার করেন। পিতার কাছ থেকে অপেক্ষাকৃত বিস্তৃত সাম্রাজ্য লাভ করেছিলেন বলেই ধর্মপালের পক্ষে উত্তর ভারতে সাম্রাজ্য বিস্তার করা সম্ভব হয়েছিল। এর প্রমাণরূপে আমরা খালিমপুর তাম্রশাসনে ভোজ, মৎস্য, মদ্র, কুরু, যদু, যবন, অবন্তি, গান্ধার এবং কীর[১০] জনপদের নাম পাচ্ছি যেগুলি ধর্মপালকর্তৃক অধিকৃত হয়েছিল।[১০] পাটলিপুত্রে অবস্থিত জয়স্কন্ধাবার অর্থাৎ অস্থায়ী রাজধানী বা সেনানিবেশ[১১] থেকে আলোচ্য তাম্রশাসনটি প্রচারিত হয়। কৌটিল্যও স্কন্ধাবার বা জয়স্কন্ধাবারের উল্লেখ করেছেন ( কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্র, ৯।৬।৪৪ ; ১০।১।১ ; ১০।৩।১৬ ; ১০।৬।৪৯ ; ১৩।৪।৯ ইত্যাদি)।

পাল-রাজারা সকলেই ছিলেন মহাযান বৌদ্ধ ধর্মের প্রতি অনুরক্ত। খালিমপুর তাম্রশাসনে ধর্ম্মপালকে 'পরমসৌগত' অর্থাৎ পরম বৌদ্ধ বলে উল্লেখ করা হয়েছে (২৯ পঙ্‌ক্তি)। তিব্বতদেশীয় গ্রন্থে ও তারনাথের বিবরণ অনুসারে ধর্মপাল বৌদ্ধ-ধর্মশিক্ষার জন্য প্রায় পঞ্চাশটি শিক্ষাকেন্দ্র ও বৌদ্ধমঠ প্রতিষ্ঠা করেছিলেন। তিনি মগধে নিজ উপাধি বা নামানুসারে বিক্রমশীল-মহাবিহার স্থাপন করেছিলেন যা নালন্দার মতই একটি উন্নত মানের শিক্ষাকেন্দ্র রূপে সমধিক প্রসিদ্ধি লাভ করেছিল। এছাড়া বিহারের ওদন্তপুরে এবং বরেন্দ্রভূমির সোমপুরেও তিনি বৌদ্ধমঠ নির্মাণ করিয়েছিলেন। খালিমপুর তাম্রশাসনের প্রথম শ্লোকেই আমরা মহাযান বৌদ্ধ ধর্মের ধ্যান-কল্পনার ইঙ্গিত পাই। কিন্তু তৎকালীন বাঙলাদেশে মহাযান বৌদ্ধধর্ম ধ্যান-ধারণায় ও আচারানুষ্ঠানে কীভাবে আত্মপ্রকাশ করেছিল এবং ব্রাহ্মণ্যধর্মের প্রতি তাঁর মনোভাব ও দৃষ্টি কেমন ছিল, তা বুঝতে পারা যায় না। সমসাময়িক বৌদ্ধ মতাবলম্বী রাজাদের সামাজিক ও ধর্মকর্মগত ব্যবহারে, অসংখ্য বৌদ্ধ দেবদেবীর মূর্তিতে, বজ্রযান-মহাযান-কালচক্রযান-সহজযান প্রভৃতি মতবাদে, সিদ্ধাচার্যদের গানে ও দোহায় এবং বৌদ্ধশাস্ত্রাদিতে সেই বিষয়ে কিছু তথ্য পাওয়া যায়।

ধর্ম্মপালের খালিমপুর তাম্রশাসনে যে চারখানি গ্রাম দান করা হচ্ছে তার মধ্যে প্রথম তিনটি গ্রাম হল ক্রৌঞ্চশ্বভ্র, মাঢ়াশাল্মলী ও পালিতক যা পুণ্ড্রবর্ধনভুক্তি'র 'ব্যাঘ্রতটী'-মণ্ডলের অন্তর্ভুক্ত 'মহত্তাপ্রকাশ' বিষয়ের অন্তর্গত, এবং চতুর্থ গ্রামটি হল গোপিঞ্জলী যা পুণ্ড্রবর্ধনভুক্তিরই 'আম্রযষ্টিকা'-মণ্ডলের 'স্থালীকট' বিষয়ের

অন্তর্গত। 'পুণ্ড্র' একটি প্রাচীন জাতিমূলক নাম। এরা উত্তরবঙ্গে বাস করত বলে এই অঞ্চল 'পুণ্ড্রদেশ' নামে খ্যাত ছিল, যার রাজধানী ছিল 'পুণ্ড্রবর্ধন'।[১১] পুণ্ড্রজনদের সর্বপ্রাচীন উল্লেখ ঐতরেয়-ব্রাহ্মণ ও বোধায়ন-ধর্মসূত্রে। এছাড়া মহাভারতের আদি ও সভাপর্বে, মানবধর্মশাস্ত্রে, মত্স্যপুরাণে পুণ্ড্রজাতি ও দেশের কথা ও তার সমৃদ্ধি পর্যায়ক্রমে উল্লিখিত হয়েছে। কৌটিল্য বঙ্গদেশের অনেক জনপদেরই খবর রাখতেন। তাঁর অর্থশাস্ত্র গ্রন্থে গৌড়, পুণ্ড্র, বঙ্গ এবং কামরূপ-জাত অনেক শিল্প ও কৃষিদ্রব্যাদির খবর পাওয়া যায় ( কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্র, ২।১১।১০৩)। খ্রীষ্টপূর্ব আনুমানিক দ্বিতীয় শতকের মহাস্থানগড় অভিলেখে 'পুণ্ডনগল' বা 'পুণ্ড্রনগরের' উল্লেখ আছে। এই পুণ্ডনগলই তদানীন্তন পুণ্ড্রের রাজধানী। এটি বর্তমান বগুড়া জেলার সাত মাইল দূরে অবস্থিত মহাস্থানগড়, যার পুরাতন ধ্বংসাবশেষ বর্তমানেও রয়েছে এবং যার পাশ দিয়ে এখনও করতোয়া নদীর ক্ষীণধারা বহমান।[১২]

পরবর্তীকালে ক্রমবর্ধমান সমৃদ্ধির সাথে সাথে পুণ্ড্রদেশ পঞ্চম-ষষ্ঠ শতকে 'পুণ্ড্রবর্ধনে' রূপান্তরিত হয়ে গুপ্তসাম্রাজ্যের একটি প্রধান ভুক্তিতে পরিণত হয়। ধনাইদহ, বৈগ্রাম, পাহাড়পুর এবং দামোদরপুর তাম্রশাসনে এবং য়ুয়ান্-চোয়াঙের বিবরণে (খ্রী. সপ্তম শতক) এই পুণ্ড্রবর্ধন নামটিই পাওয়া যায়। উল্লিখিত তাম্রশাসনগুলিতে বিভিন্ন স্থানের নাম থেকে নিঃসংশয়ে বলা যায় যে পুণ্ড্রবর্ধনভুক্তি বর্তমান বগুড়া-দিনাজপুর ও রাজশাহী জেলা জুড়ে বিস্তৃত ছিল। প্রকৃতপক্ষে সমস্ত উত্তরবঙ্গই ছিল পুণ্ড্রবর্ধনের অধীন, একেবারে রাজমহল-গঙ্গা-ভাগীরথীর তীর হতে আরম্ভ করে করতোয়া পর্যন্ত। কারণ, য়ুয়ান্-চোয়াঙ্ কজঙ্গল থেকে পুণ্ড্রবর্ধনে এসে করতোয়া নদী পার হয়ে কামরূপে গিয়েছিলেন। পরবর্তীকালে 'পুণ্ড্র' বা ' পৌণ্ড্রবর্ধন'ভুক্তির রাষ্ট্রসীমা উত্তরোত্তর বৃদ্ধিপ্রাপ্ত হয়েছে। তার প্রমাণ খালিমপুর তাম্রশাসনে ব্যাঘ্রতটী-মণ্ডলের উল্লেখ।[১৩] নামটির ব্যুৎপত্তিগত অর্থ ( যে সমুদ্রতট ব্যাঘ্র দ্বারা অধ্যুষিত) ধরলে মনে হয়, বর্তমান দক্ষিণ চব্বিশ-পরগণা, খুলনা, বাখরগঞ্জের দিকেই যেন স্থানটির ইঙ্গিত। দেবপালের নালন্দা লিপি এবং লক্ষ্মণ সেনের আনুলিয়া লিপিতেও ব্যাঘ্রতটী মণ্ডলের উল্লেখ আছে।[১৪]

পাল যুগে রাষ্ট্রের প্রধান বিভাগের নাম ছিল 'ভুক্তি'। পাল সাম্রাজ্য নানা ভুক্তিতে বিভক্ত ছিল। তার মধ্যে বৃহত্তম ভুক্তি ছিল 'শ্রীপুণ্ড্রবর্ধন-ভুক্তি' যা খালিমপুর তাম্রশাসনে উক্ত হয়েছে। এছাড়া শ্রীনগর-ভুক্তি (দেবপালের মুঙ্গের তাম্রশাসন), তীরভুক্তি (নারায়ণপালের ভাগলপুর তাম্রশাসন), বর্ধমান-ভুক্তি, দণ্ড-ভুক্তি ও প্রাগ্জ্যোতিষ-ভুক্তি অন্যতম। খালিমপুর তাম্রশাসনে রাষ্ট্র-বিভাগের যে চিত্রটি পাওয়া যায় তা হল, 'বিষয়' নামক বিভাগ 'মণ্ডল' নামক বিভাগের অন্তর্গত, এবং 'মণ্ডল' নামক বিভাগ 'ভুক্তি' নামক বিভাগের অন্তর্গত। তবে এক্ষেত্রে স্মরণীয় যে, ভুক্তির নিম্নতর বিভাগ মণ্ডল না বিষয়, তা নিয়ে পণ্ডিতদের মধ্যে মতবিরোধ রয়েছে। দীনেশচন্দ্র সরকারের মতে, অনেকগুলি জেলা অর্থাৎ বিষয় বা মণ্ডল নিয়ে 'ভুক্তি' যা রাষ্ট্র-বিভাগের বৃহত্তম একক।[১৫] 'বিষয়' হল জেলা যা ভুক্তির নিম্নবর্তী একক। কখনও বা বিষয় ও মণ্ডল সমার্থক।[১৬] 'মণ্ডল' হল বর্তমানে তালুক যা জেলা বা বিষয়ের অন্তর্গত ; কখনও বিষয় ও মণ্ডল সমার্থক, কখনও বা মণ্ডলের অন্তর্গত বিষয়।[১৭] এই তাম্রশাসনে মহন্তাপ্রকাশ-বিষয় ব্যাঘ্রতটী মণ্ডলভুক্ত ; আবার আম্রযণ্ডিকা-মণ্ডল স্থালীকট-বিষয়ের অন্তর্গত। মুঙ্গের, বাণগড়, মনহলি ও আমগাছি তাম্রশাসনে ভুক্তির অন্তর্গত বিষয় ; আবার কমৌলি শাসনে ভুক্তির অন্তর্গত মণ্ডল। ফলে দেখা যাচ্ছে ভুক্তির নিম্নতর বিভাগ কোথাও মণ্ডল, কোথাও বিষয়। চন্দ্র রাষ্ট্রে বিষয় ছিল বৃহত্তর বিভাগ এবং তার অন্তর্গত ছিল মণ্ডল। জয়পালের ইর্দা লিপিতে দণ্ডভুক্তি-মণ্ডল বর্ধমান-ভুক্তির অন্তর্গত ছিল। মনে করা হয়, ভুক্তি-বিভাগ পরবর্তীকালে মণ্ডল-বিভাগে রূপান্তরিত হয়েছিল।

শশাঙ্কের মেদিনীপুর তাম্রশাসনে দণ্ডভুক্তি-দেশ নামক জনপদের উল্লেখ আছে। কৌটিল্যের অর্থশাস্ত্রে 'বিষয়' বলতে দেশ'কেই বোঝানো হয়েছে (কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্র, ৪।১৩।২)। বস্তুত গুপ্তযুগ থেকেই আমরা তাম্রশাসনগুলিতে ভুক্তি-বিষয় ইত্যাদিক্রমে প্রশাসনিক বিভাগগুলির ক্রম লক্ষ করি। খালিমপুর তাম্রশাসনে ভুক্তি-মণ্ডল-বিষয় এই ক্রমে রাষ্ট্রবিভাগের পর্যায়গুলির উক্ত হলেও মনে করা হয় যে, বিষয় ছিল ভুক্তির অব্যবহিত নিম্নবর্তী রাষ্ট্রবিভাগ, এবং মণ্ডল বিষয়ের নিম্নবর্তী বিভাগ।[১৮]

বাংলার অন্যান্য বহু তাম্রশাসনের অনুরূপ খ্রীষ্টীয় অষ্টম শতকের খালিমপুর তাম্রশাসনেও মহারাজ ধর্মপাল-কর্তৃক যে ভূমিদান তা বিশিষ্ট রাজপুরুষদের উদ্দেশ্যে বিজ্ঞাপিত হয়েছে। উক্ত তাম্রশাসনে সেই রাজপুরুষদের একটি বিস্তৃত তালিকাও লক্ষণীয় (৪৪-৪৮ পঙ্‌ক্তি)। এই রাজপুরুষেরা কেন্দ্রীয় ও প্রাদেশিক রাষ্ট্রযন্ত্রের নানা বিভাগের সঙ্গে যুক্ত ছিলেন। আবার কোনো কোনো রাজপুরুষ স্থানীয় রাষ্ট্রযন্ত্রে কর্মচারীরূপেও নিযুক্ত ছিলেন। সেই রাজপুরুষেরা হলেন—রাজা, রাজনক, রাজপুত্র, রাজামাত্য, সেনাপতি, বিষয়পতি, ভোগপতি, ষষ্ঠাধিকৃত, দণ্ডশক্তি, দণ্ডপাশিক, চৌরোদ্ধরণিক, দৌঃসাধসাধনিক, দূত-খোল-গমাগমিক, অভিত্বরমাণ, হস্ত্যধ্যক্ষ, অশ্বাধ্যক্ষ, গবাধ্যক্ষ, মহিষাধ্যক্ষ, ছাগাধ্যক্ষ, মেষাধ্যক্ষ, নাবাধ্যক্ষ, বলাধ্যক্ষ, তরিক, শৌল্কিক, গৌল্মিক, তদাযুক্তক, বিনিযুক্তক, চাট-ভট, জ্যেষ্ঠকায়স্থ, মহামহত্তর, মহত্তর, দাশগ্রামিক এবং করণ। প্রতিবেশী, ক্ষেত্রকর, বিষয়ব্যবহারকারী সমাজের বিভিন্ন স্তরের মানুষ এবং ব্রাহ্মণদেরও এই তালিকায় অর্ন্তভুক্ত করা হয়েছে। উল্লেখ্য, ত্রয়োদশ শতক পর্যন্ত ভূমিদানের যত তাম্রপট্ট পাওয়া যায়, তার প্রায় সবগুলিতেই এই ধরনের রাজপুরুষদের তালিকা দেখা যায়। অবশ্য কোথাও এই তালিকা সংক্ষিপ্ত, কোথাও বা বিস্তৃততর। কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্রে রাষ্ট্রযন্ত্রের বিভাগ বিষয়ে আলোচনাকালে এই রাজপুরুষদের মধ্যে অনেকের প্রসঙ্গ উত্থাপিত হয়েছে। প্রকৃতপক্ষে বাংলার সমসাময়িক রাষ্ট্র-বিন্যাসে কৌটিল্য কথিত রাষ্ট্রনীতির প্রভাব অনস্বীকার্য। এখন আমরা এই তালিকায় উল্লিখিত রাজপুরুষদের পরিচয় তথা পালযুগের রাষ্ট্রশাসন-ব্যবস্থায় তাদের কার্যকারিতা বিষয়ে আলোচনায় প্রবৃত্ত হব।

খালিমপুর লিপিতে 'রাজা', 'রাজনক বা রাজন্যক', 'মহাসামন্তাধিপতি' উপাধিযুক্ত রাজপদোপজীবীদের সাক্ষাৎ মেলে। তারা যে সকলেই নানা স্তরের সামন্ত নরপতি, এ বিষয়ে সন্দেহের অবকাশ কম। প্রকৃতপক্ষে পাল-পূর্ব যুগে সামন্ততন্ত্র প্রতিষ্ঠা লাভ করলেও পাল আমলেই সামন্ততন্ত্র দৃঢ়ভাবে সংবদ্ধ হয়েছিল। সুবিস্তৃত পাল সাম্রাজ্যের ইতস্তত বিক্ষিপ্ত সামন্তদের সংখ্যাও অনেক ছিল। অনুমান করা যায় যে, এদের অনেকেই বিজিত রাজ্য ও রাষ্ট্রের প্রভু ছিলেন, বিজিত হওয়ার পর মহাসামন্ত বা সামন্তরূপে স্বীকৃত হয়েছিলেন। মহারাজাধিরাজ সম্রাটের সঙ্গে এদের সম্পর্ক নির্ণয় করা কঠিন ; তবে খালিমপুর লিপি অধ্যয়ন করলে মনে হয় যে, পাল সম্রাটেরা বিশেষ অনুষ্ঠান উপলক্ষে মহতী রাজসভা আহ্বান করে সকল সামন্ত-মহাসামন্তদের সেই সভায় উপস্থিত করিয়ে নিজেদের অধীনতার স্বীকৃতি জানাতেন ( শ্লোক ১২)। সম্রাট অশোকের অভিলেখগুলিতে প্রথম 'সামন্ত' শব্দটির উল্লেখ পাওয়া যায়। এর অর্থ প্রতিবেশী। কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্রে বিজিগীষুর প্রতিবেশীকেই 'সামন্ত' বলা হয়েছে ( কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্র, ৩।৮।১ ; ৩।৯।১ ; ৫।৬।১০ ; ৬।২।১৬)। গুপ্তযুগীয় তাম্রশাসনে বিদ্যমান রাজাদের 'সামন্ত' বলা হত। এই সামন্তদের বিজিগীষু রাজা ভূমি দান করতেন বা বিশেষ কোনো প্রদেশের শাসনকর্তারূপে নিযুক্ত করতেন। বিনিময়ে এই সামন্তরা যুদ্ধের সময় সৈন্য দিয়ে বা আপৎকালে বিবিধ সামগ্রী প্রদান করে বিজিগীষুকে সাহায্য করতেন। খালিমপুর লিপিতে জনৈক 'মহাসামন্তাধিপতি' শ্রীনারায়ণবর্মা'র কথা জানা যায়। তিনি কোন জনপদের মহাসামন্তাধিপতি ছিলেন তা জানা

যায় না। সামন্ত বা মহাসামন্ত বা মহাসামন্তাধিপতি বলতে কাদের বোঝানো হত সে বিষয়ে দীনেশচন্দ্র সরকারের মত প্রণিধানযোগ্য।[২১]

'রাজপুত্র' অর্থাৎ যুবরাজ, যাঁরা রাষ্ট্রশাসন-ব্যবস্থায় গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা পালন করতেন। কৌটিল্য কথিত 'অষ্টাদশতীর্থ' অন্যতম এই রাজপুত্র ( কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্র, ১।১২।৬)। রাজপুত্রেরা অনেক সময় 'দূতক' রূপেও নিযুক্ত হতেন যার প্রমাণ আমরা খালিমপুর লিপিতেই পাই। মহাসামন্তাধিপতি শ্রী নারায়ণবর্মা দূতক-রূপ যুবরাজ শ্রী ত্রিভুবনপালের মাধ্যমে মহারাজ ধর্ম্মপালকে ভূমিদানের অনুরোধ করেছেন (৪৯ পঙ্‌ক্তি)। যুবরাজ অর্থাৎ রাজপুত্র ত্রিভুবনপাল সম্ভবতঃ ধর্ম্মপালের পুত্র। কিন্তু পালরাজাদের বংশলতিকা পর্যালোচনা করলে দেখা যাবে যে, এই নামের কোনো রাজপুত্রের উল্লেখ পাল রাজাদের অপরাপর অভিলেখগুলিতেও পাওয়া যায় না। ধর্ম্মপালের মৃত্যুর পর তাঁর পুত্র দেবপাল সিংহাসনে আরোহণ করেন। খালিমপুর লিপিতে উক্ত ত্রিভুবনপালই দেবপাল নামে রাজা হন অথবা জ্যেষ্ঠভ্রাতা ত্রিভুবনপালের মৃত্যুতে কনিষ্ঠ দেবপাল পিতৃসিংহাসনে আরোহণ করেন, তা নিশ্চিতভাবে বলা যায় না। তবে শেষোক্ত অনুমানই সত্য বলে মনে হয়। কারণ খালিমপুর লিপিতে রাজপুত্র দেবটেরও উল্লেখ আছে (৩২ পঙ্‌ক্তি) এবং এমন মনে করা অসম্ভব নয় যে, এটি দেবপাল নামেরই অপভ্রংশ। অবশ্য ত্রিভুবনপাল জীবিত থাকাকালীন কনিষ্ঠ দেবপাল সিংহাসন অধিকার করতে পারেন। তবে এই সবকিছুই অনুমানমাত্র।[২২]

'রাজামাত্য' অর্থাৎ রাজার প্রধান অমাত্য বা মন্ত্রী। কৌটিল্য কথিত 'অষ্টাদশতীর্থ'র অন্যতম এই অমাত্য বা রাজামাত্য (কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্র, ১।১২।৬ ; ১।৮ ; ১।১৫)। এরা সাধারণভাবে উচ্চপদস্থ রাজকর্মচারী হতেন। তবে আলোচিত তাম্রপট্টে রাজপুত্রের পরই রাজামাত্যের উল্লেখ দেখে মনে হয় যে মন্ত্রি বা সচিবের পরেই এদের স্থান ছিল।

সৈন্য-বিভাগের ঊর্ধ্বতম রাজপুরুষ হলেন ' সেনাপতি'। কৌটিল্য কথিত 'অষ্টাদশতীর্থ'র অন্যতম এই সেনাপতি ( কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্র, ১।১২।৬ ; ২।৪।৩৬ ; ১০।৫।২ ; ১০।৬।৪৫ ; ১৩।৪)। হস্তী, অশ্ব, রথ ও পদাতিক এই চতুরঙ্গ বল ছাড়া পাল রাষ্ট্রের নৌবলও ছিল[২৩] এবং এই পাঁচটি বলের প্রত্যেকটির একজন ভারপ্রাপ্ত ব্যাপৃতক বা অধ্যক্ষ ছিল। কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্রেও অনুরূপ মন্তব্য আছে ( কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্র, ২।৪।২৯)। পদাতিক সেনার কর্তা 'বলাধ্যক্ষ'; নৌবলের কর্তা 'নাবাধ্যক্ষ'। 'চাটিভট'রাও সৈন্যবিভাগের অন্তর্ভুক্ত ছিল। এরা সাধারণতঃ সৈন্যবাহিনীর স্থায়ী অথবা অস্থায়ী সৈনিক। এছাড়া রাজকীয় অসামরিক বিভাগের হস্তী, অশ্ব, গরু, মহিষ, ভেড়া, ছাগল প্রভৃতি পশু রক্ষণাবেক্ষণের জন্যও বিভিন্ন অধ্যক্ষ নিয়োগ করা হত। কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্রে হস্তী, অশ্ব প্রভৃতি অধ্যক্ষের উল্লেখ আছে। এই সব অধ্যক্ষদের দায় ও কর্তব্য সম্ভবতঃ কৌটিল্য কথিত বিবৃতিরই অনুরূপ ছিল।[২৪]

খালিমপুর লিপিতে রাজস্ব-বিভাগের প্রধান অধ্যক্ষের নাম না থাকলেও রাষ্ট্রের অর্থাগমের নানা উপায় যে ছিল তার সুস্পষ্ট ইঙ্গিত পাওয়া যায়। প্রথম ও প্রধান উপায় হল কর যা বিভিন্ন লিপিগুলিতে পাওয়া তথ্য অনুযায়ী মোটামুটি পাঁচ প্রকারের—ভাগ, ভোগ, কর, হিরণ্য ও উপরিকর। এই বিষয়ে কৌটিল্যও নিজ গ্রন্থে বিস্তারিত আলোচনা করেছেন ( কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্র, ২।৬)। এছাড়াও বহুরকমের কর ছিল যা বিভিন্ন শ্রেণীর ও পদমর্যাদার রাজকর্মচারীরা আদায় করতেন। তাদের মধ্যে প্রথমেই হলেন 'বিষয়পতি' বা জেলা-অধিকর্তা। ভোগ-কর আদায়ের সর্বময় কর্তা ছিলেন 'ভোগপতি' বা উপজেলা-অধিকর্তা।[২৫] রাজা ছিলেন ষষ্ঠাধিকারী অর্থাৎ প্রজার শস্যের বা শস্যলব্ধ আয়ের একষষ্ঠাংশের প্রাপক। এই একষষ্ঠাংশ আদায়-বিভাগের যিনি কর্তা

তিনি ছিলেন 'ষষ্ঠাধিকৃত' নামক রাজপুরুষ। খেয়া পারাপার-ঘাট থেকেও রাষ্ট্রের আয় হত যা 'তরিক' নামক রাজকর্মচারী সংগ্রহ করতেন। ব্যবসা-বাণিজ্য সংক্রান্ত শুল্ক আদায় করতেন 'শৌল্কিক'। চোর-ডাকাতদের হাত থেকে প্রজাদের রক্ষার নিমিত্ত রাষ্ট্র প্রজাদের কাছ থেকেই এক বিশেষ কর আদায় করত যা সংগ্রহ করতেন 'চৌরোদ্ধরণিক'। কৌটিল্যের মতে, সমাজের কন্টকতুল্য ব্যক্তিদের শোধনের জন্য নিযুক্ত যে অমাত্য তিনি 'প্রদেষ্টা', যিনি অষ্টাদশতীর্থের অন্যতম এবং চৌরোদ্ধরণিকের সমার্থক (কৌটিলীয় অর্থশাস্ততর, ১।১২।৬ ; ৪।১।১ ; ৫।৩।৯)। বনজঙ্গল ছিল রাষ্ট্রের সম্পত্তি যা কৌটিল্য নিজেও স্বীকার করেছেন (কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্র, ২।৬) ; আয়ের অন্যতম এই উৎস থেকে প্রাপ্য অর্থের সংগ্রাহক ছিলেন 'গৌল্মিক'।

রাষ্ট্রের সামগ্রিক শান্তিরক্ষার জন্য যে সব রাজপুরুষদের নিয়োগ করা হত তাদের মধ্যে 'দণ্ডশক্তি', 'দণ্ডপাশিক' ও ' দৌঃসাধসাধনিক' অন্যতম। অর্থশাস্ত্রকে অনুসরণ করলে অনুমান করা যায় যে দণ্ডশক্তি হলেন ধর্মস্থীয় (প্রধান বিচারক), দণ্ডপাশিক হলেন প্রশাস্ত্র (কারাগারাধ্যক্ষ) এবং দৌঃসাধসাধনিক হলেন পৌরব্যবহারিক (পুলিশ),[২৪] যাঁরা প্রত্যেকেই কৌটিল্য কথিত অষ্টাদশতীর্থের অন্যতম ছিলেন। ' খোল' সম্ভবতঃ শান্তিরক্ষাবিভাগের গুপ্তচর। অনেকের মতে চৌরোদ্ধরণিকেরাও এই বিভাগের অন্তর্ভুক্ত ছিলেন। চাটভটেরাও সম্ভবতঃ নিয়মিত বা অনিয়মিত রক্ষীবাহিনী হিসেবে অনেক সময় নিযুক্ত হতেন।

পররাষ্ট্র-বিভাগের উর্ধ্বতম কর্মচারী ছিলেন 'দূত' যাঁদের ভূমিকা রাষ্ট্রশাসন-ব্যবস্থায় অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ ছিল। কৌটিল্যও নিজ গ্রন্থে বারংবার দূতের উপযোগিতা বর্ণনা করেছেন ( কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্র, ১।১৬ ; ১০।৬; ১২।১)। দূত ছাড়াও ' খোল', 'গমাগমিক' ও 'অভিত্বরমাণ' নামক রাজকর্মচারীদের উল্লেখ খালিমপুর লিপিতে পাওয়া যায়। ব্যুৎপত্তিগত অর্থে 'অভিত্বরমাণ' ও 'গমাগমিক' শব্দের অর্থ দ্রুত যাতায়াতকারী। এরা উভয়েই সম্ভবতঃ এক শ্রেণীর সংবাদবাহী বা রাজকীয় দলিলপত্রবাহী দূত ছিলেন। খোলেরাও এক শ্রেণীর দূত যাঁরা গোপনে সংবাদ বহন করতেন। যদিও এঁরা দূত অপেক্ষা নিম্ন-পদমর্যাদার অধিকারী ছিলেন তবুও রাষ্ট্রের আভ্যন্তরীণ শান্তিরক্ষা, পররাষ্ট্র অথবা সৈন্যবিভাগের সঙ্গেও এরা প্রায়শই যুক্ত হতেন বা সাধারণ রাষ্ট্রকর্মেও এদের প্রয়োজন হত।

গুপ্তযুগের কয়েকটি লিপিতে বিষয়ের শাসনকর্তাকে 'আযুক্তক' বলা হত। অন্যান্য কয়েকটি লিপিতে বিষয় বা ভুক্তির উচ্চপদাধিকারীরূপে আযুক্তকদের উল্লেখ পাওয়া যায়। তবে খালিমপুর তথা পাল আমলের অন্য লিপিগুলিতে 'তদাযুক্তক' ও 'বিনিযুক্তক' উপাধিবিশিষ্ট দুইজন রাজকর্মচারীর সন্ধান মেলে যাঁরা খুব সম্ভবতঃ ভুক্তি বা বিষয়ের অন্তর্গত শাসনব্যবস্থার উচ্চপদাধিকারী ছিলেন।

খালিমপুর লিপিতে 'জ্যেষ্ঠ-কায়স্থ', 'মহা-মহত্তর', 'মহত্তর' ও 'দাশগ্রামিক'—এদের বলা হয়েছে 'বিষয়ব্যবহারী'। অনুমান করা হয়, এরা সকলেই বিষয়ের শাসনকার্যের সঙ্গে যুক্ত ছিলেন। 'জ্যেষ্ঠ-কায়স্থ' বোধ হয় একজন উচ্চপদস্থ রাজকর্মচারী যাঁর অধীনে রাজকীয় দলিল-দস্তাবেজ থাকত। রাষ্ট্রের গুরুত্বপূর্ণ নথিপত্রের প্রধান লিপিকার বা নিবন্ধকার-রূপে এই জ্যেষ্ঠ-কায়স্থকে নিযুক্ত করা হত। এছাড়া রাষ্ট্রে পুস্তপাল বা লিপিকরদের যে সংঘ বা সমিতি থাকত তার প্রধান সভাপতিকেও জ্যেষ্ঠকায়স্থ বলে কোনো কোনো লিপিতে উল্লেখ করা হয়েছে।[২৬] 'মহত্তর' হলেন গ্রামের সর্বাপেক্ষা বয়োজ্যেষ্ঠ ও সম্মানীয় ব্যক্তি বা গ্রামপ্রধান। অনেকসময় পঞ্চায়েতপ্রধানকেও মহত্তর হিসাবে উলেখ করা হত।[২৭] আবার মহত্তরদের সভা ও সমিতির প্রধান বা সভাপতিকে 'মহামহত্তর' বলা হত।[২৮] এককথায়, ভূমিসম্পদে এবং অল্পসংখ্যক ব্যক্তিগত গুণে ও চরিত্রে সমাজে মান্য ও সম্পন্ন ব্যক্তিদেরই মহত্তর বা মহামহত্তর আখ্যায় ভূষিত করা হত। 'দাশগ্রামিক' হলেন দশটি

গ্রামের কর্তা বা দশগ্রামাধিপতি। এই পদাধিকারীর উল্লেখ থেকে মনে হয়, বিষয়ের অধীনে দশ দশটি গ্রামের এক একটি উপবিভাগ থাকত এবং দাশগ্রামিক ছিলেন এক একটি উপবিভাগের শাসনকর্ম-পর্যবেক্ষক।[৩৭]

খালিমপুর লিপিতে ভূমিদানের বিজ্ঞপ্তি-তালিকায় আমরা বিভিন্ন রাজপুরুষদের সঙ্গে 'করণ', 'প্রতিবাসী', 'ক্ষেত্রকর', 'ব্রাহ্মণ'দের উল্লেখ পাচ্ছি। 'করণ' বা করণিক বা কারণিক ; ক্ষুদ্র কেরানি, পুস্তপাল, হিসাবরক্ষক, দপ্তর-কর্মচারী, লিপিকর ইত্যাদি বিভিন্ন অর্থে এদের উল্লেখ লিপিগুলিতে পাওয়া যায়। অর্থশাস্ত্রে রাষ্ট্রশাসনব্যবস্থার বিভিন্ন পদে করণদের নিয়োগ করা হত। কৌটিল্য রাজলেখক (২।১৩।৩৫), গণক (২।৭।৮), রাষ্ট্রশাসনব্যবস্থার পরিচালকরূপে বিভিন্ন বিভাগ (২।৫।৮ ; ২।৯।৪ ; ৩।১।১৭), অধ্যক্ষ বা রাজপুরুষ (২।১১।১), হিসাবরক্ষক (২।৭।২২, ৩৪ ; ৮।৪।৩১), সাক্ষী প্রমাণ (৩।১।১৫, ১৬ ; ৩।১২।৩৭, ৩৮), লেখ্য প্রমাণ (৪।৮।১৩) ইত্যাদি বিভিন্ন অর্থে 'করণ' শব্দটিকে ব্যবহার করেছেন। 'প্রতিবাসী' ও ' ক্ষেত্রকর' হলেন সাধারণভাবে স্বল্পভূমিসম্পন্ন কৃষক যাঁদের বৃত্তি ছিল কৃষি। তবে সকলেই যে কৃষিকাজ করতেন এমন নয়। যাঁরা নিজের হাতে কৃষিকাজ করতেন তাদেরই ক্ষেত্রকর বা কৃষক বা কর্ষক বলা হত। ফলে ক্ষেত্রকররা যে প্রকৃতপক্ষে ভূমিহীন ছিল তা অনুমান করা অসংগত নয়। রাজপুরুষদের সাথে 'করণ', 'প্রতিবাসী', ' ক্ষেত্রকর' প্রভৃতির উল্লেখ থেকে তৎকালীন সমাজব্যবস্থায় শ্রেণী-বিন্যাসের চিত্রটিও পরিস্ফুট হয়। পাল সম্রাট ধর্ম্মপালের সময়কাল খ্রীষ্টীয় অষ্টম শতকের শেষভাগ থেকে শুরু করে প্রায় ত্রয়োদশ শতক পর্যন্ত বাংলাদেশে যতগুলি তাম্রলিপি আবিষ্কৃত হয়েছে, তার প্রত্যেকটিতেই উল্লিখিত শব্দগুলি পাওয়া যায়। অষ্টম শতক থেকে বাংলার সমাজ কৃষিনির্ভর হতে শুরু করে। ফলে সমাজের বিভিন্ন শ্রেণীর মত তথাকথিত নিম্নশ্রেণীরা, বিশেষতঃ খেটে খাওয়া সম্প্রদায়ও নিজেদের গুরুত্ব ও সমাজে তাদের প্রয়োজনীয়তা উপলব্ধি করতে শুরু করে। এতদিন পর্যন্ত শিল্পী-বণিক ও ব্যবসায়ী শ্রেণীরা সমাজে গুরুত্ব পেলেও এই সময় থেকে তাদের গুরুত্ব সমাজে হ্রাস পেতে শুরু করে। এর কারণ, পালযুগ থেকে সমাজে ভূমির চাহিদা ক্রমশ বেড়ে উঠেছিল ; এবং পালেরা বাণিজ্য অপেক্ষা কৃষিকেই ধনোৎপাদনের উৎকৃষ্ট মাধ্যম মনে করতেন। ফলে সমাজের মধ্যে ব্যক্তিবিশেষকে কেন্দ্র করে ভূমি কেন্দ্রীকৃত হওয়ার প্রবণতা এই সময় থেকেই দেখা যেতে শুরু হয়। তবে এই উপলব্ধিটি আংশিক সত্য; কারণ, কৌটিল্যের সময়েও ভূমির চাহিদা, প্রয়োজনীয়তা ও কার্যকারিতা সমানভাবে ছিল এবং সেই প্রয়োজনীয়তার তাগীদেই তিনি অর্থশাস্ত্র গ্রন্থটি রচনা করেছিলেন ( কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্র, ১৫।১।১,২)।

খালিমপুর লিপির অর্ন্তগত ভূমিদানের বিজ্ঞপ্তি-তালিকা থেকে আমরা পালযুগের রাষ্ট্রযন্ত্রের যে সংক্ষিপ্ত পরিচয় পাই তা থেকে বোঝা যায় যে, এই যুগে রাষ্ট্রের আমলাতন্ত্র কৌটিল্য কথিত আমলাতন্ত্রের তুলনায় বিস্তৃততর। স্বাধীন ও স্বতন্ত্র রাষ্ট্রের সচেতন মর্যাদা ও প্রয়োজনবোধে এই বিস্তার ও স্ফীতি হয়েছিল, এমনটা মনে করা অযৌক্তিক নয়। তাছাড়া, পাল-পর্বে যে সুবিস্তৃত সাম্রাজ্য গড়ে উঠেছিল তার বিবিধ প্রয়োজনেও কোনো কোনো বিভাগের আমলাতন্ত্রের বিস্তৃতির প্রয়োজন হয়েছিল। তবে একথাও সত্য যে, আমলাতন্ত্রের বিস্তৃতির ফলে রাষ্ট্রশাসন-ব্যবস্থায় জনসাধারণের প্রত্যক্ষ যোগদান ও অধিকার খর্ব হয়েছিল। যদিও সমাজ কৃষিনির্ভর হয়ে উঠেছিল, তবুও গ্রাম্য তথা স্থানীয় শাসনকার্য ছাড়া জনসাধারণের প্রত্যক্ষ প্রভাব দূরীভূত হয়েছিল।[৩৮]

পাল সম্রাট ধর্ম্মপালদেবের খালিমপুর তাম্রশাসনটি মূলতঃ ভূমিদান বিষয়ক। এই শাসনানুসারে মহাসামন্তাধিপতি শ্রীনারায়ণ বর্মা একটি নারায়ণ-মন্দির প্রতিষ্ঠা করেছিলেন ; সেই মন্দিরের রক্ষণাবেক্ষণ ও পূজার দৈনন্দিন ব্যয় নির্বাহের জন্য তিনি যুবরাজ ত্রিভুবনপালকে দিয়ে রাজার কাছে চারটি গ্রাম প্রার্থনা

করেছিলেন এবং প্রার্থনানুযায়ী রাজা ধর্মপাল, নিজের তথা মাতাপিতার পুণ্যাভিবৃদ্ধির উদ্দেশ্যে চারটি গ্রাম দান করেছিলেন (৪৯-৫২ পঙ্‌ক্তি)। উল্লেখ্য, খ্রীষ্টীয় অষ্টম শতকের পূর্ববর্তী তাম্রশাসনগুলিতে ভূমিক্রয় ও ভূমিদান—এই উভয়ের প্রসঙ্গ থাকলেও খ্রীষ্টীয় অষ্টম শতক থেকে আমরা যতগুলি তাম্রশাসনের পরিচয় পাচ্ছি প্রায় সবগুলিই ভূমি-দানের শাসন। খালিমপুর-শাসনে ভূমিদানের প্রার্থনানুসারে দানের উল্লেখ পাওয়া গেলেও অধিকাংশ শাসনগুলিতে রাজা স্বেচ্ছায় ভূমিদান করছেন বা প্রার্থনানুসারে ভূমিদান করলেও তার উল্লেখ আমরা অনুশাসনগুলিতে পাচ্ছি না। পাল-রাজাদের সময়ে যে সব ভূমিদান করা হয়েছিল তা বেশীরভাগই ধর্মপ্রতিষ্ঠানের উদ্দেশ্যে বা ব্যক্তিগতভাবে কোনো ব্রাহ্মণকে। ভূমিদান-কালে কী কী শর্তে ভূমিদান করা হত, দানকর্তা তথা গ্রহীতাকে কী কী দায় পালন করতে হত এবং গ্রহীতা ঠিক কী ধরণের অধিকার লাভ করতেন—সেই বিষয়ে এইবার আলোচনা করা যেতে পারে।

খ্রীষ্টীয় অষ্টম শতক থেকে আমরা যে সব রাজকীয় ভূমি-দানলিপির পরিচয় পাই, তার প্রত্যেকটিতেই ভূমিদান থেকে গ্রহীতার প্রাপ্য সুবিধাগুলি মোটামুটি একই। খালিমপুর লিপিতে বলা হয়েছে, "সদশাপচারাঃ অকিঞ্চিত্‌প্রগ্রাহ্যাঃ পরিহৃত-সর্ব্বপীড়া ভূমিচ্ছিদ্রন্যায়েন চন্দ্রার্কক্ষিতি-সমকালং তথৈব প্রতিষ্ঠাপিতাঃ" (৫৩ পঙ্‌ক্তি)। এই অধিকারগুলিই সাধারণ কিছু পরিবর্ধন ও পরিমার্জন সহ পরবর্তী অনুশাসনগুলিতেও উল্লিখিত হয়েছে। খালিমপুরলিপির এই তালিকায় বিশেষ কিছু পারিভাষিক শব্দের পরিচয় মেলে যা সুপ্রাচীন কাল থেকেই চলে আসছে। কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্রের দ্বিতীয় অধিকরণের 'শাসনাধিকারঃ' নামক অধ্যায়ে রাজলেখের বিধি বিষয়ক আলোচনাকালে রাজকীয় শাসন বা লেখের যে আটটি ভেদ নির্দেশ করা হয়েছে (কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্র, ২।১০।৩৮, ৪২) তার মধ্যে উল্লিখিত ধর্ম্মপালদেবের তাম্রশাসনটি 'পরীহার' শ্রেণীর। অর্থাৎ, যে লেখ বা অনুশাসনানুসারে যখন ব্রাহ্মণ প্রভৃতি বিশেষ বিশেষ জাতি, বিশেষ কোন নগর, গ্রাম বা দেশ সম্বন্ধে রাজার নির্দেশানুসারে কররহিতরূপ অনুগ্রহ লাভ করে তখন তা 'পরীহার' শ্রেণীর বলে অভিহিত হয়। কররহিত ভূমিদানের প্রকারভেদ নিয়ে কৌটিল্য দ্বিতীয় অধিকরণের 'জনপদনিবেশঃ' নামক প্রকরণে যে আলোচনা করেছেন, তার প্রতিচ্ছায়াই আমরা খালিমপুর লিপিতে পাচ্ছি।

**সদশাপচারাঃ**—দণ্ডশাস্ত্রে দশ প্রকারের অপচার বা অপরাধের উল্লেখ আছে। তিনটি কায়িক অপরাধ—চুরি, হত্যা ও পরস্ত্রী গমন ; চারটি বাচনিক অপরাধ—কটুভাষণ, অসত্যভাষণ, অপমানজনক ভাষণ ও বস্তুহীন ভাষণ ; তিনটি মানসিক অপরাধ—পরধনে লোভ, অধর্ম চিন্তা ও অসত্যানুরাগ। এই দশটি অপরাধ রাজকীয় বিচারে দণ্ডনীয় ছিল এবং সেই অপরাধ প্রমাণিত হলে অপরাধীকে জরিমানা দিতে হত যা ছিল রাষ্ট্রের অন্যতম আয়ের উৎস। কিন্তু রাজা যখন ভূমিদান করছেন, তখন সেই ভূমির অধিবাসীদের জরিমানা থেকে যে আয়, তা ভোগ করার অধিকারও রাজা দানগ্রহীতাকে অর্পণ করতেন।

**অকিঞ্চিৎপ্রগ্রাহ্যঃ**—দান করা ভূমি থেকে কোনও কিছু গ্রহণ করার অধিকারও রাজা ছেড়ে দিচ্ছেন।

**পরিহৃত-সর্ব্বপীড়া** —এই শর্তানুসারে আলোচ্য অভিলেখে সর্বপ্রকার পীড়া বা অত্যাচার হতে রাজা প্রদত্ত ভূমির অধিবাসীদের মুক্তি দিচ্ছেন। তবে ঠিক কী ধরণের পীড়া বা অত্যাচার, সেই বিষয়ে কিছু বলা হয় নি। উল্লেখ্য বাংলাদেশের অপরাপর অভিলেখগুলিতেও এই বিষয়ে বিস্তারিত বলা হয় নি, শুধুমাত্র পরিহৃত-সর্ব্বপীড়াঃ বলেই শেষ করা হয়েছে। এর সাথে তুলনীয় পারিভাষিক শব্দ হল "সর্বপরিহৃত-পরিহারঃ" ও "সর্ববাধা-পরিহারঃ"। এর অর্থ হল সমস্ত প্রকার পরিহার' বিষয়ে মুক্তি। কোনো গ্রাম বাধ্যতামূলকভাবে যে সব সেবা রাজা বা রাজপুরুষদের দিতে বাধ্য থাকত ( যেমন, শকট, আসন, রন্ধনের উপকরণ ইত্যাদি ; [illegible]

শাসনে এই ধরণের পরিহারের উল্লেখ আছে, যেগুলি দেশ ও কালবিশেষে ভিন্ন ভিন্ন), সেগুলি পরিহার। কোনো গ্রাম প্রদান করার সময় এই ধরণের সেবা থেকেও প্রাপককে রেহাই দেওয়া হত। উল্লেখ্য, কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্রে একাধিকবার আমরা পরিহার বিষয়ে উল্লেখ পেয়েছি ( কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্র, ২।১, ২।৩৪, ২।৩৫, ৩।৯, ৭।১, ৮।২, ১৩।৪, ১৩।৫ ইত্যাদি)।

ভূমিচ্ছিদ্রন্যায়ঃ—এই অভিলেখে ভূমিদানের অন্যতম শর্তরূপে 'ভূমিচ্ছিদ্রন্যায়'র কথা বলা হয়েছে। ভূমিচ্ছিদ্রন্যায়'এর প্রকৃত অর্থ নিয়ে পন্ডিতদের মধ্যে মতভেদ রয়েছে। তাদের মধ্যে আর. জি. ভাণ্ডারকর,[৩১] ব্যুহলার,[৩২] ফ্লিট্,[৩৩] ভাদ্‌কামকর,[৩৪] কে. এম. গুপ্তা,[৩৫] পদ্মনাথ বিদ্যাবিনোদ,[৩৬] দীনেশচন্দ্র সরকার[৩৭] প্রমুখের নাম উল্লেখযোগ্য। ভান্ডারকরের মতে, পৃথিবীতে যেসব ছিদ্র হয় তা কালক্রমে পূর্ণ হয়ে যায় অর্থাৎ যতই বিপ্লব বা বিদ্রোহ হোক না কেন, প্রদত্ত ভূমির শাসনটি বলবৎ থাকে। ব্যুহলারের মতে, 'ভূমিচ্ছিদ্রন্যায়'র অর্থ হল প্রদত্ত ভূমির সমস্ত উৎপন্ন দ্রব্যের সম্পূর্ণ অধিকার ইত্যাদি সহ প্রাপককে ভূমিটি দান করা। ' বৈজয়ন্তী' টীকার মতে, যে ভূমি কর্ষণের অনুপযুক্ত তাকেই ছিদ্র বলে। কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্রে এই অর্থেই শব্দটিকে ব্যবহার করা হয়েছে ( কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্র, ২।২।১)। সেই ভূমি ব্যবহারের যে ন্যায় বা নিয়ম বা যুক্তি, তাকেই 'ভূমিচ্ছিদ্র-ন্যায়' বলে। এই নিয়মানুসারে যে ব্যক্তি কর্ষণের অনুপযুক্ত, পতিত বা অরণ্যপূর্ণ ভূমিকে নিজ উদ্যোগে কর্ষণের উপযোগী করে তোলে, সেই ব্যক্তিকেই ঐ ভূমি তৎসম্পর্কিত সমস্ত প্রকার শুল্ক পরিহার করে ভোগ করার অধিকার দেওয়া হত। দীনেশচন্দ্র সরকারের মতে,[৩৮] ছিদ্র শব্দটির দ্বারা প্রথমে ভূমিতে লাঙ্গল চালানোর ইঙ্গিত করা হত। পরবর্তীকালে ভূমিছিদ্র শব্দের অর্থ দাঁড়ায় কর্ষণের অনুপযুক্ত ভূমি। এরকম ভূমির উপর কোন কর ধার্য হত না। বৈদ্যদেবের কমৌলি তাম্রশাসনে আছে "ভূমিছিদ্রাঞ্চ অকিঞ্চিত্‌করগ্রাহ্যাম্" অর্থাৎ, কর্ষণের অযোগ্য ভূমির কোনও কর বা রাজস্ব নেই।

এইভাবে 'ভূমিচ্ছিদ্রন্যায়' হল পতিত জমিকে করমুক্ত করার নীতি অনুযায়ী ভূমিদান যা অর্থশাস্ত্রকার কৌটিল্যের সময় থেকে শুরু করে অষ্টম শতকের ধর্ম্মপালদেবের খালিমপুর তাম্রশাসন ও তৎপরবর্তী চন্দ্র, সেন ও বর্ধন রাজাদের অভিলেখ তথা তাম্রশাসনগুলিতেও সমানভাবে অনুসৃত হয়েছিল।

উপরিউক্ত অধিকারসমূহের ফলভোগী হবেন দান-গ্রহীতা ; সেইজন্য অপরাপর তাম্রশাসনে বলা হয়েছে— "সমস্তরাজভাগভোগকরহিরণ্যপ্রত্যায়সহিতাঃ" অর্থাৎ প্রদত্ত ভূমি থেকে ভাগ, ভোগ, কর, হিরণ্য প্রভৃতি যে সব কর আইনত রাজার অথবা রাষ্ট্রের ভোগ্য, সেই-সব সমেত ভূমি দান করা হচ্ছে এবং বলা হচ্ছে, দানগ্রহীতা "চন্দ্রার্কক্ষিতিসমকালং" অর্থাৎ শাশ্বত কাল পর্যন্ত সেই ভূমি ভোগ করতে পারবেন। এই আয়গুলির উপর রাষ্ট্রের যে একচেটিয়া অধিকার ছিল তা আমরা কৌটিল্যের অর্থাশাস্ত্র থেকে জানতে পারি ( ভোগ ১।১৪।৫ ; ২।২৭।১০, ৩।৮।৪, ৩।১০।১৫, ৭।৯।১৩, ২৬, ৭।১১।১০। ভাগ ২।৬।৩। কর ২।৬।৩, ২।১৫।৩। হিরণ্য ১।১৩।৬, ১।১৯।১২, ৭।৯।২, ৩১-৩৪)। কর কতপ্রকারের ছিল, কী কী ছিল, তা এই লিপি থেকে জানা না গেলেও উৎপন্ন শস্যাদির এক-ষষ্ঠভাগ যে রাষ্ট্রের প্রাপ্য ছিল, এ বিষয়ে সন্দেহ নেই। ধর্মাচরণোদ্দেশ্যে যে ভূমি রাজা দান করেন, সেটি সর্বপ্রকার কর-বর্জিত করে দেওয়ায় ভূমিদানের ফলস্বরূপ যে পুণ্য, তার এক-ষষ্ঠাংশেরও তিনি অধিকারী হন। রাজা কর্তৃক কর-বর্জিত প্রদত্ত ভূমির গ্রহীতা সেই ভূমির সকল প্রকার উপস্বত্বও ভোগ করতেন। নিম্নপ্রজা অর্থাৎ প্রতিবাসী, ক্ষেত্রকর প্রমুখেরা যদি সেই ভূমি ভোগ করেন, তাহলে তারা দানগ্রহীতা ব্যক্তি বা প্রতিষ্ঠানকে সর্বপ্রকার কর, উৎপন্ন শস্যাদির ভাগ ইত্যাদি নিয়মিতভাবে প্রদান করবেন, রাজা বা রাষ্ট্রকে নয়। এ কথাই আমরা খালিমপুর লিপিতে দেখতে পাই (৫৫ পঙ্‌ক্তি)। এখানে রাজা

ধর্ম্মপালদেব যখন ভূমি দান করছেন, তখন সমস্ত স্বার্থ অর্থাৎ আয়ের উৎস সর্বপ্রকার করসমূহকে ত্যাগ করেই দান করছেন। কিন্তু একথাও বলে দেওয়া হচ্ছে যে, সেই ভূমির ক্ষেত্রকর, প্রতিবাসী ইত্যাদি অন্যান্য প্রকারের ভোক্তা যাঁরা আছেন বা হবেন, তাঁরা সকলেই যেন রাজাজ্ঞা শ্রবণ করে বিধিমত যথোচিত করপিণ্ডকাদি এবং অন্যান্য সকল প্রকার প্রত্যায় দানগ্রহীতাকে অর্পণ করেন। এই তাম্রশাসনে অন্যান্য করের সাথে 'পিণ্ডক' ও 'প্রত্যায়' করেরও উল্লেখ আছে। সম্ভবত এই 'পিণ্ডক' ও কৌটিল্যের অর্থশাস্ত্রের 'পিণ্ডকর' একই। 'পিণ্ডকর' অর্থাৎ সমগ্র গ্রামের উপর চাপানো যে কর (কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্র, ২।১৫।৩)। অর্থশাস্ত্রে 'প্রত্যায়' কর নিয়েও যথাযথ আলোচনা বিদ্যমান (কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্র, ২।২৮।২৭, ২।৩৬।৫, ৩।৮।১, ৩।১১।৪৩, ৩।১২।১৪, ৩।১৪।৩৪)।

খলিমপুর তাম্রশাসনে ধর্ম্মপাল চারটি গ্রাম স্বসীমা পর্যন্ত দান করছেন 'হট্টিকা' ও 'তলপাটক' (বাটক ?) সমেত (৫২-৫৩ পঙ্‌ক্তি)। বিপণি, দোকান, হাট, বাজার, আপণ, মানপ—ইত্যাদি অর্থে 'হট্টিকা' শব্দটি ব্যবহৃত হত। তাই হাট-বাজার সমেত ভূমিদানের অর্থ হাটের রাজস্বও দানগ্রহীতা লাভ করতেন, একথা অনুমান করে নেওয়াই যায়।[৯] আবার, 'তালপাটক' বা 'তলবাটক' শব্দটির অর্থ পরিষ্কার নয়। কোনো কোনো তাম্রশাসনে তল ও বাটক শব্দদুটি পৃথকভাবে ব্যবহৃত হয়েছে। বৈগ্রাম তাম্রশাসনে 'তলবাটক' শব্দটি একসঙ্গে উল্লিখিত হয়েছে। পাটক বা বাটক শব্দটির অর্থ 'পথ'। এই পথের অর্থাৎ পাটকের বা বাটকের সঙ্গে তল কথার উল্লেখ যেখানেই আছে, সেখানে তল কথাটির অর্থ নালা বা প্রণুল্লী বা জল নিঃসরণের পথ। সাধারণতঃ, পথের ধারেই জল নিষ্কাশনের পথ থাকত। তাছাড়া তল ও বাটক শব্দদুটি বিপরীতার্থকব্যঞ্জক ; সেইজন্য তল ও পাটক বা বাটক অষ্টম শতক থেকে শুরু করে প্রায় সব তাম্রশাসনে একসাথেই উল্লিখিত হয়েছে। খালিমপুর লিপিতে আবার 'সোদ্দেশাঃ' পদটির উল্লেখও পাওয়া যায়। উচ্চভূমি অর্থাৎ বাঁধ, ঢিপি, জমির আলি বা আইল ইত্যাদি বোঝাতে পদটির ব্যবহার হত। বাঁধ বা জমির আলির পাশেই ক্ষেতের জল নিঃসরণের বা জলসেচনের প্রণালী, যা বর্তমানেও দেখা যায়, তা বোঝাতেই এখানে 'তলপাঠক-সোদ্দেশাঃ' ব্যবহার করা হয়েছে।[১০] উল্লেখ্য, কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্রে জল, স্থল, পারঘাট ইত্যাদির উপর যে রাষ্ট্রের অধিকার ছিল তার উল্লেখ আছে। উল্লেখ্য, ভূমির উপরে অধিকার কখনও প্রজার হলেও ভূমির নিচের অধিকার রাষ্ট্র কখনও ছেড়ে দিত না ; যেমন, ভূগর্ভস্থ লবণে বা খনিজদ্রব্যে রাষ্ট্রের বা রাজার একচেটিয়া অধিকার ছিল। এছাড়া অরণ্যও রাষ্ট্রের সম্পত্তি ছিল কারণ তা ছিল রাষ্ট্রের অন্যতম আয়ের উৎস। এই সবকিছুর অধিকারও রাজা ভূমিদানকালে ছেড়ে দিতেন।

## গ্রন্থসূত্র


১। অক্ষয়কুমার মৈত্রেয়, গৌড়লেখমালা, [illegible]
২। এপিগ্রাফিয়া ইন্ডিকা, ৪র্থ ভাগ, পৃষ্ঠা-২৪৩।
৩। দীনেশচন্দ্র সরকার, পাল-সেনযুগের বংশানুচরিত, পৃষ্ঠা [illegible]
৪। রমেশচন্দ্র মজুমদার, বাংলাদেশের ইতিহাস, পৃষ্ঠা-৫১।
৫। নীহাররঞ্জন রায়, বাঙ্গালীর ইতিহাস, পৃষ্ঠা-৩৮২, ৩৮৪।
৬। দীনেশচন্দ্র সরকার, ঐ।
৭। নীহাররঞ্জন রায়, ঐ, পৃষ্ঠা-৩৮০।

৮। দীনেশচন্দ্র সরকার, ঐ, পৃষ্ঠা-৫৪।
৯। এপিগ্রাফিয়া ইন্ডিকা, ঐ, পৃষ্ঠা-২৪৬।
১০। দীনেশচন্দ্র সরকার, ঐ, পৃষ্ঠা-৫৪, ৫৫।
১১। দীনেশচন্দ্র সরকার, ইন্ডিয়ান এপিগ্রাফিকাল গ্লসারি, পৃষ্ঠা-১৩৪।
১২। রমেশচন্দ্র মজুমদার, ঐ, পৃষ্ঠা-৯।
১২ক। বিমলা চরণ ল, হিস্টোরিক্যাল জিওগ্রাফি অব এনশেন্ট ইন্ডিয়া, পৃষ্ঠা-২৪৬-২৪৮।
১৩। নীহাররঞ্জন রায়, ঐ, পৃষ্ঠা-১১৫, ১১৬।
১৪। তদেব, পৃষ্ঠা - ৮৫।
১৫। দীনেশচন্দ্র সরকার, ঐ, পৃষ্ঠা-৫৭।
১৬। তদেব, পৃষ্ঠা-৩৭৭।
১৭। তদেব, পৃষ্ঠা-১৯৫।
১৮। নীহাররঞ্জন রায়, ঐ, পৃষ্ঠা-৩৩৩, ৩৩৪।
১৯। দীনেশচন্দ্র সরকার, ঐ, পৃষ্ঠা-২৭১, ১৮৭।
২০। রমেশচন্দ্র মজুমদার, ঐ, পৃষ্ঠা-৬১।
২১। খালিমপুর তাম্রশাসনের ২৫নং পঙ্‌ক্তিতে ' নৌবাটক' শব্দটির উল্লেখ দ্বারা প্রতীত হয় যে পালেদের নৌবলও ছিল।
২২। কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্র, হস্ত্যধ্যক্ষ ২।৩১ ; অশ্বাধ্যক্ষ ২।৩০ ; গবাধ্যক্ষ-মহিষাধ্যক্ষ-ছাগাধ্যক্ষ-মেষাধ্যক্ষ ২।২৯।
২৩। দীনেশচন্দ্র সরকার, ঐ, পৃষ্ঠা-৩৭৮।
২৪। তদেব, পৃষ্ঠা-৫৫।
২৫। তদেব, পৃষ্ঠা-১০২।
২৬। তদেব, পৃষ্ঠা-১৩৭, ১৫২।
২৭। দশকুমারচরিতের তৃতীয় সর্গের ৭৭ নং শ্লোকে 'জনপদ-মহত্তর' শব্দটির সন্ধান পাওয়া যায়।
২৮। দীনেশচন্দ্র সরকার, ঐ, পৃষ্ঠা-১৭৯, ১৯১।
২৯। তদেব, পৃষ্ঠা-৮৪।
৩০। নীহাররঞ্জন রায়, ঐ, পৃষ্ঠা-৩৩১-৩৩৮।
৩১। ইন্ডিয়ান অ্যান্টিক্যুয়ারি, প্রথম ভাগ, পৃষ্ঠা-৪৬ পাদটীকা।
৩২। ঐ, চতুর্থ ভাগ, পৃষ্ঠা-১০৬ পাদটিকা।
৩৩। করপাস্ ইন্সক্রিপশনাম্, ইন্ডিকারাম্, তৃতীয় ভাগ, পৃষ্ঠা-১৩৮'এর ২নং পাদটীকা।
৩৪। এপিগ্রাফিয়া ইন্ডিকা, একাদশ ভাগ, পৃষ্ঠা-১৭৭।
৩৫। ইন্ডিয়ান অ্যান্টিক্যুয়ারি, ঐ, পৃষ্ঠা-৭৭।
৩৬। এপিগ্রাফিয়া ইন্ডিকা, উনবিংশতি ভাগ, পৃষ্ঠা-১২১'এর ৩নং পাদটীকা।
৩৭। সিলেক্ট ইন্সক্রিপশান্স, প্রথম ভাগ।
৩৮। দীনেশচন্দ্র সরকার, ঐ, পৃষ্ঠা-৫৮।
৩৯। নীহাররঞ্জন রায়, ঐ, পৃষ্ঠা-১৯৯।
৪০। তদেব, পৃষ্ঠা-১৮৪।

গ্রন্থপঞ্জী

১। কাঙ্গলে, আর পি (সম্পাদক), দ্য কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্র (তিন খণ্ড একত্রে), নিউ দিল্লী, মোতিলাল বনারসীদাস, ২০০৬ (দ্বিতীয় পুনর্মুদ্রিত সংস্করণ), প্রথম সংস্করণ ১৯৬০।

২। চট্টোপাধ্যায়, অশোক, পাল অভিলেখ সংগ্রহ, কলকাতা, পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ, ১৯৯২ (প্রথম মুদ্রণ)।

৩। বসাক, রাধাগোবিন্দ (সম্পাদক), কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্র (দুই খণ্ড একত্রে), কলকাতা, জেনারেল প্রিন্টার্স এণ্ড পাবলিশার্স প্রাইভেট লিমিটেড, ১৯৫০ (প্রথম সংস্করণ)।

৪। মজুমদার, রমেশচন্দ্র, বাংলাদেশের ইতিহাস (প্রাচীন যুগ), প্রথম খণ্ড, কলকাতা, জেনারেল প্রিন্টার্স এণ্ড পাবলিশার্স প্রাইভেট লিমিটেড, ১৯৮৮ (অষ্টম সংস্করণ), প্রথম সংস্করণ ১৯৪৫ (১৩৫২ বঙ্গাব্দ)।

.....।, হিস্ট্রি অব এনশেন্ট বেঙ্গল, কলকাতা, তুলসী প্রকাশন, ২০০৫ (প্রথম তুলসী সংস্করণ), প্রথম প্রকাশ ১৯৭১, পুনর্মুদ্রণ ১৯৭৪।

৫। মৈত্রেয়, অক্ষয়কুমার, গৌড়লেকমালা (বন্দ্যোপাধ্যায়, মানবেন্দু (সম্পাদক) ), কলকাতা, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০০৪ (সম্পাদিত প্রথম সংস্করণ), ডি এস এ (সংস্কৃত)-যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয় গ্রন্থমালা, প্রথম সংস্করণ ১৯১২।

৬। রায়, নীহাররঞ্জন, বাঙ্গালীর ইতিহাস, আদিপর্ব, কলকাতা, দেজ পাবলিশিং, ২০০৬ (১৪১৬ বঙ্গাব্দ) (সপ্তম সংস্করণ), প্রথম প্রকাশ ১৯৪৯ (১৩৫৬ বঙ্গাব্দ)।

৭। ল, বিমলা চরণ, হিস্টোরিকাল জিওগ্রাফি অব এনশেন্ট ইণ্ডিয়া, ওরিয়েন্টাল রিপ্রিন্ট, ১৯৮৪ (প্রথম ভারতীয় সংস্করণ), প্রথম প্রকাশ ১৯৫৪, প্যারিস, সোসিয়েটে এশিয়াটিক্য দে প্যারিস।

৮। সরকার, দীনেশ চন্দ্র, ইণ্ডিয়ান এপিগ্রাফিকাল গ্লসারি, দিল্লী, মোতিলাল বনারসীদাস, ১৯৬৬ (প্রথম সংস্করণ)।

....., পাল-সেন যুগের বংশানুচরিত, কলকাতা, সাহিত্যলোক, ২০০৯ (সংশোধিত ও সংযোজিত নতুন সংস্করণ), প্রথম মুদ্রণ ১৯৮২।

....., শিলালেখ-তাম্রশাসনাদির প্রসঙ্গ, কলকাতা, ২০০৯ (সংশোধিত ও সংযোজিত নতুন সংস্করণ), প্রথম মুদ্রণ ১৯৮২)।

....., সিলেক্ট ইন্সক্রিপশন্স, দ্বিতীয় ভাগ, নিউ দিল্লী, মোতিলাল বনারসীদাস, ১৯৮১ (প্রথম সংস্করণ)।

৯। হুল্‌ত্‌স্‌, ই (সম্পাদক), এপিগ্রাফিয়া ইণ্ডিকা, চতুর্থ ভাগ, ইণ্ডিয়া, আর্কিওলজিকাল সার্ভে অব ইণ্ডিয়া, ১৮৯৭।

# UPANIṢAD AND SUFISM: UNIQUE TREATMENT OF UNIVERSAL PHILANTHROPY

PARTHASARATHI BHATTACHARYA

/**Abstract** : If we browse the pages of ancient History from the very beginning of Human civilization, a group of people was trying to search the basic fundamental questions about the phenomenal world. Gradually it opened an enlightened floodgate of Mystic culture. The *Upaniṣad* and the Sufi (which later known to Sufism) are the two influential branches of altruistic philosophical solidarity. So, naturally these two stems present us

with many similar perspectives. Although at the first sight it seemingly differs from each other but at the pivot of encompassing worldview, the mystic presence of the almighty creator is keenly perceptible. Man, Nature and Supreme Creative Principle entwine in an inseparable world of cosmological harmony. Such quest for knowledge is the genesis of every mystic epistemology. The followed up endeavour is a brief outline to reflect the ocean in molecule.]

Knowledge is the greatest asset to mankind. Knowledge culminates in prudence, prudence transgresses to Faith; ultimately this Faith inspires man to accomplish action *(karma)*. Knowledge has two basic principles. One is extrinsic (outward knowledge) and the other is intrinsic (inward or mystic knowledge). The conflict between two forces leads to the origin of new ideologies and socio-philosophical premises. For example, *Upaniṣads* which are also known as *Vedānta*, came as an offshoot of the *Vedās*. It in turn, records a transformation from activity to knowledge, i.e. from *karmavāda* to *jñānavāda*. In the same philosophical quest Sufism *(Taṣawwuf)* eventually comes out to be the best mystical product of the Islamism leading human for ultimate Truth. Both celebrate the deepest bottom of philosophical excellence. In such limited spectrum of analysis, we are eyeing to locate the affinity of principles in spite of diversities between the two mystic philosophical exercises, i.e. the *Upaniṣads* or *Vedānta* and the Sufism or *Taṣawwuf*.

## The origin of the *Vedānta* and *Upaniṣad*

So far the availability of Ancient Literature is concerned; *Vedas* stand par excellence from the point of view of intellectual supremacy. The word *Veda* is derived from the *√vid* which means valid knowledge. Categorically, complying with popular notion, *Vedas* have four offshoots *Ṛk*, *Sāma*, *Yajuḥ* and *Atharva*. Each *veda* comprises four parts i.e. *saṃhitā*, *brāhmaṇa*, *āraṇyaka* and *upaniṣad*. Regarding the meaning of *Vedānta* it has two interpretations. One is material and the other is spiritual. From material point of view *Vedānta* means *"vedasya antaḥ"*, i.e. the final position of the *Vedas* whereas the inner sense shows that it is nothing but the summit of the *Vedas*. It is the pinnacle of all knowledge alike the sharp peak of a temple existing right above the idol. So, the peak of *Vedānta* is like a crown over the temple of *Vedas*. Therefore, if *Vedas* be the glorious temple of Indian philosophy, *Vedānta* is the apex of it. The majority of *Upaniṣad* eventually appears at the end of *Vedas* but with exception, a few tends to occur as the antecedent. The whole of *Vedānta* theorised in the *Brahmasūtra*, ascribed to *Vādarāyaṇa*, comprises 555 *sūtras*. It has three *prasthānas*. They are *śruti*,

*smṛti* and *nyāya*. *Upaniṣad* belongs to *śrutiprasthāna*. If we analyse the derivation of the word Upaniṣad *(upa-ni-√sad kvip)*, the root *√sad* has three layers of meaning i.e. *"sadḷviśaraṇagatyavasādaneṣu"* First one is *'viśaraṇa'*, i.e. to eradicate the earthly desires. Second is *'gati'* or motion towards supremacy and third one is *'avasādana'*, i.e. to slacken earthly attachments permanently. Altogether it suggests a state where the seeker approaches the proximity of Guru (the divine guide) destroying all worldliness and seeking self illumination to sublimate the absolute i.e. Brahman.

## The origin of Sufi and Sufism

The origin of Sufi as well as Sufism comprises two aspects. One is outer another is inner. The first one refers to *suf* or a thick woollen blanket as an outer indicator of Sufi. A school of scholars were of the opinion that Muḥammad had a team of devout followers surrendering all temporal attachment. They were deified as *"aswabus suffā."* The scholars took it as another source of the word Sufi.[i] Another opinion is that Sufi derives from the Arabic root *swafā* means the sanctity of mind.[ii] Some scholars believed that the Arabic distortion of the Greek word philosophos was *'fayalsuwf* which popularly seems to hold the source of Sufi.[iii] The Arabic synonym of Sufism is *Taṣawwuf* deriving from *'Istefa'* meaning 'to nominate'.[iv] Another thought is that the spiritual content involves a range of symbols. Such as *swafā*= inward purification, *suf*= the holy attire, *huyā*= sins coming from senses, *jafā*= to curb and *kafā*=to relinquish. The symbols suggest that a true Sufi is a seeker who is inwardly purified and completely free from sense (i.e. visual, auditory, olfactory, taste and tactile) and relinquishes all wordiness.[v] Whatever it may be, we can say that Sufi is a spiritual traveller (sālik) whose journey is from action to sublimation with the proper guidance of a master (Mursid). But for knowing the Sufis and their mystical ideologies we must explore the background of Sufism and its movements. "Of all great religions of Western Asia, Islam has generally been regarded as the most worldly and least ascetic."[vi] Regarding the origin of Sufism the scholars are found divided in opinions. **Encyclopaedia Britannica** defines "Sufism is a mystical movement within Islam that seeks to find divine love knowledge through direct personal experience of God."[vii] Some scholars found that it was the brainchild of the so called *'Mutayittas* the descendants making their way from the traditional school of Islamism.[viii] The Neo-Platonic stream from Alexandria (Egypt) had the patent influence on Sufism. The Neo School of descendant absorbed in mystical quest had their base at the depth of a harmonised humanity. It was philanthropy (i.e. love for mankind)

consolidating the spirit of Pantheism and the esoteric perception of the mysticism. A.J. Arberry opines that "A constant and unvarying phenomenon of the universal yearning of the human spirit for personal communication with God".[ix] Born in the bosom of Islam the spiritualism transmitted from heart to heart and was popularized as Sufism.

**Synthesis of Western ideas specially Upaniṣadic thoughts on Sufism**

Form the second century it let loose the popular Arabic sources which later on came to be known as Sufism.[x] When they moved towards eastern parts of Asia especially in Persia, Samarkhand, Bokhara, Iran and also Iraq, many philosophical ideas were gradually synthesized which later evolved a new branch of mystical ethos. As a result, the ancient Arabian Sufism underwent a spiritual metamorphosis under the influence of oriental philosophical and ideological transformation. When they entered India the core Islamic ideas of Sufism was transmitted. With the development of Pantheism and Monotheism, the process of worshipping and the mystical songs-offering to beloved god or *Allaḥ* and also the practises *(tariqat)* to reach the ultimate goal with the supervision of Gurus or *mursids* were synchronized into their spiritual process. Here Sufism shared their ideas being considerably influenced by the oriental schools especially *Advaitavāda*, *Viśiṣṭādvaitavāda* and also *Daitavāda* the philosophical trio originated from *Brahmasūtras* during the era of 9th century A.D.

Some similar perspectives shared between Sufism and *Upaniṣads* are based on following points-

**The relation between the absolute and the creation-**

According to the *Upaniṣads*, God is both the causative factor *(nimitta-kāraṇa)* and the constituent factor *(upādāna-kāraṇa)* of the whole phenomenon. *Brahmasūtra* testified the truth in this utterance i.e. *"prakṛtiś ca pratijñādṛṣṭāntānuparodhāt"*[xi] *Various* mantras of *Upaniṣads* testified that rule with suitable illustration. *"Sarvaṃ khalvidaṃ brahma tajjalāni śānta upāsīta"*[xii] means "this entire universe is the 'Brahman' because this universe manifests from it, sublimes on it and situates in it. So, keep worshipping with patience", *'ataḥ samudrā girayaś ca sarve asmād syandate sindhavaḥ sarvarupāḥ/ataś ca sarvā osadhayoḥ rasāś ca yenaiṣa bhūttaistiṣṭhate 'ntarātmā"*[xiii] means from this 'Brahman' every ocean and mountain was manifested, every river was produced, every tree was born, by this way 'Brahman' is flourished being the inner soul *(antarātmā)* of everyone. Another example speaks *"tadaikṣata bahu syāṃ prajāyeya"*[xiv] means "I was one but now I wish to discover myself in many." The Sufism

shares a close affinity in this regard. The Sufis take the world but volition of the almighty lord. The Quran praises *Allaḥ* as *'rabbul āllamin'* means the almighty creator of the world. Therefore, love for man and love for Allaḥ are synthetic, *"kunto kanjan makpiyan/fabab tu an oraka/fa khalakatol khalka"* means "my entity was concealed. It was my will to manifest my spirit."[xv] Multiple maxims of the Holy Scripture Quran (ayat) emphasises oneness between Allah and his creation. *"Inni jāyelun fil arde khalifa"* means "I must create the followers of mine in this world." Briefly it aims to denote that the feast of creation is nothing but the manifestation of the divine grace of *Allaḥ'*. It illustrates another common objectivity i.e. the Monotheism *(Tauhid)*. The chief tenet of Islam (before arriving India) was pure and unmixed monotheism called *'Tauhid'*. The relation between Allah and Man is like an Asiq and Masuq. The masuq of Sufi is always pure and endless. This is only realised by self actualization in the stage of *fana*. But in India the ancient theory registered some change. According to Indian Sufism it comprises two stages. First one is *'tahavid i bajudi'* where the seekers tend to identify all worldly objects as the volition of 'Allaḥ'. But the succeeding stage i.e. *'tahavid i sahudi'* differentiates between the devotee *(sālik)* and the divinity *(Allaḥ)*. But the primary differentiation ultimately mingles into a unified whole. The (sālik) i.e. the seeker takes every earthly creation as the way leading to an absolute union with the creator. The first one is the step to reach the succeeding or the final one. The core Islamic concept of *tahavid* was transferred into *"sarvaṃ khalvidaṃ brahma"* which is a potent impact in our modern Sufism.

The ideological transformation from the ancient philosophical stand of Pantheism to Monotheism was a resultant of the influence that Sufism shared with Indian philosophy. *Advaitavedānta* School emphasises the world is nothing but an expression of illusion *"brahma satyaṃ jagat mithyā jivo brahmaiva nāparaḥ"*. According to the philosophical school, illusion or *'māyā'* has got two operative forces. One is the force to cover or mantle *(āvaraṇaḥ)*; the other is the force to divulge *(vikṣepaḥ)*. Keeping in with the view, *Advaitavāda* is of the prognosis that the world is subjected to transformation. The illusion is not the absence of the object rather it is like an enchantment making the humanity overwhelmed with a delusive delight. But Sufis take a little different stance. According to Sufis, the whole universe is but the divine volition of *Allaḥ*. So, love to humanity is also love to the almighty. According to Sufi epistemology, this kind of love was called as *Alkimiā* where devotee and the lord are alike. This concept is more similar with the school *Viśiṣṭādvaitavāda* propounded by the great *Rāmānuja*. The Sufis admits the world but a falsity from the theoretical point of view of

*Advaitavedānta;* but from moral perspective they go with Rāmānuja's *Viśiṣṭadvaitabāda*. The core Islamic concept of Pantheism *hamhust* was blended harmoniously with Monotheism which echoes *"sarvaṃ khalv idam brahma."*

**The relation between the Absolute and Human**

According to the school of *Advaitavedānta,* the relation between *jīva* and *Brahman* is inseparable. The school of *viśiṣṭadvaitavāda* of the opinion that the jīva is a part of that Brahman. The school of *Dvaitavāda* of *Madhvyācārya* opines that the 'jīva' and Brahman are two different entities. Three types of opinion are also found in the *Upaniṣads*. Some illustrations claim that *jīva* and *Brahman* is one. *"yosavasau puruṣaḥ so 'hamasmi"*[xvi] means that *puruṣa* is also I. *"tatra ko mohaḥ kaḥ śoka ekatvam anupaśyata*[xvii]" i.e. He who thinks all creation is nothing but the volition of self manifestation has no illusion or worldly pain because of the feeling of an oneness among all." Besides these there are four Great Utterances *(mahāvakyāvali)* in *Upaniṣad*. *"ayam ātmā brahma*[xviii]" means *jīva* itself itself is *Brahman*. *"tattvamasi*[xix]" means thou art you. *"ahaṃ brahmāsmi*[xx]" means I am Thou. *"prajñānaṃ brahma*[xxi]" means the *Brahman* itself in prudence. Saṃkara and Rāmānuja both illustrate the verse *Brahmasūkta* from the *Atharvaveda brahma "dāśā brahma dāsā brahma eva ime kitavāḥ"* suggesting that both the goodness and evil assimilate in *Brahman*. Sufism also shares close similarity with such doctrine. According to the core Islamic view there is a state where the seeker gets rid of his self existence. This state is called *baqā billah*. But in India another stage was assimilated. This state is called *baqā billah* where after the end of self existence the seeker *(murid)* is totally absorbed in Allaḥ or Brahman. This is nothing but the echoes of *"ayam ātmā brahma."* Some sentences also show the differentiation between *Brahman* and Jīva. *tadvanam iti upāsitavyam*[xxii] that Brahman is to worship as almighty. *"saḥ anveṣtavyaḥ saḥ vijijñāsitavyaḥ*[xxiii]" means you have to search and know Him. But this differentiation will dissolve in the sutra *"aṃśo nānāvyapadeśāt anyathā api dāśakitavāditvamadhīyataḥ eke*[xxiv]" means *jīva* is a part of this absolute but because of human ignorance they appear to be different. Saṃkāra and Rāmānuja both gave a catchy illustration of *"īśvara sarvabhūtānāṃ hṛddeśe 'rjuna tiṣthati/bramayan sarvabhūtāni"*.

*yantrāruḍhāni māyayā*[xxv] means *īśvara* belongs to all creation but illusion turns Him off. The Sufis share the same *"aṃn arafa nafsaḥu fakad arfa rabbahu"* means he who knows himself also knows Him. Actually both Sufi saints and our ancient monks understood that for common people it is very

difficult to realise the unity between the absolute and *jīva*. For that reason creator and creation should at first be separated and then unified as the ultimate point of spiritual destination.

According to the upaniṣadic view at first from the Brahman subtle Sky was created, then subtle Air, then subtle Fire, then subtle water and at last subtle Earth was manifested. These are called subtle *mahābhūta*. These are not acceptable by our senses, whereas from these five elements our five crude *mahābhūta* was created. These are Sky, Air, Fire, Water and Earth. This physical earthly world was created from these basic five crude element), mind, all senses and air. Sufi epistemology defines that human body is itself a combination of five fundamental elements. It has two spheres. One is *'alme amar'* the sphere of primary position. It comprises five components. These are *kwalab* (inner mind), *ruhu* (instincts), *'ser'* (hidden mind), *khaki* (soul) and *afka* (deeper soul), whereas the second is *'alme khalak'* the successive creation from the first one. *"allme khalak"* is also composed of five components. Such are water *(ab)*, fire *(atis)*, earth (khak), air *(bad)* and instincts *(nafs)*.[xxvi] According to the Sufi epistemology, the human body is itself a small universe and above all, the inner human light called as *Latifah* means inward enlightenment. The seeker sublimates with the god by transforming the series of human light to universal halo or a celestial aura where humanity feels atone with the lord. *Muṇḍakopaniṣad* too provides the supportive illustration i.e. *"tam eva vantam anuvāti sarvaṃ/tasya bhāsā sarvaṃ eva vibhāti"* means everything appears from your light. But in later phase this process is more developed in Sufi 'Nakasbandia' order which is nothing but an imitation of 'kundalini', another chief constituent of Hindu 'Yogaśāstra'.[xxvii]

## The theoretical equivalence of Sufism and the *Upaniṣad*

Sufi epistemology comprises four basic pillars. Such are *shariyat*, *tariqat*, haqiqat and *marifat*. The philosophical precept of Islam synthesizes *sariyat* (the body) and the *tariqat* (the soul). *Sariyat* is the combination of four virtues Quran (the Holy Scripture), Hadis (instructions), Ejma (unification) and Keyas (freedom of thoughts). *Sariyat* tends to stress on five must do activities i.e. Iman (the dignity), Salat (prayer), Siyam (instructions), Haj (pilgrimage) and Zaqat (holy offering). The book *'Quatabul Luma'* defines seven destinations of *Tariqat*. These are repentance (toaba), relinquish or emancipation (oyara), sacrifice (juhd), poverty (fqr), patience (sbrq), faith (toyakkul) and contentment (reya). These are quite similar to the process of *'samādhi'* according to the *Vedāntasāra*. It has eight aspects like *yama* (non violence), *niyama* (cleanliness), *āsana* (physical exercise), *prāṇāyāma*

(breathing system), *pratyāhāra* (repentance), *dhāraṇā* (believed to almighty), *dhyāna* (meditation) and *samādhi* ( self realization). The last three steps are jointly called as *saṁyamaḥ*. The Sufi *tariqat* comprises three most valuable parts which show close similarities between Islamism and advaitavedatic practises. The Vedanties have the four facets of worship. First *nityānityavastuvivekaḥ* = the knowledge of discrimination between the eternal and perishable. *ihāmutrafalabhogavirāga* = the second is an abstinence from both earthly and heavenly desires. First two steps are quite similar to Sufi epistemology. While going through such spiritual destination the devout seeker arrives at a special mental state called *Hāl*. According to Sufi epistemology the seeker gets rid of all worldly attachments i.e. 'alme nāsut' and during his spiritual journey finally he achieves 'alme lāhut' meaning the world of almighty. In the second stage the seeker tends to lose the impression of touch and sense. Purged of wordiness he becomes blessed. In *Vedāntasāra* the third stage is *śamādhṣaṭkasampatti*. It has six offshoots. They are *śama=the* control on inward senses, *dama*= the control on outward senses, *uparati*= relinquish, *titikṣā*= endurance to summer and winter signifying an equivalence to all, *samādhāna*=comprehensive judgmental ability and *śraddhā*= respect and veneration reserved for gurus. The final step is *mumukṣatāni*= the journey for liberation. The final journey is a direct communion of spirit between the creator and the created. At such point of mystic communication the world remains an invisible identity. The cycle of austerity, renunciation, purification and illumination helps the seeker discover the truth of *"tattvamasi"* i.e. Thou art 'brahma'. Sufi *marifat* has three steps. First one defined as *Jrq* (the reminiscence of Allaḥ). *Jqr* is turned gradually in our breathing control system in the state of *samādhi* (meditation). According to Sufism *Rābitā* is the term which indicates the relationship between the (mursid) Guru and (murid) the seeker. In the primary stage Sufis were thinking about this kind of *"rābitā'* but gradually in the place of rābitā *"fanāfissek"* took its place which means sublime faith in gurus. Therefore, Sufi 'rābitā' shared an implicit correlation with the system of Guru and disciple which after a certain phase, was reoriented into the cult of 'Pir' and idol worship.

In Sufism, the recognition with the holy name of Allaḥ is achieved in two ways. First one is *jqr kāfi* (mute remembrance) and second is *'jrq zāli'* (buzzing remembrance). Finally they are entwined as *"Jrq i dam"*, i.e. rumination after the perception of Allah. Succeeding stage of development achieved from here is *ojud* i.e. signifying pure spiritual delight. The mature stage of this sustained spiritual journey alights on *'katrat'* (the world of permanent light) that is an ever enlightened world. The world is all about

self illumination making the whole flora and fauna appear enlightened. This is quite similar to the system of *savikalpaḥ* and *nirvikalpaḥ samādhiḥ* according to the term of the *Vedāntasāra*.

**Process of worship**

The Sufis follow their worship in two ways. One is general and the other is specific. The general process comprises six steps. They are *salat* (prayer), *tilayat* (reading Quran), *tasbi* (counting spells), *tahamid* (praising Allah), *tqkbir* (invocation) and *aurad* (seeing the virtue of mercy). Another specific worship involves three stages. They are *mujhada* (self purification), *jqr* (remembrance) and *murakaba* (contemplation). In order to achieve such continuous process of spiritual perfection the devotees need to give up the demand of instinct and senses; once liberated from such demand of senses, the purified souls become blessed after prolonged austerity. The worshiping spell about *Advaitavedāntavada* keeps a close of similarity. *Jqr* is turned gradually in the breathing control system as theorised in the *Yogaśāstra*.

Drifting a little apart from *Adaitavedānta* the *Viśiṣṭādvaitavāda* or the specified dualism of Rāmānuja achieves the holy synthesis of action *(karma)* and wisdom *(jñāna)*. The Sufis seasoned their faith in the same philosophical light. They sought to immortalize the bond between the almighty and living organism. The love they discovered is animated, live and dynamic. It is the volition of Allaḥ denoted as the divine love *(alkimia)*. The Sufis believe that the object of nature is observed in contrast. The light is felt in darkness; the pleasure is felt in contrast with pain. So, the divine mercy of Allaḥ is showered when earthly inconveniences become stronger. The mere physic paves the way to new ethics. The Sufis accepts the divine love of Allaḥ at its utmost manifest when the humanity feels the love and harmony. It is a spirit of togetherness, the spirit of unity which grows and nourishes in selfless deed not in selfish act. Therefore, the well being of self or egoistic ethics was broadened and universalised as altruistic ethics i.e. the good being and good doing for all. So, *alkimiya* becomes a bridge which appear from temporary to permanent goal. According to the Sufis Allaḥ is no static divinity rather He is the viewer and the embodiment of all kinds of pleasurable experiences. The world appears to be vital with the diversity of creation. But some points of differences were also raised. The Sufism is essentially a treatment of devotion and universal love. There philosophy is corollary to their contemplation of love. At the contrary *Advaitavedānta* is the most formidable school of Indian philosophy. The devotion is but a mere illustration of the philosophical premise. The stages of *fānā* (self dissolution) and baqā (unification) are two enlightened paths of the final identification

with the 'Allaḥ'. But *Advaitavedānta* never admits the dualism rather it indicates "*ahaṃ brahmāsmi*" i.e. the devotee is ever inter fused with the divinity.

If we ascend the stages of development, the divine benevolence of Allah is expressed with keener perception. *'Inna lillahi oya inna ilahi rajeun'* means every creation originates and dissolves in Allaḥ.[xxviii] To attempt the state human haṣ to preserve morality. Metaphysics in this way, turned into Ethics. Love for mankind is the only way to achieve the final destination. Here Sufism reaches beyond the goal of Egoistic ethics and mingles with Altruistic ethics of universal creation.

## Conclusion

Sufism and Vedānta are the two most important branches of Humanism. The chief tenet of these two philosophical premises is to love mankind not merely as human race but for sharing the same family of the almighty. No way the world with such diversified beauty be denied of existence; the beauty and symmetry of whole creation is but an outcome of divine will. Must there be the mighty arranger monitoring such orchestra of creation. Love is the vital vita nova. So, Love is the path where *bhakti* and *jñāna* are fused with each other. We should keep working for the sake of mankind removing all self regarding motives of narrow interest. By this way we shall not be entangled in the tentacles of *karma* despite accomplishing karma in true sense *'na karma lipyate nare*[xxix]*.' Upaniṣad* and Sufism are the eternal quest of man. Each and every mystical movement shares some common goals. One of them is the renunciation of earthly bond and leading the way to eternal salvation. May their paths differ occasionally, but their inner path remains the same and the path is love for mankind. When this philanthropy is successfully commissioned, the creator-creation synthesis is truly celebrated. Such celebration of creative synthesis achieved through a sustained spiritual journey is a meeting with infinity. The Sufis call it *anwalhaq;* the *Upaniṣad* says *ahaṃ brahmāsmi* i.e. I am He.

## References


i Hosen, Sekh Barasat. *Sufibād* (in Beng), Kolkata; Mallik Brothrs, 2012, p 7.

ii Haq, Muhammad Enamul. *Bange Sufi Probhāb* ( in Beng), Kolkata; Vivekananda Book Center, 2012 (1st edi 1935), p 8.

iii Ibid., p. 9.

iv Ibid, p. 10.

v Hosen, Sekh Barasat. *Sufibād* ( in Beng),Kolkata;Mallik Brothrs,2012,p 1 1.
vi Karim, Abdul. *Social History of the Muslims in Bengal* (down to A.D 1538), Dhaka; Jatiya Grantha Prakashan, 2001 (1st edi 1959), p. 112.
vii Hosen, Sekh Barasat. *Sufibād* ( in Beng), Kolkata; Mallik Brothrs, 2012, p 11.
viii Khanam, Mahmuda. *Madhyayeugia Bangla Sahitye Hindi Sufi Kabyer Probhab* (Influence of Hindi Poems on the Medieval Bengali Literature), Dhaka;Bangla Academy, 2003, p.2.
ix Hosen, Sekh Barasat. *Sufibād* ( in Beng), Kolkata;Mallik Brothrs, 2012, p 2.
x Karim, Abdul. *Social History of the Muslims in Bengal (down to A.D* 753S),Dhaka; Jatiya Grantha Prakashan, 2001 (1st edi 1959), p. 112.
xi *Brahmasūtra -1/4/23.*
xii *Chāndogyopaniṣad- 3/14/1*
xiii *Muṇḍakopaniṣad -2/1/9*
xiv *Chāndogyopaniṣad -7/3/1*
xv Khanam,Mahmuda. *Madhyayeugia Bangla Sahitye Hindi Sufi Kabyer Probhab* (Influence of Hindi Poems on the Medieval Bengali Literature), Dhaka; Bangla Academy, 2003, p. 54.
xvi *Īśopaniṣad*-16
xvii *Īśopaniṣad-7*
xviii *Māṇḍūkyopaniṣad- 1/2*
xix *Chāndogyopaniṣad - 6/8/7*
xx *Bṛhadāraṇyopaniṣad- 1/4/10*
xxi *Aitareyopaniṣad- 5/3*
xxii *Kenopaniṣad- 4/6*
xxiii *Chāndogyopaniṣad-8/7/1*
xxiv *Brahmasūtra - 2/3/43*
xxv *Gita- 18/61*
xxvi Hosen, Sekh Barasat. *Sufibād* ( in Beng), Kolkata; Mallik Brothrs, 2012, p 45-46.
xxvii Haq, Muhammad Enamul, *Bange Sufi Probhab* (in Beng), Kolkata; Vivekananda Book Center, 2012 (1st edi 1935), p 45.
xxviii Majid, Abdul Muhammad, *hai kuran majid*. Maktabah, Rampur (U.P); Al-hāsanat, 1966, p. 20.
xxix Īśopaniṣad-2

## Select Bibliography

Bandyopadhyay, Haricharan. *Baṅgīya Śabdakośa* (2 Vols in Beng). New Delhi; Sahitya Academi, 2011(1st edn. 1340-1353 B.E.).
Basak, Kamal. *Śilpa Dharma Saṃskṛti o Sthapatye Gaurave Māladaha* (In Bengali). Kolkata; Anima Prakasani, 2013.
Bhadra, Gautam. 'Two *Frontier Uprisings in Mughal India*'. In: *Subaltern*

*Studies II: Writings on South Asian History and Society*, ed. Ranajit Guha. Delhi; Oxford University Press, 1983.

Bhaskārananda, Swami. *The Essentials of Hinduism*. Chennai; Sri Ramakrishna Math,1998 (1st edn. 1994 in the United States),

Chatterji, S. K. *Languages and Literatures of Modern India*. Calcutta; Bengal Publishers, 1963.

Chatterji, Sunīti Kumar. *The Origin and Development of the Bengali Language*. Delhi; Rupa Publications India Pvt. Ltd., 2011 (1st edn. 1926, Calcutta University).

Dani, A.H. *Bibliography of the Muslim Inscriptions of Bengal*. Appendix to the Journal of the Asiatic Society of Pakistan 2.Dacca; Asiatic Society of Pakistan, 1957.

Dasgupta, Praśānta Kumar. *Vācaḥ Pallavayati* (In Bengali). Kolkata; Esha, 1983.

Dimock, Edward C., Jr. "Hinduism and Islam in Medieval Bengal". In: *Aspects of Bengali History and Society*. Ed. Rachel Van M. Baumer, 1-12. Honolulu; University Press of Hawaii, 1975.

Eaton, Richard M. *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760*. California; University of California press, 1993.

Haq, Muhammad Enamul. *A History of Sufism in Bengal*. Dacca; Asiatic Society of Bangladesh, 1975.

Paul, Harendrachandra *Jalalu 'd-din Rumi and his Taṣawwuf*. Calcutta; M.I.G. Housing Estate, 1985.

Haywood, J.A and Nahmad, H.M. *A New Arabic Grammar of the Written Language*. London; Percy Lund, Humphries & Co. Ltd., 1962.

Hosen, Sek Barasat. *suphibad* (In Bengali). Kolkata; Mallik Brothers, 2012.

Karim, Abdul. *Social History of the Muslims in Bengal*. Dhaka; Jatiya Grantha Prakashan, 2001(1st publ. 1959).

Khan, Khan Shaheb Abid Ali. *Gour O Panduar Smṛti* Bengali trans. of *Memoirs of Gour and Pandua*. Trans and Ed. Chowdhury Shamsur Rahman.ḍ. Kolkata: Sopan Publisher, 2011.

Maitra, Susil Kumar. *The Ethics of the Hindus*. Calcutta; University of Calcutta, 2013.

Raychaudhuri, Hemchandra. *Political History of Ancient India*. Calcutta; University of Calcutta, 1972 (1st edn. 1923).

Salimullah, Munshi. *Tarikh-i-Bangalah* (Ed. S. M. Imamuddin). Dacca: Asiatic Society of Bangladesh, 1979.

Sarkar, Benoy Kumar. *The Folk Element in Hindu Culture*. Delhi; Cosmo Publications, 1981(1st edn. 1917).

Sen, Dinesh Candra *pracin bangla sahitye musalmaner avadan* (In Bengali). Dhaka; Khosroj Kitab Mahal, 2012 (1st edn. 1940).

—. *Bṛhat Baṅga [suprācin kāl haite palāśir yuddha paryanta]* 2 Vols. (In Bengali). Kolkata; Dey's Publishing, 2006 [1st edn. B.E. 1341(= 1935 C.E.)]

Sen, Sukumar. *Sekasubhodaya of Halāyudha Miśra*. Kolkata: The Asiatic Society, 2002 (1st edn. 1963).

—. *Bangla Sthānnām* (In Bengali). Kolkata: Ananda Publishers Private Limited, B.E.1417 [1st edn. B.E.1388 ( = 1981 C.E.)].

Sircar, D.C. *Some Epigraphical Records of the Medieval Period from Eastern India*. New Delhi: Abhinav publications, 1979.

Sykes, Percy. *A History of Afghanistan*. 2 Vols. New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1981 (1st edn.1940. Macmillan & Co. Ltd., London).

Tagare, Ganesh Vasudev. *Historical Grammar of Apabhramsa*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1987 (1st edn. 1948).

# প্রাচীনভারতীয় প্রতিমাবিজ্ঞানে মানগণনা ও মত্স্যপুরাণঃ একটি সংক্ষিপ্ত সমীক্ষা

অভিষেক ঘোষ

ভারতীয় ঐতিহ্যে ঈশ্বরোপাসনা পদ্ধতিতে প্রতিমাপূজা একটি বিশিষ্টস্থানের অধিকারী। ঈশ্বরসাধনার প্রকৃষ্ট পথ হল হৃদয়ানুভূতি, সেই সাধনায় আন্তরিক আত্মনিবেদনই শ্রেয়োলাভ তথা আত্মোপলব্ধির কারণ। ভারতীয় উপাসনাপদ্ধতিতে বা সাধনমার্গে পুনর্জন্মকারক[১] প্রতিমাপূজা মর্যাদাপূর্ণ না হলেও সুপ্রাচীন প্রতীকোপাসনার গর্ভেই প্রতিমাপূজার বীজ নিহিত ছিল। বৃক্ষ, নদী,[২] পর্বত, পশু, পক্ষী প্রভৃতির প্রতীক তথা প্রকৃতিপূজাই মানবসভ্যতার আদি ধর্ম।

'প্রতিমা' শব্দটি ব্যুত্পত্তিগত অর্থে সাদৃশ্য' বা 'তুল্যতা'প্রতিপাদক ও দেবতা, ব্যক্তি[৩] বা পদার্থবিশেষের প্রতিকৃতি, মূর্তি বা বিম্ব—সকলকিছুরই বোধক। অদৃষ্ট শক্তির কল্পনা ও তার সাধনায় প্রত্যক্ষ বা অপ্রত্যক্ষ রূপকে মূর্ত করার প্রচেষ্টাই প্রতিমাতে প্রতিভাত হয়।

প্রতিমানির্মাণ একাধারে কলা ও বিজ্ঞান। এর উৎসবিষয়ে কোন সুনির্দিষ্ট তথ্য পাওয়া যায় না। পুরাণ, আগম, তন্ত্র, শিল্পশাস্ত্র ও প্রতিষ্ঠাপদ্ধতি—এই পঞ্চস্রোতের মধ্যেই পরবর্তিকালীন প্রতিমানির্মাণপদ্ধতির বিস্তারিত আলোচনা দৃষ্ট হয়। এছাড়াও প্রাচীনসাহিত্যে বিভিন্ন উল্লেখ থেকে মূর্তিপূজার প্রাচীনতা সম্পর্কে ধারণা করা যায়। পৌরাণিক দেববাদ বৈদিক দেবরূপোদ্ভাবনা থেকেই উত্সারিত, বৈদিক ঋক্সমূহ যার মূলাধার।[৪] কিন্তু প্রতিমানির্মাণপদ্ধতি হয়তো বিশুদ্ধ বৈদিকসভ্যতাসম্ভূত নয়, প্রাচীনতর অনার্য প্রতীকোপাসনার মধ্যে এর বীজ নিহিত, তবে ঔপনিষদিক একেশ্বরবাদ ও প্রতিমাপূজা তথা বহুদেবতাবাদ ধর্মীয় ঐতিহ্যে এক সমন্বয়াত্মক অভিন্নতা প্রতিপাদন করে।

প্রস্তরকলা বা প্রতিমানির্মাণবিধি ভারতীয় বাস্তুকলা বা বাস্তুশাস্ত্র অর্থাৎ স্থাপত্যবিদ্যার অঙ্গীভূত ও তার দ্বারা গভীরভাবে প্রভাবিত। বাস্তুশাস্ত্রবিষয়ক স্বাধীন গ্রন্থ বিশ্বকর্মবাস্তুশাস্ত্র, ময়মত, মানসার, সমরাঙ্গণসূত্রধার প্রভৃতি শিল্পশাস্ত্রবিষয়ক গ্রন্থগুলির মধ্যে দ্রাবিড়শৈলীর প্রতিনিধিস্থানীয় গ্রন্থ মানসার,[৫] এছাড়াও অগস্ত্যের

সকলাধিকার, কাশ্যপরচিত অংশুমদ্ভেদ,[৯] শ্রীকুমাররচিত শিল্পরত্ন ও ময়াসুররচিত ময়মত উল্লেখযোগ্য। উত্তরীবাস্তুশাস্ত্র অথবা নাগরশৈলীর গ্রন্থ হল বিশ্বকর্মবাস্তুশাস্ত্র, সমরাঙ্গণসূত্রধার ও মণ্ডনবাস্তুশাস্ত্র। পূর্বোক্ত শিল্পশাস্ত্রবিষয়ক গ্রন্থগুলিতে ভবনকলার পাশাপাশি প্রতিমানির্মাণবিদ্যাও আলোচিত। এ বিষয়ে বিশেষ গুরুত্বপূর্ণ আরেকটি গ্রন্থ হল অপরাজিতপৃচ্ছা। অবাস্তুশাস্ত্রীয় গ্রন্থগুলির মধ্যে আগমসমূহ, তন্ত্র ও পুরাণ এবং অর্ধবাস্তুশাস্ত্রীয় গ্রন্থের মধ্যে জ্যোতিষবিষয়ক গ্রন্থ বিশেষতঃ বৃহৎসংহিতা[১০] গুরুত্বপূর্ণ। আগমসমূহে প্রতিমাবিজ্ঞান সম্বন্ধীয় বিস্তৃত বিবরণ লভ্য বিশেষতঃ প্রতিমানির্মাণবিধির কৌশলের সঙ্গে তা সম্পর্কযুক্ত। তাল-মানের আলোচনায় আগম অনেকক্ষেত্রে পুরাণকেও ছাড়িয়ে গেছে। উদাহরণস্বরূপ কামিকাগম, জিনাগম, কর্ণাগম, সুপ্রভেদাগম, বৈখানসাগম, অংশুমদ্ভেদাগম বিশেষ উল্লেখযোগ্য। দাক্ষিণাত্য প্রস্তরকলার ক্ষেত্রে আগমগ্রন্থ শিল্পীদের কাছে hand book এবং guide book-এর মতোই অপরিহার্য। প্রতিমাবিজ্ঞানে তন্ত্রের অবদানও কম নয়। মহানির্বাণ, গৌতমী, কালী প্রভৃতি তন্ত্রে যন্ত্রাত্মক উপাসনার রহস্য ও প্রতীকস্বরূপ প্রতিপাদিত। জিনতন্ত্রে প্রতিমাবিজ্ঞান বিষয়ক বিশদ আলোচনা বর্তমান। 'হয়শীর্ষ-পঞ্চরাত্র'-নামক তন্ত্র, তন্ত্রীয় প্রতিমানির্মাণবিষয়ক গুরুত্বপূর্ণ গ্রন্থ। তন্ত্রে শক্তিসাধনা তথা শৈবী এবং শক্তিদেবীর মূর্তিবিষয়ক আলোচনা পরিলক্ষিত হয়।

পুরাণসাহিত্য প্রতিমার রূপোদ্ভাবনায় বিশেষ অবদান রাখে। পুরাণসাহিত্যেও বাস্তুবিদ্যা দ্বিধা বিভক্ত— ভবনকলা ও মূর্তিনির্মাণকলা। অগ্নি, স্কন্দ, গরুড়, লিঙ্গ, ভবিষ্য, বিষ্ণুধর্মোত্তর-পুরাণ ছাড়াও মত্স্যপুরাণে[১১] (প্রাচীন মৌলিক অংশটি আনুমানিক তৃতীয় থেকে চতুর্থশতকে রচিত) দেবপ্রতিমানির্মাণ বিষয়ক বিশেষ আলোচনা দেখা যায়। বস্তুতঃ, পৌরাণিক বাস্তুবিদ্যার মূলাধার বৈদিক বিশেষতঃ সূত্রকালীন বাস্তুবিদ্যা। পৌরাণিক দেববাদ বৈদিক দেবরূপোদ্ভাবনা থেকেই উত্সারিত। মত্স্যপুরাণ, মানসার ও বৃহত্সংহিতায় বাস্তুবিদ্যা তথা প্রতিমাশাস্ত্রবিষয়ক প্রাচীন আচার্য বশিষ্ঠ, বিশ্বকর্মা, ময়, নগ্নজিত্, গর্গ, বৃহস্পতি, অগস্ত্য, কাশ্যপ, ভৃগু-প্রমুখের নির্দেশ পাওয়া যায়। নগ্নজিত্‌রচিত চিত্রলক্ষণ ও প্রতিমালক্ষণ নামক গ্রন্থদ্বয় বিশিষ্টস্থানের অধিকারী।

ভারতীয় প্রতিমাবিজ্ঞান যথার্থরূপে জানতে গেলে ভারতীয় পুরাণশাস্ত্রবিষয়ে যথাযথ অধ্যয়ন প্রয়োজন। পৌরাণিক অবতারবাদ ও বহুদেববাদ স্থাপত্যশিল্পে গভীর প্রভাব বিস্তার করেছে। বিভিন্ন স্থাপত্যে নানা মূর্তির রূপনির্মাণে সহায়ক পুরাণবর্ণিত দেববিশেষের নানা রূপকল্পনা।

অগ্নিপুরাণ ও বিষ্ণুধর্মোত্তর-পুরাণ, পুরাণসাহিত্যে প্রতিমাবিজ্ঞানবিষয়ক আলোচনায় সমৃদ্ধ। বিশেষতঃ অগ্নিপুরাণ[১২] এ বিষয়ে শ্রেষ্ঠত্বের দাবী রাখে। মত্স্যপুরাণ অগ্নিপুরাণ অপেক্ষাও প্রাচীনতর বলে মনে করা হয়। আলোচ্য পুরাণেও বাস্তুশাস্ত্রবিষয়ক সুচিন্তিত আলোচনা দেখা যায়। একইসঙ্গে মূর্তিবিজ্ঞানের প্রাচীন পরম্পরার ইতিহাসও এখানে সুন্দরভাবে প্রকাশিত হয়েছে। মত্স্যপুরাণের ২৫৮-২৬৭ অধ্যায়ের মধ্যে প্রতিমাদ্রব্য, প্রতিমার রূপ, পীঠিকানির্মাণাদি প্রতিমাবিজ্ঞানবিষয়ক নানা আলোচ্য বিষয়ের মধ্যে গুরুত্বপূর্ণ "দেবার্চানুকীর্তনে প্রমাণকথন" ও "প্রতিমালক্ষণ"।[১৩] বস্তুতঃ প্রতিমার মান (iconometry) বিষয়ক আলোচনাই মত্স্যপুরাণ-এর এই অংশটির বিশেষ বৈশিষ্ট্য। প্রতিমানির্মাণে ব্যবহৃত বিভিন্ন তালমান (standards of measurements)-এর উল্লেখ পুরাণটিকে বিশিষ্ট করেছে।

প্রতিমানির্মাণে পরিমাপ নির্ধারণের ক্ষেত্রে দু'রকম মানগণনাপদ্ধতি অনুসৃত—অঙ্গুলমান ও তালমান।[১৪] আবার দুটি উপবর্গ— i) স্বাশ্রয় (absolute), ii) সহায়ক (relative)।

i) স্বাশ্রয়মান পদ্ধতিতে গণনার ক্ষেত্রে কিছু প্রাকৃতিক পদার্থকে পরিমাপের আদর্শরূপে গ্রহণ করা হয়। পদ্ধতিটি নিম্নরূপ—

৮ পরমাণু থেকে ১ রজঃ

৮ রজঃ থেকে ১ রোম

৮ রোম থেকে ১ লিক্ষা

৮ লিক্ষা থেকে ১ যূকা

৮ যূকা থেকে ১ যব

৮ যব থেকে ১ অঙ্গুল

২ অঙ্গুল = ১ গোলক / কলা

২ গোলক / কলা থেকে ১ ভাগ[১২]

দু'আঙুল হস্তলক্ষণ (সমরাঙ্গণসূত্রধার ৯) ; কিন্তু আগমে মধ্যম আঙুল = ৭ যব। কনিষ্ঠা = ৬ যব।

অতিকায় প্রতিমানির্মাণে ২৪ অঙ্গুলি = কিষ্কু

২৫ অঙ্গুলি = ১ প্রাজাপত্য

২৬ অঙ্গুলি = ১ ধনুর্গ্রহ

২৭ অঙ্গুলি = ১ ধনুর্মুষ্টি

৪ ধনুর্মুষ্টি = ১ দণ্ড

ii) সহায়ক মানগণনা (প্রতিমার অঙ্গ বা অবয়ব বিশেষের দৈর্ঘ্যনির্ভর) পদ্ধতিতে মাত্রাঙ্গুল ও দেহাঙ্গুল প্রচলিত। মাত্রাঙ্গুলের পরিমাপ—প্রতিমাকার বা স্থপতি অথবা যজমানের মধ্যমার মধ্যপর্ব-পরিমাণ।

দেহাঙ্গুলের পরিমাপ—সম্পূর্ণ প্রতিমার, যেটি নির্মাণ করা হবে, তার সম্পূর্ণ কলেবরের ১২৪/১২০/১১৬টি সমভাগের তুল্য। প্রত্যেকভাগকে দেহলব্ধ অঙ্গুল বা দেহাঙ্গুল বলা হয়। দেহাঙ্গুলের ২৪ প্রকার সংজ্ঞা পাওয়া যায়। যথা—

১ অঙ্গুল অবকাশ—মূর্তি, ইন্দু ;

২ অঙ্গুল অবকাশ—কলা, গোলক, ব্রাহ্মণ ;

৩ অঙ্গুল অবকাশ—অগ্নি, গুণ, কাল, রাম, বর্গ ;

৪ অঙ্গুল অবকাশ—বেদ, জাতি ;

৫ অঙ্গুল অবকাশ—ইন্দ্রিয়, ভূত ইত্যাদি সংজ্ঞা নির্দিষ্ট।

সহায়ক পদ্ধতিতে দেহাঙ্গুলপরিমাণ (যা তুলনায় দীর্ঘতর মানযোজনা)-এর সহায়ক অন্যান্য পরিমাপের মাত্রা বা মানদণ্ড—

প্রদেশ—বৃদ্ধাঙ্গুষ্ঠ ও তর্জনীর মধ্যবর্তী অংশপরিমিত।

তাল—বৃদ্ধাঙ্গুষ্ঠ ও মধ্যমার মধ্যবর্তী অংশপরিমিত।

বিতস্তি—বৃদ্ধাঙ্গুষ্ঠ ও অনামিকার মধ্যবর্তী অংশপরিমিত।

গোকর্ণ—বৃদ্ধাঙ্গুষ্ঠ ও কনিষ্ঠার মধ্যবর্তী অংশপরিমিত।[১৩]

বস্তুতঃ, শিল্পশাস্ত্রবিষয়ক বিভিন্নগ্রন্থে, মাননির্ধারণে অতীব সূক্ষ্ম বিচারপদ্ধতি দেখা যায়। মানসার অনুযায়ী প্রতিমার মাননির্ণয়ে পরিমাপব্যবস্থা ছয়ভাগে বিভাজ্য।

প্রতিমার মান

| মান- | প্রমাণ- | উন্মান- | পরিমাণ- | উপমান- | লম্বমান- |
|---|---|---|---|---|---|
| প্রতিমার দৈর্ঘ্যের সঙ্গে সম্পর্কযুক্ত | প্রতিমার প্রস্থের সঙ্গে সংশ্লিষ্ট | প্রতিমার স্থূলত্বের সঙ্গে সংশ্লিষ্ট | প্রতিমার পরিণাহ বা বিস্তার অর্থাৎ কটিদেশের সঙ্গে সম্পর্কযুক্ত | প্রতিমার অবয়বসমূহের অন্তরাবকাশ | প্রলম্বিত রেখাসমূহের প্রতিপাদক |

ষড়্‌বর্গের নানা সংজ্ঞা থেকে শাস্ত্রীয় প্রতিমানির্মাণের বিধির সঙ্গে পরিচিত হওয়া যায়।[১৮]

আগম এবং মানসার প্রভৃতি শিল্পশাস্ত্রবিষয়ক গ্রন্থে প্রতিমার পরিমাপপদ্ধতিতে বিভিন্ন দেবদেবীর ক্ষেত্রে নানাপ্রকার তালমানের উল্লেখ আছে। সশীর্ষ মুখমান হল তালমানের ভিত্তি। এক থেকে দশ পর্যন্ত ভাগে বিভক্ত এই তালমান পুনরায় উত্তম-মধ্যম-অধম—এই তিনভাগে ভাগ করা যায়। উত্তমদশতালের প্রতিমাকে একশ চব্বিশ, মধ্যম দশতালের প্রতিমাকে একশকুড়ি ও অধমদশতালের প্রতিমাকে একশষোলটি সমভাগে বিভক্ত করলে পুনরায় দেহাঙ্গুল মাপ পাওয়া যায়। দশতালের প্রতিমার পরিমাপ তার মুখমানের দশগুণ। একইভাবে নবতালবিশিষ্ট বা অষ্টতালবিশিষ্ট প্রতিমার পরিমাপ তত্তত্ প্রতিমার মুখমানের নয়গুণ এবং আটগুণ। তালমানের উত্স হয়তো আগমসাহিত্য এবং সম্ভবতঃ দাক্ষিণাত্য পরম্পরার এ পরিমাপপদ্ধতির পরম্পরা বিষয়ে অবিসংবাদিত তথ্য পাওয়া যায় না। সমরাঙ্গণ প্রভৃতি উত্তরী পরম্পরার গ্রন্থে তালমানের কোনো উল্লেখ নেই। কিন্তু, বৃহত্‌সংহিতা সহ কিছু পুরাণগ্রন্থের প্রতিমানির্মাণবিষয়ক নির্দেশ তালমানপুষ্ট বা মিশ্র পরম্পরার ইঙ্গিত বহন করে। যদিও এই গ্রন্থগুলি উত্তরী বাস্তুপরম্পরার প্রতিপাদক।

'তাড়' বা 'তাল' শব্দটি হস্তপরিমিত দৈর্ঘ্যবিশেষকে বোঝায়। প্রতিমানির্মাণকালে শিল্পী হাতের দৈর্ঘ্যানুযায়ী প্রতিমার মাননির্ধারণ করে থাকেন। সাধারণভাবে দ্বাদশ অঙ্গুলীতে একতাল ধরা হয়। বৈদিকযুগ থেকেই ভারতবর্ষে যজ্ঞবেদী প্রভৃতির পরিমাপে আঙুলের প্রয়োগ দেখা যায়। পুরুষসূক্তে সহস্রশীর্ষা সহস্রপাদ[১৯] বিরাট পুরুষের দশ অঙ্গুলী পরিমিত হওয়ার বিবরণ পাওয়া যায়। এই প্রাচীনপ্রথা অনুসরণ করেই শাস্ত্রীয় গ্রন্থসমূহে তালমানের ভিত্তি হিসাবে অঙ্গুলী পরিমাপকেই গ্রহণ করা হয়। শুক্রনীতিসার ও নারদপুরাণে মূর্তির উচ্চতা ১০৮ অঙ্গুলীপরিমিত বলা হয়েছে। বৈখানসাগমে (অধ্যায় ২২) উল্লিখিত ১২০ অঙ্গুলী পরিমিত দশতাল পরিমাপ থেকে তালের পরিমাপ বারো আঙুল হিসাবে ধরা হয়। দেবদেবীর প্রতিমা কল্পনায় শিল্পীর কাছে মনুষ্যাকৃতিই সর্বোপযোগী ও সর্বোত্কৃষ্ট আধার। কারণ মানুষের শারীরিক অনুপাতের ভারসাম্য সুনিয়ন্ত্রিত। মন্ত্রদ্রষ্টা ঋষির কল্পনায় দেবতা "দিবোনরঃ", "নৃপেশঃ"[২০] তাই, শিল্পীর ভাবনায় দেবতার মনুষ্যরূপই সদাজাগ্রত থাকে এবং এক্ষেত্রে শিল্পী নিজেই আধারভূত। আবার, পৌরাণিক অবতারবাদের ধারণা থেকে দেবতার মানবরূপধারণের অন্তর্নিহিত রহস্যটি উন্মোচিত হয়। মনুষ্যভেদে উচ্চতার তারতম্য দেখা যায়। বৈচিত্র্যময় ভৌগোলিক বৈশিষ্ট্যযুক্ত ভারতবর্ষে জলবায়ু, খাদ্যাভ্যাস প্রভৃতির প্রভাবে উচ্চতার যে ভেদ পরিলক্ষিত হয় সেদিকে দৃষ্টি রেখেই সম্ভবতঃ মনীষিগণ প্রতিমানির্মাণে আদর্শ পরিমাপের প্রচলন করেছিলেন। স্ত্রী-পুরুষের উচ্চতার তারতম্য দেবপ্রতিমা ও দেবীপ্রতিমার মধ্যে উচ্চতার ভিন্নতাকে প্রভাবিত করেছে। শাস্ত্রনির্দিষ্ট পথে নির্মিত দেবীপ্রতিমা অষ্টতালবিশিষ্ট হলে দেবপ্রতিমা নব বা দশতালবিশিষ্ট হয়ে থাকে।

বৃহৎসংহিতায় বরাহমিহির নবতালবিশিষ্ট প্রতিমাকে[১৭] উত্তমশ্রেণীর প্রতিমারূপে চিহ্নিত করেছেন। মৎস্যপুরাণমতে দাশরথি রাম, বলি, বরাহ, নরসিংহ প্রভৃতি প্রতিমা দশতালবিশিষ্ট দেব-দানব-কিন্নরপ্রতিমা নবতালবিশিষ্ট ও বামনপ্রতিমা সপ্ততালবিশিষ্ট। লক্ষণীয়, দেবীপ্রতিমার সাপেক্ষে বামনপ্রতিমা খর্বাকৃতি আর মুকুটযুক্ত দেবপ্রতিমা স্বাভাবিকভাবেই উচ্চতার ক্ষেত্রে অধিকমাত্রা যোগ করে। কিন্তু প্রতিমানির্মাণে সৌন্দর্যসৃষ্টিতে অনুভূতির যথাযথ রূপায়ণে শিল্পীর স্বাধীনতা আছে। আবার, নির্মাণগত ত্রুটির দায় একান্তভাবেই শিল্পীর। বাস্তব অভিজ্ঞতার ভিত্তিতে রচিত শিল্পশাস্ত্র এক্ষেত্রে বাস্তবসম্মত, শিল্পগুণসমন্বিত পরিপূর্ণ মূর্তিনির্মাণের পথপ্রদর্শক—"শাস্ত্রমানেন যো রম্যঃ স রম্যো নান্য এব হি"। বৃহৎসংহিতানুসারে প্রতিমানির্মাণে পঞ্চপুরুষলক্ষণ হংস (মধ্যমপরিমাণ বালীপ্রতিমা, অষ্টতাল দেবীপ্রতিমা), শশ, রুচক, ভদ্র ও মালব্য (নবতালমান) দৈর্ঘ্য, বিস্তার ও পরিমাণে যথাক্রমে ৯৬, ৯৯, ১০২, ১০৫ ও ১০৮ আঙ্গুলপরিমিত। সমরাঙ্গণসূত্রধারে হংসাদি পঞ্চলক্ষণের মান যথাক্রমে ৮৮, ৯০, ৯২, ৯৪ ও ৯৬ অঙ্গুলীপরিমিত। এই ভিন্নতার কারণ খুব স্পষ্ট নয়। হয়ত পাষাণ, মৃত্তিকা বা কাষ্ঠাদিনির্মিত প্রতিমার তুলনায় চিত্রজা প্রতিমার ক্ষুদ্রতা মানের ভিন্নতার কারণ। সমরাঙ্গণসূত্রধারে এর মাননির্ধারণ বিষয়ে দৃষ্টিভঙ্গী বাস্তবমুখী ও জনজীবনের সঙ্গে সম্পৃক্ত। সমরাঙ্গণ-এ পঞ্চ স্ত্রীলক্ষণের মধ্যে বৃত্তা, পৌরুষী, বলাকা ও দণ্ডার সংজ্ঞা পাওয়া যায়। আগমানুসারে বিভিন্ন তাল-মাপের মাধ্যমে প্রতিমার স্বরূপগত বৈশিষ্ট্য ফুটে ওঠে। তবে মানগণনার ক্ষেত্রে বিভিন্ন শাস্ত্রের মধ্যে মতানৈক্য দেখা যায়।

| তাল | প্রতিমা | তাল | প্রতিমা |
|---|---|---|---|
| একতাল | কবন্ধ | সত্র্যঙ্গুল নবতাল | পূতমহাপুরুষ (দেবকল্প, মনুজ) |
| দুতাল | কুষ্মাণ্ড | উত্তম নবতাল | দৈত্য, যক্ষেশ, সিদ্ধ, গন্ধর্বাদি |
| ত্রিতাল | ভূত, কিন্নর | নবার্ধ-তাল | কুবের ও নবগ্রহাদি |
| চতুষ্টাল | বামন, শিশু | মধ্যম দশতাল | চন্দ্র, সূর্য, একাদশ রুদ্র, দ্বাদশ |
| পঞ্চতাল | কুব্জ, বিঘ্নেশ্বর | | আদিত্য, অষ্টবসু, অশ্বিদ্বয়, গরুড়, |
| ষট্তাল | প্রেত | | সপ্তর্ষি, দুর্গা। |
| সপ্ততাল | বেতাল, প্রেত | | |
| অষ্টতাল | মানব | অধম দশতাল | শ্রীদেবী, ভূদেবী, উমা, সরস্বতী, |
| নবতাল | রাক্ষস, অসুর, যক্ষাদি | | দুর্গা, সপ্তমাতৃকা |
| | | উত্তমদশতাল | ব্রহ্মা, বিষ্ণু, মহেশ্বর |

ভারতীয় প্রতিমানির্মাণবিধিতে মানসিদ্ধান্ত (canons of Proportions)- এর উপর ভিত্তি করে দেবদেবীর অঙ্গপ্রত্যঙ্গের রূপায়ণে মানযোজনা (standards of measurement) নির্দিষ্ট হয়, আর এক্ষেত্রে প্রতিমাবিধান অর্থাৎ শাস্ত্রানুযায়ী প্রতিমানির্মাণ পদ্ধতিই মুখ্য-ভূমিকা পালন করে। সমরাঙ্গণসূত্রধার এ স্পষ্টতই বলা হয়েছে—

"যচ্চ যেন ভবেদ্ দ্রব্যং মেয়ং তদপি কথ্যতে।"[১৮]

প্রতিমানির্মাণে আবশ্যক এই অঙ্গপ্রত্যঙ্গাদির মানসিদ্ধান্তবিষয়ে **সমরাঙ্গণসূত্রধার**, **মানসার**, **বৃহৎসংহিতা** (অধ্যায় ৫৭), **চিত্রলক্ষণ**, **বিষ্ণুধর্মোত্তরপুরাণ**, **শুক্রনীতিসার** (৪, ৪) ও আগমগ্রন্থগুলিতে গভীর আলোচনা দেখা যায়। **সমরাঙ্গণে** প্রতিপাদিত মানসিদ্ধান্তগুলি শ্রী গোপীনাথ রাও, জিতেন্দ্রনাথ বন্দ্যোপাধ্যায় প্রমুখ পণ্ডিতগণের বিভিন্ন দৃষ্টিকোণ থেকে বিশ্লেষণের প্রেক্ষিতে নানারূপে প্রতিপাদিত হয়েছে। **সমরাঙ্গণসূত্রধার** গ্রন্থে ৭৬ অধ্যায়ে শ্রবণ, চিবুক, নাসিকা, ললাট, পাদাদি অঙ্গের বিভিন্ন প্রমাণ মূর্তিকলাকে সমৃদ্ধ করেছে।

**মত্স্যপুরাণ**-এ উক্ত "দেবার্চ্চানুকীর্তনে প্রমাণানুকীর্তন" নামক অধ্যায় ব্রাহ্মণ্যপ্রতিমানির্মাণের সূক্ষ্মাতিসূক্ষ্ম মানবিচারে সমৃদ্ধ। অঙ্গুলীপরিমিত সকলমানই দেব ও দেবীপ্রতিমা নির্বিশেষে সাধারণভাবে উল্লিখিত ও অঙ্গ বিশেষে স্ত্রী-পুরুষপ্রতিমার পরিমাপের ভেদ দর্শিত। বিভিন্ন অঙ্গের যথার্থ মাননির্ধারণে অঙ্গবিশেষের ত্রিমাত্রিক পরিমাপের বিবরণ পাওয়া যায়। **মত্স্যপুরাণানুসারে** সূর্যকিরণের মধ্যগত যে স্পষ্ট রজ দেখা যায় সেই ত্রসরেণু থেকে মানগণনার সূচনা। আটটি ত্রসরেণুতে এক বালাগ্র। আটটি বালাগ্রে এক লিখ্যা। লিখ্যাষ্টকে এক যূকা, যূকাষ্টকে এক যব এবং যবাষ্টকে এক অঙ্গুলী—এই শাস্ত্রসম্মত প্রমাণই স্বীকৃত হয়েছে। স্বীয় অঙ্গুলীর বারোটির সমান একমুখ্য।

দ্বাদশাঙ্গুলীপরিমিত মুখ্যামানেই দেবগণের অবয়ব কল্পনা করার নির্দেশ পাওয়া যায়। অঙ্গুষ্ঠের পর্ব থেকে আরম্ভ করে বিতস্তি (অঙ্গুষ্ঠ ও অনামিকার মধ্যবর্তী পরিমাপ) পর্যন্ত প্রতিমাই গৃহে শোভনীয় আর প্রাসাদে প্রতিষ্ঠিত প্রতিমার পরিমাণ ষোড়শ বিতস্তির অধিক হবে না। প্রতিমানির্মাণে যে পরিমাণ উচ্চতা নির্ধারিত হবে, তাকে অষ্টধা বিভক্ত করে একভাগ পরিত্যাগ করে অবশিষ্ট সাতভাগের দুইভাগ প্রতিমাসংস্থাপন ও অবশিষ্টাংশকে তিনভাগ করে প্রথমভাগে পীঠিকা প্রস্তুত করে প্রতিমানির্মাণকার্য সূচিত হবে।

আপাদমস্তক প্রতিমানির্মাণের জন্য দীর্ঘাংশটিতে প্রতিমার মুখ পর্যন্ত দৈর্ঘ্যমানকে নয়ভাগে ভাগ করে চার অঙ্গুলীপরিমিত গ্রীবা, তন্নিম্নে একভাগে হৃদয়, তন্নিম্নে একভাগে নাভি বিন্যস্ত হবে। নাভির নীচে একভাগে মেঢ্র, দুইভাগে উরুদ্বয়, চার-অঙ্গুলীপরিমিত জানুদ্বয়, তার নীচে দুইভাগে জঙ্ঘাদ্বয়, তার নীচে চার অঙ্গুলীতে পাদদ্বয় নির্মিত হবে। (প্রতিমার মৌলির বিস্তারমান হবে চতুর্দশাঙ্গুলীপরিমিত)[১৯]। এভাবে নবধাবিভক্ত প্রতিমার দৈর্ঘ্যপরিমাণে দেহের মূলকাঠামোর নির্মাণ ও বাস্তবানুগ বিন্যাস দেখা যায়।

এরপর অবয়বসমূহের বিস্তারমান উল্লিখিত। এই অংশে বর্ণিত বিষয়গুলিকে কতকগুলি বিভাগে পৃথক্ করা যায়—

১) মুখমণ্ডল ; ২) গ্রীবা ; ৩) বক্ষ, কক্ষ, স্তন, স্কন্ধ ; ৪) ভুজদ্বয় ও করদ্বয় ; ৫) কটিদেশ ও মেঢ্র ; ৬) পাদদ্বয়।

**মত্স্যপুরাণ** বর্ণিত প্রতিমানির্মাণকৌশলে দেহের অঙ্গপ্রত্যঙ্গাদির পরিমাপবিষয়ক বিস্তারিত আলোচনা নিম্নরূপ[২০]—

**মুখমণ্ডল**

| অঙ্গ-উপাঙ্গ-প্রত্যঙ্গ | প্রমাণ |
|---|---|
| i) ললাট | ৪ অঙ্গুলী প্রশস্ত, ৮ অঙ্গুলী দীর্ঘ, স্ত্রী-প্রতিমার ক্ষেত্রে ৩½ অঙ্গুলী প্রশস্ত। |

| | | |
|---|---|---|
| ii) | ভ্রূদ্বয় ও ভ্রূলেখা | |
| | • ভ্রূমধ্য | ললাটবিস্তৃতির ৮ অঙ্গুলীর মধ্যে (১/২ অঙ্গুলী) |
| iii) | লোচনদ্বয় | ২ আঙুল |
| | • তারকা | দৈর্ঘ্য ২ অঙ্গুল করে, বিস্তার ১ অঙ্গুল করে। |
| | • নাসামূল, নাসাগ্র | তারকার মান নয়নের মানের ১/৫ ভাগ। |
| | | যথাক্রমে ২ আঙুল ও ১ আঙুল ; |
| | | নাসাপুটদ্বয়ের রন্ধ্র ১/২ আঙুল |
| iv) | কর্ণমূল থেকে কপোলদ্বয় | ২ আঙুল |
| | • কর্ণমূল, কর্ণ থেকে ভ্রূ | ৬ আঙুল, ৪ আঙুল |
| | • কর্ণদ্বয় | ৪ আঙুল (উর্ধ্বমান) |
| | • কর্ণপার্শ্ব | ২ আঙুল ও ১ মাত্রা বিস্তৃত |
| v) | হনু, হনুর অগ্রভাগ | ২ অঙ্গুল |
| vi) | উত্তর ওষ্ঠ ও অধর ওষ্ঠ | অর্ধাঙ্গুল |
| vii) | কর্ণের উপর দিকে মস্তক | বিস্তার ১২ আঙুল |
| | • ললাট থেকে পৃষ্ঠের অর্ধাংশ | বিস্তার ১৮ আঙুল |
| | • ললাট থেকে মস্তক | বিস্তার ৩৬ আঙুল |
| viii) | কেশসমূহ | ৪২ অঙ্গুল (মস্তকের ব্যাস) |
| ix) | কেশবল্লী | স্কন্ধদেশে ১০ আঙুল লম্বমান |
| x) | কেশান্ত থেকে হনু | বিস্তার ১৬ অঙ্গুলী |

## গ্রীবা

| | অঙ্গ-উপাঙ্গ-প্রত্যঙ্গ | প্রমাণ |
|---|---|---|
| i) | গ্রীবামধ্য | বিস্তার ২৪ অঙ্গুলী |
| ii) | গ্রীবার পৃথুত্ব | ৮ আঙুল বা গ্রীবামধ্য বিস্তারের ১/৩ অংশ |
| iii) | গ্রীবা | ৮ আঙুল |

## বক্ষ, কক্ষ, স্তন, স্কন্ধ

| | অঙ্গ-উপাঙ্গ-প্রত্যঙ্গ | প্রমাণ |
|---|---|---|
| i) | বক্ষ | ২ তাল |
| ii) | স্তন (ও গ্রীবার মধ্যদেশ) | ১ তাল |
| iii) | স্তনান্তর | ১২ অঙ্গুল |
| iv) | স্তনমণ্ডল | ২ অঙ্গুল |
| v) | চুচুকমণ্ডল | যব পরিমাণ (১ যব = ৮ যুকা) |

| | | |
|---|---|---|
| vi) | বাহুমূল থেকে স্তন পর্যন্ত | ৬ অঙ্গুল |
| vii) | কক্ষের উপরে স্কন্ধ | ৬ অঙ্গুল |

ভুজদ্বয় ও করদ্বয়

| | অঙ্গ-উপাঙ্গ-প্রত্যঙ্গ | প্রমাণ |
|---|---|---|
| i) | ভুজদ্বয়ের আয়াম | ৪২ আঙুল |
| ii) | বাহুর লম্বমান (গ্রীবা থেকে স্কন্ধের প্রান্ত) | ১৬ আঙুল |
| iii) | বাহুর উর্ধ্বাংশ পর্যন্ত | ১৮ আঙুল |
| iv) | বাহুর দ্বিতীয়পর্ব | ১৭ আঙুল |
| v) | বাহুমধ্য | বিস্তার ১৮ আঙুল |
| vi) | প্রবাহু | ১৬ আঙুল |
| vii) | অগ্রকর | ৬ কলা [১ কলা = ২ আঙুল] |
| viii) | করতল | ৭ আঙুল |
| | • মধ্যমা | ৫ আঙুল |
| ix) | অনামিকা | মধ্যমামানের সপ্তমাংশ কম. |
| x) | কনিষ্ঠা | অনামিকা থেকে পঞ্চভাগ কম |
| xi) | তর্জনী | মধ্যমা থেকে পঞ্চভাগ কম |
| xii) | অঙ্গুষ্ঠ | চার আঙুল এবং তর্জনীমূলের অধোদিকের সমান |
| xiii) | মধ্যমার পর্বমধ্যত্রয় | ২ আঙুল আয়ত কিন্তু পরস্পর এক এক যব কম |
| xiv) | অঙ্গুষ্ঠের পর্বমধ্য | তর্জনীর পর্বমধ্যের সমান ; কিন্তু অগ্রপর্ব যবদ্বয় অধিক |
| xv) | হস্তনখ | অগ্রপর্বের অর্ধভাগ (সকল অঙ্গুলীর) পার্শ্ব ১ কলা উঁচু |

কটিদেশ ও মেঢ্র

| | অঙ্গ-উপাঙ্গ-প্রত্যঙ্গ | প্রমাণ |
|---|---|---|
| i) | কটি | বিস্তার- পুরুষঃ ১৮ আঙুল স্ত্রী ঃ ২২ আঙুল |
| ii) | মেঢ্র | ২ আঙুল, বিস্তৃতি ৬ আঙুল |
| iii) | বৃষণ | ৩ আঙুল |

পাদদ্বয়

| | অঙ্গ-উপাঙ্গ-প্রত্যঙ্গ | প্রমাণ |
|---|---|---|
| i) | পাদদ্বয়ের বিস্তার | ১৪ অঙ্গুলী |
| ii) | অঙ্গুষ্ঠ | ৩ আঙুল, বিস্তার ২ আঙুল উচ্চতা ১ আঙুল |

| | | |
|---|---|---|
| iii) | অঙ্গুষ্ঠাগ্রের বিস্তার | ৫ আঙুল |
| iv) | তর্জনী | ৩ আঙুল অর্থাত্ অঙ্গুষ্ঠামানের বিস্তার ৩ আঙুল সমান দীর্ঘ, উচ্চতা ১/২ অঙ্গুলী। |
| v) | মধ্যমা | তর্জনীর ষোড়শাংশের একাংশের অধিক। উচ্চতা ১/২ অঙ্গুলী। |
| vi) | কনিষ্ঠা | অনামিকার অষ্টাংশ পরিহীণ পর্বত্রয়ান্বিত। বিস্তার তর্জনীর অষ্টাংশ কম। |
| vii) | গুল্ফদ্বয় | দ্বিঅঙ্গুলী, উচ্চতা ১/২ আঙুল |
| viii) | পার্ষ্ণিদ্বয় | দ্বিঅঙ্গুলী, গুল্ফ থেকে ১ কলা বেশী |
| ix) | জঙ্ঘাগ্র | বিস্তৃতি ১৪ অঙ্গুলী |
| x) | জঙ্ঘামধ্যের বিস্তৃতি | ১৮ অঙ্গুলী |
| xi) | জানুমধ্য | বিস্তৃতি ২১ অঙ্গুলী |
| xii) | জানু | উচ্চতা ১ অঙ্গুলী |
| xiii) | জানুমণ্ডল | ৩ অঙ্গুলী |
| xiv) | উরুমধ্য | বিস্তৃতি ২৮ অঙ্গুলী |
| xv) | উরুর উপরের অংশ | বিস্তৃতি ৩১ অঙ্গুলী |

ললিতকলা, বিশেষতঃ চিত্রকলায় প্রাণস্বরূপ হল লাবণ্য। রসাস্বাদন করানোই সকলশিল্পের লক্ষ্য— "রসাস্বাদনসমুদ্ভূতং বিগলিতবেদ্যান্তরমানন্দম্...." (কাব্যপ্রকাশ)। প্রতিমানির্মাণশৈলীতে মানগণনা আধার স্বরূপ।[২১] পরিমিত ও সুনির্মিত প্রতিমাতেই লাবণ্যের পূর্ণপ্রকাশ ঘটে। ছন্দঃ বিনা কাব্যে যেমন রসের যথাযথ অভিব্যক্তি ঘটে না, লয় ব্যতীত সঙ্গীত যেমন শ্রোতৃহৃদয়ে যথাযথ আবেগের স্ফুরণ ও রসসঞ্চারের পথে বিঘ্ন ঘটায়, তেমনই সকল শিল্পসৃজনে কোন না কোন কৌশল বা মানদণ্ড অবলম্বন করেই শিল্পী শিল্পকলার স্বাভাবিক সুন্দর রূপটি ফুটিয়ে তোলেন। প্রতিমানির্মাণশিল্পেও এ বিষয়টি সমানভাবে প্রযোজ্য। কাঠ, মাটি, পাথর এবং সোনা, রূপা, পিতল, তামা, লোহা প্রভৃতি ধাতু, রত্ন, ইষ্টক প্রভৃতি থেকে প্রতিমানির্মাণের জন্য উপযোগী, পবিত্র ও দোষত্রুটিহীন উপাদান[২২] সংগ্রহ করে চিত্রজা, লেপ্যজা, পাকজা, শাস্ত্রোত্কীর্ণা অথবা মৃন্ময়ী, দারুঘটিতা, শৈলজা, রত্নজা প্রভৃতি প্রতিমানির্মাণের বিধি ও নির্দেশ **সমরাঙ্গণসূত্রধার, ভবিষ্যপুরাণ, মত্স্যপুরাণ, আগমগ্রন্থ, শুক্রনীতিসার, মানসারাদি** গ্রন্থে পাওয়া যায়।

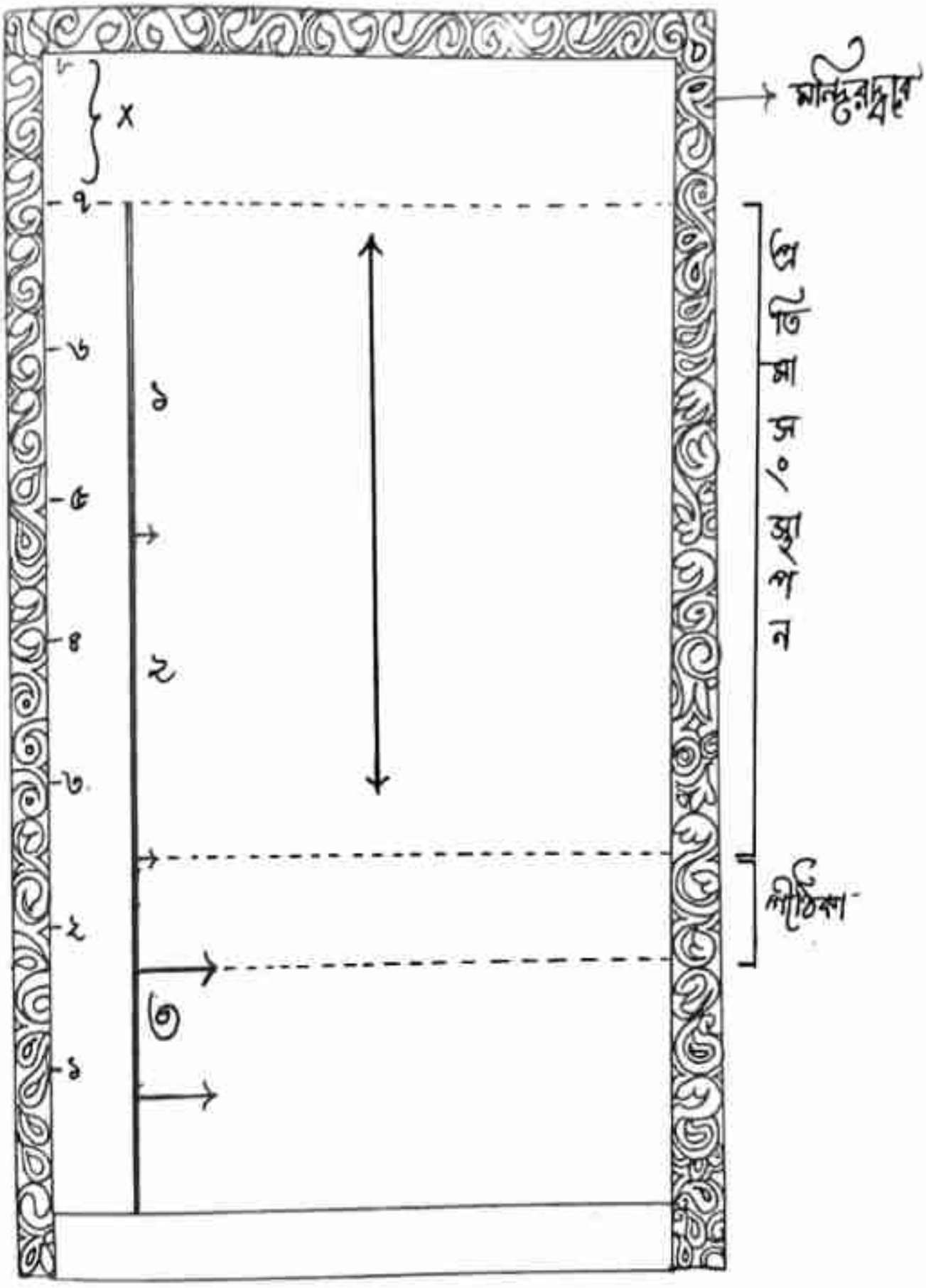
চৌষট্টিকলার অন্যতম বাস্তুশাস্ত্রের অংশভূত প্রতিমানির্মাণবিধিতে সর্বাবয়বভূষিত পরিপূর্ণ প্রতিমাই পূর্ণতার মঙ্গলময় প্রতীকরূপে কল্পিত হয়েছে। ত্রুটিযুক্ত প্রতিমা তাই হানিকর। আর সেই 'সত্য শিব সুন্দর' শিল্পসৃজনের চাবিকাঠিটি থাকে শিল্পীর কাছে। ধর্মনির্ভর সমাজব্যবস্থায় গৃহ থেকে প্রাসাদ, সর্বত্রই দেবতার স্বতন্ত্র অবস্থান। ভারতীয় স্থাপত্যকর্ম তথা প্রতিমানির্মাণ ধর্মীয় কার্যাবলীর মতই মর্য্যাদাসম্পন্ন। এই পবিত্রকাজও দীক্ষা ও তপস্যার দ্বারা সাধ্য, সাধনার অনুপ্রেণায় দীক্ষিত। তাই প্রতিমানির্মাতা স্থপতিকে[২৩] স্বীয়শরীর-মন-প্রজ্ঞা-শীলাদি প্রতিমানির্মাণের অনুকূল করে তুলতে হয় সংযম, নিয়মপালনের দ্বারা। কঠোর কৃচ্ছ্রসাধন, শাস্ত্রাভ্যাসাদির দ্বারা কর্মদক্ষতা ও আত্মশুদ্ধি, উভয়েরই যুগপত্ প্রাপ্তি ঘটে। জিতেন্দ্রিয়, নির্মালাত্মা শিল্পী তখন

বৌদ্ধিক নৈতিক-আধ্যাত্মিক দিক থেকে শিল্পসৃজনের উপযুক্ত হয়ে ওঠেন। শিল্পের সাধনা শিল্পীকে সাধকের স্তরে উন্নীত করে মহত্ শিল্পসুষমার মাধ্যমে সৌন্দর্য্যরচনায় অনুপ্রাণিত করে।

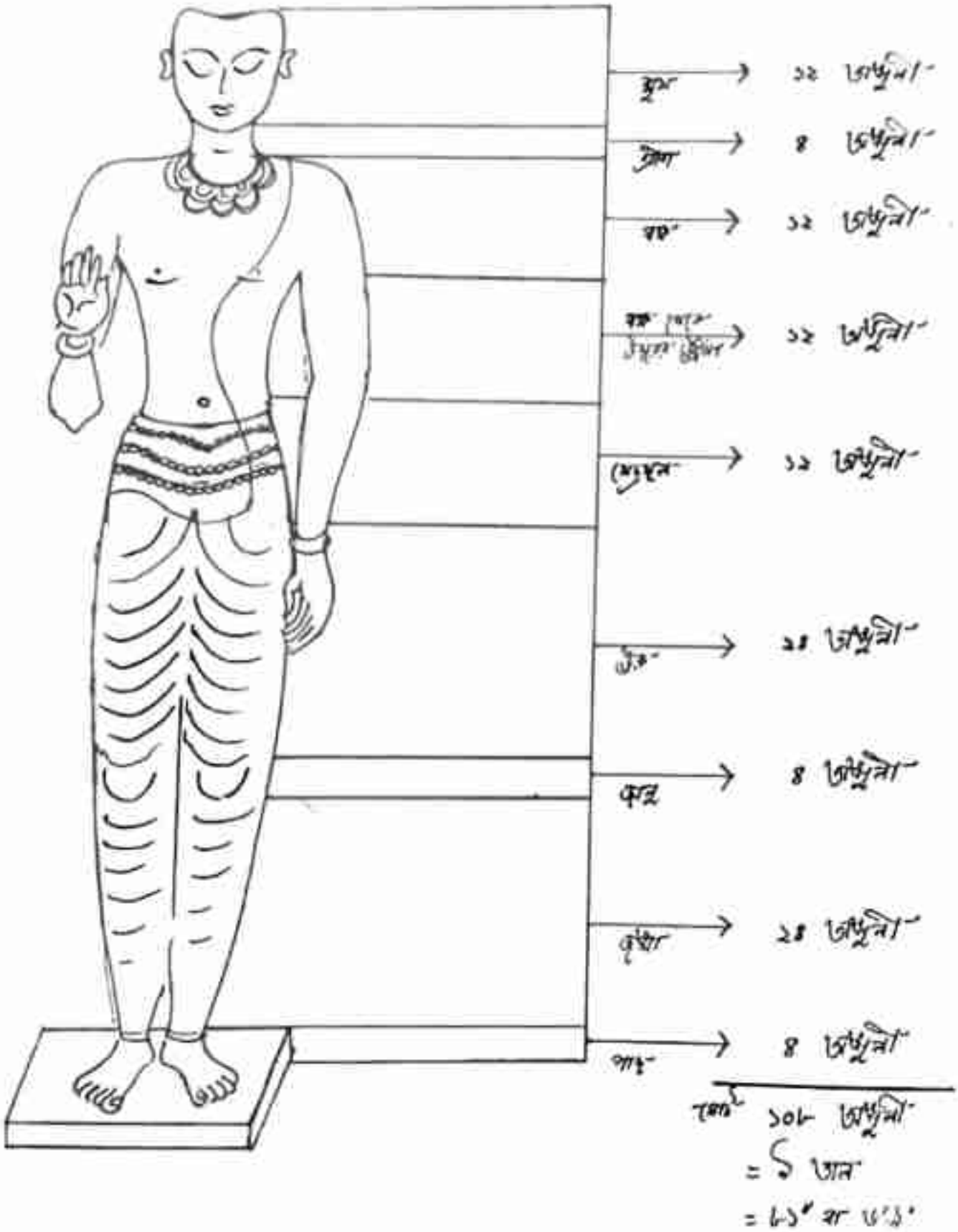
কাব্যকলাদিতে রসাস্বাদন "ব্রহ্মানন্দ-সহোদরঃ", শ্রুতিতে অবিদ্যা ও বিদ্যার সমুচ্চয়ের প্রশংসা বর্তমান।" শ্রুতিবাক্যের তাত্পর্য এই যে নিষ্কামচিত্তে শাস্ত্রবিহিত কর্তব্যকর্মের নিয়ত অনুষ্ঠানে কর্মীর চিত্তশুদ্ধি সম্পাদিত হয়ে মোক্ষলাভের জন্য জ্ঞাননিষ্ঠা অবলম্বনে উপযুক্ত হয়। নিত্যকর্মাদির অনুষ্ঠান থেকে ধর্মোত্পত্তি, তার ফলে পাপক্ষয়বশতঃ চিত্তশুদ্ধি ঘটে ক্রমশঃ সংসারের অনিত্যতাবোধ, বৈরাগ্য ও মুমুক্ষার জন্ম হয়। বলা হয়েছে— "প্রায়শ্চিত্তোপাসনানুষ্ঠানেন নির্গত-নিখিলকল্মষতয়া নিতান্তনির্মলস্বান্তঃ...প্রমাতা।"[২৪] চিত্তশুদ্ধির মাধ্যমে নিজেকে জ্ঞানমার্গের উপযোগী করে তোলার এই প্রচেষ্টার সঙ্গে শিল্পের সাধনায় শিল্পীর কৃচ্ছ্রসাধনের মাধ্যমে নিজেকে প্রস্তুত করার ধারণাটি সম্পৃক্ত করা যায়। সৌন্দর্য্যের সাধনায় স্রষ্টা তখন সাধকের স্তরে উন্নীত হন। অবনীন্দ্রনাথ ঠাকুরের দৃষ্টিতে—

"এই ব্রহ্মলোক যেখানে ছায়াতপে সমস্ত প্রকাশ পাচ্ছে, গন্ধর্বলোক যেখানে রূপ ও সুর উভয়ে জলের উপরে যেন তরঙ্গিত হচ্ছে, এবং আত্মার মধ্যে যেখানে নিখিলের সমস্তই দর্পণের মতো প্রতিবিম্বিত দেখা যাচ্ছে, সমস্তই...দর্শকের ও শ্রোতার জায়গায় বসে মানুষ দেখবার মতো করে দেখলে...এই রূপের লীলা সুরের খেলা, এবং এরও ওপরে যে লীলাময় মানুষকে সমস্ত পদার্থ সমস্ত বস্তুর সঙ্গে একসূত্রে বেঁধে একই নাট্যশালায় নাচিয়ে গাইয়ে চলেছেন তাঁকে পর্যন্ত ছুঁয়ে এল মানুষ নেপথ্য সরিয়ে। দেখা শোনা পরশ করার চরম হয়ে গেল, তারপর এল দেখানোর পালা। মানুষ এবারে....অভূতপূর্ব সৃষ্টি সাধন করে...এই দৃষ্টিবলে আপনার কল্পনালোকের মনোরাজ্যের গোপনতা থেকে...নতুন নতুন সৃষ্টি বার করে আনতে লাগল। যে এতদিন দর্শক ছিল সে হল প্রদর্শক, স্রষ্টা হয়ে বসল দ্বিতীয় স্রষ্টা। অরূপকে রূপ দিয়ে, অসুন্দরকে সুন্দর করে...ছবিকে প্রাণ রঙহীনকে রঙ দিয়ে চলল মানুষ—[২৬]"

শিল্পের সৌন্দর্য্যের সন্ধানে শিল্পীর সাধনায় পরমসত্তা ও সত্যের দেখা মেলে। প্রতিমানির্মাণেও শিল্পী "তাল, মান, আঙ্গুল, লাইট-শেড, পার্শপেকটিভ আর অ্যানাটমির বন্ধন মুক্তি"[২৭] ঘটিয়ে 'সীমার মাঝে অসীমের' অব্যক্ত অনন্তরূপটির অন্বেষণে ব্রতী হন।




অষ্টধাবিভক্ত উচ্চতায় ত্রিভাগীকৃত সপ্তাংশের অংশদ্বয়ে প্রতিমাসংস্থাপন ও অবশিষ্টাংশের প্রথমভাগে পীঠিকা স্থাপন : মত্স্যপুরাণ অনুসারে একটি কাল্পনিক রেখাচিত্র।




প্রতিমাসংস্থাপন ঃ মত্স্যপুরাণে প্রদত্ত মানানুসারে নবতাল-প্রতিমা—একটি আনুমানিক রেখাচিত্র

তথ্যসূত্র :

১। পাষাণলৌহমণিমৃন্ময়বিগ্রহেষু পূজা পুনর্জননভোগকরী মুমুক্ষোঃ।
তস্মাদাতিস্বহৃদয়ার্চনমেব কুর্যাত্ বাহ্যার্চনং পরিহরেদপুনর্ভবায়।। দ্বিজেন্দ্রনাথ শুক্ল, **প্রতিমাবিজ্ঞান**।

২। আজও নদীমাহাত্ম্য সুবিদিত—
গংগে চ যমুনে চৈব গোদাবরি সরস্বতি।
নর্মদে সিন্ধু কাবেরি জলেঽস্মিন্ সন্নিধিং কুরু।। তদেব।

৩। "খ্রীষ্টীয় ১ম শতাব্দীতে মহাক্ষত্রপ রাজুবুলের পুত্র মহাক্ষত্রপ সোডাসের রাজত্বকালে মথুরার নিকটবর্তী মোরা গ্রামে প্রাপ্ত একটি ভগ্ন শিলালিপিতে মন্দিরমধ্যে পঞ্চমহাবীরের বিগ্রহ প্রতিষ্ঠার উল্লেখ আছে : মহাক্ষত্রপস রাজুবুলস পুত্রস স্বামী...ভগবতাং বৃষ্ণিনাম্ পঞ্চমহাবীরাণাং প্রতিমাঃ...(Epigraphia Indica, Vol. XXIV. p-198)।" হংসনারায়ণ ভট্টাচার্য, **হিন্দুদের দেবদেবী**, দ্বিতীয়পর্ব, পৃ. ৩১৭

৪। চত্বারি শৃঙ্গা ত্রয়োঽস্যপাদা দ্বে শীর্ষে সপ্তহস্তাসোঽস্য। **ঋগ্বেদ**. ৪/২৪/১০
বিষ্ণুর্যোনিং কল্পয়তু ত্বষ্টা রূপাণি পিংশতু। আ সিঞ্চতু প্রজাপতির্ধাতা গর্ভং দধাতু তে।। **ঋগ্বেদ**. ১০/১৮৪/১
এছাড়াও প্রাচীনসাহিত্যে বিভিন্ন উল্লেখ মূর্তিপূজার সুপ্রাচীনতার আভাষক—প্রতিকৃতিনির্মাণনির্দেশক পাণিনিসূত্র 'ইবে প্রতিকৃতৌ (**অষ্টাধ্যায়ী**, ৫।৩।৯৬)। পাণিনিসূত্রের পতঞ্জলিকৃত ব্যাখ্যায় (জীবিকার্থে চাপণ্যে ৫।৩।৯৯, স্বাঙ্গাচ্চোপসর্জনাদসংযোগোপধাত্ (৪।১।৫৪) বাসুদেব, শিব, স্কন্দ, বিষ্ণু, আদিত্যাদির নামোল্লেখ, প্রতিমার নাসিকার বর্ণনা প্রাপ্য, **মহাভারতে** (৩।৮৪, ১৯৪-৩৫) হিন্দুদেবদেবীর উল্লেখ থেকে সমাজে তদ্বিষয়ক জ্ঞান, **কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্রে** (২।৪) দুর্গনিবেশে বিভিন্ন দেবতাদের জন্য অন্তঃপুরে সুরক্ষিতস্থানের উল্লেখ, **মনুস্মৃতিতে** প্রাপ্য "দেবতাভ্যর্চনঞ্চৈব সমিদাধানমেব চ" (২।১৭৬), "জিত্বা সম্পূজয়েদেবান্ ব্রাহ্মণাংশ্চৈব ধার্মিকান্" (৭।২০১) শ্লোকাদি, ধর্মসূত্রসমূহে প্রাপ্ত উল্লেখ যথা "গৃহদেবতাভ্যঃ প্রবিশ্য" (**গৌতমধর্মসূত্র**), "পূজায়াং বলিবিশেষঃ" (আপস্তম্ব) এতদ্বিষয়ে প্রমাণস্বরূপ।

৫। **মানসার** গ্রন্থে ৭০টি অধ্যায়ের প্রথম ৫০টিতে স্থাপত্য ও শেষ ২০টি অধ্যায়ে মূর্তিকলা আলোচিত।

৬। বিশালাকার গ্রন্থটির ৮৬টি অধ্যায়ের মধ্যে শেষ ৩৯টি অধ্যায়ে প্রতিমানির্মাণবিষয়ক প্রস্তরকলা আলোচিত।

৭। তারাগ্রহৈর্বলযুতৈঃ স্বক্ষেত্রস্বোচ্চগৈশ্চতুষ্টয়গৈঃ। পঞ্চপুরুষাঃ প্রশস্তা জায়ন্তে তানহং বক্ষ্যে। জীবেন ভবতি হ সঃ সৌরেণ শশঃ কুজেন রুচকশ্চ। ভদ্রো বুধেন বলিনা মালব্যো দৈত্যপূজ্যেন।। বৃহত্সংহিতা, অধ্যায় ৬৮।১-২।

৮। **মত্স্যপুরাণ**, অধ্যায় ২৫৮-২৬৭।

৯। "Hazra taking Matsya to be originally a vaiṣṇava purāṇa ascribes its first compilation to the last quarter of the third or first quarter of the 4th century A.D., of course subject to insertions or additional matter from time to time." বাসুদেব আগরওয়াল, **মত্স্যপুরাণানুশীলনম্**, ভূমিকা।

১০। **অগ্নিপুরাণে**- ৪৩-৪৬, ৪৯-৫৫, ৬০-৬২ এই ১৩টি অধ্যায়ের আলোচ্যবিষয় মূর্তিবিজ্ঞানাধারিত।

১১। **মত্স্যপুরাণ**। অধ্যায় যথাক্রমে ২৫৮ ও ২৫৯।

১২। ব্রুমোঽয়ং মানগণনম্ পরমাণ্বাদি তত্ ভবেত্। পরমাণুরজোরোমলিক্ষাযূকাযবোঽঙ্গুলম্।।
ক্রমশোঽষ্টগুণা বৃদ্ধিরে (ব? বং) মানাঙ্গুলং ভবেত্।
দ্বয়ঙ্গুলো গোলকো জ্ঞেয়ঃ কলাং বা তাং প্রচক্ষতে।।
দ্বে কলে গোলকৌ বা দ্বৌ ভাগৌ মানেন তেন তু। **সমরাঙ্গণসূত্রধার** ৭৫।১-৩

জালান্তরপ্রবিষ্টানাং ভানূনাং যদ্রজঃ স্ফুটম্। ত্রসরেণুঃ স বিজ্ঞেয়ো বালাগ্রং তৈরথাষ্টাভিঃ। তদষ্টকেন লিখ্যা তু যূকা লিখ্যাষ্টকৈর্মতা। যবো যূকাষ্টকং তদ্বদষ্টাভিস্তৈস্তদঙ্গুলম্।। মত্স্যপুরাণ ২৫৮।১৭-১৮

১৩। ''কালচারাল হিষ্টরি ফ্রম্ দ্য মত্স্যপুরাণ' গ্রন্থে প্রাচীনভারতীয় মানগণনাবিষয়ক তথ্য উপলব্ধ—

১০ মহাস্থূল-ভূতাদিস্থূল

১০ ভূতাদিস্থূল-পরমাণু (বায়ুপুরাণানুসারে)

৮ পরমাণু-ত্রসরেণু

৮ অঙ্গুলী-প্রদেশ (?) (উত্সঃ বায়ুপুরাণ)

১২ অঙ্গুলী-বিতস্তি (আনুমানিক ৯ ইঞ্চি) মুখ, তাল (প্রসারিত অঙ্গুষ্ঠ ও মধ্যমার) মধ্যবর্তী স্থান

উত্স : স্যাক্রেড বুকস্ অফ্ দা হিন্দুস্ : ভল্যুম্-১৭ পার্ট -২, পৃ. ৩০৮

২১ অঙ্গুলী-রত্নি (উত্সঃ বায়ুপুরাণ)

২৪ অঙ্গুলী-হস্ত (আনুমানিক ১৮ ইঞ্চি)

৪ হস্ত-ধনুঃ বা ১/২০০০ গব্যূতি

২০০০ ধনুঃ - গব্যূতি (উত্স : বায়ুপুরাণ)

৪০০০ ধনুঃ - যোজন

এছাড়াও, ২৪ অঙ্গুষ্ঠের বিস্তার-বিঙ্কু = হস্ত/কর। প্রসারিত দু'বাহুর মধ্যস্থল-ব্যায়াম

১৪। শাস্ত্রীয় প্রতিমানির্মাণে ষড়্বর্গের নানা সংজ্ঞা—

মান—আয়াম, আয়তদীর্ঘ

প্রমাণ—বিস্তার, তার, বিস্তৃতি, ব্যাস, বিষ্কম্ভ, বিশাল

উন্মান—ঘন, মিতি, উচ্ছ্রায়, তুঙ্গ, উন্নত, নিষ্কৃতি, নির্গম, নির্গতি, উদ্গম।

পরিমাণ—মার্গ, পরিণাহ, নাহ, প্রবেশ, বৃতি, আবৃতি, নত

উপমান—বিবর, অন্তর

লম্বমান—সূত্র, লম্বণ, উন্মিত।

১৫। সহস্রশীর্ষা পুরুষঃ সহস্রাক্ষঃ সহস্রপাত্। স ভূমিং বিশ্বতো বৃত্বাত্যতিষ্ঠদ্দশাঙ্গুলম্। পুরুষসূক্ত, ঋগ্বেদ ১০।৯০।১

১৬। ঋগ্বেদ, ৩।৪।৫

১৭। আপাদতলমস্তকো নবতালো ভবেত্তু যঃ। মত্স্যপুরাণ

১৮। সমরাঙ্গণসূত্রধার

১৯। দ্বারোচ্ছ্রায়সা যন্মানমষ্টধা তত্ তু কারয়েত্।
ভাগমেকং ততস্তক্ষ্ণ পরিশিষ্টন্তু যন্ত্রবেত্।।
ভাগদ্বয়েন প্রতিমা ত্রিভাগীকৃত্য তত্ পুনঃ।
পীঠিকা ভাগতঃ কার্য্যা নাতিনীচা নচোচ্ছ্রিতা
প্রতিমামুখমানেন নবভাগান্ প্রকল্পয়েত্।
চতুরঙ্গুলো ভবেদ্ গ্রীবা ভাগেন হৃদয়ং পুনঃ।।

নাভিস্তস্মাদধঃ কার্য্যা ভাগেনৈকেন শোভনা।
নিম্নত্বে বিস্তরত্বে চ অঙ্গুলং পরিকীর্তিতম্।।
নাভেরধস্তথা মেঢ্রং ভাগেনৈকেন কল্পয়েত্।
দ্বিভাগেনায়তাবূরূজানুনী চতুরঙ্গুলে।।
জঙ্ঘে দ্বিভাগে বিখ্যাতে পাদৌ চ চতুরঙ্গলৌ।
চতুর্দশাঙ্গুলস্তদ্বন্মৌলিরস্য প্রকীর্তিতঃ।। মত্স্যপুরাণ ২৫৮/২৪-২৯

২০। মত্স্যপুরাণে ২৫৮ অধ্যায়ে ১৬-৭৫ শ্লোকে বর্ণিত। মানের উল্লেখ ব্যতীত কোন কোন অঙ্গের রূপ বা নির্মাণবিধি লক্ষণীয়। যেমন—সৃক্কণী জ্যোতিরাকার, স্ত্রীপ্রতিমার ক্ষেত্রে ভুজদেশের নির্মাণে মৃদুত্ব আরোপ ইত্যাদির উল্লেখ বর্তমান।

২১। প্রমাণে স্থাপিতাঃ দেবাঃ পূজার্হাশ্চ ভবন্তি হি (সমরাঙ্গণসূত্রধার ৪০.১৩½)

২২। সৌবর্ণী রাজতী বাপি তাম্রী রত্নময়ী তথা।
শৈলী দারুময়ী চাপি লোহসঙ্ঘময়ী তথা।।
রীতিকাধাতুযুক্তা বা তাম্রকাংস্যময়ী তথা।
শুভদারুময়ী বাপি দেবতার্চ্চা প্রশস্যতে।। মত্স্যপুরাণ ২৫৮/২০-২১

২৩। বিবিক্তে সংবৃত্তে স্থানে স্থপতিঃ সংযতেন্দ্রিয়ঃ। পূর্ববত্ কালদেশজ্ঞঃ শাস্ত্রজ্ঞঃ শুক্লভূষণঃ।
প্রয়তো নিয়তাহারো দেবতাধ্যানতত্পরঃ। যজমানানুকূলেন বিদ্বান্ কর্ম সমাচরেত্।। (মত্স্যপুরাণ)

২৪। অন্ধং তমঃ প্রবিশন্তি যোঽবিদ্যামুপাসতে।
ততো ভূয় ইব তে তমো য উ বিদ্যায়াং রতা।। ঈশোপনিষত্ ৯।

২৫। বেদান্তসার। অধিকারিনিরূপণ, ৬, পৃ. ১৩।

২৬। বাগীশ্বরী শিল্পপ্রবন্ধাবলী, দৃষ্টি ও সৃষ্টি, পৃ. ৩৬।

২৭। ভারতশিল্পে মূর্তি, ভূমিকা।

গ্রন্থঋণ :

১। আগরওয়াল, বাসুদেব। মত্স্যপুরাণানুশীলনম্। বারাণসী : অল ইন্ডিয়া কাশীরাজ ট্রাষ্ট, প্রথমপ্রকাশ ১৯৬৩ খ্রীষ্টাব্দ।

২। উপনিষত্ গ্রন্থাবলী (প্রথম খণ্ড)। স্বামী গম্ভীরানন্দ সম্পাদিত। কলিকাতা: উদ্বোধনকার্যালয়, দশম সংস্করণ, ১৩৮৬ বঙ্গাব্দ।

৩। উপাধ্যায়, বাসুদেব। প্রাচীনভারতীয় মূর্তিবিজ্ঞান। বারাণসী : চৌখম্বাসংস্কৃত সীরীজ অফিস, প্রথমপ্রকাশ ১৯৭০ খ্রীষ্টাব্দ।

৪। ঋগ্বেদসংহিতা। স্বামী সত্যপ্রকাশ সরস্বতী ও সত্যকাম বিদ্যালঙ্কার অনূদিত। নিউদিল্লী : বেদ প্রতিষ্ঠান, ১৯৭৭ খ্রীষ্টাব্দ।

৫। ঠাকুর, অবনীন্দ্রনাথ, বাগীশ্বরী শিল্পপ্রবন্ধাবলী। কলকাতা : আনন্দ, দ্বিতীয় মুদ্রণ ২০০৩, (প্রথম সংস্করণ ১৯৪১ খ্রীষ্টাব্দ)।

৬। ঠাকুর, অবনীন্দ্রনাথ, ভারতশিল্পে মূর্তি। কলকাতা : বিশ্বভারতী গ্রন্থালয়, ১৯৪৭ খ্রীষ্টাব্দ।

৭। ব্যানার্জী, জিতেন্দ্রনাথ। ডেভলপমেন্ট অফ্ হিন্দু আইকনোগ্রাফি (ফার্ষ্ট এডিশন)।

৮। বেদব্যাস। অগ্নিপুরাণম্, শ্রীরাম শর্মা আচার্য সম্পাদিত। বরেলী : সংস্কৃতিসংস্থান, ১৯৬৮ খ্রীষ্টাব্দ।

৯। বেদব্যাস। মত্স্যপুরাণম্, পঞ্চানন তর্করত্ন সম্পাদিত। কলিকাতা : বঙ্গবাসী সংস্করণ, ১৩১৬ বঙ্গাব্দ।
১০। বেদব্যাস, শ্রীমত্স্য মহাপুরাণম্, ইংরাজী টীকা ও অনুবাদসহিত, নাগশরণ সিন্‌হা সম্পাদিত। দিল্লী : পাবলিশার্স, প্রথম প্রকাশ ১৯৮৩ খ্রীষ্টাব্দ।
১১। ভট্টাচার্য, হংসনারায়ণ, হিন্দুদের দেবদেবী ঃ উদ্ভব ও ক্রমবিকাশ (দ্বিতীয় পর্ব) কলিকাতা : ফার্মা কে এল এম প্রাইভেট লিমিটেড, ১৯৮৪ খ্রীষ্টাব্দ।
১২। মম্মটভট্ট, কাব্যপ্রকাশ। রামানন্দ আচার্য সম্পাদিত। কলকাতা : সংস্কৃত পুস্তকভাণ্ডার, দ্বিতীয়সংস্করণ, ১৪০৪ বঙ্গাব্দ।
১৩। রাও, গোপীনাথ। এলিমেন্টস্ অফ হিন্দু আইকনোগ্রাফি (পার্ট ১ এবং ২)।
১৪। শুক্ল, দ্বিজেন্দ্রনাথ, প্রতিমাবিজ্ঞান। লখনউ : বাঙ্মবাঙ্ময়প্রকাশনশালা, ১৯৫৬ খ্রীষ্টাব্দ।
১৫। সদানন্দ যোগীন্দ্র সরস্বতী। বেদান্তসার। ব্রহ্মচারী মেধাচৈতন্য অনূদিত ও সম্পাদিত। কলিকাতা : শ্রীরামকৃষ্ণ বেদান্তমঠ, ১৯৬৮ খ্রীষ্টাব্দ।
১৬। হালদার, অসিতকুমার। ভারতের শিল্পকথা। কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয় প্রকাশিত, ১৯৩৯ খ্রীষ্টাব্দ।

# CONTRIBUTION OF SANSKRIT LITERATURE TO TRANSCEND NATIONALISM INTO INTERNATIONALISM

MALAY DEBNATH

Nationalism means mental and spiritual unification of a nation. Nationalism inspires a nation to be deeply integrated, on the contrary it separates a nation from other nations. To acquire freedom from the bondage of foreign ruler, to unite a disintegrated nation, the unity of nationalism is universally accepted. But when the nationalism breaks the accepted boundaries it becomes chauvinism or distorted nationalism. Nationalism is helpful to establish supremacy of a nation, but if it incites hatred towards other nations or if its motto is to dominate other nations politically or economically, then nationalism turns into imperialism or colonialism. Bankim Chandra Chattopadhyay described the nationalism of Europe as 'deep-rooted demonical sin'[1].

But when nationalism develops into internationalism, it is beneficial for all. Advancement of technology, the devastating effect, of the two world-wars in the 20th century on all mankind and the horror of atomic weapons help mankind to be united for existence. Because of globalization, the people of different nations come closer with each other. So in the present age, for the survival of human civilization, the importance of internationalism overides nationalism.

When we turn to the ancient scriptures, we find Internationalism in

another form. The sages of ancient India were aware of the limitation of nationalism. So they were more interested in Internationalism or Cosmopolitanism. We find more exposure to universal philanthropy and universal fraternity than nationalism in the vast extent of Sanskrit Literature. "Every living and non-living thing is the temple of Divinity"[2]. So the sages of ancient India chanted in this hymn in the *Iśopaniṣad*.

*iśā vāsyaṃ idaṃ sarvaṃ yat kiñca jagatyāṃ jagat /*

(Īśa 1. L-1)

Emphasis was given to the disinterested attitude on everything in *Iśopaniṣad*. According to this Upaniṣad, everybody is equal.

*yastu sarvāṇi bhūtānyātmanyevānupaśyati /*
*sarvabhūteṣu cātmānaṃ tato na vijugupsate //*
*yasmin sarvāṇi bhūtani ātmaivābhūt bijānataḥ /*
*tatra ko mohaḥ kaḥ śoka ekatvam anupaśyataḥ //* (Īśa 6-7 )

Prayer of benevolence for every visible and invisible creature has been enumerated in the hymns of *Atharvaveda*.

*yāṃ ca paśyāmi yāṃ ca na /*
*teṣu mā sumatiṃ kṛdhi //* (AV xvii. 1 .7)

There is a bond of fraternity among every human being in this world. To nurture fraternal feeling, the sages earnestly described in the *mantra* of *Atharvaveda*.

*mā bhrātā bhrātaraṃ dvikṣan mā svasāramuta svasā /*
*samyṃ ca suvratā bhṛtvā vācaṃ vadata bhadrayā //*

(AV iii. 30. 3 )

The song of equality, integrity was sung by the Vaidic sages repeatedly.

*saṃ gacchadhvaṃ saṃ vadadhvaṃ saṃ vo manāṃsi jānatām /*
*devā bhāgaṃ yathā pūrve saṃ jānānā upāsate //*
*samāno mantraḥ samitiḥ samānī samānaṃ manaḥ sahacittameṣām /*
*samānaṃ mantramabhi mantraye vaḥ samānena vo havisā juhomi //*
*samānī va ākutiḥ samānā hridayāni vaḥ /*
*samānaṃ astu vo mano yathā vaḥ susahāsati //*

(RV X. 191. 2-4)

The ancient sages wanted global peace like global fraternity. For global

peace, they prayed in *Vājasaneyisaṃhitā*[3].

The psychological cause of the liberal thinking of the ancient sages was that they never confined their happiness within a small boundary.[4] They always welcomed the greatest and broadest joy *(bhumānanda)*.[5] The Indian thought of this friendly attitude is prevailed from birth to re-birth. At the time of *tarpaṇa*,[6] for one's forefather one announces-

*ye 'bāndhavā bāndhavā vā ye 'nyajanmani bāndhavā /*
*te trptim akhilam yāntu ye cāsmattoyakānksinah //*

The greatness of Five great sacrifices *(pañcamahāyajña)*[7] organized by Hindu teaches us to make everybody of our own. In *Pātañjalayogadarśana*, it is depicted that friendly feeling *(maitrī)* is most essential for one's mental happiness and purity of mind *(cittaprasādanam)*.[8]

In this materialistic age, the Indian mentality found its greatest wellness through sacrifice *(tyāgaḥ)*,[9] tolerance *(titikṣā)* and restrain *(saṃyāṃah)*. Sanskrit literature always advocated to renounce self interest for common interest . To transcend one-self from small concern of home to assimilate with this universe, Sanskrit literature guides us.

*ayaṃ nijaḥ paro veti gaṇanā laghucetasām /*
*udāracaritānāntu vasudhaiva kutumbakam // (Mitralābha, 30)*

Man can destroy, snatch, achieve, and invent something, but he is not great for these. One who can make everybody his own, is a real great personality. The personalities who are great among mankind told us with their complete realization that mean or great, high or low, friend or foe, everyone is my own . Man becomes great giving more importance on society than to family; on country than to society; on world than to country. When man becomes great, he becomes self-oblivious. He has to prepare himself for greater sacrifice. So practice of greatness teaches man "So foster yourself by renunciation (*tena tyaktena bhuñjithā*). Do not be greedy of anybody's wealth (mā *grdhaḥ kasya svid dhanam)*".

Our intention is not to conquer, not to take revenge, not to dominate others, not to show the intensity of power - we will welcome with enjoyment the practice of unification among different castes, creeds, own country and abroad, high and low.

**Notes and References**

1. *Cf. europiya 'patriotism' - dharmer tātparya ei ye, 'parasamājer(a) sampad*

*kadiyā gharer samāje āniva, svadeśer(a) śrīvṛddhi kariba, kintu anya samasta jātir(a) sarvanāś(a) kariyā tāhā karite haive .....jagadīśvar (a) bharatavarṣe yena bhāratavarṣīyader kapāle erūp deśa-vātsalya na likhen(a).* -(by Bankimchandra in *Dharmatattva*, Ch. 24)

2. *Cf. Yo maṃ paśyati sarvatra sarvaṃ ca mayi paśyati /*
*tasyāhaṃ na praṇaśyāmi sa ca me na praṇaśyati //*
*ātmaupamyena sarvatra samam paśyati yo 'rjuna /*
*sukhaṃ vā yadi vā duḥkhaṃ sa yogī paramo mataḥ //* -(SBG VI/30, 32)
3. *dyauḥ śāntir antarikṣaṃ śāntiḥ pṛthivi śāntir oṣadhayaḥ śāntiḥ vanaspatayaḥ śāntir viśve devāḥ śāntiḥ... ... śāntir eva śāntiḥ.*
4. *Cf. iyāṃ pṛthivī sarveṣāṃ bhūtānāṃ madhu.....idaṃ mānuṣaṃ sarveśāṃ bhūtānāṃ madhu... ...* -(Bṛ U II/5/1, 13)
5. *yo vai bhūmā tat sukhaṃ nālpe sukhaṃ asti /* - (ChāU VII/23/1)
6. *Cf. ābrahmaparyantaṃ jagat tṛpyatu*
7. *Cf. adhyāpanaṃ brahmayajñaḥ pitryajñas tu tarpaṇam /*
*homo daivo valir bhauto nryajño 'tithipūjanam //* - (MS HI/70)
8. *maitrīkaruṇāmuditopekṣānāṃ sukhaduḥkhapunyaviṣayānām bhāvanātaś cittaprasādanam /* -(PY 1/33)
9. *tena tyaktena bhuñjīthā mā gṛdhaḥ kasya svid dhanam* (Īśa 1 , L-2)
10. *jīvite yasya jīvanti mitrāṇi vāndhavāḥ /*
*saphalaṃ jīvitaṃ tasya ātmārthe ko na jīvati //* (SUBHĀṢITAM)
11. *om saha nāvavatu saha nou bhunaktu saha vīryaṃ karavvānai /*
*tejasvi nāvadhītam astu mā vidviṣāvanai //* (Śāntimantra of Kaṭha)
12. *Cf. parasparaṃ bhāvayantaḥ śreyaḥ paramavāpsyatha /* (SBG iii/11)

## List of Abbreviations

| | |
|---|---|
| AV | = Atharvavedaḥ. |
| BṛU | = Bṛhadāranyakopaniṣad. |
| Chā U | = Chāndogyopaniṣad. |
| SBG | = Śrīmadbhāgabadgītā. |
| Īśa | = Īśpaniṣad. |
| Kaṭha | = Kathopaniṣad. |
| MS | = Manusaṃhitā. |
| PY | = Pātañjalayogasūtram. |
| RV | = Ṛgvedaḥ. |
| ŚY | = Śuklayajurvedaḥ. |

## Select Bibliography

Acharya, Sitanath. *Prabandhamālikā*. Kolkata: Sadesh, 2005 (1st ed.).
Basu, Yogiraj. *Veder Paricay(a)*. Kolkata: Farma K. L., 2009 (rpt.).
Bhattacarya, Bhabaniprasad & Taraknath Adhikari (ed.). *Vedic Selection* (Part-II). Kolkata: Sanskrit Book Depot, 2005 (rpt.).

*Īśopaniṣad*, Ed. Sitanath Goswami. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhander, 2005 (3rd ed.).

*Kathopaniṣad*. Trans. & Ed. Svami Justananda. Kolkata: Udbodhan Karyalaya, 2007 (2nd rpt).

*Manusaṃhitā*. Trans & Ed. Mina kumari. Delhi: Nirmaan Prakashan. 2005 (1st ed.).

*Pātañjalayogasūtra*. Trans & Ed. Swami Premesananda. Kolkata: Udbodhan Karyalaya, 1412 VS (3rd rpt.).

*Śrīmadbhagabadgītā*. Ed. Vasudev Laxman Shastri. Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratisthan, 2009 (rpt.).

Tagore, Rabindranath. *Ravindra-Racanāvalī* (12th Khanda). Shantiniketan: Visva Bharati, 1368 VS.

*Upaniṣad-Granthāvalī*. Ed. Swami Gambhirananda. Kolkata: Udbodhan Karyalaya, 2009 (33th rpt.).

# JYOTIRLIṄGA : IN A MODERN PERSPECTIVE

MONALISA DUTTA

1.0. *Jyotirliṅga* or *Jyotirliṅgam* is a devotional object representing the Lord Śiva. *Jyotis* means 'radiance' and *liṅgam* means 'mark or sign' of *Śiva*, or a symbol of the pineal gland; *Jyotir Liṅgam* thus means the radiant sign of the almighty. Lord Brahmā, the God of creation and Lord *Viṣṇu*, the God of preservation had an argument over supremacy of creation. To test them, Lord *Śiva* pierced the three worlds as a huge endless pillar of light, the *jyotirliṅga*. *Viṣṇu* and *Brahmā* split their ways downwards and upwards respectively to find the end of the light. *Brahmā* lied that he found out the end, while *Viṣṇu* conceded his defeat. *Śiva* appeared as a second pillar of light and cursed *Brahmā* that he would have no place in ceremonies while *Viṣṇu* would be worshipped through eternity. The *jyotirliṅga* is the supreme reality. The *jyotirliṅga* shrines thus are places where *Śiva* appeared as a fiery column of light. Originally there were believed to be 64 *jyotirliṅga* while 12 of them are considered to be very auspicious and holy. Each of the twelve *jyotirliṅga* sites take the name of the presiding deity, each considered a different manifestation of *Śiva*. At all these sites, the primary image is liṅgam representing the beginningless and endless *Stambha* pillar, symbolizing the infinite nature of Śiva. The twelve *jyotirliṅga-s* are *Somanātha* in *Saurāṣṭra*, Gujrat ; *Mallikārjuṇa* at *Śrīśaila*, Andhra Pradesh; Mahākāleśvar at Ujjain in Madhya Pradesh; Parameśvara or Amaleśvara in the

*Oṃkārahṣetra,* Madhya Pradesh; *Kedāreśvara* in the *Himalayas; Bhimaśaṇkara* in *Ḍākinī*, Maharashtra; *Viśvanātha* in Varanasi, Uttar Pradesh; *Tryaṃbakeśvara* at the bank of *Gautamī* in Maharashtra; *Baidyanātha* at the cremation ground; Nageśvara at *Dārukavana* in Maharashtra; *Rāmeśvara* at Setubandha in Tamil Nadu and *Ghuśmeśvara* or *Ghuśaneśvara* at *Śivālaya.*[1] Kedarnath and Pashupatinath (Nepal) are considered half *jyotirliṅgas* counted together as one. There is also one new *Jyotirliṅga* shrine "Bhubaneswar-Bhubaneswari" temple at Mathurapur, P/O-Balarampur, near Sundarban, 24 Parganas (South), W.B.

2.0. A person who recites the name of these twelve *jotirliṅga*-s daily in the early morning is relieved of all the sins and he meets with every success.

- An *upaliṅga* named *Kedāreśvara,* which is lodged over the bank of *Yamunā* is believed to relieve the devotees of all sins.
- *Jyotirliṅga Nāgeśvara* is also situated over the bank of the river *Yamunā.* All sins get destoryed through devotion to it.
- There are two more *liṅgas* at *Kāśī,* known as *Tilabhāṇḍeśvara* as well as *Dasāśvamedha.* At the confluence of the *Gangā-Sāgara,* there is a Śivaliṅga known by the name of *Saṃgameśvara.*
- The *liṅga* named *Bhūteśvara* as well as *Nārīśvara,* are lodged over the bank of the *Kauśikī* river.
- *Baṭukeśvara liṅga* has been lodged over the bank of the river *Gaṇḍakī* and the *liṅga* known as *Purīśvara,* wich bestows comforts on all, is consecrated over the bank of *Phalgun* river.
- In the bank of *Tāptikā* river, *Kumāreśvara liṅga* is lodged. *Siddheśvara* and *Saneśvara liṅga-s* are also found there.
- The *liṅga-s* named *Rāmeśvara, Kumbheśvara, Nandīśvara, Punjeśvara* and *Pūrṇakeśvara* are lodged over the bank of the river *Pūrṇa.*
- *Baṭeśvara liṅga* fulfils all the desires. Two *liṅgas* named *Kapāleśvara* and *Vaṭṭreśvara,* which remove all the sins are lodged over the bank of the *Sindhu* river.
- The *liṅgas* known as *Vimaleśvara, Kaṇṭakeśvara* and *Dhartukeśa* are lodged close to the confluence of Gangā-Sāgara.[2]

3.0 Each of the Dvādaśa-jyotirliṅgas as well as upaliṅgas has a mythological and religious background. But why do we preserve those pillars of creation? Now in our computer age, is it only for preserving our heritage? No, there are many other reasons like mythological, ritual,

social, economic, ecological and soon which make it mandatory. Here I have tried to highlight the ecological causes.

- We find that every *jyotirliṅga* has revealed itself besides a holy river and India is known as the country of culture and spiritualism since the age of the Vedic civilization. Various rituals from pre-birth to post-death, are performed by the Hindus for achieving spiritual nourishment, peace of mind and ultimately *mokṣa*/salvation. All our natural forces including planets and rivers are personified as gods and goddesses and worshipped. In India river is honoured as mother, a mode of the Prakṛti. Its endless flow symbolizes our life-movement. Our various festivals or cultural events are observed in connection with the planetary positions & on the banks of rivers. A long the banks of the river grow famous centres of Textile, Religion, Literature, Music and Spiritual pursuit.
- On the other Hand, the high velocity of the *Gaṅgā* was managed and controlled by lord *Śiva* by confining her in his divine matted hair. From modern perspective, Śiva's body may be taken as the earth and his divine matted hair as the mountains, from which the rivers flow. And therefore, by protecting and preserving the rivers we may achieve the grace of Lord Śiva.
- Due to climate change and the indefinite monsoon the self purification capacity of the rivers has reduced. Human activities are mostly responsible for that. They pollutes their life-stream. *Kedarnāth* flood last year testifies to it.

*Liṅga* signifies the creation effected by the union of *Prakṛti* and *Puruṣa*. It means Laya, Jñāna, Vyāpya, Prakāśa, Arathaprakāśa, Sāmarthya and that symbol denotes the above meaning. *Liṅga* means the place of dissolution for the world with all beings. It signifies also *Satya*, *Jñāna* and *Ananta*—Truth, Knowledge and Infinity. So it is our sacred duty to save our culture and heritage.

**References**

1. Śiva-Mahāpurāṇam, Vol. II, p. 516.
1. Śiva-Mahāpurāṇam, Vol. II, p. 515-517.

## Select Bibliography

Ramakṛṣṇa Kavicandra. *Śivāyaṇa*. Ed. Nimaichandra Paul. Kolkata; Vivekananda Book Centre, 1419 B.C. (1363 B.C. 1st ed.). Print.

*Śiva-Mahāpurāṇam*. Vol. I & II. Trans. by Shanti Lal Nagar. Delhi; Parimal Publication, 2007. Print.

Swami Sivananada. *Lord Siva and His Worship*. Uttar Pradesh; A Divine Life Society, 1996 (8th ed.) www ed. 2000. Internet.

# সংস্কৃতের অনুবাদক রবীন্দ্রনাথ

দেবাশিস ভট্টাচার্য

অনুবাদ, ভাষান্তর, ভাবান্তর ইত্যাদি শব্দ দিয়ে একটি ভাষার সাহিত্য নতুন আরেকটি ভাষায় রূপ দেওয়া মূর্ত হয়ে ওঠার বিষয়টিকে বোধগম্য করে তোলা হয়। অনুবাদ মূলত দু'ধরনের হ'তে পারে। একটি আক্ষরিক (translation) এবং অন্যটি ভাবানুবাদ (transcreation)। মূলের ভাবকে যথোচিত রেখে অনুবাদক যখন কোনো রচনাকে অন্যভাষায় রূপান্তর ঘটান তখন তা হয় আক্ষরিক অনুবাদ। আর অনুবাদক যখন মূল রচনার ভাব ও ভাষা আত্মস্থ করে নতুন ভাবে অন্যভাষায় রূপ দান করেন তখন তা হয় ভাবানুবাদ ; তখন তাকে অনুসৃষ্টিও বলা যায়। রবীন্দ্রনাথ সংস্কৃত, পালি, প্রাকৃত ও অন্যান্য ভারতীয় ভাষার সাহিত্য এবং ইংরেজি থেকে বহু রচনা বাংলায় অনুবাদ করেছেন। রবীন্দ্রনাথ অন্যভাষার ভাব অবলম্বনে বহু শ্রেষ্ঠ কবিতা রচনা করেছেন। ভাব স্বীকরণের ক্ষেত্রে তিনি অসামান্য। অনুবাদের ক্ষেত্রে তাঁর প্রতিভা কোন পথে অগ্রসর হয়েছে তা আলোচনা করে দেখা যেতে পারে।

রবীন্দ্রনাথের সাহিত্য সৃষ্টির অন্যান্য ধারার মতো অনুবাদের ধারাটিও সমৃদ্ধ। এক্ষেত্রে বেদসংহিতা, উপনিষৎ, ধম্মপদ, মহাভারত ও মনুসংহিতা, কালিদাস-ভবভূতি-জয়দেব-বররুচি থেকে মরাঠী, হিন্দী, মৈথিলী প্রভৃতি আধুনিক ভারতীয় ভাষার রবীন্দ্রনাথকৃত অনুবাদ এবং সেক্সপিয়র, বায়রন, রবার্ট বার্নস, টমাস মুর, কিওমন, চ্যাটার্টন, শেলি, টেনিসন, ক্রিস্টোফার মার্লো, ক্রিস্টিনা রসেটি, এডুইন আর্নল্ড, রবার্ট বুকানন, ব্রাউনিং, হুইটম্যান, জনডান প্রভৃতি কবির কবিতার রূপান্তরও তিনি ঘটিয়েছেন—যা বাংলা সাহিত্যের নব-আবিষ্কৃত এবং উজ্জ্বল হয়ে আছে।

'জীবনস্মৃতি'তে স্মৃতিচারণায় রবীন্দ্রনাথ নিজের বাল্যশিক্ষা বিষয়ে নানা মন্তব্য করেছেন। বাল্যকালে রবীন্দ্রনাথ সংস্কৃত শিক্ষার ক্ষেত্রে যে শিক্ষকদের পেয়েছিলেন তাঁরা হলেন জ্ঞানচন্দ্র ভট্টাচার্য—যিনি রবীন্দ্রনাথকে 'কুমারসম্ভব' পড়াতেন। আর একজন হলেন নর্মাল স্কুলের হেরম্ব তত্ত্বরত্ন—যাঁর কাছে তিনি মুগ্ধবোধের সূত্র মুখস্থ করতে আরম্ভ করেন। রবীন্দ্রনাথ আর একজন সংস্কৃত শিক্ষকের কথা বলেছেন, তিনি হলেন রামসর্বস্ব পণ্ডিতমহাশয়। তাঁর সম্পর্কে রবীন্দ্রনাথ লিখেছেন :

রামসর্বস্ব পণ্ডিতমহাশয়ের প্রতি আমাদের সংস্কৃত অধ্যাপনার ভার ছিল। অনিচ্ছুক ছাত্রকে ব্যাকরণ শিখাইবার দুঃসাধ্য চেষ্টায় ভঙ্গ দিয়া আমাকে অর্থ করিয়া করিয়া শকুন্তলা পড়াইতেন।[১]

অর্থাৎ শৈশব থেকেই রবীন্দ্রনাথের সংস্কৃতশিক্ষা ও সংস্কৃত থেকে বাংলা অনুবাদের নানা ক্রিয়াকলাপ চলে আসছিল। বেদ, উপনিষৎ, মহাভারত, কালিদাসের সংস্কৃত রচনার বাংলা অনুবাদ তাই রবীন্দ্রনাথের সাহিত্যচর্চার ক্ষেত্রে বিচ্ছিন্ন কোনো ঘটনা নয়, কুলধারা মেনেই তাঁর এই অনুবাদক্রিয়া সংঘটিত। মালতী পুঁথিতে রবীন্দ্রনাথের দেবনাগরী হরফে সংস্কৃত বাক্যরচনা অভ্যাসের নিদর্শন পাওয়া যায়, যদিও তাতে ব্যাকরণগত ভুল ধরা পড়ে। এপ্রসঙ্গে তিনি তাঁর আর এক এক শিক্ষক জ্ঞানচন্দ্র ভট্টাচার্যের পাঠদান বিষয়ে মন্তব্য করেছেন :

ইস্কুলের পড়ায় যখন তিনি কোনোমতেই আমাকে বাঁধিতে পারিলেন না, তখন হাল ছাড়িয়া দিয়া তিনি অন্যপথ ধরিলেন। আমাকে বাংলায় অর্থ করিয়া কুমারসম্ভব পড়াইতে লাগিলেন। তাহা ছাড়া খানিকটা করিয়া ম্যাকবেথ আমাকে বাংলায় মানে করিয়া বলিতেন এবং যতক্ষণ তাহা বাংলাছন্দে আমি তরজমা না করিতাম ততক্ষণ ঘরে বন্ধ করিয়া রাখিতেন। সমস্ত বইটার অনুবাদ শেষ হইয়া গিয়াছিল। সৌভাগ্যক্রমে সেটি হারাইয়া যাওয়াতে কর্মফলের বোঝা ঐ পরিমাণে হাল্কা হইয়াছে।[২]

পঠন-পাঠনের এই ব্যবহারিক পদ্ধতি এবং বাল্যকালে পিতৃদেব মহর্ষি দেবেন্দ্রনাথের কণ্ঠ থেকে সংস্কৃত বেদমন্ত্রের আবৃত্তি শ্রবণের মধ্য দিয়েই রবীন্দ্রনাথের মন ও মনন, সংস্কৃত ভাষার ধ্বনিগাম্ভীর্য এবং অর্থসম্পদের স্বীকরণ শুরু হয়েছিল। এই সময় মুগ্ধবোধ, কুমারসম্ভব, শকুন্তলা, গীতগোবিন্দ, শ্রীমদ্ভগবদগীতা-র শ্লোকের ধ্বনিগাম্ভীর্য তাঁকে কি পুলকিত করত তা তাঁর স্মৃতিকথা থেকে জানা যায়। গায়ত্রীমন্ত্র শ্রবণে অর্থ না বুঝেও যে একপ্রকার অসীমের আনন্দ-দ্যোতনা তাঁকে স্পর্শ করত সেকথা তো তিনি বারবার বলেছেন। বারো-তেরো বছর বয়সের কথা প্রসঙ্গে তিনি লিখেছেন—

বাংলা ভালো জানিতাম বলিয়া অনেকগুলি (সংস্কৃত)শব্দের অর্থ বুঝিতে পারিতাম।[৩]

আরো এক জায়গায় তিনি বলছেন —

বাংলা আমাদিগকে এমন করিয়া পড়িতে হইয়াছিল যে, তাহাতেই আমাদের সংস্কৃত শিক্ষার কাজ অনেকটা অগ্রসর হইয়া গিয়াছিল।[৪]

এই প্রেক্ষাপটে সংস্কৃত থেকে বাংলা কবিতায় রূপান্তরের আলোচনা করে দেখা যেতে পারে রবীন্দ্রনাথ এক্ষেত্রে কতদূর অগ্রসর হয়েছেন।

রবীন্দ্রনাথের বিভিন্ন ভারতীয় ভাষা-নিবদ্ধ রচনার কাব্যানুবাদ নিয়ে পুলিনবিহারী সেনের সম্পাদনায় 'রূপান্তর' নামে সংকলনগ্রন্থ ১৯৬৫ সালে প্রকাশিত হয়। এতে সংস্কৃত, পালি, প্রাকৃত ও অন্যান্য ভারতীয় রচনা থেকে কবিকৃত অনুবাদগুলি একত্র প্রকাশিত হয়। প্রথমে রবীন্দ্র-অনূদিত বেদমন্ত্রগুলি ১৩৫০ বিশ্বভারতী পত্রিকার শ্রাবণ-আশ্বিন সংখ্যায় আচার্য ক্ষিতিমোহন সেন মহাশয় প্রকাশ করেন। এরপর ১৯৬১-তে পশ্চিমবঙ্গ সরকার প্রকাশিত শতবার্ষিক রবীন্দ্র রচনাবলীতে রূপান্তর শিরোনামে বেশ কিছু অনুবাদ সংকলিত হয়। বর্তমানে রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের সার্ধশত জন্মবর্ষে পশ্চিমবঙ্গ সরকার প্রকাশিত রবীন্দ্ররচনাবলী ষষ্ঠ খণ্ডে সংকলিত রবীন্দ্রকৃত নানা ভাষার অনুবাদ আমাদের আলোচনার উৎস-রচনা রূপে গৃহীত। তবে বলাবাহুল্য এক্ষেত্রে রবীন্দ্রনাথের গদ্যানুবাদ বাদ দিয়ে কাব্যানুবাদকেই গ্রহণ করা হয়েছে।

সংস্কৃত থেকে বাংলায় অনুবাদের ক্ষেত্রে ৭৭টি কবিতার অনুবাদ এখানে স্থান পেয়েছে। প্রথমে বেদ সংহিতা ও উপনিষদের অনুবাদ দেখা যেতে পারে। শুক্ল যজুর্বেদের গায়ত্রীমন্ত্রের অনুবাদ রবীন্দ্রনাথের রূপসজ্জায় :

ভূর্ভুবঃ স্বঃ তৎ সবিতুর্বরেণ্যং
ভর্গো দেবস্য ধীমহি
ধিয়ো যো নঃ প্রচোদয়াৎ।। ৩৬.৩

অনুবাদ :

যাঁ হতে বাহিরে ছড়ায়ে পড়িছে
পৃথিবী আকাশ তারা,
যাঁ হতে আমার অন্তরে আসে
বুদ্ধি চেতনা ধারা—
তাঁরই পূজনীয় অসীম শক্তি
ধ্যান করি আমি লইয়া ভক্তি।

মূল ও অনুবাদ দেখলেই বোঝা যায় রবীন্দ্রনাথ অনুবাদে অনেকটাই বিস্তারিত। তিন পঙ্‌ক্তির মন্ত্র ছয় পঙ্‌ক্তিতে অনূদিত। ছন্দমিল এবং কাব্যত্ব বজায় রাখতে গিয়ে এই বিস্তার ঘটেছে। অবশ্য সেক্ষেত্রে অনুবাদে ভাব হয়ে উঠেছে সহজলব্ধ এবং জড়তাহীন। এক ছান্দিক গতিশীলতা অনুবাদটির অন্তরে স্পন্দিত—যা আমাদের 'অসীম শান্তি'-র স্বরূপটির কাছে পৌঁছে দেয়। রবীন্দ্রনাথ এই গায়ত্রীমন্ত্রের গদ্যানুবাদ ও ব্যাখ্যা করেছেন। কাব্যানুবাদের ক্ষেত্রে দেখা যায় মূলের যে অশ্রুতপূর্ব সুর তা বাংলা অনুবাদে আলুলায়িত। আক্ষরিক বিশ্বাসযোগ্য অনুবাদ হলেও রবীন্দ্রনাথের সংযোজন এক্ষেত্রে শক্তি, ভক্তি, অন্তরে, তারা, ধারা ইত্যাদি মূল রচনাকে অনেকটাই ব্যাপ্তি দিয়েছে।

শুক্লযজুর্বেদের আরো তিনটি মন্ত্রের অনুবাদ করেছেন রবীন্দ্রনাথ। সেগুলি হ'ল ঃ

পিতা নোঽসি
পিতা নো বোধি
নমস্তেঽস্তু
মা মা হিংসীঃ। ৩৭.২০

বিশ্বানি দেব সবিতর্দুরিতানি পরাসুব
যদ্ভদ্রং তন্ন আসুব।। ৩০.৩

নমঃ শম্ভবায় চ ময়োভবায় চ
নমঃ শংকরায় চ ময়স্করায় চ
নমঃ শিবায় চ শিবতরায় চ।। ১৬.৪১

অনুবাদ :

তুমি আমাদের পিতা,
তোমায় পিতা বলে যেন জানি,
তোমায় নত হয়ে যেন মানি,
তুমি কোরো না কোরো না রোষ।
হে পিতা, হে দেব, দূর করে দাও

যত পাপ যত তোষ—
যাহা ভালো তাই দাও আমাদের
যাহাতে তোমার তোষ।
তোমা হতে সব সুখ হে পিতা,
তোমা হতে সব ভালো—
তোমাতেই সব সুখ হে পিতা,
তোমাতেই সব ভালো।
তুমিই ভালো হে, তুমিই ভালো,
সকল ভালোর সার—
তোমারে নমস্কার হে পিতা,
তোমারে নমস্কার!

'গীতাঞ্জলি'র গানগুলি রচনার কালে রবীন্দ্রনাথ একই খাতায় বেদের এই মন্ত্রগুলিও অনুবাদ করেন। আসলে এই অংশ কয়টি বাজসনেয়ি সংহিতার বিভিন্ন স্থান থেকে চয়ন করে মহর্ষি দেবেন্দ্রনাথ ব্রাহ্মধর্মের উপসনামন্ত্ররূপে ব্যবহার করেন। ১৯০৯ সালের ২২ শে অগ্রহায়ণ এই গানটির রচনা কাল।

রবীন্দ্রনাথ সংস্কৃত সাহিত্যের মধ্যে প্রথম পরিচিত হন বেদমন্ত্রের সঙ্গেই। উপনয়নের পর সংহিতা ও উপনিষদের এই মন্ত্রগুলিই ছিল রবীন্দ্রনাথের চিরজীবনব্যাপী সাধনায় জপ ও ধ্যানের মন্ত্র। এইসব মন্ত্রের সৌন্দর্যে ও গাম্ভীর্যে তিনি চিরদিনই ছিলেন মুগ্ধ এবং তাদের অতলস্পর্শ গভীরতার মধ্যে অবগাহনে এবং এই মহাবাণীর অনন্ত আকাশে নিজেকে উদারভাবে ব্যাপ্ত করতে তিনি চিরজীবন যে পরমানন্দ লাভ করেছেন তা তাঁর আজীবনের কর্মে ও রচনায় প্রতিফলিত।

উপরের অনুবাদের ক্ষেত্রে দেখা যায় সহজ বাংলায় মূল ভাব রূপায়িত করে দিয়েছেন। 'নমস্তেঽস্তু' অংশটির অনুবাদে 'তোমায় নত হয়ে যেন মানি'—অনেকটাই মানবিক এবং অসীমতার প্রাতিস্বিকতা ঘটানো হয়েছে। শেষাংশের অনুবাদে শম্ভবায় ময়োভবায় শংকরায়,' ময়স্করায়, শিবায়, শিবতরায়-র ক্ষেত্রে গৃহীত হয়েছে সবসুখ, সব ভালো, তুমিই ভালো, সকল ভালোর সার, তোমারে নমস্কার—আক্ষরিকের চেয়ে মূলভাব বজায় রেখে এখানে অনেকটাই সাঙ্গীকরণ ঘটানো হয়েছে।

ছান্দোগ্যোপনিষৎ এর সত্যকাম জাবাল্‌এর কথা নিয়ে রবীন্দ্রনাথের বিশেষ আকর্ষণ ছিল। এই অংশটির মূল ও অনুবাদ এরকম :

সত্যকামোঽজাবালো জবালাং মাতরমামন্ত্রয়াঞ্চক্রে
ব্রহ্মচর্যং ভবতি বিবৎস্যামি কিংগোত্রোঽন্বহমস্মীতি।১
সা হৈনমুবাচ নাহমেতদ্ বেদ তাত যদ্‌গোত্রস্ত্বমসি
বহ্বহং চরন্তী পরিচারিণী যৌবনে ত্বামলভে
সাহমেতন্ন বেদ যদ্‌গোত্রস্ত্বমসি
জবালা তু নামাহমস্মি সত্যকামো নাম ত্বমসি
স সত্যকাম এব জাবালো ব্রুবীথা ইতি।২

স হ হারিদ্রুমতং গৌতমমেত্যোবাচ
ব্রহ্মচর্যং ভগবতি বৎস্যাম্যুপেয়াং ভগবন্তমিতি।৩
তং হোবাচ কিং গোত্রো নু সোম্যাসীতি।
স হোবাচ নাহমেতদ্ বেদ ভো যদ্‌গোত্রোঽহমস্মি
অপৃচ্ছং মাতরং
সা মা প্রত্যব্রবীদ্ বহ্বহং চরন্তী পরিচারিণী যৌবনে ত্বামলভে
সাহমেতন্ন বেদ যদ্‌গোত্রস্ত্বমসি
জবালা তু নামাহমস্মি সত্যকামো নাম ত্বমসীতিসোঽহং
সত্যকামো জাবালোঽস্মি ভো ইতি।৪

তং হোবাচ নৈতদব্রাহ্মণো বিবক্তুমর্হতি
সমিধং সোম্যাহরোপ ত্বা নেষ্যে
ন সত্যাদগা ইতি।৫ (৪.৪. ১-৫)

অনুবাদ :

সত্যকাম জাবাল মাতা জবালাকে বললেন,
'ব্রহ্মচর্য গ্রহণ করব, কী গোত্র আমার?'
তিনি বললেন, 'জানি নে, তাত, কী গোত্র তুমি।
যৌবনে বহুপরিচর্যাকালে তোমাকে পেয়েছি ;
তাই জানি নে তোমার গোত্র।
জবালা আমার নাম, তোমার নাম সত্যকাম,
তাই বোলো তুমি সত্যকাম জাবাল।'

সত্যকাম বললে হারিদ্রুমত গৌতমকে,
'ভগবন্, আমাকে ব্রহ্মচর্যে উপনীত করুন।'
তিনি বললেন, ' সৌম্য, কী গোত্র তুমি?'
সে বললে, 'আমি তা জানি নে।
মাকে জিজ্ঞাসা করেছি আমার গোত্র কী।
তিনি বলেছেন—যৌবনে যখন বহুপরিচারিণী ছিলেম
তোমাকে পেয়েছি।
আমার নাম জবালা, তোমার নাম সত্যকাম,
বোলো আমি সত্যকাম জাবাল।'

তিনি তখন বললেন, 'এমন কথা অব্রাহ্মণে বলতে পারে না।
সত্য থেকে নেমে যাও নি তুমি।

সমিধ আহরণ করো সৌম্য, তোমাকে উপনীত করি।'

এই কাহিনি অবলম্বনে ১৮৯৫ এ মূল বক্তব্যের ইষৎ পরিশোধন ও সামান্য পরিবর্ধন করে রবীন্দ্রনাথ ব্রাহ্মণ কবিতাটি রচনা করেছিলেন। এই অনুবাদ প্রসঙ্গে রবীন্দ্রনাথ বলেছেন সাধারণ গদ্যের সঙ্গে এর প্রভেদ নেই বললেই চলে। সহজ স্বচ্ছ শব্দবিন্যাসে অলংকরণরহিত ভাববিন্যাসের শৈল্পিক এই অনুবাদ। মূলের তৎসম শব্দ ও শৈলী বাংলা অনুবাদে অনেকটাই গৃহীত। মূলের সোম্য শব্দটির স্থানে সৌম্য শব্দটি প্রয়োগ করেছেন।

এ কবিতায় যে সত্যনির্ভর চারিত্রের পরিচয় পাওয়া যায় তা-ই এ কবিতাটিকে বহুপরিচিতি দিয়েছে। সত্য ও ব্রাহ্মণত্ব সমান—রবীন্দ্রমানসে এই ভাবনা যে নিহিত হয়েছিল তা ছান্দোগ্যোপনিষদের এই কবিতাটির মধ্য দিয়েই স্পষ্ট হয়ে যায়। রবীন্দ্রনাথ অনুবাদের ক্ষেত্রে মূলের সরল গদ্যের স্থানে পঙ্‌ক্তি বিন্যাসের নতুনত্ব সৃষ্টি করেছেন। এই কবিতাটির প্রসঙ্গে রবীন্দ্রনাথের মনোভাব ব্যক্ত করে সমালোচক লিখেছেন :

বৈদিক বাণীর মধ্যে যে একটি সংহত গাম্ভীর্য ও গভীরতা আছে তিনি বলিতেন তাহা আমাদের ভাষাতে প্রকাশ করা অসম্ভব। তাঁহার ব্রাহ্মণ কবিতায় সত্যকামের যে বিবরণ আছে তাহা তিনি ছান্দোগ্যের...সত্যকাম-কথার অযোগ্য রূপ বলিয়া মনে করিতেন। বলিতেন, "ছান্দোগ্যের মধ্যে অন্নের মধ্যে যে ড্রামাটিক মহত্ত্ব আছে তাহা প্রকাশ করা আমাদের অসাধ্য।"

আরো কিছু অনুবাদের নমুনা নেওয়া যেতে পারে। ঋগ্‌বেদের দশম মণ্ডলের ১২১ সূক্তের দ্বিতীয় মন্ত্রটি এরকম :

য আত্মদা বলদা যস্য বিশ্ব উপাসতে প্রশিষং যস্য দেবাঃ।
যস্য ছায়ামৃতং যস্য মৃত্যুঃ কস্মৈ দেবায় হবিষা বিধেম।।

রবীন্দ্রনাথকৃত অনুবাদ :

আপনারে দেন যিনি,
সদা যিনি দিতেছেন বল,
বিশ্ব যাঁর পূজা করে,
পূজে যাঁরে দেবতা সকল,
অমৃত যাঁহার ছায়া,
যাঁর ছায়া মহান্ মরণ,
সেই কোন্ দেবতারে
হবি মোরা করি সমর্পণ!

তাঁর এই মন্ত্রটির অনুবাদের আরো একটি পাঠান্তর রয়েছে। সেটি হল :

আত্মদা বলদা যিনি ; সর্ব বিশ্ব সকল দেবতা
বহিছে শাসন যাঁর ; মৃত্যু ও অমৃত যাঁর ছায়া ;
আর কোন্ দেবতারে দিব মোরা হবি?

দ্বিতীয় অনুবাদটি অধিকতর সংগ্রথিত হলেও প্রথম অনুবাদটি কাব্যগুণে বেশি সার্থক। অথর্ববেদের কয়েকটি মন্ত্রের অনুবাদ এরকম ঃ

মা মিৎ কিল ত্বং বনাঃ শাখাং মধুমতীমিব (১.৩৪.৪)

যথা সুপর্ণঃ প্রপতন্ পক্ষৌ নিহন্তি ভূম্যাম্
এবা নি হন্মি তে মনঃ। (৬.৮.২)

অনুবাদ :

ফুল্ল শাখা যেমন মধুমতী
মধুরা হও তেমনি মোর প্রতি।
বিহঙ্গ যথা উড়িবার মুখে
পাখায় ভূমিরে হানে,
তেমনি আমার অন্তরবেগ
লাগুক তোমার প্রাণে।

এই অনুবাদে মূলের নিহিত সূক্ষ্ম ভাবসম্পদ রবীন্দ্রনাথ নিজস্ব প্রতিভাবলে অসাধারণ কাব্যগুণান্বিত করে রূপ দিয়েছেন। যা ছিল অঙ্কুরমাত্র তা হয়ে উঠেছে পল্লবিত পুষ্পিত—বৃক্ষ বিহঙ্গ চারণার ক্ষেত্র। কল্পচিত্র সৃষ্টির ক্ষেত্রে রবীন্দ্রনাথের অবদান যে কতটা উঁচু স্তরের তা মধুমতী ফুল্লশাখা অথবা 'বিহঙ্গ যথা উড়িবার মুখে/পাখায় ভূমিরে হানে',-র মতো অন্তরবেগের মূর্তনে। কবি রবীন্দ্রনাথ তাঁর থেকে অন্তত তিনহাজার বছরের পুরনো মন্ত্রে নিহিত ঋষির সুপ্ত কাব্যগুণ পুষ্পিত করে তুলেছেন।

অথর্ববেদের আর একটি মন্ত্র :

যথেমে দ্যাবাপৃথিবী সদ্যঃ পর্যেতি সূর্যঃ
এবা পর্যেমি তে মনঃ । (৬.৮.৩)

অনুবাদ :

আকাশ-ধরা রবিরে ঘেরি
যেমন করি ফেরে,
আমার মন ঘিরিবে ফিরি
তোমার হৃদয়েরে।

আরো একটি অথর্ববেদের মন্ত্র ও তার রূপান্তর :

অক্ষ্যৌ নৌ মধুসংকাশে অনীকং নৌ সমঞ্জনম্।
অন্তঃ কৃণুষ্ব মাং হৃদি মন ইন্নৌ সহাসতি। (৭.৩৬.১)

অনুবাদ :

আমাদের আঁখি হোক মধুসিক্ত,
অপাঙ্গ হয় যেন প্রেম লিপ্ত।
হৃদয়ের ব্যবধান হোক মুক্ত,
আমাদের মন হোক যোগযুক্ত।

এই মন্ত্রগুলির অনুবাদ হয়ে উঠেছে সাবলীল ও স্বচ্ছন্দ। কোথাও কোনো জড়তা নেই। রবীন্দ্রনাথের অনেক কবিতা ও গানে এই মন্ত্রগুলির প্রত্যক্ষ ও পরোক্ষ প্রভাব আছে। আসলে রবীন্দ্র জীবনদর্শনের গভীরে নিহিত যে 'তুমি' তারই কথা এই মন্ত্রগুলির ভিতর থেকে রবীন্দ্রনাথ খুঁজে নিয়েছেন। তাই বার বার অনুবাদে 'তুমি', এই সম্বোধন ফিরে এসেছে। 'পিতা' বলে যাকে অনুবাদে খুঁজে পেয়েছেন, তিনি-ই হয়তো রবীন্দ্রনাথের ধ্যানের

প্রার্থিত বিষয়। 'মানসী' কাব্যের ধ্যান কবিতায় লিখেছেন :

নিত্য তোমায় চিত্ত ভরিয়া স্মরণ করি,
বিশ্ববিহীন বিজনে বসিয়া বরণ করি,
তুমি আছ মোর জীবনমরণ হরণ করি।

তিনি-ই তো অথর্ববেদের উপরিউক্ত মন্ত্রের আকাশ-ধরা এবং রবিকে ঘিরে রেখেছেন।

নির্ভয় হওয়ার কথা বারবার রবীন্দ্র কবিতায় ফিরে এসেছে। অথর্ববেদের একটি মন্ত্র এরকম :

অভয়ং নঃ করত্যন্তরিক্ষ-
মভয়ং দ্যাবাপৃথিবী উভে ইমে।
অভয়ং পশ্চাদভয়ং পুরস্তা-
দুত্তরাদধরাদভয়ং নো অস্তু।।

অভয়ং মিত্রাদভয়মমিত্রা-
দভয়ং জ্ঞাতাদভয়ং পরোক্ষাৎ।
অভয়ং নক্তমভয়ং দিবা নঃ
সর্বা আশা মম মিত্রং ভবন্তু।। (১৯.১৫.৫.৬)

অনুবাদ :

অন্তরীক্ষ আমাদের হউক অভয়,
দ্যুলোক ভূলোক উভে হউক অভয়।
পশ্চাৎ অভয় হোক সম্মুখ অভয়,
উর্ধ্ব নিম্ন আমাদের হউক অভয়।
বান্ধব অভয় হোক শত্রুও অভয়,
জ্ঞাত যা অভয় হোক অজ্ঞাত অভয়।
রজনী অভয় হোক দিবস অভয়,
সর্বদিক আমাদের মিত্র যেন হয়।

এই অনুবাদের সাবলীলতা, কাব্যগুণ এবং ভাবসম্পদ একেবারেই যথাযথ এবং মূলানুসারী শব্দ প্রয়োগে সুখপাঠ্য।

কালিদাসের কুমারসম্ভব এবং রঘুবংশের অনেকটা অংশের অনুবাদ করেছিলেন বাল্যবয়সে। এছাড়াও মেঘদূত, অভিজ্ঞানশকুন্তলের কিছু অংশের সার্থক অনুবাদ ঘটেছে রবীন্দ্রনাথের হাতে।

কুমারসম্ভবের সূচনা অংশটি এরকম :

অস্ত্যুত্তরস্যাং দিশি দেবতাত্মা
হিমালয়ো নাম নগাধিরাজঃ।
পূর্বাপরৌ তোয়নিধী বগাহ্য
স্থিতঃ পৃথিব্যা ইব মানদণ্ডঃ।। (১.১)

রবীন্দ্রকৃত অনুবাদ :

উত্তর দিগন্ত ব্যাপি
দেবতাত্মা হিমাদ্রি বিরাজে—
দুই প্রান্তে দুই সিন্ধু,
মানদণ্ড যেন তারি মাঝে।।

মূলের অন্তমিল আরো বেশি করে অনুবাদে শ্রুতিমাধুর্য লাভ করেছে। কুমারসম্ভবের আরো চল্লিশটি শ্লোক তিনি অনুবাদ করেছেন।

রঘুবংশ থেকে ২২টি শ্লোকের অনুবাদ করেছেন রবীন্দ্রনাথ। এই কাব্যের প্রথম শ্লোকটি হল :

বাগর্থবিব সম্পৃক্তৌ বাগর্থপ্রতিপত্তয়ে।
জগতঃ পিতরৌ বন্দে পার্বতীপরমেশ্বরৌ।।

অনুবাদ :

বাক্য আর অর্থ-সম সম্মিলিত শিবপার্বতীরে
বাগর্থসিদ্ধির তরে বন্দনা করিনু নত শিরে।।

বাকি অংশের অনুবাদেও এমন স্পষ্টতা এবং যথাযথতা লক্ষ করা যায়।

কালিদাসের মেঘদূত রবীন্দ্রসাহিত্যে ব্যাপক প্রভাব বিস্তার করেছে। কিন্তু মেঘদূতের কেবলমাত্র প্রথমদুটি শ্লোকের অনুবাদ-ই পাওয়া যায়। তার মধ্যে প্রথম শ্লোকটির চারটি পাঠান্তর খুঁজে পাওয়া গেছে।

অভিজ্ঞান শকুন্তলের কয়েকটি শ্লোকের সুস্বাদু অনুবাদ করেছেন রবীন্দ্রনাথ। সেখান থেকে তিনটি শ্লোক ও অনুবাদ উদ্ধৃত হ'ল :

১. ন খলু ন খলু বাণঃ সন্নিপাত্যোঽয়মস্মিন্
মৃদুনি মৃগশরীরে পুষ্পরাশাবিবাগ্নিঃ।
ক্ব বত হরিণকাণাং জীবিতঞ্চাতিলোলং
ক্ব চ নিশিতনিপাতা বজ্রসারঃ শরাস্তে। ১.১০

অনুবাদ :

মৃদু এ মৃগদেহে
মেরো না শর।
আগুন দেবে কে হে
ফুলের 'পর!
কোথা হে মহারাজ
মৃগের প্রাণ—
কোথায় যেন বাজ
তোমার বাণ।

২. সরসিজমনুবিদ্ধং শৈবলেনাপি রম্যং
মলিনমপি হিমাংশোর্লক্ষ্ম লক্ষ্মীং তনোতি।
ইয়মধিকমনোজ্ঞা বল্কলেনাপি তন্বী

কিমিব হি মধুরাণাং মণ্ডনং নাকৃতীনাম্।। (১.১৮)

অনুবাদ :

কমল শৈবালে ঢাকা তবু রমণীয়,
শশাঙ্ক কলঙ্কী তবু লক্ষ্মীর সে প্রিয়।
এ নারী বল্কল পরি আরো মনোহর—
কী নহে ভূষণ তার যে জন সুন্দর।

এর একটি পাঠান্তরও পাওয়া যায়।

৩. অধরঃ কিসলয়রাগঃ কোমলবিটপানুকারিণৌ বাহূ।
কুসুমমিব লোভনীয়ং যৌবনমঙ্গেষু সন্নদ্ধম্।। (১.১৯)

অনুবাদ ঃ

অধর কিসলয়-রাঙিমা-আঁকা,
যুগল বাহু যেন কোমল শাখা,
হৃদয়-লোভনীয় কুসুম-হেন
তনুতে যৌবন ফুটেছে যেন।

প্রথমটি বৈখানসের কথা এবং পরের দুটি দুষ্মন্তের বক্তব্য। বৈখানস আশ্রম-মৃগের কোমলতা ও রাজা দুষ্মন্তের বাণের প্রখরতা ব্যক্ত করতে গিয়ে ঐ কাব্যপঙ্ক্তিটি বলেছে। অন্যদিকে দুষ্মন্তের বক্তব্যের দুটি শ্লোকে কালিদাস শকুন্তলার যৌবন সুষমার কথা অব্যর্থ সুন্দর ভাষায় প্রকাশ করেছেন। যা রবীন্দ্রনাথের অনুবাদে চমৎকারিত্ব লাভ করেছে।

রবীন্দ্রনাথ অনুবাদ প্রসঙ্গে তাঁর মতামত ব্যক্ত করেছেন বারবার। বঙ্গদর্শনের জ্যৈষ্ঠ ১৩১২ সংখ্যায় তিনি অনুবাদ প্রসঙ্গে একবার লিখেছিলেন :

(অনুবাদকের) প্রতি আমাদের একটা অনুরোধ এই যে, অনুবাদটি মূলের সঙ্গে একেবারে কথায় কথায় মিলাইয়া করিলে ভালো হয় ; যেখানে দুর্বোধ হইয়া পড়িবে সেখানে টীকার সাহায্যে বুঝাইয়া দিলে কোনো ক্ষতি হইবে না। অনুবাদ যদি স্থানে স্থানে ব্যাখ্যার আকার ধারণ করে তবে অন্যায় হয়, কারণ, ব্যাখ্যায় অনুবাদকের ভ্রম থাকিতেও পারে ; এই জন্য অনুবাদ ও ব্যাখ্যা স্বতন্ত্র রাখিয়া দিলে পাঠককে বিচার করিবার অবকাশ দেওয়া হয়। মূলের যে সকল কথার অর্থ সুস্পষ্ট নহে, অনুবাদে তাহা যথাযথ রাখিয়া দেওয়াই কর্তব্য মনে করি।*

রবীন্দ্রনাথ নিজে অনুবাদের ক্ষেত্রে সবসময় একথা মেনে চলেছেন বলে মনে হয় না। বিশেষত বেদমন্ত্রের অনুবাদের ক্ষেত্রে আমরা দেখেছি যে এক পঙ্ক্তির মন্ত্র অনুবাদ করতে গিয়ে রবীন্দ্রনাথকে চার পঙ্ক্তি রচনা করতে হয়েছে। সেক্ষেত্রে আক্ষরিক অনুবাদের চেয়ে ভাব বিস্তার ঘটেছে স্বাভাবিকভাবে, তবে তাতে কাব্যগুণের উৎকর্ষতা বৃদ্ধি পেয়েছে। রবীন্দ্রনাথ গাণিতিক আক্ষরিক অনুবাদের ক্ষেত্রে কিছুটা অসফল একথা বলাই যায়।

সংস্কৃত থেকে অনুবাদের একটি অসুবিধা হ'ল সংস্কৃতের ধ্বনিগাম্ভীর্য বাংলায় বজায় রাখা অনেকটাই কষ্টকর। রবীন্দ্রনাথ লিখেছিলেন :

সংস্কৃত ভাষার ধ্বনিগাম্ভীর্যই সংস্কৃত সাহিত্যের প্রসাধনকলার প্রধান অঙ্গ, সেটাকে যদি বাদ দাও তবে ইন্দ্রধনু থেকে রঙের ছটাকেই বাদ দেওয়া হয়। ...জয়দেবের 'মেঘৈর্মেদুর' শ্লোকটিতে তিনি সংস্কৃত শব্দগুচ্ছে

ধ্বনির মৃদঙ্গ বাজিয়ে মেঘলা রাত্রির সংগীতটিকে ঘনিয়ে তুলেছেন, সেই সংগীত বাদ দিয়ে কেবল অর্থটুকু রাখা চলে কিন্তু তাহলে ধ্রুপদের সঙ্গতে পাখোয়াজটাকে সরিয়ে রেখে বাঁয়ায় ঠেকা দেওয়ার মতো হয়—অভাবপক্ষে কাজ চলে কিন্তু মন প্রফুল্ল হয় না।[৭]

জয়দেবের ঐ শ্লোকটির অনুবাদের ক্ষেত্রে রবীন্দ্রনাথের কুশলতা দেখা যেতে পারে :

মেঘৈর্মেদুরমম্বরং বনভুবঃ শ্যামাস্তমালদ্রুমৈর্-
নক্তং ভীরুরয়ং ত্বমেব তদিমং রাধে গৃহং প্রাপয়। (১.৩)

অনুবাদ :

অম্বরে অম্বুদে স্নিগ্ধ,
তমালে তমিস্র বনভূমি,
তিমিরশর্বরী, এ যে
শঙ্কাকুল—সঙ্গে লহো তুমি।

এক্ষেত্রে রবীন্দ্রনাথ ধ্বনিগাম্ভীর্যরক্ষার ক্ষেত্রে মূলের তৎসম শব্দ ব্যবহার করেছেন ঠিকই কিন্তু মেঘগর্জন ধ্বনির যে নির্ঘোষ মূলে ছিল তার কাছে সম্পূর্ণভাবে রবীন্দ্র-অনুবাদ পৌঁছয়নি। এরকম ঘটেছে তাঁর মেঘদূত অনুবাদের ক্ষেত্রেও মেঘদূতের মন্দাক্রান্তার প্রথম শ্লোক বারবার অনুবাদ করলেও রবীন্দ্রনাথ কাছাকাছি পৌঁছতে পারেন নি। অবশ্য ' মেঘদূত' কবিতায় রবীন্দ্রনাথ তা অনেকটাই চারিয়ে দিতে পেরেছেন।

সংস্কৃত-অনুবাদক রবীন্দ্রনাথ নিজস্ব প্রতিভাবলে সার্থক ক্ষেত্র তৈরি করেছেন। রবীন্দ্রনাথ এক্ষেত্রে আক্ষরিকতার বদলে অনুসৃজন ঘটিয়েছেন। তাঁর অনুবাদের সংকলনের নাম রাখা হয়েছিল 'রূপান্তর'। সংস্কৃত কবিতার যে পঙ্‌ক্তিসজ্জা, যে শিল্পকলা—রবীন্দ্রনাথ সে রূপের রূপান্তর ঘটিয়েছেন বাংলা ভাষায়। সংস্কৃতের ভাব ও রূপের যে কারুকার্য তিনি হাতের কাছে পেয়েছিলেন তা তিনি বাংলায়, বাংলা ভাব ও ভাষার শিল্পিত সৌন্দর্যের নব রূপদান করেছেন। তাই সমালোচকের বক্তব্য : 'রবীন্দ্রনাথ স্বীকরণে অসামান্য, কিন্তু অনুবাদে অসাধারণ নন।'[৮]—একথা সর্বাংশে সত্য নয়।

**উৎস নির্দেশ :**

১। রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর—উদ্ধৃত ভোরের পাখি ও অন্যান্য প্রবন্ধ—প্রবোধচন্দ্র সেন, পৃষ্ঠা-৬৬।
২। তদেব, পৃষ্ঠা-৪৮।
৩। তদেব, পৃষ্ঠা-৫১।
৪। তদেব, পৃষ্ঠা-৫১।
৫। ক্ষিতিমোহন সেন—উদ্ধৃত, রূপান্তর, বিশ্বভারতী, পৃষ্ঠা-২০০।
৬। তদেব, পৃষ্ঠা-২২৫।
৭। রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর—উদ্ধৃত, জগদীশ ভট্টাচার্যের অগ্রন্থিত-গদ্য, পৃষ্ঠা-৪১৫।
৮। জগদীশ ভট্টাচার্য—জগদীশ ভট্টাচার্যের অগ্রন্থিতগদ্য, পৃষ্ঠা-৪১৫।

# "AGNI : THE MAJESTIC JOURNEY OF A VEDIC DEITY"

SOVON LAL MISRA

1.0. Veda is not corrupted, but luminous, priceless and pre-eminent jewel in the treasure of jewels of yielding gems, India. The cultural heritage of 'Incredible India' which is a very catchy caption used for Indian hereditary culture was started from Veda. The succession of Indian tradition is lying hidden in Veda. In a word, Veda is the indescribable and unforgettable creation of mankind. It is mentionable that Veda means not a single composition; it is assemblage of *Saṃhitā, Brāhmaṇa, Āraṇyaka, Upaniṣad,* six *Vedāṅgas, Pariśiṣṭa* and *Anukramaṇikā.* So, the knowledge of Veda means the knowledge of this whole composition.

1.1. Name and descriptions of many deities have been found in Veda. Among this vast Vedic literature, mainly *Bṛhaddevatā* of Śaunaka and *Daivatakāṇḍa* of *Yāska's Nirukta* are two texts where discussion about Vedic deities are available. Every Vedic hymns of *saṃhitā*-part was exposed for a particular Vedic deity. That is why idea about Vedic deities is essential for a clear knowledge about Vedic hymns. So, importance of Vedic deity is admissible. Among Vedic deities, mentionable male deities are Agni, Indra, Vāyu, Sūrya, Viṣṇu, Soma, Pūṣan, Rudra, Ṛbhu *et al.* and female deities are Ūṣā, Aditi, Rātri, Pṛthivī, Sarasvati, Śrī *et al.* Beside them, there were some Vedic deities who are always prayed as couple-deity, e.g., Mitrāvaruṇau, Aśvinau, Dyāvāpṛthivī *et al.* Among them some are prayed yet, such as Agni, Viṣṇu, Sūrya. Some have become mere archaic in course of time, like Soma, Ṛbhu, Śrī, Aditi *et al.* Some Vedic deities are mixed up with Purāṇic deities. E.g., Vedic Rudra is now assembled with Purāṇic Śiva. Though Indra is not rub out from the mind of Indians yet lost his primitive glamour. In spite of being the most glorified deity of Vedic age, surprisingly enough Indra can manage to hold his existence among Māhātas, i.e. a tribal community at present. This kind of struggle for existence of Vedic deities is a very interesting area for scholars.

1.2. Among the above mentioned Vedic deities, Agni's glorious journey is still continuing. His dignity is intact from Vedic age to present. Agni was praised not only in *Veda, Purāṇa, Dharmaśāstra, Mahābhārata, Rāmāyaṇa* but also in the creations of Bhāsa and Kālidāsa with love and respect. This research article is a trifling effort to draw a small-scale outline of this great Agni's long and majestic journey.

2.0. Agni is gracefully present in interior of Vedic thoughts. We all know that Indra was most praised deity in *Saṃhitā*. In proportion to number, Agni was second in position and Indra took first place. But *Ṛgveda* was started with the prayer of Agni. Again *Aitareya Brāhmaṇa* which is the *Brāhmaṇa* of *Ṛgveda* was also started with Agni,- *Agnir vai prathamo devatānām*'.[1] *Taittirīya Brāhmaṇa* is also saying same thing,- *Agnir agre prathamo devatānām*.[2] It proves that though other Vedic deities had many influences yet Vedic seer's mind remembered him and praised him first. If we agree with that Vedic deities are nothing but the symbol of various natural powers, then it is not a matter of strange that Agni will be the first praised deity. Because Agni's influence in the livelihood of aboriginal-man was unquestionable. They made their food more delicious and nutritive by using fire. They saved themselves from the attack of ferocious animals by keeping a flambeau at the front of cave. They also made more developed and user friendly metal made weapons with the help of fire. Again they also saw awful natural calamity like forest-fire, emission of fire. That is why a knot of respect as well as fear was build up between the mankind and Agni from the introductory period of world- mankind. So, it is desirable that he will be the first deity for glorification whose warm touch is animating for living beings.

2.1. *Ṛgveda* has ten *maṇḍalas*. Among them second to seventh total six *maṇḍalas* are called *Ārṣamaṇḍala*. Here we can find out a unique policy about arrangement of deities. Every *maṇḍala* in *Ārṣamaṇḍala* was started with *Agnisūkta*. *Indrasūkta* got second place and then others.[3] No doubt, it is a very rare honor for a Vedic deity. So, he is the real inheritor of superiority whose hymns of praise take front seat in seven *maṇḍalas*, six of *Ārṣamaṇḍala* and the first *maṇḍala*.

2.2. Sacrifices were the main ritual of Vedic society. It is better to say, Vedic society was established depending on those sacrifices. In a word, sacrifice was prime part of Vedic culture. This sacrifice is meaningless without Agni. Vedic seer also said with full supporting that Agni is the priest of sacrifice, deity of sacrifice, assistant priest of sacrifice, performer and the donor of great jewel as a benefit of sacrifice.[4] Agni is one and only king of entire sacrificial process. In a word, Vedic sacrifice means of the Agni, by the Agni, for the Agni.

2.3. Agni's dedication about well-wishing for deities is also a noteworthy matter. Agni is well known as Havyavāha, as he is bearing burnt-offerings for all deities like their mouth.[5] Deities take their food with the earnest help of their mouth, Agni.[6] He is like the womb of deities.[7] He had been elected as ambassador by other deities. Taking of burnt-offerings, sending

these to the claimant deity and digesting of these dispatched burnt-offerings is the most important cycle for all deities which are still running step by step depending on the great Agnideva. His nomination as the ambassador proves that he has some divine qualities depending which he is playing this kind of glamorous role from Vedic period. So, Agni is the king of king among Vedic deities.

2.4. If we see carefully the laudation of Agni in various *Saṃhitā* and *Brāhmaṇa*, then a question will be arisen in our mind that had there any other deity excluding Agni in Veda or not. In Veda, Agni was drawn as a frame of all other Vedic deities. *Ṛgveda* says that he is Indra, Viṣṇu, Varuṇa and Mitra.[8] He is the soul of all deities.[9] He is the lord of all living-beings.[10] Again he is the master of heaven.[11] According to the *Śatapatha Brāhmaṇa*, Agni is the life and mind of all created beings. These praises are enough to prove the validity of above mentioned doubt.

2.5. *Upaniṣad*, the cream part of Veda, is voluble about salvation. Even here also Agni praised with great respect. Seer of *Īśopaniṣad* felt Agni as Brahman and prayed him,-

*agne naya supathā rāye asmān /*
*visvāni deva vasunāni vidvān //*
*yuyodhy asmaj juhurāṇam ena /*
*bhūyiṣṭhāṃ te nama uktiṃ vidhema // (Īśopaniṣad,* 18)

2.6. In first *vallī* of first chapter of *Kaṭhopaniṣad*, Naciketā prayed Yama for *Agnividyā* as the second boon. This Agni is Virāṭ. One can achieve abode of Brahman and salvation through this *Agnividyā*. No doubt, the importance of Agni has been increased much more as he is imagined as Virāṭ and used his name to designate this kind of long-cherished and secret knowledge.[12]

2.7. Vedic deities were divided into three categories by Yāska according to their different places. Agni is the main among the earthly deities. Among three chief deities, Agni is nearest to men. That is why, Yāska said with enough self-confidence that *agniḥ pṛthivīsthānas taṃ prathamaṃ byākhyāsyāmaḥ*.[13] Thus in entire Vedic literature, Agni was described as nearest and dearest Vedic deity to people.

2.8. We can find out a few but interesting manly features or Iconographic features of Agni which were given by Vedic seers to their beloved god Agni. According to them, Agni is shining, white *(Ṛk* 1/140/1), yellow hair *(Ṛk* 3/2/13). His teeth are pure white, sometimes these are golden *(Ṛk* 5/2/3). He has thousand eyes (Ṛk 1/79/12), thousand horns *(Ṛk* 5/1/18). Agni is always glittering in people heart. So, his idol also imagined very glassy.

3.0. *Vedānta* has three *prasthānas*. *Śrīmadbhagavadgītā* is known as *smṛtiprasthāna*. *Śrīmadbhagavadgītā* explains beautifully the justification of Agni's adjective *annādhipati*. Rice or food is the basic need for life. This valuable food created from water which is the gift of cloud. Again this cloud is the result of sacrifices. These sacrifices are consequence activeness.[14] This activeness is none but Agni's.[15]

3.1. In *Śrīmadbhagavadgītā*, Kṛṣṇa is manifested as Agni. Arjuna visualized Kṛṣṇa with a face like Agni.[16] Kṛṣṇa said about his self-nature that he lives at every one's body as Agni.[17] Perchance we cannot able to find out this kind of compliment used for any other deity in *Śrīmadbhagavadgītā*.

4.0. Also in *Purāṇas*, Agni was drawn as the representative of all deities— cause of all creation, stability and destroy— the Brahman. 99th chapter of *Mārkaṇḍeyapurāṇa* says, all are created by Agni, increased by Agni and destroyed by Agni. He is the creator of water and drinker also. He is like luster among the deities. So, in the period *of Purāṇa* also, the respect and admiration about Agni was remained same.

4.1. Agni is not only a praised deity in *Purāṇa* but also a spokesman of *Agnipurāṇa*.[18] Through the description of *agnikārya* described in 24th chapter of this *Purāṇa*, exposes the importance of Agni.

5.0. *Smṛti* or *Dharmaśāstra* tells about dos and don'ts keeping on mind the rules and regulation of Veda. Ancient Indian law, politics, sociology etc. are described matter of this scripture. *Manusaṃhitā* is most important text *of Smṛti* and here also Agni took a glorious position. According to *Manusāṃhitā*, king had been made by the lord with substance of eight *dikpālas*. Agni was one of them.[19] The lord created king to protect this whole world or better to say these entire living beings. No doubt, it is a noble work. Agni is a part of this extensive effort— it is his greatness.

5.1. Like Vedic literature, Manu also confessed Agni as soul.[20] So, though a long time passed between Vedic age and the age of *Dharmaśāstra* yet the golden image of Agni remained same.

6.0. *Mahābhārata* is not only an epic but also a symbol of eternal history of Indian life and emotion. For its high literary value, it is also called *Pañcamaveda*. Here also Agni has an unmatchable image. For example we can point out the famous story of Agni, *Pulomā* who was the wife of *Bhṛgu* and *Pulomā*, the devil.[21] We can discover a magnificent character of Agni through this story. Though he had a fear about the curse of *Bhṛgu* yet he cannot told lie because it is his loyalty. Again, when Agni had been cursed by *Bhṛgu* without any lawful reason, Agni pardoned him because *Bhṛgu* was a Brāhmaṇa. Being an owner of boundless power, Agni chooses the path of forgiveness. That is unique characteristic of Agni at the age of

*Mahābhārata.*

6.1. We can know from discussion about *khāṇḍavadāha* of *Ādiparva* that in the war of *bhārata*, Gāṇḍiva, Akṣayatūṇa and the chariot *Kapidhvaja* which played a vital role in war for Arjuna— these all are the gift of Agni. Kṛṣṇa's *Sudarśaṇa* was also a gift of Agni. His extreme supernatural power made him the hero.

7.0. Another epic is *Rāmāyaṇa*. Here in 118th, 119th and 120th chapters, we can found the description of Sītā's ordeal by fire. Rāmacandra asked Sītā to give a test to prove her characteristic purity because of the fear of public scandal. Sītā who was described as a part of Lakṣmī, elected Agni as an examiner to examine her characteristic purity. Not only that, when Agni declared that Sītā is sinless.then she had been accepted by all as well as Rāma, the part of Viṣṇu. That is Agni's superiority.

8.0. The eminent poets of classical Sanskrit literature also show their admiration to Agni in their creations. First of all I want to point out an example from sixth act of Bhāsa's *Svapnavāsavadatta*. When Vasundharā told the message of Aṅgāravatī that parents of Vāsavadattā think that marriage of Udayaṇa and Vāsavadattā was incomplete because there were absence of Agni. So, they completed this ritual at the presence of Agni with the help of their picture. So, moral of this story is marriage, the most important ritual in human life, is incomplete without Agni.

8.1. In nāndi of *Abhiñjānaśakuntala*, the unforgettable creation of Kālidāsa, we can see description of Śiva's eight features where Agni is one of them. Here also Agni's duty is the bearing of burnt-offerings, same as Vedic age. Time passed but dignity of Agni remains same.

8.2. Kālidāsa had an expectation that the purity of his golden creation *Raghuvaṃśa* would be checked by Agni.[22] Though there has a gesture yet Agni is described as a trustable medium of purity examination. In this said epic, *Baśiṣtha*, the great wise and experienced seer had been compared with Agni.[23] It is desirable that a great personality will be compare with a great deity. According to *Raghuvaṃśa*, rain is a changing feature of the ghee which offered to Agni as burnt-offering[24]just like *Śrīmadbhagavadgītā*.[25]

8.3. We can see in the *Araṇyakāṇḍa* of *Campūrāmāyaṇa* that after completing the hospitality to Rāma, the great *Śarabhaṅga* flinged his body into Agni and went to the abode of Brahman. It is also a matchless part of his personality which is already familiar to us.

9.0. Descriptions of idols of people's favorite deities have been found in many popular iconographical texts. We can able to found the description of Agni's idol as *dikpāla* in *Devatāmūrtiprakaraṇa*, *Hayaśīrṣapñcarātra* etc. which

are very popular Sanskrit iconographical texts. E.g., according to verse 4/60 of *Devatāmūrtiprakaraṇa*, Agni is as shiny as an earthen barrel. He is seated on a sheep. He has four arms with *varadāmūdrā*, lotus and *kamaṇḍalu*. So, the embodiment of Agni's idol which had not gained a complete shape at Vedic age got a chubby at the time of iconographical development. It is valuable evidence about Agni's popularity among the people.

10.0. It is noteworthy that among the Buddhist deities Agni has a mentionable position as an influential Hindu deity. Meditator Buddha is one of the main Buddhist deities. It has five categories. Amitābha is one of them.[26] Agni is the representative of this *amitābha* family. Here also, he is the lord of south-east and red in color. He has one head, two hands and seated on a goat. He is holding sacrificial vessel and *kamaṇḍalu* in his two hands.[27] No doubt, this kind of influence of Agni in a different religion, make his image more sonorous.

11.0. In 21st century also Agni has an unfaded position in the inner core of people's heart. A safe worships Agni with rice, betel-leaf and betel-nut before cooking.

11.1. I observe it many times that my mother offers a little cooked-food to fire of oven.

11.2. In urban areas, fire has not been used to recooking the food left over after eating.

11.3. Marriage in presence of holy Agni is desired to both man and woman still now.

11.4. Before any kind of auspicious work, we inflame a holy-fire.

12.0. From this above mentioned discussion, it is clear that Agni is very beloved and imminent deity in all ages of mankind. Perhaps, except Agni, there is no single Vedic deity who has so much relevance in modern time. Top most position of Agni, given by the Vedic seers is still glittering. In fact, from the birth to death, in every wish, desire and imagination of a Hindu, the influence of Agni is very clear. Life starts its journey with the help of the warm touch of Agni. Nutrition and growth of a human being is depends on *jatharāgni*, the digestive power. Therefore at the end of the life, our wish to get the abode of Brahman through destroy of our worldly body can be possible with the help of none but one and only Agni. This entire cycle of our philosophy of life moving depending on Agni's willpower. In *Abhāgir(a) Svarga*, a touchy short story of Saratchandra, Kāṅālī managed to get only a fagot of straw for his mother's cremation. He saw or felt or both, the magical moment of his mother's journey to heaven through the smoke raised from that fagot of straw[28]. This is an unforgettable picture

of Agni's emotional necessity in our life. In our country, worshiping of Agni is continuing not as a symbol of a natural power or an especial deity, but he is worshiping by all as a figure of all deities and as a symbol of an animator of all living beings. Perception of R.N. Tagore is perchance the realization of mankind—

*āguner(a) paraś(a)mani chōyāo prāṇe,*
*e jivan(a) puṇy kara dahan(a)dāne"*

[*Gītavitān(a)*, Vol. I.]

## References


1. *Aitareya Brāhmaṇa*, 1/1
2. *Taittirīya Brāhmaṇa*, 2/4/3/3
3. *Cf.* 'আর্যমণ্ডলে দেবতাবিন্যাসের একটা রীতি আছে। প্রত্যেক মণ্ডলের গোড়াতে আমরা পাই অগ্নিসূক্তের সংগ্রহ, তারপর ইন্দ্রসূক্তের, তারপর অন্যান্য দেবতার সূক্তের।' Anirvāṇa. *Veda-mīmāṃsā*, Vol. I. pp. 67-68
4. *Ṛgveda*, 1/1
5. *agnir vai devānāṃ mukham (Kauṣitakī Brāhmaṇa*, 3/6/5/5)
6. *tasmād devā agnimukhā annam adanti (Śatapatha Brāhmaṇa*, 7/1/24)
7. *agnir vai devānāṃ jaṭharam (Taittirīya Brāhmaṇa*, 2/7/12/3)
8. *Ṛgveda*, 2/1/3-4
9. *Śatapatha Brāhmaṇa*, 14/3/2/5
10. *Kṛṣṇayajurveda*, 3/3/4/5
11. *Aitereya Brāhmaṇa*, 3/42
12. *Cf.* Medhachaitanya. *Kāṭhopaniṣad*. pp. 31-32
13. *Nirukta*, 7/14/2.
14. *Śrīmadbhagavadgītā*, 3/14
15. *Cf.* Supra, 2.2.
16. *Op.cit.*, 11/19
17. *Śrīmadbhagavadgītā*, 15/14
18. *Agnipurāṇa*, 1/11
19. *Manusaṃhitā*, 7/4
20. *Ibid.*, 12/123
21. *Cf.* Haridassidhantabagish. *Mahābhārata* : *Ādiparva*, Verse 5/11 - 6/42. pp. 260-279
22. *Raghuvaṃśam*, 1/10
23. *Ibid.*, 1/56
24. *Ibid.*, 1/62
25. *Cf.* Supra, 1.2.
26. *Cf.* Binaytos Bhattacharya. *Baudhader(a) Dev(a)devī*, pp. 48-51.
27. *Ibid.*, pp. 114.

## Select Bibliography

Anirvāṇa. *Veda-mīmāṃsā,* Vol. I, Kolkata: Sanskrit Book Depot, 2006. Print.

Bhāsa. *Svapnavāsavadattam.* Ed. Shanti Bandopadhyay. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 1411 BS (1st ed. 1402 BS). Print.

Bhattacharya, Bhabaniprasad and Taraknath Adhikari. *Vedic selection,* Vol. I. Kolkata: Sanskrit Book Depot, 2008 (rpt.) (1st ed. 2000). Print.

Bhattacharya, Binaytos. *Baudhader(a) dev(a)devī.* Kolkata: Visyabharati Granthalay, 1362(BS). Print.

Bhattacharya, Hangsanarayan. *Hinduder(a) dev(a)devī,* Vol. I. Kolkata: Farma KLM (private) Ltd., 1977. Print.

Bhojarāja. *Campūrāmāyaṇam.* Ed. Ashok Kumar Bandyopadhyay. *Campūrāmāyaṇam: Āraṇyakāṇḍam.* Kolkata: Sadesh. Print.

Brahmachari Medhachaitanya. *Kāthopaniṣad(a),* Kolkata: Adyapith Balakashram, 2011. Print.

Goswami, Sitanath. *Īśopaniṣad.* Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 1412 BS, (1st ed. 1367 BS). Print.

Kalidāsa. *Raghuvaṃśam.* Ed. Debkumar Das. Kolkata: Sribalaram Prakashani, 1412 BS (2nd ed.)(1st ed. 1410 BS). Print.

*Manu. Manusaṃhitā.* Ed. Panchanan Tarkaratna. Kolkata: Sanskrit Book Depot, 2000. Print.

Sharma, P.R.P. *Encyclopedia of Purāṇas,* Vol. I & II. New Delhi: Anmol Publications Pvt. Ltd., 2007. Print.

Vyāsa. *Mahābhārata.* Ed. Haridassidhantabagish. *Mahābhāratam: Ādiparva,* Kolkata: Sidhantavidyalaya, 1338 BS. Print.

Yogeshchandra. *Veder(a) devatā o kṛṣṭikāl(a).* Kolkata: Bangia Sahitya Parisad, 1361 BS. Print.

# *RĀMA-PŪRVA- TĀPANĪYA UPANIṢAD* : EPIC AND PHILOSOPHY

BIDISHA CHOUDHURY

## 1. Introduction.

1.1. Upaniṣadic literature occupies an enormous significance in the philosophical systems and religious belief of India. According to the tradition *Upaniṣad* can be classified into two groups namely, major or primary *Upaniṣad* and minor *Upaniṣad*. Major *Upaniṣads* are those, which have the commentaries of Śaṃkarācārya. Now regardless it can be implied that, the *Upaniṣad* texts other than these 'major *Upaniṣads*' are 'minor'. Again, these

minor *Upaniṣads* can be classified into five groups. They are- *Vedānta Upaniṣad, Yoga Upaniṣad, Saṃnyāsa Upaniṣad, Śaiva Upaniṣad* and *Vaiṣṇava Upaniṣad*. In this connection, it is also worth to mention that, these categorised *Upaniṣads* are not always directly associated to the *Vedas*.

2. Generally, it can be said that, *Vaiṣṇava Upaniṣads* are those who deal with the worship of *Viṣṇu*. The focal area of this *Rāma-tāpanīya Upaniṣad* (RTU) falls under the category of *Vaiṣṇava Upaniṣads*. It has two parts. Namely *Rāma-pūrva- tāpanīya Upaniṣad* (RPTU) and *Rāma-uttara-tapanīya Upaniṣad* (RUTU). This paper would like to focus on the *Rāma-pūrva-tāpanīya Upaniṣad* (RPTU). The thrust area of the paper is to indicate the significance of RPTU in the Upaniṣadic literature as well as in Vaiṣṇavism. The relationship with the epic story of Vālmīki's *Rāmāyaṇa* would also be in discussion since the characters of this *Upaniṣad* are same.

**2. General Information of RTU.**

2.1. RTU belongs to the *Atharva-veda*. It has two parts. RPTU consists of 100 verses, divided into 10 *khaṇḍas* which are again named as *Upaniṣad"*. The second one RUTU has 9 verses in a single portion. *Muktikoponiṣad* produces a list of 108 *Upaniṣads* (both major and minor), where also RTU situated under the section of *Atharva-veda*. The Descriptive catalogues of Asiatic Society mentioned about this *Upaniṣad* with their commentaries. According to the catalogues *Rāma-tāpanīya Upaniṣad* is a theological treaties in two parts. The first one was written in hymns and the second one was composed in the prose form. Both parts established the divinity of Rāmacandra. Regarding the commentary of this *Upaniṣad*, it was found that Ānanda Vana had authored the commentary entitled *Ānandanidhi*. There is also another manuscript written by the same author entitled *Rāmakāśikā*. An enlarged edition of the commentary *Ānandanidhi* has been found on this *Upaniṣad* dated Śaka 1667. There we find some other names of the commentators of RTU. They are listed below.-

a. Upaniṣad-brahmendra (1750- 1850 AD) - *Rāmatāpanīvivaraṇa*
b. Nageśvarasūri- *Rāmatāpanīvṛtti*
c. Nārāyaṇāśrāmi- *Rāmatāpanīdīpikā*,
d. Bhaṭṭa Mudgalasūri- *Rāmottara-tāpanī-vyākhyā*
e. Rāmayati- *Payonīkā*
f. *Viśveśvara-Rāmatāpanīpūrvakhaṇḍavyākhyā*
g. Sureśvarāśrāmi- *Rāmacandrojyotsnā*

Again one more name of commentary could be found entitled *Rāmatāpani*

*vyākhyā*. But the author is unknown,

## 3. Incarnation of Viṣṇu as Rāma: A brief Survey.

3.1. According to *Purāṇa*, Viṣṇu had ten incarnations. They are- *Matsya, Kūrma, Varāha, Nṛsiṃha, Vāmana, Paraśurāma, Rāma, Kṛṣṇabalarāma, Buddha* and *Kalki*.

The incarnation of Rāma is most important and popular object of worship. The great epic in Indian literature *Rāmāyaṇa* enshrined the legends of Rāma and his bravery and sacrifice. The epic praised Rāma as the incarnation of Viṣṇu and considered it as the eternal Brahman.Though Rāma *avatāra* was not found in the Gupta era, still Kālidāsa had referred it in his *Raghuvaṃśa, rāmābhidhāna harirityuvāca*. Again according to Buddha *Jātakas* Buddha was incarnated as Rāma. They considered Rāma as Bodhisattva. The Jains also had described the story of Rāma in their own way and equated Rāma to their great divinity. The concept of Viṣṇu as Rāma was specially dealt in three *Upaniṣads*, namely, *Rāma-pūrva-tāpanīya Upaniśad, Rāma-uttara-tāpanīya Upaniṣad* and *Rāmarahasya Upaniṣad*.

## 4. Concept of Rāma in *Rāma- tāpanīya Upaniṣad*.

4.1. First *six* verses of *Rāma-pūrva-tāpanīya Upaniṣad* are contained the etymologies of Rāma. In those etymologies the first verse addressed Rāma as the great Viṣṇu.

Again the *Upaniśad* narrated that, as the *yogins* delighted *(ra-mante)* in him thus he was called Rāma. Again he was mentioned as the *Brahman* himself in such name because the name denoted the means of eternal bliss and spirituality.

There Rāma is described as the *rūpakalpanā of Brahman*. The text delivered that Rāma being secondless *(advitiya)* without body and parts and being all spiritual *(cinmaya)* appeared as the multiform. Thus he was treated as Brahman to serve the purpose of worship *(rūpakalpanā)*.

After a poetic start in this way, this *Upaniṣad* directly jump onto the theory of incarnation by portraying Rāma as an incarnation of Brahman. Here Brahman is portrayed as the king as the deities use to see him in the form of King Rāma.

*śaktisenākalpanā ca brahmany evaṃ hi pañcadhā /*
*kalpitasya śarīrasya tasya senādikalpanā //*

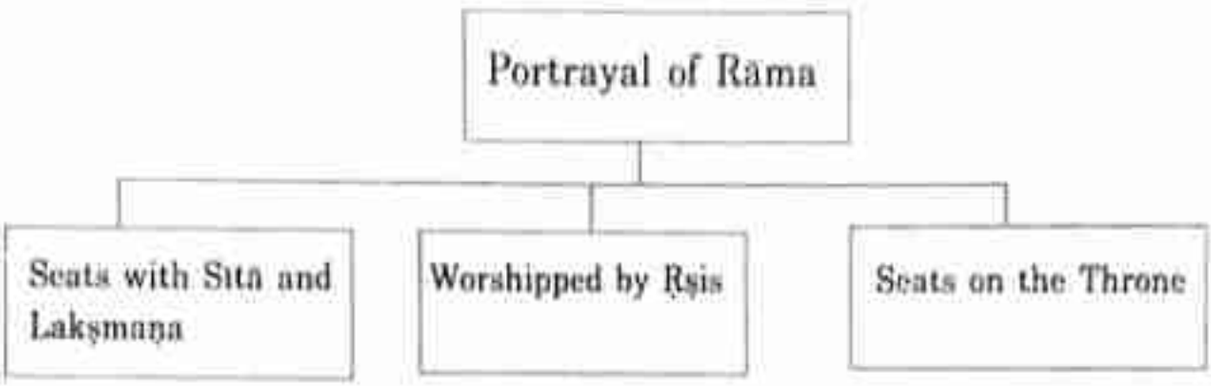
"One similarly assigns to Rāma's body,
Accepted as the Brahman itself,

An army, as also the four other
Attributed to sovereign."

Here *pañcadhā* refers five basic elements which form a kingship. They are- ministers, territory, fortresses, treasure and the army.

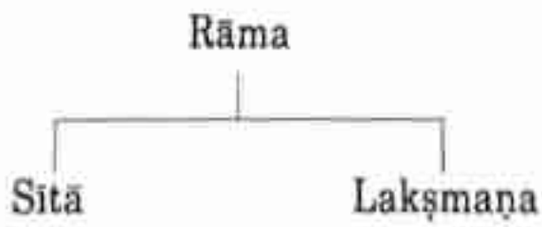
**5. Portrayal of Rāma.**

There could be found three types of portrayal of Rāma.




**5.1. Seats with Sitā and Lakṣmaṇa.**

Here the *Upaniṣad* made another diagram, where Sītā be seated on Rāma's lap embracing him as the divine *Prakṛti* on the left side of Rāma and Lakṣmaṇa stood on the right side of him with a bow in hand. Three of them made a perfect shape of triangle.




**5.2. Worshipped by Ṛṣis.**

Here was given the family name of Rāma and mentioned him as the killer of the demon Rāvaṇa. But he was mentioned as ten headed *("daśasyāntakarupine").* Rāma was pictured here as be seated under the wish-tree *(kalpataru).* He was prised by Gods for the grant of protection and prosperity.

**5.3. Portrayal of sitting on the throne.**

Portrayal of *Rāma,* as he sits on the throne after accomplishing his heroic deeds is depicted.-

"On the lion seat here sits

Raghu's scion with two arms,
Wielding a bow, glad at heart,
Adorned with every ornament,
With the instructive posture of the right hand,
Announcing power with the left hand,
Distributing instruction with pleasure,
Wholly spiritual, the highest God."

In this picture the other characters of *Rāmayaṇa* like *Sitā*, *Hanumāna*, *Bharata*, *Śatrughna*, even *Jāmbuvāna*, *Aṅgada* are also present. In this regard it is worth to mention that in some verses a brief illustration of *Rāmayaṇa* is given (in 4th, 5th and 6th chapters), though the detail picture of the story is missing.

**6. *Mantra* and its Significance.**

6.1. RPTU introduced a *mantra* (formula) to praise Rāma which carries a mystical significance. The *Upaniṣad* defined that the *mantra* rescues him who mouse over the earthy pain for which he sacrifices and works. Therefore, it is called *mantra*. This is the formula called "*rāmaṃ rāmāya namaḥ*".

6.2. The formula denoted the glorification of Rāma and also indicated the requirement to utter this *mantra*. The *Upaniṣad* also prescribed the way to conceive the formula in the body and mind. Hence it advised to draw a diagram. It is a figure of two joint triangles with *Om* written whole in a hexagon figure where all the major characters of *Rāmayaṇa* supposed to be standing surrounding Rāma. It was said to write Rāma and Māyā on the sides of the triangles and "anger" between the vertices of the triangle. Again it was directed to write the vowels on the filaments and eight consonants on the petals of that diagram and finally on them one has to write the syllables of "Garland- formula" *(mala- mantra)* having the numbers of six weaves. They are— hunger, thirst, grief, infatuation, old age and death. The *Upaniṣad* also referred to that one could wear this diagram on his head, heart, hair-tuft, armour, eyes and weapons. *Tapanam* suggests burning, pain suffering or ascetic-self -suffering. Eventually, *Tāpanīya Upaniṣads* have some secrecy and mystic rituals to make it unreachable to all. In this regard, it can be said that *Rāma tāpanīya Upaniṣad* maintained the same like *Nṛsiṃha-tāpanīya Upaniṣad*, *Gopāla-tāpanīya Upaniṣad* etc.

**7. Connection with Vālmiki's Rāmayaṇa.**

7.1. It is not a replica of *Rāmāyaṇa*. But it included a brief sketch of the main story where the rescue of Sitā is main focal point. Therefore, it excluded *'Ādikāṇḍa'*, *"Araṇyakāṇḍa'* and *'Uttarakāṇḍa'*. In fact the name of Rāvaṇa

was also referred as *daśasya* (ten headed) at the time of brief mention of the story of battle field. Very brief description of Rāmayaṇa is presented here not to recite the story of *Rāmayaṇa*, rather it praised or worshipped Rāmacandra as a brave king as well as a god. Basically the aim of the *Upaniṣad* is to explore the Indian philosophy. And to serve the purpose, the *Upaniṣad* cleverly selected a story which is very well known to the mass. And that is nothing but Vālmiki's *Rāmāyaṇa*. Therefore, the plot of the *Rāmāyaṇa*, especially rescue of Sitā and depiction of Rāma as king on the throne of *Ayoddhā* construct the outer structure of *Upaniṣad*, where the soul of it can be found only through the philosophical approaches along with the motivation of *tantra*.

**8. Association with Indian Philosophy.**

8.1. Though *Vaiṣṇava Upaniṣads* are chiefly belonging to the minor *Upaniṣad* category, the implication of *Advaita* philosophy on *Vaiṣṇava Upaniṣads* can be traced and an amalgamation of *Yoga*, *Sāṃkhya* and *Tantra* can be noticed here. More or less all Indian philosophies focus on nothing but the ultimate goal, the liberation.

The major *Upaniṣads*, the *śruti-prasthāna* of *Advaita Vedānta* philosophy discuss on liberation or salvation time and again. *Vaiṣṇava Upaniṣads* emphasize on the meditation on *Om* sound and prescribe to practice meditation with the formula *Om! namo Nārāyaṇāya*.

8.2. This very text also illustrated the same philosophical approach besides the establishment of the incarnated form of Viṣṇu. The formula-king *"rāmaṃ rāmāya namaḥ"* denotes the whole world as it contains the *Prakṛti* (Sitā)- *"sa sitājneyā mulaprakṛti* and *Puruṣa* Rāma. Again *"rāmāya namaḥ"* signified the highest thought of *Vedānta* that declared the identity of individual and the highest soul.

> *"jīvavāci namo nāma cātmā gīyate /*
> *tadātmikā yā caturthi tathā cāyeti gīyate //"*
> "The word namas here means Jīva,
> The word Rāma means the Ātman;
> But the dative in-āya
> Aims at the consubstantiality of the two."

8.3. The ending style of every *mantra* with *"hum phaṭ svāhā"* demanded the assimilation of *tantra* culture. Perhaps it could be a signature of a syncretic attitude of religious teachers of that period.

*Rāma-pūrva-tapanīya Upaniṣad* portrayed four 'āvaraṇa' to perform the

worship of Rāma in the *tāntric* form.

In the first *'āvaraṇa'* Rāma would have to be surrounded by Śatrughna, Bharata and Hanumāna in a triangular shape.

In the second *'āvaraṇa'* one should have to place Sugriva in front of Bharata and Bibhīṣaṇa in front of Śatrughna. And at the end of all there should be placed Lakṣmaṇa. In this way a hexagon should be drawn by placing Rāmacandra in centre.

In the third 'āvaraṇa' the names of sixteen characters of *Rāmayaṇa* could be found. They are—

Hanumna, Sugrīva, Bharata, Bibhīṣaṇa, Lakṣmaṇa, Aṅgada, Arivimardant Jambuvana, Dhṛṣṭi, Jayanta, Vijaya, Surāṣṭra, Rāṣṭravarāhana, Akopa, Dharmapala and Sumantra.

The *Upaniṣad* said that the fourth *'āvaraṇa'* should be covered ten sides of the universe.

**9. Conclusion.**

**9.1.** *Rāma-pūrva- tāpanīya Upaniṣad* is regardless falls under the category of minor *Upaniṣad*. As it is generally stated that minor *Upaniṣad* are not directly attached to the *Vedas*, so there was the chances of this *Upaniṣad* to be a younger one in its age and indirectly attached, any Vedic literature.

But this very text was considered to be sectioned under the *Atharva Veda* and enlisted in 108 numbers of *Upaniṣads* according to the *Muktikopaniṣad*. The *Ramottarotāpanīya Upaniṣad* consists mostly of passages taken from earlier *Upaniṣads* especially *Nṛsiṃha tāpanīya Upaniṣad*. Thus it can be assumed that this particular *Upaniśad* may belong to the later date. Again this very text took some of the names of major characters of *Rāmayaṇa* but the story of Daśaratha, *Ayoddhā* or battle with Rāvaṇa could not be found here. Hence it could be assumed that this *Upaniṣad* was very much concerned to establish Rāma as the incarnated form of Viṣṇu to worship him in this form. In this regard, it can be said that it is worth full in the tradition of secret worshipping cult through *tapanam*. But it does not carry any epic value, though the characters are same. Again, the *Upaniṣad* shows an amalgamation of different philosophical thoughts like *Vedānta, Tantra, Sāṃkhya, and Yoga*.

**Bibliography:**

Anirvan. *Veda- Mimamsa (Veda-mīmāṃsā). A Vedic Compendium*. Ed. Gaurinath Sastri and ors. Calcutta (Kolkata): Sanskrit College, 1991 (Vol.1) (Calcutta Sanskrit Series no. 13).

Bandopadhaya, Amal Kumar. *Paurāṇikā*. Kolkata: Farma KLM Private Ltd., 2001 (Rpt. of 2nd ed. 1985).

Bhattacharya, Gargi. *"Major and Minor Upaniṣads"* in *Sumedhā*. Ed. Mridula Roy. Santiniketan: Department of Sanskrit Pali & Prakrit, Visva-Bharati, 2008 (1st ed.).

Desai, S.G.. *A Critical Study of Later Upaniṣads*. Mumbai: Bharatiya Vidya Bhavan, 1996 (1st ed.).

Deussen, Paul. *The Sixty Upaniṣads of the Veda*. Eng. Trans. V.M. Bedekar and G.B. Palsule. Delhi: MLBD, 2010 (6th Rpt. of Indian ed. 1980).

Descriptive Catalogue of Asiatic Society. Vol.2. Vaiṣṇava Section.

Jash, Pranabananda. *History and Evolution of Vaiṣṇavism in Eastern India*. Calcutta (Kolkata): Roy and Chowdhury, 1982 (1st ed.).

Martin, E.G.. *Gods of India*. Delhi: Low Price Publications, 2008 (2nd Rpt.), LPP-396.

Nagar, Shantilal. *Indian Gods and Goddesses. The Vedic Deities*, Delhi; B.R. Publishing Corporation, 2000 (1st ed.) (2 Vols.).

*New Catalogous Catalogorum*. Ed. V. Raghavan and K.K. Kunjunni Raja. Madras (Chennai): University of Madras, 1969 (Vol. 5). Madras University Sanskrit Series 30.

Sing, Jagadev. *Growth of Hindu Religion and Culture*. New Dlhi: Gyan Publishing House, 2006 (1st ed.).

*Srimad-Bhagavadgitā*. Ed. Swami Jagadananda, Beng. Trans. Jagadīsvarānanda. Kolkata: Udbodhona Karyalaya, 2009 (41st Rpt. of 8th ed. 1961).

Sarkar, Sudhirchandra. *Pouranik Abhidhan*. Kolkata: M.C. Sarkar & Sons. Private Ltd., 1928 (Beng. 1335) (1st ed.), 2010 (Beng.1418) (10th Rpt.).

*Upaniṣad Granthāvali*. Ed. Satischandra Mukhopadhaya. Kolikata (Kolkata): Vasumati Sahitya Mandir, 1996 (1st ed.) (Part.3).

*Upaniṣad- Saṃgrahaḥ*. Ed. J.L. Shastri. Delhi: M1BD, 2011 (6th Rpt. of 1st ed. 1970).

Vālmīki. Rāmayaṇa. Gorakhpur. Gītā press (4th ed.).

# DIFFERENT FORMS OF ŚĀLĀ / ŚĀLA AS REVEALED IN SAMARĀṄGAṆA-SŪTRADHĀRA

SUDIPTA KARMAKAR

At ancient times people used to live without any shelter. Sometimes they lived in tents, or caves. It was in the Neolithic period when people started

to building houses in Egypt and West Asia around 10,000 B.C. During that time stone was the most important material to build a house. But it was used building only for the temples for gods. Later on, stone came to be used in the palaces of kings and gradually it was adopted in the secular architecture. In *Samarāṅgana-Sūtradhāra (SAS)*, different types of buildings with their different locations are described along with the different kind of materials used in them.

According to the *SAS*, the classification of the buildings is prescribed in accordance with the different levels and different orders of gods and goddesses. The residential houses are divided into three categories. Viz..

- Popular residential house- *Śāla-bhavanas.*
- Palaces of kings- *Rāja-veśmas.*
- Temple- residence of gods Prāsādas.

In this paper my attempt will be to describe only the popular residential house *śāla (śāla)-bhavana.* There are differences between public and residential houses. In these houses resided various classes of people belonging to different castes and different professions are found in society. These types of buildings were found in India. Numerous references to such houses occur the *Rāmāyaṇa* and the *Mahābhārata,* the *Jātaka-s* and Kautilya's *Arthaśāstra* which illustrate these ordinary dwellings,undoubtedly similar to those found in Indian villages even today. According to the *SAS* (18.18-19), an open quadrangle surrounded by chambers *(śāla-s)* constitutes a single unit and the unit is repeated two, three, four or more times according to the needs of the accommodation of the occupants.

*Śālā* architecture is described in works like *Mānasāra (MS), Mayamata (MM), Kāmikāgama (KA)* and also *SAS.*

In the chapter titled in the *MS* the word *śālā (śāla)* is used mostly in the sense of house. *Śāla* (śālā) implies both temples and residential buildings for Brāhmaṇas, Kṣatriyas, Vaiśyas and Sūdras. In *MS, śālā* is divided into six classes. These are - *Daṇḍaka, Svastika, Maulika, Caturmukha, Sarvatobhadra and Vardhamāna.*

According to *KA, śālā* is termed *Mālikā-* the garland, and the *Mālikā* is a class of many -storeyed mansion. But *KA* does not take *śāla* to be the residential house for men. The stone pillars and stone walls of the *śālā* buildings must not be constructed in the front part. *Śāla-s* in the *Purāṇa-s* like *Matsya* and *Skanda,* also corroborates it. *Śālā* as a hall or pavilion architecture is corroborated by a number of inscriptions. The word *Śālā* has

been used for halls or pavilions like *Nātyaśālā*, *Bhakta-śālā*, *Japaśala*, *Dāna-śālā*, *Yajña-śālā* and *Virūpākṣa-śālā*.

In *SAS*, *śāla*-buildings are divided into ten classes. Viz.. *Ekśāla*, *Dviśāla*, *Triśāla*, *Catuḥśāla*, *Pañcaśāla*, *Ṣatśāla*, *Saptaśāla*, *Asṭaśāla*, *Navaśala*, *Daśaśāla*.

A dwelling with one *śāla* is called *Ekśāla* or one chambered house which has one hundred eight forms. *Dviśāla* is a two chambered house which has fifty two forms. A house consisting of three *śāla* is known *as Triśāla* or three chambered house which has seventy two forms and a house of which the courtyard is surrounded by an uninterrupted chain of four *śāla*-s is called *catuḥśāla* or Four chambered house which has two hundred fifty six forms.

The width of the individual *śālā-s* of a *catuḥśāla* is said to be one-fourth of the width of the *vāstu*. They are linked by square *Karṇaśālā*-s or *Avakosimā*-s situated in the corners of the *vāstu*, whose width and length are equal to the width of the *śālā*-s:

*śālāvyāsapramāṇā syāt sarveṣām avakosimā /*
*diśāsu bhavane śālā vidiśākarsāmayaḥ //*[1]

Along the side of each *śāla* facing the courtyard, there is an alinda or *'verandah'*. This *alinda* is approximately half as wide as the *śāla*.-

*vṛddhiḥ śālāstu teṣāṃ ayuś caturaṃśena vistṛtāḥ /*
*śālāvyāsārdhato 'lindaḥ sarveṣām api veśmanām//*[2]

In the 19th chapter, *SAS* gave various alternative measurements in relation to the different structures of the different occupants having different positions in the social pecking order. The *Catuḥśāla* house meant for the *Varṇin-Brāhmaṇas* etc. should have the measurement of 32 *hastas*, that of the commander and the priest 64 *hastas*, and that of the kings however, should take 108 *hastas*. The building of the *Brāhmaṇa*-s were square or nearly square and, if rectangular, the length was exceed by 1/10th only. In the buildings of the *Kṣatriya-s* the surplus is 1/8th; and in those of *Vaiśyas* and *Sūdras* 1/6th and 1/4th respectively.[3]

We know that a house has two principal parts the interior and the exterior one. All these are related to the interior part. *Śālā* and *Alinda* were two principal components of house architecture at that time. The other subject of house plan is the determination of its *Tala*, the floor. According to the text (*SAS* 28.16)- "Add four *hastas* in the sixteenth part of the Vistāra, the height of the *Tala* would be obtained from all the varieties of the house".

The height of the ground floor is ascertained by adding four cubits to one-sixteenth of the width of the *vāstu*, alternatively, it should be seven cubits for the largest, six for the middle sized, and five cubits for the smallest dwelling.-

> *saptahasto bhavejjeṣṭhe madhyame ṣaṭkaronmitaḥ /*
> *pañcahastaḥ kaniṣṭha tu vidhātavyas taṭhodayaḥ //*[4]

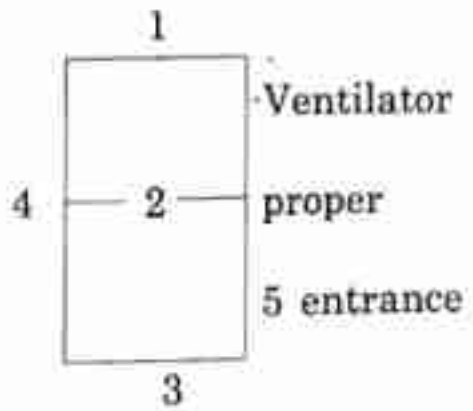
The other important parts of the house were the *Niryūha* (pinnacle) and the *Aṅgaṇa-vāpikā* to be laid with cover and the channel for water in the shape of a crocodile. Another important subject of house plan is the different types of roofing. *Bhūta, Tilaka, Maṇḍala* and *Kumuda* are the four classes of roofs.

These were the salient feature of house plan. Now let us discuss the inner plan of a house. It needs great accomplishment to make a house a real house. A verandah, a drawing room, a bed room, a kitchen, a dining room, a store, a place for worship, a batch, a staircase, a guest room, a nursery or children's room, a latrine and a garage- all these are laid in a house plan. The key idea of house planning was to the same in ancient times as in the modern.

The main component of *śāla* was the door. The door is called *Dvāra, Praveśana, Nirgamana* etc. The elements of the ornamental door are *Phalaka*[5], *Jāla, Toraṇa* and *Siṃhakarṇa* arches and mouldings. The following parts constitute the door according to the text: *Pedyāpiṇḍa, Udumbara, Dvāra-Śākhā, Rūpa-Śākhā, Khalva-Śākhā, Bāhya-Maṇḍala, Bhāra-Śākhā.*

Regarding these *śākhā*-s, the text mentions the following technical names according to the look and the quality thereof:

1. *Devī*
2. *Nandinī*
3. *Sundarī*
4. *Priyāṅkā*
5. *Bhadrā*




The height of the door had been calculated at by adding seventy to the

width of the *vāstu* and dividing that figure by 24; the width of the door is said to be half of its height. The door is described as having five *śākha*-s. This kind of arrangement is not only well-known from temple doors, but also from Newari residential architecture -characteristically with the same number of door posts. The thickness of the wall had been attained by dividing the width of *said* by four. The walls of the five *vāstu*s should thus be 2, 1³/4, 1¹/², 1¹/⁴ and one cubit respectively.

The doors were both front gates and the side ones. They were placed on the different cardinal points. The entrances from the town which were fortified by the enclosures of moats, ramparts and walls, they were called *Gopura*-s while the main gates and the side doors are called *Pakṣadvāra*-s. The authoritative texts like *Viśvakarmā-prakāśa* and *Bṛhat-saṃhitā* prescribe for the doors of domestic house, a height equal to three times the width. In the *SAS* discussed about the four-fold[6] categories of the residence in which the location of the door is a matter of special importance. They are- *Utsaṅga, Hīnabāhu, Pūrṇabāhu, Pratyakṣāya.* The first and third are auspicious and second and fourth are inauspicious.

There is a short description of *śāla-bhavanas* and many other constructions which could not be discussed here. However this short discussion on the *SAS*'s *śāla-houses* may be helpful in modern buildings too. The materials to be used are easily available and the accommodation thus created suitable for comfortable living. In modern time too *śālā* can be built on a large scale. Some of the modern materials like cement, concrete, if employed, will make the house last longer. If new townships on the model of the branch town or *śākhā-nagara*-s are planned, the houses therein may be planned in rows of *śāla*-houses, consisting of symmetrical, frontal verandahs, the alindas along with porticos, the *Bhadra*-s and hind portions or Parisaras. The central space should be kept open and would be large enough for plantation and vegetation etc.

**List of Abbreviation:**

SAS= Samarāṅgaṇa-Sūtradhāra.
MM= Mayamatam.
KA= Kāmikāgama.
MS= Mānasāra.

**End note**

1. SAS.19.28
2. SAS.19.22
3. SAS. 19. 18-19
4. SAS 28.17

5. SAS 18.34
6. SAS 39.11-17

**Select Bibliography:**

Bandyopadhyay, Manabendu. *Aspects of Sanskrit Architectural Texts.* Kolkata: Saraswat Kunja, 2010. Print.

Bharadwaj, H.C. *Aspects of Ancient Indian Technology,* Delhi: Motilal Banarasidass, 1979. Print.

Bhattacharyya, Tarapada. *Vāstuvidya System of Indian Architecture.* Delhi: Ajay Book Service Language, 2007. Print.

Bhojadeva. *Samarāṅgaṇa Sūtradhāra.* Trans. Felix Otter. *Residential Architecture in Bhoja's Samarāṅgana Sūtradhāra.* Delhi: Motilal Banarasidass Publishers Private Limited, 2010. Print.

Bhojadeva: *Samarāṅgaṇa Sūtradhāra.* Ed.& Eng. Trans. Sudarshan Kumar Sharma (Vol-I). New Delhi: Parimal Publication, 2007. Print.

Gaur, Niketan Anand. *Sthāpatya Ved-Vāstu Śāstra.* New Delhi: New Age Group, 2009, rpt. (1st ed.) 2002. Print.

Raz, Ram. *Eassy on the Architecture of the Hindus.* Delhi: Indological Book House, 1972. Print.

Shukla, D.N. *Vāstu śāstra Hindu Science of Architecture* (Vol.1). New Delhi: Munshiram Manoharlal publishers Pvt.Ltd., 2008. Print

Sthapati, V.Ganapati. *Building Architecture of Sthapatya Veda.* Chennai: Dakshina Pub. House, 2001. Print.

# প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতসাহিত্যে কৃষি

অমূল্য সরকার

মানুষের অত্যাবশ্যক প্রয়োজনীয় ত্রিবিধ উপাদানের মধ্যে অন্যতম হল অন্ন। আর এই অন্ন আসে কৃষি থেকেই। আদিম যুগে মানুষ যখন কৃষির ব্যবহার জানত না, তখন মানুষ ফল-মূল, পশুমাংস ইত্যাদির মাধ্যমেই তাদের ক্ষুধা নিবারণ করত। তারপর মানুষ যখন কৃষির ব্যবহার জানল, তখন এই কৃষিই মানুষের জীবনযাত্রার এক অভাবনীয় পরিবর্তন আনল। মানুষ আস্তে আস্তে জংলী জীবন ত্যাগ করে কৃষির মাধ্যমেই জীবিকা নির্বাহ করতে শুরু করল এবং এর ফলে কৃষিভিত্তিক সভ্যতার সূচনা হল। কৃষিজ দ্রব্য উৎপাদনের ফলে বহির্বাণিজ্যের প্রসার হল। আর এই কৃষিজ দ্রব্য রপ্তানির ফলে বহির্দেশ থেকে প্রচুর অর্থাগম ঘটে। তাই কৃষি-ই হয়ে ওঠে রাষ্ট্রের সামগ্রিক অর্থনৈতিক ও সামাজিক উন্নতির মূল।

কৃষিকাজের ধারণা মোটেও অর্বাচীন নয়, এই ধারণা নব্যপ্রস্তর যুগ থেকেই প্রচলিত। বেদ, উপনিষদ, ব্রাহ্মণ, আরণ্যক, সূত্রসাহিত্য, চরকসংহিতা, রামায়ণ, মহাভারত, পুরাণ, কৃষিপরাশরসংহিতা, মানুসংহিতা, বৃহৎসংহিতা, অমরকোশ, অর্থশাস্ত্র ইত্যাদি প্রাচীন সংস্কৃত সাহিত্যে কৃষিকাজের উল্লেখযোগ্য নিদর্শন আমরা

পেয়ে থাকি। আর এই কৃষি সুপ্রাচীন কালে সংস্কৃত সাহিত্যে কীরূপে বর্ণিত হয়েছিল তার-ই সংক্ষিপ্ত আলোচনা করছি—

১. বৈদিক সাহিত্যে কৃষির নিদর্শন

কৃষিকার্যের মাধ্যমে জীবিকা নির্বাহের প্রমাণ ঋগ্বেদের অনেক স্থলেই পাওয়া যায়। ঋগ্বেদের চতুর্থ মণ্ডলের সাতান্ন নং সূক্তের আটটি মন্ত্রই কৃষিকে উদ্দেশ্য করে রচিত। এই সূক্তে প্রথমেই ক্ষেত্রপতির প্রার্থনা করা হয়েছে, তিনি যেন প্রভূত জল দান করেন। স্বাভাবিক বর্ষণের জলের উপর-ই তখন কৃষি নির্ভরশীল ছিল—

"মধুমতীরোষধীর্দ্যাব আপো মধুমন্নো ভবত্বন্তরিক্ষম্।
ক্ষেত্রস্য পতির্মধুমান্নো অস্ত্বরিষ্যন্তো অন্বেনং চরেম[১]।।"

কৃষির প্রধান অবলম্বন ছিল লাঙল ও বলদ। বলদ দিয়ে লাঙল চালিয়ে জমি কর্ষণ করা হত। কোদালের সীমিত শক্তিতে যে টরিমাণ জমি কর্ষণ করা যায় বলদ দিয়ে লাঙল চালিয়ে তার থেকে অনেক বেশি পরিমাণ ভূমি চাষ করা সম্ভব হত। লাঙলের আগায় ফাল-লাগানোর পদ্ধতিও অজানা ছিল না। সেকালে কৃষকের নাম ছিল কীনাশ, কৃষীবল ইত্যাদি। সীতা অর্থে লাঙলের দ্বারা ভূমিতে চিহ্নিত রেখা। ঋষি এই সীতার স্তুতি করে বলেছেন যেন তিনি জলবতী হয়ে বৎসরের পর বৎসর শস্য দোহণ করেন।

'ইন্দ্রঃ সীতাং নিগৃহ্ণাতু তাং পুষানু যচ্ছতু।
সা নঃ পয়স্বতী দুহামুত্তরামুত্তরাং সমাম্।।"[২]

ঋগ্বেদের দশমমণ্ডলের চৌত্রিশ নম্বর সূক্তে ও কৃষির নিদর্শন পাওয়া যায়। সেখানে একজন সর্বস্বান্ত জুয়াড়ি বলছেন যে, তিনি আর জুয়া খেলবেন না বরং কৃষিকাজের মাধ্যমেই জীবিকা নির্বাহ করবেন।

শুক্লযজুর্বেদের দ্বাদশ অধ্যায়েও বলা হয়েছে—হে কৃষকগণ, হাল যুক্ত কর, যুগগুলির বিস্তার কর। কর্ষণ করা হলে দেবমন্ত্রে বীজ বপন কর, ব্রীহি প্রভৃতি পুষ্টিলাভ, অতি অল্পকালে পক্ক ধান দাত্রের দ্বারা ছিন্ন হয়ে গৃহে আসুক।

"যুনক্ত সীরা বি যুগা তনুধ্বং কৃতে যোনৌ বপতেহবীজম্।
গিরা চ শ্রুষ্টিঃ সভরা অসন্নো নেদীয় ইৎসৃণ্যঃ পক্কমেয়াৎ।।[৩]"

তন্ডুল জাতীয় শস্যের মধ্যে যবের একাধিক উল্লেখ থাকলেও গমের উল্লেখ আমরা পাই না ঋগ্বেদে। তবে অথর্ববেদে গমের উল্লেখ পাওয়া যায়।—এসব তথ্য থেকে বলা যায় তখনকার মানুষ শস্য উৎপাদন করতে শিখেছিল।

মনুসংহিতাতে কৃষির নিদর্শন ঃ

মনুসংহিতাতে কৃষির এক উল্লেখযোগ্য নিদর্শন পেয়ে থাকি। এখানে প্রথমেই বলা হয়েছে যে—কৃষিকাজ করতে কৃষককে বীজ সম্পর্কে, কোন্ জমিতে কোন্ বীজবপন করলে ভালো ও বেশী ফলন হবে সে বিষয়ে অভিজ্ঞ হতে হবে। বীজ বপনের ব্যাপারে আবহাওয়া, জমির উবর্রতা প্রভৃতির দিকেও বিশেষ যত্ন নিতে বলেছেন, যাতে ভালো শস্য উৎপন্ন হয়। মনু বর্ষাকালকে ফসল উৎপাদনের উৎকৃষ্ট সময় বলেছেন। তিনি বহুফসলী জমির উল্লেখ করেছেন। কৃষকেরা একই জমিতে ভিন্ন ভিন্ন সময়ে ভিন্ন ভিন্ন বীজ বপন করলে, সেগুলি নিজ নিজ প্রকৃতি অনুসারে নানারকম শস্যরূপে উৎপন্ন হয়—

"ভূমাবপ্যোককেদারে কালোপ্তানি কৃষীবলৈঃ।
নানারূপানি জায়ন্তে বীজানীহ স্বভাবতঃ।।[৪]"

মনু অনুর্বর জমিতে ধান্যাদি বীজ বপনের নিষেধ করেছেন। এতে পরিশ্রমও নষ্ট হয় এবং লোকসানও হয়। সারাবছর কৃষির জলসেচের জন্য জলধারা, তড়াগ, দীঘি, জলপ্রণালী প্রভৃতি নির্মাণের উপর গুরুত্ব দিয়েছেন, যাতে বৃষ্টির জলের অপেক্ষা করতে না হয়। কৃষির প্রধান অবলম্বন বলদ ও জল। দুটি হল যুক্ত চারটি গরু দিয়ে যতখানি ভূমি কর্ষণ করা যায় তাকে কুল বলে। বীজবিক্রেতাকে সবসময় উৎকৃষ্ট বীজ বিক্রির কথা বলা হয়েছে। যে বিক্রেতা উৎকৃষ্ট বীজের সাথে অপকৃষ্ট বীজ মিশিয়ে বিক্রি করে তার কঠোর শাস্তির নির্দেশ দিয়েছেন মনু। কৃষির প্রসঙ্গে মনু বলেছেন—কোন ক্ষেত নিজের হলেও ঠিক সময়ে তাতে শস্য উৎপাদন ও ফসল তোলা ক্ষেতমালিকের কর্তব্য। কিন্তু যদি সে তা না করে, তাহলে শস্যের যে ক্ষতি হয় তার জন্য সে দন্ড ভোগ করবে। এমন কি ক্ষেতমালিকের অজ্ঞাতসারে যদি ভৃত্যগণের দোষে শস্যের ক্ষতি হয় তাহলে ভৃত্যগণের শাস্তির বিধান দিয়েছেন। অর্থাৎ কৃষকেরা যাতে ফসলের অবহেলা না করে, ফসল উৎপাদনে দায়িত্বমান হয় তার জন্য মনু এই নির্দেশ দিয়েছেন।

## অর্থশাস্ত্রে কৃষির নিদর্শন

অর্থশাস্ত্রে আধুনিক কৃষিকাজের এক উল্লেখযোগ্য নিদর্শন পাওয়া যায়। তবে অর্থশাস্ত্রে কৃষিকে সরাসরিভাবে উল্লেখ করা হয় নি, সেতু শব্দের দ্বারা উল্লেখ করা হয়েছে। কারণ সেতু বলতে বোঝায়—পুষ্পোদ্যান, ফলের বাগান, সবজির বাগান, শস্যক্ষেত্র ইত্যাদি।—

"পুষ্পফলবাটযন্তককেদারমূলবাপঃ সেতুঃ[৫]।।"

কৃষির প্রধান প্রয়োজন জল আর এই জল সংগ্রহ করা হয় প্রাকৃতিক জলাশয়, খাল, বিল, পুকুর দীঘি ইত্যাদি থেকে। আবার কখনও কখনও গ্রামবাসীরা নিজেরাই নিজেদের উদ্যোগে কৃষিকাজের জন্য জলাশয় খনন, বাঁধ নির্মাণ প্রভৃতি কাজ করতে এগিয়ে আসতেন এবং রাজা তাদের অর্থ ও উপকরণাদি দিয়ে সাহায্য করতেন। কৃষির উপযোগী জলাশয়, বাঁধ ভেঙে ফেলাকে তখনকার দিনে অমার্জনীয় অপরাধ বলে মনে করা হত। আবার জলাশয় জলহীন বা পরিত্যক্ত অবস্থায় রাখলে ক্ষতি সাধনের রাজা তাদের দন্ড দিতেন। যারা ব্যক্তিগত প্রচেষ্টায় কৃষিকাজ করতে উদ্যোগী হত এবং অনুপযোগী জমিকে কৃষিকাজের উপযোগী করতে উদ্যোগী হত রাজা তাদের ভূমি, ধান্যাদি বীজ, নগদ টাকা প্রভৃতি দিয়ে সাহায্য করতেন। যারা নিজের কর্ষণযোগ্য ভূমিতে কৃষিকাজ করত না, রাজা তাদের কাছ থেকে সেই সব ভূমির অধিকার কেড়ে নিতেন। আর শস্যাদি উৎপন্ন না করায় রাজকোশের যে, ক্ষতি হত তা পুরণ করতে রাজা ঐ সব লোকেদের বাধ্য করতেন। কৌটিল্যের সময় কৃষিকাজের ফলে জলাশয় থেকে সে সমস্ত মাছ, জলচরপ্রাণী, বা স্থল থেকে যে সমস্ত শাকসবজি পাওয়া যেত, তা সবই রাজা নিয়েনিতেন—

"মৎস্য-পুষ্প-হরিতপণ্যানাং সেতুষু রাজা স্বাম্যং গচ্ছেৎ[৬]।।"

রাজা সম্ভবতঃ এইসব দ্রব্যগুলি রাজকোশে সংরক্ষণ করে কোষ্ঠাগারাধ্যক্ষের মাধ্যমে প্রজাদের কাছে বিক্রয় করতেন বা গরবী প্রজাদের মধ্যে বিতরণ করতেন। প্রজারা যাতে কৃষিজ দ্রব্য সঠিক দামে কিনতে পারে তার জন্যই এই পদক্ষেপের কথা বলা হয়েছে। আর যেসমস্ত জমি চাষের অনুপযোগী অর্থাৎ ইট, কাঁকর, প্রস্তর খণ্ড ইত্যাদির আধিক্যবশত শস্য উৎপাদন সম্ভব নয় সেসব জমিকে গো-মহিষাদি জন্তুদের বাসের জন্য নির্বাচন

করতে বলেছেন। কৌটিল্য কৃষিকাজের অনুপযুক্ত জমিগুলিকে যেভাবে ব্যবহার করতে বলেছেন তাতে পরিবেশের সাম্যবজায় রাখার দিকেও তাঁর দৃষ্টি ছিল বলে মনে করা হয়।

## কৃষিপরাশর সংহিতাতে কৃষির নিদর্শন

কৃষিপরাশর সংহিতা হল প্রাচীন কৃষির অন্যতম গ্রন্থ, যে গ্রন্থটি কৃষিকে উদ্দেশ্য করেই রচিত। এখানেও বলা হয়েছে যে, সেসময় আবর্ত, সংবর্ত পুষ্কর ও দ্রোণ—এই চার মেঘের বৃষ্টিপাতের উপর-ই কৃষি নির্ভরশীল ছিল। কৃষিপরাশরসংহিতাতেও বলা হয়েছে যে, কৃষিকাজ করতে গেলে প্রথমেই ভূমি, বীজ বপনের উপযুক্ত ক্ষেত্র, ঋতু, বৃষ্টিপাত ইত্যাদির সম্পর্কে জ্ঞান থাকা আবশ্যক। কারণ সব ভূমিতে, সব ঋতুতে সব ফসল ভালো হয় না। প্রত্যেক ফসলের জন্য ভূমি, বৃষ্টিপাত, জলবায়ু, আলাদা আলাদা প্রয়োজন। যেমন এখানে বলা হয়েছে বালি মাটি ধানচাষের আর কাদা মাটি পাট চাষে উপযোগী। বীজবপনের সময় হিসাবে বৈশাখ মাস সবচেয়ে ভালো আবার শ্রাবণ মাস সবচেয়ে খারাপ বলে বর্ণিত হয়েছে।

এছাড়াও অমরকোশের ভূমিবর্গ, বৈশ্যবর্গঃ এবং মৎস্যপুরাণে মাটির গুণাবলী সম্পর্কে তথা উর্বর, অনুর্বর, লবনাক্ত মৃত্তিকা, পরিত্যক্ত মৃত্তিকা সম্পর্কে বলা হয়েছে। কোন্ মাটি কি ফসল চাষের উপযোগী সে সম্পর্কেও বলা হয়েছে।

এই সব তথ্য থেকে বোঝা যায়, সে যুগের মানুষ বনের ফলমূল খেয়ে উদরপূর্তি করতেন—আমাদের অনেকের মধ্যে এমন এক কাল্পনিক ধারণা বিদ্যমান, তা অনেকাংশে ভ্রান্ত। সে যুগের ফসলোৎপাদনের পদ্ধতি যে যথেষ্ট উন্নতমানের ছিল, তা এ সকল তথ্য থেকে প্রমাণিত হয়। কৃষিজ দ্রব্য ছাড়া যেমন উদরপূর্তি হয় না, তেমনি রাষ্ট্রের তথা সমাজের অর্থনৈতিক অগ্রগতিও সম্ভব হয় না। তাই বর্তমানে সরকারী উদ্যোগে বিভিন্ন খামার নির্মাণ করে, সেই খামার গুলিতে কৃষিজ বীজ, সার প্রয়োগ ইত্যাদির পরীক্ষা-নিরীক্ষা করে কৃষকদের কাছে স্বল্পদামে অথবা বিনা পয়সায় দেওয়া হচ্ছে। এছাড়াও কৃষকদের চাষে উদ্যোগী করতে সরকার ব্যাঙ্ক থেকে স্বল্প সুদে ঋণ দিয়ে থাকেন।

## আকরনির্দেশ

১। ঋগ্বেদ, ৪।৫৭।৩
২। ঋগ্বেদ, ৪।৫৭।৭
৩। শুক্লযজুর্বেদ, ১২।৫৮
৪। মনুসংহিতা, ৯।৩৮
৫। অর্থশাস্ত্র, ২।৬।৫
৬। অর্থশাস্ত্র, ২।১।১৪

## সহায়ক গ্রন্থপঞ্জী

ঋগ্বেদসংহিতা। রমেশচন্দ্র দত্ত কর্তৃক অনূদিত। ভূমিকা ড. হিরন্ময় বন্দ্যোপাধ্যায়। হরফ প্রকাশনী কর্তৃক প্রকাশিত ২০০০। কলকাতা।

যজুর্বেদসংহিতা। শ্রীবিজন বিহারী গোস্বামী কর্তৃক অনূদিত ও সম্পাদিত। হরফ প্রকাশনী কর্তৃক প্রকাশিত ২০০০। কলকাতা।

মনুসংহিতা। মানুবেন্দু বন্দ্যোপাধ্যায় সম্পাদিত। সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার কর্তৃক প্রকাশিত ২০০৩।
অর্থশাস্ত্র। মানবেন্দু বন্দ্যোপাধ্যায় সম্পাদিত, সংস্কৃত পুস্তকভাণ্ডার কর্তৃক প্রকাশিত, ২০১১।
বিষ্ণু মিট্রে। বায়োলোজিক্যাল কন্‌মেন্টম্ এন্ড্ এগ্রিক্যালচার ইন্ এনশোন্ট ইন্ডিয়া। বীরবল সাহনি ইন্‌স্টিটিউ অফ্ প্যালি ও বোটানি। লক্ষ্ণৌ।

# BHOJARĀJA AND HIS ŚṚṄGĀRAPRAKĀŚA

JAYASRI CHATTERJI

## Alaṅkāra Śāstra

मा निषाद प्रतिष्ठां त्वमगमः शाश्वतीः समाः।
यत् क्रौञ्चमिथुनादेकमवधीः काममोहितम्॥

With the utterance of this Śloka, "Poetry", in other words Vāgdevī or the goddess of speech appeared on the lips of Vālmīki, the great poet also known as ādikavi. This sudden incident made the history. As far as the tradition goes the Ramayana composed by Vālmīki is the first literary creation in Sanskrit.

The Vedic Saṁhitās, however, possess much literary embellishments but the mantras, there, are considered as "apauraṣeya" i.e. they were seen by the sages or the Ṛṣis. So traditionally they are not considered as deliberate literary compositions.

In course of time there emerged a flow of literary compositions in Sanskrit and hand in hand with poetry, the science of Poeties eventually came into being, which became known as Alaṅkāra Śāstra.

The meaning of the term Alaṅkāra underwent changes. It was a generic term for both arthālaṅkāras and śabdālaṅkāras such as Upamā, Yamaka etc. By the time of Daṇḍin, the term has acquired a more extensive meaning and started to designate any factor that produces poetic beauty or Kāvyaśobhā, as he says - Kāvyaśobhākarān dharmānalaṁkārān pracakṣyate, 2. In later days Vāmana synonymises the term Alaṅkāra with "Saundarya" meaning entire beauty in poetry as he says "Saundaryamalaṅkāraḥ"[1].

Later theorists undergoing to cover the field of poetry, comprehensively, included a treatment of Alaṅkāras, among which deserve mention are, Viśvanātha in Sāhityadarpaṇa, Mammaṭa in Kāvyaprakāśa, Hemacandra in Kāvyanuśāsana, Keśavamiśra in Alaṅkāraśekhara and Bhojarāja in

Śṛṅgāraprakāśa.

Rājaśekhara in his Kāvyamīmāṁsā refers to the divine origin of Alaṅkāra Śāstra, it is said that, the offspring of Devī Sarasvatī, Kāvya-puruṣa expounded the poetic theory, through seventeen of his pupils, Bharata muni being one of them, authored the illustrious Naṭyaśāstra.

Bharata's rasasūtra, vibhāvānubhāvavyabhicāri saṁcārisaṁyogādrasaniṣpattiḥ[4] brings all poetry within the purview of rasa. Amongst all tke rasas the eminence of Śṛṅgāra rasa is propounded by Bhoja in his Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa; as -

*raso' Bhīmano' haṁkāra Śṛṅgāra iti gīyate /*
*Yo 'rthastasyānvayāt Kāvyam Kamanīyatvamaśnute //*[5]

The speciality of Bhoja in delineation of £rngara rasa has been expressed in Śṛṅgāraprakāśa in this way -

*Sarvātmnāmamaladharmaviśeṣajanmā*
*janmantaranubhāvanirmitavafsano nyaḥ /*
*sarvātmasampadudayātiśayaikahetur*
*jāgarti Ko' pi hṛdi mānamayo vikāraḥ //*[6]

again he says -

Śṛṅgāra eva hṛdi mānavato janasya /[7]

The conception of mādhurya in the rīti-guṇa school led to the recognition or Śṛṅgāra as the rasa par excellence.

The distinctiveness of Śṛṅgāra as a rasa is most clearly recognised by Bhoja in Śṛṅgāraprakāśa in the following words—

*Vīrādbhutādiṣu ca yiha rasaprasiddhiḥ*
*siddhā kuto' pi vatayakṣavadāvahatl /*
*loke gatānugatikatvavaśādupetametām*
*nivartayitumeṣā pariśramo naḥ //*[8]

The acceptance of Śṛṅgāra as the primary rasa was thus developed into a thesis by Bhoja.

## ABOUT BBOJA

King Bhoja was a descendant of Paramāra dynasty. The Rāṣṭrakūṭas

appointed one ot the fore-fathers of Bhoja as the Goveraer of the Central part of India and it was under them from the middle ot the 10th A.D. to 1285 A.D. Dhārā or Dhar was the capital.

Bhoja was the son of sindhurāja who defeated both the Hūṇas and the Cālukyas.

It is curious to note the ancedotejthat,at an early age Bhoja used to suffer from severe head-ache, which was diagnosed as, a tumour in the brain. Subsequently two learned Brahmanas came from Ujjayinī and operated upon him using monini auṣadha which created artificial coma and later on he was brought back to his senses and the surgery was a successful one turning him even more briliant.

Under his rule Mālava and Dhāra became the intellectual hub. The city of Bhopala was founded by him to secure the eastern frontier of his kingdom,

Alongwitn the Śolaṅki King Bhīma of Gujrāta, Bhoja rebuilt the Somanātha temple after it was ransacked by Mahmud of Gazni.

He thought with Sultan Mahnrad and after Mahmud's death, Mahmud's son was driven away from the northern India by Bhoja who prudently seeked the help of other Hindu Kings.

The Cālukyas were the sworn enemy of Dhārā and Bhoja fought them with the help of the Chola King Rājendra and the Kālsuri King Gāṅgadeva. But though initially the team was victorious, Bhoja was defeated by the Cālukya King Pulakeśin II.

Bhoja is quite often compared to vikramāditya for his prudence, valourand love for the people.

Bhoja's rule made such an influence on the minds of the people, that it feas been said -

*adya dhārā sadādhārāsadalambā sarasvatī /*
*pāṇḍityamaṇḍitāḥ sarve bhojaraje bhuvvaṁgate //*

and after his demise, it was said -

*nirālambā sarasvatī bhojarāje divam gate //*

The Bhojeśvara temple near Bhopal was built by Bhoja. The Bhoja lake dug by him, making dams and channelling the water of Betuā river is a marvel of history and also a civil engineering masterpiece.

He tried his best to educate common people. He was a scholar, philosopher and a military man in unison. The apocryphal biography "Bhoja Prabandham" is ascribed to him, He wrote on philosophy, medicine, poetry, veterinary science, phoneties, yoga, archary and what not.

## BHOJA'S WORKS

Bhoja wrote at least eightyfour books on various subjects but a few has survived the blast of time.

They are

1. Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa on poeties
2. Rāja-mārtaṇḍa tikā on Patañjali's Yogasūtra, where various forms of meditation eg. savitarka, savicāra, sānanda and sāsmita have been explained.
3. Samarāṅganasūtradhāra (or vṛtti), composed in 83 chapters in anuṣtup metre.
4. Tattvaprakāśa, a remarkable work synthesysing the ancient and voluminous works on the saiva and the Pāśupata Tantras.
5. Rasarājamṛgāṅka, a treatise on chemistry, expeciaxly dealing on the extraction of metals from ores and production of various drugs,
6. Yuktikalpataru.
7. Śṛṅgāraprakāśa.

## THE ŚṚṄGĀRAPRAKĀŚAḤ

The discovery of Śṛṅgāraprakāśah around 1918 was a land mark discovery like the discovery ot the manuscripts of the Dramas of Bhlsa in 1910. Śṛṅgāraprakāśah is the longest work in Sanskrit theoretical literature, its 36 chapters span a total of 1908 pages tilling four volumes of hand-written manuscripts in the Madra Oriental Manuscript Library, (9) M.M. Kuppusvāmī Śāstrī, initiated efforts to bring out the text of tnis monumental work around 1921-22. Dr. V. Rāghavan was aptly chosen for this mammoth work and he published the first volume, containing the first 14 Chapters of the text from Madras in 1963.

Before the publication of Dr. Rāghavan's work western scholar Josyer brought out a complete edition of Śṛṅgāraprakāśa between 1955-74, Unfortunately this edition of Mr, Josyer contains a lot of lacunae and corrupt readings.[10] Dr. Rāghavan's edition is not complete to this date as it has not dealt with the last 22 chapters of the text.

In 2007 M,M, Prof, R. P. Dvivedi and Dr. S.S. Dvivedī published the Śṛṅgāraprakisah in 2 volumes containing 1630 pages along with an appendix. In this edition the editors have modified the text to a certain extent to make it intelligible within the frame work of the original.

## SOME OP THE SPECIAL FEATURES OF ŚṚṄGĀRAPRAKĀŚAḤ

*Śṛṅgāravirakaruṇādbhutaraudrahāsyavibhatsa*
*vatsalabhayānakās - s antanāmaḥ /*
*āmnāśiṣurdaśa rasān sudhiyo vayam tu -Śṛṅgārameva*
*rasanādrasamāmanāmaḥ //*

Holding this view about the Śṛṅgāra rasa Bhoja differs from Bharata regarding the notion of Śṛṅgāra as he says "rasobhīmano" hṁkāraḥ Śṛṅgārah". This signifies that, teuman beings possessing cultural background retain a sense of ego or ahaṁkāra which grows inherently as the quality of soul. Abhīmāna or self-reference is the source of elevation for all the excellence of soul. Ahaṁkāra takes the connoisseur or the sahrdaya to the śṛṅga, the peak, the highest point of experience or to the realm of śṛṅgāra rasa. And it is the one and the only rasa.

Bhoja distinguishes three stages in the enjoyment of rasa. The ahaṁkāra is the prior stage or pūrvakoṭi, the emotions arising out of that, is the middle stage or madhyamā-vasthā and the trancended stage of prĀma is the final stage or the uttarakoṭi.

Dhvani of Anandavardhana has been represented as tātparya by Bhoja. Tātparya denotes the general opinion of a speaker known through words, being abhidhlyamlna or denoted, pratlyamana or implied and dhgr.anirupa or suggestive.

Śṛṅgāraprakāśaḥ deals with both Poetics and Dramaturgy as we find in Sāhityadarpaṇa. Echoing the view of Bhāmaha śṛṅgāraprakāśaḥ also defines Kāvya as - "śabdārthau sahitau Kāvyam".

Again in śṛṅgāraprakāśaḥ, along with Bhāmaha's svabhāvokti and vakrokti, Bhoja mentions another division as rasokti, as he says —

*trividhaḥ khalu alamkaravargah vakroktiḥ svabhavoktiḥ rasoktin /*[11]

Rasokti is separated from the periphery of vakroti as propounded by Daṇḍin in the following words -

*Abhideyavinābhūta pratitir lakṣaṇocyate /*
*saiṣa vidagdhavakrotijīvitam vṛttiriṣyate //*[12]

## THE CONTENTS OF THE ŚṚṄGĀRAPRAKĀŚAḤ

There are thirtysix chapters inĀSrhgaraprakāśah. The contents of these chapters are -

1. Definition of Kāvya, śabda and artha along with twelve functions of each.

2. Prātipadika, its divisions and sub-divisions.
3. Meaning of Pada and Vākya and their varieties.
4. The varieties of Artha viz. kriyā, kāla, kāraka etc.
5. The meaning of Upādhi.
6. The meaning of Vibhaktiḥ.
7. The several powers of a word viz abhidhā, vivakṣā, tātparya etc.
8. The powers of words in connection with other words viz. vyapekṣa, sāmarthya etc.
9. Avoidance of dosas and securing of gtinas in kāvya.
10. Alaṁkāras of śabda artha and ubhaya.
11. Rasa
12. Dramas and their sixtyfour features.
13. Rati, mokṣa - Śṛṅgāra, dharma - Śṛṅgāra, vṛttis and rītis
14. Harṣa and forty eight bhāvas.
15. The ālamvanavibhāvas of rati.
16. The uddīpanavibhāvas of rati.
17. The anubhāvas.
18. The delineation of dharmaśṛṅgāra.
19. The delineation of arthaśṛṅgāra/
20. The delineation of Kāmaśṛṅgāra
21. The mokṣaśṛṅgāra along with nayaka - nāyikāvibhāga and nayaka nāyika guṇah.
22. Discussion on anurāga.
23. Elaboration of Vipralambha and sambhoga śṛṅgāra.
24. Features of vipralambha śṛṅgāra.
25. Characteristics of purvahuragavipralambha Śṛṅgāra.
26. Expression of wanting
27. Elaboration on abhinayavidhiḥ
28. Dūtiviśeṣadūtakarmopavarṇanam
29. Dūtapreṣaṇā, sandeśadāna etc.
30. Mānasvarupa.
31. Pravāsopavarṇanam.
32. Karuṇarasavinirṇaya
33. Sambhogasvarūpa.
34. Prathamānurāgānantarasaṁbhogaḥ.
35. Mānapravāsakaruṇānanantara saṁbhogaḥ.
36. Catasṛṇām saṁbhogāvasthanāṁ varṇanam.

To end this discussion we can only say that, to us, the inept human being of twenty first century, the genius of Bhojarāja is not easily comprehensibly.

as he possessed vast and varied qualities. We come across the vastness and at the same time the vibraroe of ideas in his outstanding work on poeties the Śṛṅgāraprakāśaḥ.

We can only pay our humble respect towards this stalwart following the footsteps of the Udepur praśasti of the King of Mālava, uttering the sādhitam vihitaṁ dattaṁ jñātam tadayaṁ na kenacit / kimanyat kevirājasya śrībhojasya praśasyate //

## References


1. Vālmīki Rāmāyaṇa - 1.2.15
2. Kāvyadarśa - II.1, (5) Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa - V.1.
3. Kāvyalaṅkārasūtra of Vāmana - I.1.2.
4. Nāṭyaśāstra-VI. 32. edited by M.M. Ghosh, Calcutta, 1967.
6. Śṛṅgāraprakāśa - 1.4 edited by M.M. Ghosh, Calcutta, 1967.
7. Op.cit., Do - 1.5.
8. Op.cit., Do - 1.7.
9. Indian Poetics - T. N. Sreekantaiya
10. Review of Śṛṅgāraprakāśa by Prot. Rādhāvallabha-Tripathī. Prabuddha Bhārata, Vol. 114, No-11, November 2009. Page 55.
11. Śṛṅgāraprakāśaḥ - 2.11 edited by V. Rāghavan, Karnataka
12. Ibid., 1.7 Publishing House, 1966.


## Bibliography

### Primary Sources.


Bharata : 'Naṭyaśāstra', edited by M.M. Ghosh, Calcutta, 1967.

Bhoja Śṛṅgāraprakāśa, edited by V. Raghvan, Karnataka Publishing House, 1966.

Śṛṅgāraprakāśa by G.R. Josyer-Mysore, 1963.

Sarasvatīkaṇṭhābharaṇam by Bhojarāja, edited by Jīvananda Vidyāsāgara, Kalikātā, B.S. 1340.

Kuntaka Vakroktijīvita, edited by S.K. De, Calcutta, 1961.

Kuntaka, Vakroktijīvita, edited by Raviśaṅkara Bandyopādhyāya, Sanskṛta Pustaka Bhāndāra, Kalikātā, 2009.

Viśvanātha Kaviraj, Sāhityadarpaṇaḥ, edited by candicaraṇa Smṛtibhūṣaṇa, Kalikātā, B.S. 1318.


### Secondary Sources


1. Bhaṭṭācārya Śivaprasāda, Bhoja and His Influence on Bengal Vaiṣṇava Rasa Theory, Journal of the Oriental Institute, Baroda, 1963.
2. Bhaṭṭācārya Śivaprasāda, Studies in Indian Poeties, Calcutta, 1964.

3. Bhaṭṭācārya Viṣṇupada, Prācina Bhāratora Alaṃkāra Śāstrera Bhūmika, Saṃskṛta Book Depot, Kolkātā, 2004.
4. De, S.K. Sanskrit Poeties as a Study of Aesthetics. Oxford University Press, Bombay, 1963.
5. De, S.K. History of Sanskrit Poeties, Firma K.L.M. Calcutta, 1988.
6. Dasgupta S.N. and De S.K. A History of Classical Saṇskrit Literature, University of Calcutta, Calcutta, 1962, 2nd Edition.
7. Kāne P.V. The History of Sanskrit Poeties, Poona, 1961.

## CONTRIBUTORS

1. Bijoya Goswami, Professor, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
2. Late Sukumari Bhattacharji, Formerly Professor, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
3. Bhabani Prasad Bhattacharya, Formerly Professor, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
4. Manabendu Banerjee, Formerly Professor, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
5. Brajakishore Swain, Formerly Professor, Department of Sanskrit, Sri Jagannath Sanskrit University.
6. Tapan Sankar Bhattacharyya, Associate Professor, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
7. Kakali Ghosh, Assistant Professor, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
8. Buddheswar Sarangi, Assistant Professor, Department of Sanskrit, Sitaram Vaidik Adarsha Mahavidyalaya.
9. Debdas Mandal, Assistant Professor, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
10. Gargi Bhattacharya, Assistant Professor, Department of Sanskrit, Visva-Bharati University.
11. Giridhari Panda, Assistant Professor, Department of Sanskrit, Midnapore College (Autonomus)
12. Jagmohan Acharya, Assistant Professor, Department of Sanskrit, Kharagpur College.
13. Nandini Bhowmik, Retd. Associate Professor, Hiralal College, Daksineswar.
14. Bhaskar Mukherjee, Core Faculty of Sanskrit DDE, The University of Burdwan.
15. Swadesh Ranjan Ghosal, Assistant Professor, Department of Sanskrit, Sitaram Vaidik Adarsha Mahavidyalaya.
16. Rohini Dharmapal, Assistant Professor, Department of Education, Ramakrishna Sarada Mission Vivekananda Vidyabhavan.

17. Dipankar Patra, Assistant Professor, Acharya Prafulla Chandra College, New Barrackpore.
18. Debatri Ghosh, Assistant Professor, Department of Sanskrit, Bethune College.
19. Soumya Kumar Misra, Assistant Professor, Department of Sanskrit, Government General Degree College, Singur.
20. Sourabodhi Bhattacharyya, Assistant Professor, Department of Sanskrit, Galsi Mahavidyalaya.
21. Parthasarathi Sil, Assistant Professor, Department of Sanskrit, Saldiha College.
22. Shampa Das, Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
23. Ashoktaru Panda, Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
24. Parthasarathi Bhattacharya, Junior Research Fellow, Department of Sanskrit, Calcutta University.
25. Abhishek Ghosh, Junior Research Fellow, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
26. Malay Debnath, Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
27. Monalisa Dutta, Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
28. Debasis Bhattacharyya, Part-time Teacher, Department of Bengali. Midnapore College (Autonomus)
29. Sovon Lal Misra, Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
30. Bidisha Choudhury, Research Scholar, Department of Sanskrit, Visva-Bharati University.
31. Sudipta Karmakar, Research Scholar, Department of Sanskrit, Calcutta University.
32. Amulya Sarkar, Junior Research Fellow, Department of Sanskrit, Calcutta University.
33. Jayasri Chatterji, Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.

| | |
|---|---|
| Svapnavāsavadattam and Pratijñāyaugandharāyaṇam of Bhāsa | Bijoya Goswami |
| Alaṅkāraśekhara of Keśava Miśra | Bijoya Goswami |
| Definition of Valid Knowledge | Nandita Bandyopadhyay |
| Kavirahasya of Halāyudha | Rabisankar Banerjee |
| Sanskrit Prahasanas | Bijoya Goswami |
| The Kirātārjuniyam of Bhāravi | Rabisankar Banerjee and Manabendu Banerjee |
| Kāvyālaṅkāra of Bhāmaha | Rabisankar Banerjee |
| Bhallāṭa Śataka — A Study | Ed. by Rabisankar Banerjee |
| Mīmāṁsā-Paribhāṣā of Kṛṣṇa Yajvan | Bhabani Prasad Bhattacharya |
| Tāpasavatsarāja and Viṇāvāsavadattā | Bijoya Goswami |
| Priyadarśikā and Ratnāvali of Śri Harṣa | Bijoya Goswami |
| Poetical Works of Jagannātha | Rabisankar Banerjee |
| Arthasaṅgraha | Pradyot Kumar Datta |
| Nāgeśa's Theory of Meaning and its sources | Nandita Bandyopadhyay |
| Meaning and Interpretation in Ancient India | Bijoya Goswami |
| Identity and Identity-Based Generalizations: A Critique of the Buddhist Doctrine of Tadātmya-Vyāpti | Nandita Bandyopadhyay |
| Crime and Punishment in Ancient India | Ed. by Manabendu Banerjee |
| A Study of Sanskrit Historical Kāvyas in the light of contemporary Inscriptions & Numismatics | Manabendu Banerjee |
| Minor literary works of Kṣemendra | Rabisankar Banerjee |
| Pramāṇa in Śālikanātha's Prakaraṇapañcikā | Nandita Bandyopadhyay |
| Source Materials of Phonetics | Pradyot Kumar Datta |
| Critical edition of the Chapters on Architecture from the unpublished mss. of Jayamādhavamānasollāsa | Mitali Chatterjee |
| Contribution of Dārāshiko in Hindu-Muslim Philosophy | Lalita Sengupta |
| Rudra-Śiva cult in Ancient India | K.C. Hazra |
| Laghumañjuṣā | Ed. by Nandita Bandyopadhyay |
| Vayktiviveka | Ramaranjan Mukherji |
| The Linguistic Speculations of the Hindus | P.C. Chakravorty |
| Inscriptions of Bengal | N.G. Majumdar |
| Gaudalekhamālā | A.K. Maitreya |
| Technical Terms of Sanskrit Grammar | K.C. Chattopadhyay |
| A History of Ancient Indian Religion | K. G. Goswami |

*To be had of* — **Sanskrit Pustak Bhandar** 38, Bidhan Sarani, Kolkata – 700 006

Cover Design by Dr. Kakali Ghosh