

Vol. XXXVI, Part-I
Number, 2014

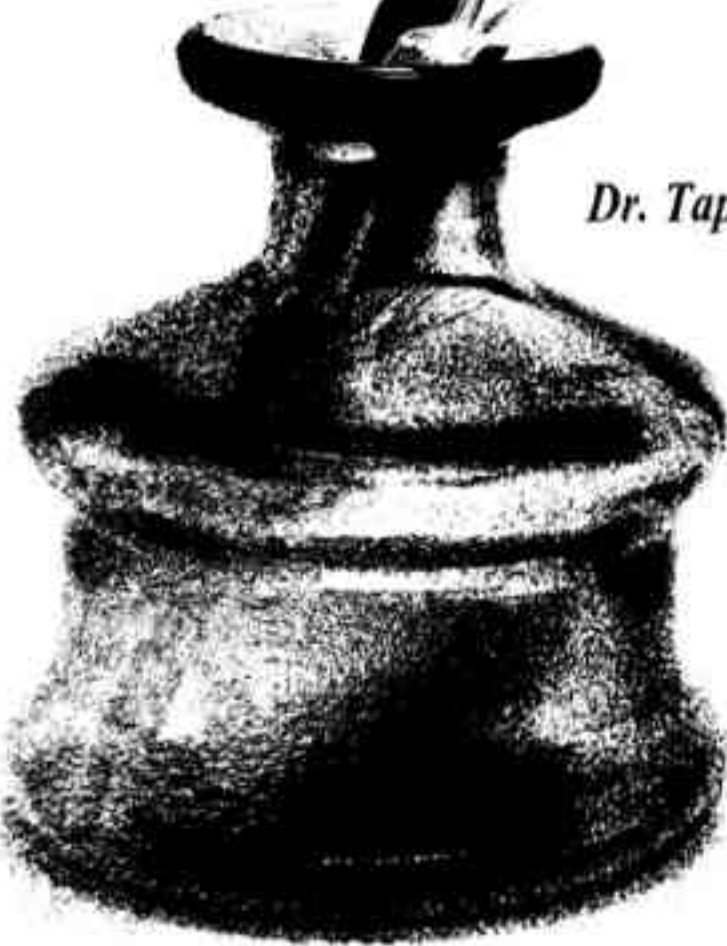
अन्वीक्षा



ANVĪKṢĀ

RESEARCH JOURNAL OF THE DEPARTMENT OF SANSKRIT
(REFEREED JOURNAL)

HEMANTA KUMAR GANGULI COMMEMORATION VOLUME



General Editor

Dr. Tapan Sankar Bhattacharyya

JADAVPUR UNIVERSITY, KOLKATA- 700 032

ANVĪKṢĀ

RESEARCH JOURNAL OF THE DEPARTMENT OF SANSKRIT

(REFEREED JOURNAL)

HEMANTA KUMAR GANGULI COMMEMORATION VOLUME

VOL. XXXVI, PART-I

General Editor

Dr. Tapan Sankar Bhattacharyya

JADAVPUR UNIVERSITY

KOLKATA - 700 032

DECEMBER, 2014

EDITORIAL BOARD

DR. TAPAN SANKAR BHATTACHARYYA (General Editor)

PROFESSOR RITA CHATTOPADHYAY

PROFESSOR BIJOYA GOSWAMI

PROFESSOR PRADYOT KUMAR DATTA

PROFESSOR DEBARCHANA SARKAR

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 HEMANTA KUMAR GANGULI
to commemorate his centenary.



Hemanta Ganguli

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”

Tapan Sankar Bhattacharyya

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

Date : December, 2014

CONTENTS

1. SRI HEMANTA KUMAR GANGULI—A HUNDRED YEARS YOUNG 1
Bijoya Goswami
2. हेमन्त गान्गुलीके आमि येमन देखेछि 2
मृगालकाञ्चि गङ्गोपाध्याय
3. THE PROBLEM OF GENERALISATION AND THE LIMIT OF DOUBT 3
HEMANTA KUMAR GANGULI
4. स्वाध्यायाध्ययन-विचारः 15
काश्यपः अमरकुमारः
5. DEFINITION OF A DEFINITION : THE METHOD OF NAVYA NYAYA 23
V N JHA
6. मीमांसायाः अपशूद्राधिकरणम् 29
उज्वला झा
7. SRI RAMAKRISHNA AND SWAMI VIVEKĀNANDA ON 35
THE *BHAGAVADGĪTĀ* AND THE *MAHĀBHĀRATA*
RATNA BASU
8. पूर्वमीमांसारीत्या निषेधविधेः पुरुषार्थानुबन्धित्वोपयोगः 47
प्रद्योतकुमारदत्तः
9. MANAGEMENT OF MODERN LIFE THROUGH YOGATHERAPY 54
AS REFLECTED IN THE YOGADARŚANA OF PATAÑJALI
SATYAJIT LAYEK
10. VIDYĀRĀNYA AND PAÑCADAŚĪ 61
LALITA SENGUPTA
11. पाणिनीयव्याकरणे अपवादविचारः 64
तपनशङ्करभट्टाचार्यः

12. अष्टाध्यायीते उल्लिखित पाणिनिपूर्ववर्ती वैयाकरणगण—एकटि समीक्षा
चिन्मय मणुल 71
13. भक्तकवि जयदेव ः सिंहावलोकन
सर्वांगी चट्टोपाध्याय 77
14. अद्वैतवेदान्तमते ब्रह्म हते जगदुत्पत्ति किरूपे संभव ?
अरिन्दम मणुल 81
15. प्रमाणसामान्यलक्षणनिरूपणे न्यायभाष्यकारतो न्यायमंजरीकारस्य वैशेष्यम्
उत्तमविश्ववासः 88
16. परिभाषासूत्रलक्षणम्
गौतम-जाना 97
17. मणिकारस्य प्रथमहेत्वाभाससामान्यलक्षणविवेकः
अञ्जन-दासः 100
18. ICCHĀDVEŚĀDI : ARE THEY QUALITIES OF ĀTMAN OR MANAS?
CHAITALI KANJILAL 106
19. अष्टाध्यायीते प्रत्यय—एकटि समीक्षा
देवव्रत वैद्य 110
20. परिभाषेन्द्रशेखरस्य बाधबीजप्रकरणे भाष्यचिन्तनस्योद्धरणस्थलानि तद्विवेकश्च
स्वर्णलता पण्डा 117
21. त्रिमुनिव्याकरणे सूत्रलक्षणम्
रुवेलदासः 126
22. वायोः शब्दत्वापत्तिः
अभिजित्-मण्डलः 131
23. न्यायकुसुमाञ्जलि-ते देवश्वर-प्रतिष्ठा
शुभाशिस भट्टाचार्या 135

24.	ŚRĪCAKRAM: THE MIDDLE PATH BETWEEN ŚĀKTAPONIṢAD-S AND TĀNTRIC LITERATURE	142
	DEEPAHREE MONDAL	
25.	THE TENETS OF 'BRAHMA' IN THE EYE OF 'UPANIṢADS'	148
	MONALISA BHATTACHARJEE (BANDYOPADHYAY)	
26.	परमलघुमञ्जूषायां धात्वर्थविचारः विन्दु दे:	154
27.	দার্শনিক চিন্তায় পুরাণের অবদান অনুপ প্রামাণিক	157
28.	जाग्रत, सुषुप्ति एवं प्रयाणकाले मनेर अवस्था—न्यायदर्शनानुसारे समीक्षायक आलोचना सुदीप्ता हालदार	162
29.	A COMPARATIVE STUDY OF PRATYĀHĀRA AND SAMJÑĀSŪTRAS IN MUGDHABODHA AND PĀNINIAN GRAMMAR	168
	ARINDAM MONDAL	
30.	MĀYĀ - IS IT ACINTYA OR ANIRVACANĪYA? TRACE ON AN UNRESOLVED QUESTION.	172
	SWADHIN KUMAR MANDAL	
31.	श्रीमद्भगवद्गीतायां गुणत्रयतत्त्वम् फणिशंकर-मण्डलः	177
32.	ভারতীয় দার্শনিকচিন্তায় বেদের স্থান ভূতনাথ জানা	183
33.	NYĀYA-VAIṢEṢIKA PRATYAKṢA (PERCEPTION) IN MODERN PERSPECTIVE	188
	RAKIBUL SK	
34.	'न्यायदर्शने आद्यतत्त्वनिरूपण' नीलाद्रि घड़ा	194
	Contributors	209

SRI HEMANTA KUMAR GANGULI— A HUNDRED YEARS YOUNG

BJOYA GOSWAMI

Sri Hemanta Kumar Ganguli would have turned 100 years old on February 1, 2014. When I first saw him, he was quite advanced in years, but I could never think of him as “old” at any time in his lifetime, and I cannot do so today. His mind was ever young, always open, always receptive to new ideas.

A brilliant student, Sri Ganguli never craved ostentatious degrees, being content with his Masters degree and only acquired the Mahamahopadhyaya from the Govt. Sanskrit College. Later in his life, he was awarded D. Litt. (Honoris Causa) by Rabindra Bharati University, and also the President’s Award by the Govt. of India. But more than these formal awards, he valued the love and respect of his innumerable students. At Jadavpur University, where he taught for most of his life, he is still remembered with reverence.

Hemanta Kumar Ganguli had an easy grasp over almost all specializations. Philosophy, literature, literary criticism, grammar, the Epics and Purāṇas, Smṛti and Dharmasāstras, history, sociology—everything was within his ambit. He had an entirely novel attitude towards all subjects, taking a holistic view of the overall impact, and his sharp and logical brain examined everything on the anvil of reason. He never tired of reading, and almost until the last days of his life, he kept on steadily at it. Never a very prolific writer, he took great pains over everything he wrote, and wrote regularly. His advice to his students was to sit down with paper and pen at a fixed time every day, even if nothing was actually written.

His reading was not confined to Sanskrit texts only. Even in his old age, he read avidly both English and Bengali literary works. His particular favourite was Dickens, and he often commented on this writer’s social commitment. This aspect of his own character is often overlooked nowadays. From early youth, he was totally committed to the cause of the downtrodden. He joined the Communist Party of India in 1946, and was the Secretariat Member for the Assam CPI. After the division in the Party, he was with the CPI (Marxist). In his political career, he was imprisoned twice, and had to

go underground on some occasions. His wife, Sm Sumati Ganguli was a true helpmate. Although in the fag end of his life, he retired from active politics, he was still dedicated to his ideal.

Sri Ganguli was an atheist all his life. He could never accept anything without subjecting it to the test of reason, and in his very childhood he raised the question that great scholars of Indian philosophy had raised centuries ago—what proof is there of the existence of one or more divinities?

Sri Ganguli was essentially a teacher—and he often told his students that the ideal teacher was Buddha, who claimed that one should take nothing for granted—not because one's father, or one's teacher, or the king, or even Buddha himself had said it—one should accept only what one's reason has attested. He himself tried to live by this ideal, and that is what makes him one of the greatest teachers of his time.

We bow to him.

হেমন্ত গাঙ্গুলীকে আমি যেমন দেখেছি

মৃগালকান্তি গঙ্গোপাধ্যায়

কলকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ে স্নাতকোত্তর শ্রেণীতে অধ্যয়নের সময় যে সব অসাধারণ অধ্যাপকদের কাছে পাঠ গ্রহণের সুযোগ আমার হয়েছিল, তাদের মধ্যে প্রয়াত হেমন্ত গঙ্গোপাধ্যায় অবশ্যই বিশেষভাবে উল্লেখযোগ্য। ছাত্রাবস্থায় অবশ্য তাঁর সঙ্গে আমার তেমন ঘনিষ্ঠতা হয়নি। কারণ, তাঁকে আমরা ছাত্ররা অত্যন্ত শ্রদ্ধা ও কিছুটা ভয়ের চোখেই দেখতাম। তাছাড়া আমাদের সময় যেকোন কারণে অধ্যাপকের কাছে দিয়ে তাঁকে বিরক্ত করার কোন চেষ্টা করা হত না। দ্বিতীয়বর্ষে সপ্তাহে একটিমাত্র ক্লাস তিনি নিতেন এবং পড়াতেন সিদ্ধান্তকৌমুদীর ভূমি প্রকরণ, অর্থাৎ ধাতুরূপ সংক্রান্ত অংশটি। সংস্কৃতের ছাত্র সকলেই জানেন এই অংশটি প্রক্রিয়ামূলক এবং যথেষ্ট কঠিন, নানারকম জটিল ব্যাকরণের বিচারে পরিপূর্ণ কিন্তু হেমন্তবাবু বিস্তৃতভাবে বিষয়টি আমাদের কাছে ব্যাখ্যা করে দিতেন এবং আমাদের বুঝতে বিশেষ অসুবিধে হত না। এই সময় তিনি ছিলেন বিদ্যাসাগর কলেজে সংস্কৃতবিভাগে অধ্যাপক, বিশ্ববিদ্যালয়ে তিনি আসতেন আংশিকসময়ের শিক্ষকরূপে। জেনারেল ক্লাসে ব্যাকরণ পড়ালেও আমরা তখন জানতাম তিনি সাংখ্যদর্শনে বিশেষজ্ঞ। কারণ, যারা বিশেষপত্র হিসাবে সাংখ্য নিত, সেই ছাত্রদের তিনি একটি কঠিন বই অর্থাৎ বিজ্ঞানভিন্দু রচিত সাংখ্যসার বইটি পড়াতেন।

পরবর্তীকালে ক্রমে ক্রমে আমার স্যারের সঙ্গে অনেকটাই ঘনিষ্ঠতা হয়। এম্. এ পরীক্ষার ফলাফল প্রকাশের কয়েকমাস পরেই ১৯৬৫ সালে বিদ্যাসাগর কলেজে সংস্কৃত বিভাগে যোগদান করি। যতদূর মনে পড়ে ঐ পদটি খালি হয়েছিল আমার এই স্যার যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয়ে অধ্যাপক হিসেবে চলে যাবার ফলে। আমি কলেজে যোগদান করার পর সেখানে তাঁর পাণ্ডিত্য সম্পর্কে অধ্যাপকদের মুখে বহু কথা জানতে পারি এবং আমি স্বয়ং হেমন্তবাবুর ছাত্র ছিলাম—একথা জেনে আমার মত অযোগ্যকেও অনেকে বিশেষ সমাদর

করেন। এই চাকরির ব্যাপারে একাধিকবার উত্তর কলকাতায় স্যারের বাড়িতে গিয়েছিলাম বলেও আমার মনে পড়ে।

আপনারা অনেকেই জানেন হেমন্তবাবুর কন্যা নন্দিতা বন্দ্যোপাধ্যায়ও একজন অত্যন্ত প্রতিভাবান ছাত্রী এবং কৃতী অধ্যাপিকা ও গবেষিকা ছিলেন। তাঁর সঙ্গে আমার পরিচয় হয় এবং ক্রমে ক্রমে হেমন্তবাবুর সঙ্গেও আমার ঘনিষ্ঠতা বাড়াতে থাকে। বিদ্যাসাগর কলেজে চাকরি করার সময়ই স্যার সন্ট্রলকে একটি কোঅপারেটিভ স্ট্রাট কিনেছিলেন। আমিও একসময়ে কিছুদিন তাঁর বাড়ির কাছেই সন্ট্রলকে একটি ফ্ল্যাটে ছিলাম। তখন মাঝে মাঝেই সময় পেলে তাঁর কাছে যেতাম এবং তিনি বহুবিষয়ে নানারকম মূল্যবান আলোচনা করতেন। কেবলমাত্র পড়াশুনা বা সংস্কৃতের বিষয়ই নয়, অন্যান্য বিষয়েও তাঁর নিজস্ব মতামত তিনি আমাকে বোঝাতেন। যেমন, ইংরাজী ভাষার সাহিত্যিকদের মধ্যে তাঁর অত্যন্ত প্রিয় লেখক ছিলেন ডিকেন্স। তাঁর রচিত বিভিন্ন উপন্যাসগুলির নাম করে করে তিনি আলোচনা করতেন এবং আমাকে বিশেষভাবে সেগুলি পড়তে নির্দেশ দিতেন। আপনারা সকলেই জানেন যে তিনি সক্রিয়ভাবে রাজনীতিতে অংশগ্রহণ করতেন, তিনি একট বিশেষ রাজনৈতিক মতবাদের সমর্থক ছিলেন এবং এজন্য একসময় তাঁকে কারাবাসও করতে হয়েছিল। এই প্রসঙ্গে মনে পড়ে তিনি সোভিয়েত নেতা স্ট্যালিনের গুণগ্রাহী ছিলেন। যদিও তখন স্ট্যালিন সাধারণভাবে কিছুটা নিন্দিত-ই ছিলেন। স্যার আমাকে প্রায়ই বলতেন স্ট্যালিনের মূল্যায়ণ সঠিক হচ্ছে না।

পরবর্তীকালে যোধপুর পার্কে কন্যার গৃহে এসে তিনি মাঝে মাঝে থাকতেন। তখন আমিও কাছেই থাকতাম। উনি এসেছেন খবর পেলেই ওঁর কাছে চলে যেতাম। ভারতীয় দর্শনের বিভিন্ন শাখাতে তো বটেই ইতিহাস, সমাজতত্ত্ব ইত্যাদি নানা বিষয়ে তাঁর যে কী গভীর জ্ঞান ছিল, তা ভাবলে বিস্ময় হয়। গতানুগতিকভাবে পরীক্ষা পাসের জন্য কিছু সংস্কৃত মূল বই অধ্যয়ন করা বা মুখস্থ করাই যে জীবনের উদ্দেশ্য হওয়া উচিত নয়, বরং বিভিন্ন দার্শনিক মতকে বিচার করে কিভাবে তাদের মূল তাৎপর্য অনুধাবন করা উচিত এবং সামাজিক পরিপ্রেক্ষিতকেও অনুধাবন করা উচিত—এই সমস্ত কথা একমাত্র তাঁর কাছেই শিখেছি বিভিন্ন বিষয়ে তাঁর আলোচনা শুনে যেন চোখ খুলে যেত এবং সমস্ত কিছু নতুন আলোকে উদ্ভাসিত হত। তাঁর লেখা সমস্ত বই-ই আমার সংগ্রহে আছে এবং আমি সেগুলি যথেষ্ট ভালোভাবে পড়েছি। মীমাংসকদের প্রবন্ধের কপি তিনি আমাকে নিজের হাতে নাম লিখে উপহার দিয়েছিলেন। তাঁর মত একজন মানুষকে একজন অধ্যাপকে কোন ছাত্র-ই বিস্মৃত হতে পারবে বলে মনে হয় না। আমার কাছেও তিনি এখনও যেন উজ্জ্বলভাবেই উপস্থিত।

THE PROBLEM OF GENERALISATION AND THE LIMIT OF DOUBT

HEMANTA KUMAR GANGULI

We take the word 'generalisation' to mean a universal inductive proposition which is technically, but significantly, called *Vyāpti* in Indian Logic. The most basic problem of generalisation is neither a problem of definition, nor that of arriving at a general proposition. Definition is the

concluding stage of understanding, since it lends logical polish and precision to the knowledge of the thing to be defined. It is absurd to imagine that we do not know a thing that we cannot define. Let a logician rack his brains to precisely define such an ordinary thing as chair, table, book or desk. He will fail to define the thing which a kindergarten boy rightly knows. The Herculean efforts of the Neo-Logicians to define a universal proposition are meaningful only to him who knows what it is, but cannot adequately formulate his knowledge. If the cow is defined as a white and horned animal, how far this definition is both wide and narrow can be appreciated only by such a person as already possesses knowledge of the cow. Definition is refinement of knowledge that is already possessed. It is the superstructure, but not the basis of knowledge. Definition is difficult because it is always easier to know than to say what we know. This seeming digression serving as a preamble to our problem under consideration has been found necessary since the Navya Nyāya makes it appear as if definition is the most important task of Logic. In turning the Science of Logic into a science of definition the Navya-Nyāya anticipates much that is important in modern logic. Yet, while modern logicians have left induction outside the bounds of pure logic and treated it as a problem of probability and scientific method, Indian logicians, whether belonging to the old or the new school, have not been able to do without induction, because according to them material validity of the Universal Major is the corner-stone of logical truth. And here we meet the most defiant problem of logic. It is no longer a problem of finding an adequate definition for a general proposition, but is the problem of providing *logical guarantee* to the truth of a generalisation.

How we do arrive at a generalisation and how we are to arrive at the truth of a generalisation are two distinct questions. The former is a psychological question, but the latter is a purely logical one. Experience of concomitant instances without having any experience to the contrary, the consequent belief and expectation, the laws of association and conditioned reflex—all these together may constitute an answer to the psychological question, but the logical question remains unanswered. The realists with a pragmatic bias in logic take the problem as closed by giving a psychological answer to the logical question. We shall see later on how the Naiyāyikas of the new school have tried to cover up this fallacy by confusingly clever arguments.

Nobody doubts that we do generalise in practice and achieve practical results on that basis. It is not also doubted that an inductive generalisation is preceded by a process of experience. Yet the term "empirical generalisation" is a misnomer, because an inductive generalisation is bound

to go far beyond the bounds of experience, unless we limit our consideration to the so-called Perfect Induction. For a general proposition to be empirical it is not enough to be *based on* experience. To be empirical a general proposition must *correspond* to facts of experience, and that is an impossibility. It is an "enormous howler" to imagine that the proposition "All men are mortal" corresponds to the experienced fact of A's mortality. The proposition which corresponds to A's mortality is "A is mortal" and not "All men are mortal." To be strictly empirical the proposition "All men are mortal" should totally correspond to the experienced totality of human death. That is patently absurd since in that case the proposition "All men are mortal" could not have been born, because no logician could have lived to create the proposition. In other words the proposition "All men are mortal" can logically dawn upon man only after mankind is dead. There is no escape from this paradox if we believe in the correspondence theory of truth and insist on the empirical nature of the general proposition. The stock-example of induction in Indian Logic, namely, "where there is smoke there is fire" is a little more fortunate in this respect. It is at least theoretically possible that the last living man of the world will see the last smoke and the last fire together on the funeral pyre of the penultimate member of the species. Let us decide to forget other intricacies involved in such a suggestion. Even then the proposition will lose its generality though its empirical nature may be established, since this will be an induction by complete enumeration which is only an apology for generalisation. Thus, strictly speaking, there cannot be any "empirical" generalisation, because by its very definition a generalisation is bound to transcend the limits of experience. Hence it has been quite fair on the part of Russell to include inductive generalisation within the domain of knowledge transcending experience. Russell observes with his characteristic sharpness— "We all believe that all men are mortal... We certainly do not see spread out before the mind's eye a vast series of death-beds, one for each man" (Human Knowledge— p. 449). Thus Vyāpti or generalisation cannot be even a matter of mental perception or *mānasa-pratyakṣa*, not to speak of external sense-perception.

In a certain sense generalisation begins on the boundary of experience and goes far beyond into the "no-man's land." What will warrant the truth of a general proposition in this no-man's land? "Nothing", says Cārvāka. That we venture into actions expecting some results is a mental habit engendered by previous experience, and that we achieve the results is, logically speaking, an accident and not a verification of some general notion. Since experience cannot encompass the boundless world and endless time,

even thousands of tallying results will not constitute a verification, because a contradiction may always be waiting in the womb of the dark and infinite unknown. That the contradiction too is uncertain does not make the verification certain. So even in those cases of general propositions which we habitually take to be certain, final verification will remain coming for ever, but will never come. Thus a general proposition has at best a pragmatic certainty, but no logical validity. Hence validity of a general proposition, being logically unascertainable, cannot be a matter of Logic. This is the spirit and import of Cārvāka's objection against inductive inference. The fall of induction seals the fate of deduction, for in Indian Logic the truth of deduction, by definition, depends on the truth of the general proposition.

This challenge of Cārvāka has been enormously strengthened by the devastating polemics of Śrīharṣa against the validity of general propositions. It is well-known that Udayana in his *Nyāya Kusumāñjali* has formulated a rule for the logicians, setting a limit to the possibility of doubt. "We are entitled to doubt only as far as our doubt does not lead to inhibition of our own actions. This is the law of the world. So we cannot doubt the law of causality, because in that case the very doubt as an effect could not have arisen (if a doubt has no cause it is not worth considering). Moreover, even an all-embracing doubt takes the form of the following general proposition—Everything will (may) turn out to be false. If we accept the validity of this proposition we at once contradict our universal doubt about all general propositions. Thus our acceptance of our own statement contradicts the possibility of universal doubt about general propositions. Had there been such a real doubt the very proposition expressing the doubt would have been impossible.

Gaṅgeśa in the chapter on *Tarka* in *Anumāna-cintāmaṇi* explains the implication of Udayana's rejoinder to Cārvāka in a more homely manner. If even, after observing the facts that the effect happens when the cause is present and that it does not happen when the cause is not present, somebody suspects that the effect may come to be without any cause,—then our redoubtable doubter should not have exerted himself to light a fire for getting smoke, to take food for assuaging hunger or to make a statement for making others understand the meaning, because the effects could have happened without respective causes. Everywhere the existence of doubt would have inhibited our actions. Hence uninhibited actions disprove the doubt.

The logic of realism unfolded in these arguments is saturated with a practical bias. When one's practice and profession are at variance the profession is either unreal or insincere. The long and short of this logic may be stated in an epigrammatic simile—A philosopher professing an all-

embracing doubt about all general propositions is as consistent as a drunkard preaching prohibition. But when we say that a thirsty man taking a glass of water does not doubt that water slakes thirst, we make a statement about psychology and physiology of the man, but not about his logic. That water slakes thirst is as good as an animal induction. There are thousands of general propositions which guide our every-day life and which we can doubt only at our peril. But logical doubt belongs to a higher plane of ratiocination which refuses to be ruled by the demands of hunger and thirst. A logician is neither an incorrigible optimist nor an unmitigated pessimist. In logical thinking fastidiousness is a virtue that we can ill afford to miss. The logician commits no crime if he keeps his mind open and remains unsatisfied until the propositional validity reaches the level of mathematical exactitude. Even the strongest inductions are at best probable. But the calculus of probability does not give certainty, but only a direction to certainty. Hence certainty always remains the *unrealised limit* of probability. Pure inductions, however strong, cannot logically go beyond—"It is likely to be so". It is useless to proclaim that we act on certainty and get the results. Belief in the certainty of induction is not the logic of induction, and the attainment of the results is a pragmatic justification, not a logical verification.

But from the stand-point of pure logic Udayana arguments contain one serious point which deserves special consideration. The opponents of induction should express their doubt in the form of such a proposition as—"All (general propositions) may turn out to be false." Now it is a self-defeating proposition since it is also a general proposition which by the same declaration is itself open to doubt. Again, not to doubt it is to admit that there is at least one general proposition which is undoubted, and that evidently invalidates the statement of universal doubt. The trick of this paradox presented by Udayana and explained by his commentators may be exposed in the following way :—

Let us first put the statement of universal doubt in its proper propositional form and then put the paradox in the form of a syllogism :—

All general propositions are doubtful,

The above proposition is itself a general proposition.

Therefore, the same is doubtful, that is, the universal major of this syllogism is false.

Now the opponents of induction may put a counter paradox. This syllogistic inference is either true or false. If it is true it must be admitted

that a correct conclusion can be correctly drawn from an incorrect general proposition or that in a valid syllogism it is possible for a valid conclusion to invalidate the general premise. In that case all inferences will dissipate into doubtful utility. If the syllogism is false obviously the original doubt stands intact. In fact such a syllogism as stated above cannot be permitted. The universal *premise* of a syllogism cannot itself be the *minor term* of the same syllogism. This follows from the intrinsic character of a proposition. A proposition does not refer to itself, but to a referent other than itself. A proposition does not speak about itself, but about its referent. Hence the predicate of a proposition cannot be predicated of that proposition itself. So when we say "All general propositions are doubtful", this proposition itself cannot be a member of its own subject "All propositions," this proposition would create a new and higher class by adding itself to the existent class of "all general propositions". That means that the minor premise in the above-mentioned paradoxical syllogism is misconceived and the conclusion is misdrawn.

The minor premise is misconceived in a deeper logical sense. The proposition "All general propositions are doubtful" is not a general proposition. "Doubtful" means "may be true or may be false". Such an expression cannot be the predicative term of any proposition, not to speak of a general proposition. Had it been so, "Places having smoke may or may not have fire" should have been called a general proposition. Not even the most liberal logician would call it a case of *Vyāpti*. Here the predicate itself contradicts the character of an inductive assertion. Doubt can be a logical predicate only when it stands as an asserted psychological experience, but logical doubt itself cannot be the logical predicate of a proposition. When I say, "my mind is full of doubt" I assert a certain condition of my mind, but when I say "It may or may not rain" I do not *assert* a doubt. The second sentence is not a proposition. In it I do not speak about my doubt but about the rain, and through that I indirectly indicate the doubting condition of my mind. In other words the expression "may or may not be" is not an assertion of doubt, but an interpretation of doubt. Any way such a sentence as 'This statement may or may not be true' is not a proposition, and such a sentence as "All inductive statements are doubtful (may or may not be true)" is not a general proposition or *Vyāpti*. Hence the paradox presented in the syllogism under discussion is unreal.

Now even if we grant the contention that the proposition "All inductions are doubtful" is itself an induction we do not agree that it is a self-defeating proposition. Let us agree that the proposition "All inductions are doubtful" implies (or entails) that it itself is open to doubt. But that does not make the

original inductions certain. A doubt doubted is not the same as the doubt negated. A doubt can be negated by certainty alone, and not by a second doubt directed against the first doubt. So even if we accept a proposition of the second-tier such as "The proposition that all general propositions are doubtful is doubtful", we thereby cannot negate the original doubt about the subject of the original proposition. The second-tier proposition does not turn the first-tier statement into its opposite such as "All inductions are true". To build a multi-storey structure of doubt is not the right method of dismantling its ground floor.

After disposing of the paradox presented by Udayana it is now possible for us to understand the spirit and implication of Śrīharṣa's rejoinder. That will also enable us to measure the merit of Gaṅgeśa's counter-reply. Let us begin with Udayana's famous couplet :—

Śaṅkā cedanumāstyeva na cecchāṅkā tatastarām /
Vyāghātāvadhīrāśāṅkā tarkaḥ śaṅkāvadhirmataḥ //

(Nyāyakusumāñjali—III/7)

We shall here concern ourselves with the second half of the verse, since the battle between Udayana and Śrīharṣa mainly centres round the contention contained therein. Varadarāja in his commentary on *Nyāyakusumāñjali* clearly distinguishes between two types of doubt—one entertained by the common man who is interested in practical success, and the other entertained by critical philosophers who want to bury the law of causality by power of logic. As for the first type of doubt it is dissolved by everyday experience of successful actions. For the common man uninhibited actions leading to desired results are sufficient to dispel the doubt and constitute the pragmatic confirmation of induction. As for the philosophers who question the law of causality it is enough to show that their very questioning posture must have some cause, that their very doubt about causality must be grounded in some cause, otherwise who would care to consider a question proceeding from pure eccentricity? So any universal doubt about causality would have inhibited the doubt itself. This is also a form of *svakriyā-vyāghāta*, that is, uninhibited doubting action disproves the universal doubt. This is also an argument from paradox which can be tackled and discarded in the same way as we have done before. But Varadarāja deserves credit for the clear-sightedness that he has displayed in distinguishing the two types of doubt, the doubt of the common man and the doubt of the philosopher. The actual paradox that we have treated before is suggested by the interpretation of Rucidatta and Megha Thakkura.

Udayana goes on to say that the first phase of doubt can be overcome by Tarka or Subjunctive Reasoning. Thus if an opponent doubts the validity of the inductive proposition "Whatever has fire has smoke" he can be silenced by the following subjunctive reasoning—Had this induction been invalid we would have found a limiting condition (*upādhi*) violating its invariability. Since no such condition is found the induction is necessarily valid. This type of reasoning is called *prasaṅga* and *viparyaya* by the Buddhists. The first half expressing subjunctive surmise is called *prasaṅga* and the second half containing the conclusion contrary to the surmised possibility is called *viparyaya*. This type of subjunctive mood is illustrated in the school boy's text book of English Grammar by such a sentence as— Had the thief been here I would have seen him. This sentence has two meanings—indicative and implicative. The indicative meaning is the absence of both the surmised events, that is, neither the thief was here, nor did I see him. The implicative meaning consists in deducing the first negative fact from the second negative fact— Because I did not see the thief, so the thief was not here. Let us specially take note of the indicative meaning of such a subjunctive expression, for Śrīharṣa's attack against Udayana's contending couplet starts at this point.

It will be more profitable to take a more familiar example of *tarka* — could there be any smoke without fire, smoke would not have been caused by fire. Evidently this *tarka* presupposes another induction namely, fire is the cause of smoke. If the opponent doubts this induction another *tarka* should be applied for his edification. Gaṅgeśa in the *Tarka-prakarāṇa* of *Tattvacintāmaṇi* illustrates this second-tier *tarka* in the following way :—

"If the smoke, which is (experienced as) not caused by something not in contact with fire, would not have been caused by something having contact with fire, then the smoke could not have come into being at all".

Mathurānatha explains—That which is produced in the world may be classified into two exclusive groups—what is produced by something having no contact with fire, and what is produced by something having contact with fire. If the smoke would have fallen within neither of these two classes, it could not have been produced at all.

The opponent of induction points out that this *tarka* too presupposes another inductive proposition—namely,—whatever comes into existence after not being existent before must have a cause for its coming into being. And this generalisation too requires another subjunctive reasoning for dispelling any doubt about it. As a result an infinite regress is bound to follow. To halt this unlimited progress of doubt Udayana enunciates his famous Law of Limitation—The limit of one's doubt is the inhibition of one's own action.

When the action of the person is found to follow without any inhibition (which is expected to result from a real doubt) this is sufficient for dispelling or disproving the doubt. Had there been a real doubt about the causal law, the necessary action of the doubter for achieving the consequent result would not have followed. For the common man whose doubt is sincere, seeing the result will act as the surest deterrent.

Śrīharṣa's attack upon the Law of Limitation begins with a probe into the nature and meaning of the law. What is the meaning of your law?—he asks. Do you mean to say that man will not doubt out of fear that his doubt will lead to stagnation of his action? In that case we may arrive at the following form of subjunctive reasoning:—

Had there been doubt the action should not have followed. Now, is this subjunctive reasoning a pure surmise? If so, the indicative meaning of this reasoning boils down to this that in actual human practice the fact of doubt and the fact of stagnation of action did never happen. Both the surmised facts are then imaginative impositions—without any background in the world of reality. How then do you relate these two never-happening events as ground and consequent? If you mean that men in the past did doubt and did not act, but now they do not doubt and do act,—then the past absence of action proves only the past presence of doubt. Thus the subjunctive reasoning establishes just the opposite of what was intended to be established. The reasoning has been advanced to show that inhibition of action dissipates the doubt, but what is now shown is that the inhibition of action *proves* the existence of doubt. This is how Udayana's original expression—*Vyāghātā-vadhirāśankā* is turned into its opposite by Śrīharṣa—*Vyāghāto yadi śankāsti*.

It may be argued—let the inhibition of action prove the existence of the doubt that caused it, but what we mean to say is that such an inhibition of action will discourage any future doubt, that it will act as a deterrent to doubt. This seemingly plausible argument will lead to awkward results. You began with the admission that the inhibition of action is the effect of doubt, for it is the doubt that caused the inhibition. (For the time being we decided not to remind you that it is the law of causality itself that we questioned.) Now you come with the proposition that the inhibition of action will cause the non-production of doubt, that is, the effect will cause the disappearance of the cause. We have learnt from you that fire is the cause of smoke, but we are yet to learn that smoke will cause the disappearance of future fires. Well, on the basis of the basic law of causality admitted by you, the emergence of a future doubt may be prevented only if you can remove the causal conditions of that doubt. But the past inhibition of action has nothing

to do with the causal conditions of a future doubt, As long as the conditions are there who can cry halt to the coming effect ? Otherwise you should bid farewell to your law of causality and be converted to our theory that the law of causality is only a phenomenal appearance commanding our pragmatic adherence in the practical world, but not a fundamental reality that can be established by an impeccable logic. As long as a doubt inhibits an action, at best we may be prevented from doubting that doubt. Of course we do not entertain the general proposition that doubt inhibits an action. There are many actions which men undertake with doubt and misgiving. A patient often takes medicine without any great faith in its efficacy. This may be a reflection on the doctor's prescription, but not on the patient's logic. It may be argued that the price of inaction is the pain of decay, so previous inhibition will prohibit the future doubt, since experience has taught man that universal doubt leads to inaction. In this sense doubt is *deterred* by previous inaction and *disproved* by future action. This is what Udayana means by the expression —*Vyāghātāvadhiraśaṅkā*. But here too the presupposed basis of the argument to, general propositions that whenever there is doubt there is inaction and whenever there is action there is no doubt, and also that the previous inaction is followed by the absence of doubt which is accompanied by action. There is every reason to doubt the inviolability of these general propositions, since unshakeable faith is not an unavoidable spring of action. If another subjunctive reasoning is advanced to strengthen the new inductions an infinite regress is irresistible.

Granted that even my assertion of universal doubt is a general proposition (a fact which has been disproved before), that will not establish your case. The result will be that nothing will be established. Both the cases, yours and mine will be lost. That will be equivalent to the reign of universal doubt about all inductive generalisations. Hence the truth of induction cannot be guaranteed by logic.

Śriharṣa summarises his arguments against Udayana's law of limitation in the following verse which is a witty modification of the latter's couplet quoted above :—

Vyāghāto yadi śaṅkāsti na cecchaṅkā tatastarām /
Vyāghātāvadhiraśaṅkā tarkaḥ śaṅkāvadhiḥ kutaḥ //

“If there is inhibition of action there must be doubt. If there is no inhibition doubt has greater reason to exist. So how can you say that inhibition is the limitation of doubt, that the subjunctive reasoning dispels the doubt?”

Thus logic cannot establish the laws of the phenomenal world. A world without laws is eccentric, a world with laws has no logical guarantee. Be there is no escape from the conclusion that the phenomenal world is an indefinable appearance.

In our interpretation of Śīharṣa's arguments against Udayana, we have at places anticipated Gaṅgeśa's counter-reply and tried to meet it without mentioning his name. Here we shall exactly state the rejoinder of Gaṅgeśa and make a probe into his intention.

Gaṅgeśa argues ;—What is the nature of the doubt ? Do you think that smoke will come out of only something that is not fire, or will come into being even without fire or will have its genesis without any cause? The first alternative of course has been explained by Mathurānātha with a twist that is not apparent in the plain text of Gaṅgeśa—*kim dhūmaḥ avanhereva bhaviṣyati*. We skip over that twist as it does not vitally concern the main argument of Gaṅgeśa. After stating the three possible forms of doubt he goes on to say that in any case of such a doubt everywhere the doubter's own actions should have been inhibited—*sarvatra svakriyā-vyāghātaḥ syat*. Here again Mathurānātha gives almost an acrobatic twist to the plain meaning of the text. The word *sarvatra*, he says, means *sarvasyāḥ śaṅkāyāḥ* (of all doubts). The word *svaṃ* means the opponent who advances the argument in favour of doubt. The word *kriyā* does not mean action, but it means the knowledge of *anvaya* and *vyatireka* between smoke and fire. Hence *kriyā-vyāghātaḥ* means *kriyāya-śaṅkāyā-vyāghātāḥ* = inhibition of the doubt itself by the presupposed knowledge of *anvaya* and *vyatireka*. Even he who professes doubt about the causal relation, between fire and smoke must have the previous knowledge of *anvaya—vyatireka* on the basis of which he too lights a fire to get smoke. This knowledge of *anvaya-vyatireka* is a crying contradiction of his doubt. So he who professes such doubt is not sincere in his profession.

It will be apparent from our detailed interpretation of Sriharaa that all these acrobatic distortions of the plain textual meaning of Gaṅgeśa do not meet the main point of the argument advanced by the opponents of induction. Śīharṣa has not denied that we have the knowledge of *anvaya* and *vyatireka*. But the most crucial point is whether this knowledge can provide adequate *logical* guarantee for the universal truth of an induction. It is needless to remind the readers that the matter under discussion is not the doubt of the common man engaged in, practical work, but the logical doubt of the philosopher, as it has been creditably conceded by Varadarāja. That the expression of Gaṅgeśa—*Sarvatra svakriyā-vyāghātaḥ syat*, does not bear the Herculean meaning that has been fathered upon it by

Mathurānātha will be apparent from the text that immediately follows the previous quotations. There the meaning is plain—had there been such a doubt about inductions, how could have the doubter himself invariably taken to the cause for producing the effect (*upādānam niyamataḥ katham kuryāt?*) Hence this fact of taking to the cause is the inhibitor (or contradictor of doubt)—*tasmāt tadupādānameva tādrśaśaṅkā-pratibandhakam*. Again here Mathurānātha takes the first word “*upādāna*” to mean *prayatna*. The second word “*upādāna*” is however taken to mean—the knowledge of the relation of *anvaya-vyatireka* which determines a man’s application to action. Raghunātha also imposes the same meaning on the word *upādāna*. However, all this is far from being an effective reply to Śrīharṣa.

Again the word “*niyamataḥ*” in Gaṅgeśa’s sentence quoted above begs the question. “*Niyamaḥ*” is necessity or invariability and it is exactly this that is questioned. So it doubt about an invariable induction the doubter should not have *invariably* taken to the cause for the sake of getting the effect, this is definitely a case of begging the question.

Gaṅgeśa concludes his refutation of Śrīharṣa with the remark—*na hi vyāghātaḥ saṅkāśritaḥ, kintu svakriyāiva śaṅkā-pratibandhiketi, na vā viśeṣadarśanāt kvacicchaṅkā-nivṛttirevaṁ syāt*.

(Udayana does not mean that inhibition rests on doubt, but he means that the doubter’s own action contradicts or inhibits his doubt. Otherwise nowhere doubt could be repelled by observing some special characteristic of the object.)

From our interpretation of Śrīharṣa’s position it is clear that he does not say that Udayana accepts such a position as — inhibition rests on doubt. He has shown in details that the subjunctive reasoning — “had there been doubt there would have been inhibition of the doubter’s action”, leads to such a position. To show this he puts the most pertinent question — whether your *tarka* proceeds from pure surmise or is based on fact. If there is any factual basis the position is unavoidable that inhibition rests on doubt, and so it only proves the doubt. Our detailed analysis of Śrīharṣa’s arguments has already dealt with the other points of Gaṅgeśa’s counter-reply. At the end it should be made again clear that Śrīharṣa’s arguments do not proceed from the stand-point of pragmatic logic. He presses into action the services of *pure logic* in order to demolish the inviolability of inductive generalisations. The demolition of induction is an important step towards establishing the indefinability of the phenomenal world.

स्वाध्यायाध्ययन-विचारः

काश्यपः अमरकुमारः

प्रणम्य शिरसा सम्यगाचार्यं हेमन्ताभिधम्।
वक्ष्ये स्वाध्यायविचारं सारमाकृष्य सर्वतः॥
नेहास्ति नूतनं किञ्चिन् न चास्ति विस्तरो महान्।
तुष्यन्ति ये समासेन तेभ्योऽस्त्वयं समर्पितः॥

आस्तिकमार्गावलम्बिन आचारानुष्ठानाद्यात्मके धर्मे जन्मादिकारणे ब्रह्मणि च वेद एव प्रमाणमिति वदन्ति--'धर्मब्रह्मणी वेदैकवेद्ये' (पुरुषार्थानुशासनम्)। आदिसृष्टौ कालाकाशादिवदेव ब्रह्मणः सकाशाद् वेदस्याविर्भाव इत्येव तेषां मतम्। ब्रह्मणो दोषशून्यत्वाद् वेदस्यापि निर्दोषत्वं ते स्वीकुर्वन्ति। अस्मिन् वेदे यानि नित्य-नैमित्तिक-काम्य-निषिद्धरूपाणि चतुर्विधानि कर्माणि कर्तव्यतया विहितानि तानि सर्वाण्येव पुरुषार्थसाधकानीति वेदवादिनां प्राचीनानां मतम्। तत्र 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' (तै. आ. २।१५।१) इति स्वाध्यायाध्ययनात्मकमेकं कर्म कर्तव्यत्वेन विहितं दृश्यते। स्वाध्यायशब्देन निजकुलपरम्परयाधीयमानः स्वशाखागतो वेद एव बोध्यः। यस्योत्तमं सामर्थ्यमस्ति स सर्वनिव वेदान् पठेत्। यस्य तु मध्यमं सामर्थ्यं तेन वेदद्वयं पठितव्यम्। यस्य पुनः स्वल्पा शक्तिः स स्वशाखागतमेकमेव वेदं पठेत्। न चेत् पाठ्यते, केवलमलीकैर्वाक्यैः कालं यापयेत् तर्हि साधुमार्गात् स भ्रष्ट एव भवेत्--'वेदस्याध्ययनं नित्यम् अनध्ययने पातात्' (पु)।

वेदाध्ययनं मुख्यतया द्विविधम्। आचार्यगृहं गत्वा नियमपूर्वकं यद् वेदविद्याग्रहणं तत् स्वाध्यायग्रहणात्मकमध्ययनम्। यत् तु प्राप्ते काले गुरुगृहात् स्वगृहं प्रत्यागम्य प्रतिदिनं ब्रह्मयज्ञार्थं स्वाध्यायाध्ययनं क्रियते तद् ब्रह्मयज्ञाध्ययनम्। यत् पुनः स्मृतौ सुदृढतया धारणार्थं स्वाध्यायस्वाध्ययनं तद् धारणात्मकमध्ययनम्। नैतत् तु विधिना केनापि निर्दिष्टत्वात् क्रियते। आद्यं द्वयं 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः', 'अथ ब्रह्मयज्ञःअहरहः स्वाध्यायमधीते' (तै. आ. २।१५।१; श. ब्रा. १।१।५।६।३) इति च विधानादेवानुष्ठीयते।

प्रायेण वयं स्वप्रवृत्त्यैव चालिता कर्माणि कुर्मः। यत्रास्माकं स्वभावजा कापि प्रवृत्तिर्नास्ति तत्र गुरुजनादिनिर्देशश्चेत् कश्चिद् वर्तते तर्हि तेनैव क्वचिच् चालिताः तत् कर्म क्रियते। बलः स्वभावादेव श्रेयासक्तः। वेदाध्ययनं नैव किञ्चित् प्रवृत्तिजं कर्म। अतः कथं सः ब्रह्मणः परित्यज्य वेदाध्ययने प्रवर्तते? 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' इति वेदनिर्देशादेव तत्र प्रवर्तते।

अत्रायं प्रश्नः--उक्तोऽध्ययनविधिर्वेदमध्य एव पठितः। वेदपाठात् पूर्वं श्रेयामग्रेण बालकेन कथमयं विधिर्जातुं शक्यते? न चेत् स जानीयात् कथं तन्निर्देशाद् वेदाध्ययने प्रवर्तते? गुरुजननिर्देशाच् चेत् प्रवर्तते तर्हि गुरुजनवाक्यमेव बालकस्य वेदाध्ययने प्रवर्तकं, न तु 'स्वाध्यायोऽ...' इति विधिः। गुरुजनस्य बालकाय

प्रवृत्तिदाने को निर्बन्धः? 'अष्टवर्षं ब्राह्मणमुपनयीत तमध्यापयीत' इति विधिर्नैव प्रेरितो गुरुजनो बालकं वेदाध्ययने प्रवर्तयति। अतः स्वाध्यायविधिर्बालकस्य वेदाध्ययने नैव प्रवर्तकः।

यद्यप्युद्धृते 'अष्टवर्षं ब्राह्मणम्...' इत्यादिवाक्ये क उपनयेदिति नोक्तं तथापि 'उपनयीत' इति पदं आत्मनेपददर्शनाद् आचार्यत्वकामेनैव जनेनोपनयनं कर्तव्यम्। 'सम्माननोत्सजनाचार्यकरण...' (पा. १।३।३६) इति सूत्रेणाचार्यकरण एवार्थं उप-पूर्वान् नी-धातोरात्मनेपदं विहितम्। 'आचार्यकरणं नामाचार्यक्रिया। बालकमीदृशेन विधिनात्मसमीपं प्रापयति यथा स उपनेता स्वयमाचार्यः सम्पद्यते। माणवकमुपनयते। आत्मानमाचार्यीकुर्वन् माणवकमात्मसमीपं प्रापयतीत्यर्थः' इति सूत्रस्यास्य काशिकावृत्तिः। अतो यो बालकमुपनयते स एव बालकं वेदमध्यापयति। अध्यापनं पुनरध्ययनं विना न सम्भवति। अतः 'अष्टवर्षं ब्राह्मणम्...' इति वाक्यमेव बालकस्य वेदाध्ययने प्रवर्तको, न तु 'स्वाध्यायोऽ...' इति विधिरिति केचिद् वदन्ति।

एवञ्चेत् स्वाध्यायविधेः का गतिः? किमयं व्यर्थ एव? नैव। ग्रहणात्मकस्य स्वाध्यायाध्ययनस्य नायं प्रवर्तको, ब्रह्मयज्ञात्मकस्य स्वाध्यायाध्ययनस्यैव।

अपरे तूक्तमिदं मतं न समीचीनमिति मन्यन्ते। तेषां मते 'अष्टवर्षं...' इति विधिमनुसृत्य बालकस्योपनयनं तदैव सम्भवति यदा कश्चिदाचार्यपदं वाञ्छति। दक्षिणादिकामनयैवाचार्यकर्म क्रियते। यस्य तत्रेच्छा नास्ति स तत्र करोति। उक्तं हि "पण्णां कर्मणामस्य त्रीणि कर्माणि जीविका। याजनाध्ययने चैव विशुद्धाच्च प्रतिग्रहः॥" (मनु. १०।७६) इति। अतो यदाचार्यत्वं नेष्यते तदा नित्यतया विहितं बालकस्य वेदाध्ययनं न घटते। तस्मात् 'स्वाध्यायो...' इति विधिरेव बालकं वेदाध्ययने प्रवर्तयति।

अत्र तु स एव प्रश्नः पुनरुदेति--'स्वाध्यायोऽ...' इति विधिर्ब्रह्मयज्ञविषयो, न तु ग्रहणाध्ययसम्बद्धः। तथा हि तैत्तिरीये ब्राह्मणे ब्रह्मयज्ञप्रकरणे पठितमस्ति--"प्राच्यां दिशि ग्रामाद्...तस्मात् स्वाध्यायोऽध्येतव्यः। यं यं क्रतुमधीते ते न तेनास्येष्टं भवति" इति। अतः कथं स्वाध्यायविधिर्ग्रहणाध्ययनस्य प्रवर्तको भवेत्? ततो वरम् 'अष्टवर्षं...' इति वाक्यस्य प्रवर्तकत्वस्वीकारः। अस्मिन् वाक्ये 'अध्यापयीत' इति पदे अधिपूर्वस्य इ-धातोरर्थो, णिच्-प्रत्ययस्यार्थः, ईत-प्रत्ययस्यार्थः इति त्रयोऽर्था विद्यन्ते। तत्र णिच्-प्रत्ययस्यार्थो न विधेर्विषयः। णिच्-प्रत्ययार्थोऽध्यापनं दक्षिणादिकामनावशात् स्वयमेव प्राप्तम्। प्राप्तविषये विधिर्न प्रवर्तते, पिष्टपेषणवदनर्थकत्वात्। विधिरप्राप्तस्य प्रापणार्थमेव यतते। अतोऽप्राप्ते धात्वर्थेऽध्ययन एव विधिः प्रवर्तते। यथा 'अग्निहोत्रं जुहोति' इति वाक्यस्थेन 'जुहोति' इति पदेन होमो विहित एव तदनन्तरं 'दध्ना जुहोति' इति विधौ जुहोति-पदेन पुनर्होमविधानस्य निष्प्रयोजनत्वाद् 'दध्ना' इत्यंश एव विधिः स्वीकार्यते। 'जुहोति' इत्यंशस्तु पूर्ववाक्येन विहितस्य प्राप्तस्य वा होमस्य पुनरुक्तिः। इयं पुनरुक्तिः 'अनुवाद' इति परिभाष्यते। तथैव 'अध्यापयीत' इत्यत्रापि णिच्-प्रत्ययार्थेऽनुवादो, धात्वर्थेन चाध्ययनस्य विधानम्। एवम् 'अष्टवर्षं...' इति वाक्यमेव ग्रहणाध्ययने प्रवर्तकम्।

अत्र प्रसङ्गप्राप्तं किञ्चिदुच्यते। 'उपनयीत' इति पदे 'सम्माननोत्...' इति सूत्रेण क्रियाफलस्याकर्त्रभिप्रायत्वादात्मनेपदम्। अत्रयं प्रश्नः, कर्त्रभिप्रायत्वं नाम किम्? क्रियाजन्यस्य फलस्य

कर्तृगामित्वमेव कर्त्रभिप्रायत्वमिति व्याख्यानं न निर्दोषम्। 'बालकमुपनयीत' इत्यत्रोपनयनक्रियाफलं संस्कारो बालकगत एव, न त्वाचार्यगतः। अतः क्रियाफलस्याकर्त्रभिप्रायत्वात् 'सम्माननोत्...' सूत्रेणात्मनेपदमनेन व्याख्यानेन यद्यपि सिध्यति तथापि 'वसन्ता ब्राह्मणोऽग्निमादधीत' (तै. ब्रा. १।१।२।६) इत्यत्र तन् न सिध्यति। 'आदधीत' इति पद आपूर्वाद् (डुधाञ् =) धा-धातोः 'स्वरितजितः...' (पा. १।३।७२) इति सूत्रेण क्रियाफलस्य कर्त्रभिप्रायत्वेनात्मनेपदम्। आधानक्रियायाः फलमाहवनीयादीनामग्नीनां संस्कारः। एवं क्रियाफलमत्र नाधानकर्तृगतम् (= यजमानगतम्), अपि त्वाधानक्रियाकर्मगतम्। तस्मादत्र क्रियाफलस्य कर्तृगतत्वाभावादात्मनेपदत्वं दुष्करं भवति। अतः कर्त्रभिप्रायत्वस्य क्रियाजन्यफलस्य कर्तृगतत्वम् इति व्याख्यानं न स्वीकर्तुं शक्यते।

अस्तु तर्हि कर्तुरभिलपितत्वमेव कर्त्रभिप्रायत्वम्? एतदपि न। 'आचार्यो बालकमुपनयते' इत्यत्रोपनयनक्रियायाः संस्काररूपं यत् फलं तन् न केवलं बालकाभिलपितमित्यकर्त्रभिप्रायत्वात् क्रियाफलस्य 'सम्माननोत्...' सूत्रेणात्मनेपदम्। संस्कारात्मकं फलमुपनयनकर्तुराचार्यस्याप्यभिलपितम्। कर्तुरनभिलापे क्रिया कथमुत्पद्येत? तर्हि कर्तुरप्यभिलपितत्व उक्तेन सूत्रेणात्रात्मनेपदं कथं स्यात्? सूत्रं ह्यकर्त्रभिप्राये क्रियाफले प्रवर्तते। तस्मान् नायमर्थो ग्राह्यः। वस्तुतः कर्तुरभिलपितं सद् यद् क्रियाजन्यं तदेव क्रियाफलं भवति।

अथेदमपरं विवेच्यम्। आचार्यकरणस्य विधिर्वेदोऽस्ति न वा? 'उपनीय तु यः शिष्यं वेदम् अध्यापयेद् द्विजः। सकल्पं सरहस्यञ्च तमाचार्यं प्रचक्षते॥' (मनु. २।१।४०) इति स्मृतेः 'उपनीयाध्यापनेनाचार्यकं भावयेत्' इति श्रौतो विधिरनुमीयत इति प्राभाकराः।

एतदन्येऽयुक्तमिति मन्यन्ते। तेषां मत इयं स्मृतिरुपनीयाध्यापनकर्ताचार्य इत्येतदेव वदति, न त्वध्यापनं कुर्विति निर्दिशति। अध्यापने विहिते 'तमाचार्यं प्रचक्षते' इत्यंशेनैकवाक्यता भज्यते। 'उपनीय वेदमध्यापयेद्', 'तम् आचार्यं प्रचक्षते' इति विधिद्वय एकस्मादेव वाक्यात् स्वीकृते वाक्यभेदनामको दोष उत्पद्येत। उक्तञ्च 'सम्भवत्येकवाक्यत्वे वाक्यभेदश्च नेष्यते' इति। अपि चोक्ते स्मृतिवाक्ये 'यः... अध्यापयेद्' इति यच्छब्दोऽपि वाक्यस्य विधित्वशक्तिमपहरति। न हि यच्छब्देन विधिः प्रवृत्तो भवति। एवञ्चेद् 'यदाग्नेयोऽष्टाकपालोऽमावास्यायां च पौर्णमास्यां चाच्युतो भवति सुवर्गस्य लोकस्याभिजित्यै' (तै. स. २।६।३।३) इत्यत्रापि यच्छब्दयोगाद् वाक्यस्य विधित्वं कथं स्यात्? नास्त्येव विधित्वम्। तत्र 'यत् स्तूयते तद् विधीयते' इति न्यायेनान्वस्यैव विधित्वं स्वीक्रियते। अतः 'उपनीय वेदमध्यापयेद्' इत्यंशेनाध्यापनं विधीयते, 'यस्तु शिष्यं...' इत्यंशेन विधिस्तस्यानुवादं कृत्वाध्यापकस्याचार्यत्वं प्रतिपाद्यत इति न।

'अष्टवर्षं ब्राह्मणम्...' इति वाक्ये 'अध्यापयीत' इति पदस्य तर्हि का गतिः? यद्यपि णिच्-प्रत्ययोऽत्र वर्तते तथापि प्रयोज्यव्यापारपरमेतत् पदम्। 'एतयान्नाद्यकामं याजयेत्' इति वाक्येऽपि याजनमुक्तं, विहितं तु यजनम्। यजनविधिपरमेतद् वाक्यम्। वाक्येऽस्मिन् काम-शब्दो वर्तते। कामं विना यागो न घटेतातोऽत्र प्रयोज्यव्यापारपरोऽयं विधिः, उक्ते तु 'अध्यापयीत' इत्यत्र काम-शब्दो नास्ति। अतः कथं तत्र प्रयोज्यव्यापारपरतया विधिवाक्यं गृह्यत इत्याशङ्का तु न कार्या। 'निपादस्थपतिं याजयेत्' इत्यत्रापि

कामशब्दस्याभावेऽपि प्रयोज्यव्यापार एव विधेस्तात्पर्यं स्वीक्रियते। याजनं तु दक्षिणाकाङ्क्षयैव प्राप्तमिति हेतोर्न तद् विधीयते।

“उपनीय गुरुः शिष्यं महाव्याहृतिपूर्वकम्। वेदमध्यापयेद्...॥” (या. १।१५) इति, “उपनीय ददद् वेदमाचार्यः स उदाहृतः” (या. १।३४) इति च स्मृतिवाक्यं नाध्यापनं विधत्ते। अतोऽध्यापनविधेरभावाद् ‘स्वाध्यायोऽ...’ विधिरेव बालकं वेदाध्ययने प्रवर्तयति।

वेदे यत् कर्म विहितं यच्च निषिद्धं तत् सर्वमस्माकं पुरुषार्थसिद्धय एव। अतो वेदविहितानि सर्वाण्येव कर्माणि फलविशिष्टानि। तदेतत् लप्स्यमानं फलं दृष्टम् अदृष्टं वा भवति। यत् फलस्य फलं प्रत्यक्षीकर्तुं शक्यते तद् दृष्टं फलम्। यत्र पुनः किमपि फलं सपदि न लभ्यते तददृष्टं फलम्। ‘स्वाध्यायोऽध्येयः’ इति विधिना यत् स्वाध्यायाध्ययनरूपं कर्म विहितं तस्य फलं दृष्टमदृष्टं वेति प्रश्नः।

फलमदृष्टमिति ये वदन्ति तैरिमा युक्तय उपस्थाप्यन्ते— (१) “अदृष्टार्था त्वधीतिर्विहितत्वात्”। यस्य कर्मणः फलं दृष्टमेव तत्र मनुष्याः स्वभावादेव प्रवर्तन्ते, न कमपि विधिमपेक्षन्ते। आहारनिद्रादिषु तथैव दृश्यते। यस्मादध्ययनार्थं विधिः प्रदीयते ‘स्वाध्यायोऽ...’ इति तस्मादध्ययनस्य फलमदृष्टमेव।

(२) “घृतकूल्याद्यतिदेशः स्वर्गकल्पनं वा”। रात्रिसत्राख्यस्य यागस्य किमपि फलं ‘प्रतितिष्ठन्ति ह वा एते य त्रता रात्रीरुपयन्ति’ (ता. ब्रा. २३।१४।७) इति विधौ न श्रूयते। अपि त्वस्य विधेरर्थवादे (स्तावके वाक्ये) ‘ब्रह्मवर्चस्विनोऽन्नादा भवन्ति’ इति फलं घोषितम्। अतस्तदेव रात्रिसत्रस्य फलमिति स्वीक्रियते। एवमत्रापि ग्रहणात्मके स्वाध्यायाध्ययने फलस्यानिर्देशाद् ब्रह्मयज्ञस्यार्थवादे ‘यदृचोऽधीते परसः कूल्यास्य...’ (तै. आ. २।१०; ष. ब्रा. ११।५।६।४-८) इत्यादिना घृतकूल्यादांनि यानि फलानि घोषितानि तान्येव ग्रहणाध्ययनस्यापि फलमिति विज्ञेयम्। ब्रह्मयज्ञाध्ययनं यथैव स्वाध्यायाध्ययनं, ग्रहणाध्ययनमपि तथैव स्वाध्यायाध्ययनम्। अतः फलमपि समानमेव स्यात्। एवमेकस्य धर्मस्यान्यत्रानुसरणं संक्रमणं वा ‘अतिदेश’ इत्युच्यते। एवं विधोऽतिदेशो जानकाण्डेऽपि दृश्यते। सूत्रितं च तथा—‘हानौ तूपायनशब्दशेषत्वात्’ (ब्र. सू. ३।३।२६) इति।

केचिदर्थवादवाक्यानामतिदेशं नेच्छन्ति। तत्पक्षे विश्वजिन्त्यायेन स्वर्ग एवात्राध्ययनफलं भवति। विश्वजिदयागस्य विधिवाक्ये यागस्य किमपि फलं न निर्दिष्टम्। स्वर्गः खलु निरतिशयं सुखस्वरूपम्। सुखं सर्वैरेव प्रार्थ्यते। अतो विश्वजिदयागस्य स्वर्ग एव फलम्। उक्तञ्च जैमिनिना ‘स स्वर्गः स्यात् सर्वान् प्रत्यविशिष्टत्वात्, प्रत्ययाच् च’ (४।३।१५, १६)। एवं ग्रहणाध्ययनस्यापि फलं स्वर्ग एव। अतो विधिवाक्यस्य ‘स्वाध्यायाध्ययनेन स्वर्गं भावय’ इत्येवार्थः फलति। “विनापि विधिना दृष्टलाभान् न हि तदर्थता। कल्प्यस्तु विधिसामर्थ्यात् स्वर्गो विश्वजिदादिवत्॥”

(३) “अयुक्ते संस्कारप्राप्ती”। गुरुमुखाद् वेदश्रवणेन वेदस्य प्राप्तिर्भवति। अतः स्वाध्यायविधेः फलं वेदप्राप्तिरूपं दृष्टमेव किञ्चिद् भवतु। ना केवलस्वाध्यायप्राप्तिः पुरुषार्थो भवितुं नार्हति। केवलया वेदप्राप्त्या जीवनस्याकाङ्क्षितं किं फलं लभ्यते? अतः स्वाध्याय(= वेद)-प्राप्तिर्न फलम्।

‘त्रीहीन् प्रोक्षति’ इति किञ्चन वेदवाक्यम्। तत्र ‘त्रीहीन्’ इति पदे द्वितीया विभक्तिर्दृश्यते। कर्मण्येव

द्वितीयात्र। यत्र द्वितीया तस्यैव कर्मणि प्राधान्यं स्वीक्रियते। अतः प्रोक्षणकर्मणि व्रीहीणां प्राधान्यं प्रोक्षणकर्मणाद्वाङ्मत्त्वम्। प्रोक्षणकर्मणा व्रीहयः संस्कृता भवन्ति। एवमत्रापि 'स्वाध्यायो...' इति विधौ 'अध्येतव्यः' इति पदे कर्मण्येव वाच्ये तव्य-प्रत्ययः। तस्मात् स्वाध्यायस्य कर्मत्वान् मुख्यत्वम् अध्ययनस्य चाङ्गत्वम्। अध्ययनेन स्वाध्यायस्य संस्कारः क्रियते। अतः संस्कार एव फलमस्तु। न। संस्कृतानां व्रीहीणां याग उत्तरत्रोपयोगे दृश्यते। संस्कृतस्य स्वाध्यायस्य तु क्वापि प्रयोगो न दृश्यते। तस्मात् संस्कारोऽपि न फलम्।

(४) "अन्याङ्गं नार्थप्रमापकम्"। यदन्यस्याङ्गं भवति तस्य स्वातन्त्र्येण किमपि फलं न विद्यते। कश्चिद् चेद् ब्रूयात्—स्वाध्यायस्य प्राप्त्या वेदान्तर्गतानां विधिवाक्यानामर्थज्ञानं जायते, तेन चार्थज्ञानाद् यागादिकर्मसु प्रवृत्तिर्भवति। ततश्च कर्मानुष्ठानजन्यफललाभः, तदपि न सङ्गतं भवेत्। विपहरणादिकार्येषु विनियुक्तानां मन्त्राणां यथार्थप्रकाशे नाग्रहः, केवलं प्रयोगे, एवमत्रापि स्वतन्त्रतया वेदवाक्यानां कार्यवत्त्वात् न वर्तते।

एवञ्चेत् 'स्वाध्यायो...' इत्यध्ययनविधायकं वाक्यमध्ययनस्याङ्गम्। अतस्तस्य स्वार्थं प्रामाण्यं कथं भवेत्? अध्ययनविधायकमुक्तं वाक्यं नान्यस्याङ्गमपि तु स्वेन विहितस्यैवाध्ययनस्याङ्गम्। अतो न कश्चिद् दोषस्तस्य स्वार्थप्रतिपादने।

(५) "सक्तुवत् करणपरिणामः"। 'सक्तुन् जुहोति' इति कश्चन विधिरस्ति। विधिवाक्यस्यास्वायमर्थः— अग्नौ सक्तुं निक्षिप्य स्वाभिलषितं भावय (= उत्पादय)। अग्नौ भस्मीभूताः सक्तवः कथमिष्टं साधयितुमलम्? होमेन संस्कृतानां सक्तूनां क्वाप्युपयोगो न भविष्यति। अतस्तत्र 'सक्तुन्' इति पदे कर्मकारकार्यं परित्यज्य करणरूपोऽर्थः स्वीक्रियते—सक्तुभिर्जुहोतीति। एवमत्रापि प्राप्तेः संस्कारस्य च फलाभावात् 'स्वाध्यायेनाधीयीत' इत्यर्थः कर्तव्यः।

अन्ये पुनः स्वाध्यायाध्ययनस्य दृष्टमेव फलमभ्युपगच्छन्ति। तेषां मते—(१) "दृष्टे तु नादृष्टम्"। कस्यचित् कर्मणो दृष्टे फले लभ्येऽदृष्टफलं न कल्पनीयम्। "लभ्यमाने फले दृष्टे नादृष्टफलकल्पना। विधेस्तु नियमार्थत्वान् नानर्थक्यं भविष्यति॥"

(२) "दृष्टौ प्राप्तिसंस्कारौ"। स्वाध्यायविधेरेकं फलमाचार्यमुखाद् वेदस्य प्राप्तिः, अपरञ्च फलं स्वाध्यायस्य विधिना संस्कारसम्पादनम्। अत्रायं प्रश्नः स्यात्—विधेः संस्कारसम्पादने चेत् तात्पर्यं, तर्हि अर्थबोधे तात्पर्यं न भवेत्? न। 'चरुम् उपदधाति' (तै. स. ५।६।२।५) इति विधिश्चरोः स्थापनमपि विदधाति संस्कारमपि। तथैवात्रापि स्वाध्यायग्रहणविधिरध्ययनस्य संस्कारं विधत्ते, विधिसंस्कृतस्य स्वाध्यायस्यार्थबोधमपि बोधयति।

(३) "प्राप्त्यर्थबोधः"। स्वाध्यायप्राप्त्या स्वाध्यायगतानां शब्दानां शब्दस्वाभाव्यादर्थबोधो जायते। ततश्चानुष्ठानद्वारेण यागविधिघोषितानां फलानां प्राप्तिर्भवति। एवं परम्परया स्वाध्यायप्राप्तेः पुरुषार्थपूरणरूपं दृष्टं फलं लभ्यते।

(४) "विधिर्निष्पत्त्याः"। स्वाध्यायगतानां वाक्यानां पाठेनार्थबोधो जायते, पाठाभावे तु न जायते। यथा भोजनेन क्षुधानिवृत्तिर्जायतेऽभोजनेन सा न जायते तथैव। अतोऽत्र विधिना किम्? अदृष्टनिष्पादनार्थमेव नियमः क्रियते—स्वाध्यायविधिना प्रेरित एव स्वाध्यायाध्ययनं कुरु, अर्थज्ञानं च साधयेति। एवं

कृतेऽतिरिक्ततयादृष्टफलमावृत्पद्यते।

(५) "संस्कारसिद्धिः कृत्वध्ययनविधिद्वयोपादानात्"। विधिना संस्कृतस्य स्वाध्यायस्य क्वापि प्रयोगो न दृश्यत इति यत् पूर्वं प्रतिपक्षेणोक्तं तन् न सत्यम्। वेदे यागविषया बहवो विधयो दृश्यन्ते। ते विधयस्तेषामालोच्यविषयाणां परिज्ञानाय स्वाध्यायाध्ययनमपेक्षन्ते। अतः स्वाध्यायप्राप्तिरावश्यकी। तत्राध्ययनविधिर्नियमकरणाय प्रवृत्तः। लिखितपुस्तकादि वेदाधिगमं न कुरु, नियमपूर्वकं वेदाध्ययनं कुरु, तेन च स्वाध्यायाध्ययनं संस्कृतं कुर्विति। एवं यागविधिना स्वाध्यायाध्ययनविधिना च स्वाध्यायस्य संस्कारः सिध्यति। यज्ञादन्यत्र नियमविधिर्न प्रवर्तत इति न। 'प्राङ्मुखोऽन्नानि भुञ्जीत' इत्येवमादिष्वयजार्थविषयेष्वपि लौकिकेषु कार्येषु नियमविधिर्दृश्यत एव।

(६) "तव्यः कर्मगादृष्टवाची"। स्वाध्यायविधौ विधिवाचिना तव्य-प्रत्ययेन सह अधिपूर्वस्य इ-धातोरेव नैकट्यं विद्यते। प्रत्ययो हि प्रकृतेरव युज्यते। अतः संस्कारश्चेत् लक्ष्यं तर्हि अध्ययनस्यैव संस्कारो बोध्यो, न तु स्वाध्यायस्य--इति संशयो न कार्यः। अत्र कर्मणि वाच्ये तव्य-प्रत्ययः। विधाने कर्मैव प्रधानं भवति, व्रीहीन् प्रोक्षतीत्यत्र यथा। अतः स्वाध्यायस्यैव संस्कारोऽध्ययनस्य लक्ष्यम्। यद्यप्यपूर्वं धात्वर्थदिव जायते तथापि धात्वर्थेन सह संस्पृष्टो न भवति।

(७) "स्वतन्त्रादृष्टशेषत्वान् न स्वार्थप्रमा प्रतिवध्यते"। स्वाध्यायगतानां शब्दसामर्थ्यादिवार्थज्ञानरूपं फलं दृश्यते। अतस्तेषां स्वार्थे प्रामाण्यं न व्याहन्यते। तस्माददृष्टमत्र नैकमेव फलं, दृष्टार्थस्य पोषकमपि।

(८) "यथाश्रुतोपपत्तेर्न सत्तुन्यायः"। 'सत्तून् जुहोति' इत्यत्रोपायान्तराभावात् कर्मत्वं परित्यज्य सत्तूनां करणत्वं स्वीक्रियते। अत्र तु गतिरस्त्येव, सा च गतिः पूर्वमेवाभिहिता।

एवं 'स्वाध्यायो...' इति विधेर्दृष्टमेव फलमपरे स्वीकुर्वन्ति।

अथ स्वाध्यायाध्ययनस्य तात्पर्यं केवलं वेदाक्षराणां ग्रहणेऽर्थबोधे वेति विचार्यते। तत्रार्थबोधस्य दृष्टफलत्वात् तत्रैव विधेस्तात्पर्यमिति बुबन्तो मीमांसका अधस्तादुक्ता युक्तीरुपस्थापयन्ति--

(१) वैधम् अर्थनिर्णयं भट्टगुरुविधेः पुमर्थावसानात्"। वेदविधेः पर्यवसानं पुरुषार्थलाभ एव भवति। अतः कर्मानुष्ठानद्वारा पुरुषार्थरूपस्य फलस्य लाभाय वेदवचनानाम् अर्थज्ञानमावश्यकम्। तस्मात् स्वाध्यायविधेरर्थज्ञान एव तात्पर्यं, न तु केवलं वेदवचनानां गुरुमुखाच्छ्रुत्वा स्मृतौ धारणे। कुमारिलानुगाः (भाट्टाः) प्राभाकराश्च (गुरसम्प्रदायाः) एवमेव मन्यन्ते। दृष्टफलत्वादर्थज्ञानमेव विधेर्भाव्यम् (= फलम्)। न तु यः पद-पदार्थविषयेऽभिज्ञः स विधिमन्तरेणाप्यधीतेन स्वाध्यायेन स्वाध्यायगतानां वाक्यानामर्थं जानीयादिति तं प्रति अर्थज्ञानलाभाय स्वाध्यायविधिव्यर्थः। तत्पक्षे 'व्रीहीन् अवहन्ति' इत्यत्र यथा अवहनननियमस्तर्थात्राप्यधीतेन स्वाध्यायेनार्थं जानीयादिति नियमः कृतः।

(२) "स विचारमाक्षिपेत्"। स्वाध्यायविधिना प्रेरितस्य बालकस्य वेदवचनानां सकृत् पाठेन पुनः पुनर्वा पाठेनार्थबोधो न जायत इति दृश्यते। कथं तर्ह्युक्तस्य स्वाध्यायविधेस्तात्पर्यमर्थज्ञाने स्यात्? अत्रोत्तरम्-- अर्थबोधार्थमयं विधिरर्थबोधस्य हेतुभूतं विचारं कल्पयिष्यति।

(३) "अविधेयानुपकाराक्षेपोऽवघातावृत्तिवत्"। विधिः सर्वदा विधेयस्य विषयं (मुख्यतया यद् विधीयते) विधेयस्य च यत् सहायभूतमुपकारकम्—एतदुभयमेव विदधाति। स्वाध्यायविधिर्वेदगतानां शब्दानामक्षरणः स्वात्मनि ग्रहणं विधत्ते। वेदार्थविचारस्तु न विधेयविषयो नापि च विधेयस्योपकारकः। अतः स्वाध्यायविधिरर्थविचारस्याक्षेपं कथं करिष्यतीत्याशङ्का तु न कर्तव्या।

'ब्रीहीन् अवहन्ति' इति विधिर्व्रीहिगतानां तुषाणामपसारणायावहननं (मुसलेन प्रहारं) विधत्ते। सूकृन् मुसलाघातेनैवावहननविधेः सम्मानं रक्षितं भवति। तेन तु मुख्यं यत् लक्ष्यं तुषापसारणेन तण्डुलनिष्पादनं तन् न साधितं भवति। अतो विधिरसकृदेव मुसलेनाघातं सूचयति। एवमत्रापि स्वाध्यायविधिर्लक्ष्यलाभार्थमर्थविचारमाक्षिपति।

(४) "साङ्गाध्ययनात् तद्भावे विचारोऽर्थविरोधापनुत्"। यः केवलं वेदं पठति तस्य वेदवाक्यपाठेनार्थबोधो न जायेतेति सत्यम्। यस्तु वेदाङ्गसहितं वेदमधीते तस्य त्वर्थबोधो जायत एव। अतस्तं प्रति वेदार्थविचारस्याक्षेपेण किम्? विधिस्तत्र व्यर्थ एव—इत्याशङ्का तु नोचिता। वेदवाक्येषु सन्ति तानि स्थानानि यत्रार्थगतो मिथो विरोधो दृश्यते। तस्य विरोधस्य समाधानार्थं विचारस्य प्रयोजनमस्त्येव।

अपरे पुनः स्वाध्यायविधेर्वेदार्थग्रहणे न तात्पर्यं, आचार्योच्चारितानां वेदवाक्यानामक्षरानुपूर्व्येण ग्रहण एव पर्यवसानमिति वदन्ति। तेषां मते—

(१) "प्राप्तेस्तु गवादिवत् पुमर्थत्वाद् विधिस्तदन्तः"। केवलैर्वेदाक्षरैः किमपि प्रयोजनं न साध्यत इति न मन्तव्यम्। यदि कश्चित् क्षीरदुग्धादि द्रव्यमिच्छेत् तर्हि तदर्थं स गामेवादौ संगृह्णाति। गौरेव क्षीरादिलाभस्योपायभूता। एवमेवार्थबोधाय (अर्थबोधाद् यागादीनामनुष्ठानं तस्माच् च पुरुषार्थप्राप्तिः) वेदाक्षराणामादौ ग्रहणमिष्यते। प्राप्तेष्वेव वेदाक्षरेष्वर्थबोधपुरःसरमनुष्ठानं सम्भवति नान्यथा। तस्मादक्षरग्रहणं पुरुषार्थ एव। पुरुषेणार्थत इति पुरुषार्थः। तस्मात् स्वाध्यायविधेरक्षरग्रहण एव पर्यवसानम्।

(२) "फलवद् बोधान्तत्वेऽध्ययनाकार्त्स्न्यम्"। विधेश्चेदर्थबोधे तात्पर्यं तर्हि समग्रस्य वेदस्याध्ययनं न सम्पत्स्यते। अर्थबोधस्य लक्ष्यं फलं वा यागादीनामनुष्ठानम्। यस्य यस्मिन् यागेऽधिकारः स एव तं वेदांशं पठेत्, न त्वन्यः। ब्राह्मणस्य राजसूयेऽधिकारो नास्ति। अतः स राजसूयसम्बन्धीनि वाक्यानि पठिष्यति। तत् तु नेप्सितम्। समग्रस्य वेदस्य पाठ एवेष्टः। विधेरक्षरग्रहणे तात्पर्ये स्वीकृते तु न कश्चिद् दोषः। समग्रो वेदः सर्वेषामेवाध्ययनस्य विषयो भवति।

(३) "कृत्स्नप्राप्तिर्जपाया"। अक्षरग्रहण एव विधेस्तात्पर्यमिति स्वीकृते समग्रस्य वेदस्य ब्रह्मब्रजजपे विनियोगः सम्भवति।

(४) "लोकवन् नैजो बोधः"। स्वाध्यायविधिनार्थबोधश्चेन् न विधीयते तर्हि वेदस्यार्थबोधाय कोऽपि न यतेतेत्याशङ्का नैव कर्तव्या। अधीते वेदे वैदिकवाक्यानि स्वस्वशब्दशक्त्यैवार्यान् बोधयिष्यन्ति। अर्थबोधाय पृथक्तया विध्यन्तरस्य प्रयोजनं नास्ति। तस्मात् स्वाध्यायविधेरर्थबोध एव पर्यवसानमिति सिद्धान्तेनालम्।

लौकिकेष्वपि वाक्येष्वपि विधिं विनैवार्थबोधाय जनश्चेष्टते। यत्र यत्र शब्दस्तत्र तत्रैव तस्यार्थो नियमेन भवति।

(५) “सोऽकाम्यः प्राग् बोध्यभानाभानयोः”। स्वाध्यायस्य बोध्यो योऽर्थो यागादिः स न जिज्ञासाया विषयो भवति (‘अकाम्यः’)। सन्ध्योपासनादिवद् गुरुजनमुखादेव स्वाध्यायाध्ययनात् पूर्वं तस्मिन् विषये ज्ञानं (‘भानम्’) जातम्। अतः पुनर्जिज्ञासा नोदेति। ज्ञानं चेत् पूर्वं न जातम् (‘अभानम्’) अजातश्चेद् वेदस्य विषयस्तदा तत्रौदासीन्यमेव वर्तते, नैव काचिज् जिज्ञासोदेति। स्वाध्यायविधेश्चेत् फलमर्थबोधस्तर्हि विधिना विहितस्य कर्मणः कोऽधिकारीति स्पष्टं भवति। अतोऽर्थबोध एव विधेस्तात्पर्यमिति तु न वक्तव्यम्। अक्षरप्राप्तिविधानेऽप्युनयनसंस्कृतो बालकोऽधिकारीति स्पष्टमेव भवति। तथा हि विधिः ‘अष्टवर्षं ब्राह्मणमुपनीयत’ इति।

(६) “उद्देशायोगात्”। गुरुजनमुखाद् वेदोक्तेषु विषयेषु सामान्यतो ज्ञातेष्वपि विशेषज्ञानाय जिज्ञासा स्यादेव। अपि वा ज्ञातेष्वपि विषयेषु तेषां प्रामाण्यनिर्णयाय जिज्ञासा समुदियात्। अतो विधेरर्थबोध एव तात्पर्यमस्तु। न। अग्निहोत्रादिसम्बद्धानां विशेषज्ञानानामानन्त्याद् विशेषकारेणैक्यैव बुद्ध्या उद्देशः कर्तुं न शक्यते। यत्र सामान्यतयोद्देशः क्रियते तत्र सामान्यमेव फलं भवति, न तु ज्ञानविशेषः।

(७) “तात्पर्यं शब्दात्”। स्वाध्यायविधिश्चेदर्थबोधं न विदध्यात् तर्हि वेदवाक्यानां स्वार्थे किमपि प्रामाण्यं न स्यादित्याशङ्का नोचिता। “उपक्रमोपसंहारावभ्यासोऽपूर्वता फलम्। अर्थवादोपपत्ती च लिङ्गं तात्पर्यनिर्णये॥” इति वचनाच्छब्दबलादेव वेदवाक्यानामर्थः सिध्यति।

(८) “उद्दिश्योच्चारणं दोषघ्नं लोके”। अर्थज्ञानमुद्दिश्य लोके यच्छब्दोच्चारणं तत् पुरुषसम्बन्धकृतदोषरूपस्य प्रतिबन्धकस्य परिहाराय।

(९) “विचार उत्तरविधिप्रयुक्त उपपद्यते”। अर्थज्ञानाय चेत् स्वाध्यायविधिरस्मान् न चालयेत् तर्हि अर्थविचारशास्त्रं किं निष्प्रयोजनं न भवति? न। वेदाङ्गसमेतो वेदश्चत् पठ्यते तेन वेदवाक्यानामर्थबोधो जायते। अर्चिद् बुद्धयोरर्थयोर्मिथो विरोधो दृश्यते। तस्य विरोधस्य परिहाराय विचारशास्त्रस्य प्रवृत्तिर्भवत्येव। विचारं विना यागानामनुष्ठानं न सम्भवति। स्वाध्यायगता यागविधयः स्वार्थयैव विचारशास्त्रमपेक्षन्ते। ‘आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो...’ (वृ. उ. २।४।५) इति श्रवणविधिश्च साक्षादेव ब्रह्मविषयको विचारः कर्तव्य इति विद्यते। एवं यागविधयः स्वविहितस्य (= विधेयस्य) यागस्योपकारकं क्रतुविचारं विदधते, श्रवणविधिश्च साक्षात् स्वविहितस्य ब्रह्मविषयस्य विचारं विदधते।

(१०) “अतो नित्यः क्रतुविचारस्यैवर्णिकस्य”। यतो यागास्यैवर्णिकिर्नित्यत्वेनानुष्ठेया अकरणे प्रत्यवायभावाद् अतो यागविचारोऽपि नित्यत्वेन कर्तव्यः।

(११) “ब्रह्मविचारः पुनः परमहंसस्यैव”। गृहस्थस्य यथा क्रतुविचारो नित्यत्वेन कर्तव्यस्तथा परमहंसस्य ब्रह्मविचारो नित्यः। ‘हंसः परमहंसश्च कुटीचको बहूदकः। इति चतुर्विधाः प्रोक्ता न्यासिनस्तु विवेकिभिः॥’ परवैराग्यवान् सर्वतृष्णाविवर्जित एव परमहंसः।

(१२) अक्षरग्रहण एव स्वाध्यायविधेश्चेत् तात्पर्यं तर्हि अर्थज्ञानस्य प्रवर्तकः को भवेत्? “ब्राह्मणेन

निष्कारणो धर्मः पश्यते वेदोऽभ्येयो ज्ञेयश्च" इति विधिरेवात्र प्रवर्तकः। वाक्ये "निष्कारण" इति वचनाद् वेदार्थज्ञानं नित्यमेव सम्पाद्यमित्यवबुध्यते।

अथ मदीयं श्रद्धेयमार्चं हेमन्तकुमार-गङ्गोपाध्याय-महोदयमवलम्ब्य द्विवाः पङ्क्तिं निवेदयितुमिच्छामि। पञ्चाशद्वर्षेभ्योऽपि पूर्वमाचार्यस्यासमहमेको दीनश्चात्रः कलिकाताविश्वविद्यालयस्य संस्कृतविभागस्य स्यात्कोत्तरश्रेण्याम्। सिद्धान्तकौमुदी-इत्याख्यस्य व्याकरणग्रन्थस्योत्तरार्धं सोऽस्मान्प्रापयति स्म। विभिन्नान् दर्शनग्रन्थानपि श्रेणिभेदेन पाठयति स्म। मुनिपुणारीत् तस्य शिक्षणपद्धतिः सूत्रव्याख्यानरीतिश्च। अध्यापनीयस्य विषयस्य काठिन्यं यथा नानुभूयेत तदर्थं किञ्चिद् बोधयित्वा पुनश्चापरं मार्गेण तस्यैव व्याख्याने स प्रयत्नशील आसीत्। एवं क्रमेण सूचिमुखेनेव भित्त्वा भित्त्वा व्याख्येयस्य विषयस्यान्तमाचार्यो गच्छति स्म। यथैव सरलानीत् तस्य जीवनचर्या तथैव व्याख्यानपद्धतिरपि नितरां सारल्यमवगाहते स्म। छात्रान् प्रति स्नेहशीलमेवासीत् तस्य कान्तं मनः। स्मराम्यधुनापि विंशद्वर्षेभ्यः पूर्वमेकं वृत्तान्तम्। रवीन्द्रभारतीविश्वविद्यालयस्यालोचनसभायां भाषणं प्रदाय सभाकार्ये समाप्ते यदाचार्यो बहिरागच्छत् तदा विद्वज्जनपरिवृतोऽपि स जनसंमर्दमध्ये मयि दृष्टिपथमागत एव सस्नेहमाहूय मामपृच्छत्--'किं ते कुशलम्' इति। स्नेहाभिभूतोऽहमपि प्रतिपृष्टवान्--'किं मां भवानधुनापि स्मरति?' इति। आचार्येण गभीरस्नेहप्रदर्शनपूर्वकमुक्तम्--'कथं न स्मरामि? सम्यङ् मे स्मरणं अस्त्येव' इति। आचार्यस्य कन्याया मुख्यादपि श्रुतं मयि स नितरां स्नेहशील आसीत्।

विद्वद्वरो मदीय आचार्यस्तदीयेन सौम्येन शरीरेणाद्य जगति नास्ति। प्रयातोऽपि प्रजावानयमाचार्यस्तस्य पाण्डित्यपूर्णैः ग्रन्थप्रबन्धादिभिर्ज्ञानार्थिन उन्नीवयति उन्नीवयिष्यति च। आचार्यचरणयुगलं स्मारं स्मारं भूयिष्ठां नमउक्तिः विधाय मदीयस्य प्रबन्धस्यात्रैवोपसंहारं कुर्मः।

DEFINITION OF A DEFINITION : THE METHOD OF NAVYA NYĀYA

V N JHA

If one looks into the history and development of Classical Indian Philosophy and the Intellectual tradition, one may find that during the Vedic period spreading up to the *sūtra* period, a lot of metaphysical speculations were made to understand the plurality of our experience; thereafter, over thousand years, up to the tenth century AD, philosophical discourses centred around philosophical issues, logic and epistemology and then at the end of the 10th century AD, there came a linguistic turn.

While discussing philosophical issues with other systems of thought the Indian logicians had to encounter failure of communication and many a time what they wanted to communicate could not be communicated fully. They

soon realised that it was the medium i.e. the natural Sanskrit language of that time which was responsible for such a failure. They felt the need to develop a language of discourse which should be precise and free from ambiguity and in this way the language of Navya Nyāya (Neo-logic) came into being and thereafter, all philosophical and intellectual discourses and debates were being conducted in this very language of Navya Nyāya.

While developing such a language, however, they did not take total divorce from the natural language, as it happened in the case of the development of symbolic logic or mathematics, but simply modified the natural language itself in such a way that one could communicate through this language without giving any scope for ambiguity. This was achieved by introducing few novel concepts, relations and methods of defining a concept.

In this presentation I would like to demonstrate that method of defining a concept. This method became so popular that all systems of thought adopted it and in the traditional discourses it is still being used today.

What is the idea of a definition after all?

That which is to be defined is called *lakṣya* and the definition of that *lakṣya* is called *lakṣaṇa*.

Definition or *lakṣaṇa* is nothing but a property (*dharma*) by which we characterize the thing to be defined (*lakṣya*). That property should be an uncommon or peculiar property in the sense that it will include all members of that class of entities and will exclude all that do not belong to that class. How to achieve it?

The neo-logicians (Navya-Naiyāyikas) therefore, offered a definition of a definition:

asādhāraṇa-dharmaṃ lakṣaṇam;

asādhāraṇatvaṃ ca lakṣyatāvaccheda-samaniyatatvam

'An uncommon or peculiar property is called the defining property or (*lakṣaṇa*) and the entity to be defined is called (*lakṣya*).

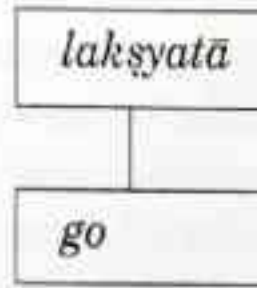
The uncommonality or peculiarity (*asādhāraṇatva*) of such property stands for 'the state of being pervaded and at the same time being the pervader of the property which delimits the property of being the thing to be defined (*lakṣyatā*).'

Samaniyatatvaṃ ca (lakṣyatāvacchedaka-) vyāpyatve sati (lakṣyatāvacchedaka-) vyāpyatvam

'Being co-extensive (*samaniyata*) means being pervaded by and being pervader of the delimiter (*avacchedaka*) of the property of being the thing to be defined (*lakṣyatā*).'

Let us try to understand this with the help of an example. Suppose, we want to define 'cow' (*go*). The moment we decide to define a cow, the cow becomes 'the thing to be defined' (*lakṣya*) because a new property (*āgantuka-dharma*) comes to reside in cow called *lakṣyatā*. This new property can come to reside anywhere in anything which we want to define. But we are not defining now 'anything' but 'cow' only. So how to say this or specify this?

The Navya-Naiyāyikas developed a language to specify this. They developed a concept called *avacchedaka* or delimiter. An *avacchedaka* is a specifier of the locus of the *āgantuka-dharma*, the new property or the acquired property or the contextual property. When we are going to define 'cow', the new property called *lakṣyatā* is produced in the cow:

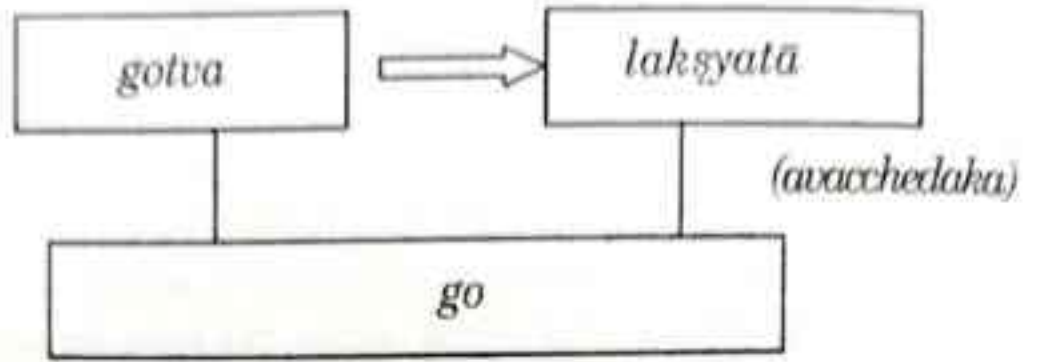


Now to say or specify that this *lakṣyatā* is in *go* (cow) alone and not in any other entity at this moment we should delimit this new property namely, *lakṣyatā* by some property present in 'cow' which is *lakṣya*.

But there are many properties in *go*. *Go* is a *padārtha* (entity) and hence it has *padārthatva*; it is a *dravya* (substance) and so it has *dravyatva*; it is made of earth and so it has *prthivītvā* and it is called a cow and so it has *gotva*. So how to select a property? Which of these four properties can serve as a delimiter of *lakṣyatā* in cow?

If we select *padārthatva*, it will mean we are defining any *padārtha*; but it is not true since we are defining only *go*. Thus, *padārthatva* cannot be the delimiter of the *lakṣyatā* of *go*. Then, can *dravyatva* serve the same purpose? Obviously not, because we are not defining any *dravya* but only *go*. Similarly, *prthivītvā* also cannot be delimiter of *lakṣyatā* of *go* because *prthivītvā* exists in all entities made of *prthivī* and we are not defining any thing made of earth but only cow.

Gotva, however, can serve such purpose because it exists only in *go* and nowhere else. Therefore, *gotva* alone can specify the locus of *lakṣyatā*. That is why, *gotva* will be selected as the delimiter of *lakṣyatā* of *go*. It can be put as follows:

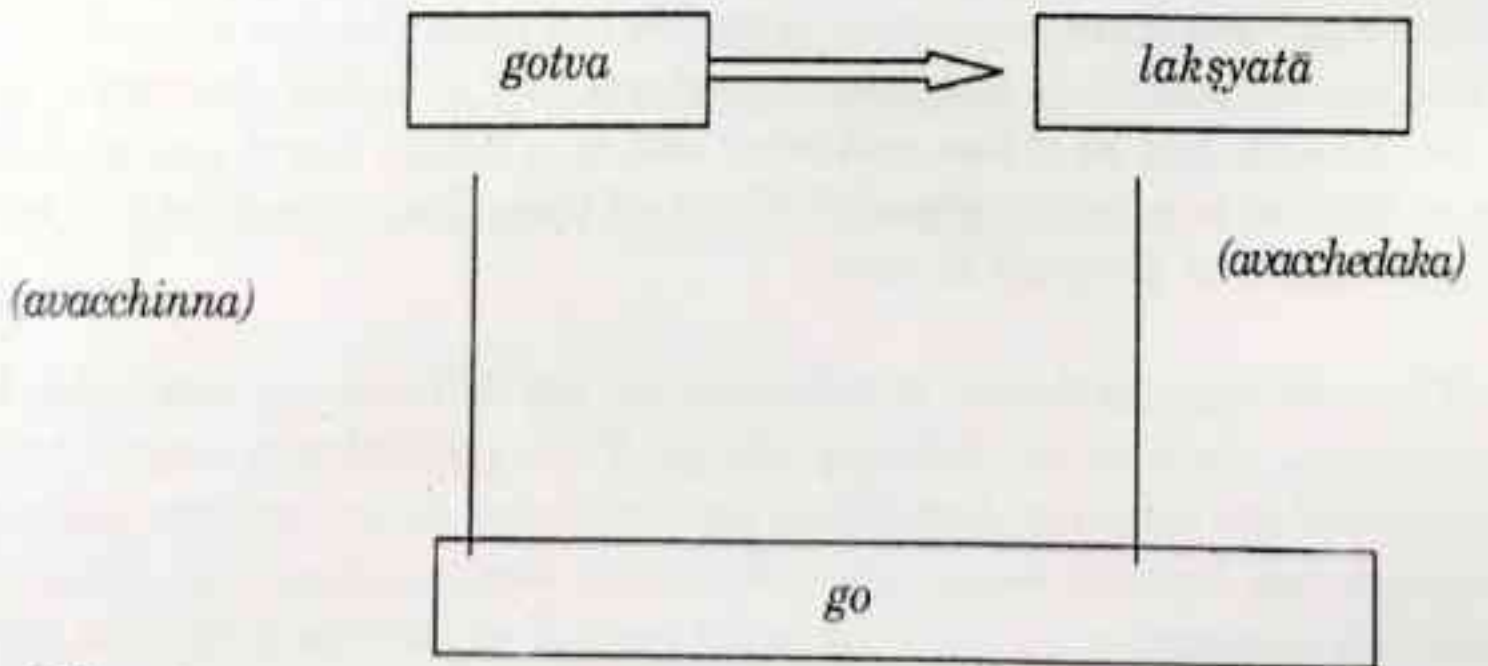


(lakṣya)

This means that we are talking about the definition of 'cow' :

An *avacchedaka*, therefore, has to be coextensive (*anyūna-anatirikta-vṛti*) with the *avacchinna* (that which is to be delimited). It should occupy the same area which is occupied by the *avacchinna*, not less, not more.

Here, the *āgantuka-dharma* namely, *lakṣyatā* is *avacchinna* (delimited) and *gotva* is *avacchedaka*. When we are defining 'cow', *lakṣyatā* is in all cows and only in cows and in all cows and the cowness (*gotva*) exists only in cows. Therefore, *gotva* alone which is a *svābhāvika-dharma* or natural property or inherent property *lakṣyatā* be the delimiter of the cow's narrow-defects and hence the *āgantuka - dharma* of the cow's application (*a-vyāpti*) and non-application (*asambhava*). An *avacchedaka* should be free from these defects too. *Gotva* is free from these three of *lakṣyatā*.



(lakṣya)

Now, we know clearly that we are going to define a 'cow'

The next issue is which peculiar property of cow can be identified as the definition of cow, since there are several features in cow.

The method by which such a property is to identified is to verify whether

a property selected as 'the definition' is co-extensive with the delimiter of the *lakṣyā* or not. If it is co-extensive, it should be selected as a definition without any problem.

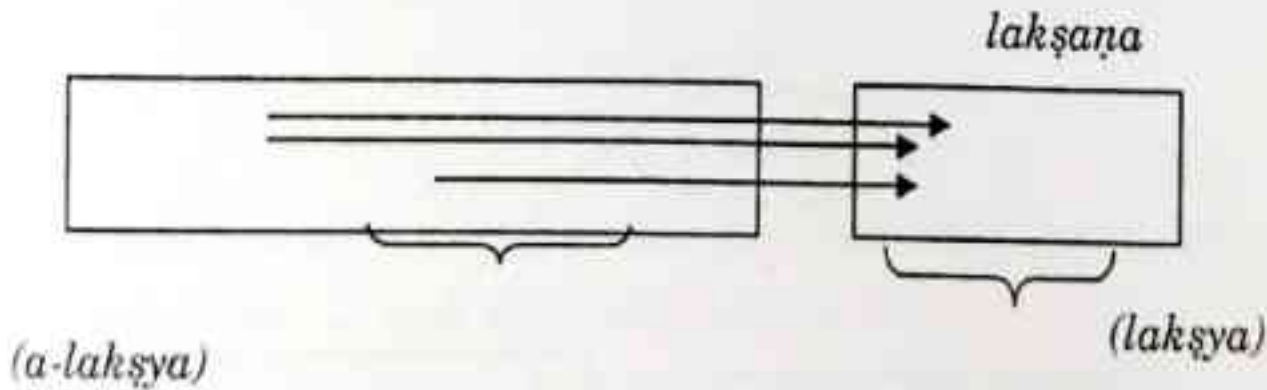
The test of co-extensiveness (*samanīyatatva*) is to see that 'wherever there is the defining feature (*asādhāraṇa-dharma*), there is the delimiter of the *lakṣyā* and wherever there is the delimiter of the *lakṣyā*, there is the defining feature'. If this is true, one can select that feature (*asādhāraṇa-dharma*) as the definition of the thing to be defined.

In our example, *gala-kambala* or *sāsnā* (dewlap) can be that defining feature because it satisfies the above-mentioned test. Wherever there is dewlap there is 'cowness' and wherever there is cowness there is dewlap. Thus, 'dewlap' is co-extensive (*samanīyata*) with 'cowness' and hence dewlap can be treated as the definition of a cow.

If anybody defines a cow as 'that which possesses horns' this definition will apply to not only to cows but to any other animal having horns which is not desirable. Here arises a defect called *ativyapti* (over-application) which is defined

Lakṣya-alakṣya-vṛttitvam ativyaptiḥ—

'the defect of a definition called 'over-application' is that where the definition applies in that which is to be defined (*lakṣya*) and also in that which is not intended to be defined (*a-lakṣya*)' .



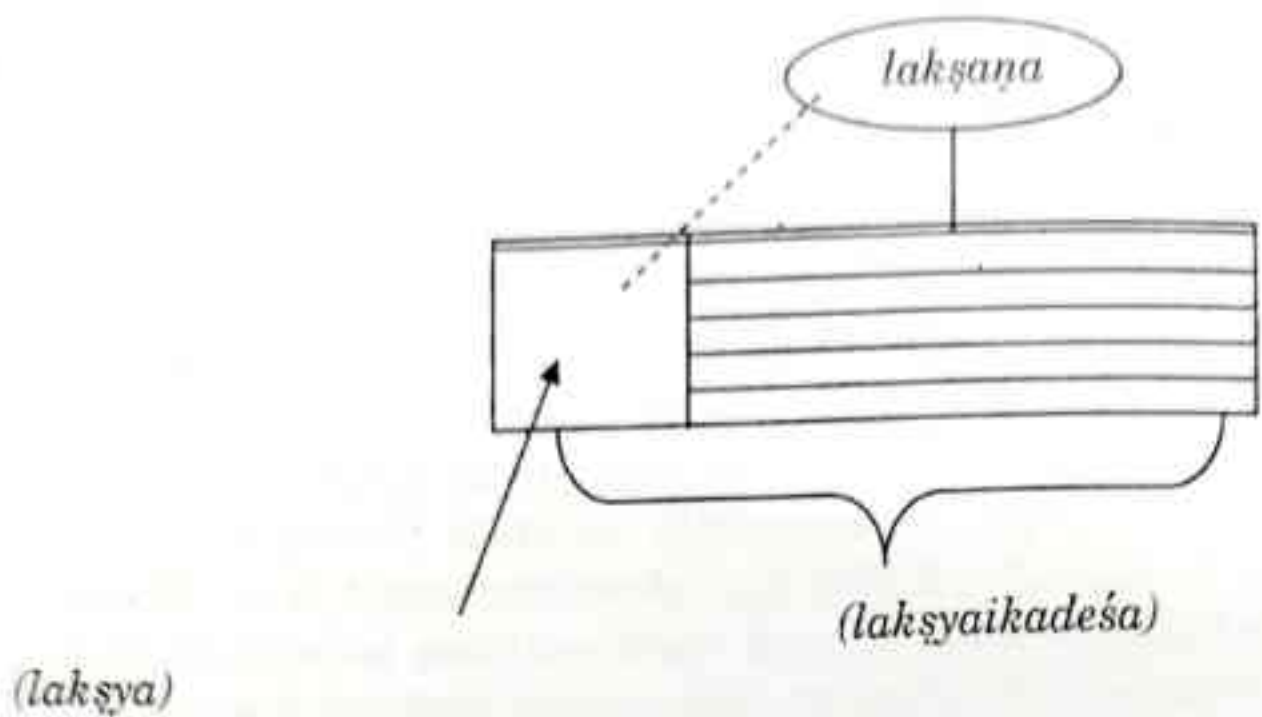
A definition should be free from this defect.

Again, if some one defines a cow as 'that animal which possesses white color' it will apply only to white cows and not to cows having other color'. Thus, this definition suffers from the defect of *avyapti* (narrow-application), which is defined as

Lakṣyaikadeśa-avṛttitvam avyāptiḥ

'that which is not present in all that is intended to be defined' i.e., not present in a part of it.'

It can be put as follows:



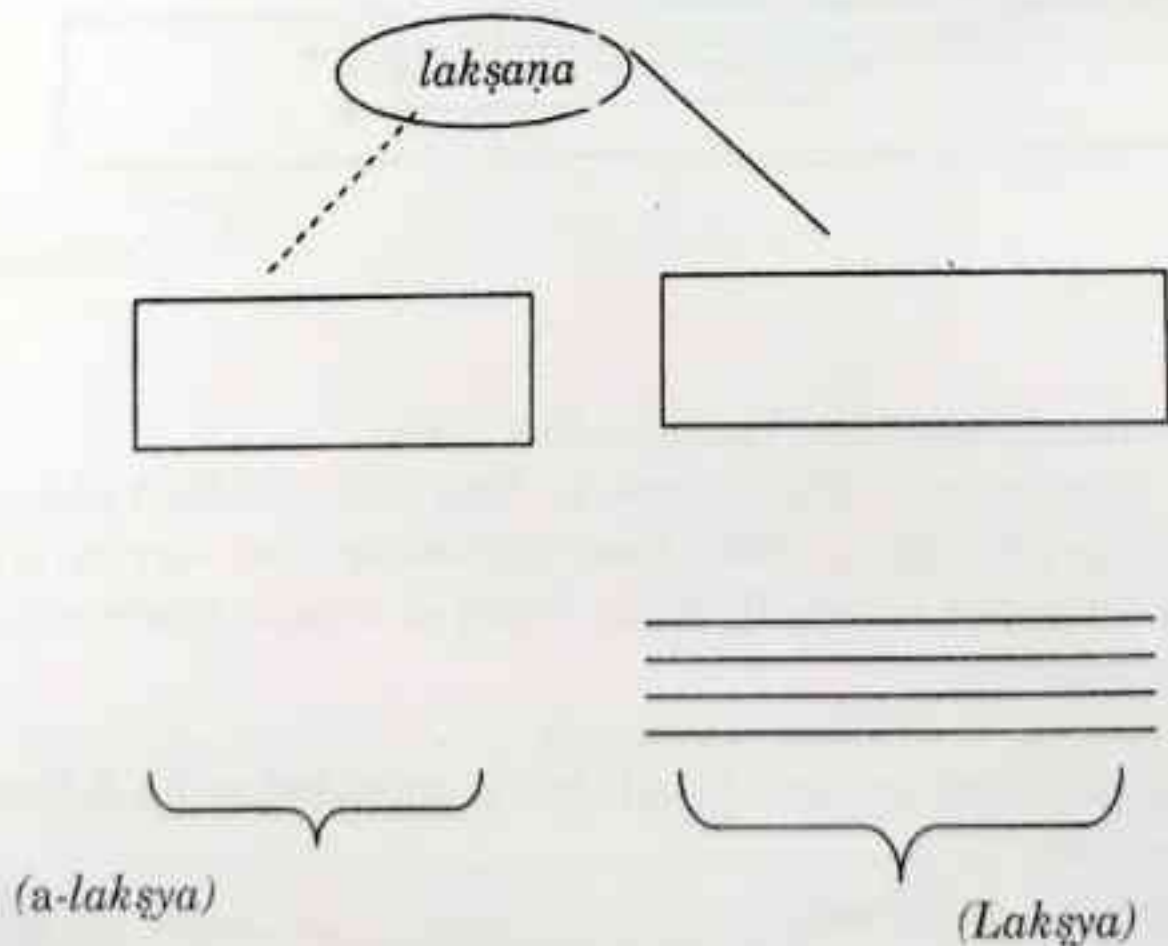
A proper definition must avoid this defect.

Similarly, if some one defines a cow as 'that animal which has cloven hooves,' it will not apply to any cow because it suffers from the defect called asambhava (non-application) which is defined as :

Lakṣyamātra-avṛttitvam asambhavaḥ

'Non-application is that defect of a definition where the definition does not apply to any case which is intended to be defined.'

To put it diagrammatically -



This defect should also be avoided.

Therefore, it is said that only that peculiar property can be a perfect definition which is free from all these three types of defects.

Doṣa-traya-rahitau asādhāraṇa-dharmo lakṣaṇam

It is this reason that a nirdharmaka entity like the Brahman or svalakṣaṇa cannot be defined and hence for the idealists like Sankara and Buddhists the Reality is said to be beyond language and mind on the other hand the realists schools can define Reality.

Select Bibliography

1. Viṣayatāvāda of Harirama English Translation with notes by V N Jha.
2. Language, Logic and Epistemology, V N Jha.
3. Philosophy of Injunctions, V N Jha
4. Language, Grammar and Linguistics in Traditions, V N Jha
5. Language, Grammar and Logic, B.K. Matilal.
6. Introduction to Navya Nyāya, D C Guha.
7. The Analytical Method of Navya Nyāya, Toshihiro Wada.

॥ मीमांसायाः अपशूद्राधिकरणम् ॥

उज्वला झा

पूर्वमीमांसादर्शने एकमधिकरणमस्ति 'अपशूद्राधिकरणम्'। एतन्नाम खलु अन्वर्थम्। यथा तत् सूचयति तथा अस्याधिकरणस्य विषयः--"शूद्रस्य वैदिके कर्मणि नाधिकारः"।

अयं विषयः अद्यापि बहु गुरुत्वपूर्ण इव प्रतिभाति। कुत इति चेत् केवलम् अस्य विषयस्य नामोच्चारणे एव नैकविध-आन्दोलनप्रेरणासामर्थ्यमस्ति। तत्र वैदिकयागाः अद्य न सर्वदात्वेन अनुष्ठीयन्ते इति अन्यो विषयः। विद्वांसोऽपि तत्र विमुह्यन्ति तत्र का कथा जनसामान्यानाम्। अस्तु। यदि एवं तर्हि किमर्थं तस्य नाम उच्चारणम्? एतादृशः विषयः, यस्य विप्रतिपन्नत्वं स्वभावः, दूरे एव अस्तु। दुरादेव तम् वारयामः, मास्तु तस्य वर्चा। इत्यपि मतं भवितुमर्हति। मया तु अयं विषयः स्वीकृतः तस्य कारणमन्यत्।

'शूद्रस्य वैदिके कर्मणि नास्ति अधिकारः' अयं सिद्धान्तः सिद्धान्तेन रूपेण सर्वैः जातः। सर्वे जानन्ति यत् श्रौतकर्म यावत् तत् सर्वमपि केवलं त्रैवर्णिकानां कृते। तत्र अधिकारी केवलं ब्राह्मणो वा क्षत्रियो वा वैश्यो वा न कदापि शूद्रः।

परन्तु अत्र प्रश्नः उदेति--किमिदं मतं केनचन उक्तं सर्वैः मूकतया स्वीकृतम्? अथवा आसीत्तत्र कश्चन

पक्षः येनेदं मतं नानुमतम्? अथवा अस्य प्रतिवादः कुतः?

यदा वयं तत्र मतिं विहारयामः तदा ज्ञायते, आसीत् एकः वादरिः, येन अस्य मतस्य प्रतिवादः कृतः। वादरिः जैमिनिना सूत्रकारणे निर्दिष्टः एकः सूत्रकारपूर्वः मीमांसकः। अपशूद्राधिकरणे तन्मतं जैमिनिना पूर्वपक्षरूपेण सूत्रितं दृश्यते। तत्र आचार्य-वादरिमतानुसारं शास्त्रं सर्वेषां कृते भवति। न केवलं केषाञ्चन कृते। अस्य मतस्य पोषणार्थं वादरिणा का युक्तिः का वा युक्तयः पुरस्कृताः अयमेव प्रामुख्येन अस्य निबन्धस्य विषयः। तदुपरि सिद्धान्तिना किमुक्तं, कस्मात्वा कारणात् वादरेः मतं निरस्तं इत्यपि विचारयामः। अतः पत्रमिदं त्रिधा विभक्तम्।

१) अपशूद्राधिकरणे पूर्वपक्षः वादरिमतं च।

२) अपशूद्राधिकरणसिद्धान्तः

तथा

३) निरीक्षणम्

१) अपशूद्राधिकरणे पूर्वपक्षः वादरिमतं च।

अपशूद्राधिकरणे प्रथमं पूर्वपक्षसूत्रम् इदम्-‘चातुर्वर्ण्यमविशेषात्’ तत्र शबरस्वामिनः विवृण्वन्ति-अग्निहोत्रादीनि कर्माणि उदाहरणम्। तेषु संदेहः। किं चतुर्णां वर्णानां तानि भवेयुरुत अपशूद्राणां त्रयाणां वर्णानामिति।

अस्य प्रश्नस्य विचारे यन्मतं प्रथमतः सम्मुखमायाति तदीदृशम्--यजेत, जुहुयात् इत्येवमादिशब्द-चातुर्वर्ण्यमधिकृत्य वेदेन उच्चारितः। कुतः इति चेत् न तत्र कश्चित् विशेषोपलभ्यते। अत्र शूद्रस्य निवर्तनं न किञ्चित् प्रमाणम्।

अस्य मतस्य निरासः सद्य एव क्रियते सिद्धान्तिना। तत्र सिद्धान्तसूत्रोपन्यासः--“निर्देशाद्वा त्रयाणां स्यादग्न्याधेये ह्यसम्बन्धः क्रतुषु ब्राह्मणश्रुतिरित्यात्रेयः।”

अत्र इदं तात्पर्यम् यद्यपि ‘स्वर्गकामो यजेत’ ‘अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकामः’ इत्यादिश्रुतिषु कश्चित् विशेषः न दृश्यते तथापि अग्न्याधानश्रुतिषु वसन्ते ब्राह्मणोऽग्नीन् आदधीत, ग्रीष्मे राजन्यः, शरदि वैश्व-इत्यादिषु ब्राह्मणादित्रयाणां निर्देशः स्पष्ट एव। शूद्रस्य आधाने श्रुतिर्नास्तीति अनग्निः शूद्रः असमर्थः अग्निहोत्रादि-निवर्तयितुम्। यस्मात् शूद्रं विहाय ब्राह्मणादिनाधिकृत्य श्रुतयः सन्ति अतः ते एव समर्थाः। यतः तेषाम् अग्निमत्त्वं वर्तते।

अत्र अग्निमत्त्वं नाम आहवनीय-अग्निमत्त्वम्। आहवनीयादीनां संस्कारशब्दत्वात् शूद्रः अग्निहोत्रादिषु अनधिकृत इति आत्रेयस्य मतम्। आहवनीयस्य पुनः संस्कारशब्दत्वं नाम किम्? कुमारिल-भट्टाः स्पष्टीकुर्वन्ति-“वसन्ते ब्राह्मणकर्तृत्वविशिष्टमाधानम् अग्न्युत्पत्त्यर्थम्। स च अग्निर्यज्ञाङ्गम् न च शूद्रस्याग्निरस्ति। विशिष्टेन कारणेन उत्पद्यमाना आहवनीयादयो भवन्ति। अलौकिकत्वात्।....” इत्यादि। भट्टाचार्याणाम् अयमाशयः यत् यदा यथाविधिः अग्निरुत्पाद्यते तदा स आहवनीयाग्निर्भवति। स च वसन्ते ब्राह्मणकर्तृकः, ग्रीष्मे

राजन्यकर्तृकः....इत्यादि अवगम्यते। तेन अन्यकालकर्तृको न भवति आहवनीयः। आहवनीयाभावे च फलाभावः। तस्मात् शूद्रस्य अनधिकारः।

अत्र सूत्रकारः बादरिमतं कथयति--'निमित्तार्थेन बादरिस्तस्मात्सर्वाधिकारं स्यात्'।

बादरिः आचार्यः मन्यते--यदुक्तमनाधिकारः शूद्रस्येति। तत्रा सर्वं हि अर्थिनम् अधिकृत्य यजेत इत्युच्यते। सोऽसति प्रतिषेधवचने शूद्राश्च व्यावर्तेत।

अत्र बादरिः--यदेव उक्तं शूद्रः न समर्थः अग्न्यभावाद्। तत्रा अस्य अग्निः स्यादेव अर्थपसः। कामश्रुतिपरिगृहीतत्वात्।

अथ यदुक्तं अग्न्याधेयचोदनाः ब्राह्मणादिसंयुक्ता न शूद्रस्येति। उच्यते। ताः श्रुतयः निमित्तार्थाः। न प्रापिका। कथम्? ब्राह्मण आदधानो वसन्ते राजन्यो ग्रीष्मे इयादि ब्राह्मणानां वसन्तादिभिः सम्बन्धो गम्यते। तेन वसन्तादिसम्बन्धार्था ब्राह्मणादय इत्येतावदेव गम्यते। तथा च आदधातिः न वाक्येन शूद्रात् व्यावर्तितो भविष्यति। वाक्यम् एव च नः प्रमाणम्।

तस्माद्बादरिः सर्वाधिकारं शास्त्रं मन्यते स्म।

अत्र अयं प्रश्नः भवितुमर्हति यत् तर्हि, 'वसन्ते ब्राह्मणः....इत्याश्रुतीनां तात्पर्यं किम्? अस्मात् वाक्यत् अयमेव बोधो भवति यत् ब्राह्मणादिकर्तृकं वसन्तादिकालिकमिदम् आधानम्। तथा च शूद्रवर्जितानामेव इदम् अनुक्रमणं भवति।

अन्यदपि उदाहर्तुं शक्यते यत् बार्हद्दिगरं ब्राह्मणस्य ब्रह्मसाम कुर्यात्, पार्थुरश्मं राजन्यस्य, रायोवाजीवं वैश्यस्य इत्यत्र शूद्रस्य साम नामनन्ति।

तथा पयोव्रतं ब्राह्मणस्य, यवागू राजन्यस्य, आमिक्षा वैश्यस्य इत्यत्र शूद्रस्य व्रतम् न निर्दिष्टम्। एवम् अब्रह्मसामकमव्रतकमप्रक्रमकं च शूद्रस्य प्रयुक्तमपि कर्म निष्फलं स्यात्। अत एव शूद्रः न जुहुयात् यजेत वा।

अत्र बादरिप्रमुख-पूर्वपक्षाभिप्रायः--शूद्रस्य आधानं नास्ति इति यदुच्यते तत्रा अस्ति हि आधानं--य एवं विद्वान् अग्निमाधत्ते इति हि सामान्यशास्त्रं तस्मात् सर्वाधिकारं शास्त्रं भवितुमर्हति।

अत्र पुनः शङ्का भवति--यद् शूद्रस्य कर्म अब्रह्मसामकमव्रतं भवतीति विगुणं तत्। अत एव फलं न साधयेत्ॐ इति यदुक्तं तस्य का गतिः? नाम को परिहारः?

अस्य प्रश्नस्य इदमेव उत्तरं यत् अस्ति हि अभीवर्तं नाम ब्रह्मसाम। तत्तु अनारभ्याधीतम् अविशेषेण। चक्षुर्निर्मित आदध्यादिति। तद्धि अनियतप्रक्रमेषु शूद्रस्य नियम्यते।

व्रतमप्यस्ति मस्तु शूद्रस्य इति सम्बन्धर्शनादद्यवसीयते मस्त्वेव शूद्रस्य तस्माच्चनुर्वर्ण्यमधिक्रियते।

अत्र पुनः अन्यदपि कारणम् अस्ति।

व्रते यः विशेषः निर्दिष्टः तत्प्राधान्यम्। पुरुषप्राधान्यं हि व्रते। तथाहि पुरुषप्रधानः संस्कारः न शक्नोति तस्य अधिकारं व्यावर्तयितुम्--यदि उपसंहारो न दृश्यते! तत्कथमिति चेत्--स्वर्गकामो यजेत इति हि विधिः। अत्र यजेतेति स्वर्गकामेऽभिधीयमाने तत्कामः शूद्रः नाभिहितः इति कथं गम्यते? किं हि स यागस्य पुरुषनिर्वर्त्यं

न निर्वर्तयति? व्रतमिति चेत्...

उच्यते--व्रतं हि सामर्थ्यजननाय क्रियते। एवमेव हि व्रतस्य अङ्गभावः यत्कर्तारं समर्थं करोति। यस्यैव उच्येत तस्यैव तेन विना न सामर्थ्यं, न तु अन्यस्या कोऽर्थः। न तु व्रतेन न प्रयोजनं स तदनपेक्ष्यैव यागम् अभिनिर्वर्तयति। इतोपि न शूद्रवर्जनम्।

अत्र अस्ति शङ्का--उपनयनसंस्कारस्य तदर्थत्वात् नाम विद्यार्थत्वात्। विद्यार्थमुपादायसमीपम् आनीयते, न अदृष्टार्थं, नापि कटं कुडयं वा कर्तुम्। वेदाध्ययने ब्राह्मणादयः श्रुताः। शूद्रस्य न श्रुतं वेदाध्ययनम्। अतोऽवेदत्वादसमर्थः शूद्रः नाधिक्रियत इति। अयमभिप्रायः--यस्य उपनयनादयः संस्काराः विहितास्तस्य ते भवेयुः। इतरस्तु अनुपनीतः पठिष्यति। न च ऋतुवेगुण्यम् उपनयनादीनां पुरुषार्थत्वात्।

अस्य समाधानं पूर्वपक्षी करोति--नैषः दोषः। विद्यानिर्देशात्। विद्यानिर्देश्यति अनुक्तामपि अध्येष्यते। शक्यते हि अनुक्तामपि अध्येतुम्। तस्माच्चातुर्वर्ण्यस्यापि अधिकारः।

न। शूद्रः अध्येष्यते इति न चैतदस्ति। प्रतिषिद्धमस्याध्ययनम्। शूद्रेण नाध्येतव्यमिति। अधीयानस्याप्यध्ययनफलं न भवति। दोषश्च जायते। अतः अवैद्यः शूद्रः अस्य अवैद्यस्य कर्मणि अभाव इति सिद्धम्।

अथापि वैद्यत्वमस्तीति चेत्--अनग्नित्वादभावः कर्मणि स्यात्। तथाहि ब्राह्मणो अग्निमादधीत इति हि श्रुत्या विधानं गम्यते। य एवं विद्वान्...इति तु स्तुत्या! तदानुमानिकं प्रत्यक्षश्रुताद् दुर्बलम्। अतः शूद्रस्य न अधिकारः। अन्यार्थदर्शनमति भवति। यथा न शूद्रस्य अध्ययनमिति। किं लिङ्गम्? यद्यु वा एतत् श्मशानं यच्छूद्रः। तस्माच्छूद्रसमीपे नाध्येयमिति अनध्ययनं शूद्रस्य दर्शयति। तस्मादपशूद्राणाम् अधिकारः।

परन्तु एकः प्रश्नः अनुत्तरितः। आहवनीयाद् विनापि यागः वचनप्रामाण्याच्छूद्रस्य विधीयते। कथमिति चेत्। स्वर्गकामो यजेत इति हि वाक्यम्--स्वर्गकामस्तु शूद्रोऽपि भवितुर्हति।

अत्र उत्तरम्--न हि अत्र यागसद्भावो विधीयते स्वर्गकामस्य। किं तर्हि? स्वर्गफलता विशिष्टस्य यागस्या तस्मादसम्भवः शूद्रस्य अग्निहोत्रादिषु। इति राद्धान्तः।

शाङ्करभाष्यं प्रति यदि दृष्टिं व्यापारयामः तर्हि तत्रापि सिद्धान्तस्तु अयमेव यत् 'वेदपूर्वकस्य नास्त्यधिकारः शूद्राणाम्'। तत्रापि पूर्वपक्षे युक्तयः पुरस्कृताः ताः नितरां हृद्याः।

अधिकरणारम्भे एव आचार्याः स्वीकुर्वन्ति यत् 'तस्माच्छूद्रो यजेऽनवक्लृप्तः' (तै. सं. ७.१.१.६) इति निषेधः श्रूयते न तथा 'शूद्रो विधायामनवक्लृप्त' इति।

कर्मणि नाम श्रौतकर्मणि शूद्रस्य अधिकारो नास्ति तत्र कारणं तु शूद्रस्य अनग्नित्वम्-अनग्नित्वं नाम यथाविधि यथाकालम् उत्पन्नाहवनीयाग्नेः अभावः। तथा हि यद्यपि शूद्रः अर्थित्व-सामर्थ्यं द्वयसम्पन्नः तथापि अनग्नित्वात् नास्ति तस्य यजेऽधिकारः इत्यर्थः। परन्तु एतत् विद्यासु अधिकारस्यापवादकं लिङ्गं भवितुं नार्हति। कुतः इति चेत् 'आहवनीयादिरहितेन विद्या वेदितुं न शक्यते' इति न विचारपदवीमारोहति। न केवलं एतावत् अपि तु शूद्राधिकारस्योपोद्बलकं लिङ्गम् अप्यस्ति। तथा हि छान्दोग्योपनिषदि (४.२.३) संवर्गविद्यायां जानश्रुतिं पौत्रायणं शुश्रूषुं शूद्रशब्देन परामृशति--'अह हारेत्वा शूद्र तवैव सह गोभिरस्तु' इति।

विदुरादयः शूद्रायोगिप्रभवा अपि विशिष्टविमानसम्पन्नाः स्मर्यन्त एव। तस्माच्छूद्रो विद्यासु अधिकारी इति।

एवं प्राप्ते आचार्याः सिद्धान्तं स्थापयन्ति--'न शूद्रस्य अधिकारः'। कुतः ? तस्य वेदाध्ययनाभावात्। अत्र आचार्याः स्पष्टीकुर्वन्ति--'अधीतवेदो हि विदितवेदार्थो वेदार्थेषु अधिन्नियते। न च शूद्रस्य वेदाध्ययनमस्ति। उपनयन-पूर्वकत्वात् वेदाध्ययनस्य। उपनयनस्य च वर्णत्रयविषयत्वात्। यत्त्वर्थित्वं न तदस्ति सामर्थ्येऽधिकारकारणं भवति। सामर्थ्यामपि न लौकिकं केवलमधिकारकारणं भवति। शास्त्रीयेऽर्थे शास्त्रीयस्य सामर्थ्यस्य अपेक्षितत्वात्। शास्त्रीयस्य च सामर्थ्यस्य अध्ययननिराकरणेन निराकृतत्वात्।

यद्येदं 'शूद्रो यजेऽनवकलृप्तः' इति, तन्न्यायपूर्वकत्वात् विद्यायामप्यनवकलृप्तत्वं द्योतयतिः न्यायस्य साधारणत्वात्। यत्पुनः संवर्गविद्यायां शूद्रशब्दश्रवणं लिङ्गं मन्यसे, न तल्लिङ्गं, न्यायाभावात्। न्यायोक्ते हि लिङ्गदर्शनं द्योतकं भवति। न चात्र न्यायोऽस्ति। कामं चायं शूद्रशब्दः संवर्गविद्यायामेव एकस्यां शूद्रम् अधिकुर्यात् तद्विषयत्वात्। न सर्वासु विद्यासु। अर्थवादस्थत्वात् न क्वचिदपि अयं शूद्रमधिकर्तुमुत्सहते।"

अन्यच्च। आचार्याः न तत्रैव विरताः ते तु अस्य 'शूद्र' शब्दस्य अन्यमपि अर्थं अन्यदपि स्पष्टीकरणं एवं विवृण्वन्ति--शक्यते चायं शूद्रशब्दः अधिकृतविषयो योजयितुम्। कथमित्युच्यते? अस्ति हि वाक्यम्--'कम्बर एतमे तत्सन्तं सयुग्वानमिव रैक्वमात्थ' (छान्दोग्य ४.१.३) इत्यस्माद्धंसवाक्यात् आत्मनो अनादरं श्रुतवतो जानश्रुतेः पीत्रायणस्य शुगुत्पेदे तामृषी रैक्व शूद्रशब्देनानेन सूचयां वभूव। कुत इति चेत् स्पपरोक्षज्ञताख्यापनाय इति गम्यते। शूद्रस्य अनधिकारात्। अत्र आचार्याः स्पष्टं वदन्ति--जातिशूद्रस्य अनधिकारात् इति। अत्र पुनः शङ्का उदेति--कथं पुनः शूद्रशब्देन शुगुत्पन्ना सूच्यत इति? तत्र उच्यते--तदाद्रवणात्। शुचम् अभिदुद्राव, शुचा वाऽभिदुद्रुवे, शुचा वा रैक्वमभिदुद्राव शूद्रः, अत्र अवयवार्थ एव सम्भवति रुढयर्थश्च नैव सम्भवति इति आचार्याः। ते दृढं वदन्ति यत्, 'दृश्यते चायमर्थोऽस्यामारव्यायिकायाम्'।

जनश्रुतिः तु न जातिशूद्र इति परेण सूत्रेण ज्ञाप्यते इति आचार्याणां भाष्यम्। सूत्रं तु इत्थम्--'क्षत्रियत्व गतेशोत्तरत्र चैत्ररथेन लिङ्गात्' (शाङ्करभाष्य ब्रह्मसूत्र १.३.३५ उपरि) आचार्या अत्र भाष्यं रचयन्ति--इतश्च न जातिशूद्रो जनश्रुतिः। यत्कारणं प्रकरणनिरूपणेन क्षत्रियत्वमस्योत्तरत्र चैत्ररथेनाभिप्रतारिणा क्षत्रियेण समभिव्याहाराद्धिङ्गाद् गम्यते।...समानानामेव हि प्रायेण समभिव्याहारा भवन्ति। क्षत्तुप्रेषणाद्यैश्वर्ययोगाच्च जनश्रुतः क्षत्रियत्वावगतिः। अतो न शूद्रस्याधिकारः।

अस्मात्परं वर्तते सूत्रत्रयम् यत्र भाष्यावसरे शूद्रस्य अधिकारो नास्ति इत्येव आचार्यपादैः दृढं स्थापितम्। सूत्रत्रयं तावत्--'संस्कारपरामर्शात् तदभावाभिलापाच्च' (ब्र. सू. १.३.३६) 'तदभावनिर्धारणे च प्रवृत्तेः' (ब्र. सू. १.३.३७) श्रवाध्ययनार्थप्रतिपधात्मृतेश्च (ब्र. सू. १.३.३८) इति।

तत्र १.३.३६ इति सूत्रव्याख्याने आचार्यैः उक्तम्--इतश्च न शूद्रस्य अधिकारः विद्याप्रदेशेषु ये उपनयनादयः संस्काराः परामृश्यन्ते 'तं होपनिन्ये' (शत. ब्रा. ११.५.३.९३) 'अधीहि भगव इति होपससाद' (छान्दोग्य ७.१.१) इत्यादयः तैः उपनयनप्राप्तिर्भवति। शूद्रस्य तु संस्काराभावोऽभिलष्यते-शूद्रश्चतुरो वर्ण एकजातिः

(मनु. १०.४) इत्येकजातित्वस्मरणात्। 'न शूद्रे पातकं किञ्चन च संस्कारमर्हति' (मनु १०.६)

अत्र यदि कस्यचन मनसि शङ्कोदभवः स्यात्-कथं तर्हि सत्यकामो जाबालो गौतमेन उपनीतः अनुशासितश्च? इति तस्याः शङ्कायाः परिहारः क्रियते आचार्यैः-सत्यवचनेन शूद्रत्वाभावे निर्धारिते एव जाबालं गौतम उपनेतुमनुशासितुं च प्रवृत्ते। न ततः प्राक् इत्याशयः। 'न एतदब्राह्मणो विवक्तुमर्हति समिधं सोम्याहर उप त्वा नेष्ये न सत्यादगाः' (छान्दोग्य ४.४.५) इति श्रुति एत तत्र लिङ्गम्।

शूद्रस्य वेदश्रवणाध्ययनाधिकारोऽपि प्रतिषिद्ध इति स्मृतयः तत्र प्रमाणम् इति आचार्याणाम् अभिप्रायः श्रवणाध्ययनार्थप्रतिषेधात्स्मृतेश्च इति सूत्रस्य भाष्ये। श्रवणप्रतिषेधज्ञापनार्थमाचार्याः उदाहरन्ति-'अताव्य वेदमुपशृण्वतस्वपुजतुभ्यां श्रोत्रप्रतिपूरणम्' इति। 'पद्यु ह वा एतच्छर्मशानं यच्छूद्रस्तस्माच्छूद्रसमीपे नाध्येतव्यम्' इति च। अत एव चाद्ययनप्रतिषेधः। यस्य हि समीपेऽपि नाध्येतव्यं भवति स कथमश्रुतमधीर्यीत? इत्यादि सर्वमुक्तम् आचार्यैः।

तथापि एकः प्रश्नः तदवस्थ एव। स तु, 'विदुरप्रभृत्यः शूद्रायोनिप्रभवा अपि विशिष्टविज्ञानसम्पन्नाः स्मर्यन्ते' इत्यस्य किं स्पष्टीकरणम्? इति।

आचार्याः अभिप्रयन्ति-येषां पुनः पूर्वकृतसंस्कारवशाद्विदुरधर्मव्याधप्रभृतीनां जानोत्पत्तिस्तेषां न शक्यते फलप्राप्तिः प्रतिषेद्धुम्। ज्ञानस्यैकान्तिफलत्वात्।

पुनरपि शङ्का-का व्यवस्था 'श्रावयेत् चतुरो वर्णान्' इत्यस्य? उच्यते-एतद्वचनात् इतिहासपुराणाधिगमे चातुर्वर्ण्यस्य अधिकारस्मरणात्।

अस्तु तर्हि कः सिद्धान्तः वेदपूर्वकस्तु नास्ति अधिकारः शूद्राणाम् इति स्थितम्। (द्रष्टव्यम् त- ब्र. सू. १.३.३८ उपरि शाङ्करभाष्यम्)

निरीक्षणम्

यदस्माभिः चर्चितं तत्तः इदमेव वक्तुं शक्यते यद् आसीत् एकः पक्षः येन त्रैवर्णिकाधिकारः केवलं न अनुमतः यागे। यद्यपि तत्र शूद्रानधिकारः एव सिद्धान्तः तथापि शूद्राणामपि तत्र अधिकारोऽस्तु इति यः विंशतितमशतकानिरूपितः विचारः आधुनिक इति अस्माभिः गृह्यते स न तावान् आधुनिकः यथा प्रतिभाति।

अयमेव विचारः बादरिणा पुरस्कृतः द्विसहस्रवर्षपूर्वमेव।

तत्र तस्य विचारस्य आधारः कः? का दृष्टिः तस्य? का वा युक्तिः? इत्यस्य प्रश्नस्य चर्चा क्रियते तर्हि इदमेव वक्तुं शक्यते यत् मानवतावादि दृष्टिकोणानुसारं तेन उक्तं न वा इति यद्यपि दृढं वक्तुं न शक्यते तथापि तत्र समता-तत्त्वं निश्चयत्वेन अस्माभिः बोधुं शक्यते।

सर्वदा चातुर्वर्ण्यस्यैव अधिकारोऽस्तु इत्येव तस्य विचारः। केषाञ्चन वर्णानां तत्र प्राबल्यं-एकस्यैव वर्जनम् मास्तु इत्येव तस्य युक्तिवाद इति प्रतिभाति-यद्यपि नोक्तं स्पष्टतया-वयं तदनुमातुं शक्नुमः इति मन्ये।

यदीदं सत्यं तर्हि यथार्थत्वेन पुरोगामि-विचारप्रवर्तक एव बादरिः। तत्रापि वेदाधारं दर्शयितुं प्रयत्नितं तेन -यतो हि वेदप्रामाण्यं तस्यापि तथैव हृदयङ्गमम् इति शम्।

SRI RAMAKRISHNA AND SWAMI VIVEKĀNANDA ON THE *BHAGAVADGĪTĀ* AND THE *MAHĀBHĀRATA*

RATNA BASU

1.0. In the history of humanity Sri Ramakrishna is the only religious leader who appreciated, followed and practised several paths of different religions and instructed that they all lead to the same ultimate goal. He taught the paths of all out harmony, synthesis and holistic realisation. Both Sri Ramakrishna and his disciple Swami Vivekananda gave much importance to the *Bhagavadgītā* in this respect. Sri Ramakrishna referred to *Gita* at least thirty-five times in his sayings recorded in the *Śrī-Śrī Rāmakṛṣṇa-Kathāmṛta*.

1.1. The *Gītā* (BhG) is now actually a universal scripture with global appeal across religions, sects, castes, creeds etc. The BhG has created its own metaphysical framework which is integral, multi-dimensional and holistic. This view of integral principles, harmony and synthesis has been illustrated by Sri Ramakrishna and Vivekananda in their life and teachings. They taught that although the ultimate reality is one, it is known by different names in different religions; and even within the same religious following it takes different dimensions of name, form, personal deity (*iṣṭadeva*) etc. It is both immanent and transcendent, absolute or eternal and apparent. The description and explanation of the ultimate reality expounded by various sections of people in their scriptures are different 'opinions' (*mata*) explaining the endless aspects of the ultimate reality. These are the different paths to reach the goal, not the goal itself; — hence the unique utterance *yata mata tata patha* echoing the words of the BhG,

ye yathā māṃ pra padyante tāṃs tathaiiva bhajāmy ahaṃ /

2.0. *Yoga* and *yoga-samanvaya* are two principal doctrines of the BhG which bear universal significance. Sri Ramakrishna and Vivekananda have expounded these in a novel way with original conceptions of *yoga*. Vivekananda explained the term *yoga* adding a new dimension of originality. Etymologically *yoga* means 'concentration', being derived from the root *yujir samādhau* (PāDh 4.68); this meaning is applicable for the *Yogasūtras* of Patañjali. The word may again be derived from the same root meaning 'to unite' *yujir yoge* (PāDh 7.7), signifying union of the individual self with the Supreme Being / Self; this sense is more applicable for vedāntic texts. The BhG explains four types of *yoga*- *karma*, *jñāna*, *bhakti*, *rāja*. Swami

Vivekananda has given a new meaning to the word. He said, 'Yoga is the manifestation of the potential divinity of the soul'. This implies that *yoga* is not an external discipline imposed from outside but the unfolding of the divine inner being, the revelation of the inner and real self. According to Swamiji "for a worker it (*yoga*) is union between man and the whole of humanity; to the mystic between the lower and the higher self; to the lover, union between himself and God; and to the philosopher, it is union of all existence." (CW/2/ p. 388). Swami Vivekananda indentified *yoga* with life. *Yoga*, according to him is one's total response to the teaching to achieve the ultimate goal.

2.1. Sri Ramakrishna and Vivekananda further emphasized on the principle that each *yoga* of the four types of *yoga* elaborated in the BhG is an independent path to liberation or *mukti*. These are just classification of spiritual paths. *Yoga* is transformation of human consciousness into divine consciousness. The four *yogas* explained in the BhG are illustrated by Swami Vivenkānanda as follows (CW/5/ p. 292).

- 1) *Karma-Yoga*—The manner in which a man realizes his own divinity through work and duty.
- 2) *Bhakti-Yoga*—The realization of the divinity through devotion to, and love of, a personal God.
- 3) *Rāja-Yoga* —The realization of the divinity through the control of mind.
- 4) *Jñāna-Yoga*—The realization of a man's own divinity through knowledge.

2.2. In the BhG all types of *sādhana* or spiritual practice is named *yoga*. Hence in the context of BhG harmony at the level of spiritual practice would mean harmony of *yogas*, i.e. *yogoa-samanvaya*. In modern times this harmony has been taught and demonstrated by Sri Ramakrishna and Swami Vivekananda through their own acts and teachings. They taught that each *yoga*, if pursued sincerely, can directly and independently lead to spiritual liberation of a human being. Because, these *yogas* seem to be different but they are not contradictory to one another, rather they complement each other in a holistic way for the spiritual goal. The different paths for approaching and attaining the ultimate reality or goal are the different *yogas* with apparent differentiation in naming. A balanced synthesis and harmony is the best way to practise *yogas*. This ideal is followed in the Ramakrishna movement. The term 'synthesis of Yogas' was coined by Swami Vivekananda, which was taken up by Sri Aurobindo who revised it to the term 'integral Yoga'. The emblem of the Ramakrishna Math and Ramakrishna Mission.

which shows waves of a lake, the rising sun, a blooming lotus, all encircled by an alert serpent, symbolizes the concepts of harmony and synthesis of yogas. Another important thing to note is that Ramakrishna and Vivekananda extended this principle of *yoga-samanvaya* and included spiritual thoughts and practices of other religions also, thus separating spirituality from the ritualistic aspect of religions. Indeed through the remark of Swami Bhajanananda all at once is said, - "Sri Ramakrishna was a master of all Yogas and Swamiji was a born Yogi".

2.3. By *yoga-samanvaya* or synthesis of *yogas* Vivekananda did not mean the practice of different *yogas* at different times but the conversion of one's whole life into *yoga*. Instead of allowing one faculty of mind and action to develop at the cost of other faculties, a person should intellectually develop all the faculties in a balanced and harmonious way. He explained it with an analogy. As the elements of philosophy, mysticism, intellectual aptitudes, emotion and work may exist in all human beings — as was the great wish of Swamiji (Cf. CW/2/ p. 388), so the harmony and synthesis of these *yogas* could develop. He considered Sri Ramakrishna as the best example of perfection in synthesis of all the *yogas* — *jñāna*, *yoga*(=*rāja-yoga*), *bhakti*, *karma*. While explaining the significance of the life and teachings of Sri Ramakrishna, Vivekananda said - "the life of Sri Ramakrishna proves that the greatest breadth, the highest catholicity and the utmost intensity can exist side by side in the same individual, and that society also can be constructed like that, for society is nothing but an aggregate of individuals". (CW/7/ p. 412). Vivekananda himself was another unique example of synthesis of *yogas*.

2.4. The synthesis and harmony of *yoga* expounded in the BhG constitute the unity of *karman*, work and *jñāna*, knowledge, through the method of combining *karman* with *jñāna*. Knowledge here is knowledge of one's own self, self-knowledge or self-realization. Work means all human activities, involving common and daily life, — physical, mental or otherwise work done with determined intension is proper *karman*. Further, it is to be done with the knowledge of identity of the self, otherwise it does not bear significance of doing it. Finally, the *karman* of an individual should be connected or developed into divine *karman*.

2.5. The BhG teaches how to perform work without any personal interest and equates such selfless work with *saṁnyāsa*. This philosophy has been elaborated by Swami Vivekananda in his series of discourses entitled

Practical Vedānta. The work done without personal desire and attachment, but with the motive *atmano mokṣārtham jagaddhitāya ca* (for own liberation and for the benefit of the world) develops spiritual upliftment in human mind which becomes gradually capable of balancing and harmonizing *karman*, *jñāna* and *bhakti* (work, knowledge and devotion) and realising the unity of the three. The chapters seven to twelve of the BhG are flooded with *bhakti*; but a synthesis of *bhakti* with *jñāna* and *karman* is expounded and illustrated repeatedly. *Bhakti* is also elaborated as not only emotion or devotion with submission but also direct and immediate experience which actually amounts to knowledge and knowledge of the Supreme Being which is the real identity of the individual self.

2.6. Sri Ramakrishna's views expose that he accepts the views of all earlier exponents of philosophy like Saṃkarācārya, Rāmānujācārya, Madhvācārya and all others to be true. He means, each of the interpretations may indicate one aspect of the nature or reality of Brahman. For understanding the true nature of the Highest Being or Self, i.e., Brahman it is necessary to take into consideration all aspects of Brahman. He indicates that the views and argument in favour of those views put forward by the earlier ācāryas are not really contradicting each other, but they are rather complementary to each other. Taken together a holistic view of the eternal truth and reality is reflected. Sri Ramakrishna's view was the result of his own direct experience. He did not pursue any intellectual or speculative study of the scriptures. It is the principle of both harmony and synthesis that is elaborated by Sri Ramakrishna through his doctrine of *dharma-samanvaya*, i.e., 'harmony of religions'. Because there are several commentaries on the BhG authored by great teacher-philosophers, each from the viewpoint of a different idea about reality. How to reconcile all these ideas and philosophical views? Sri Ramakrishna did it by accepting 'each' and 'all' of the views. Both Sri Ramakrishna and Śwami Vivekananda expounded the harmony (*samanvaya*) among the views.

2.7. In the BhG we experience how the war-field, *yuddhakṣetra* of the epic *Mahābhārata* transforms into the field of highest knowledge, *yogakṣetra* of great India, *mahān bhārata*. The level of warring and deluding confusions gets exposed to the level of wisdom crushing all delusions and dispelling all darkness of ignorance which deludes. The Mbh is the encyclopedia of Indian knowledge systems and wisdom; and the BhG is the epicentre of it. The *śānta-rasa* of the Mbh has *śama* or *jñāna*, i.e. knowledge which means self-knowledge *ātmajñāna*, self-realization as the emotive base (*sthāyibhāva*) for

it. *Śama* is said to be *sarvakarmoparama*, end of all worldly activities (with desire for the result, with attachment and illusion, *vāsanā* and *āsakti*). The BhG declares - *sarvaṃ karmākhilam pārtha jñāneparī samāpyate* (4.33 cd) and *jñānāgniḥ sarvakarmāṇi bhasmasāt kurute 'rjuna* (4.37 cd).

3.0. Sri Ramakrishna explored with personal experiment in his own life varied approaches to the supreme reality and eternal wisdom. There is hardly any religion he did not accept, practise or live in. There is practically no truth he did not realise. Through these forms of religious faith he explored the vision of a new world of spirituality which is significant for humanity. For him the stages or sections of dualism, qualified monism and pure monism were just different paths suited to different individuals. Through his life Sri Ramakrishna demonstrated and exemplified that these are all just several ways to reach the eternal truth which is wisdom, the supreme knowledge. These are not contradictory but rather coordinating factors complementing each other for rising up to the infinite; the goal is the sublime unity. That is the highest spiritual experience of an individual human mind by way of gradual working up seeking truth. Sri Ramakrishna is an embodiment of harmony in pluralism,

3.1. Numerous systems and paths have come into being allowing so many varied types of mindsets to multiple; rather, innumerable scope and freedom for unfolding the faiths in their own form and content in the respective paths, become a part of direct experience. A great synthesis of such paths and forms of spiritual practice is traced in the BhG as presented by Śrīkṛṣṇa. That received a new light and illustration in the modern age in the personality and life of Sri Ramakrishna according to whom religions are nothing but different paths for realising the Supreme. He declared, if followed with steadfast zeal and sincerity, each and every path would surely lead to the same goal - *yata mata tata patha*—as many faiths, so many paths. Nothing, be it caste, colour, creed could obstruct one on the way to the temple of self-realisation. To quote, he said, - 'Various are the paths that lead to the ocean of immortality. Life is blessed, no matter by whatever means you get into it. Different creeds are but different paths to reach the one God. Various are the ways that lead to the temple of Mother Kali at Kalighat. Similarly, various are the ways that lead to the house of the Lord. Every religion is nothing but one of such paths that lead to God' (as quoted by Swami Tejasananda).

We hear the echo of the BhG which sings the following verses -

ye 'py anyadevatā bhaktā yajante śraddhayānvitāḥ /
te 'pi mām eva kaunteya yajanty avidhipūrvakam // 9.23

and

ye yathā mām pra padyante tāṃs tathaiiva bhajāmy aham /
mama vartmāṇu vartante manuṣyāḥ pārtha sarvaśaḥ // 4.11
jñānayaajñena cāpy anye yajanto mām upāsate /
ekatvena pṛthaktvena bahudhā viśvatomukham // 9.15

“Even those devotees who, endowed with *śraddhā*, worship other gods, worship me alone. (9.23). Whosoever comes to me through whatsoever form, I reach him. O Pārtha, all are struggling through paths which in the end lead unto me. (4.11). Others again, worship me in many ways, — as one, as having different forms, as facing the whole world, — through the sacrificial form of knowledge. (9.15)”.

3.2. Again, Sri Ramakrishna refused to attach higher value to rites and rituals. He emphasized the unity upon which the diversity is a superimposition. He explained the world of diversity as only apparent and false like the water of a tank appearing to be divided by a stick, or as different preparations of fish served actually give the same fish although tastes may be varied or different. Ramakrishna's explanation about the interrelation of knowledge, love and service is unique and absolutely in conformity with the BhG. He elaborated that for a person of self-realization knowledge is not contradictory to action or *karman*. Rather, this special type of *karman* must be practised as a necessary element in the path towards knowledge. The special *karman* is service to humanity at large. A person of realization will perceive the Highest Self or Brahman everywhere in the world of beings. When the individual realises own nature as the Highest Being, the Supreme Existence or Brahman then the worldly distinctions cannot create any barrier of distance or inhibition. One only tends to love and serve others as one's own self because the real nature of self is eternal bliss, *nityasukha* and *ānanda*.

3.3. The difference or distinction projected on the indivisible one eternal, which are actually unreal disappears. The knowledge prevails because the causes of ignorance creating miseries have disappeared. So in such a state of mind one only loves and serves and serves with love, with love for others forsaking self-love, personal interest, ego and attachment; because these do not any more overshadow the mind which is now free from all dark clouds

of ignorance. This aspect of knowledge has been elaborately explained and emphasized by Swami Vivekananda in his *Practical Vedānta*. He learned it from his Master who had asked him to dedicate his life to the service of mankind (*jīvasevā*). Sri Ramakrishna is a perfect embodiment of *Advaita Vedānta* and non-dualistic spirituality. He realized, taught and demonstrated through all actions and attitudes of his personal life that Reality is one without a second and the Self or Brahman is the only Reality. He repeatedly said, knowledge means the spiritual realization of unity. He went further to say that he who sees only diversity does not have true knowledge, although he may have read many books and learnt many *śāstras*. Let us recollect the words of the BhG in this context.

na vedayajñādhyayanair na dānair
 na ca kriyābhir na tapobhir ugraiḥ /
 evaṃrūpaḥ śakya ahaṃ nṛloke
 draṣṭuṃ tvadanyena kurupravīra //11.48
 nāhaṃ vedair na tapasā na danena na cejyayā /
 śakya evaṃvidho draṣṭuṃ dṛṣṭavān asi māṃ yathā // 11.53

I am not accessible and visible through the Vedas, or penance, or giving and sacrificial rites, — says Kṛṣṇa

ajñāś cāśraddadhānāś ca saṃśayātmā vi naśyati / 4.40 cd
 tesāṃ jñānī nityayukta ekabhaktir vi śiṣyate // 7.17
 athavā bahunaitena kiṃ jñātena tavārjuna /
 viṣṭabhyāhaṃ idaṃ kṛtsnam ekāṃśena sthito jagat // 10.42
 sarvajñānavimūḍhāṃś tān viddhi naṣṭān acetasaḥ / 3.32 cd

Sri Ramakrishna meant, the highest goal of a monk who has renounced everything, — *sarvatyāgī saṃnyāsi*—was to extend service to the mankind, to the needy, the poor, the suffering people. He tried and advised all for rousing the inherent divinity of human individuals which would make them free, confident, fearless and courageous to move forward. Recognition of the inherent divinity only could make all feel, view and treat 'all others' as equals. When the divine sight is opened all appear as equal and one, and there remains no distinction of good and bad, high and low. (*The sayings of Ramakrishna*). Vivekananda remarked that "Shri Krishna ought to be painted as He really was, the Gītā personified"; and the central idea of the Gita should radiate from his whole form as He was teaching the path of Dharma to Arjuna, who had been overcome by infatuation and cowardice.

(Cf. CW/7/ p. 272f.). Swamiji's observation about authentic religion was that "each soul is potentially divine; the goal is to manifest this divinity within by controlling external and internal nature. This is to be done either by work, or worship or psychic control or philosophy — by one, or more, or all of these and become free. This is 'whole' of religion. Doctrines, or dogmas, or rituals, or books, or temples, or forms, are but secondary details".

3.4. Three points are to be noted here. First of all, a new definition of religion is proposed. Religion is the manifestation of divinity already in man. Secondly, realization, i.e. self realisation is possible in various ways and all these are equally adorable. Thirdly, the synthesis of the *yogas jñāna, karma, bhakti* and *rāja* is possible. We may recollect here the words of the BhG regarding the definition of *yoga* which says, *yogaḥ karmasu kauśalam*, 'yoga is the effective means of executing work' (to be done). Earlier it used to be the concept of *jñāna-karma-samuccaya* or combination of knowledge and work. But Swamiji expanded and enhanced the scope of 'combination', made it to 'synthesis and integration' of all the *yogas*. He showed that philosophy of the *Advaita* which is the basis of *Practical Vedānta* is harmonious with modern science and acceptable to modern mind. (CW/II pp. 366-382, "Reason and religion"). In this new religion Swamiji convinced the world that theism consists in belief in one's own self-existence, and disbelief in one's own self would constitute atheism. So this religion of Swamiji brings self-confidence and fearlessness in mind. *Practical Vedānta* as a religion stands for a religion of humanity, of values, social service, universal love and eternal Truth. Equality and spirituality go together. The same power is in every human being — there may be degree of variation in the manifestation in different individuals. Swamiji freed *Vedānta* from its traditional limitation and opened its doors to all and presented it as universal philosophy and religion with a global appeal. Thus, *Vedānta*, usually conceived to be confined to the forests and caves and the monks dwelling there, came out for all members of the society, — rich or poor, learned or unlettered, family man or monk renouncing the worldly life. Its ultimate aim is to realize the individual one's divinity as well as the universal oneness of all.

4.0. Vivekananda believed that the precious treasures of philosophy and the truths of the religious scriptures are intended for everyone of the society, not for a few scholars and monks. Thus he made every effort to make the contents of those texts intelligible and acceptable to people of all walks of life. He said, he got the message to rescue this teaching from seclusion and to carry it in the midst of family and social life. The drum of *Advaita* should sound everywhere. In his teachings he recognized that the unlettered

villagers in India are well acquainted with the stories and teachings of the Mbh and *Rāmāyaṇa*. Therefore, he insisted that the doctrines of *Vedānta* could similarly be made understandable to common people. In the lectures on *karmayoga* he emphasized that it is important that people should be made to understand what is working without attachment and ego. *Karmayoga* is considered to be specially significant for the society because it is a popular path for all, for even those who consider themselves to be not so meritorious and capable of only the path of submission or *bhakti*. Vivekananda insisted on the eternal grand idea of the spiritual oneness of the whole universe and the infinite oneness of the self. He would never accept inaction, or non-performance, *karmasaṁnyāsa* as it is understood under any circumstance. For him *karmasaṁnyāsa* was for more and more action for the good of the society. Vivekananda the rationalist interpreted the relevance of the *Advaita* in social service, examining it at every step with critical and careful reasoning.

4.1. Before Swamiji nobody thought that the *Advaita* philosophy could hardly have any justified role to play in connection with any social work. However, it could have a motivating role to play. It could motivate people to serve others, because actually 'others' are 'one' and 'non-dual' with one's own self. Vivekananda used this motivating power and succeeded in his application, because he emphasized on the point of the unity of all that exists. This helped people develop a universal or *pāramārthika* view superceding the ordinary, narrow and mundane view. This motivated and persuaded people to come forward and render social service. People are generally selfish, egoistic and self-centered, they are not caring or mindful of others. Vivekananda as an *advaitin* made attempts to uproot this evil of human selfishness by telling people that the 'others' are not different from themselves at the ultimate level. The eternal truth is same for all, everyone is, and all are identical with the Highest Self, the Supreme Being, the Brahman, the eternal existence, knowledge and bliss, *sat-cit-ānanda*. This was a device to inspire people to extend service to the society. Swamiji made religion and philosophical teaching a social force.

4.2. This is not only humanism, it is much more than that. Vivekananda recreated *Vedānta*, he brought out in his exposition the unlimited freedom and confidence *Vedānta* offers. He pointed out that nothing can be more degrading than losing self-confidence and faith in oneself. Forsaking the negative attitude towards the world, he took the positive way to uplift everybody everywhere for the improvement of each suffering individual and society as a whole which is constituted of the individuals. Work done with

a motivation for some worldly gain for oneself creates bondage, but when it is done without selfish motives, work purifies the doer's mind and helps, rather promotes it to manifest the spirit within.

4.3. Swami Vivekananda advocated that the teaching to harmonize everything was first given by Lord Kṛṣṇa in the BhG (4.7-8, 11; 5.18-19; 7.7, 21-22; 9.23-24; 11.28 etc.) (Cf. CW/8/ p. 209f.). He also elaborated the necessity of harmonizing the four *yogas* of work, devotion, control of mind and knowledge. He declared that the life of Sri Ramakrishna was such a harmony (Cf. CW/7/ p. 274). He meant his Master taught the world through his own life; and the kernel of all his teaching was openness to all religions. God is at the centre, and all paths of all faiths converge to that (Cf. CW/8/ p.79 and CW/2/ p. 384). This is the message of universality not ordinary tolerance. Earlier the intellectual query was how to harmonize *jñāna* and *bhakti*, or *jñāna* and *karman*. But now-a-days the people of modern world are in need of much broader harmony,—harmony of religion and philosophy, harmony of religion and science, harmony of philosophy and science, harmony of the east and the west, harmony of values, harmony of commerce and ethics, harmony of the ancient and the modern and so on. It is the wider level of harmony that Sri Ramakrishna taught. Swami Vivekananda exposed it to the world and made it known to people of all walks of life in and outside India. The BhG needs to be interpreted in this type of wider harmony for the current sensibility. The BhG has now become a part of world scriptures. It needs to be interpreted from the standpoint of global, spiritual, social and also secular needs of the present-day world. No one can deny the socio-cultural value of the Bhg in the global perspective.

For spirituality of the mundane activities a doer has to pass through two stages of development. Firstly, service should be considered as worship; - the idea that service is secular and worship is sacred should be set aside. Guarding against egoistic self-interest and idea of personal gain is important. When the realization is such that service is worship and work or labour is praying, the inner spirit finds expression in the outward life of action in the form of service to society. The dichotomy between the sacred and the secular disappears; the individual becomes united with the universal, the social goal. Again, it is also to be noted that Swamiji felt only social work on a secular basis without *jñāna*, *bhakti*, *yoga* and *karman*, without spiritual concentration, meditation and faith would not work. Love of God should be the aim to get rescued from self-love; the blissful journey of action should have one goal to reach out to the Highest Bliss and each manifestation of that eternal Love and Bliss. The ideal is 'service to man knowing him to be

God'. The social expression of religion becomes prominent. This strengthens the fabric of the society by giving back the divine consciousness to all members of the society, — in the words of Vivekananda 'to all the poor, the down trodden, the oppressed and the sick. (Cf.CW/8/ p. 229).

5.0. Swami Prabhānanda remarked, "Nevertheless it must be admitted that before the advent of Śrī Kṛṣṇa the ideal of charity without desire for personal gain was not much in vogue. The *Gīta* commends those who are intent on the welfare of all beings" (*sarva-bhūta-hite ratāḥ*, BhG 5.25). The BhG has actually followed an integral approach to life and worldly reality. Sri Ramakrishna and Vivekananda have lived and taught in modern times the harmony and synthesis of reality and spiritual experience as revealed in the lessons of the BhG.

6.0. Let us now recollect the sayings of Swami Vivekananda on the BhG. Let us directly listen to some of his words.

6.1. CW/1/ p. 479f/ "Gītā III"

There is only one sin. That is weakness.... Stand up and die game! Do not add one lunacy to another. Do not add your weakness to the evil that is going to come. That is all I have to say to the world. Be strong! ... The sign of life is strength and growth, the sign of death is weakness. Whatever is weak, avoid! It is death. If it is strength, go down into hell and get hold of it! There is salvation only for the brave... All weakness, all bondage is imaginative... it must vanish. Do not weaken! There is no other way out... Stand up and be strong! No fear. No superstition. Face the truth as it is! We are determined to die game. That is all the religion I know.

... Where one sees another, one hears another, so long as there are two, there must be fear, and fear is the mother of all (misery). Where none sees another, where it is all One, there is none to-be miserable, none to be unhappy. (ChāU 7). (There is only) the One without a second. Therefore, be not afraid. Awake, arise, and stop not till the goal is reached!

6.2. CW/4/pp. 104-107/ "Thoughts on the Gītā"

Another point to be specially noted here is that whoever might have been the author of the Gītā, we find its teachings the same as those in the whole of the *Mahābhārata*. From this we can safely infer that in the age of the *Mahābhārata* some great man arose and preached the Brahma-Jñāna in this new garb to the then existing society.

Wherein lies the originality of the Gītā which distinguishes it from all

preceding scriptures? It is this: though before its advent, Yoga, Jñāna, Bhakti etc. had each its strong adherents, they all quarrelled among themselves, each claiming superiority for his own chosen path, no one ever tried to seek for reconciliation among these different paths. It was the author of the Gītā who for the first time tried to harmonize these. He took the best from what all the sects then existing had to offer and threaded them in the Gītā. But even where Kṛṣṇa failed to show a complete reconciliation (Samanvaya) among these warring sects, it was fully accomplished by Ramakrishna Paramahansa in this nineteenth century.

The next is, Niṣkāma Karma or work without desire or attachment... The reconciliation of the different paths of Dharma, and work without desire and attachment — these are the two special characteristics of the Gītā.

Abbreviations

BhG - *Bhagavadgītā*

Mbh - *Mahābhārata*

CW - *Complete Works* of Swami Vivekananda

PāDh - *Pāṇinīya Dhātupāṭha*

RMIC-Ramakrishna Mission Institute of Culture

Select Bibliography

Source-Texts

Swami Vivekananda. *Complete Works*. (Advaita Ashrama Edition).

- 1) CW/1/pp. 437-445, "Krishna".
pp. 446-458, "Gītā" I.
pp. 459-466, "Gītā" II.
pp. 467-480, "Gītā" III.
pp. 366-382, "Reason and Religion".
- 2) CW/2/ pp. 375-396, "The Ideal of Universal Religion".
- 3) CW/4/pp. 63-77, "The Rāmāyaṇa".
pp. 78-101, "The Mahābhārata".
pp. 102-110, "Thoughts on the Gītā".
- 4) CW/5/ pp. 291-292, "The Goal and Methods of Realisation".
pp. 293-294, "The Aim of Rāja-Yoga".
pp. 329-406, "Conversations and Dialogues".
- 5) CW/7/pp. 271-277, "Conversations and Dialogues".

Reference Literature

Saha, Sukharanjan. "Jñāna-Karma-Bhakti: A Synthesis of Approaches : A Case of Social Harmony." In: *Bhagavad Gītā's Message of Harmony and Synthesis*. Kolkata : RMIC, 2012.

- Swami Bhajanananda. "Gita's Message of Harmony and Synthesis in the Light of the Teachings of Sri Ramakrishna and Swami Vivekananda". In: *Bhagavad Gītā's Message of Harmony and Synthesis*. Kolkata; RMIC, 2012.
- Swami Lokeshwarananda. *The way to God as taught by Sri Ramakrishna*. Kolkata : RMIC, 2000. (3rd print, 1st ed. 1992.).
- Swami Prabhānanda. "Reflections on Swami Vivekananda's Doctrine of Service". In: *Swami Vivekananda. A Hundred years since Chicago. A commemorative Volume*. Ed. R.K.Dasgupta. Howrah : Ramakrishna Mission Belur Math, 1994.
- Swami Tejasananda. "Sri Ramakrishna and the unity of Religion". In: *Sri Ramakrishna: Myriad Facets*. Kolkata : RMIC, 2011. (Commemoration volume for 175th birth anniversary of Sri Ramakrishna.).

पूर्वमीमांसारीत्या निषेधविधेः पुरुषार्थानुबन्धित्वोपयोगः

प्रद्योतकुमारदत्तः

अवतरणिका

मीमांसाशास्त्रपरिशीलनदृष्ट्या विधिवाक्यम् अस्ति-नास्तिभेदेन समान्तरालं धाराद्वयमाश्रित्य विकसति। तादृशस्य धाराद्वयस्य संहतिसम्पादने चेष्टमानो जैमिनिः परस्परं स्वातन्त्र्यं स्वीकृतवान्। विधिस्तु प्रयोजनवत्त्वेनार्थविधानादर्थवत्तया विधत्तेऽप्राप्तं व्यापारम्। वेदमूलकतया स्मृत्याचारादीनां धर्मे प्रामाण्यं पर्यवस्यति। विधिवाक्यमेव वेदबोधिततया धर्मलक्षणे पर्यवसन्नम्। क्रियायाः प्रवर्तकं वचनं वेदगम्यत्वेऽपि प्रतीयते विधिबोधिततया एकार्थवाचित्वात् श्लोकवार्तिकानुसारम्। भगवता भाष्यकारेण शबरस्वामिना जैमिनीयमीमांसासूत्रान्तर्गतप्रथमाध्यायार्थप्रतिज्ञावसरे धर्मस्वरूपस्य सामान्यतः प्रतिज्ञा विहिता। तत्र प्रथमं तु विचारः सङ्गच्छते स्मृत्याचारादीनाम्। प्रथमपादार्थप्रतिज्ञापरतया सूत्रमुपपद्यते। 'न हिंस्यात्' इत्यादिनिषेधवाक्यानां हिंसादित्वेन निषेधरूपवाक्यपरतया वेदविधिबोधितत्वाद् धर्मत्वप्रतीतौ पारमर्षमलक्षणसूत्रगततया संयोजितमर्थपदम्। सूत्रस्थवेदमात्रगम्यपदेन प्रवर्तकवाक्यवन्निषेधवाक्यस्यापि ग्रहणात् 'प्रवृत्तौ वा निवृत्तौ वा या शब्दश्रवणेन धीः, सा चोदना' इति भाट्टसम्प्रदायमतानुसारं प्रवर्तकशब्दस्य निवर्तकशब्दार्थद्वारेण उपलक्षणाद् वार्तिकस्थविधिशब्दो निषेधस्योपलक्षको विधिवाक्यगततया एकार्थवाचित्वात् स्याद् यथा 'चोदना चोपदेशश्च विधिश्चैकार्थवाचिनः' (श्लोकवार्तिकम्, पृष्ठा. २११)।

निषेधविधिवाक्यस्य स्वरूपम्

निवृत्तिकरणत्वेन प्रवर्तनाविधौ निषेधविधिवाक्यस्य स्वरूपमवदातम्। यथा हि विधय इष्टसाधनीभूते कर्मणि पुरुषं प्रवर्तयन्तो धर्मादिकपुरुषार्थपर्यवसायिन एव पुरुषार्थानुबन्धिनस्तथैव निषेधा अपि

अनिष्टसाधनीभूतात् कर्मणः पुरुषस्य निवृत्तिं जनयन्तः खतु पुरुषार्थानुबन्धित्वेन मुखप्राप्तेरभिलषिततया दुःखनिवृत्तेर्हेतवो जायन्ते। निवृत्त्यनुकूलव्यापारविशेषस्य लोके पुरुषनिष्ठत्वेनाभिप्रायविशेषत्वेऽपि वेदे तु पुरुषाभावादिशब्दनिष्ठत्वं बोध्यं प्रवृत्तिनिवृत्त्यनुकूलव्यापारविशेषद्वयस्य विधिव्याक्यगततया नियमेन उभयत्र प्रतीयमानत्वात्। विहितकर्मादिजन्यत्वेनापूर्वस्य धर्मत्वाभावे तु विधीयमानस्य यागादेरेव मुख्यत्वेन धर्मत्वान् खतु तज्जन्यत्वेन भाक्तः प्रयोगः सूच्यतेऽपूर्वतया विधौ प्रवर्तकत्वात्। यागादेर्धर्मत्वात् आदिपदेन दानहोमादिगततया द्रव्यगुणादीनां ग्रहणं स्याद् 'यजेत स्वर्गकामः' इत्यादिविधिव्याक्येन स्वर्गमुद्दिश्य यागादेर्विधीयमानत्वात्। सुखावगतौ तत्साधनज्ञानाभावेन पुरुषस्य प्रवृत्तेरभाववत् दुःखाभावावगमादपि कलञ्जभक्षणादौ दुःखजनकत्वानवधारणात् न तत्र काम्यते निवृत्तिः। यागादौ सुखसाधनपरप्रमाणान्तरानवगततया पुरुषस्य यथा भवति प्रवृत्तिस्तथा हि कलञ्जभक्षणावसरे दुःखजनकत्वस्य प्रमाणान्तरेणानवगमात्ततो निवृत्तेः पुरुषस्य तु तदभिलषितफलसम्पादकत्वाविशेषाद् विधिवत् निषेधस्यापि पुरुषार्थानुबन्धित्वमिति पर्यवसितम्।

वाक्यार्थोपस्कारकत्वम्

स्वसम्बन्धिप्रतिपक्षबोधकत्वं हि नञ्शैव स्वभावः। सत्त्वशब्देन सम्बोध्यमानो नञ् तु बोधयति सत्त्वप्रतिपक्षमसत्त्वम्। लिङ्गर्थस्य प्रवर्तनारूपेण प्रतीतावपि खलु सम्यद्धो नञ् प्रत्याययति प्रवर्तनाप्रतिपक्षां निवर्तनाम्। 'कलञ्जं न भक्षयेत्' इत्यादौ लिङ्गर्थकक्रियाद्वारेण धात्वर्थस्य प्रतीतेः प्रवृत्ति-निवृत्त्योः साम्यं कर्तव्यतया वाक्यार्थस्य पर्यवसानात्तु निषेधानां निवर्तनाप्रतिपादकत्वं स्यात् अव्यवधानेऽपि धात्वर्थगततया प्रत्ययार्थोपसर्जनत्वेनोपस्थितस्य नञर्थेनान्वयस्याभावे शक्तियोगात्। सर्वत्र हि लिङ्घटितवाक्यस्यैव नञ्युक्तत्वे निषेधपदेन व्यवहारः। नञ्शब्दाभावे शक्तेः खलु यत्र सम्यन्धः स्यात्तत्र तु प्रसिद्धं तदभावबोधकत्वम्। निषेधवाक्येषु निवर्तनाया अभिहितत्वात्तयैव निवृत्त्यनुकूलो व्यापारः प्रतीयते। अनुकूलत्वं निवृत्तिजनकीभूतानिष्टसाधनताज्ञानजनकत्वरूपं न सत् प्रवृत्तिप्रागभावरूपायास्तस्या गम्यत्वासम्भवं सूचयति।

निषेधस्य प्रयोगविधिः

निषेधवाक्ये निवर्तनायाः वाक्यार्थतया प्रतीतावपि प्रत्ययार्थस्य तत्रान्वये बाधकत्वे तु धात्वर्थस्यैव प्रत्येतव्योऽन्वयः। न ह्यन्योपसर्जनमन्येनान्वयः। प्रत्ययार्थस्य खलु नञर्थेनान्वयः स्यात्। नञर्थस्य न धात्वर्थेनान्वयो यथा राजपुरुषमानयेत्यादौ राजपदस्य आनयनक्रियान्वयित्वाभावेन केवलं पुरुषपदेन सह तदुपयोगात्। न हि आख्यातत्वांशवाच्यार्थभावनाया लिङ्त्वांशवाच्यप्रवर्तनोपसर्जनत्वेन समुपस्थितेरन्यत्रान्वयः अपि खलु लिङ्त्वांशवाच्यशब्दभावनायाः स्यात् प्रतिपत्तिस्तस्याः सर्वापेक्षया प्रधानत्वात्। तेन च नञर्थस्य प्रत्ययार्थभूततया धात्वर्थरूपेणान्वयात् अनर्थक्रियानिवृत्तिद्वारेण निर्णीतं निवर्तनाप्रतिपादकत्वम्। निषेधवाक्यश्रवणजन्यतया निवृत्त्यनुकूलव्यापाररूपनिवर्तनाया ज्ञापनान्निवर्तनैव वाक्यार्थभूतप्रत्ययार्थतया पर्यवस्यति। बोध्यः प्रत्ययेनान्वयः प्राधान्येन नञ्शैव सर्वत्र तु इष्टसाधनस्य लिङ्गर्थस्य सिद्धेरपि लिङ्गसंसृष्टस्य तस्य निषेधार्थकस्य नञ् इष्टसाधनत्वप्रतिपक्षद्वारेणानिष्टसाधनत्वात्।

निषेधविधिवाक्यगतं प्रकारवैचित्र्यम्

निषेधविधौ प्रत्ययार्थस्योपयोगे धात्वर्थ एव बाध्यते। बाधकं हि द्विविधं यथा 'तस्य व्रतम्' इत्युपक्रमो विकल्पप्रसक्तिश्चेति। 'तस्य व्रतम्' इत्युपक्रमात् खलु 'नेक्षेतोद्यन्तमादित्यम्' इत्यादौ तु पर्युदासाश्रयणं पूर्वपदगततया शब्दद्वारेण प्रसिद्धं नञः संश्लिष्टत्वात्। व्रतशब्दस्य रूढतया कर्तव्यार्थं स्यात् पर्यवसानम्। 'नेक्षेतोद्यन्तम्' इत्यादौ कियत्कर्तव्यत्वापेक्षायां प्रथममेव निश्चितः कर्तव्यार्थ आकाङ्क्षागततया। 'नेक्षेत' इत्यत्र नञो धातुयोगेऽपि तञ्जीक्षतिभ्यामीक्षणविरोधिनः कस्यचनार्थस्य प्रतिपत्तेर्विधीयते पर्युदासाश्रयः। धातुयोगतो धात्वर्थाभावबोधकत्वमेवेह सिद्धम्। सङ्कल्पस्य लक्षणद्वारेण विधीयते कर्तव्यता अनीक्षणसङ्कल्पेन भावनोपपत्तेः। कश्चनेक्षणविरोधी प्रतिबोधः शब्दार्थगततया लक्षणया प्रतीयते मीमांसायां तदङ्गीकारात्। विकल्पप्रसक्तावपि काम्यं पर्युदासाश्रयणं यथा 'यजतिपु येयजामहं करोती'ति शास्त्रादेव येयजामहविधानस्य प्राप्त्युपपत्तेः। 'नानूयाजेपु' इति निषेधो येयजामहस्य अनूयाजेपु प्रतिपत्तव्यः। प्राप्ततयैव तस्य प्रतिषेधे यजतिपु खलु येयजामहस्य अनूयाजेपु विधानाविधानयोः परम्परया विकल्पः पर्यवस्यति। नात्रैकस्य करणेऽन्यस्य अविधाने स्याद्बाधः परस्परनिरपेक्षतया शास्त्रद्वयस्य बाध्य-बाधकभावात्।

आख्यातार्थकनिषेधविधिः

आख्यातं भावनोच्यते। तत्र सम्पृक्तो नञ्विधिः सूचयति प्रतिषेधम्। 'प्रतिषेधः स विज्ञेयः क्रियया सह यत्र नञ्' इत्युक्तेः क्रियोपेतो नञ् तु प्रतिषेधरूपेणावधार्यः। 'अतिरात्रे षोडशिनं गृह्णाती'ति शास्त्रप्राप्ततया अतिरात्रसंस्थायां षोडशिग्रहणस्य 'नातिरात्रे षोडशिनं गृह्णाती'ति निषेधवाक्येन प्रतिषेधाद् विहितवाक्यद्वय-प्रतिषिद्धतया विकल्पप्रतिपत्तेरपि न ह्युपपद्यते पर्युदासाश्रयः 'पर्युदासः स विज्ञेयो यत्रोत्तरपदेन नञ्' इति विधिना निर्देशात्। शास्त्रप्राप्तषोडशिग्रहणस्य विरुद्धशास्त्रेण निषेधात् क्रियासंमृष्टत्वेन पूर्वपदवर्तितया प्रतिषेधाश्रयणम् अनन्यगत्या विधेयम्। 'उत्तरपदेन नञ्' इति पदद्वयं द्विधा प्रत्येतव्यं यथा 'उत्तरपदेन - उत्तरपदे न' इति। ततः खलु 'पूर्वपदेन' इति शब्दार्थोऽपि निश्चेतव्यः। अतिरात्रं नाम काचन संस्था। तत्तु क्रत्वनुष्ठानपर्यायपरम्। षोडशिपदेन लतागुल्मार्थकत्वं बाध्यम्। नञः षोडशिपदेन सम्बन्धाङ्गीकारे तु अतिरात्रसंस्थायां षोडशिव्यतिरिक्तस्य पदार्थस्य पर्यवस्यति ग्रहणम्। अतिरात्रपदेन नञोऽन्वये सति अतिरात्रव्यतिरिक्तत्वेन षोडशिग्रहणमपि न सम्भवति प्रत्यक्षविधिवाक्येन विरोधात्। अनन्यगत्या शास्त्रप्राप्तषोडशिग्रहणस्य स्याद् बाधः। धात्वर्थसम्बन्धद्वारेण नञो विध्यर्थनिवर्तनया संयोगः।

विधौ निषेधस्य पर्यवसानम्

सङ्कोचस्य कल्पने विधौ प्रतिफलति निषेधः। उपसंहारो नाम सामान्यप्राप्तस्य विषयस्य विशेषे सङ्कोचरूपः। स हि तन्मात्रसङ्कोचार्थः। विधिवाक्यगतता निषेधोऽपि प्रतीयते। पुनश्च पर्युदासाश्रयणे 'यजतिपु येयजामहं करोती'ति प्रयोगगतयागसामान्यस्य प्रतिपत्तेः खलु येयजामहस्य 'नानूयाजेपु' इत्यनेन

पदप्रयोगद्वारेणानुवाजव्यतिरिक्ततया प्रयोगविधौ सङ्कोचस्य कल्पने तु पर्युदासस्य पदविधिगतनञा प्रतीयताभेदः उपसंहारात्। 'पुरोडाशं चतुर्धा करोति' इति विशेषवाक्यगतसामान्येन प्राप्तं चतुर्धाकरणं पुरोडाशस्य। तनु 'आग्नेयं चतुर्धा करोति' इति विशेषत एव सङ्कोच्यते आग्नेयपुरोडाशमात्रगततया उपसंहारविधौ। सामान्यतः प्राप्तस्य पुरोडाशचतुर्धाकरणस्य विशेषेण आग्नेयपुरोडाशमात्रतया सङ्कोचार्थत्वात्तन्त्रज्विधौ उपपद्यते उपसंहारो नाम सङ्कोचविधिः। पर्युदासस्तु तदन्यमात्रसङ्कोचरूपनञर्थकविधिः। सामान्येन प्राप्तस्य विधेर्विशेषे सङ्कोचनरूपव्यापारगततया उपसंहारात्तदन्यमात्रसङ्कोचार्थतया पर्युदासाच्च तयोर्भेद उपकल्पितः। उत्तरपदवर्तिततया नञः प्रत्ययातिरिक्ततया धात्वर्थगतत्वेन क्वचित् सम्बन्धोऽपि सूच्यते। आग्नेयचतुर्धाकरणमिव सामान्ये प्राप्तस्य विषयस्य न हि विशेषे युज्यते सङ्कोचः पापक्षयोद्देशेन अनीक्षणसङ्कल्पमात्रविधानात् प्रकृतोदाहरणे यजिसामान्येन प्राप्तस्य येयजामहस्य अनुयाजव्यतिरिक्तेषु स्थलेषु सङ्कोचात् सम्भवति विधेरुपसंहारः। अन्यमात्रसङ्कोचगततया तन्मात्रसङ्कोचार्थत्वाभावात् पर्युदास एव प्रतीयेत यथा 'नेक्षेतोद्यन्तमादित्यम्', 'नातिरात्रे षोडशिनं गृह्याती'त्यादी।

उपक्रमबलात् पर्युदासाङ्गीकारः

'तस्य व्रतम्' इत्युपक्रमो विधीयते। व्रतं नाम अनुष्ठेयधर्मः स्नातकस्य। अनेन कर्तव्यार्थविषय उच्यते। 'किं तत् कर्तव्यम्' इत्यपेक्षायां प्रथमं तावदाकाङ्क्षिताभिधानात् 'नेक्षेतोद्यन्तम्' इत्यादी कर्तव्यार्थ एव सूच्यते। अर्थान्तरोक्ता न हि वाक्यस्य साकाङ्क्षत्वेन प्रामाण्यं स्यात्। कर्तव्यार्थस्य वक्तव्यतया उपक्रमे प्रथमं तु तदनभिहिततया नैराकाङ्क्षयाभावादप्रामाण्यम्। 'गौरश्वः पुरुषो हस्तीत्या'दिवत् प्रसङ्गान्न च साकाङ्क्षस्य प्रामाण्यम्। अस्मिन् विधिवाक्ये स्नातकस्य विषयनैपुण्येन कर्तव्यार्थतया व्रतशब्दस्य रूढ्या उपयोगे भवत्युपक्रमोज्ञे वक्तव्यत्वात्। अन्यत्र तदनभिधाने तु अर्थान्तरोक्तेः पूर्ववाक्यस्य साकाङ्क्षत्वेन स्यादप्रामाण्यं गवाश्वदिप्रसङ्गापत्तेः। तेन च पूर्वोत्तरवाक्ययोरेकत्वं न प्रतीयेत। ततोऽस्मिन् वाक्ये कश्चित् कर्तव्यार्थ एव वक्तव्यः। तथा च नञर्थेन न हि प्रत्ययार्थान्वयः, कर्तव्यार्थस्य अनभिधेयत्वात्। प्रत्ययात् उत्सारितो नञ् धातुना सम्बध्यते। तत्सम्बन्धे हि नञः प्रतिषेधकत्वं न स्याद् विधायकसम्बन्धेनैव तस्य प्रतिषेधकत्वाद् विधायकप्रतिषेधसिद्धेः। नाम--धातुभ्यां संयोगे तु न नञः प्रतिषेधकत्वं तयोरविधायकत्वात्। नञः प्रत्ययेन सम्बन्धे कर्तव्यार्थोक्तेरनुपपत्तेः नैव सङ्घटते सम्बन्धः प्रत्ययेन। नामधात्वर्थयोगी तु नञ् न हि प्रतिषेधको यथा अब्राह्मणादौ मात्रान्तरविरोधित्वात्।

विकल्पभयात् पर्युदासस्वीकारः

विकल्पप्रसक्तौ स्यात् पर्युदासाङ्गीकारः। 'यजतिषु येयजामहं करोति' इति शास्त्रादेव येयजामहविधानस्य प्राप्त्यापत्तेरपि 'नानूयाजेषु' इति विकल्पप्रसक्त्या निषेधबलेनाङ्गीकारः पर्युदासस्य भवेत्। 'नानूयाजेषु' इति निषेधो येयजामहस्य अनुयाजेषु प्रतिपत्तव्यः। प्राप्ततयैव तस्य प्रतिषेधे खलु यजतिषु येयजामहस्य अनुयाजेषु विधानाविधानयोः परम्परया विकल्पान्तु पर्युदासेन निषेधोऽनूयाजेषु विधातव्यः। प्रतिषेधस्य प्राप्तिनापेक्षत्वाद्

येयजामहस्य यजतिषु प्राप्तेरपि अनुयाजेषु तस्य प्रतिषेधो विधीयते। शास्त्रविहितस्य विधानस्य शास्त्रान्तरेण प्रतिषेधे विकल्पे सति शास्त्रविधानस्य पक्षेऽप्रामाण्याद् विकल्पभयप्रसङ्गापत्तेः पर्युदासाश्रयेण निषेध एव कर्तव्यः।

उपसंहारः

विकल्पादेकप्रतिषेधे हि प्रतिषिध्यमानस्य न तु अनर्थहेतुत्वम्। विधि-निषेधयोरुभयोरपि पुरुषनिष्ठप्रत्यवायपरिहारोद्देश्यकप्रवृत्तिमत्त्वेन पुरुषार्थत्वान्नरकादिरूपानिष्टजनकत्वेनानर्थहेतुत्वाच्च क्रत्वर्थतया न ह्यनर्थकारणम्। एवं च प्रतिषेधस्वीकारे विकल्पस्य अप्रसक्तेर्वाञ्छनीयः पर्युदासाश्रयः। किन्तु विकल्पाभावे रागतः प्राप्तेः पुरुषार्थतया प्रतिषेधस्य सम्भवे खलु 'न कलञ्जं भक्षयन्तु' इत्यादौ कलञ्जभक्षणनिषेधस्यैव पुरुषार्थत्वेन सिद्धेर्न अनर्थहेतुत्वम् अन्यथा निषिध्यमानस्य अभावप्रसङ्गेन कलञ्जभक्षणस्य प्रतिषेधः। 'पदं जुहोती'ति विशेषशास्त्रेण 'आहवनीये जुहोती'ति शास्त्रस्य न तु उपपद्यते बाध्य-बाधकत्वम्। पदशास्त्रं स्वार्थविधानाय प्रतिपद्यमानं नाम निरपेक्षं भवति आहवनीयशास्त्रमनपेक्ष्यैव। शास्त्रान्तरेण न हि मूलशास्त्रस्य बाधः स्यात्। मूले च निषेधशास्त्रस्य निषेध्यप्रसक्तये 'यजतिषु येयजामहं करोती'त्यस्य विधेरपेक्षणीयतया सापेक्षत्वान्न खलु स्यान्नैरपेक्ष्यम्। 'व्रीहिभिर्यजेत, यवैर्यजेत' इति व्रीहि-यवयोर्यागानुष्ठानावसरे विकल्पप्रसङ्गाद् येयजामहानुष्ठानस्य यजतिषु प्रसङ्गात् 'नानूयाजेषु' इत्यत्र प्रामाण्यं न स्यात्। विधि-निषेधयोः पुरुषार्थत्वाद् भिन्नतया विधाने द्विरदृष्टकल्पना च प्रवर्तेत नञोऽनूयाजसम्बन्धमाश्रित्यैव पर्युदासस्य विधानावसरेऽनूयाजव्यतिरिक्तयजतिषु तदनुष्ठेयत्वात्। तेन हि नञोऽनूयाजव्यतिरेकेण फलति लाक्षणिकत्वमेव। ततोऽनूयाजव्यतिरिक्तेषु स्थलेषु 'येयजामहम्' इति मन्त्रस्य विधीयते प्रयोगः।

परिशिष्टभागः

'दीक्षितो न ददाति, न जुहोती'त्यादिषु दान-होमादीनां शास्त्रप्राप्ततया पुरुषार्थत्वात्तन्निषेधे वक्तव्यो विकल्पप्रसङ्गः। पुरुषार्थभूतदानहोमादीनां क्रत्वर्थत्वेन प्रतिषेधात्तेषामनर्थहेतुत्वम्। रागतः प्राप्तस्यापि विषयस्य क्रत्वर्थत्वेन प्रतिषेधे तदनुष्ठानद्वारा विदितं क्रतोर्वैगुण्यम्। स्वयंप्रार्थितवृत्त्युद्देश्यतानिरूपितविधेयताकत्वं तु क्रत्वर्थत्वम्। ततः प्राप्तेरभावे क्रत्वर्थत्वात् पुरुषार्थानुबन्धितया च निषेधानां सिद्धं नानार्थहेतुत्वम् आनर्थक्याभावेन विधि-निषेधयोः साम्यात्।

निर्घण्टः (पारिभाषिकसंज्ञाक्रमः)

क) अनूयाजः

तन्त्रस्य क्रियाकलापस्य विध्यर्थत्वेनानुष्ठानं बोध्यमनुषङ्गात्। दर्शपूर्णमासौ प्रकृतियागव्यपदिष्टौ, तदनुसारं कतिपयेषामङ्गानामुपदेशात्। अग्न्यादिदेवोद्देशेन प्रकृतियागमनुसृत्य यदेवानुष्ठानं विधीयते तदनन्तरं

प्रक्रियतेऽनूयाजः पृषदाज्येन। देव-वर्हि-स्वाहाकारभेदेन अनूयाजाख्य एव 'देवादयोऽनूयाजाः' इत्येवम्।

ख) उपसंहारः

सामान्यतः प्राप्तस्य विधेः सङ्कोचरूपो व्यापारविशेषः। तन्मात्रसङ्कोचार्थत्वाद् विशेषतो विधीयतेऽत्र विधिः। 'पुरोडाशं चतुर्धा करोती'त्यस्य विधेः पुरोडाशविभक्तिकचतुर्धाकरणात् प्रयोगेऽपि 'आग्नेयं चतुर्धा करोति' इत्येवं तु अग्न्युद्देशेन तदुपपत्तेस्तन्मात्रसङ्कोचार्थतया विशेषतः सङ्कोचरूपव्यापारात् पर्यवस्यति उपसंहारो नाम विधिः प्रवर्तनायाः प्रतिपत्तेः।

ग) निषेधः

अनुष्ठानविषयकतया पुरुषस्य विधौ प्रवर्तनासाम्येन कर्मभ्योऽनिष्टजन्यतया निवृत्तौ निषेधपरत्वेन निवर्तकविधिरेव प्रतीयते। निषेधवाक्यानि सार्थकानि भवन्ति अनर्थहेतुभूतक्रियायाः निवर्तनात्। न क्वचिदपि आकाङ्क्ष्यते निषेध्या क्रिया। 'न कलञ्जं भक्षयेत्' इति निषेधविधिर्भक्षणव्यापारनिवर्तनेन निषेध्यकलञ्जभक्षणस्य साधयत्यनिष्टपरिहारं चरितार्थतायै।

घ) पर्युदासः

निषेधपर्यायपरस्य नञ्विधेः प्रकारविशेषोऽयम्। 'पर्युदासः स विज्ञेयो यत्रोत्तरपदेन नञ्' इति निर्देशात् खलु शब्दोत्तरपदवर्तितया मात्रान्तरसङ्कोचार्थत्वेन नञ्विधौ पर्युदासः प्रवर्तते। परस्परनिरपेक्षतया यजतिषु अनूयाजव्यतिरेकेण यागरूपविधेः सङ्कोचः प्रतिपद्यते पर्युदासनञ्चा।

ङ) प्रतिषेधः

प्रतिषेधः क्रियया सम्बध्यते नञ्पूर्वकतया। क्रिया चान्व्यातप्रतिबोधिका। प्रतिषेधे प्रधानतया क्रियाद्वारेण नञ् प्रसज्यप्रतिषेधोऽयं सूच्यते। तत्र न हि समासः कल्प्यते। क्रियया सह संश्लिष्टो नञ् प्रतिषेधत्वेनावधार्यः। क्रियावाचकप्रत्ययसंयोगेन नञ् प्रतिषेधोऽयं वेदितव्यः। 'दीक्षितो न ददार्ता'त्यादौ क्रियायोगद्वारेण प्रयोगस्य प्राधान्यान्निश्चितः प्रतिषेधः प्रसज्यप्रतिषेधनाम्ना 'अप्राधान्यं विधेर्यत्र प्रतिषेधे प्रधानता, प्रसज्यप्रतिषेधोऽयं क्रियया सह यत्र नञ्', 'प्रतिषेधः स विज्ञेयः क्रियया सह यत्र नञ्' इत्यादिनिर्देशात्।

च) बाधकम्

निषेधविधिषु धातु-प्रत्ययाभ्यामन्विततया धात्वर्थगतत्वेन उपक्रम-विकल्पप्रसक्तिभेदाद् द्वेषा प्रतीयते नञ्पर्यायपरं पर्युदासनिरूपकं बाधकम्। 'तस्य व्रतम्' इत्युपक्रमात् 'नेक्षेतोद्यन्तमादित्यम्' इत्याद्यन्तं तु बाधकत्वेन नञ् प्रतिपद्यते निषेधोऽयम्। धात्वर्थविरोधकोऽनीक्षणसङ्कल्प एव लक्षणावशात् सम्भवति कर्तव्यार्थत्वेन विकल्पप्रसङ्गात् एकत्र प्रतिषेधे प्रतिषेध्यस्य व्यापारस्य कर्तव्यपर्यायरूपेण सङ्घटते खलु पुरुषार्थस्य। ततो

हि सम्भवति बाधकस्वभावको नञ्विधिः। तत्र पर्युदास आश्रयणीयः शब्दार्थद्वारेण।

छ) व्रतम्

व्रतशब्दस्य रूढतया कर्तव्यार्थे स्यादवधारणम्। व्रतं नाम अनुष्ठेयपदार्थः स्नातकस्य प्रथमं नैपुण्येनोपक्रमे निरूप्यते। 'नेक्षेतोद्यन्तमादित्यम्' इत्यादौ 'किं तत् कर्तव्यम्' इत्यपेक्षाद्वारेण प्रथममेवोपक्रमादाकाङ्क्षायां निश्चितः कर्तव्यार्थः। तेन हि नञ्युक्तेषु वाक्येषु पर्युदासाश्रयणं भवति क्रियाव्यतिरिक्तवाचकपदेन। क्रिया चाख्यातार्थः। तद्भिन्नप्रतियोगिताकाभावबोधकवाक्यत्वं पर्युदासत्वमिति फलितम्। तदभावे निषेध एव।

ज) विकल्पप्रसक्तिः

निषेधेष्वन्वयतमो नञर्थको विकल्पविधिः प्रसक्त्यापत्तेः। नञर्थेन प्रत्ययार्थस्यान्वये निषेधः सङ्घटते विधेस्तावत्। 'येयजामहम्' इत्यत्र 'अनूयाजेषु येयजामहं न कुर्यात्' इत्येवं प्रतिषेधो विधीयते नञा प्रत्ययार्थस्यान्वितत्वात्। प्राप्तस्यैव विधेर्निषेधत्वाद् 'यजतिषु येयजामहं करोती'त्यस्मादेव शास्त्रादभिप्रेयते प्राप्तेर्विषयः। शास्त्रप्राप्तस्य विषयस्य प्रतिषेधे विकल्पप्रसक्तिः, न तु बाधः। प्रतिषेधस्य प्राप्तिसापेक्षत्वात् प्राप्तिमूलरागस्य मूलतः शास्त्रान्तरेण बाध्य-बाधकभावाभावान्निश्चिता विकल्पप्रसक्तिः।

उद्धृतिप्रकरणसूची

- १। चोदनेति क्रियायाः प्रवर्तकं वचनमाहुः--शावरभाष्यम् २
- २। चोदना चोपदेशश्च विधिश्चैकार्यवाचिनः--श्लोकवार्तिकम् पृष्ठा. २११
- ३। तदाख्यातं येन भावं सधातु--ऋग्वेदप्रातिशाख्यम् १२।१९
- ४। क्रियावाचकमाख्यातम्--ऋग्वेदप्रातिशाख्यम् १२।२५
- ५। लभ्यमाने फले दृष्टे नादृष्टपरिकल्पना--जैमिनीयन्यायमालाविस्तरः पृष्ठा. १

सहायकग्रन्थपञ्जी

- १। जैमिनीयन्यायमालाविस्तरः--सम्पादकः पण्डितसुखमयशास्त्री, विश्वभारतीप्रकाशनम्, कलिकाता, १९५०।
- २। मीमांसान्यायप्रकाशः--पण्डितचिन्नस्वामिशास्त्रिसम्पादितः, काशीसंस्कृतसीरिजपुस्तकमालायाः मीमांसाविभागे प्रथमं पुष्पम्, सन १९४९, वाराणसी।
- ३। अर्थसंग्रहः--सम्पादकः ड. चक्रवर्तिरङ्गनाथः, प्रथमसंस्करणम्--डी. डी. स्वामिप्रकाशनम्--तिरुपतिस्थानम्, १९८६।

MANAGEMENT OF MODERN LIFE THROUGH YOGATHERAPY AS REFLECTED IN THE YOGADARŚANA OF PATAÑJALI

SATVAJIT LAYEK

Yoga doctrines are as old as the Vedas, where Patañjali* tried to crystallize his age-old scientific ideas on the asceticism and conceptualised to define the way for salvation which being the only crave of mortal human psyche. If we trace back the origin and development of Yoga śāstra, we find the word 'yoga' has been used in the R̥gveda several times in the sense of yoking or harnessing. Br̥hatyoga of Yājñavalka defined 'yoga' as contact between jivātman with the paramātman. The term 'Yoga' is derived from the root 'yuj' means to connect or the uniting process. This is in fact a tie up between body, spirit and mind. The root yuj occurs thrice in the dhātupāṭha of Pāṇini:

- i) yuj samādhau in divādigāṇa
- ii) yujiryoge in rudhādigāṇa
- iii) yuj samyamāne in curādigāṇa.

Anyway, the term yoga in the present context satisfies all the meanings. Maharṣi Patañjali has defined yoga as 'yogāścittavṛttinirodhaḥ' i.e. through the yogic practice one can restrain his various traits of mind (citta). As Kālidāsa had rightly pointed out 'yogenānte tanutyajām' i.e. one should give up his body only after practicing yoga. The Yogarājopaniṣad describes four types of yoga- mantrayoga, layayoga, haṭhayoga and rājayoga. The excellence and supremacy of rājayoga is highlighted in a verse of HaṭhaYogapradīpikā-

Rājayogam vinā prithvī rājajogam vinā nisā.
Rājayogam vinā mudrā vicitrāpi na śobhate.

(verse no. 155)

Patañjal yoga belongs to rājayoga system. The original sūtra text of Patañjali is of 195 sūtras in total and divided into four segments- sādhanapāda, samādhipāda, vibhūtipāda and kaivayapāda. All the four padas are interlinked, in the absence of any one the desired result won't be yielded. These sūtras were commented by Vyāsa, known by the name of Vyāsabhāṣya. Vijñānabhikṣu wrote one Vārttika on it and a sub-commentary, Tattvavaiśārādī was written by Vācaspati Miśra. This is, in short, the extension or growth of Yoga literature. Over and above the Yogavṛtti of Bhoja and Yogamañiprabhā of Rāmānanda Sataswati widely acclaimed as authoritative texts of Yoga darśana. These two texts too emphasize the importance of yogic practices. As per tradition Patañjali is the

descendent of Anantanāga and composed the medical treatise of Caraka and tries to describe the mental state of human beings. Perhaps for this reason the Yoga-Bhāṣyakāra offered worship to Ahisa Anantadeva at the very outset of his bhāṣya. In this system God is omnipresent, omnipotent, kind and keen to help a person who really wants to be liberated. The worship of god is the prime cause of liberation. Although *Sāṃkhya* and *Yoga* are *samānatantra* there basic difference is, the former school talks about inert nature and its bond with the conscious being but does not accept godhood or the god as the creator of this universe. Although the ultimate goal of both the allied system is to attain salvation, only the methods and modalities vary.

The *Yogadarśana* gives importance on eight-fold psychotherapeutic modalities. They are -

- i) *yama* (restraint of mind), comprises of ahimsa (non-violence), *satya* (truthfulness), *asteya* (non-stealing) and brahamacarya (maintaining celibacy). It is therefore, a psychological regulation to check any passion and impulse in order to keep mind sound and safe.
- ii) *niyama* (observation of certain practices) such as *śauca* (Keeping body pure by developing good food habits, taking regular bath. In short, internal and external purification of body is cultivated). *Santosa* (self-contentment through good practices such as good emotions, kindness, cheerfulness, developing virtue not the vices). *Tapas* (performing penance living austere life and growing tolerance of hardship of life). *Svādhyaya* (developing good habits of reading scriptures and religious text so that being enlightened he won't be distract from his righteous path) and finally *īśvarapraṇidhāna* (meditate upon god)
- iii) *āsana* (different postures of body)
- iv) *prāṇāyama* (controlling various movement of breaths)
- v) *pratyāhāra* (withdrawal of sensory organs)
- vi) *dhāranā* (concentration)
- vii) *dhyāna* (contemplation)
- viii) *samādhi* (meditation for spiritual upliftment).

The first four are the external practices (*vahiraṅga*) in order to curb the external stimulus which disturbs a person throughout. The remaining four are the internal (*antaraṅga*) activities where mind alone works in order to check all sorts of mundane desires. These are the perfect co-ordination of body, spirit and mind. But in the present day society, trouble-torn man is seeking solace of mind and resorting to the yogic practices. Moreover, yoga has the therapeutic values both as physiological and psychological and may bring healing touch to a modern man suffering due to stress and agony.

Sometimes as per Hindu philosophical thought it is often said a man suffers for his demerits acquired by his previous births. Whatever may be the causes, the only possible way out to embrace meditation through āsanās at least once in a day befitting to his leisure hours and contemplate for the good cause of the nation and welfare of the people and society at large leaving aside the race of competition. And for such practices one will neither require to consult a physician nor a psychotherapist, nor he has to consume medicine as tranquilizer in order to titillate his mind. Yogic practices namely the āsanās as prescribed in the Yoga texts are the only solution of immense ethical and moral values for all these hazards cropping up day by day. The word 'psycho' means mental activities and 'therapy' means scientific treatment. It is a modern terminology and not directly associated with yoga. Patañjali refers to 'vyādhi' means disease and has been considered as hinderance of total concentration of mind for any action. He does never suggest treatment as the only solution for any disease. Because his approach towards life was holistic and he further believed in the process of transmigration of soul from lower to higher platform through meditation by way of performing āsanās. The current trend of performing āsanās for stress management started at Lonavala in the year 1920 A.D. Kuvalanandaji, the founder of Kaivalyadham Institute took initiative in this direction. There after many experiments were being made. Many doctoral and post-doctoral theses are presented to the world of yoga discipline. They are of the opinion that any āsana befitting to the performer modulate his nervous system and minimize mental stresses. Many such āsanās are recommended for the atheletes for the purpose. However, more documentary evidences are required to substantiate the fact under discussion. Moreover, instrumental record is not that satisfactory provided the practitioner's statement doesn't go hand in hand. Patañjali has contributed to the āstika philosophy showing special importance to the rājayoga means royal or sublime practices in its form and character. This system has been developed meaningfully in the hands of later writers as well. The *Rājamārtanḍa* or *Yogasūtravṛtti* of Bhojarāja, *Kiraṇa* (a Commentary) of Krishṇaballabha, the *Yogasūtravṛtti* of Ganeshdikshit, the *Yogamañiprabhātikā* of Rāmānanda Saraswati, *Yogasudhākara* of Sadāshiva, *Candri* of Ānandapaṇḍit and the *Yogapradīpikā* of Baladeva Miśra attest the same view, confining to the same line of thinking as the original *Yogadarśana* thought of earlier. It has also been stated that *Hiraṇyagarbha Brahman* is the propounder of this *śāstra*.

Kautilya in his *Arthaśāstra* counted *Sāṃkhya*, *Yoga* and *Lokāyata* as philosophical sciences. Even the oldest sūtra-text of Buddhist culture i.e.

Satipatthana sūta) talked much about the yogic concentration. So it can be surmised that yoga had developed as technical method of mystic contemplation before Buddha.

Man with desire, belief and imagination is as good as slave and when he stays free from all these he is treated as free as liberated soul.

Yogic practices grew and developed with the doctrines of *Śaivas* and *Śaktas* as assumed a peculiar shape otherwise known as *haṭhayoga* which was supposed to yield mystic result. The practice and elaborate nervous exercise produce healing to body through supernatural power. In fact, Patañjali was the compiler of the yoga doctrine in first three chapters. The last one is the criticism of Buddhist metaphysics and a later supplement.

A dialogue between Sakhyāyana and Bṛhadratha of *Maitrāyani Saṃhitā* opines that Sāṃkhya metaphysics was offered to explain the validity of the Yoga practices. So it can be said that Yoga system was built on Sāṃkhya metaphysics.

As we are aware by now that the Yogakāra was a physician who else could be better adviser to unite body, spirit and mind in a chain of discipline. Hence, he himself has suggested several āsanas and defined it as *sthīrasukhamāsanam* i.e. *āsana* is that which keeps mind fix or stable and the cause of comfort and pleasure. The *Yogabhāṣya* rightly pointed out several āsanas such as—

Tadyatha padmāsanam, siddhāsanam, virāsanam bhadraśanam etc.

Āsana is the third discipline of yogic practice. There are several postures such as *bajrāsana, salvāsana, śirṣāsana, bhujangāsana* etc. the name itself signifies the technique and posture of the āsanas; the one -pointed purpose in order to keep one's body fit by negating bodily ailment. *āsanas* have that magnetic power and it has been proved by the medical science and the report of the disease affected performer how effective and meaningful is this provided one does it meticulously and perfectly. So to say *āsanas* are the only economic measures in case of orthopedic treatment. Regular practice of certain asans one may have a disease free life and longevity. There are not less than 84 lakhs of āsanas described by Lord Siva keeping the balance of number of species of living creatures. Amongst them thirty two are useful for mankind.

Yogāsanas have two fold characters and have acclaimed worldwide reputation. They are not only mere physical exercise for maintaining good health or physique but also pre-requisite for the yogic practices. The utility is mudane and spiritual. And after satisfying the mundane need one could qualify himself for the upliftment of soul towards spiritualism. Both the *haṭha yoga* and *rājayoga* prescribe various poses and postures of āsanas for

the purification of body and mind and elevates the nervous system at par with the highest concentration of yogin. It is said that any yogic āsana has ability to keep a good balance and rythem in the continuous process of breath namely *prāna* (inbreath) and *apāna* (outbreath) in the cycle of *prāṇāyām*, the fourth discipline of yoga modalities (*mārgas*).

The five ways of achieving the ultimate truth are- *karmayoga*, *jñānayoga*, *bhaktiyoga*, *haṭhayoga* and *rājayoga*. *Śrīmadbhagavadgītā* is the best example of first three *yogas* where Lord Krishna is a teacher and Arjuna represents the common mass for receiving the sublime truth- '*na hi mānusaḥ śreṣṭhataram hi kiñcit*' was established through bloodshed and at the cost of so much money and manpower. On the contrary, yogic practices are docile by nature and does never involve any tears or hatred for any action. Of course, there is no antagonistic appeal in between the accessories of yoga. Rather they supplement and compliment to each other. Different school put emphasis on different āsanās as per their religious belief and motive. In other words the methodology of obtainment differs but not the goal.

Karmayoga removes the blemishes and faults (*malas*) and purifies mind through result oriented activities such as sacrifice etc. (*yāga*) *Jñānayoga* removes ignorance by way of advicing truth in scriptures and sacred texts. *Bhaktiyoga* enhances devotion of a person dispelling the darkness of *avidyā* (*nescence*) and *māyā* (illusion). In this process the scattarred and shattered mind finds out the right path of accomplishment *Rājayoga* makes up the mind and develop its power of endurance and tolerance. *Haṭhayoga* is a compound form of '*ha*' and '*tha*' refers to a union of the sun and moon where the *piṅgalā* and *idā* vein come closer and correspond to breaths which blow through the left and the right nostril of each and every human being. The yoga posture teach us how to unite both the star and satellite in one string in order to regulate '*prāṇa*' and '*apāna*' breath. The Yogic tradition opines that after observing the light in the middle of the forehead, the performer is liberated from the bondage of conscious state and becomes free from all sorts of mundane ties and this connection is only possible sitting in āsana posture rarely in *Padmāsana*. The tradition also highlights the benefits of practicing several āsanās at the end. A layman after reading a traditional text will begin wonder how to achieve the goal because each asana has several dimensions- physical, mental and spiritual. Everyday practice provides longevity and good health enhancing flow of blood to brain through lungs and heart. It also promotes the digestive system of the performer checking liver disorder and other internal viscera work as per medical formula.

Ordinary physical exercise can build up one's body muscle and strong

physique, but considered as superficial in comparison to *āsanas* which enrich not only the external structure but also internal organs such as liver, pancreas, intestine, heart, lungs, thyroid, etc. *āsanas* are also known to improve metabolism, body-humours, and at length can also enrich the soul itself. However, the enormousness of the *āsanas* in yoga tradition compels me to delimit myself to speak about only a few.

Padmāsana - As the name suggests, the sitting posture appears as a lotus. Also known as "*Kamalāsana*", it has got as many as 11 sub-varieties:

- i. *Virāsana*
- ii. *Parvatāsana*
- iii. *Samāsana*
- iv. *Kārmukhāsana*
- v. *Utthitapadmāsana*
- vi. *Baddhapadmāsana*
- vii. *Urdhapadmāsana*
- viii. *Lolāsana*
- ix. *Kukkutāsana*
- x. *Tolangulāsana*
- xi. *Ardhapadmāsana*



Siddhāsana - This *āsana* is performed for acquiring "power" (*siddhi*). Young brahmacharins, who want to maintain celibacy, should practice this *āsana*. It's varieties are as follows:

- i. *Guptāsana*
- ii. *Vajrāsana*
- iii. *Baddhayonyāsana*
- iv. *Kṣheniāsana*
- v. *Sthirāsana*
- vi. *Muktāsana*



With the enormousness of the number of *yogāsanas*, it is indeed a Herculean task for a person to perform them.

Let us now have an overview of the purpose of several *āsanas* in curing the ailments of the human body.

Bodily ailments/ Disorders	Preferred āsanās for remedy / recovery
1. Meditation and study	<i>Padmāsana, Siddhāsana, Svastikāsana or Sukhāsana</i>
2. Sexually transmitted diseases, sterility, insomnia, diabetes, asthma, rheumatism, eye, ear, nose problems etc.	<i>Siddhāsana, sirsāsana, Sarvāṅgāsana, matsyāsana or ardha matsyendrāsana</i>
3. Amenorrhoea, dysmenorrhoea, leucorrhoea and uterine diseases	<i>Sarvāṅgāsana, salbhāsana, paschimottāsana and bhujāṅgāsana (during pregnancy these āsanās should not be practiced)</i>
4. Chronic bronchitis	<i>Matsyāsana and salbhāsana</i>
5. Digestion	<i>Sarvāṅgāsana, vajrāsana, paschimottāsana and baddhapadrīāsana</i>
6. Liver and spleen enlargements	<i>Sarvāṅgāsana, halāsana, mayurāsana and baddhapadmāsana</i>
7. Chronic constipation	<i>Halāsana, mayurāsana, dhanurāsana, matsyāsana and padahastāsana</i>
8. Hydrocele, elephantiasis, shortage of legs and heads	<i>Garuḍāsana, trikoṅāsana, and utkatāsana</i>
9. Piles	<i>Siddhāsana, paschimottanāsana, śirshāsana, gomukhāsana</i>
10. Dysentery	<i>Baddhapadmāsana and kukkutāsana</i>
11. Myalgia and rheumatism	<i>Vriśchikāsana, śirshāsana, paschimottariāsana, sarvangāsana etc.</i>
12. Leprosy	<i>Śirshāsana (with mahāmudrā)</i>
13. Exhaustion	<i>Savāsana</i>
14. General Disorders and Immunodeficiency	<i>Padniāsana, śirshāsana, sarvāṅgāsana and paschimottānāsana</i>

Conclusion:

Mother India, at present time, stranded on cross road and in need of strong and healthy nation of wellbeing. Different factors are responsible for its retarded growth in almost all sphere. Regular and judicious practice of

these valuable *āsanas* as prescribed by old seers in the hoary past are of immense value and without doubt pave the way of its rejuvenation by the acumen of the nation and sustaining a healthy and cultural growth thereby. In the past, there used to be Gurukul where expert teachers taught the entrepreneur in a perfect manner. Now-a-days several schools or *asramas* are running by the trusts or religious organizations. Patañjali Yoga Āsram of Haridwar, the Divine Life Society of Himachal are worthy to be mentioned. They are doing tremendous job of rehabilitating traumatized, orthopedically challenged and mentally retarded people for their easy come back to the main stream of the society and posing excellency of Unity in Diversity.

References:

1. Arnya Hariharananda Swami, Patañjali Yogadarśana, published by West Bengal State Book Board, Kolkata 2002.
2. Bedekar V. M. History of Indian Philosophy, Motilal Banarsidass, New Delhi, 1984.
3. Dasgupta Surendranath, A History of Indian philosophy, vol-1, published by Motilal Banarsidass, New Delhi, 1975.
4. Datta Dhirendramohan and Chatterjee Satischandra, An Introduction to Indian Philosophy, Published by University of Calcutta, Kolkata 1984.
5. Kane P. V., Dharmaśāstra, vol-V, Published by Motilal Banarsidass, New Delhi. 1986
6. Samal Susmita, A comparative study of Yogaratnavali of Thekhar Sharma, A Ph. D. thesis prepared under Dr. Subaschandra Das, Department of Sanskrit, Utkal University, 2010.
7. Swami Shivananda, Yoga āsanās, published by the divine life society, Shivanandanagar, UP, 1974
8. Tirtha, Omanandaswami, Patanjalyogapradipa (8th ed), published by Govindabhavan Karyalaya, Goraksapur (U.P.) 2045 Vikramabda

VIDYĀRĀṆYA AND PAÑCADAŚĪ

LALITA SENGUPTA

Pañcadaśī is a great composition on Advaita Vedānta. Vidyāranya, the great philosopher, unveils the mystery of the fundamental questions of philosophy which occupy the human mind from the very beginning. Vidyāranya was a great personality of his times. His connection with Vijayanagara kings is well-known. He had been the Head of the Śrīgerī

Maṭha from 1377 A.D. to 1386 A.D. The perusal of Pañcadaśī strengthens the fact that he is considered as a man of scholarship having deep incorporeal insight.

Vidyānyā is well aware of human psychology. He is very alert of the fact that the tenets of Advaita Vedānta can be easily conceived with the similes of the well-known objects. We may mention here the chapter Nāṭakadīpa. The witness consciousness like a lamp is self-luminous, the intellect is like a danseuse and all the organs take place of the musicians playing on their instruments in the dancing hall—

अहङ्कार प्रभुः सभ्या विषया नर्तकी मतिः।

तालादिधारीण्यक्षाणि दीपः साध्यवभासकः॥ (Pañcadaśī 10, 14)

As a lamp illumines everything in the dancing theatre including the patron, audience, dancer and everything, similarly Sākṣī, the inner consciousness illumines the intellect and continues to radiate like a lamp even when the intellect is not very sharp.

Vidyāraṇya, with the help of Śruti, other treatises of Vedānta and Yogasūtra of Patañjali, tries to establish the strong points of Advaita Vedānta and makes it convincing and furnishes them with appropriate and interesting chronicles from the śāstras. The story of Nārada is described to establish the fact that human grief is to be overcome by the knowledge of the Self. The Śruti reveals that Nārada, even though versed in Vedas, was full of sorrows —

सपुराणाम् पञ्चवेदाम् शास्त्राणि विविधानि च।

ज्ञात्वाप्यनात्मवित्त्वेन नारदोऽतिशुशोच ह ॥ (Pañcadaśī, 11. 18)

The dry tenets of the Śāstras could be easily conveyed with the help of interesting stories. The thirteenth chapter of Pañcadaśī describes the fascinating story from Yogavāśiṣṭha which establishes the magical power of Māya. The world created by Māyā appears to be real to the ignorant people like the child of the story. The state of Jivan-mukti is clarified by the story of Jaḍa-Bharata.

Vidyāraṇya shows his proficiency in the usage of proverbs also. He remarks that "in growing for the interest the capital is lost"—"वृद्धिमिष्टवर्ता मूलमपि नष्टमितीदृशम्" (Pañcadaśī 7.82). In other place he says that the persons who abandon meditation on attributeless Brahman and engage themselves in other inferior means e.g. upāsanā etc. are like stupid who throw sweets and lick the hands—"पिण्डमृत्सृज्य करं लेहीति न्याय आपतेत्" (Ibid., 9.130).

Whatever Vidyāraṇya states, he clarifies it minutely leaving no scope for doubt. He classifies numerous performances of man into five categories, and says that involvement in agriculture, commerce, service etc. may be included into one group or other (Ibid. 2.10). While performing these actions, one's mind cannot dwell absolutely on the real entity (Ibid., 7.124). On the other hand he says that consumption of food etc. are so natural that they never affect even the aspirants mind—

अनुसन्दधतैवात्र भोजनादौ प्रवर्तितुम्।

शक्यतेऽत्यन्तविक्षेपा भावादाशु पुनः स्मृतेः॥ (Ibid., 7.125)

While criticising his opponents Vidyāraṇya asks the Buddhists whether “nothing existed” means nothing was related to the existence or “nothing” was the nature of existence. In both cases the “nothingness” is contradicted—

शून्यमासीदिति ब्रूये सद्योगं वा सदात्मताम्।

शून्यस्य न तु तद्युक्तमुभयं व्याहृत्वतः॥ (Ibid., 2.32)

He points out that there is nothing wrong in Vedāntin's conception of “Sat” without Ākāśa whereas Vaiśeṣikas conceive the existence of Ākāśa in the total absence of atomic world—

अत्यन्तं निर्जगद्वयोम यथा ते बुद्धिमाश्रितम्।

तथैव सन्निराकाशं कुतो नाश्रयते मतिम्॥ (Ibid., 2.42)

Vidyāraṇya is a follower of Śankara school of Advaita Vedānta and Pañcadaśī is an authentic storehouse of Advaitic principles. In course of discussion he has contributed a lot to Advaita Vedānta without hampering the basic principles.

One of his important contributions is the thought of Ābhāsavāda. It is somewhat different from the Avacchedavāda of Vācaspatimiśra which is rejected by Vidyāraṇya and also a little different from Pratibimbavāda of Vivaraṇa-school. Ābhāsa is the unique explanation of the Jīva. The substratum i.e. pure consciousness, the subtle body and the reflection of pure consciousness on the subtle body—these three together constitute a Jīva—

चैतन्यं यदधिष्ठानं लिङ्गदेहश्च यः पुनः।

चिच्छाया लिङ्गदेहस्था तत्संघो जीव उच्यते॥ (Ibid., 4.11)

According to Advaitins Kuṭastha, modified by intellect, can pass to and return back from the other worlds, like the Ākāśa, limited in a pot (Ibid., 8.27). Vidyāraṇya rejects this theory on the basis that being merely modified by intellect only, Kuṭastha never turns into a Jīva. Otherwise, even a wall or a pot, pervaded by Kuṭastha, would become a Jīva—“अन्यथा घटकुड्याद्यैरवच्छिन्नस्य जीवता” (Ibid., 8.28).

Another originality of Vidyāranya is the concept of witness-consciousness. He coins the term "Kuṭastha" for Sākṣi, the substratum of the illusory imposition of the gross and subtle bodies—

अधिष्ठानतया देहद्वयावच्छिन्नचेतनः।

कूटवन्निर्विकारेण स्थितः कूटस्थ उच्यते॥ (Ibid., 6.22)

Though Śaṅkarācārya has used the word Kuṭastha, he uses it as a synonym of Brahman. Vidyāranya has created the whole Kuṭastha Dīpa and Nāṭaka Dīpa to explain the Kuṭastha-Sākṣi or immutable witness-consciousness. This Kuṭastha is the witness to the rise and fall of mental modifications, their prior and posterior non-existence—"वृत्तेः साक्षितया वृत्तिप्रागभावस्य च स्थितः" (Ibid., 8.56). Like the light of a lamp it manifests all the objects existed, it appears to move due to the restless nature of mind (Ibid., 10.19).

The concept of Samvādi Brahman is another innovation of Vidyāranya. It means the meditation or worship of Brahman as the leading error, though a wrong notion itself, yields the correct result (Ibid., 9.3).

These are a few among many other attributes of Vidyāranya. Rightly he informs the reader that "Viṣayānanda" is a fact no doubt, but it cannot be the supreme goal of human beings. The ultimate bliss lies in the detachment alone—

"निःस्पृहस्तेन सर्वेषामानन्दाः सन्ति तस्य ते" (Ibid., 15, 34)

Bibliography

Vidyāranyaswami : Pañcadaśī, Edited by Swami Baneshananda Udbodhan Office, Kolkata, 2001.

पाणिनीयव्याकरणे अपवादविचारः

तपनशङ्करभट्टाचार्यः

संस्कृतभाषायाः व्याकरणं पाणिनीयं व्याकरणं संस्कृतसाहित्यजगति समादृतं वर्तते। अष्टाध्यायी पाणिनिविरचिता। तस्याः सर्वाङ्गपूर्णता सर्वैः स्वीक्रियते। अत्र लौकिकवैदिकोभयविधशब्दसिद्धये नियमनिर्देशा वर्तन्ते। अष्टाध्याय्यां प्रायेण चत्वारि सहस्राणि सूत्राणि सन्ति। एषा अष्टासु अध्यायेषु विभक्ताः सन्ति। महाभाष्यकारः पतञ्जलिः पाणिनिविषये स्वसम्मानं प्रकाशयति—'प्रमाणभूत आचार्यो दर्भपवित्रपाणिः शुचावकाशे

प्राङ्मुख उपविश्य महता प्रयत्नेन सूत्राणि प्रणयति स्म। तत्राशक्त्यं वर्णेनाप्यनर्थकेन भवितुम्, किं पुनरियता सूत्रेण।¹ पुनश्च तेन उक्तम्--'सामर्थ्ययोगात् हि किञ्चिदत्र पश्यामि शास्त्रे यदनर्थकं स्यात्।'² इदं व्याकरणं खलु लौकिकभाषाया वैदिकभाषायाश्च। शब्दानुशासनशब्दस्य व्याख्यानकाले महाभाष्यकारेण तद् द्योतितम्। शब्दानाम् अनुशासनम्। केषां शब्दानां लौकिकानां वैदिकानाश्च। वेदाध्ययने स्वरज्ञानस्य प्रयोजनं वर्तते। अत एव पाणिनिना स्वरविषयकानि सूत्राणि अपि विरचितानि। वैदिकशब्दानां गठने अपि वैशिष्ट्यमपि वर्तते। एतद्विषये पाणिनीयं सूत्रमपि वर्तते। अत एव व्याकरणस्य प्रयोजनकथनावसरे पतञ्जलिना पस्पशाद्विके उक्तम्--'रक्षोहागमलध्वसन्देहाः प्रयोजनम्।'³ सूत्रस्य लक्षणविषये शास्त्रे परिदृश्यते--

'अल्पाक्षरमसन्दिग्धं सारवद् विश्वतोमुखम्।

अस्तोभमनवद्यच्च सूत्रं सूत्रविदो विदुः॥'

सारवदल्पाक्षरत्वे सति, विश्वतोमुखत्वे सति, स्तोभरहितत्वे च सति निश्चयात्मकज्ञानजनकवाक्यत्वमिति सूत्रलक्षणं फलितम्। अष्टाध्याय्यां यानि सूत्राणि वर्तन्ते तानि षड्विधानि सन्ति। तानि खलु--

'संज्ञा च परिभाषा च विधिर्नियम एव च।

अतिदेशोऽधिकारश्च षड्विधं सूत्रलक्षणम्॥'⁴

कारिकास्थितलक्षणपदं स्वरूपपरं न तु असाधारणधर्मरूपलक्षणपरम्। शक्तिनियामकत्वं संज्ञासूत्रत्वम्। तच्च द्विविधम्--शब्दसंज्ञा अर्थसंज्ञाभेदात्। शब्दसंज्ञा खलु वृद्धि-गुणप्रभृतिसंज्ञाः। लोप-कर्म-करणप्रभृतिसंज्ञाः अर्थसंज्ञाः भवन्ति। 'वृद्धिरादैच्'-इत्यनेन वृद्धिसंज्ञा, 'अदेङ् गुणः'-इत्यनेन गुणसंज्ञा। 'अदर्शनं लोपः'-इत्यनेन लोपसंज्ञा, 'कर्तुरीप्सिततमं कर्म'-इत्यनेन कर्मसंज्ञा, 'साधकतमं करणम्'-इत्यनेन करणसंज्ञा। पुनः अन्वर्थानन्वर्थभेदाभ्यां संज्ञासूत्रं द्विविधम् इत्यपि वक्तुं शक्यते। अर्थमनुगतः = अन्वर्थः। न अन्वर्थः = अनन्वर्थः। यत्र व्युत्पत्तिर्वर्तते अर्थात् प्रकृतिप्रत्ययनिर्देशेन व्युत्पत्तिलभ्यार्थो विद्यते स अन्वर्थः। अन्वर्थसंज्ञासूत्रं यथा--सर्वनाम-कारक-समास-अव्ययप्रभृतिसंज्ञासूत्रम्। 'सर्वादीनि सर्वनामानि', 'करोति क्रियां निर्वर्तयति, सम्पादयति, जनयति इति कारकम्'। कृ + ण्वल्। 'कारके'--इति अधिकारसूत्रं भवति, संज्ञासूत्रमपि भवति। यद्यपि अत्र संज्ञानिर्देशो नास्ति। तथापि 'कारक'शब्दः अन्वर्थसंज्ञा भवति। 'स्वरादिनिपातमव्ययम्'। यत्र व्ययो न विद्यते अर्थात् लिङ्गविभक्तिवचनानाम् योगो न भवति तद् अव्ययं भवति। अव्ययविषये शास्त्रे उक्तम् अस्ति--

'मदृशं त्रिषु लिङ्गेषु सर्वासु च विभक्तिषु।

वचनेषु च सर्वेषु यन्न व्येति तदव्ययम्॥'

अन्वर्थाः खलु टि-घु-भ-प्रभृतयः। 'अचोऽन्यादि टि', 'दाधाघ्वदाप्', 'यचि भम्'।

परिभाषासूत्रस्य लक्षणं तावत्--'अनियमे नियमकारिणी परिभाषा' इति। परिभाषासूत्रस्य अपरं लक्षणं तावत्--'विधिसूत्रैकवाक्यतया शाब्दबोधजनकत्वम्' इति। सा च एकवाक्यता त्रिविधा भवति--वाक्यैकवाक्यता, पदैकवाक्यता, पदार्थैकवाक्यता च। तत्र उपजीव्योपजीवकभावापन्नबोधप्रयोजकत्वं वाक्यैकवाक्यता। यथा--'तस्मिन्निति निर्दिष्टे पूर्वस्य'--इति सूत्रम्। अत्र वाक्यार्थबोधे परिभाषासूत्रं उपजीव्यो भवति। 'इको यणचि'--

इति सूत्रम् वाक्यार्थबोधे उपजीवको भवति। अत एव 'इको यणचि'-सूत्रस्य अर्थबोध एव भवति--
 "अजन्मवहितपूर्वस्य इकः स्थाने यण् भवतु। परस्परनिरूप्यनिरूपकभावापन्नविषयताप्रयोजकपदघटितत्वं
 पदैकवाक्यत्वम्। यथा--'तस्मिन्निति निर्दिष्टे पूर्वस्य' इत्यस्य 'इको यणचि' इति विधिशास्त्रेण सह पदैकवाक्यत्वम्
 भवति। तेन निर्दिष्टे अचि पूर्वस्य इको यण् स्यात्" इति सूत्रार्थः सम्पद्यते। अत एव 'निर्दिष्टे', 'अचि' इति च
 पदद्वयम् अत्र निरूप्यनिरूपकभावापन्नविषयताप्रयोजकम्। पदार्थैकवाक्यत्वम्--
 'परस्परनिरूपकभावापन्नविषयताश्रयत्वम्'। 'इको यणचि' सूत्रे 'निर्दिष्टे', 'अचि'--इत्यनयोर्वा अर्थो तयोः
 परस्परं तादृशविषयताश्रयत्वम् अस्ति।

अतिदेशसूत्रलक्षणं खलु--'वतिप्रत्ययघटितत्वमतिदेशसूत्रम्'। यथा--'स्थानिवदादेशोऽनल्विधौ'
 'असंयोगाद्दिक् कित्'--सूत्रे 'किद्' भवति इत्यस्य अर्थः खलु 'किद्वत्' इति। एवम्
 'गाङ्कुटादिभ्योऽग्निन्डित्'--इत्यनेन 'तिद्वत्' भवति। एतानि सूत्राणि खलु अतिदेशसूत्राणि। अतिदिश्यते =
 अन्यस्य धर्मः अन्यस्मिन्नतिदिश्यते आरोप्यते अनेन इति अतिदेशसूत्रम्।

विधानं विधिः। येन सूत्रेण कार्यं विधीयते तद् विधिसूत्रम्। साक्षाल्लक्ष्यसंस्कारसाधुत्वप्रकारकबोधजनकत्वं
 विधिसूत्रम्। उत्सर्गापवादभेदेन तद् द्विविधम्। सामान्यरूपेण यत् कार्यं विधीयते तद् उत्सर्गः। तत् सूत्रम्
 उत्सर्गसूत्रम्। यथा--'आद् गुणः' सूत्रम्। विशेषरूपेण यत् कार्यं विधीयते तद् अपवादः। तत् सूत्रम् अपवादसूत्रम्।
 यथा--'वृद्धिरेचि' सूत्रम्। अपवादसूत्रमवलम्ब्य एव मया निबन्धो विरच्यते।

नियमसूत्रञ्च--'अन्यनिवृत्तिफलकत्वे सति सिद्धार्थप्रतिपादकत्वम्'। यथा--'कृत्तद्धितसमासाश्च' इत्यत्र
 समासग्रहणम्, 'धातोस्तन्निमित्तस्यैव', 'पतिः समास एव' इत्यादिसूत्रम्।

'स्वरितेनाधिकारः'--इति सूत्रेण अधिकारो बोध्यः। स्वरितत्वयुक्तं शब्दस्वरूपमधिकृतं बोध्यम्। यथा--
 'कारके', 'प्राक्कारात् समासः' इत्यादि सूत्रम्।

येन नाप्राप्ते यो विधिरारभ्यते स तस्य बाधको भवति। 'निरवकाशविधिरपवादः'। प्रकल्प्य चापवादं ततः
 उत्सर्गः प्रवर्तते। अपवादं परित्यज्य ततः उत्सर्गस्य प्राप्तिर्भवत्येव। यथा--अवर्णाद् एचि परे पूर्वपरयोः एकः
 वृद्धिः आदेशः स्यात्, अवर्णाद् अचि परे पूर्वपरयोः एको गुणः आदेशः स्यात्। सामान्यधर्मः खलु व्यापको
 धर्मः। विशेषधर्मः खलु व्याप्यः धर्मः। द्वयोर्धर्मयोरेकत्र वर्तमानतया व्याप्यव्यापकभावेन बाध्यबाधकभावः
 सिद्ध्यति। येन नाप्राप्तिन्यायेऽयं विशेषो बोध्यः--येन इत्यस्य यदि एव इतरेण इत्यर्थस्तदा स्वविषये एव इतरद्
 यद् यत् प्राप्तं भवति तत्सर्वं बाध्यम्, विध्यन्तराप्राप्तविषयाभावात्। एवञ्च सामान्यधर्मावच्छिन्नोद्देश्यताकशास्त्रस्य
 विशेषधर्मावच्छिन्नोद्देश्यताकशास्त्रेण बाध एव भवति। 'अकः सवर्णे दीर्घः'--इत्यनेन 'आद् गुणः', 'इको
 यणचि' इत्यनयोर्बाधरूपम्।

'तुल्यास्यप्रयत्नं सवर्णम्'--इति पाणिनीयसूत्रं खलु विधिसूत्रम्। 'नाऽज्जलौ'--इति अपवादसूत्रम्। अत्र
 विशेषशास्त्रेण नाज्जलावित्यनेन सामान्यशास्त्रस्य तुल्यास्यप्रयत्नं सवर्णमित्यस्य बाधो भवति। अत एव अज्भिन्नम्
 अज्भिन्नेन तुल्यास्यप्रयत्नेन सह सवर्णसंज्ञं भवति इत्यर्थः फलितः। 'आद्यन्तौ टकितौ' इति अपवादसूत्रम्।

- ११। 'षष्ठी' (२।२।८)
- १२। 'षष्ठी' (२।२।८)
- १३। 'षष्ठी' (२।२।८)
- १४। 'षष्ठी' (२।२।८)
- १५। 'षष्ठी' (२।२।८)
- १६। 'कुत्सितानि कुत्सनैः' (२।१।५३)
- १७। 'कर्तरि णप्' (३।१।६८)
- १८। 'पुपादिद्युताद्यलृदितः परस्मैपदेषु' (३।१।५५)
- १९। 'कर्तरि णप्' (३।१।६८)
- २०। 'कर्तरि णप्' (३।१।६८)
- २१। क) 'प्रैपातिसर्गप्राप्तकालेषु कृत्यञ्च' (३।३।१६३)
ख) 'लिङ् चोर्ध्वमौहूर्तिके' (३।३।१६४)
- २२। 'अनद्यतने लङ्' (३।२।१११)
- २३। 'परोक्षे लिट्' (३।२।११५)
- २४। क) 'वर्तमाने लट्' (३।२।१२३)
ख) 'परोक्षे लिट्' (३।२।११५)
ग) 'अनद्यतने लुट्' (३।३।१५)
घ) 'लृट् शेषे च' (३।३।१३)
ङ) 'विधिनिमन्त्रणामन्त्रणाधीष्टसंप्रश्नप्रार्थनेषु
लिङ्' (३।३।१६१)
च) 'आशिषि लिङ्लोटौ' (३।३।१७३)
छ) 'लोट् च' (३।३।१६२)
ज) 'अनद्यतने लङ्' (३।२।१११)
झ) 'लुङ्' (३।२।११०)
ञ) 'लिङ्निमित्ते लृङ्क्रियातिपत्तौ' (३।३।१३९)
- २५। 'कर्तरि णप्' (३।१।६८)
- २६। क) 'वयसि प्रथमे' (४।१।२०)
ख) 'जातेःस्त्रीविषयादयोपधात्' (४।१।६३)
- २७। 'बहुव्रीहेरुधसो ङीप्' (४।१।२५)
- २८। 'विभाषा सपूर्वस्य' (४।१।३४)
- 'न निर्धारणे' (२।२।१०)
- 'पूर्वापराधरोत्तरमेकदेशिनैकाधिकरणे' (२।२।१८)
- 'अर्धं नपुंसकम्' (२।२।२)
- 'द्वितीयतृतीयचतुर्थतुर्यान्यतरस्याम्' (२।२।३)
- 'कालाः परिमाणिना' (२।२।५)
- 'पापाणके कुत्सितैः' (२।१।५४)
- 'स्यतासी लृलुटोः' (३।१।३३)
- 'श्लिषः' (३।१।४६)
- 'रुधादिभ्यः श्नम्' (३।१।७२)
- 'तनादिकृञ्भ्य उः' (३।१।७९)
- 'स्मे लोट्' (३।३।१६५)
- 'अभिजावचने लृट्' (३।२।११२)
- 'लट् स्मे' (३।२।११८)
- 'माङि लुङ्' (३।३।१७५)
- 'च्छि लुङि' (३।१।४३)
- 'अजाद्यतष्टाप्' (४।१।४)
- 'संख्याव्ययादेर्ङीप्' (४।१।२६)
- 'नित्यं सपत्न्यादिषु' (४।१।३५)

२९। क) 'प्रादयः' (१।४।५८)	}	'अनुर्लक्षणे' (१।४।८४)
ख) 'गतिश्च' (१।४।६०)		'अपवर्गे तृतीया' (२।३।६)
३०। 'कालाध्वनोरत्यन्तसंयोगे' (२।३।५)		'पारे मध्ये षष्ठ्या वा' (२।३।१८)
३१। 'षष्ठी' (२।२।८)		'पूर्वापराधरोत्तरमेकदेशिनैकाधिकरणे' (२।२।१)
३२। 'षष्ठी' (२।२।८)		'कालाः परिमाणिना' (२।२।५)
३३। 'षष्ठी' (२।२।८)		'पापाणके कुत्सितैः' (२।१।५४)
३४। 'कुत्सितानि कुत्सनैः' (२।१।५३)		'स नपुंसकम्' (२।४।१७)
३५। 'परवलिङ्गं द्वन्द्वतत्पुरुषयोः' (२।४।२६)		
३६। 'विभाषा सेनासुराच्छायाशालानिशानम्' (२।४।२५)		'छाया बाहुल्ये' (२।४।२२)
३७। 'स्वमोर्नपुंसकात्' (७।१।२३)		'अतोऽम्' (७।१।२४)
३८। 'ह्रस्वनद्यापो नुट्' (७।१।५४)		'आमि सर्वनाम्नः सुट्' (७।१।५२)
३९। 'चतुरनडुहोरामुदात्तः' (७।१।९८)		'सावनडुहः' (७।१।८२)
४०। 'हो चः' (८।२।३१)		'नहो धः' (८।२।३४)
४१। 'न लोपः प्रातिपदिकान्तस्य' (८।२।७)		'अहन्' (८।२।६८)
४२। 'अलां जशोऽन्ते' (८।२।३९)		'सप्तजुषो रुः' (८।२।६६)
४३। 'अहन्' (८।२।६८)		'रोऽमुपि' (८।२।६९)
४४। 'भोभगोअघोअपूर्वस्य योऽशि' (८।३।१७)		'अतो रोरप्लुतादप्लुते' (६।१।११३)
४५। 'मोऽनुस्वारः' (८।३।२३)		'मो राजि समः क्वौ' (८।३।२५)
४६। 'मोऽनुस्वारः' (८।३।२३)		'हे मपरे वा' (८।३।२६)
४७। क) 'विमर्जनीयस्य सः' (८।३।३४)	}	'कुवोः ५ क ५ पौ च' (८।३।३७)
ख) 'शपरि विमर्जनीयः' (८।३।३५)		
४८। 'स्तोः श्रुना श्रुः' (८।४।४०)		'शात्' (८।४।४४)
४९। 'ष्टुना ष्टुः' (८।४।४१)		'न पदान्ताद्दोरनाम्' (८।४।४२)
५०। 'ष्टुना ष्टुः' (८।४।४१)		'तोः पि' (८।४।४३)
५१। 'अनुस्वारस्य ययि सवर्णः' (८।४।५८)		'वा पदान्तस्य' (८।४।५९)

अपवादविषये नागेशव्याख्यातमहाभाष्यपठितपरिभाषाः अपि विद्यन्ते। तत्र चतुस्त्रिंशत्संख्यकाः परिभाषाः परिदृश्यन्ते। तत्र विद्यन्ते--'पूर्वपरनित्यान्तवङ्गापवादानुमुत्तरोत्तरं वलीयः', 'सकृद्गतौ विप्रतिपेधे यद् बाधितं तद् बाधितमेव', 'अन्तरङ्गानपि विधीन् बहिरङ्गो ल्यब्बाधते', 'येन नाप्राप्ते यो विधिरारभ्यते स तस्य बाधको

भवति', 'क्वचिदपवादविषयेऽप्युत्सर्गोऽभिनिविशते' इति, 'पुरस्तादपवादा अनन्तरान् विधीन् बाधन्ते, नोत्तरान्', 'मध्येऽपवादाः पूर्वान् विधीन् बाधन्ते, नोत्तरान्', 'पूर्व ह्यपवादा अभिनिविशन्ते पश्चादुत्सर्गाः', 'प्रकृत्य चापवादविषयं तत उत्सर्गोऽभिनिविशते', 'अपवादो यद्यन्यत्र चरितार्थः, तर्ह्यन्तरङ्गेन बाध्यते', 'अभ्यासविकारिषु बाध्यबाधकभावो नास्ति' इत्यादयः प्रमुखाः वर्तन्ते। एवं प्रकारेण बुध्यते यत् पाणिनीयसूत्राणाम् अर्थावबोधने बाध्यबाधकभावज्ञानस्य उपयोगिता अतीव वर्तते। लक्षणैकलक्ष्यैकचक्षुष्कभेदेन अपवादो द्विविधो भवति। लक्षणैकचक्षुष्को हि अपवादविषयं पर्यालोच्य तद्विषयत्वाभावनिश्चये उत्सर्गेण तद्वक्ष्यं संस्करति। एवं रूपेण बाध्यबाधकभावस्य ज्ञानं स्वरूपञ्च मया अस्मिन् प्रबन्धे उपस्थापितम्। एतद्विषये महाभाष्य-सिद्धान्तकौमुदी-शब्देन्दुशेखर-मनोरमा-परिभाषेन्दुशेखरादिग्रन्थानाम् आलोचनं करणीयम्। एतेन बाध्यबाधकविषये सम्यग् ज्ञानं भविष्यति इति शम्।

तथ्यसूत्रम् :-

- १। महाभाष्यम्, आ.-३, सू.-१
- २। महाभाष्यम्, ६।१, आ.-३, सू.-७७
- ३। महाभाष्यम्, पस्पशाह्निकम्।
- ४। लघुशब्देन्दुशेखरः, अभिनवचन्द्रिका टीका, संज्ञाप्रकरणम्।

सहायकग्रन्थपञ्जी :-

- १। अष्टाध्यायी, ड. तपनशङ्करभट्टाचार्यः, संस्कृत बुक् डिपो, कोलकाता, २००४
- २। काशिका, न्यास-पदमञ्जरीसहिता, तारा बुक एजेन्सी, वाराणसी, १९८६
- ३। परिभाषेन्दुशेखरः, प. श्रीकालिकाप्रसादशुक्लः, सम्पूर्णानन्द-संस्कृत-विश्वविद्यालयः, वाराणसी, १९९१
- ४। प्रौढमनोरमा, जयशङ्करलालत्रिपाठी, चौखम्बा कृष्णदास अकादमी, वाराणसी, २००२
- ५। लघुशब्देन्दुशेखरः, आचार्यः विश्वनाथमिश्रः, चौखम्बा-संस्कृत-प्रतिष्ठानम्, दिल्ली, १९९८
- ६। वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी, म.म. श्रीगिरिधरशर्मा, म.म. श्रीपरमेश्वरानन्दशर्मा, मोतीलाल-बनारसी-दास, दिल्ली, २०११
- ७। शब्दकौस्तुभः, विन्ध्येश्वरप्रसादद्विवेदी गणपतिशास्त्री मोकाटे च, चौखम्बा संस्कृत सीरीज अफिस, वाराणसी, १९९१
- ८। सिद्धान्तचिन्तामणिः, आचार्यः श्रीरामप्रसादत्रिपाठी, सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयः, वाराणसी, १९८७

অষ্টাধ্যায়ীতে উল্লিখিত পাণিনি পূর্ববর্তী বৈয়াকরণগণ—একটি সমীক্ষা

চিন্ময় মণ্ডল

সংস্কৃত ব্যাকরণশাস্ত্রের ইতিহাসে সুপ্রামাণ্য, বৈজ্ঞানিক ভাবধারায় মণ্ডিত ও একান্ত নির্ভরযোগ্য যে গ্রন্থটি অধিকৃতভাবে প্রথম আমাদের হস্তগত হয় এবং পরবর্তীকালে বহু অর্বাচীন ব্যাকরণগ্রন্থ রচিত হলেও যে গ্রন্থটি সকলের ভিত্তিস্থানীয় এবং যাকে ছাড়া সংস্কৃত ব্যাকরণের গত্যস্তুর নেই, তা হল ভগবান শিবের প্রসাদপনা বৈয়াকরণাচার্য পাণিনির 'অষ্টাধ্যায়ী' নামক গ্রন্থ। আটটি অধ্যায়ে বিভক্ত হওয়ায় সূত্রাত্মক গ্রন্থটির একরূপ নামকরণ। আচার্য পাণিনি যে প্রথম বৈয়াকরণ নন, সে বিষয়ে তাঁর গ্রন্থে কতিপয় বৈয়াকরণাচার্যের নামোল্লেখ দ্বারা স্পষ্ট হওয়া যায়। অষ্টাধ্যায়ীতে যে দশজন আচার্যের নাম সাক্ষাৎভাবে উল্লিখিত হয়েছে, তাঁরা হলেন— আপিশলি, কাশ্যপ, গার্গ্য, গালব, চাক্রবর্ত্তমণ, ভারদ্বাজ, শোকটায়ন, শাকল্য, সেনক ও ক্ষেপটায়ন। উক্ত আচার্যগণের নাম অষ্টাধ্যায়ীতে উল্লিখিত হওয়ায়, তাঁরা যে পাণিনি পূর্ববর্তী বৈয়াকরণাচার্য ছিলেন, এবিষয়ে সন্দেহের নিরসন হয়।

নিম্নে অষ্টাধ্যায়ীতে উল্লিখিত আচার্যগণের পরিচয় সংক্ষেপে বর্ণিত হল :

১) আপিশলি :

অষ্টাধ্যায়ী গ্রন্থে সূত্রের সাহায্যে পাণিনি স্বয়ং আপিশলি আচার্যের নামোল্লেখ করেছেন— 'বা সুপ্যাপিশলেঃ' (পা. সূ.-৬।১।৯২)। মহাভাষ্য, কাশিকা, প্রদীপ টীকা প্রভৃতিতেও আপিশলি আচার্যের নামোল্লেখ রয়েছে। 'খণ্ডিকাদিভাষ্য' (পা. সূ.-৪।২।৪৫) সূত্রের ভাষ্যেও পতঞ্জলি 'আপিশলি' আচার্যের নামোল্লেখ করেছেন। যথা—'এবঞ্চ কহাংহপিশলেরাচার্যস্য বিধিরূপপন্নো ভবতি।' 'অনুপসর্জনাৎ' (পা. সূ.-৪।১।১৪) সূত্রের ভাষ্যেও 'আপিশলি'র সম্পর্কে বলা হয়েছে—'আপিশলমধীতে ব্রাহ্মণী-আপিশলা ব্রাহ্মণী।' আপিশলি সম্পর্কে ভাষ্যবচনে একরূপ উল্লেখ থাকায়, একথা অনুমান করা যায় যে, পতঞ্জলির সময়ে আপিশলির ব্যাকরণের বহুল প্রচার ছিল। অমোঘবৃত্তিতে অভিনব শাকটায়নের মতে 'অষ্টকা আপিশলপাণিনীয়াঃ'—একরূপ উক্তি হতে জানা যায় যে, পাণিনি ব্যাকরণের ন্যায় আপিশল ব্যাকরণ সূত্রাত্মক ও আটটি অধ্যায়ে বিভক্ত ছিল। কাশিকা প্রভৃতি গ্রন্থ পর্যালোচনায় জানা যায় যে, আপিশলির পিতা হলেন 'আপিশল'। 'আপিশল' শব্দের উপর অপত্যার্থক 'ইঞ্' প্রত্যয়ের দ্বারা আপিশলি শব্দটি নিষ্পন্ন হয়। বর্তমান কালেও আপিশল ব্যাকরণের কিছু সূত্র পাওয়া যায়। পাণিনিব্যাকরণে আপিশলসূত্রের ব্যবহারহেতু মনে করা যায় যে, পাণিনিসূত্রের সাথে আপিশলব্যাকরণেরও সাম্য রয়েছে।

অষ্টাধ্যায়ীতে আচার্য আপিশলির নামোল্লেখ দ্বারা এবিষয়ে নিশ্চিত হওয়া যায় যে, আপিশলি পাণিনির পূর্ববর্তী বৈয়াকরণাচার্য ছিলেন। 'আপিশলমধীতে ব্রাহ্মণী-আপিশলা ব্রাহ্মণী' ভাষ্যকারোক্ত একরূপ বচন দ্বারা অনুমিত হয় যে, সেই সময় কন্যাও আপিশল ব্যাকরণ পাঠ করতেন।

২) কাশ্যপ :

অষ্টাধ্যায়ী গ্রন্থে আচার্য কাশ্যপের নাম একাধিক বার উল্লিখিত হয়েছে। প্রথমটি 'তৃষিমুযিকৃষেঃ কাশ্যপস্য' (পা. সূ. ১।২।২৫), দ্বিতীয়টি 'নোদাত্ত্বরিতোদয়মগার্গ্যকাশ্যপগালবানাম্।' (পা. সূ. ৮।৪।৬৭)। তৃতীয়টি 'কাশ্যপকৌশিকভ্যামুহিত্যং পিনিঃ' (পা. সূ.-৪।৩।১০৩) সূত্রানুসারে কাশ্যপ প্রোক্ত ব্যাকরণ 'কাশ্যপি' নামে প্রসিদ্ধ। বার্তিককার কর্তৃকও প্রসঙ্গক্রমে আচার্য কাশ্যপের নাম বার্তিকে উল্লিখিত হয়েছে— 'কাশ্যপকৌশিকগ্রহণং চ কল্পে নিয়মার্থম্।' মহাভাষ্যেও 'কাশ্যপকৌশিকগ্রহণং কল্পে নিয়মার্থং প্রষ্টব্যম্। কাশ্যপকৌশিকভ্যামেবেনিঃ কল্পে তদ্বিষয়ো ভবতি নানোভা ইতি*' ইত্যাদি বচন দ্বারা ভাব্যকার আচার্য কৌশিককে স্মরণ করেছেন। ত্রিমুনির কাশ্যপ নামের স্বীকারোক্তি তাঁকে পাণিনি পূর্ববর্তী বৈয়াকরণাচার্যরূপে সাক্ষ্য প্রদান করে। কাশ্যপ শব্দটি গোত্রপ্রত্যয়ান্ত। তদনুযায়ী কাশ্যপের পূর্বপুরুষ কশ্যপ এরূপ অনুমান করা হয়ে থাকে। কশ্যপ আবার মারীচপুত্র নামে খ্যাত। কাশ্যপের ব্যাকরণ ও তাঁর কোন সূত্র বর্তমানে পাওয়া যায় না। শুধুমাত্র ব্যাকরণশাস্ত্রে নয়, কল্প, ছন্দঃশাস্ত্র, অলঙ্কারশাস্ত্র, পুরাণ প্রভৃতি শাস্ত্রেও আচার্য কাশ্যপের পাণ্ডিত্যের পরিচয় পাওয়া যায়। বাহসনেয়ি প্রাতিশাখ্যের 'অথ পদগোত্রাণি' (৮।৯৪) সূত্রের পর আলোচিত হয়েছে—

'ভরদ্বাজকমাখাতং ভার্গবং নাম ভাষাতে।

বাসিষ্ঠ উপসর্গস্ত নিপাতঃ কাশ্যপঃ স্মৃতঃ।।'

কারিকটি হতে জানা যায় যে, পুরন্দর বা ইন্দ্রশিষ্য মহর্ষি ভরদ্বাজ বিশেষভাবে আখ্যাতের, মহর্ষি ভৃগু বিশেষভাবে নামের, মহর্ষি বশিষ্ঠ বিশেষভাবে উপসর্গের ও মহর্ষি কাশ্যপ বিশেষভাবে নিপাতের আলোচনা করেছিলেন।

৩) গার্গ্য :

অষ্টাধ্যায়ীর তিনটি সূত্রে আচার্য গার্গ্যের নামোল্লেখ রয়েছে। যথা—'অড্ গার্গ্য-গালবয়োঃ' (পা. ৭।৩।৯৯), 'ওতো গার্গস্য' (পা. ৮।৩।২০) এবং 'নোদাত্ত্বরিতোদয়মগার্গ্যকাশ্যপগালবানাম্' (পা. ৮।৪।৬৭)। গার্গ্যাচার্যের সম্পর্কে অনেক অভিমত ঋক্প্রাতিশাখ্যে বাহসনেয়প্রাতিশাখ্যে, নিরুক্ত প্রভৃতি গ্রন্থে পাওয়া যায়। সূক্ষ্মতত্ত্বের পর্যালোচনায় অনুমান করা যায় যে, গার্গ্যের ব্যাকরণ সর্বাঙ্গপূর্ণ ছিল। উপর্যুক্ত সূত্রত্রয়ের মধ্যে কেবলমাত্র 'ওতো গার্গস্য' সূত্রটির ব্যাখ্যা মহাভাষ্যে বর্ণিত হয়েছে। সেখানে পতঞ্জলি কর্তৃক গার্গ্যবচনের প্রয়োজনীয়তা আলোচিত হয়েছে। নিরুক্তকার যাক তাঁর গ্রন্থে গার্গ্য সম্পর্কে বলেছেন—'উপসর্গ উচ্চাকা ভবন্তীতি গার্গ্যঃ।' 'গার্গ্য' শব্দটি অপত্যপ্রত্যয়নিষ্পন্ন। 'গর্গ' শব্দের উত্তর অপত্য অর্থে 'যএঃ' প্রত্যয়ের দ্বারা 'গার্গ্য' শব্দটি নিষ্পন্ন হয়। অর্থাৎ গার্গ্যাচার্যের পিতা ছিলেন 'গর্গ'। এবিষয়ে অষ্টাধ্যায়ীতে উল্লেখ রয়েছে— 'গর্গাদিভ্যো যএঃ' (পা. ৪।১।১০৫)। অষ্টাধ্যায়ীতে আচার্য গার্গ্যের নাম সূত্রাকারে বর্ণিত হওয়ায়, তিনি যে পাণিনিপূর্ববর্তী বৈয়াকরণাচার্য ছিলেন, এবিষয়ে নিঃসন্দিক্ত হওয়া যায়।

৪) গালব :

আচার্য গালবের নামোল্লেখ পাণিনির 'অষ্টাধ্যায়ী'র চারটি সূত্রে বর্ণিত হয়েছে। সূত্রগুলি হল : 'ইকো হ্রস্বোহঙ্যা গালবস্য' (পা. ৬।৩।৬) 'তৃতীয়াদিবু ভাষিতপুংকং পুংবদ্ গালবস্য' (পা. ৭।১।৭৪), 'অড্ গার্গ্য-গালবয়োঃ' (পা. ৭।৩।৯৯), ও 'নোদাত্ত্বরিতোদয়মগার্গ্যকাশ্যপগালবানাম্' (পা. ৮।৪।৬৭)। অন্য

বৈয়াকরণের ন্যায় 'গালব' শব্দটি যদি অপত্যার্থক তদ্ধিত প্রত্যয় নিষ্পন্ন হয়, তাহলে মনে করা যায় যে, আচার্য গালবের পিতার নাম সম্ভবতঃ 'গলব' বা 'গলু' ছিল। নিরুক্ত, বৃহদ্বেদতা" প্রভৃতি গ্রন্থেও আচার্য গালবের মতের উল্লেখ রয়েছে। অষ্টাধ্যায়ীতে 'গালবে'র উল্লেখহেতু তাঁকে পাণিনি পূর্ববর্তী বলে জানা যায় এবং একাধিক সূত্রে তাঁর মতের উল্লেখ থাকায়, মনে করা যায় যে, তিনি একজন খ্যাতনামা আচার্য ছিলেন। আচার্য গালবকে শাকলোর শিষ্য বলে জানা যায়।

৫) চাক্রবর্মণ :

অষ্টাধ্যায়ী গ্রন্থে 'ঈ চাক্রবর্মণস্য' (পা. সূ. ৬।১।১৩০) সূত্রে পাণিনি আচার্য চাক্রবর্মণের নামোল্লেখ করেছেন। আচার্য পতঞ্জলিও মহাভাষ্যে 'ঈকারগ্রহণেন নার্থঃ, অবিশেষেণ চাক্রবর্মণস্যচার্য-স্বাপ্তবহুবর্তীতি"^{১১}— উক্তির দ্বারা আচার্য চাক্রবর্মণকে স্বীকার করেছেন। উপাদিসূত্রেও"^{১২} আচার্য চাক্রবর্মণের উল্লেখ রয়েছে। উনাদি 'কপশচাক্রবর্মণস্য' সূত্রে চাক্রবর্মণের উল্লেখ হেতু, মনে করা হয়ে থাকে যে, তিনি প্রতিপদিকমাত্রেরই ধাতুজত্ব কল্পনার পক্ষপাতী ছিলেন। 'চাক্রবর্মণ' শব্দটি অপত্যপ্রত্যয়ান্ত। অর্থাৎ চাক্রবর্মণ চক্রবর্মণের পুত্র ছিলেন। এবিষয়ে কাশিকাবৃত্তিতে বলা হয়েছে—'মপূর্বোহন্ অবর্মণোহপি পরতোহপতোহর্থে ন প্রকৃতা ভবতি। অবর্মণ ইতি কিম্? চক্রবর্মণোহপত্যম্, চাক্রবর্মণঃ।"^{১৩} অষ্টাধ্যায়ীতে চাক্রবর্মণের উল্লেখহেতু তাঁকে পাণিনি পূর্ববর্তী বৈয়াকরণ রূপে মান্য করতে হয়।

৬) ভারদ্বাজ

অষ্টাধ্যায়ীর 'ঋতো ভারদ্বাজস্য' (পা. ৭।২।৬৩) সূত্রে আচার্য ভারদ্বাজের মত উদ্ধৃত হয়েছে। সূত্রটির অর্থ পর্যালোচনায় অনুধাবন করা যায় যে, ব্যাকরণবিষয়ে আচার্য ভারদ্বাজের কোন গ্রন্থ ছিল। সূত্রটির ভাষ্যে ভাষ্যকার কর্তৃক সূত্রার্থ ব্যাখ্যাত হয়েছে। মহাভাষ্যের বহু স্থলে পতঞ্জলি কর্তৃক ভারদ্বাজীয় বার্তিকের উল্লেখ রয়েছে। কাত্যায়নের বার্তিকের সহিত ভারদ্বাজের বার্তিকের অধিকাংশ ক্ষেত্রে মিল রয়েছে। আবার প্রভেদও স্পষ্ট লক্ষ্য করা যায়। উদাহরণ স্বরূপ 'দা ধা ঘ্বদাপ্' (পা. ১।১।২০) সূত্রের কাত্যায়ন বার্তিক হলঃ 'ঘুসংজ্জায়াং প্রকৃতিগ্রহণং শিদর্থম্"^{১৪}। সূত্রটির ভারদ্বাজীয় বার্তিক হল : 'ঘুসংজ্জায়াং প্রকৃতিগ্রহণং শিদ্ধিকৃতার্থম্।"^{১৫} এরূপ অন্যত্র"^{১৬} কাত্যায়ন ও ভারদ্বাজীয় বার্তিকের পরিচয় মেলে। ভারদ্বাজের বার্তিকের পরিচয় পাওয়া গেলেও তাঁর ব্যাকরণগ্রন্থের সুস্পষ্ট পরিচয় কিন্তু পাওয়া যায় না। তবে পাণিনিসূত্রে উল্লিখিত ভারদ্বাজ ও বার্তিককার ভারদ্বাজ এক ব্যক্তি কি না? এবিষয়ে নিশ্চিত কিছু বলা যায় না।

৭) শাকটায়ন

অষ্টাধ্যায়ী গ্রন্থের তিনটি স্থানে আচার্য শাকটায়নের উল্লেখ রয়েছে। যথা—'লঙঃ শাকটায়নস্য' (পা. ৩।৪।১১১), 'ব্যোল্লঘুশ্রযত্বতরঃ শাকটায়নস্য' (পা. ৮।৩।১৮) ও 'ত্রিপ্রভৃতিষু শাকটায়নস্য' (পা. ৮।৪।৫০)। এছাড়া নিরুক্তে যাস্কচার্য, মহাভাষ্যে পতঞ্জলি আচার্য শাকটায়নকে স্মরণ করেছেন। নিরুক্ত গ্রন্থে আচার্য যাস্ক 'শাকটায়ন' সম্পর্কে বলেছেন—'তত্র নামান্যাতজানীতি শাকটায়ন..."^{১৭}, 'ন নির্বন্ধা উপসর্গা অর্থামিরাহরিতি শাকটায়ন..."^{১৮}। নিরুক্তে শাকটায়নের উল্লেখ হেতু তাঁকে যাস্ক তথা পাণিনির পূর্বকালীন বলে ধরা হয়। কারণ নিরুক্তকার যাস্ক পাণিনি পূর্বকালীন। আচার্য পতঞ্জলি শাকটায়নকে বৈয়াকরণরূপে স্মরণ করেছেন

‘বৈয়াকরণানাং চ শাকটায়ন আহ-মাতৃজং নামেতি’^{১১}। ‘উগাদয়ো বহলম্’ (পা. ৩।৩।১) সূত্রের ‘বাক্যস্য শকটস্য চ ভোকম্’ বার্তিকটি শাকটায়ন সম্পর্কে সাক্ষ্য বহন করে। বার্তিকটিতে ‘ভোক’ শব্দ পুরোপক, অর্থাৎ শকটের পুত্র। মহাভাষ্যে বার্তিকটির আলোচনাবসরে শাকটায়নের পিতারূপে শকটকে জানা যায়। কিন্তু এবিষয়েও বৈয়াকরণাদিগের মতপার্থক্য রয়েছে। নিরুক্ত ও অষ্টাধ্যায়ীতে শাকটায়নের উল্লেখ হেতু ইংরেজ বৈদিক ও লৌকিক উভয়বিধ ভাষার বৈয়াকরণ বলে মানতে হয়। উগাদিসূত্রের রচয়িতারূপেও শাকটায়ন পরিচিত। যোগেশ্বর কবিকল্পদ্রমে আট জন প্রাচীন শাক্তিকের মধ্যে শাকটায়নকে উল্লেখ করেছেন।

ইন্দ্রশম্ভুঃ কাশকুৎসাপিশলী শাকটায়নঃ।

পাণিনামরজৈনেন্দ্রা জয়ন্ত্যষ্টাদি শাক্তিকাঃ।।’

শ্লোকটিতে বর্ণিত আটজন প্রাচীন শাক্তিক হলেন—ইন্দ্র, চন্দ্র, কাশকুৎস, আপিশলি, শাকটায়ন, পিশলি, অমর এবং জৈনেন্দ্র। আটজন শাক্তিকের সকলেই পাণিনি পূর্বকালীন না হলেও অধিকাংশ পূর্বকালীন।

৮) শাকল্য

আচার্য শাকল্যের উল্লেখ অষ্টাধ্যায়ীর চারটি সূত্রে রয়েছে। যথা—‘সম্বুদ্ধৌ শাকল্যস্যোতাবনারে’ (পা. ১।১।১৬), ‘ইকোহসবর্ণে শাকল্যস্য হৃৎশচ’ (পা. ৬।১।১২৭), ‘লোপঃ শাকল্যস্য’ (পা. ৮।৩।১৯) ও ‘সর্বত্র শাকল্যস্য’ (পা. ৮।৪।৫১)। মহাভাষ্যে উক্ত চারটি সূত্রের মধ্যে কেবল ‘ইকোহসবর্ণে শাকল্যস্য হৃৎশচ’ (পা. ৬।১।১২৭) সূত্রটির ব্যাখ্যা মহর্ষি পতঞ্জলি কর্তৃক প্রদত্ত হয়েছে। ‘শাকল্য’ নামটি তদ্ধিতপ্রত্যয়নিষ্পন্ন। তাই মনে করা হয়ে থাকে যে, শাকল্যের পিতা ছিলেন শকল। প্রাতিশাখ্যেও আচার্য শাকল্যের নাম পাওয়া যায়। শাকল্যব্যাকরণের সুস্পষ্ট কোন তথ্য হস্তগত না হলেও অষ্টাধ্যায়ী ও প্রাতিশাখ্যগ্রন্থে শাকল্য সম্পর্কিত তথ্যের পর্যালোচনাবসরে জানা যায় যে, শাকল্যের ব্যাকরণে বৈদিক ও লৌকিক এই উভয়বিধ শব্দরাশির আলোচনা ছিল। মহাভাষ্যেও শাকল্যকৃত পদসংহিতার উল্লেখ পাওয়া যায় ‘শাকল্যোহন সুকৃতাং সংহিতামনুনিশমা দেবঃ প্রাবর্ষত’^{১২}—এরূপ বাক্যদ্বারা।

৯) সেনক

‘গিরেশ্চ সেনকস্য’ (পা. ৫।৪।১১২)—সূত্রের দ্বারা আচার্য পাণিনি সেনকাচার্যকে অষ্টাধ্যায়ীগ্রন্থে স্বয়ং করেছেন। অষ্টাধ্যায়ী ছাড়া অন্য কোন গ্রন্থে আচার্য সেনকের উল্লেখ পাওয়া যায় না। তাই মনে করা হয়ে থাকে যে, আচার্য সেনকের গ্রন্থ বহুকাল পূর্বে লোপ পেয়ে থাকতে পারে। অষ্টাধ্যায়ীতে আচার্য সেনকের নামোল্লেখ হেতু পাণিনি স্বয়ং সেনকের গ্রন্থ পেয়েছেন, না গুরুপরম্পরায় তাঁর সম্পর্কে জেনেছেন—এবিষয়ে সুস্পষ্ট কিছু বলা যায় না।

১০) স্ফোটায়ন

অষ্টাধ্যায়ীর একটি সূত্রে আচার্য স্ফোটায়নের উল্লেখ রয়েছে—‘অবঙ্ স্ফোটায়নস্য’ (পা. ৬।১।১২৩)। ‘তপরন্তৎকালস্য’ (পা. ১।১।৭০) সূত্রের ভাষ্যে ভাষ্যকার পতঞ্জলি স্ফোট বিষয়ক একটি শ্লোক উদ্ধৃত করেন—

‘ধ্বনিঃ স্ফোটশ্চ শব্দানাং ধ্বনিস্ত্ব খলু লক্ষ্যতে।

অস্মৌ মহাংশ্চ কেযাঞ্চিদুভয়ং তৎস্বভাবতঃ।।’^{১১}

স্ফোটবিষয়ক একরূপ উল্লেখ হেতু এবং অষ্টাধ্যায়ী গ্রন্থে স্ফোটায়নের নামোল্লেখ হেতু পাণিনি পূর্ববর্তী আচার্য স্ফোটায়ন ও তাঁর ব্যাকরণগ্রন্থের অনুমান অমূলক হয় না। ‘কাশিকা’গ্রন্থের (পা. ৬।১।১২৩) ‘পদমঞ্জরী’ টীকায় টীকাকার আচার্য হরদত্ত আচার্য স্ফোটায়ন সম্পর্কে তাঁর টীকায় বলেছেন—‘স্ফোটোহয়নং পরায়ণং যস্য সঃ স্ফোটায়নঃ, স্ফোটপ্রতিপাদনপরো বৈয়াকরণাচার্যঃ।’^{১২} বৈয়াকরণচার্য স্ফোটায়ন সম্পর্কিত তথ্যাবলীর দ্বারা তিনি যে স্ফোটতত্ত্বের বিশেষজ্ঞ ছিলেন, একরূপ মনে করা হয়ে থাকে। স্ফোটের লক্ষণবিষয়ে বিভিন্ন আচার্যের বিভিন্ন মতবাদ লক্ষিত হয়। আচার্য কৌণ্ডভট্ট বিরচিত ‘বৈয়াকরণভূষণসার’ গ্রন্থে পণ্ডিত কালীকান্ত বা বিরচিত ‘কমলাটীকায় বলা হয়েছে—‘স্ফুটত্বার্থান্ স্ফুটত্বার্থোহস্মাদিতি বা ব্যুৎপত্তয়ো স্ফোটঃ সার্থকঃ (অর্থবান) শব্দঃ।’^{১৩} অপরূপ আচার্যের স্ফোটসংজ্ঞা পূর্বে বর্ণিত হয়েছে। অতএব স্ফোটত্ব হল অর্থপ্রকাশকত্ব।

অষ্টাধ্যায়ী গ্রন্থে পাণিনি কর্তৃক দশজন আচার্যের প্রাসঙ্গিক নামোল্লেখ হেতু এবং ভাষ্য-বার্তিকাদিতে তাঁদের পরিচয় দৃষ্ট হওয়ায়, একরূপ সিদ্ধান্তে উপনীত হওয়া যায় যে, তাঁরা পাণিনি পূর্ববর্তী বৈয়াকরণ ছিলেন। তবে দুঃখের বিষয়, পাণিনি পূর্বকালীন দশজন বৈয়াকরণাচার্যের সুপ্রামাণ্য গ্রন্থরাশি আমাদের হস্তগত না হওয়ায়, তাঁদের কৃতিত্বের যথাযথ মূল্যায়ন অসম্ভব হয়ে দাঁড়ায়।

তথ্যসূত্র

- ১। ম. ভা., চতুর্থ খণ্ড, পৃ. ১৭১
- ২। তদেব, পৃ. ৪৩
- ৩। ম.ভা., বা. (পা. সূ. ৪।২।৬৬), চতুর্থ খণ্ড, পৃ. ১৭৮।
- ৪। তদেব.
- ৫। ব্যাভিষাকল্যাগার্গ্যাঃ। (স্ব. প্রা. ১৩/৩১)
- ৬। নিরু. ১/৩।
- ৭। শিতিমাংসাতো ভেদস্ত্ব ইতি গালবঃ। (নিরু. ৪।১। স্ব. ৩। পৃ. ১৬৩)
- ৮। বৃহ. (১।২৪, ৫।৩৯, ৬।৪৩, ৭।৩৮)
- ৯। ম. ভা., পঞ্চম খণ্ড, পৃ. ১৩২।
- ১০। ‘কপশ্চাক্রবর্মণস্য’ (উ. ৩।৪২৪)
- ১১। কা. (৬।৪।১৭০), পৃ.
- ১২। ম.ভা., প্রথম খণ্ড, পৃ. ২৮৫
- ১৩। তদেব। পৃ. ২৮৬।
- ১৪। পা. সূ. ১।১।৫৬, ১।২।২২, ১।৩।৬৭ ইত্যাদি।
- ১৫। নিরু.—১।৪
- ১৬। তদেব-১।১
- ১৭। ম.ভা., তৃতীয় খণ্ড, পৃ. ২১৬।
- ১৮। ম. ভা. (পা. ১।৪।৮৩), দ্বিতীয় খণ্ড, পৃ. ২৯২।
- ১৯। তদেব (পা. ১।১।৭০), প্রথম খণ্ড, পৃ. ৫৬৪।

২০। কা., পদমঞ্জরী, সপ্তমভাগ, পৃ. ১৭৪।

২১। বৈয়া. ভূ., শাস্ত্রার্থ নির্ণয়, পৃ. ৩।

সংকেত সূচী

ঋ. প্রা. = ঋষেদ প্রাতিশাখা।

কা০ = কাশিকা

নিরু০ = নিরুক্ত

বা. = বাস্তবিক

বৃহ০ = বৃহদ্বেবতা

ম.ভা. = মহাভাষা

বৈয়া. ভূ. = বৈয়াকরণভূষণসার

Rk. = Rktantram

সহায়ক গ্রন্থসূচী

- ১। ঋষেদ-প্রাতিশাখ্যম্ (উকট-ভাষা-সম্বলিতম্)-শৌনকবিরচিতম্, সম্পা. বীরেন্দ্র কুমার বর্মা, দিল্লী ; চৌখম্বা সংস্কৃত প্রতিষ্ঠান, ২০০৭ (পুনর্মুদ্রণ)।
- ২। কাশিকা (ন্যাস-পদমঞ্জরী-ভাববোধিনী সহিতা)-শ্রীমদ্ বামন-জয়াদিত্য বিরচিতা, সম্পা. জয়শঙ্করলাল ত্রিপাঠী, বারাণসী ; তারা বুক এজেন্সী, ১৯৯০, সপ্তম ভাগ।
- ৩। নিরুক্তম্ (বাস্তবপ্রণীতম্), সম্পা. ম. ম. প. শ্রী মুকুন্দ বা শর্মা, দিল্লী ; চৌখম্বা সংস্কৃত প্রতিষ্ঠান, ২০০৮ (পুনর্মুদ্রণ)।
- ৪। বৃহদ্বেবতা (শৌনকবিরচিতা), সম্পা. রামকুমার রায়, বারাণসী ; চৌখম্বা সংস্কৃত সংস্থান।
- ৫। ব্যাকরণমহাভাষ্যম্ (ভাষা-প্রদীপোদ্ভোত-সহিতম্)—পতঞ্জলিপ্রণীতম্, সম্পা. শ্রী ভার্গব শাস্ত্রী, দিল্লী ; চৌখম্বা সংস্কৃত প্রতিষ্ঠান, ২০০৪ (পুনর্মুদ্রণ), প্রথম খণ্ড।
- ৬। তদেব, সম্পা. প. শিবদত্ত শর্মা, তদেব, ২০০০ (পুনর্মুদ্রণ), দ্বিতীয় খণ্ড।
- ৯। তদেব, সম্পা. ম. ম. প. শিবদত্ত শর্মা ও প. রঘুনাথ শাস্ত্রী, দিল্লী ; চৌখম্বা সংস্কৃত প্রতিষ্ঠান, ২০০২ (পুনর্মুদ্রণ), তৃতীয় খণ্ড।
- ৮। তদেব, সম্পা. শ্রী ভার্গব শাস্ত্রী, তদেব, ১৯৯১ (পুনর্মুদ্রণ), চতুর্থ খণ্ড।
- ৯। তদেব, ১৯৯১ (পুনর্মুদ্রণ), পঞ্চম খণ্ড।
- ১০। বৈয়াকরণভূষণসারঃ (কৌণ্ডভট্টবিরচিতঃ), সম্পা. শ্রী. প. কালীকান্ত বা, বারাণসী ; চৌখম্বা কৃষ্ণদাস একাদেমী, ২০০৩ (প্রথম সংস্করণ)।
- ১১। বৈয়াকরণসিদ্ধান্তকৌমুদী (কৃদন্তপ্রভৃতিসমাপ্তিপৰ্য্যন্তা), শ্রীভট্টোজিদীক্ষিতবিরচিতা, সম্পা. ম. ম. শ্রী গিরিশ্বর শর্মা ও ম. ম. শ্রী পরমেশ্বরানন্দ শর্মা, দিল্লী/মুম্বাই/ চেম্বাই/ কোলকাতা/ বঙ্গালুর / বারাণসী / পুণে / পাটনা; মোতীলাল বনারীদাস, ২০০২ (পুনর্মুদ্রণ)।
- ১২। Rktantram (Śakaṭāyanah), Critically Ed. by Surya Kanta, Delhi (Daryaganj); Meharchand Lachhmandas, 1970.

ভক্তকবি জয়দেব : সিংহাবলোকন

সর্বানী চট্টোপাধ্যায়

যদি হরিশ্চরণে সরসং মনো
যদি বিলাসকলাসু কুতূহলম্।
মধুরকোমলকান্তপদাবলীং
শৃণু তদা জয়দেবসরস্বতীম্।।’

বৈষ্ণব কবি জয়দেব ‘গীতগোবিন্দম্’ গীতিকাব্যের প্রথম সর্গে স্বয়ং এই কাব্যের মাহাত্ম্য কীর্তন করেছেন—
শ্রীহরিকে স্মরণ করে হৃদয়ে আনন্দ অনুভব করার জন্য প্রত্যেক সহৃদয়ের ‘গীতগোবিন্দম্’ গীতিকাব্যটি শ্রবণ
করা প্রয়োজন। মূলত শৃঙ্গাররসাত্মক হলেও হরিশ্চরণের মাধ্যমেই গ্রন্থটি কালজয়ী হয়েছে। প্রসঙ্গত উল্লেখ্য যে,
শৃঙ্গাররসাত্মক সংস্কৃত কাব্যগ্রন্থসমূহের মধ্যে কালিদাসের ‘মেঘদূতম্’-এর পরেই বিশিষ্ট স্থান অধিকার করে
রয়েছে জয়দেবের ‘গীতগোবিন্দম্’ গীতিকাব্য। ভাগবতের দ্বাদশ স্কন্ধের অনুকরণে দ্বাদশ সর্গে এবং গায়ত্রীর
চতুর্বিংশ অক্ষরের অনুকরণে চতুর্বিংশ অষ্টাপদীতে রাধা-কৃষ্ণের লীলাকে উপজীব্য করে শ্রুতিমধুর, শৃঙ্গাররস
বা আদি রসে সম্পৃক্ত এই কাব্যগ্রন্থটি ব্যঞ্জনামাধুর্যে আধ্যাত্মিক মহিমায় উন্নীত হয়েছে। ম্যাকডোনেল এই
গ্রন্থটিকে বলেছেন ‘lyrical drama’। প্রসঙ্গত ‘A History of Sanskrit Literature’ (P-290)
গ্রন্থে ‘গীতগোবিন্দম্’ সম্বন্ধে তাঁর বক্তব্য উল্লেখ করছি—“... a lyrical drama, which, though
dating from the twelfth century, is the earliest literary specimen of a
primitive type of play that still survives in Bengal, and must have preceded
the regular dramas. The poem contains no dialogue in the proper sense, for
its three characters only engage in a kind of lyrical monologue, of which one
of the other two is supposed to be an auditor, sometimes even no one at all.”

‘মেঘদূতম্’ গীতিকাব্যের (খন্ডকাব্যের) মত ‘গীতগোবিন্দম্’ যেমন জনপ্রিয়তা অর্জন করেছে, তেমনি
উভয় গ্রন্থের কবিদের জন্মস্থান ও সময় নিয়ে বিতর্কেরও অন্ত নেই। এবিষয়ে মহাকবি কালিদাস সম্বন্ধে
বিশ্বকবি রবীন্দ্রনাথের একটি উক্তি অত্যন্ত প্রাসঙ্গিক মনে হয়—‘হায়রে কবে কেটে গেছে কালিদাসের কাল
/ পন্ডিতেরা বিবাদ করে লয়ে তারিখ সাল।’ কালিদাস দ্বিতীয় চন্দ্রগুপ্ত বিক্রমাদিত্যের সভার নবরত্নদের মধ্যে
অন্যতম ছিলেন, এই তথ্যের উপর ভিত্তি করে কালিদাসের সময়কাল নির্ণয়ের প্রয়াস করা হয়। একইরকমভাবে
লক্ষ্মণসেনের সভারত্নদের মধ্যে জয়দেবের নামের উল্লেখ থেকেই তাঁর আবির্ভাব সম্বন্ধেও ধারণা লাভের
প্রচেষ্টা করা হয়। কিন্তু তা সত্ত্বেও তাঁদের আবির্ভাবকাল যথাযথভাবে নির্ধারণ করা আজ পর্যন্ত সম্ভব হয় নি।
বঙ্গত প্রাচীন সংস্কৃত কবিগণ নিজেদের পরিচয় সম্বন্ধে নীরব থাকার ফলেই সমস্যার সৃষ্টি হয়েছে। লক্ষ্মণসেনের
রাজত্বকাল ১১৭৯-১২০৫ (মতান্তরে ১২০৬) খ্রীষ্টাব্দ। একদিকে লক্ষ্মণসেনের সভারত্নদের (উমাপতিধর,
ধোয়ী, জয়দেব প্রমুখ) মধ্যে জয়দেবের নাম পাওয়া যায়, অন্যদিকে আবার ‘গীতগোবিন্দম্’ গীতিকাব্যের একটি
শ্লোকে জয়দেব নিজেকে উমাপতিধর, শরণ, আচার্য গোবর্ধন ও ধোয়ীর সঙ্গে তুলনা করেছেন—

'বাচঃ পল্লবমতু্যামাপতিধরঃ সন্দর্ভশুদ্ধিং গিরাং
জানীতে জয়দেব এব শরণঃ শ্ৰাঘ্যো দুরাহক্রতে।
শৃঙ্গারোত্তরসংগ্রমেয়বচনৈরাচার্য্যগোবর্দ্ধন—

স্পৃহী কোহপি ন বিশ্রুতঃ শ্রুতিধরো ধোয়ী কবিঙ্ক্ষাপতিঃ ॥'²

—(কবি উমাপতিধর বাক্যকে পল্লবিত করেন। দুরাহ পদের দ্রুত রচনার ক্ষেত্রে কবি শরণ প্রশংসনীয়। শৃঙ্গাররসের সং এবং পরিমিত রচনার ক্ষেত্রে আচার্য গোবর্দ্ধনের সমকক্ষ কেউ আছেন বলে শোনা যায় না। কবি রাজ ধোয়ী শ্রুতিধররূপে প্রসিদ্ধ। একমাত্র কবি জয়দেব শুদ্ধ সন্দর্ভ রচনায় সমর্থ।)

এই দ্বিবিধ তথ্যের উপর ভিত্তি করে জয়দেবের সময়কাল দ্বাদশ শতাব্দী স্থির করা হয়। 'গীতগোবিন্দম্'-এর একটি শ্লোকে কবি নিজেকে ভোজদেব ও বামাদেবীর পুত্ররূপে উল্লেখ করেছেন—

'শ্রীভোজদেবপ্রভবস্য বামাদেবীসুতশ্রীজয়দেবকস্য।

পরশরাদিপ্রিয়বন্ধুকণ্ঠে শ্রীগীতগোবিন্দকবিত্তমস্ত ॥' (১২/২৯)°

জয়দেবের জন্মস্থান বিষয়েও ভিন্ন ভিন্ন মত পরিলক্ষিত হয়। 'গীতগোবিন্দম্' গীতিকাব্যের একটি শ্লোকে তিনি নিজেকে কেন্দুবিল্ববাসী হিসাবে পরিচয় দিয়েছেন—

'বর্গিতং জয়দেবকেন হরেরিদং প্রবণেন।

কেন্দুবিল্ব-সমুদ্র-সম্ভবরোহিণীরমণেন ॥' (৩/১০)°

কিন্তু এই কেন্দুবিল্বের অবস্থান সম্বন্ধে ভিন্ন ভিন্ন মত পরিলক্ষিত হয়। বাংলা, উড়িষ্যা ও মিথিলার আধুনিক পন্ডিতগণ কেন্দুবিল্ব গ্রামটিকে তাঁদের নিজ নিজ স্থানে অবস্থিত বলে দাবী করেছেন। তবে পশ্চিমবঙ্গের বীরভূম জেলার কেন্দুবিল্ব স্থানটিই কবি জয়দেবের জন্মভূমি, এই মতটিই বহুজনসমর্থিত। বীরভূমের এই কেন্দুবিল্ব বা কেন্দুলি গ্রামে পৌষ মাসের মকর সংক্রান্তিতে জয়দেবের শ্রাণকে স্মরণ করে আজও মেলা বসে। দিন পনের যাবৎ এই মেলার ধূমধাম চলে। দূর-দূরান্ত থেকে বহু মানুষ এই মেলার টানে প্রতি বছর ছুটে আসেন এই কেন্দুলি গ্রামে।

কবি জয়দেব গোস্থামীর পত্নীরূপে পদ্মাবতীর নাম সুবিদিত। 'গীতগোবিন্দম্'-এর প্রথম সর্গের 'পদ্মাবতীচরণচারণচক্রবর্তী' এবং দশম সর্গে 'পদ্মাবতীরমণজয়দেবকবি'—এই দু'টি পদাংশ, ভক্তমালাদি গ্রন্থ ও বিভিন্ন প্রবাদকাহিনি থেকেও প্রতীত হয় কবি জয়দেবের পত্নীর নাম পদ্মাবতী। কিন্তু 'গীতগোবিন্দম্' গ্রন্থের অন্যতম টীকাকার রাণা কুস্ত 'পদ্মাবতীচরণচারণচক্রবর্তী' এই পদাংশটির ভিন্ন ব্যাখ্যা দিয়েছেন। তিনি পদ্মাবতী অর্থে পদ্মহস্তা লক্ষ্মীকেই বোঝাতে চেয়েছেন। অন্যান্য কয়েকটি টীকাতেও পদ্মাবতী অর্থে বিষ্ণুপ্রিয়া লক্ষ্মীকেই বোঝানো হয়েছে। আবার 'গীতগোবিন্দম্' গীতিকাব্যে 'কেন্দুবিল্বসমুদ্রসম্ভবরোহিণীরমণ' এই পদাংশটি থেকে অনেকে মনে করেন রোহিণী জয়দেবের অন্য এক পত্নীর নাম। অন্যান্য মতে, রোহিণী পদ্মাবতীরই অপর নাম অথবা রোহিণী জয়দেবের পরকীয়া। তবে পদ্মাবতী জয়দেবের পত্নী, এই মতটিই বহুজনসমর্থিত। কবি জয়দেব এবং পদ্মাবতীর বিবাহ সম্বন্ধে একটি কাহিনি বহুল প্রচলিত রয়েছে। পদ্মাবতীর পিতা ছিলেন দক্ষিণ দেশীয় ব্রাহ্মণ। তিনি সিদ্ধান্ত নিয়েছিলেন, সন্তান জন্মগ্রহণ করলে তাকে পুরীতে জগন্নাথদেবের সেবায় নিযুক্ত করবেন। কিন্তু পরবর্তীকালে ঈশ্বর কর্তৃক স্বপ্নাদিষ্ট হয়ে তিনি কেন্দুবিল্ব আসেন এবং এখানেই জয়দেবের সঙ্গে পদ্মাবতীর বিবাহ সম্পন্ন করেন।

ভারতীয় সঙ্গীতজ্ঞগণ যেমন শ্রদ্ধাসহকারে জয়দেবের নাম উচ্চারণ করেন, তেমনি নৃত্যগীতে নিপুণা কবি-

পত্নীর নামও অত্যন্ত গৌরবের সঙ্গে উল্লেখ করেন। 'সেকশুভোদয়া' গ্রন্থে জয়দেব ও পদ্মাবতীর সাদীতিক প্রতিভায় শ্রেষ্ঠত্বের একটি অসাধারণ কাহিনী উপলব্ধ হয়। গল্পটি এইরূপ—বুঢ়ন মিশ্র (বুড়ন মিশ্র) নামক একজন দিগ্বিজয়ী সঙ্গীতজ্ঞ উড়িয়া থেকে লক্ষ্মণসেনের রাজসভায় উপস্থিত হয়ে মিশ্র পঠমঞ্জরী রাগে সঙ্গীত পরিবেশন করেন। এরফলে নিকটবর্তী অশ্বখবৃক্ষের পাতাগুলি সব বারে যায়। সঙ্গীত শ্রবণ করে উপস্থিত সভাসদেরা অভিভূত হয়ে যান। কিন্তু রাজা যখন তাঁকে জয়পত্র প্রদানে উদ্যত হলেন, তখন পদ্মাবতী বাধা দেন। এরপর সভায় উপস্থিত সম্রাট জালালুদ্দিন সেকের অনুরোধে পদ্মাবতী এবং জয়দেব সঙ্গীত পরিবেশন করেন। পদ্মাবতী গাছার রাগে সঙ্গীত পরিবেশন করলে গাছায় যত নৌকা নোঙর করা ছিলো, সব উজানে বয়ে যায়। জয়দেব যখন বসন্ত রাগে সঙ্গীত পরিবেশন করেন, তখন পত্রহীন বৃক্ষটি নতুন পত্ররাজিতে পরিপূর্ণ হয়। সভাসদেরা জয়দেবের জয়ধ্বনি করতে থাকেন এবং বুঢ়ন মিশ্র (বুড়ন মিশ্র) পরাজয় স্বীকার করেন।

'গীতগোবিন্দম্' গীতিকাটি পাঠ করলে জয়দেবের সাদীতিক প্রতিভা সম্বন্ধে সন্দেহের কোন অবকাশ থাকে না। এই কাব্যটিতে রাগ ও তালের নিখুঁত প্রয়োগ দেখে মনে হয়, সঙ্গীতবিষয়ে তাঁর সুগভীর জ্ঞান ছিল। এখানে মোট ২৪টি গান পাওয়া যায় এবং এই গানগুলিতে সর্বমোট ১২টি রাগ ও ৫টি তালের প্রয়োগ পরিলক্ষিত হয়। প্রসঙ্গক্রমে এই ১২টি রাগ ও ৫টি তালের উল্লেখ করলাম। ১২টি রাগ—মালবগৌড়, গুজ্জরী, বসন্ত, রামকিরি, কর্ণাট, দেশাখ, দেশবরাড়ী, গোন্ডকিরী, মালব, ভৈরবী, বরাড়ী, বিভাস। ৫টি তাল—রূপক, নিঃসার, যতি, একতালী, অষ্টতাল।

ভক্তকবি জয়দেব জগতের মঙ্গলবিধানের জন্য তাঁর 'গীতগোবিন্দম্' গীতিকাব্যে শ্রীরাধিকা ও অন্যান্য সখীগণের সঙ্গে শ্রীকৃষ্ণের লীলা-বর্ণনার মধ্য দিয়ে শ্রীকৃষ্ণের মাহাত্ম্য কীর্তন করেছেন—

‘শ্রীবাসুদেবরতিকেলিকথাসমেত—

মেতং করোতি জয়দেবকবিঃ প্রবন্ধম্।।” (১/২)°

আবার তিনি এই গ্রন্থে শ্রীবিষ্ণুর দশ অবতারেরও কর্মমাহাত্ম্যের বর্ণনা দিয়েছেন। 'গীতগোবিন্দম্'-এর টীকাকার পূজারী গোস্বামী এই দশটি অবতারকে দশ প্রকার রসের অধিষ্ঠাতৃরূপে ব্যাখ্যা করেছেন। তাঁর মতে মৎস্য, কূর্ম, বরাহ, নৃসিংহ, বামন, পরশুরাম, রামচন্দ্র, হলধর, বুদ্ধ, কঙ্কি—এই দশাবতার যথাক্রমে বীভৎস, অদ্ভুত, ভয়ানক, বৎসল, সখ্য, রৌদ্র, করুণ, হাস্য, শান্ত ও বীর রসের অধিষ্ঠাতা।

আগেই একথা উল্লিখিত হয়েছে, 'গীতগোবিন্দম্' মূলত শৃঙ্গাররসপ্রধান কাব্য হলেও এখানে ব্যঞ্জনার মাধ্যমে শ্রীহরির মাহাত্ম্য কীর্তিত হয়েছে। শ্রীরাধিকা একাধারে শ্রীকৃষ্ণের পরম ভক্ত আবার শ্রয়ীও। সুতরাং অন্যান্য গোপী অপেক্ষা শ্রীকৃষ্ণের কাছে রাধিকার স্থান সর্বোচ্চ হওয়াই বাঞ্ছনীয়। ভগবান শ্রীকৃষ্ণ কর্তৃক ভক্ত শ্রীরাধিকার জয়ের স্বীকৃতিদানের প্রসঙ্গে একটি কাহিনী প্রচলিত আছে। শ্রীকৃষ্ণ রাধিকার শ্রীচরণ মস্তকে ধারণ করতে চাইছেন। কৃষ্ণভক্ত জয়দেব এই বিষয়টি লিখতে অত্যন্ত সংকোচ বোধ করছিলেন। মনে অত্যন্ত দ্বিধা নিয়ে কবি গঙ্গাগানে গেলেন। এই অবসরে স্বয়ং শ্রীকৃষ্ণ জয়দেবের ছদ্মবেশে গৃহে প্রবেশ করে স্বহস্তে কবির অভিপ্রেত শ্লোকার্ধ লিখে দিলেন—‘দেহি পদপল্লবমুদারম্’ এবং পদ্মাবতীর হাতে তৈরী খাবারও খেয়ে গেলেন। অভিপ্রেত শ্লোকার্ধ লিখে দিলেন—‘দেহি পদপল্লবমুদারম্’ এবং পদ্মাবতীর হাতে তৈরী খাবারও খেয়ে গেলেন। জয়দেব বাড়ি ফিরে সমস্ত বিষয় শুনলেন। শ্রীকৃষ্ণই যে জয়দেবের ছদ্মবেশে এসেছিলেন, এটি বুঝতে তাঁর বাকি রইল না।

বস্তুত 'গীতগোবিন্দম্' অধ্যায় গ্রন্থ হিসাবে স্বীকৃত হলেও পাঠকের কাছে এইটি শৃঙ্গাররসাত্মক কাব্যরূপেই ধর্তব্য। প্রকৃতপক্ষে কাব্যটি ব্যঞ্জনাধর্মী। ভগবানের সঙ্গে মিলনের যে স্পৃহা ভক্তের হৃদয়ে লালিত হয়, বর্তীত হয়। প্রকৃতপক্ষে কাব্যটি ব্যঞ্জনাধর্মী। ভগবানের সঙ্গে মিলনের যে স্পৃহা ভক্তের হৃদয়ে লালিত হয়,

সেই আবেগ আকুলতার প্রকাশই ত্রীরাধিকার কৃষ্ণপ্রেম। এই প্রসঙ্গে মনে পড়ে যায়, 'Bible'-এর 'Old Testament'-এর অন্তর্গত 'Song of Solomon' (Song of Songs)-এর কথা। আপাতদৃষ্টিতে মনে হয়, এক নর-নারীযুগলের পরস্পরের প্রতি প্রণয়ই এর বিষয়বস্তু। কিন্তু প্রাচীন হিব্রু ও খ্রীষ্টান পণ্ডিতগণ মনে করেন, এটি মানবের প্রতি ঈশ্বরের ভালবাসার একটি রূপকমাত্র। অথবা ঈশ্বরের প্রতি মানবস্বভাবের যে স্বীকৃতি প্রীতি লালিত হয়, এটি তারই প্রকাশ। সুতরাং গীতগোবিন্দকারও যে শৃঙ্গারসাহসিক কাব্য রচনা করে ঈশ্বরের প্রতি ভক্তের প্রণয় ভালবাসারই বর্ণনা দিয়েছেন, সে বিষয়ে কোন সন্দেহের অবকাশ থাকে না।

'গীতগোবিন্দম্' কাব্যটির ভাষা নিয়ে অনেক বিতর্ক-বিবাদ পরিলক্ষিত হয়। এটি মূলত সংস্কৃত গ্রন্থরূপে স্বীকৃতি লাভ করলেও এর মধ্যে প্রাকৃত ভাষার প্রভাবও লক্ষণীয়। তাই অনেকে মনে করেন যে, কবি হযত দেশীয় ভাষায় এই গ্রন্থটি প্রথমে রচনা করেছিলেন এবং পরে এটিকে সংস্কৃত ভাষায় অনুবাদ করেন। যদিও এবিষয়ে কোন তথ্য-প্রমাণ পাওয়া যায় না। তবে মনে হয়, 'গীতগোবিন্দম্'-এর রচনাকালে সংস্কৃত ভাষার প্রভাব ক্রমশ হ্রাস পাচ্ছিল এবং দেশীয় ভাষার প্রভাব বৃদ্ধি পাচ্ছিল, তাই হযত 'গীতগোবিন্দম্' কাব্যে উভয় ভাষারই প্রভাব রয়েছে। আবার এরূপও হতে পারে যে, কবির সংস্কৃত ও দেশী উভয় ভাষারই দক্ষতা থাকায় উভয়েরই প্রভাব পড়েছে তাঁর রচনায়। প্রকৃতপক্ষে জয়দেবকে যুগসন্ধিক্ষণের কবিও বলা যেতে পারে। আচার্য সুনীতি কুমার চট্টোপাধ্যায়ের বক্তব্যের মধ্যে এবিষয়ে স্পষ্ট ইঙ্গিত পাওয়া যায়—“...the era of Classical Sanskrit Poetry closes with the 12th century. Jayadeva sang not only the swan-song of the age which was passing away, but he also sang in the advent of a new age in Indian literature—the “Vernacular” age. He thus stands at the yuga-sandhi, a confluence of two epochs, with a guiding hand for the new epoch that was coming. Jayadeva can truly be called “the Last of the Ancients, and the First of the Moderns” in Indian Poetry.” (Jayadeva *Makers of Indian Literature*, P. 2)। ভাষা যাই হোক না কেন জয়দেবের কবিপ্রতিভা নিয়ে সংশয়ের কোন অবকাশ নেই। শার্দূলবিক্রীড়িত, উপেন্দ্রবজ্রা, পুষ্পিতাগ্রা, শিখরিণী প্রভৃতি ছন্দে রচিত 'গীতগোবিন্দম্'-এর শ্লোকগুলি কবির অসাধারণ প্রতিভারই পরিচয় বহন করে।

মধ্যযুগের চিত্রকলার উপরও গীতগোবিন্দের প্রভাব লক্ষণীয়। উত্তর ভারতের সমসাময়িক ভাস্কর্বে, পূর্বভারতে পাল ও সেন যুগের চিত্রকলায়, ভুবনেশ্বর, পুরী ও কোনারকের চিত্রকলায়, খাজুরাহের ভাস্কর্বে এবং পরবর্তীকালে দাক্ষিণাত্যের রাষ্ট্রকূট ও চালুক্য শিল্পে এই গীতিকাব্যের বিষয়বস্তুর প্রভাব লক্ষ্য করা যায়। এছাড়া গুজরাট, রাজস্থান, উত্তর ভারতের বৃন্দাবন, বেনারস এবং হিমালয়-অঞ্চলের কাঙ্গরা, চম্বা, মাজি, বাসহলি এবং অন্যান্য এলাকার অত্যন্ত সুন্দর সুন্দর চিত্রগুলির মধ্যে বেশ কিছু চিত্র গীতগোবিন্দের বিষয়বস্তুর দ্বারা অনুপ্রাণিত হয়ে অঙ্কিত বলেই মনে হয়। শুধু ভারতবর্ষেই নয়, সুদূর ইউরোপেও পণ্ডিতগণ কর্তৃক জয়দেবের কবিপ্রতিভা প্রশংসিত হয়েছে। উইলিয়াম জোন্স ইংরাজিতে (খ্রীঃ ১৭৪৬-১৭৯৪) গীতগোবিন্দের অনুবাদ করেছেন। এছাড়া জার্মান, ফরাসি প্রভৃতি ইউরোপীয় ভাষায়ও এই গীতিকাব্যটি অনূদিত হয়েছে। বঙ্গের কবি-প্রতিভা এবং আধ্যাত্মিকতা উভয়ের সমন্বয়েই 'গীতগোবিন্দম্' কালজয়ী বিশ্বখ্যাত গ্রন্থে পরিণত হয়েছে।

পাদটীকা

- ১। গীতগোবিন্দম্ ১/৩, কবি জয়দেব ও গীতগোবিন্দ, হরেকৃষ্ণ মুখোপাধ্যায়, পৃষ্ঠা-১৭৯।

- ২। গীতগোবিন্দম্ ১/৪, ঐ পৃষ্ঠা - ১৭৯।
- ৩। কবি জয়দেব ও গীতগোবিন্দ, হরেকৃষ্ণ মুখোপাধ্যায়, পৃষ্ঠা-২৬৮।
- ৪। ঐ পৃষ্ঠা - ২০৩।
- ৫। ঐ পৃষ্ঠা - ১৭৮।

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জী

সহায়ক গ্রন্থ :

ইংরেজী গ্রন্থ

- ১। The Gitagovinda of Jayadeva *Love Song of The Dark Lord*—Miller Barbara Stoler (Editor and Translator), Motilal Banarasidass, Delhi, 1984 (First Indian Edition).
- ২। A History of Sanskrit Literature—Macdonell Arthur A, Motilal Banarsidass, Delhi, 1971 (Second Indian Edition).
- ৩। Jayadeva *Makers of Indian Literature*—Chatterji Suniti Kumar, Sahitya Akademi, Kolkata, 1973.
- ৪। Mac Donell.....Chatterjee, Suniti KumarMiller.

বাংলা গ্রন্থ

- ১। কবি জয়দেব ও শ্রীগীতগোবিন্দ—মুখোপাধ্যায় শ্রীহরেকৃষ্ণ, দে'জ পাবলিশিং, কলকাতা, শ্রাবণ, ১৪০৭ বঙ্গাব্দ (তৃতীয় সংস্করণ)।
- ২। সংস্কৃত সাহিত্যের রূপরেখা—ভট্টাচার্য বিমানচন্দ্র, বিদ্যোদয় লাইব্রেরী প্রাইভেট লিমিটেড, কলকাতা, অক্টোবর, ১৯৬৭ (চতুর্থ সংস্করণ)।

মূল সংস্কৃত গ্রন্থ

- ৩। শ্রীশ্রী গীতগোবিন্দম্—শ্রী প্রবোধানন্দ সরস্বতী কৃত শ্রীশ্রী গীতগোবিন্দ ব্যাখ্যাটীকয়া সংযুক্তম্, ৪৭০ শ্রীগৌরাস, নবদ্বীপ, পশ্চিমবঙ্গ।

অদ্বৈতবেদান্তমতে ব্রহ্ম হতে জগদুৎপত্তি কিরূপে সম্ভব?

অরিন্দম মণ্ডল

আদিত্যে অর্থাৎ সৃষ্টির প্রারম্ভে একমেবাদ্বিতীয়ম্ ব্রহ্মই ছিলেন—আর কিছুই ছিল না, “আত্মা বা ইদং এক এবাগ্র আসীৎ নান্যৎ কিঞ্চন মিতৎ”। সে অবস্থায় তিনি সং ও নন আবার অসৎ ও নন।

“সদসৎ চ অমৃতঞ্চ যৎ।”

“যদেতৎ জানথ সদসদ্ বরোগ্যাম্।”

উপনিষদের কোথাও আবার ঐ অবস্থাকে ‘অসৎ’ বলে নির্দেশ করা হয়েছে—

“অসদ্ এবৈদম্ অগ্র আসীৎ। তৎসদ্ আসীৎ তৎ সমভবৎ।”

“অসদ্ বা ইদমগ্র আসীৎ। ততো বৈ সদ্ অজায়ত।”

অন্যত্র উপনিষদ্ ঐ অবস্থাকে সৎ বলেই নির্দেশ করেছেন—

“সদেব সোমা ইদমগ্র আসীৎ।”

পাছে শূন্যবাদের গ্ৰসঙ্গ এসে পড়ে তাই বোধ হয় উপনিষদ্ সযত্নে প্রকাশ করলেন—

“তদ্ হ এক আত্মঃ অসদ্ এবৈদম্ অগ্র আসীৎ একমেবাদ্বিতীয়ম্। তস্মাৎ

অসতঃ সৎ জায়েত ইতি। সদেব সোমোদমগ্র আসীদ্ একমেবাদ্বিতীয়ম্।।”

‘অসৎ হতে সৎ-এর উৎপত্তি অসম্ভব, একমেবাদ্বিতীয়ম্ সৎই আদিত্তে বিদ্যমান ছিলেন।’

বস্তুতঃ সৃষ্টির আদিত্তে পৃথিবী ছিল জলমগ্ন, তিমিরাবৃত, দিনরাত্রির প্রভেদশূন্য—এই অবস্থাকে বোঝানোর জন্য উপনিষদ্ ‘সৎ’-এর সঙ্গে সঙ্গে অসৎ শব্দও ব্যবহার করেছেন। সৃষ্টির উষায় ঐরূপ অশ্বুট অবস্থা অবস্থাকে ঋগ্বেদের ঋষি অপূর্ব সুধমায় বাক্ত করেছেন—

“নাসদ্ আসীৎ নো সদ্ আসীৎ তদানীং

নাসীদ্ রজ্জো নো বোম্ পরো যৎ।

কিম্ আবরীবঃ কুহ কস্য শর্মন্

অস্তঃ কিম্ আসীদ্ গহনং গভীরম্।।

ন মৃত্যুরাসীদ্ অমৃতং ন তর্হি

ন রাত্র্যা অহ্ আসীৎ প্রকেতঃ।

আনীদ্ অবাতং স্বধয়া তদেকং

তস্মাদধান্যান্ ন পর কিং চনাস।।

তম আসীৎ তমসা গৃঢ়মগ্রে

অপ্রকেতং সলিলং সর্বমা ইদম্।” (ঋগ্বেদ, ১০।১২৯।১-৩)

‘তখন অসৎ ও ছিল না, সৎ ও ছিল না। তখন অন্তরীক্ষও ছিল না, আকাশও ছিল না। সবকিছু কিসে আবৃত-আশ্রিত ছিল তখন? কেবল কী গহন গভীর অস্তঃ (অপ্) বিদ্যমান ছিল? মৃত্যুও ছিল না, অমৃতও ছিল না; দিবা-রাত্রি’র পার্থক্যও ছিল না। কেবল অনিল মধ্যে সেই অদ্বিতীয় তিনি স্বধার (মায়া) সঙ্গে প্রাণন করছিলেন; তিনি ব্যতীত আর কিছুই ছিল না। তমঃ, তমঃ দ্বারাই অগ্রে আবৃত ছিল—সমস্তই অপ্রকেত (নিরঞ্জন) সলিলমাত্র ছিল।’

এইভাবে সৎ-অসৎ-এর অতীত ব্রহ্মের একমেবাদ্বিতীয়ম্ ভাবের বর্ণনা করে ঋষি প্রকাশ করলেন—

“কামস্তদগ্রে সমবর্ততাধি। মনসো রেতঃ প্রথমং যদাসীৎ।।

সতো বন্ধুম্ অসতি নিরবিন্দন্। হৃদি প্রতীষ্যা কবসো মনীষা।।”

‘অগ্রে কাম উচ্ছ্বসিত হল, এটাই মনের প্রথম বীজ। কবিগণ প্রকৃষ্ট মনীষা দ্বারা সেই সৎ-এর সুহৃৎকে অসৎ বা জড়রূপে জ্ঞাত হয়েছেন।’

বক্তৃতঃ এটিই ব্রহ্মের সিসৃষ্টাবৃত্তি—এক হতে বহু হওয়ার বাসনা ; ঋগ্বেদে এটিকে কামরূপে অভিহিত করা হয়েছে। উপনিষদ্ এই ভাবকে প্রকাশ করেছেন—“সোহকাময়ত বহুস্যাং প্রজায়েয়”^{১০} ইতি। উপনিষদে এই বিশেষ ব্যাপার কোথাও ‘ঈক্ষা’ কোথাও আবার ‘তপঃ’ রূপে দৃষ্ট হয়।

“তদ্ ঈক্ষতঃ বহুস্যাম্ প্রজায়েয়”^{১০} ইতি।

‘স ঈক্ষত লোকান্ নু সৃজা’^{১১} ইতি।

‘তিনি ঈক্ষা করলেন, এক আমি বহু হব, লোকসমূহ সৃষ্টি করব।’

“স তপোহতপ্যত। স তপস্তপ্ত্বা ইদং সর্বম্ অসৃজত যদিদং কিঞ্চ।”^{১২}

‘তিনি তপঃ তপেছিলেন ; তিনি তপঃ তপে এই সমস্ত সৃষ্টি করলেন।’

বক্তৃতঃ এই ‘তপঃ’ কি? ঈক্ষা বা সংকল্প। ঋগ্বেদে কিন্তু এই তপঃকে লক্ষ্য করে বলতে শোনা যায়—

“তপসঃ তৎ মহিনা অজায়তৈকম্।”^{১৩}

‘সেই ‘অদ্বিতীয়’ তপঃ-বশে প্রকট হলেন।’

জগৎ সৃষ্টি হল—ব্রহ্ম জগৎরূপে প্রতিভাত হলেন।

প্রাক্‌সৃষ্টিতে ব্রহ্মা নির্জন প্রান্তে নিবিষ্টচিত্তে যোগাসনে পরমাখ্যায় ধ্যান-নিমগ্ন ; এমনি সময়ে পরমকল্যাণময় পরমেশ্বরের কৃপায় তাঁর একাগ্রচিত্তে ভাস্বর হল অক্ষুট নাদধ্বনি। ক্রমে তা হতে সর্ববেদের বীজস্বরূপ ব্রহ্মনাম প্রণব ও স্বর-ব্যঞ্জনময় বর্ণসমুদায় একে একে প্রকাশ পেল। তখন সেই বর্ণরাশি অবলম্বনে একে একে যে শব্দ সমূহ তাঁর শ্রীমুখসমূহে উচ্চারণ করলেন তাইই বেদবিদ্যা বলে জগতে পরিচিতি লাভ করল।

অতঃপর সেই বেদবিদ্যার বিস্তার-মানসে মরীচি, অত্রি, অগ্নিরা প্রমুখ ঋষিগণের মধ্যে তা শিক্ষা দিতে থাকলেন। ক্রমশঃ বৈদিক জ্ঞানরাশি জগতে প্রসারিত হয়ে পড়ল। এভাবে যুগান্তরক্রমে দ্বাপর যুগ এসে উপস্থিত ; স্বয়ং ভগবান নারায়ণ পরাশরের ঔরসে সত্যবতীর গর্ভে অবতীর্ণ হলেন ; নাম নিলেন কৃষ্ণদ্বৈপায়ন। তিনি বেদশিক্ষার সৌষ্ঠববিধানার্থ সুচারু ও সুকৌশলী মন্ত্র-সমুচ্চয় দ্বারা ঋক্, যজুঃ, সাম ও অথর্ব নামে চারটি সংহিতা সংকলন করলেন। এই প্রকারের বেদ-বিভাজনহেতু তিনি পরিচিত হলেন ‘বেদব্যাস’ নামে।

স্মরণীয়, তিনি শুধু বেদ প্রকাশ করেই ক্ষান্ত হননি ; জনমানসে বেদের বিপুল প্রচার, প্রসার, প্রভাব ইচ্ছা করেছিলেন। তিনি নিজ শিষ্য পৈল, বৈশম্পায়ন, জৈমিনিও সুমন্ত এই চারজনকে যথাক্রমে ঋক্, যজুঃ, সাম ও অথর্ব এই চারবেদ শিক্ষা দান করলেন। শিক্ষাপ্রাপ্ত এই শিষ্যগণ আবার নিজ নিজ শিষ্যমন্ডলীর মধ্যে যথায়থরূপে বেদবিদ্যা শিক্ষা দিতে থাকলেন। এভাবে বিস্তার লাভ করে বৈদিক জ্ঞানালোক আজকের বৈদিক সাহিত্যে পর্যবসিত।

“মন্ত্রব্রাহ্মণয়োর্বৈদনামধেয়ম্” থেকে জানা যায় যে, চতুর্বিধ বেদের দু’টি সাধারণ বিভাগ আছে—প্রথমটি সংহিতা ও দ্বিতীয়টি হল ব্রাহ্মণ। সংহিতায় মন্ত্র ও মন্ত্রের পরিচয় বিধৃত হয়েছে, আর ব্রাহ্মণে সন্নিবিষ্ট আছে যাগযজ্ঞের বিবরণ। সকল বেদের সারস্বরূপ হওয়ায় উপনিষদ্ বেদান্ত। সদানন্দ যোগীন্দ্র তৎকৃৎ বেদান্তসারে বলেছেন—“বেদান্তো নাম উপনিষৎ প্রমাণম্”।

উপ + নি + সদ্ ধাতু ক্রিপ্ প্রত্যয় করে উপনিষদ্ শব্দটি নিল্পন্ন। ‘উপ’ অর্থ নিকট বা সত্তর, ‘নি’ অর্থ—নিশ্চয়, ‘সদ্’ ধাতু অর্থ প্রাপ্তি ও অবসাদন। কারও কারও মতে ‘নি’ উপসর্গটি শিষ্যের ‘বিনীত’ ভাবেরই সূচক। এই মতানুসারে গুরুর সমীপে উপবিষ্ট বিনীত শিষ্যকে গুরু যে রহস্য বিদ্যার উপদেশ দেন ও তৎপরিণামে শিষ্যের অজ্ঞান সমূলে বিদূরিত হয়, তাইই উপনিষদ্। পরিপূর্ণ আত্মজ্ঞান ও ভূমানন্দের উৎস বলে উপনিষদ্

বেদ-জ্ঞানরাশির অমূল্য রত্ন। উপনিষদের যথ আলোচিত পরমার্থই পরব্রহ্ম। ব্রহ্মতত্ত্বই উপনিষদ্-এর বিদ্য হওয়ায় উপনিষদ্-এর অন্য নাম ব্রহ্মবিদ্যা বা বেদান্ত—“সেয়াং ব্রহ্মবিদ্যা উপনিষচ্ছন্দবাচ্যা”^{১১} বেদের সর্বশেষ ও চূড়ান্ত পরিণামই হল বেদান্ত (বেদ + অন্ত)।

জীব ও ব্রহ্মের ঐক্যই বেদান্তশাস্ত্রের প্রধান প্রতিপাদ্যবিষয়, আর বেদান্তশাস্ত্র সেই জীব-ব্রহ্ম ঐক্যের প্রতিপাদক। শাস্ত্র মুক্তিই বেদান্তজিজ্ঞাসার একমাত্র প্রয়োজন। অবিদ্যার সমূলে নিবৃত্তি ও আনন্দরূপ ব্রহ্মরূপে প্রাপ্তিতেই জীবের মুক্তি। জীব ও ব্রহ্মের একত্বসাক্ষাৎকার হলেই জীব “অহংব্রহ্মাস্মি”, আমিই ব্রহ্ম এভাবে বুঝে মুক্ত হয়ে থাকে। ‘ব্রহ্ম’ শব্দের ব্যুৎপত্তি দ্বারা সর্বদোষরহিত নিত্যশুদ্ধ, জড়ের বিপরীত বলেই নিত্যপূর্ণ এবং অসীম বলে নিত্যমুক্তস্বভাবতা প্রভৃতি অনুভূত হয়।^{১২}

উপনিষদের মতে নির্গুণ ব্রহ্ম কখনও আবার সগুণ হন। একই আকাশ যেমন কখনও মেঘাবৃত আবার কখনও মেঘমুক্ত, একই সমুদ্র কখনও শান্ত আবার কখনও ঝঞ্ঝা-বিস্কুদ্ধ, ঠিক তেমনি নির্বিশেষ, নির্বিকল্প, নিরূপাধি নির্গুণ পরব্রহ্ম যখন মায়া উপাধি অঙ্গীকৃত হন, তখন তিনি সঙ্কুচিত হয়ে পড়েন—তখনই তিনি হন সবিশেষ, সবিকল্প, সোপাধি সগুণ ব্রহ্ম।

“মায়িনন্ত মহেশ্বরম্।”^{১৩}

“বহুর্গনাভ ইব তদ্বৃভিঃ প্রধানজৈঃ।

স্বভাবতো দেব একঃ সমাবুগোৎ।”^{১৪}

এই যে সগুণ ব্রহ্ম, একে বিশেষণে বিশেষিত, চিহ্নে চিহ্নিত, লক্ষণে লক্ষিত করা যায়। উপনিষদ্ এই লক্ষণে দ্বিবিধ রূপ নির্দেশ করেছেন—স্বরূপ লক্ষণ ও তটস্থ লক্ষণ। যা পদার্থকে চিহ্নিত করে পদার্থের স্বরূপতঃ পরিচয় ঘটায় অর্থাৎ প্রকৃত পরিচয় নির্দেশ করে তা স্বরূপলক্ষণ, আর যা পদার্থের তাৎক্ষণিক পরিচয় প্রদান করে বা অস্থায়ী গুণের নির্দেশক তা হল তটস্থ লক্ষণ।

বস্তুতঃ শ্রুতি ব্রহ্মের তটস্থ লক্ষণ নির্দেশ করলেও স্বরূপ লক্ষণ নির্দেশে বিরত থাকেন নি।

“বিজ্ঞানমানন্দং ব্রহ্ম।”^{১৫}

“সত্যং জ্ঞানমনস্তং ব্রহ্ম।”^{১৬}

জেনে রাখা দরকার, বস্তুর যথার্থগুণপক্ষে তটস্থ অপেক্ষা স্বরূপ লক্ষণেরই উপযোগিতা অধিক।

সগুণ ও নির্গুণ ব্রহ্ম ভিন্ন তত্ত্ব নয়। সগুণ ও নির্গুণ একই তত্ত্ব। যিনি সত্যঃ নির্গুণ, আপন লীলাবশে তিনিই মায়া উপাধি গ্রহণ করে সগুণ হন। গুটিপোকা যেমন নিজে ভাল রচনা করে, নিজেকেই সেই জালে আবৃত করে, নির্গুণ ব্রহ্মও অনাদি মায়া জালে নিজেকে আবৃত করে সগুণ ও সবিশেষ হন। এই মায়াই জগজ্জননী প্রকৃতি, মায়াময় ব্রহ্মই ঈশ্বর বা মহেশ্বর।

শঙ্করাচার্যের মতে একমাত্র সত্য বস্তু হচ্ছেন ব্রহ্ম ; ব্রহ্মাতিরিক্ত অন্য কোনো বস্তু নেই অর্থাৎ ব্রহ্মে কোনোরূপ ভেদ নেই। তাহলে শঙ্করের মতে আমরা কি অবস্তু? ঠিক তা নয়, তবে আমাদের ভেতর যে সন্দেহভূটি আছে তা ব্রহ্মই। সুতরাং আমরা সবাই ব্রহ্ম। আর সবাই ব্রহ্ম হওয়াতে আমরা সবাই এক। তাহলে দৃশ্যমান এই জগৎ, বিবিধ বস্তু এগুলি কি? এগুলি মিথ্যা, অবভাস মাত্র। ব্রহ্ম তো এক। তাহলে মিথ্যা, অবভাস কোথেকে এল? ব্রহ্ম এক এবং অদ্বৈত তাহলে এই ভেদও দ্বৈত প্রপঞ্চ তাঁর থেকে কিভাবে আসতে পারে? মায়াবাদী বলেন, এই ভেদ-দ্বৈতপ্রপঞ্চ ব্রহ্মের অদ্বৈতস্বরূপবিষয়ক অজ্ঞান থেকে দেখা যায়—আসলে এ সবই মিথ্যা। তাহলে অজ্ঞানকেও স্বীকার করলে ব্রহ্মের অদ্বৈত হানি হবে বলতে হবে। না, উত্তরে মায়াবাদী বলেন,

এই অজ্ঞানও একটি মিথ্যা অবভাস। অজ্ঞ পুরুষের কাছে এই অবভাস। এখানে প্রশ্ন হল পুরুষের অজ্ঞান— তা তো মিথ্যা, তাহলে এই মিথ্যা অজ্ঞানেরই বা হেতু কী? মায়াবাদী বলেন, অজ্ঞানের হেতু অজ্ঞানই। সুতরাং অজ্ঞান অনাদিই বটে। কিন্তু সন্দ্বস্তের যথার্থ জ্ঞান উৎপন্ন হলে অজ্ঞান বিনষ্ট হয়। আমাদের দৈনন্দিন জীবনে হত ধরনের যে ভ্রান্তি ঘটে তা অস্বীকার করার উপায় নেই। কিন্তু এই ভ্রান্তির কারণ হল সেই সেই বিদ্যার অজ্ঞান অর্থাৎ সেই সেই বিষয়ের যথার্থ জ্ঞান না থাকা; কাজেই ভ্রান্তির পূর্বনিয়ামক হল তদ্বিষয়ক অজ্ঞান।

এখানে একটি বিশেষ কথা বলা দরকার। ব্যবহারিক জীবনে আমরা অনেক সময় এক জিনিসকে অন্য জিনিস বলে ভুল করে ফেলি। এসব ক্ষেত্রে এসব জিনিসের তত্ত্বজ্ঞান থাকলে এরকম ভাবা সম্ভবপর হত না। ঐহিকতবেদান্তমতে, প্রত্যেকমানুষেরই আত্মা বা ব্রহ্ম-বিষয়ক সাক্ষাৎকার প্রথম থেকেই থাকে, শুধু তা প্রকট বা অভিব্যক্ত নয়। দার্শনিক বিচার তত্ত্বালোচনার উদ্দেশ্যই হল এই বিষয়ে অনভিব্যক্ত তত্ত্বজ্ঞানকে প্রকট বা অভিব্যক্ত করা। তাহলে প্রশ্ন হল—অনভিব্যক্ত থাকে কেন? বেদান্তী বলেন তত্ত্বজ্ঞানের সাথে বহু ভ্রান্ত আচার-বিচার-বিশ্বাস জড়িত হয়ে কলুষিত হয়ে পড়ে। এই ভ্রান্ত বিশ্বাসকে দার্শনিক বিচারে দূর করতে পারলেই আমাদের ভিতরে বিদ্যমান তত্ত্বজ্ঞান স্বতঃই অভিব্যক্ত হয় ও অনাদিকালের জন্য বিশ্বাসের মূল কারণরূপ অজ্ঞানও দূরীভূত হয়।

গুড্ডিতে রক্ততরঙ্গ হলে, সেই ভ্রমের কারণ-গুণ্ডিত-বিষয়ক অজ্ঞান। কিন্তু বর্তমানাংশে যে অজ্ঞানের কথা বলা হচ্ছে তা ব্যাপক—এ অজ্ঞানের বিষয় হল সন্দ্বস্ত ব্রহ্ম। এই ব্যাপক অজ্ঞানবশতঃই অদ্বয় ব্রহ্মের পরিবর্তে আমরা পরিদৃশ্যমান জগৎ-সংসার-বিশ্ব ব্রহ্মান্ড জ্ঞাত হই। এই অজ্ঞানই অবিদ্যা, মায়া প্রভৃতি বিবিধ নামে উপনিষদে পুনঃ পুনঃ আলোচিত হয়েছে। যাইহোক, এই মায়া বা অজ্ঞানরূপ শক্তিটির এমন ক্ষমতা আছে যা বস্তুর প্রকৃত রূপকে আবৃত করে বিকৃতরূপের প্রকাশ ঘটায়। সেজন্য আমরা ব্রহ্মের প্রকৃত রূপের পরিচয় পাই না, বিকৃত অবভাসকে অবলোকন করি মাত্র। কার্যত যা এক, তাকে বহুরূপে দেখি। কিন্তু ক্রিয়াশীল এই দৃশ্যমান জগৎকে একেবারে মিথ্যা বলা যায় কি করে? তাই উপনিষদ্ তাকে ‘সদসৎ’ বলেছেন। যা সৎ ও নয় আবার অসৎও বলা যায় না, আচার্য শঙ্কর তাকে ‘অনির্বচনীয়’ আখ্যা দিয়েছেন। সুতরাং বোঝা যাচ্ছে পরিদৃশ্যমান বিশ্ব ব্রহ্মের উপরেই প্রতিষ্ঠিত এবং তা ব্রহ্মই, আমাদের অনাদি অজ্ঞানবশতঃ দেখার ভুলে আমরা বহুরূপে জগৎ ও জগদ্-নিহিত বিবিধ দ্রব্যাদি দৃষ্ট হই।

পরব্রহ্মে হ্রাদিনী, সন্ধিনীও সংবিশক্তি চিরদিনই অবস্থিত আছে, তিনি যতক্ষণ না মায়া-উপহিত হন ততক্ষণ এই তিন শক্তির প্রকাশ ঘটে না। ব্রহ্ম মায়া-উপহিত হয়ে মহেশ্বর হলে তবেই এই তিনশক্তি সৎ, চিৎ এবং আনন্দরূপে অভিব্যক্ত হন। ব্রহ্ম হলেন ‘তজ্জলান্’ অর্থাৎ ব্রহ্ম হতেই জগৎ জাত, তাঁতে স্থিত এবং তাতেই লীন।

“যতো বা ইমানি ভূতানি জায়ন্তে। যেন জাতানি জীবন্তি।

যৎ প্রযন্ত্যভিসংবিশন্তি। তদ্ বিজিজ্ঞাসয়। তদ্ ব্রহ্মৈতি।”^{১০}

‘যা দ্বারা এই সকল ভূত উৎপন্ন হচ্ছে, উৎপন্ন হয়ে যাতে জীবিত আছে এবং আস্তে যাতে বিলীন হয়— তিনিই ব্রহ্ম।’

অর্থাৎ জগতের সৃষ্টি-স্থিতি-লয়ের যিনি কারণ তিনিই ব্রহ্ম। “জন্মান্দস্য যতঃ” ব্রহ্মসূত্রে (১।১।২) ব্রহ্মসূ-ত্রকারও একই কথা বলেছেন।

কিন্তু এখন প্রশ্ন হল এই যে, নির্বিশেষ নির্বিকল্প নিক্রপাধি নির্গুণ ব্রহ্ম কিভাবে কার্যাবর্গ জগৎরূপে

আত্মপ্রকাশ করলেন অর্থাৎ ব্রহ্ম হতে জগদুৎপত্তি কিভাবে সম্ভব? প্রলয়ের অন্ধকারে যখন নিম্নলিখিত বিশ্ব নিমজ্জিত ছিল, তখন এক ব্রহ্ম ভিন্ন কোনও কিছুই ছিল না, চরাচর এসব কিছুই তখন ব্রহ্মতেই বিলীন ছিল। সৃষ্টির প্রারম্ভে সেই একমেবাদ্বিতীয় ব্রহ্মই প্রলয়ের আধার ভেদ করে জীব ও জগৎরূপে প্রকাশিত হলেন। নিজের মধ্যে বিলীন জগৎকে প্রকাশ করালেন। সৃষ্টির আদিতে তাঁর কাম, কামনা, সৃজনীবৃত্তির সূচনা হল। তিনি মনে করলেন, “এক আমি বৎ হব”^{১১} আমি জন্মগ্রহণ করব। তাঁর এই বৎ হওয়ার প্রবৃত্তি, বাসনা, ইচ্ছা এগুলি মায়া ভিন্ন আর কিছুই নয়। অবিদ্যারূপ এই বীজশক্তি প্রলয়কালে সুপ্ত থেকে ব্রহ্মতেই অবস্থান করে, সৃষ্টির প্রথম মুহূর্তে সেই সুপ্ত কামনা জাগরুক হয়ে ব্রহ্মকে জগৎ সৃষ্টির প্রেরণা দেয়। মায়ার উদরে বিলীন বিশ্বকে তিনি ভিন্ন ভিন্ন নাম-রূপ দিয়ে প্রকাশ করলেন। এই প্রকাশেই বিশ্বের জন্ম। কোনো জিনিষ উৎপন্ন বা তৈরী করতে কাঁচামাল বা অনুসারী দ্রব্যাদির প্রয়োজন হয়; এক্ষেত্রে নির্গুণ, নির্বিশেষ ব্রহ্ম প্রয়োজনে সগুণ হলেন, তাঁর সিসৃষ্টি হল এবং ব্রহ্ম-বিষয়ক অজ্ঞান সম্ভূত আপনশক্তি মায়া-বলে বহুরূপে প্রসারিত হয়েই তিনি প্রীতলাভ করলেন। কিন্তু ব্রহ্মের এই সিসৃষ্টি কেন? কেন তিনি ব্রহ্মাণ্ড সৃষ্টি করলেন? এ প্রশ্নে বৃহদারণ্যক উপনিষদে পাওয়া যায়—

“স বৈ নৈব রেমে। তন্মাদ একাকী ন রমতে। স দ্বিতীয়ম্ এচ্ছৎ। স হ এতাবান্ আস যথা স্ত্রী-পুমান্দৌ সংপরিদ্বজৌ। স ইমমেব আত্মানং দ্বৈধা পাতয়ৎ ততঃ পতিশ্চ পত্নী চাভবতাম্।”^{১২}

‘(অদ্বিতীয়) পরমাত্মা প্রীতি অনুভব করলেন না। যেহেতু একাকী প্রীত হওয়া যায় না। তিনি দ্বিতীয়ের ইচ্ছা করলেন। পূর্বে তিনি একাকী ছিলেন—যথা সংযুক্ত স্ত্রীপুরুষ, এখন তিনি নিজেকে দ্বিধা বিভক্ত করলেন—যেমন পতি ও পত্নী।’

অন্যত্র বৃহদারণ্যকে পাওয়া যায়—

“সঃ অকাময়ত দ্বিতীয়ো মে আত্মা জায়েত” ইতি।^{১৩}

পরমাত্মা কামনা করলেন, আমার দ্বিতীয় উৎপন্ন হোক’। এবং এই থেকে দ্বৈতের উৎপত্তি-সৃষ্টির প্রারম্ভ। সৃষ্টি তাঁর লীলাবিলাস, শিশু যেমন প্রয়োজন ব্যতিরেকে ক্রীড়া করে, পরমেশ্বরের সৃষ্টিকার্যও তদ্রূপ। মহর্ষি বাদরায়ণ ব্রহ্মসূত্রে সগৌরবে জানিয়েছেন—

“লোকবৎ তু লীলাকৈবল্যম্।”^{১৪}

অগ্রে প্রজাপতি একাকী ছিলেন। তিনি একা প্রীতলাভ করলেন না। আত্মাকে অভিধানপূর্বক তিনি বৎ প্রজা সৃষ্টি করলেন। তৈত্তিরীয় উপনিষদে বিশ্বের সৃষ্টি প্রশ্নে বলা আছে—

“স তপঃ তপ্ত্বা ইদং সর্বম্ অসৃজত—যদ্ ইদং কিঞ্চ। তৎ সৃষ্ট্বা তদেব অনুপ্রবিশৎ। তদ্ অনুপ্রবিশা সৎ চ তাৎ চ অভবৎ।”^{১৫}

‘তিনি তপঃ তপে এই সমস্ত যা কিছু সব সৃষ্টি করলেন। এবং তাতে অনুপ্রবেশ করলেন। অনুপ্রবেশ করে সৎ ও তাৎ হলেন।’

পরমাত্মা জড়ের সৃষ্টি করলেন বটে কিন্তু তার সঙ্গে তাঁর সম্বন্ধ কী? ঋষি বললেন—জড় সৃষ্টি করে তিনি জীবরূপে তাতে অনুপ্রবিষ্ট হলেন।

“অনেন জীবেন আত্মনা অনুপ্রবিশ্যা।”^{১৬}

এভাবে জড়ে জীব অনুপ্রবিষ্ট হলে জড় আর জড় রইল না—চিতের অনুপ্রবেশে জড় চিন্ময় হল। তিনি যেমন জগৎকে অনুপ্রাণিত করে জগতের অভ্যন্তরে প্রবেশ করলেন, তেমনি জগতের বাইরেও বিদ্যমান

বইলেন। সুতরাং জগতের অন্তরে-বাহিরে সর্বত্রই তিনি। যা কিছু ব্যক্ত, অব্যক্ত-সমস্তই তিনি। “ব্রহ্মৈবেদং সর্বম্”^{১১}, “আয়ৌবেদং সর্বম্”^{১২}, “ঈশাবাস্যামিদং সর্বম্”^{১৩}। বাস্তবিকই ব্রহ্ম বাতীত জগৎ বলে কিছু নেই, ব্রহ্মই জগৎরূপে প্রতিভাত হয়ে থাকেন। ব্রহ্মই জীব-জগতে প্রবেশ করে বিবিধ নাম ও রূপে প্রকাশিত হলেন, যেত জগতের সৃষ্টি করলেন। এই নাম ও রূপ ভেদে দ্বৈত জগৎ—এ সমস্তই মিথ্যা, একমাত্র ব্রহ্মই সত্য। যেমন একখণ্ড মৃত্তিকাকে জানলে সমস্ত মৃন্ময় বস্তুই জানা হয়ে যায়, কারণ সমস্ত মৃন্ময় বস্তুই একই মৃত্তিকারই বিভিন্ন বিকার। ঐ মৃন্ময় বস্তুগুলির নাম রূপ ভিন্ন হলেও ওরা মৃত্তিকা বাতীত আর কিছুই নয়। সেরকম জগৎ ও জগতে নিহিত অসীম বিষয়াদি ব্রহ্ম বাতীত আর কিছুই নয়। জাগতিক পদার্থসমূহে নাম-রূপের ভেদ থাকলেও ওদের মূলে এক অদ্বিতীয় ব্রহ্মই বিরাজমান। সুতরাং জগৎকে ব্রহ্মরূপে দেখলেই যথার্থ দর্শন হবে, ব্রহ্ম-ভিন্ন জগৎরূপে দেখলে, সেই জগৎদর্শন মিথ্যা হবে। এক ব্রহ্মই বহু নামেও রূপে অভিব্যক্ত হয়ে থাকেন। ঋগ্বেদের ঋষি তাই উদাস্তস্বরে ঘোষণা করেছেন—একং সদ্বিপ্রা বহুধা বদন্তি।^{১৪}

তথ্যসূত্র

- ১। ঐ উপ.
- ২। প্র উপ. ২।৫
- ৩। মু উপ. ২।২।২
- ৪। ছা. উপ. ৩।১৯।১
- ৫। তৈ. উপ. ২।৭
- ৬। ছা. উপ. ৬।২।১
- ৭। ছা. উপ. ৬।২।১-২
- ৮। ঋ. ১০।১২৯।৪
- ৯। তৈ. উপ. ২।৬
- ১০। ছা. উপ. ৬।২।৩
- ১১। ঐ. উপ. ১।১
- ১২। তৈ. উপ. ২।৬
- ১৩। ঋ. ১০।১২৯।৩
- ১৪। বৃ. উপ. ১।১।১
- ১৫। “অস্তি তাবদ্ ব্রহ্মা নিত শুদ্ধবুদ্ধমুক্তস্বভাবং সর্বজ্ঞং সর্বশক্তিসমম্বিতম্।” ব্র. সূ. শা. ভা. ১।১।১
- ১৬। ঋে. উপ. ৪।১০
- ১৭। ঋে. উপ. ৬।১০
- ১৮। বৃ. উপ. ৩।৯।২৮
- ১৯। তৈ. উপ. ২।১
- ২০। তৈ. উপ. ৩।১
- ২১। “একোহং বহুস্যাং প্রজায়ের।”
- ২২। বৃ. উপ. ১।৪।৩
- ২৩। বৃ. উপ. ১।২।৪
- ২৪। ব্রহ্মসূত্র, ২।১।৩৩

- २६। ई. उप. २।७
 २७। हा. उप. ७।३।२
 २९। नू. ता. उप. ५
 २८। हा. उप. ५।२०।२
 २७। ई. उप. १
 ३०। अ. १।१७४।४७

सहायकग्रन्थपञ्जी

- १। अनिर्वाण : वेद-मीमांसा। कालकाटा (कलकता) ; संस्कृत कलेज, १९९१ (प्रथम खण्ड) (कालकाटा संस्कृत कलेज रिसर्च सिरीज-१३)।
- २। ईश, केन, कठ, उपनिषद्। सम्पाः दुर्गाचरण सांख्य-वेदान्त-तीर्थ। कलिकाता (कलकता) ; प्रकाशकः श्रीरोमचन्द्र मज्जुमदार, १७८१।
- ३। उपनिषद्। सम्पाः अतुलचन्द्र सेन। कलकता ; हरफ प्रकाशनी, १९९४ (प्र. सं. १९९२)।
- ४। उपनिषद् (ऊर्ध्व ७ जीवतन्त्र)। हीरेन्द्रनाथ दत्त। कलिकाता (कलकता) ; इन्डियान आसोसियोटेड् पाबलिसिं को. लि.।
- ५। उपनिषद् (ब्रह्मतन्त्र)। हीरेन्द्रनाथ दत्त। कलिकाता (कलकता) ; होयाईट लोटास् पाबलिसिं को., १७७७ (तृ. संस्करण)।
- ६। भट्टाचार्य, आशुतोष : वेदान्तदर्शन-अद्वैतवाद (१म खण्ड)। कलिकाता (कलकता) ; कलिकाता विश्वविद्यालय, १९४२।
- ७। भट्टाचार्य, चन्द्रोदय : अद्वैत वेदान्ते अज्ञान। कलिकाता (कलकता) ; संस्कृत कलेज, १९९४।
- ८। भट्टाचार्य, श्रीमोहन ७ भट्टाचार्य, दीनेश चन्द्र : भारतीय दर्शन कोष (वेदान्त)। कलिकाता (कलकता) ; संस्कृत कलेज, १९८१ (तृतीय खण्ड, प्रथम भाग)।

प्रमाणसामान्यलक्षणनिरूपणे न्यायभाष्यकारतो न्यायमंजरीकारस्य वैशेष्यम्

उत्तमविश्वासः

'दृशिर् प्रेक्षणे' इति दर्शनार्थकदृश-धातोरुत्तरं 'दृश्यतेऽनेने'ति करणवाच्ये ल्युटा दर्शनशब्दनिष्पत्तिः। अतः दर्शनशब्देन ईक्षणमित्यर्थो गम्यते। ईक्षणं नाम पर्यवेक्षणम्। अर्थात् कस्यचिद्विषयस्य सूक्ष्मेक्षिकया दृष्ट्या अवेक्षणम्। तन्नावेक्षणं भारतीयदर्शनशास्त्रेणैव गतार्थतां लभते। भारतवर्षस्य पुण्यतीर्थे अद्यापि दर्शनशास्त्रम् अध्यात्मज्ञानगौरवात्मकविजयध्वजा उड्डीयमाना दृश्यते। न केवलं भारतीयवाङ्मये विश्ववाङ्मयेऽपि

भारतीयदर्शनशास्त्राणां गुरुत्वं तथा स्थानमानादिकम् अतीवाभिनन्दनार्हमिति जानन्न्येव विश्वविद्वांसः।

भारतीयदर्शनशास्त्रम् आस्तिकनास्तिकभेदेन द्विविधम्। तत्र आस्तिकं तार्किकसांख्यमीमांसाभेदेन त्रिधा। तार्किकञ्च न्यायवैशेषिकभेदेन द्विधा, सांख्यञ्च निरीश्वरसेश्वरभेदेन द्विधा। यत्र निरीश्वरत्वेन सांख्यदर्शनं, सेश्वरत्वेन च योगदर्शनं बोध्यते। एवं मीमांसापि पूर्वोत्तरभेदेन द्विधा, यत्र पूर्वमीमांसारूपेण मीमांसादर्शनम्, उत्तरमीमांसारूपेण वेदान्तदर्शनं बोध्यते। नास्तिकदर्शनञ्च चार्वाकबौद्धजैनभेदेन त्रिधा विभज्यते। एवं साकल्येन समुपलब्धेषु न्यायवैशेषिकादिषु षडास्तिकदर्शनेषु अन्यतमं खलु न्यायदर्शनम्।

दर्शनशास्त्रं हि अध्यात्मविद्याप्रतिपादकम्। वेदोपनिषदादिशास्त्रेषु जीवानां परमपुरुषार्थरूपमोक्षलाभार्थं ब्रह्मात्मादितत्त्वसाक्षात्कारः परमकर्तव्यतया उपदिष्टः तदेव तत्त्वं न्यायशास्त्रेऽपि किञ्चित् पृथक्तया प्रतिपादितत्वात् तस्य दर्शनशास्त्रत्वं प्रतिपद्यते।

निपूर्वकात् 'इण् गतौ' इत्यस्मात् धातोरुत्तरं करणवाच्ये 'हलः' इति सूत्रानुसारं घञ्-प्रत्यये नि-इण्-घञ्-इत्ववस्थायां धातुप्रत्यययोरनुबन्धलोपे 'अचो ङिति' इत्यनेन धातोः वृद्धौ ऐकारे 'एचोऽयवायावः' इत्यनेन आयादेशे नि-अच्-अ इति स्थिते 'इको यणचि' इत्यनेन सन्धिकार्ये यणादेशे न्याय इति शब्दसिद्धिः। तेन नीयते प्राप्यतेऽयनं मोक्षो येनासौ न्यायः। अथवा नीयतेऽधिगम्यते विवक्षितार्थसिद्धिरनेनेति न्यायः। भाष्यकारेण वात्स्यायनेन न्यायभाष्ये न्यायशब्दस्य लक्षणम् एवं विहितं यत्—'प्रमाणैरर्थपरीक्षणं न्यायः'¹ इति। वार्तिककारेण उद्योतकरेण न्यायवार्तिके न्यायस्य लक्षणं गदितमेवम्—'समस्तप्रमाणव्यापारादथाधिगतिर्न्यायः'² इति। अतः उद्योतकरदिशापि प्रमाणादथाधिगम एव न्यायः। परन्तु अत्रेदं ज्ञेयं यत् प्रमाणैरर्थपरीक्षणकाले प्रमाणानां सहायको भवति तर्कः। अत उक्तं प्रमाणानामनुग्राहकस्तर्कः। वरदराजेनापि तार्किकरक्षायामुक्तं—'प्रत्यक्षादेः प्रमाणस्य तर्कोऽनुग्राहको भवेत्'³। नव्यमीमांसकेन मानमेयोदये उक्तं—'यतः प्रत्यक्षशब्दादिप्रमाणान्यखिलान्यपि तर्कं विना न जीवन्ति प्रत्यक्षे तावदीक्ष्यताम्। तस्मात् सर्वप्रमाणानां तर्कोऽनुग्राहकः स्थितः॥'⁴ इति। तेन न्यायशब्दस्य अयमेव पर्यवसितोऽर्थः स्यात्—तर्कानुग्रहेण प्रत्यक्षादिप्रमाणानि आधारीकृत्य केषाञ्चन सिद्धान्तानां परीक्षणं न्यायः। एतादृशस्य न्यायस्य यद्दर्शनमनुभवस्तदेव न्यायदर्शनं न्यायशास्त्रं न्यायविद्या वा। अस्य न्यायशास्त्रस्य नामान्तराणि यथा आन्वीक्षिकी, न्यायविस्तरः, तर्कशास्त्रं, तर्कविद्या, हेतुशास्त्रं, हेतुविद्या, वादविद्या, प्रमाणशास्त्रम्, अनुमानशास्त्रं, नीतिशास्त्रं, वाकोवाक्यम्, तर्की, विमंसीत्यादीनि।

भारतीय दर्शनशास्त्राध्ययनं विना भारतीयसंस्कृतेः सभ्यतायाश्च आत्मानमवगन्तुं यथार्थतया न शक्नुयुः। किं बहुना निखिलदर्शनशास्त्रान्तर्गतस्य न्यायदर्शनस्य अध्ययनं विना कस्यापि वाग्व्यवहारपाटव्यमपि नायाति। अतः न्यायदर्शनस्य महत्त्वं गुरुत्वं च अनस्वीकार्यम्।

वर्तमाने शोधप्रबन्धे प्रमाणसामान्यलक्षणविषये न्यायभाष्यकारतः वात्स्यायनतः न्यायमञ्जरीकारस्य जयन्तभट्टस्य मतवैषम्यं प्रतिपादयितुं मनश्चक्रे। अत्र शोधप्रबन्धे प्रमाणतत्त्वप्रतिपादनावसरे भाष्यकारमञ्जरीकारयोर्मध्ये यत्र यत्र मतवैभिन्न्यं, वचोविन्यासवैचित्र्यं वा परिलक्षितं तत्सर्वमत्र यथामति उपन्यस्तम्। भाष्यकारेण वात्स्यायनेन न्यायमूत्रोपरि सूत्रानुसारिभिः पदैः 'न्यायभाष्यमि'ति भाष्यग्रन्थो विरचितः।

एवम् अक्षपादस्य न्यायसूत्रोपरि विशेषतः लक्षणसूत्राणि आश्रित्य जयन्तभट्टेनापि 'न्यायमञ्जरी' व्याख्या विचारात्मको ग्रन्थः व्यरचि। तदुक्तं तेन स्वयमेव 'अस्माभिस्तु केवलं लक्षणसूत्राण्येव व्याख्यास्यन्ते'। यद्यपि भाष्यकारेण तथा न्यायमञ्जरीकारेण जयन्तभट्टेन एकमेव अक्षपाददर्शनम् आश्रित्य स्वस्वमतं यथाक्रमं न्यायभाष्ये तथा न्यायमञ्जर्यामुपस्थापितं तथाप्यस्ति तयोर्मध्ये कश्चिद्भेदविशेषः।

न्यायशास्त्रे प्रमाणप्रमेयादिषोडशपदार्थानां तत्त्वज्ञानान्निःश्रेयसाधिगमो भवतीत्युक्तम्। अतः मांक्षप्रामाण्यनिःश्रेयसाधिगमाय वा प्रमाणप्रमेयादिषोडशपदार्थानां तत्त्वज्ञानमेव न्यायशास्त्रस्य मुख्यं प्रतिपाद्यम्। नैयायिकस्वीकृतेष्वेषु षोडशपदार्थेषु प्रमाणं प्रमेयश्चेति पदार्थद्वयमेव मुख्यं प्रतिपाद्यम् अन्येषां पदार्थानां तु न्यायाङ्गभूतत्वात् प्रतिपाद्यत्वं संगच्छते।

अखिलं जगदिदं पदार्थात्मकम्। सत्त्वन्तःपदार्था अवश्यमेव प्रमेयाः। तेषां च प्रमेयपदार्थानाम् अस्तित्वं तथा प्रामाण्यं प्रमाणद्वारैव सिध्यति। किं बहुना अखिलं खलु वस्तुजातं प्रमाणसिद्धम्। तदुक्तं 'लक्षणप्रमाणाभ्यां वस्तुसिद्धिः' इति, 'प्रमेयसिद्धिः प्रमाणाद्धि' इति च। अपि च यस्य कस्यचिद्दार्शनिकसम्प्रदायस्य मतानुकूल्ये प्रमाणमवश्यं स्वीकार्यम्। विनैव प्रमाणं न किञ्चित्कस्यापि मतग्राह्यं भवति। अतः स्वेषां युक्तिप्रतिपादनार्थं तैः तदनुसारि प्रमाणमपि उपस्थातव्यम्। प्रमाणाद्धि केवलं प्रमेयसिद्धिर्भवति। अतः महर्षिणा अक्षपादेन न्यायसूत्रस्यादिमसूत्रे आदावेव प्रमाणशब्दस्योल्लेखात् 'अभ्यर्हितं पूर्वम्' इति न्यायेन तस्य प्रमाणपदार्थस्य मुख्यत्वं ध्वनितम्। किञ्च केषाञ्चन मते भाष्यकारेण वात्स्यायनेन न्यायसूत्रभाष्यस्यादौ 'ओं नमः प्रमाणाय' इत्येवं प्रकारेण मङ्गलमाचरता प्रमाणशब्दस्य मुख्यत्वं प्रतिपादितम्। अत्र प्रमाणशब्देन यथा प्रमाणपदार्थस्य बोधः तथैव ईश्वरस्य विष्णोरपि बोधः। अतः ईश्वरवाचकत्वादपि तस्य प्राधान्यं ध्वन्यते। अत्र महामहोपाध्यायपण्डितफणिभूषणतर्कवागीशमहाभागस्योक्तिरनुस्मरणीया, तन्मते यद्यपि केषुचित् पुस्तकेषु भाष्यारम्भे 'ओं नमः प्रमाणाय' इत्येवं पाठः प्राप्यते परन्तु 'तद्वचनं भाष्यकारस्यैव' इति निश्चये प्रामाण्यं नास्ति।⁵ परन्तु ख्रीष्टीयदशमशताब्द्यां 'न्यायकन्दली'ति टीकायाः प्रारम्भे श्रीधरभट्टेन लिखितं यत् न्यायभाष्यकारेण पक्षिलस्वामिना नमस्कारपूर्वकं मङ्गलमाचरितं परन्तु भाष्यारम्भे तन्न लिपिवद्धम्। किञ्च, प्रमेयरूपस्य प्रमाणस्यापि प्रमाणान्तरेण सिद्धत्वात्प्रमाणस्य प्राधान्यं कल्प्यते। ननु प्रमाणं कथं प्रमेयं भवति, इति पृच्छायमुच्यते प्रमाणमपि क्वचित्प्रमेयं भवितुमर्हति तस्य प्रमाणान्तरेण ग्राह्यत्वनियमात्, 'प्रमीयते यत्तत्' इत्येवं प्रमेयपदस्य व्युत्पत्तेः, प्रमितिविषयत्वाद्वा। एतादृशस्य प्राधान्यवतः प्रमाणपदार्थस्य प्रामाण्यं स्वतः ग्राह्यमुतः परतः ग्राह्यम्? इति पृच्छायां सहमतपोषणेऽपि भाष्यकारमञ्जरीकारयोरस्ति सूक्ष्मातिसूक्ष्मबचोविन्यासभेदः। तथाहि भाष्यकारेण प्रमाणस्य प्रामाण्यकल्पे स्वतःपरतःप्रामाण्ययोर्मध्ये परतःप्रामाण्यं स्वीकृत्य अनुमानप्रमाणं प्रादर्शि एवं--'प्रमाणतोऽर्थप्रतिपत्तौ प्रवृत्तिसामर्थ्यादर्थवत्प्रमाणम्' इति। अर्थात् भाष्यकारमते अनुमानप्रमाणेन प्रमाणस्य प्रामाण्यसिद्धत्वात् परापेक्षत्वदर्शनाच्च प्रमाणस्य परतः प्रामाण्यं संगच्छते।

ननु नैयायिकानां नये यथार्थानुभूतेः साधनं प्रमाणमिति चेत् शून्यवादिनां संशयवादिनाञ्च मते प्रमाणपदार्थस्य

प्रामाण्यसम्भवं स्यात्। यतः कस्यापि विषयस्य अनुभवेऽपि तज्ज्ञानं यथार्थं न वेति निश्चये नास्ति कोऽपि निर्दिष्ट उपायः। भाष्यकारेणात्र अनुमानप्रमाणेन प्रमाणस्य प्रामाण्यं कल्पितं, यत्र तेनोक्तं—प्रमाणतः अर्थप्रतिपत्तौ सफलप्रवृत्तिर्जायते चेत् तज्ज्ञानं यथार्थं भवेत् नात्र संशयः। अतो भाष्यकारमते प्रमाणस्य प्रामाण्यं सम्भवति।

ननु एवमपि प्रमाणस्य प्रामाण्यं न सम्भवति, यतः भाष्यकारेण यदनुमानेन प्रमाणस्य प्रामाण्यमुपस्थापितं तदनुमानस्यापि प्रामाण्यं कथं सिद्ध्येत्? अनुमानान्तरादिति चेन्न, तस्यापि अनुमानान्तरसापेक्षादनवस्थादोषात्, सर्वत्रानुमानेषु प्रामाण्यसंशयवशाच्च। अतः प्रमाणस्य प्रामाण्यनिश्चयः न सम्भवति इति चेद्, उच्यते सर्वत्रानुमितिषु प्रामाण्यसंशयः न भवति, तथापि घटिकायन्त्रं दृष्ट्वा समयानुमाने यथा संशयः न भवति तथैवात्रापि अनुमितौ संशयः न कल्पनीयः। किञ्च सर्वत्र संशयः संशय इति वचनात् सर्वसंशयत्वं न सिद्ध्यति, तत्र संशयसाधकहेतुरपि उपस्थापनीयः, यतः एकाकिनी प्रतिज्ञा हि प्रतिज्ञातं न साधयेत्। अत्र संशयवादिभिः संशयसाधकहेतुरुपस्थाप्यते चेत् तैरपि अनुरूपं मतं स्वीकरणीयम्। अतः एतत्स्वीकार्यं यत् प्रामाण्यसंशयानुत्पन्नं तादृशमसंख्यमनुमानमस्ति येन लोकव्यवहारः प्रचलति। तथाहि संसारे सर्वत्र सम्भवनात्मकज्ञानजन्या प्रवृत्तिर्भवति, लोकव्यवहारश्च प्रचलति, कुत्रापि निश्चयमूलकप्रवृत्तिर्न जायते इति कथनमसत्यमेव स्यात्, तथाहि केनापि प्रमाणेन पदार्थनिर्णये तस्य प्रमाणता सिद्ध्यति। न चैवं प्रमाणप्रामाण्यनिश्चये प्रमाणान्तरं तत्प्रामाण्यनिश्चये पुनरपरमित्येवमनवस्था शङ्कनीया, अर्थक्रियाज्ञानद्वारैव सर्वप्रमाणप्रामाण्यसिद्धेः। तथाहि प्रमाणद्वारा अर्थावगतौ सत्यां सोपलब्धिः सफलप्रवृत्तिं जनयति। प्रवृत्तिसाफल्याच्च प्रमाणप्रामाण्यमपि प्रतीयते। प्रवृत्तिसामर्थ्यज्ञानमेव अर्थक्रियाज्ञानम्। अतएव प्रमाणतो जलं वुद्ध्वा पीते जले तृष्णानिवृत्तौ जलपानप्रवृत्तिसाफल्यात् पूर्वोत्पन्नजलज्ञानस्य यथार्थ्यं सिद्ध्यति।

एवमेव भाष्यकारेण प्रमाणस्य प्रामाण्यनिश्चये परापेक्षत्वं प्रादर्शितं। एवं विज्ञानस्य प्रामाण्यकल्पे भाष्यकारादयः-

क) प्रमाणस्य आश्रयविज्ञानोत्पत्तौ परापेक्षा

ख) प्रामाण्यनिश्चये परापेक्षा चेति

द्विविधं परापेक्षत्वं स्वीकुर्वन्ति। किन्तु जयन्तभट्टेन परतःप्रामाण्यवादः समर्थयता त्रिधा विज्ञानस्य परापेक्षत्वं प्रादर्शितं, यतस्तेन ज्ञातं यत् विज्ञानस्य प्रामाण्यं परापेक्षं भवति चेत् विज्ञानस्य परतः प्रामाण्यं संगच्छेत। तथाहि तत्रिविधं परापेक्षत्वामधस्तादुल्लिख्यते-

क) प्रामाण्यस्य आश्रयविज्ञानोत्पत्तौ परापेक्षा

ख) प्रामाण्यनिश्चये परापेक्षा

ग) स्वकार्यकरणे परापेक्षा चेति।

अत्र पक्षत्रयमध्ये जयन्तभट्टेन तृतीयः पक्षः नूतनतया उद्भावितः, अन्यत् पक्षद्वयं तु भाष्यकारादिभिरन्यैरपि स्वीक्रियते।^१

किञ्च भाष्यकारप्रयुक्ते 'प्रमाणमर्थवत् प्रवृत्तिसामर्थ्यात्' (सफलप्रवृत्तिजनकत्वात्) इत्यनुमानवाक्ये साध्यभूतस्य अर्थवच्छब्दस्य कीदृशोऽर्थः तेन गृहीतः तत्तु स्पष्टतया नाभाषि, परन्तु जयन्तभट्टेनात्र प्रसङ्गे

स्पष्टतया अर्थवच्छब्दस्य अर्थाव्यभिचारित्वरूपार्थः स्वीकृतः इति जयन्तस्य वैशेष्यम्। ननु कथमर्थवच्छब्दस्य अर्थाव्यभिचारित्वरूपः अर्थः समायाति इति चेदुच्यते-

“भूमनिन्दाप्रशंसासु नित्ययोगेऽतिशयाने।

संसर्गेऽस्ति विवक्षायां भवन्ति मतुवादयः॥” इति

कारिकानुसारं नित्ययोगेऽर्थे अर्थशब्दात् मतुपि अर्थवच्छब्दसिद्धिः। अर्थस्य नित्ययोगत्वञ्च अर्थाव्यभिचारित्वम्। “तस्य स्वप्रमेयाव्यभिचारित्वः नाम प्रामाण्यम्” इति यदुक्तं जयन्तेन, तत्र ‘तस्य’ नाम प्रमाणस्य, प्रमीयते यत् तत् प्रमेयमिति व्युत्पत्त्या प्रमितिविषय एव प्रमेयं स्वप्रमेयञ्च तत्तत्प्रमाणस्य तत्तत्प्रमेयं नान्यत्, तेन स्वप्रमेयेन सह अर्थस्य अव्यभिचारित्वं हि स्वप्रमेयाव्यभिचारित्वम्।

उद्दिष्टस्य प्रमाणपदार्थस्य प्रामाण्यस्थापनादनन्तरं तस्य सामान्यलक्षणं किम्? इति प्रश्नः स्वभावतः एव समायाति, यतः विना लक्षणं वस्तुसिद्धिर्न भवति, ‘लक्षणप्रमाणाभ्यां वस्तुसिद्धिरिति वचनप्रामाण्यात्। अतः यस्य लक्षणं नास्ति तस्य अस्तित्वमपि नाङ्गीकार्यम्। न्यायशास्त्रे प्रमाणादिषोडशपदार्थानां तत्त्वज्ञानान्तः श्रेयसाधिगमः भवति, किन्तु तत् तत्त्वज्ञानं तेषां पदार्थानामुद्देशमात्रेण नैव सम्भवति, तेषां तत्त्वज्ञानार्थं लक्षणपरीक्षेऽपि अवश्यं कर्तव्ये। जयन्तभट्टस्य मते उद्दिष्टस्य पदार्थस्य त्रयं वक्तव्यमपेक्षितं भवति-सामान्यलक्षणं, विशेषलक्षणञ्चेति। अतः सर्वादौ प्रमाणस्य सामान्यलक्षणमालोचनीयमिति मत्वा प्रमाणसामान्यलक्षणनिरूपणावसरे भाष्यकारमञ्जरीकारयोर्मतभेदोऽपि उपस्थापयिष्यते।

प्रमाणसामान्यलक्षणन्तु प्रमाणपदसमाख्यानिर्वचनसामर्थ्यादेव अवगम्यते। तथाहि प्रमीयते येन तत् प्रमाणमित्येवं विग्रहेण प्रपूर्वकात् माधातोः उत्तरं करणवाच्ये ल्युटा प्रमाणशब्दनिष्पत्तिः। अत्र करणार्थाभिधायिनः प्रमाणशब्दात् प्रमाकरणं प्रमाणमवगम्यते, यत्र प्रमा नाम प्रकृतं ज्ञानं, प्रकर्षञ्च यथार्थत्वं, यथार्थत्वञ्च “तद्वति तत्प्रकारकत्वम्”। किन्तु प्रमीयते इति विग्रहेण प्रपूर्वकात् माधातोरुत्तरं भाववाच्ये ल्युटा निष्पन्नः च प्रमाणशब्दः तस्यार्थः प्रमा फलं वा। महर्षिणा गौतमेन उद्दिष्टेऽपि प्रमाणपदार्थे न तस्य किञ्चिदपि लक्षणसूत्रं प्रणीतं, प्रमाणशब्दस्य योगव्युत्पत्त्यैव तदर्थलाभात्। तथाहि न्यायमञ्जरीकारस्य मते महर्षिणा अक्षपादेन “प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाः प्रमाणानि”^१ इत्येकेनैव सूत्रेण प्रमाणसामान्यलक्षणं प्रमाणविभागञ्चेति उभयमेव अगादि। तदुक्तं जयन्तभट्टेन न्यायमञ्जर्याम्-

“एकेनानेन सूत्रेण द्वयञ्चाह महामुनिः।

प्रमाणेषु चतुःसंख्यां तथा सामान्यलक्षणम्॥” इति।^२

अपि चोक्तं तेन न्यायमञ्जर्याम्-“सामान्यलक्षणन्तु प्रमाणपदादेव समाख्यानिर्वचनसामर्थ्यसहितादवगम्यते” इति।^३

भाष्यकारेण प्रमाणसामान्यलक्षणमेवमगादि “उपलब्धिसाधनानि प्रमाणानि इति सामाख्यानिर्वचनसामर्थ्यादेव बोद्धव्यम् प्रमीयते अनेनेति करणार्थाभिधायिनो हि प्रमाणशब्दः तद्विशेषसमाख्याया अपि तथैव व्याख्यानम्” इति।^४ ननु करणवाच्यभाववाच्ययोः व्युत्पत्त्यनुसारं प्रमाणशब्दस्यार्थद्वयं भवितुमर्हति, तत्र भाष्यकारेण

कीदृशः अर्थः गृहीतः? इति चेदुच्यते--भाष्यकारेण प्रमाणशब्दस्य करणार्थाभिधायी अर्थः स्वीकृतः, साधनस्यैव प्रमाणकथनात्। तथाहि भाष्यकारमते यानि उपलब्धेः साधनानि तान्येव प्रमाणानि। किन्तु एतादृशं लक्षणं स्वाप्नेत् भ्रमाद्युपलब्धीनां साधनेषु लक्षणस्यातिव्याप्तिः स्यात्। तथाहि भ्रमज्ञाने चक्षुरादीनि इन्द्रियाणि उपलब्धेः साधनानि भवन्ति, अतः तान्यपि प्रमाणानि स्युः उपलब्धेः साधनत्वात्। अत्रेदं जातव्यं यत् सूत्रकारमते उपलब्धिशब्दः ज्ञानार्थवाची। तथाहि तेन सूत्रितं "बुद्धिरुपलब्धिर्ज्ञानमित्यनर्थान्तरम्" इति¹³ एवं संशयोपलब्धेः साधनमपि प्रमाणं भवितुमर्हति, अर्थोपलब्धेः साधनत्वात्। एवं स्मृतिसाधनं संस्कारोऽपि प्रमाणं भवितुमर्हति स्मृतिरूपोपलब्धेः साधनत्वात्। अतः सामान्यतोऽन्न प्रतीयते यत् भाष्यकारसम्मतं प्रमाणसामान्यलक्षणम् अतिव्याप्त्यादिदोषदुष्टम्। न्यायवार्तिककारेण भाष्यकारानुरूपमेव प्रमाणसामान्यलक्षणं निगदितम्। तथाहि उद्योतकरमते प्रमाणसामान्यलक्षणं तावत् "उपलब्धिहेतुः। प्रमाणमिति। यत्र उपलब्धिशब्दस्यार्थः मानं बुद्धिर्वा। परन्तु वार्तिककारमतेऽपि पूर्वोक्तदोषो दुर्निवारः स्यात्।

अतोऽत्र प्रसङ्गो जयन्तभट्टस्य इयमेव मतिः--"प्रसिद्धसाधर्म्यात् साध्यसाधनमुपमानम्"¹⁴ इत्यत्र सूत्रकारस्य सर्वप्रमाणसाधारणस्वरूपं साध्यसाधनमिति पदग्रहणम् एतदेव सूचयति यत् साध्यसाधनस्य प्रमाकरणस्य प्रमाणत्वम्। साध्यसाधनमित्यत्र साध्यशब्दस्यार्थः प्रमा, साधनशब्दस्यार्थः करणं, तेन साध्यसाधनमित्यनेन प्रमाकरणमित्येवार्थः गम्यते। तस्य प्रमाकरणत्वरूपस्य प्रमाणस्य सर्वेषु प्रमाणेषु विद्यमानत्वात् प्रमाणसामान्यम्। तथाहि प्रमाज्ञानरूपायाः उपमितेः यत् साधनं तदुपमानम्। एवं प्रमाज्ञानरूपस्य प्रत्यक्षस्य यत् साधनं तत् प्रत्यक्षप्रमाणं, प्रमाज्ञानरूपायाः अनुमितेः यत्साधनं तदनुमानं, एवञ्च प्रमाज्ञानरूपस्य शाब्दबोधस्य यत् साधनं तत् शब्दप्रमाणम्। अतः एतेन साध्यसाधनशब्देनापि प्रमाणविभागस्तथा प्रमाणसामान्यलक्षणमुभयमेव अनायासं लभ्यते। एवमेव जयन्तभट्टमते वस्तुतः ये तावत् स्मृतिसंशयविपर्ययादीनां प्रमाभिन्नज्ञानानां जनकाः तेषां यथा प्रामाण्यं न स्यात्, तदर्थं प्रत्यक्षलक्षणसूत्रात् इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नमव्यभिचारि व्यवसायात्मकञ्चेति पदत्रयं प्रमाणसामान्यलक्षणे योज्यं, तेषां प्रमाणचतुष्टयसाधारण्यात्। तथाहि इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नपदेन स्मृतिजनकस्य संस्कारस्य प्रमाणत्वं निषिध्यते, अव्यभिचारि पदेन भ्रमजनकस्य प्रमाणत्वं निषिध्यते। व्यवसायात्मकपदेन संशयजनकस्यापि प्रमाणत्वं निषिध्यते। तेन जयन्तसम्मतं प्रमाणसामान्यलक्षणमेवं प्रतिभाति-इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नम् अव्यभिचारि, व्यवसायात्मकं साध्यसाधनं प्रमाणमिति। ननु एवं सति प्रमाणसामान्यलक्षणस्य याथार्थ्यं न स्यात् प्रत्यक्षलक्षणसूत्रे अव्यभिचारीत्यादीनां पदानां फलभूतज्ञानविशेषणतयैव प्रयुक्तत्वात् न तु प्रमाणविशेषणतया। अतः समाधानरूपेण अत्रेदं वक्तव्यं यत् सूत्रे अव्यभिचारीत्यादीनि पदानि फलभूतज्ञानविशेषणतयैव प्रयुक्तानीति सत्यं, परन्तु तत्र 'येन' इति 'यतः' इति वा पदाध्याहारेण समाधानं सम्भवेत्। तथाहि यत इति पदाध्याहारेण इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नम्, अव्यभिचारि, अव्यपदेश्यञ्च ज्ञानं 'येन' 'यतः' वा जन्यते तत् (तादृशं) साध्यसाधनं प्रमाणमिति जयन्तभट्टसम्मतं निर्दुष्टं प्रमाणसामान्यलक्षणं भवितुमर्हति, नात्र संशयः। एतत् सर्वं विविच्य मन्ये जयन्तभट्टेन प्रमाणसामान्यलक्षणे प्रथमतः "अर्थपरिच्छित्तिसाधनानि प्रत्यक्षादीनि प्रमाणानि"¹⁵ इति प्रमाणसामान्यलक्षणमुक्त्वा पुनरपि अन्ततः

“अव्यभिचारिणीमसन्दिग्धमर्थोपलब्धिं विदधती बोधाबोधस्वभावा सामग्री प्रमाणम्” इति सम्पूर्णप्रमाणशरीरसामान्यलक्षणं तिगदितम्। अत्र लक्षणे बोधाबोधस्वभावा हि प्रमाणस्य स्वस्वम्, अव्यभिचारादिविशेषणार्थोपलब्धिसाधनत्वं प्रमाणस्य लक्षणमिति तेन स्वयमेवागादि। एतद्व्यक्षणांनुसारम् अर्थविषयम् असन्दिग्धम्, अव्यभिचारि च ज्ञानं येन जन्यते तत् (तादृशं साध्यसाधनं) प्रमाणमिति लक्षणार्थः। एवमेव जयन्तभट्टेन प्रमाणविभागलक्षणसूत्रे प्रत्यक्षोपमानलक्षणसूत्रयोः प्रागुक्तपदानि आकृष्य निर्दुष्टं प्रमाणसामान्यलक्षणशरीरं प्रदर्शितमिति। एवमेतेन प्रमाणविभागसूत्रेणैव महर्षिणा प्रमाणसामान्यलक्षणमपि प्रदर्शितमिति। एवमेतेन प्रमाणविभागसूत्रेणैव महर्षिणा प्रमाणसामान्यलक्षणमपि प्रदर्शितमिति विषये भाष्यकारेण सह जयन्तभट्टस्य मतसाम्येऽपि प्रमाणसामान्यलक्षणशरीरविषये तयोर्मतभेदः स्पष्ट एव। जयन्तभट्टेन प्रमाणविभागसूत्रे उपमानलक्षणसूत्रात् तथा प्रत्यक्षलक्षणसूत्रात् पदानि आकृष्य यथा प्रमाणसामान्यलक्षणं प्रदर्शितं, न तथा भाष्यकारेण। वस्तुतस्तु भाष्यकारेण सूत्रकारस्य तादृशोऽभिप्राय एव नोपलब्ध इति तयोर्मतिवैषम्यम्।

प्रसङ्गतः अत्रेदं वक्तव्यं यत् भाष्यकारेण यत् प्रमाणसामान्यलक्षणं निरूपितं तदेव मन्ये निर्दुष्टं लक्षणम्, कथमिति चेदुच्यते—भाष्यकारेण भाष्यादौ प्रमाणमर्थवदित्युक्तं, यत्र अर्थवत्पदेन अर्थाव्यभिचारित्वमेव गम्यते, यथार्थत्वमित्यर्थः। अस्मिन् अर्थवदधिकारे उक्तः उपलब्धिशब्दः अर्थवदुपलब्धिमेव बोधयति। अतः अर्थवदुपलब्धेः साधनमेव प्रमाणम्। एवं यथार्थोपलब्धेः साधनस्य प्रमाणत्वे संशयविपर्यादीनाम् उपलब्धित्वेऽपि अर्थवत्त्वाभावात् अनर्थकाच्च तेषां साधनं प्रमाणं भवितुं नार्हति। तथाहि ‘स्थाणुर्वा पुरुषो वे’ति संशयद्वारा उपदर्शितं वस्तु विकल्पमानत्वात् अवस्तु, यतः स्थाणुपुरुषात्मकं किमपि वस्तु इह खलु संसारे नोपलभ्यते। एवमेव ‘शुक्लौ रजतमित्यादौ विपर्ययज्ञाने उपदर्शितं वस्तु अर्थक्रियायाः अजनकत्वादवस्तु भवति, अवस्तुत्वाच्च अनर्थकं भवति। अतस्तयोरनर्थकयोः संशयविपर्यययोः साधनं प्रमाणं भवितुं नार्हति, अर्थवदुपलब्धेः साधनमेव केवलं प्रमाणं स्यात्। एवं वार्तिककारमतेऽपि उपलब्धिहेतुरितिपदेन अर्थवदुपलब्धिहेतुरेव बोध्यः। तेनोपलब्धेरर्थवत्त्वात् यथार्थत्वात् अर्थाव्यभिचारित्वाद्वा तस्याः हेतुः साधनमनायासं प्रमाणं भवितुमर्हति। ननु वार्तिककारेण कुतः अर्थवच्छब्दोऽध्याहृतः यस्यार्थः यथार्थत्वमभाणि? अत्रोच्यते वार्तिककारेण एतदर्थवत्पदं भाष्यकारवचनादेव अध्याहृतम्, यतः भाष्यकारेण प्रमाणस्य प्रामाण्यकल्पे अर्थवत्प्रमाणमित्युक्तम्। अत्र प्रसङ्गतः एतदवधेयं वत् अध्याहृतः अर्थवच्छब्दः उपलब्धिशब्दस्य विशेषणतया ग्राह्यः, न तु उपलब्धिहेतुरिति पदस्य। उपलब्धिहेतुरिति पदस्य विशेषणतया अर्थवत्पदमुपस्थाप्यते चेत् यस्याः कस्याः अपि उपलब्धेः यथार्थः हेतुः प्रमाणं भवितुमर्हति, किन्तु तेन इष्टसिद्धिः न स्यात्। अतः अर्थवत्पदस्य उपलब्धेः विशेषणतया स्वीकारे उपलब्धेः यथार्थत्वप्रतिपादनात् तस्याः यथार्थोपलब्धेः साधनं प्रमाणं भवति, इष्टसिद्धिश्च स्यात्। एवमेव भाष्यकारस्य तथा उद्योतकरस्य मतानुसारम् अर्थवदुपलब्धिसाधनस्य प्रमाणत्वे संशयविपर्ययादीनाम् उपलब्धित्वेऽपि तेषामर्थवत्त्वाभावात् अनर्थकत्वाद्वा तेषां साधनं प्रमाणं भवितुं नार्हति।

ननु एवमपि स्मृतिरूपायाः उपलब्धेः साधनं यत् संस्कारः तस्य प्रमाणत्वप्रसङ्गः दुर्वारः स्यात्, इति चेत्,

न, प्रमाणशब्देनैव तत्र स्मृतिसाधनभूतस्य संस्कारस्य प्रमाणत्वनिरसनात्। तथाहि प्रमाकरणं प्रमासाधनं वा प्रमाणं, स्मृतिः न प्रमा, अतः स्मृतिसाधनं संस्कारोऽपि न प्रमाणं तस्य प्रमाकरणत्वाभावात् प्रमासाधनत्वाभावाद्वा।

अत्रेदं वक्तव्यं यत् अर्थवदधिकारे उक्तः उपलब्धिशब्दः अर्थवदुपलब्धिमेव बोधयति। तेन तु संशयभ्रमोपलब्धेः साधनं प्रमाणं भवितुं नार्हति इति सत्यं, परं स्मृतिसाधनं संस्कारस्तु अर्थवदुपलब्ध्येरेव हेतुत्वात् साधनत्वाद्वा वार्तिककारमतानुसारं निर्बाधं प्रमाणं भवितुमर्हति। अत्र समाधानतया यदि उपलब्धिशब्दस्य अनुभूतिरूपार्थो गृह्यते तर्हि स्मृतेरनुभूतिरूपत्वाभावात् तस्याः साधनस्य संस्कारस्य प्रमाणत्वमपास्तं भवेत्, यतः स्मृतिव्यतिरिक्तं ज्ञानमनुभवः इति तर्कभाषाकारः। उपलब्धिपदस्य अनुभूतिरूपार्थग्रहणे प्रामाण्यं नास्ति किन्तु उपलब्धिशब्दस्य ज्ञानरूपार्थग्रहणे प्रामाण्यमस्ति। अतः सूत्रकारवार्तिककारयोर्मतमनुसृत्य एवं वक्तुं शक्यते अर्थवतः ज्ञानस्य साधनं हि प्रमाणं, यत्र अर्थवच्छब्दस्य अर्थाव्यभिचारिरूपार्थः ग्राह्यः। अत्रेदं विशेषतया वक्तव्यं यत् स्मृतेरपि अर्थाव्यभिचारित्वं समस्ति। कथम्? इति चेदुच्यते यथार्थानुभावात् संस्कारः जायते संस्कारात् यथार्थस्मृतिरुत्पद्यते। अतः यथार्थस्मृतिः प्रमा यथार्थस्मृतिश्च साधनं संस्कारः कथं न प्रमाणं भवेत्? तथाहि वार्तिककारस्य वचनानुसारं स्मृतिः प्रमा स्मृतिसाधनञ्च प्रमाणं भवेत् नात्र संशयः इति मतिर्मे, अत्र विषये विपश्चिद्विरपि भाव्यम्।

अथवा प्रमाकरणं प्रमाणमित्येव प्रमाणसामान्यलक्षणस्वीकारात् प्रमायाः यत् करणं भवति तस्यैव प्रमाणत्वमुपपद्यते। प्रमा चात्र प्रकृतज्ञानं यथार्थोऽनुभवो वा। प्र नाम प्रकर्षः, मा नाम ज्ञानम्। प्रकर्षश्चात्र यथार्थत्वम्, यथार्थत्वञ्च पुनः अर्थाव्यभिचारित्वम्। तद्वति तत्प्रकारकत्वमेव अर्थाव्यभिचारित्वरूपं यथार्थत्वम्। तथाहि तद्वति घटत्ववति घटे तत्प्रकारकः घटत्वप्रकारकः 'अयं घटः' इति अनुभवो भवति चेत् सोऽयमनुभवः प्रमा। तदभाववति तत्प्रकारकानुभवस्तु अप्रमा। तथाहि तदभाववति रजतत्वाभाववति शुक्तिद्रव्ये तत्प्रकारकः रजतत्वप्रकारकोऽनुभवः जायते चेत् सोऽयमनुभवोऽप्रमा स्यात्। अतः स्वभावादेव प्रमा अर्थोत्पन्ना, अर्थाव्यभिचारिणी असन्दिग्धा च भवति, तस्याः प्रमायाः यत् करणं तस्य प्रमाणत्वे सूत्रान्तरात् अर्थाव्यभिचारिप्रभृतिपदानां अध्याहारेण मन्ये नास्ति किमपि वैदुष्यं नूतनत्वं वेति मतिर्मे।

तथ्यसूत्रम्

- १। पणि, न्या. द., पृ. २८
- २। तारा, न्या. द. (न्या. वा.), पृ. ३८
- ३। ता., अ.-१, सू-७४, पृ. १९३
- ४। मा. मे., पृ. ७१-७९
- ५। तारा, न्या. द. (न्या. वा.), पृ. २०
- ६। पणि, न्या. द., पृ. ०१
- ७। प्रा. न्या. प्रा. मी. प्रा., पृ. १९६-२३५
- ८। पाणि., पृ. २६२

- ९। न्या. सू.-१-१-३
 १०। गौरी., न्या. मं., पृ. ४१
 ११। गौरी., न्या. मं., पृ.-४१
 १२। फणि, न्या. द., पृ. ८५
 १३। न्या. सू. १-१-१५
 १४। न्या. सू. १-१-६
 १५। गौरी., न्या. मं. पृ. १३

सहायकग्रन्थसूचि:

- १। अवस्थी डः ब्रह्ममित्रः, भारतीय न्यायशास्त्र एक अध्ययन; इन्दु प्रकाशन, दिल्ली, १९६७ (प्रथमसंस्करणम्)।
 २। आशे वामन शिवराम, संस्कृतहिन्दीकोषः; न्यू भारतीयबुककॉर्पोरेशन, दिल्ली, २००६ (दशमसंस्करणम्)।
 ३। केशवमिश्रः, तर्कभाषा; सम्पा० आचार्यविश्वेश्वरसिद्धान्तः, चौखम्बा संस्कृतसंस्थानम्, वाराणसी, २००६ (एकादशसंस्करणम्)।
 ४। गोपीनाथकविराजः, दि हिट्री एण्ड विविलिउग्राफी आफ न्यायवैशेषिक लिटेरेचर; सम्पा० गौरीनाथशास्त्री, संपूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयः, वाराणसी, १९८२ (प्रथमसंस्करणम्)।
 ५। गौतमः, न्यायसूत्रम्; वात्स्यायनभाष्यसहितम्, उद्योतकरवार्तिकसहितम्, सम्पा० महामहोपाध्यायगङ्गानाथझा, मोतीलालबनारसीदासः, दिल्ली, १९८४ (पुनर्मुद्रणम्)।
 ६। न्यायदर्शनम्; वात्स्यायनभाष्यसहितम्, उद्योतकरवार्तिकसहितम्, विश्वनाथवृत्तिसहितम्, सम्पा० तारानाथन्यायतर्कतीर्थः, अमरेन्द्रमोहनतर्कतीर्थः, मुन्सीराममनोहरलालपाक्लिशार्स प्राइभेट् लिमिटेड, नवदेहली, १९८५ (द्वितीयसंस्करणम्), कलिकातासंस्कृतसिरीज नं-XVIII.
 ७। जयन्तभट्टः, न्यायमञ्जरी (खण्डः १-३); चक्रधररचितग्रन्थिभङ्ग-टीकासहिता, सम्पा० गौरीनाथशास्त्री, संपूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयः, वाराणसी, १९८२ (प्रथमसंस्करणम्)।
 ८। न्यायमञ्जरी; अनु० सम्पा० श्रीपञ्चाननतर्कवागीशः, कलिकाताविश्वविद्यालयः, कलिकाता, १९३९ (प्रथमसंस्करणम्)।
 ९। न्यायमञ्जरी; सम्पा० सूर्यनारायणशुक्लः, चौखम्बा संस्कृतसंस्थानम्, वाराणसी, १९३९ (द्वितीयसंस्करणम्)।
 १०। नारायणभट्टः, मानमेयोदयः (प्रथमो भागः); सम्पा० दीननाथत्रिपाठी नवतीर्थ, संस्कृतकलेज्, कोलकाता, १९९० (प्रथमसंस्करणम्), कलिकाता-संस्कृत-कलेज-रिसर्च-सिरिज् नं-CXXXVIII.
 ११। न्यायदर्शनम्; पश्चिमवङ्गराज्यपुस्तकपर्वत्, कोलकाता, १९८१ (द्वितीयसंस्करणम्)।
 १२। भारद्वाज उद्योतकरः, न्यायभाष्यवार्तिकम्; सम्पा० अनन्तलालठाकुरः, इण्डियन्-काउनसिल्-आफ्-फिलोसफिफान् रिसर्च्, नवदेहली, १९९७ (प्रथमसंस्करणम्)।

- १३। ताहिडी प्रबोधचन्द्रः ऋषिकेश शास्त्री च, पाणिनीयम्; दि हाका स्टुडेन्टस् लाइब्रेरी, कलकाला, २००७ (पष्ठसंस्करणस्य पुनर्मुद्रणम्)।
- १४। वरदराजः, तार्किकरक्षा; मल्लिनाथसूरिरचितसारसंग्रहटीकसमेता, विन्ध्येश्वरीप्रसादद्विवेदिना संस्कृतम्, मंडिकल हल, वाराणसी, १९०३ (प्रथमसंस्करणम्)।
- १५। वाचि योगेन्द्रनाथः, प्राचीन न्याय ओ प्राचीनमीमांसादर्शनसम्मत प्रामाण्यवाद; सम्या० श्रीसीतांशुशेखरवाचि, संस्कृतपुस्तकभाण्डारः, कोलकाता, १९७८ (प्रथमसंस्करणम्)।
- १६। वात्स्यायनः, न्यायभाष्यम्; सुदर्शनाचार्यशाखिरचितप्रसन्नपाद-टीकासहितम्, सम्या० स्वामिद्वारिकादासः शास्त्री, मुधी प्रकाशन, वाराणसी, १८८६ (प्रथमसंस्करणस्य पुनर्मुद्रणम्)।

परिभाषासूत्रलक्षणम्

गौतम-जानाः

दृश्यमानेऽस्मिन् विश्वप्रपञ्चे शब्दमन्तरा व्यवहारप्रयोजकं ज्ञानं नैव सम्पद्यते। पदवाक्यप्रमाणपारावारीणां वैयाकरणमीमांसकनैयायिकानामयमविचलः राद्धान्तः। धर्मार्थकाममोक्षेषु चतुर्विधपुरुषार्थेषु मोक्ष एव परमपुरुषार्थः, मोक्षावामिश्च वेदाध्ययनेनैव सम्भवतीति। तस्मात् साङ्गवेदाध्ययनमावश्यकं पण्डितैः। शिक्षादिपु वेदाङ्गेषु शब्दसाधुत्वज्ञापकं व्याकरणं मुखस्थानीयत्वेन परिकीर्त्यते। सत्सु ऐन्द्रादिपु बहुषु व्याकरणेषु महेश्वरानुग्रहवता महामुनिना पाणिनिना सन्दृग्धं चतुस्रहस्रसूत्रात्मकं व्याकरणमेव वेदाङ्गत्वेन वरीवर्ति। पाणिनेः अष्टाध्याय्यां षड्विधं सूत्रं दृश्यते। तत्रादौ सूत्रस्य लक्षणम् अवश्यं जातव्यम्। तच्च—

अल्पाक्षरमसन्दिग्धं सारवद् विश्वतोमुखम्।

अस्तांभमनवद्यं च सूत्रं सूत्रविदो विदुः॥

इति शिष्टोक्त्यनुसारम्-सारवदल्पाक्षरत्वे सति, विश्वतोमुखत्वे सति, स्तोभरहितत्वं च सति निश्चयात्मकज्ञानजनकवाक्यत्वमिति सूत्रलक्षणं प्राप्तं भवति। वर्णेनाऽप्यनर्थकेन न भविष्यं किं पुनरियता शास्त्रेण, सामर्थ्ययोगाच्च हि किञ्चिदत्र पश्यामि शास्त्रे यदनर्थकं स्यात्, सूत्रं हि नाम तद् ध्वनति, भ्रमति, मुहूर्तमपि नावतिष्ठते, इत्यादिभाष्योक्तिभिर्दिदं लक्षणं पूर्णतया समर्थितं भवति। अष्टाध्यायीसूत्रेषु लक्षणमेतत् संघटत एव, नास्ति अत्र संशयलेशः, तच्चैदं पट्सु भागेषु विभाजयितुं शक्यते। तथाहि—

संज्ञा च परिभाषा च विधिर्नियम एव च।

अतिदेशोऽधिकारश्च षड्विधं सूत्रलक्षणम्॥

षड्विधेषु सूत्रेषु परिभाषासूत्रलक्षणमत्र उपस्थाप्यते। लघुशब्देन्दुशेखरे नागेशभट्टेन उदीरितं—स्वदेशे लक्ष्यासंस्कारकबोधजनकत्वं सति विधिसूत्रैकवाक्यतया बोधजनकत्वम्"। अधिकारसूत्रेऽतिव्याप्तिवारणाय अतिप्रसङ्गवारणाय अधिकारसूत्रलक्षणे सत्यन्तदलम्। यदि तु पुनरपि-अङ्गस्य, भस्य, विभाषा-इत्यादिसूत्रेषु अतिप्रसङ्गवारणाय अधिकारसूत्रलक्षणे

स्वदेशे वाक्यार्थशून्यत्वे सति इत्वंगमधिकारलक्षणे निवेश्य परिभाषालक्षणे सत्यन्तदन्नं नोपादेयमित्युच्यते, तत्र युक्तियुक्तम्, 'शेषे' इत्यत्राव्याप्तिप्रसङ्गात्।

यदि तु 'शेषे' इत्यस्यावृत्त्या एकस्य विधित्वमपरस्य अधिकारत्वमित्युच्येत, तदिदमपि सुवचमिति वक्तुं शक्यते,¹ किन्तु तावतापि यदि 'पूर्वत्रासिद्धम्' 'प्राग्दीव्यतोऽण्' इत्यादौ वाक्यार्थबोधशून्यत्वाभावेनाव्याप्तिप्रसङ्ग उच्यते, तद्वारणाय यदि साक्षाद्बोधसंस्कारकवाक्यार्थशून्यत्वे सतीत्येवं परिष्क्रियते, तदा पुनरपि परिभाषामूत्रेण साङ्ख्यमागतमेव, तदपाकरणाय 'प्रतिज्ञाविषयस्वरितधर्मविशिष्टत्वमिति' पर्यवसितमधिकारसूत्रलक्षणं वक्तव्यम्।

ननु एवमपि 'इको यणचि' इत्यादौ अक्षपदे स्वरितत्वप्रतिज्ञावशादतिव्याप्तिरिति चेदत्रोच्यते-- 'प्रतिज्ञातस्वरितधर्मविशिष्टत्वे सति सूत्रत्वम्' इति लक्षणेन अचीत्यस्य सूत्रत्वाभावेन दोषाभावः। न च 'समर्थानां प्रथमाद्वा' अलुगुत्तरपदे इत्यादौ प्रत्येकं पदे एव स्वरितत्वं प्रतिज्ञातं न तु सूत्रे, अत्र एवोक्तं मूले कौमुद्याम्--"इदं पदत्रयमधिक्रियते" इत्यादि इति वाच्यम्, 'प्रतिज्ञातस्वरितधर्मविशिष्टत्वे सति सूत्रत्वम्' इति परिष्कारेण सर्वदोषनिरासात्। वैशिष्ट्यं च स्वोद्देश्यपदघटितत्व-स्वानु-द्देश्यपदाघटितत्वे तदुभयसम्बन्धेन। 'पूर्वत्रासिद्धम्', प्राग्दीव्यतोऽण् इत्यादौ सूत्रमुद्दिश्य स्वरितत्वं विहितम् इति तदाद्यसम्बन्धः। 'समर्थानां प्रथमाद्वा' इत्याद्यर्थं द्वितीयः सम्बन्धः। 'इको यणचि' इत्यादौ अतिव्याप्तिर्न शङ्कनीया, स्वानुद्देश्ययणादिपदघटितत्वात्।

यत्र क्वचन 'अनुस्वारस्य ययि परसवर्णः'² इत्यादौ पकारे सकारे पदैकदेशे स्वरितत्वप्रतिज्ञा कृतास्ति, तत्रैकदेशेन समग्रं पदं लक्ष्यते, सामर्थ्यात्। स्वरितत्वप्रतिज्ञाविचारः 'स्वरितेनाधिकारः'³ इति सूत्रव्याख्याने शब्देन्दुशेखरे महाभाष्यादौ च कृतोऽस्ति। यस्मिन् सूत्रे पदे वा स्वरितत्वं प्रतिज्ञातम्, तस्यैवोत्तरोत्तरम् अनुवृत्तिः भवति, पुनश्च भाष्यव्याख्यानान्निवृत्तिरपि बोध्यते। क्वचन स्वरितत्वप्रतिज्ञावलेन कस्यचन पदस्यापकर्षोऽपि भवति। अतश्चोत्तरोत्तरगमनम् अधिकारत्वव्यापकं नास्ति।

अस्तु एतावता विवरणेनेदमायातं यत् परिभाषामूत्रस्य लक्षणम्--'विधिसूत्रैकवाक्यतया शाब्दबोधजनकत्वम्', सा चेयमेकवाक्यता त्रिविधा भवति-वाक्यैकवाक्यता, पदैकवाक्यता, पदार्थैकवाक्यता च। तत्र उपजीव्योपजीवकभावापन्नबोधप्रयोजकत्वरूपा आद्या। यथा तस्मिन्निति निर्दिष्टे पूर्वस्य' इति परिभाषामूत्रस्य वाक्यार्थबोध उपजीव्यः, 'इको यणचि' इत्यस्य विधिसूत्रस्य वाक्यार्थबोध उपजीवक इति कृत्वा द्वयोः वाक्ययोः एकवाक्यतायामुपजीव्योपजीवकभावापन्नो बोधःसमायातः इति तादृशबोधप्रयोजिका इयमेकवाक्यता वाक्यैकवाक्यता अस्ति।⁴ यतो हि 'इको यणचि' इत्यस्य पूर्वं सामान्यतो बोधो भवतिअक्षममीपवर्तिन इकः स्थाने यण् भवतु, अनेन बोधेन इदं सूत्रं 'सुधी + उपास्यः' इत्यत्रोकारेऽपि प्रसक्तम्। अतश्च तस्मिन्निति परिभाषामूत्रं सहायकं मत्वा ततोऽव्यवहितपूर्वांशं लब्ध्वा 'अजव्यवहितपूर्वस्यैकः स्थाने यण् भवतु' इति वाक्यार्थं बोधयित्वा अनिष्टप्रसङ्गान्निवर्तते।

एवमेव 'प्रयाजैश्चरन्ति' इत्याद्यङ्गवाक्यानां "दर्शपूर्णमासाभ्यां यजते" इत्याद्यङ्गिवाक्यानां च परस्परं वाक्यैकवाक्यता द्रष्टव्या। "परस्परनिरूप्यनिरूपकभावापन्नविषयताप्रयोजकपदघटितत्वम्, पदैकवाक्यत्वम्"।

यथा 'तस्मिन्निति निर्दिष्टे पूर्वस्य' इत्यस्य 'इको यणचि' इति विधिणाखेण सह। तथाहि तस्मिन्नित्यतो 'निर्दिष्टे पूर्वस्य' इति पदद्वयम् 'इको यणचि' इत्यत्रोपतिष्ठते। 'निर्दिष्टे अचि पूर्वस्येकः यण् म्यात्' इति च सूत्रार्थः सम्यच्छते। अत्र निर्दिष्टे इति प्रकारताप्रयोजकं पदम्, अचि इति च तन्निरूपितविशेष्यताप्रयोजकं पदम्। अतश्च निरूप्यनिरूपकभावापन्नविषयताप्रयोजकमिदं पदद्वयम्, 'निर्दिष्टे' इति अचि इति च, तद्व्यटितत्वम्--'इको यणचि' इति सूत्रीयवाक्यस्येति समन्वयो बोध्यः। पदार्थैकवाक्यत्वं च--'परस्परनिरूपकभावापन्नविषयताश्रयत्वम्'। तथापि पूर्वोक्तयोः सूत्रयोः अस्त्येव, निर्दिष्टे, अचि इत्यनयोः यौ अर्थौ तयोः परस्परं तादृशविषयताश्रयत्वमस्त्येव।^{१०} अनियमे सति नियमकारित्वं परिभाषासूत्रस्वभावो न विस्मर्तव्यः।

सन्दर्भः

- १। महाभाष्यम्, महर्षिपतञ्जलिकृतम् १।०।१।१
- २। तदेव-६।१।७७
- ३। महाभाष्यम्, १।१।३।
- ४। लघुशब्देन्दुशेखरः, अभिनवचन्द्रिका टीका-संज्ञाप्रकरणम्।
- ५। तदेव लघुशब्देन्दुशेखरः, अभिनवचन्द्रिका टीका-संज्ञाप्रकरणम्।
- ६। तदेव लघुशब्देन्दुशेखरः, अभिनवचन्द्रिका टीका-संज्ञाप्रकरणम्।
- ७। प्रौटमनोरमा-हल्सन्धिप्रकरणम्।
- ८। महाभाष्यम् १।३।१। लघुशब्देन्दुशेखरः परिभाषाप्रकरणम्
- ९। लघुशब्देन्दुशेखरः, संज्ञाप्रकरणम्। परिभाषेन्दुशेखरः भूतिटीका।
- १०। लघुशब्देन्दुशेखरः, अभिनवचन्द्रिका टीका संज्ञाप्रकरणम्।

सहायकग्रन्थसूची

- १। अष्टध्यायीसूत्रपाठः, पाणिनिः, चौखम्बा संस्कृत सीरिज, १९५० ई०।
- २। परिभाषेन्दुशेखरः, नागेशभट्टकृतः, चौखम्बा संस्कृत सीरिज, १९४९ ई०।
- ३। प्रौटमनोरमा, भट्टोजिदीक्षितकृता।
- ४। लघुशब्देन्दुशेखरः, नागेशभट्टकृतः, चौखम्बा, वाराणसी, १९५४ ई०।
- ५। व्याकरणसिद्धान्तकौमुदी, भट्टोजिदीक्षितकृतः, वालमनोरमातत्त्वबोधिनीटीकोपेता।
- ६। व्याकरणमहाभाष्यम्, महर्षिपतञ्जलिकृतम्, चौखम्बा संस्कृत सीरिज १९५४ ई०।

सहायकपत्रिका

- १। सारस्वती सुषमा, सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयः।
- २। सागरिका, सागरविश्वविद्यालयः।

मणिकारस्य प्रथमहेत्वाभाससामान्यलक्षणविवेकः

अजन-दासः

सर्वशास्त्रप्रदीपस्वरूपन्यायशास्त्रे प्रमाणं प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दभेदेन चतुर्विधम्। प्रमाणेषु द्वितीयमनुमानमिति। वस्तुतस्तु अनुमाननिरूपणं हेत्वाभासनिरूपणमन्तरा न सम्भवति। तथाहि वस्तु शक्यं यत् अनुमानं हि करणमनुमितेः। अनुमितौ हेतौ व्याप्तिपक्षधर्मताज्ञानमिव तद्विपरीतहेतौ हेत्वाभासत्वज्ञानमपि युज्यते। तदुक्तं तर्कसंग्रहदीपिकायाम्--“अनुमितिप्रतिबन्धकयथार्थज्ञानविषयत्वं हेत्वाभासत्वम्” इति उदाहरणत्वेन हि पर्वतो वह्निमान् धूमादित्यनुमाने धूमहेतौ वह्निव्याप्तिमत्ताज्ञाने सति तद्विपरीतहेतौ जलं वह्निविरोधिवद्भावव्याप्यवत्ताज्ञानेऽप्रामाण्यज्ञानमावश्यकम्। तज्ज्ञानजनकश्च विपरीतहेतौ हेत्वाभासत्वज्ञानम्। सरलतया हि आभासीभूता हेतवो दुष्टहेतवो वा हेत्वाभासा इति। तथाहि परमाचार्यैः नव्यनैयायिकैः तत्त्वचिन्तामणिकारैः श्रीमद्गङ्गेशोपाध्यायैः हेत्वाभासनिरूपणप्रारम्भे “हेत्वाभासातत्त्वनिर्णयविषय-प्रयोजकत्वान्निरूप्यन्ते” इति प्रतिज्ञातम्। अत्र तत्त्वनिर्णयः प्रमितिकोटिनिश्चयः। स च साध्यवत्पक्षविषयतानिरूपितसाध्यविषयताशालिनिश्चयः। वस्तुतस्तु तद्वि तत्प्रकारकानुभवो यथार्थः। तत्प्रयोजकं यथा सद्हेतुस्तथैव दुष्टहेतुरपि। तथा हि ‘पर्वतो वह्निमान् धूमात्’ इति ‘पर्वतो वह्न्यभाववान् जलात्’ चेति विरुद्धपक्षयोः समुपस्थितयोः वह्न्यभावव्याप्यजलवान् पर्वत इति परामर्शदशायां पर्वतो वह्निमानिति अनुमित्यनुदयः। किन्तु इदानीं सन्निकर्षवशात् जलं पर्वतनिरूपितवृत्तित्वाभाववदिति सिद्धेः जले पर्वतनिरूपितवृत्तित्वाभाव इति ज्ञानं जायते। तथा सति जलाभाववति पर्वते जलं परामृशामि इत्यनुभवसाधं जातमिदं ज्ञानं जलाभाववति जलप्रकारकमित्यप्रामाण्यं विषयीभवति। यतो हि दोषज्ञानं विरोधिकोटिव्याप्यवत्ताज्ञानेऽप्रामाण्यग्राहकं भवति। इत्थञ्चाप्रामाण्यज्ञानाभावविशिष्टस्यैव विरोधिपरामर्शस्य प्रमितिकोटिनिश्चयं प्रति प्रतिबन्धकत्वात्, प्रतिबन्धकाभावमुद्रया तादृशपरामर्शाभावस्यानुमितिं प्रति कारणतया च तत्सम्पादनाय दोषज्ञानस्यावश्यकता भवति।

एवञ्च यथा पर्वतो वह्निमानित्यनुमितौ ‘वह्निव्याप्यधूमवान् पर्वतः’ इति परामर्शज्ञानं कारणं, तत्र व्याप्तिपक्षधर्मताविशिष्टहेतुविषयकत्वेन मानसप्रमात्वज्ञानं हेतुः, ततश्च पर्वतो वह्निमानिति ज्ञानं प्रमा स्वविषयसाध्यनिरूपितव्याप्तिपक्षधर्मताविशिष्टहेतुज्ञानजन्यत्वादिति रीत्या सद्हेतुज्ञानस्य तत्त्वनिर्णयप्रयोजकत्वं तथैव पर्वतो वह्न्यभाववानित्यनुमितिजनकवह्न्यभावव्याप्यजलवत्पर्वतविषयवं ज्ञानप्रभा स्वविषयसाध्यनिरूपितव्याप्तिपक्षधर्मताभावविशिष्टहेतुविषयकत्वादिति रीत्या हेत्वाभासज्ञानमपि तत्त्वनिर्णयप्रयोजकम्। तथा च तत्त्वनिर्णयार्थं हेत्वाभासनिरूपणं ह्यावश्यकम्।

अथवा तत्त्वनिर्णयः साध्यवत्ताज्ञाने प्रमात्वनिश्चयः। तथा च यथा पर्वतो वह्निमानिति ज्ञानं प्रमा वह्निनिरूपितव्याप्तिपक्षधर्मताविशिष्टज्ञानजन्यत्वादित्यनुमानेन सद्हेतुज्ञानं तत्त्वनिर्णयोपयोगि तथैव पर्वतो

इति चेन्न वाच्यम्। प्रतिबन्धकत्वं हि द्विविधम्--कारणीभूताभावप्रतियोगित्वं, प्रयोजकीभूताभाव-प्रतियोगित्वं च। अत्र तु कारणीभूताभावप्रतियोगित्वमेव निविष्टमिति सूचनाय तदुपादानात् अन्यथा वह्निय्याप्य धूमवान् हृद इति परामर्शोऽतिव्याप्तेः, तादृशपरामर्शधर्मिकाप्रामाण्यनिश्चयाभावस्यापि हृदो वह्निमान् इत्यनुमिति प्रयोजकत्वात्, तत्प्रतियोगियथार्थज्ञानविषयत्वस्य तत्र सत्त्वात्।

ननु अनुमितिपदस्य कोऽर्थः? न तावदनुमितिसामान्यपरत्वमनुमितिपदस्य सम्भवति, घटवद्भूतलमित्यनुमितिपदस्य दासीनानुमितिघटितानुमितिसामान्यं प्रति कस्यापि ज्ञानस्य न प्रतिबन्धकत्वं येन तदभासस्य प्रतिबन्धकाभावमुद्रयानुमितिजनकता स्यादित्मसम्भव एव स्यात्। अर्थात् अनुमितिसामान्यनिष्ठकार्यता नाम यत्किञ्चिदभावप्रतियोगिनिष्ठप्रतिबन्धक-तानिरूपितप्रतिबन्धकत्वैव। तथा च हृदो वह्निमानिप्रादिस्थले वाधादौ न लक्षणसमन्वयः। तत्रानुमितित्वस्य हृदो वह्निमानित्यत्रैव घटवद् भूतलमित्यादावपि सत्त्वेन तन्निष्ठकार्यतानिरूपितकारणतायां बाधजानाभावेऽभावाद् बाधज्ञाननिष्ठायां प्रतिबन्धकतायाः तादृशानुमितित्वव्यापकप्रतिबन्धकतानिरूपितत्वात्। अनुमितित्वव्यापकप्रतिबन्धकतानिरूपितप्रतिबन्धकतावदभावस्याप्रसिद्धत्वादसम्भवः, तादृशकारणताया ईश्वरेच्छादावेव सम्भवादिति।

केचित्तु अनुमितिकारणीभूताभावप्रतियोगियथार्थज्ञानस्य अप्रसिद्धत्वादसम्भवो न तु तादृशाभावस्य तत्राप्रसिद्धिः, कामिनी जिज्ञासाभावस्य ज्ञानसामान्यं प्रति प्रतिबन्धकाभावमुद्रया कारणत्वेन तत्र तादृशकारणताया अपि प्रसिद्धिसम्भवात्। ज्ञानस्याप्रसिद्धिः इत्युक्तौ तु तादृशकारणतावतः कामिनीजिज्ञासाभावस्य प्रसिद्धत्वेऽपि तत्प्रतियोगिनः कस्यापि ज्ञानस्याप्रसिद्धत्वाद् असम्भवचारितार्थमिति वदन्ति, तत्र मनोगमं कामिनीजिज्ञासायाः कामिनीसामान्यज्ञानं प्रति प्रतिबन्धकत्वेनानुमितिसामान्ये च कामिनीज्ञानस्याप्यन्तर्भूतत्वेन तन्निष्ठकार्यतानिरूपितकारणतायाः कामिनीजिज्ञासाभावे कथमपि असम्भवात्। तथा सति ज्ञानपर्यन्तानुभावं व्यर्थम्। नाप्यनुमितिपदं यत्किञ्चित् अनुमितिपरं हृदो वह्निमान् इत्यादौ घटवद्भूतलस्यापि दोषतापत्तेः, यत्किञ्चिदनुमितिपदेन घटाभाववद्भूतलमित्यनुमितेरपि ग्रहणसम्भवात् तत्कारणीभूतघटवद्भूतलमिति ज्ञानाभावप्रतियोगियथार्थज्ञानविषयत्वस्य घटवद्भूतले सत्त्वात्। अतोऽनुमितिपदं प्रकृतपक्षक प्रकृतसाध्यकप्रकृतहेतुकान्तमितिपरं वक्तव्यम्। तदुक्तं गदाधरभट्टाचार्येण--"अनुमितिपदस्य प्रकृतपक्षतावच्छेदकविशिष्टप्रकृतसाध्यतावच्छेदकावच्छिन्न-प्रकारकप्रकृतहेतुता-वच्छेदकावच्छिन्नहेतुकानुमितिपरत्वं स्वयमेव दर्शयिष्यति, अतो न वक्ष्यमाणातिप्रसङ्गः" इति। तथा च नोक्तदोषावकाशः।

ननु अनुमितिकारणभावप्रतियोगियथार्थज्ञानविषयत्वमित्येवोच्यतां किं भूतपदेनेति चेन्न, अनुमितिकारणस्य अभाव इति पृथीतत्पुरुषभ्रमनिरासाय तदुपादानात्। तथा च अनुमितिकारणपरामर्शस्याभाव-प्रतियोगिपरामर्शविषये वह्निय्याप्यधूमवत्पर्वते नातिव्याप्तिः। तेनानुमितिकारणीभूतज्ञासौ अभावश्चेति कर्मधारयलाभ इति ध्येयम्।

ननु एवमपि अनुमितिकारणीभूतो यः तत्प्रतियोगियथार्थज्ञानविषयत्वमित्येवोच्यतां किम्, भावपदोपादानेनेति चेन्न, पर्वतो वह्निमानित्यत्र घटवद्भूतलेऽतिव्याप्तिः। स्वावच्छिन्नभिन्नपदस्य स्वस्वरूपतया

परामर्शावच्छिन्नभिन्नभेदस्य परामर्शरूपतया पर्वतो वह्निमानित्यनुमितिकारणीभूतो यः परामर्शः तत्प्रतियोगि-
त्वात् स्वावच्छिन्नभिन्नं 'घटवद्भूतलम्' इति ज्ञानं तद्विषयत्वस्य तत्र सत्त्वात्। न चाभावापदोपादानेऽपि
तदोपादावस्थम्, परामर्शस्य स्वाभावाभावरूपत्वेनाभावरूपत्वादिति वाच्यम्। अभावपदस्य भावप्रधाननिर्देशतया
अनुमितिनिष्ठकार्यतानिरूपितकारणतावच्छेदकं यदभावत्वरूपानुयोगित्वं तन्निरूपितप्रतियोगिताश्रय-
व्यर्थज्ञानविषयत्वस्य विवक्षणीयत्वात्। तथा च नोक्तातिव्याप्तिः, परामर्शस्य परामर्शावच्छिन्नभिन्नभेदत्वेन
परामर्शभावाभावत्वेन वा न कारणत्वम्, अपि तु परामर्शत्वेनैव, परामर्शत्वं तु नानुयोगितारूपमिति
अनुमितिकारणतावच्छेदकीभूतानुयोगिताविरहादिति।

केचित्तु अभावपदानुपादाने अयमात्मा आत्मत्वप्रकारकज्ञानप्रतियोगिकसमवायादित्यत्र ज्ञायमानलिङ्गस्य
कारणत्वमते आत्मत्वेऽतिव्याप्तिः। न चानुमितिकारणीभूतो यस्तन्निरूपितयत्किञ्चित्सम्बन्धावच्छिन्न-
प्रतियोगिताश्रयव्यर्थज्ञानविषयत्वं निवेश्यम्, समवायनिरूपितसांसर्गिकप्रतियोगितायां सम्बन्धावच्छिन्नत्वविरहेण
अतिव्याप्यभावात्, एतेन निरूपितत्वस्य प्रतियोगिस्वरूपतयानुमितिकारणीभूतो यः परामर्शः तत्प्रतियोगित्वस्य
व्याप्तिज्ञाने सत्त्वेन व्याप्यादौ अतिव्याप्तिः, कार्यतानिरूपितत्वस्य कारणतायां सत्त्वत्, कायनिरूपितत्वस्य
कारणे सुलभत्वादिति निरस्तम्, निरूपितत्वस्य प्रतियोगिरूपत्वे तस्य सम्बन्धावच्छिन्नत्वादिति वाच्यम्।
सांसर्गिकप्रतियोगितायां सम्बन्धावच्छिन्नत्वविरहेऽपि तत्सम्बन्धावच्छिन्नाधेयतायाः तत्संसर्गात्प्रतियोगितारूपत्वेन
सांसर्गिकप्रतियोगितायां सम्बन्धावच्छिन्नत्वस्य सुलभत्वात्। न च ज्ञायमानलिङ्गस्य
कारणत्वस्वीकारेऽभावपदोपादानेऽपि आत्मत्वप्रकारकज्ञानाभावहेतुके आत्मत्वेऽतिमाप्तिर्दुर्विरेति तत्पक्षो न
युक्त इति वाच्यम्। तावतापि अनुमितिकारणीभूतो यो बाधनिश्चयाभावस्तस्य घटानुयोगिकस्वरूपेण
स्वावच्छिन्नभेदस्वरूपतया घटवद्भूतलेऽतिव्याप्तिरतोऽभावपदं प्रागुक्तार्थकम्। वस्तुतस्तु
अनुमितिनिष्ठकार्यतानिरूपितकारणताश्रयपरामर्शप्रतियोगिव्याप्तिज्ञानविषये वह्निव्याप्यधूमेऽतिव्याप्तिः,
व्याप्तिज्ञानस्य कारणत्वमते तस्य परामर्शसम्बन्धेन तथात्वात्, परामर्शसम्बन्धप्रतियोगित्वमित्याहुः।

न च तथापि ज्ञानपदं किमर्थमिति वाच्यम्। पर्वतो वह्निमानित्यत्र कामिनीज्ञानेऽतिव्याप्तिः, कामिनीजिज्ञासायाः
कामिनीज्ञानान्यज्ञाने प्रतिबन्धकतया कामिनीजिज्ञासाभावस्य च कामिनीज्ञानान्यज्ञाने कारणतया
अनुमितिकारणीभूतो यः कामिनीजिज्ञासाभावः तत्प्रतियोगिनी या यथार्था कामिनीजिज्ञासा तद्विषयत्वस्य
तत्र सत्त्वात्। न च पर्वतो वह्निमानियं कामिनीति समुहालम्बनानुमितावपि निरुक्तानुमितित्वसत्त्वेन तत्र च
निरुक्तेच्छाप्रतिबन्धताया असत्त्वान्नातिव्याप्तिरिति। यादृशस्थलविशेषे कामिनीविषयिणी पक्षे साध्यानुमितिः
कस्यापि न जाता तत्रातिव्याप्तेर्दुर्वारत्वात्।

तनु तथापि पर्वतो वह्निमानित्यत्र साध्यवत्पक्षे अतिव्याप्तिः अनुमितिकारणीभूतो यः
सिपाध्रियपाविरहविशिष्टसिद्धभावः तत्प्रतियोगियथार्थज्ञानविषयत्वस्य साध्यवत्पक्षे सत्त्वादिति चेन्न, अभावपदस्य
सिपाध्रियपाविरहविशिष्टसिद्ध्यभावातिरिक्ताभावपरत्वात्। वस्तुतस्तु तद्विषयकानुमितावेव सिद्धेः प्रतिबन्धकत्वेन
पर्वतत्वावच्छिन्नविशेष्यतानिरूपितवह्नित्वावच्छिन्नप्रकारताशाल्यनुमितित्वस्य वह्निमत्पर्वतो

घटत्वानित्यनुमितावपि सत्त्वेन तत्र निरक्तसिद्धिप्रतिबन्धकताविरहेणानुमितित्वव्यापक-
प्रतिबन्धतानिरूपितप्रतिबन्धकतायाः सिद्धावसत्त्वात्, बाधादिनिश्चयस्तु तत्प्रकारताशान्तिवृद्धिं प्रतिव्यञ्जयतीति।

ननु अनुमितिकारणीभूताभावप्रतियोगियथार्थज्ञानविषयत्वमित्यत्र यथार्थपदानुपादाने पर्वतो वह्निमानित्यत्र
वहन्यभाववत्पर्वतरूपबाधभ्रमविषये वहन्यभावादावतिव्याप्तिरिति चेदुक्तं जगदीशतकीलंकारेण--“यथार्थेति,
न च पर्वतो निर्वह्निरित्यादिज्ञानस्यापि अंशतो यथार्थत्वात् तद्विषयेऽतिव्याप्तितादवस्थ्यमिति वाच्यम्, यथार्थपदेन
भ्रमसामान्यभिन्नत्वस्य विवक्षित्वादिति भावः”^६ इति। अर्थात् अनुमितिः पर्वतो वह्निमानिति, तत्कारणीभूताभावो
वहन्यभाववान्, पर्वत इति भ्रमाभावः, तत्प्रतियोगिज्ञानविषयत्वस्य वहन्यभावाद् सत्त्वादिति। यथार्थपदोपादाने
तु वहन्यभाववान् पर्वत इति ज्ञानस्य यथार्थत्वमिति न दोषः।

अत्रेदमवधेयं यत् दीधितिकारः भ्रमत्रयं प्रदर्शयति यथार्थपदं सार्थकयति--“पर्वतो निर्वह्निर्धूमो वह्नेरभिधेयत्वं
वा मेयत्वस्य व्यभिचारीत्यादिभ्रमादनुमितिप्रतिबन्धादाह यथार्थेति”^७ इति। तथाहि भ्रमत्रयं-पर्वतो
वहन्यभाववान्, धूमो वह्नेर्व्यभिचारी, अभिधेयत्वं प्रमेयत्वस्य व्यभिचारि। अत्र प्रथमोऽनुमितौ साध्यवत्तांशे
प्रतिबन्धकः, द्वितीयतृतीयौ च साध्यव्याप्यवत्तांशे विरोधिनौ। तत्रापि द्वितीये जलादौ प्रसिद्धस्य
वह्निर्व्यभिचारित्वस्य धूमे भ्रमः। तृतीये तु कुत्राप्यप्रसिद्धस्यैव प्रमेयत्वव्यभिचारित्वस्याभिधेयत्वे भ्रम इति
वैलक्षण्याद् भ्रमत्रयप्रदर्शनम्।

ननु एकत्र प्रसिद्धस्यैवान्यत्र भ्रम इति नियमात् तृतीये स्थलेऽभिधेयत्वं प्रमेयत्वस्य व्यभिचारीत्वस्य
भ्रमत्वमेव कथम् इत्याशङ्क्य प्रमेयत्वाभावाधिकरणनिरूपितवृत्तित्वमित्यत्राभावांशेऽनुयोगित्वविशेष-सम्बन्धेन
प्रमेयत्वस्य भ्रम इति। तदुक्तं गदाधरेण--“अभिधेयत्वं प्रमेयत्वस्य व्यभिचारीत्वस्य
स्वरूपसम्बन्धावच्छिन्नप्रमेयत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वसम्बन्धेन प्रमेयत्वस्य भ्रमो वाच्यः”^८ इति।

ननु धूमो वह्नेर्व्यभिचारीत्यादीनां त्रयाणामपि भ्रमाणां यत्किञ्चिदंशे प्रमात्वात्तेषामपि यथार्थपदेन धर्तुं
शक्यत्वात् यथार्थपदनिवेशेऽपि नोक्तरीत्या आपत्तिवारणं सम्भवतीति चेन्न, तत्र सर्वांशे प्रमात्वस्य विवक्षितत्वात्
तदुक्तं गदाधरपादैः--“यथार्थपदेन स्वव्यधिकरणप्रकारावच्छिन्ना या या विषयता तदनिरूपकत्वस्य सर्वांशे
प्रमात्वस्य विवक्षणीयतया दर्शितभ्रमाणां किञ्चिदंशे प्रमात्वेऽपि न तानादयं दोषः”^९ इति। तथाहि स्वपदेन
पर्वतो वहन्यभाववानिति ज्ञानीयपर्वतनिष्ठविशेष्यता, तदव्यधिकरणधर्मावच्छिन्ना या या
विषयतावदन्याभावत्वावच्छिन्नप्रकारता, तदनिरूपकत्वं नास्मिन् ज्ञाने वर्तते।

अत्र विषयतानिरूपकत्वमित्यस्य निरूपकत्वसम्बन्धेन विषयत्वाभाव इति। तथा च निरूपकत्वसम्बन्धस्य
वृत्त्यनियामकत्वात् तत्सम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावस्याप्रसिद्धत्वादप्रसिद्धिरतः स्वव्यधिकरणप्रकारा-
वच्छिन्नेत्यादिना लक्षणघटकज्ञाने स्वतादात्म्यस्वाधिकरणवृत्तित्वनिष्ठप्रकारतानिरूपितत्वोभयसम्बन्धेन
विशेष्यताविशिष्टविशेष्यताव्यापकत्वं विवक्षणीयम्। व्यापकता च निरूपकत्वसम्बन्धा-
वच्छिन्नस्वनिष्ठावच्छेदकताप्रतियोगिताकभेदवत्त्वसम्बन्धेन इति।

अथवा साध्याभाववद्वृत्तित्वं व्यापकसामानाधिकरण्यमिति द्विविधव्याप्तिविरोधितया

द्विविधव्यभिचाराङ्गीकारः इति। तथा च धूमो वह्नेर्ब्यभिचारीति भ्रमः साध्याभाववद्वृत्तित्व-रूपव्याप्तिग्रहविरोधी। एवमभिधेयत्वं प्रमेयत्वस्य व्यभिचारीति भ्रमः व्यापकसामानाधिकरण्यूपव्याप्तिग्रह-विरोधीति द्विविधव्यभिचारसंग्रहार्थमुत्रत्र द्विविधभ्रमग्रहणम्। तथा हि प्रमेयत्वादिसाध्यकस्थले साध्याभाववद्वृत्तित्वरूपवत्तेरप्रसिद्धा तत्र साध्यतावच्छेदके हेत्वधिकरणवृत्त्यभावप्रतियोगितावच्छेदकत्वस्य भ्रमः, स च व्यापकसामानाधिकरण्यरूपव्याप्तिग्रहविरोध्यस्त्येव। प्रथमश्च भ्रमः (पर्वतो वह्न्यभाववान्) अनुमितौ विरोधीति भ्रमत्रयसार्थक्यमिति। इत्थमनुमितिकारणीभूताभावप्रतियोगियथार्थज्ञान-विषयत्वमिति।

अथ भ्रमविषये साध्याभावादावतिव्याप्तिवारणाय यथार्थपदसार्थक्यमित्युक्तम्। तत्र युक्तम्, तुल्यरीत्या प्रमाविषयेऽपि साध्याभावादावतिव्याप्तिः स्यात्। यथा अनुमितिकारणीभूताभावप्रतियोगिवहन्यभाववान् पर्वत इति भ्रमविषयत्वं वह्न्यभावे वर्तते, तथैवानुमितिकारणीभूताभावप्रतियोगिवहन्यभाववान् ह्रद इति प्रमाविषयत्वमपि वह्न्यभावे वर्तते। तत्रत्यातिव्याप्तिवारणाय यो हि प्रकारोऽनुष्ठीयते तेनैव भ्रमविषये साध्याभावादावतिव्याप्तिवारणं सम्भवतीति यथार्थपदमनावश्यकम्। यद्वा प्रत्येकं साध्याभावादेहेत्वाभासतापत्तिः स्यात्। तत्र प्रतिबन्धकीभूतप्रमाविषयत्वस्य सत्त्वादतो यथार्थपदघटितं किमपि लक्षणं करणीयं, तच्च द्वितीयहेत्वाभाससामान्यलक्षणं मणिकारैरुक्तम्--“यद्विषयकत्वेन लिङ्गज्ञानस्यानुमितिविरोधित्वं तत्त्वमि”^{१२} ति।

तव्यसूत्राणि

- १। तर्कसंग्रहः, प्र.सं. १४४
- २। त. चि., पृ. सं. ७६२
- ३। सा. नि. जा. ता., पृ. सं. २३
- ४। त. चि., पृ. सं. ७६३
- ५। त. चि., पृ. सं. ७६३-७६४
- ६। त. चि., पृ. सं. ७६४
- ७। सा. नि. गा., पृ. सं. १९
- ८। सा. नि. जा., पृ. सं. १८
- ९। सा. नि. जा., पृ. सं. १८
- १०। सा. नि. गा., पृ. सं. ७२
- ११। तत्रैव, पृ. सं. ७८
- १२। त. चि., पृ. सं. ७६३-७६४

ग्रन्थपत्री

- १। अन्नभट्टः, तर्कसंग्रहः, सम्या. पञ्चानन शास्त्री, कलिकाता: नवभारत पाबलिशास, १७९२ (बङ्गाब्द)

- २। गङ्गेशोपाध्यायः, तत्त्वचिन्तामणिः, सम्पा. कामाख्यानाथ तर्कवागीश, दिल्ली: चौखम्बा संस्कृत प्रकाशन, २०१०
- ३। गङ्गेशोपाध्यायः, सामान्यनिरुक्तिप्रकरणम्। सम्पा. यादवेन्द्रनाथ राय, कलिकाता, १८९० (प्रथमसंस्करणम्)
- ४। गङ्गेशोपाध्यायः, सामान्यनिरुक्तिः, सम्पा. जीवानन्द विद्यासागर भट्टाचार्यः, कलिकाता १८९७
- ५। गङ्गेशोपाध्यायः, गदाधरी सामान्यनिरुक्तिः, सम्पा. शिवदत्तमिश्र, वाराणसी: चौखम्बा संस्कृत प्रकाशन, २००७
- ६। गङ्गेशोपाध्यायः, व्याप्तिपञ्चकम्, सम्पा. राजेन्द्रनाथ घोष, कोलकाता: पश्चिमवङ्ग राज्य पुस्तक पर्यट, २०१२
- ७। मणिकण्ठमिश्र, न्यायरत्नम्, सम्पा. शास्त्री एवं कृष्णमाचार्य, माद्राज: गर्भर्णभेन्द ओरियेण्ट म्यानुस्क्रिप्ट लाइब्रेरी, १९५३
- ८। माधवाचार्य, सर्वदर्शनसंग्रहः, सम्पा. वास्तुदेव शास्त्री अभ्यङ्कर, पुणा: भाण्डारकर ओरियेण्टल रिमाईन् इन्स्टिट्यूट, १९७८
- ९। गौतम, न्यायदर्शन (१म) सम्पा. फणिभूषण तर्कवागीश, कोलकाता: पश्चिमवङ्ग राज्य पुस्तक पर्यट, २०११
- १०। न्यायपञ्चानन विश्वनाथ, कारिकावली, सम्पा. आत्माराम शर्मा, नई दिल्ली: राष्ट्रिय संस्कृत संस्थान, २०१२
- ११। न्यायपञ्चानन विश्वनाथ, भाषापरिच्छेदः, सम्पा. पञ्चानन शास्त्री, कलिकाता: संस्कृत पुस्तक भाण्डार
- १२। सामान्यनिरुक्तिसौगन्ध्यम्, सम्पा. राजारामशुक्लः, वाराणसी: सम्पूर्णानन्द-संस्कृत-विश्वविद्यालयः, २००३
- १३। भट्टाचार्य, गदाधर, गदाधरी, सम्पा. तर्कवागीश एवं वङ्गीय, वाराणसी: चौखम्बा संस्कृत सीरीज अफिन्, १९७०।

ICCHĀDVEṢĀDI : ARE THEY QUALITIES OF ĀTMAN OR MANAS?

CHAITALI KANJILAL

The Mind (*manas*) is one of the vital elements in the method of *pañcīkaraṇa* (combination of the five elements) of *Advaita-vedānta*. Mind is defined in *Vedāntasāra* as *mano nāma saṅkalpa-vikalpātmikāntah-karaṇvṛttiḥ*, which means the mind is that modification of the internal instrument which considers the determination and alteration of a subject. But in *Advaita-vedānta* mind is never accepted as a sense organ.¹ Sureśvarācārya, one of the principal disciples of Śaṅkarācārya in his

1. *indriyebhyḥ parā hy arthā arthebhyāś ca param manaḥ ity ādi śruteḥ manaso 'nindriyatvāvagamāc ca-Vedāntaparibhāṣā.*

Sambandhavārttika discussed about the mind. Śaṅkarācārya explained the definition (*svarūpa*) of the mind in his *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya*. The root of *Sambandhavārttika* is the *Sambandha* portion only of Śrī Śaṅkara's *bhāṣya*. But in the time of explanation Sureśvarācārya made an elaborate commentary which touched every portion of *Advaita* concept. In the time of refuting the opponents (*pūrvapakṣin*) Sureśvarācārya has revealed the nature of mind- *icchādvēṣadir apy evaṃ nātmano dharmā isyatām/ kāmāḥ saṅkalpa ity evaṃ manodharmatvasaṃśrayāt//* (SV 153) that means neither desire nor hatred etc. are considered to be the properties of self, but they are known to be the properties of the mind. He illustrated the evidence from the *Śruti-kāmāḥ saṅkalpo vicikitsā śraddhāśraddhā dhṛtir adhr̥tir hr̥ir dhr̥ir bhī ity etat sarvaṃ mana eva* (*Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 1/5/3). Sureśvarācārya's *Vārttika* later was explained by three commentators. Ānandapūrṇa, Ānandagiri and Vidyāraṇya are respectively the three commentators of *Sambandhavārttika*.

Ānandapūrṇa in his *Nyāyakalpalatikā* supported Sureśvarācārya by explaining the verse-153 of SV. According to him the sentences like *svargakāmo yajeta* is an *adhikāraavidhi* and the desire during this ritual is understood as the properties of ātman (soul) because the soul will get the fruit later when it will give the body up; but according to Ānandapūrṇa it is nothing but *adhyāsa*, i.e. a false attribution-*svargakāmo yajeta ity ādi śruteḥ icchāder ātmadharmatve*,

tatsamānādhikaraṇakartṛtvāder ātmadharmatvam, atrāha- iccheti/ sādihikāravākyaṃ adhyāsavad ātmaviṣayam ity artha.

In *Sambandhavārttika* before establishing the features of desires etc. as the properties of the mind Sureśvarācārya ascertained that the nature of doer etc. is not inherent in the soul because the relation between Soul and the nature of doer (*kartr̥tva*) is like the relation of seer and seen- *kartr̥ady ātmasvabhāvasya prātyākṣān na tad ātmani* (SV 149). Like this way if the desire, hatred etc. are accepted as the properties of the soul, then they will not be the matter of seen. So, desires etc. are not the properties of Soul because they are the subject of scenery- *prātyākṣāt*. That is why Ānandapūrṇa asserted that not only by the *Śruti* but also by the logic this has been proved- *na kevalaṃ śrutyavaitad arthāvagamaḥ, yuktyāpi*.

Now the question is naturally arisen that are desires, hatred etc. absolutely distinct from the soul or they are identical? Ānandagiri in his *Śāstraprakāśikā* replied the above. He said that here the soul is the possessor and desire etc is the properties of the soul. So, if desires are accepted totally different from the soul then the relation of possessor and its properties will be shattered. And in the same way if they are treated

identical again the similar problem will be occurred. Yet again both difference and equality in one locus is impossible- *kim ca na tāvad eteṣām ātmano bhinnatvaṃ dharmadharmitvānupapatteḥ/ ata eva nābhinnatvaṃ nāpi bhinnabhinnatvaṃ virodhān nāpy aparokṣatvāt tucchatvamato vicārāsahatve satyaparokṣatvān nabhonāilyavat teṣām āvidyatvam ityāḥ/*

In the verse-155 Sureśvarācārya is finding the cause of the desires etc. Firstly he presumed - is the soul be the cause of the desires? He argued to that question that how the knowing soul inflict injury on itself as on an enemy? Thus it is not supportable that the soul is cause of them- *icchādinām svahetutve anarthaṃ kuryāt kathaṃ svayam/ ātmā jānan yathā śatror ātmano 'to na yujyate//* According to *Ānandapūrṇa* here 'sva' is stand for ātman, hence before explaining the verse he asserted- *icchāder ātmahetukatve viśeṣeṇa dūṣaṇam āha.* In *Śāstraprakāśikā* Ānandagiri also told that the intelligent soul never produce the jeopardy like desires-*svasyeti yāvat/ buddhipūrvakārī nātmano 'narthaṃ karotity atra vaidharmyadr̥ṣṭāntam āha//*

After refuting the causality of the soul again they meet the question- is *para* the cause of the desires? *tathā paranimittatve 'narthasyāparihārataḥ/ naikāntikaphalatvaṃ syād rogādiparihāravat//* (SV 156), which means in the same way if *para* be the cause of desires then the liberation will not be permanent, as because the desires may be generated in liberated soul again, like the way disease will come back after remedy. Here V. Subhramanya Sastri discriminates the word *para* as *īśvaranimitta*. But S. Venkataramana Aiyar used the word *para* as Supreme Self- *paramātman*. *Ānandapūrṇa* explained it as- *parasya nirapekṣakāraṇatvāt parihṛto 'api punaḥ syād ity aniyatā muktī syād ity arthaḥ/* According to the text here *para* as Supreme Self is very much significant, because to a liberated soul there is no significance of *īśvara*.

If the Supreme Self is accepted as the cause of desires etc. then the question naturally arise that how a liberated soul who does not have a body (*kāraṇa*) and composition (*saṃhati*) get out from the evil like desires? *Ānandapūrṇa* in the time of explaining the verse gave evidence from the *Śruti*- *niṣkalam niṣkriyam* (*Śvetaśvetaropaniṣad* 6/19) to show the liberated person's form. Thus *Ānandapūrṇa* told *niṣkalam niṣkriyam iti śruteḥ parihāropāyo hastādikaraṇam nāstity arthaḥ/* So the causality of the Supreme Self also be regretted.

Then what is the cause of the desire etc.? Sureśvarācārya replied that the *ajñāna* (Ignorance) is the cause of the desires etc.- *nirhetvavidyākṛtau ca doṣaḥ kaścin na vidyate//* (SV 158) If properly ascertained then it will be seen that the nature of desires cannot be properly expressed but still they

are the matter of knowledge. And this is the nature of the product of *avidyā-
asakya nirūpaṇatve sati pratiyamānatvam*.

Select Bibliography

- Anandapūrṇa Munindra. *Nyāyakalpalatikā* (Vol. I). Ed. V. Subhramanya Sastri. Tirupati: Kendriya Sanskrit Vidyapitha, 1971. PTIFF.
- Apte, Mahadev Chimnaji. *Bṛhadāranyakopaniṣadbhāṣyavārtikam*. Anandashram, 1892. Print.
- Bhattacharya, Srimohan and Dinesh Chandra Bhattacharya, Comp. *Bhāratīya Darśana Koṣa* (Vol. 1, 2 & 3). Calcutta (now Kolkata): Sanskrit College, 1981. Print.
- Chakraborty, Nirod Baran, Comp. *A Dictionary of Advaita Vedānta*. Kolkata: RMIC, 2010. Print.
- Das, Karunasindhu, et al. *Bṛhadāranyakopaniṣad* (4th & 5th Brāhmaṇa of 4th Adhyāya). Kolkata: Sanskrit Book Dipot, 1976 (1st Ed.). Print.
- Das, Karunasindhu, Ed. *Vedāntaparibhāṣā*. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 2004 (rpt.). Print.
- Dasgupta, Surendranath. *A History of Indian Philosophy* (Vol. II). Delhi: MLBD, 1992 (1st Ed.). 1988 (rpt.). Print.
- Durgacharan Saṃkha-Vedānta-Tīrtha, Ed. *Bṛhadāranyakopaniṣad* (1st Part). Kolkata: Dev Sahitya Kutir Private Ltd., 2011 (5th Ed.). Print.
- Gangopadhyay, Ashok Kumar. *Vivaraṇ-prameya-saṃgrah*. Kolkata: K.d.Printers suppliers, 1992 (1st Ed.). Print.
- Goswami, Sitanath. *Gitābhāvanā*. Kolkata: The Dhaka Students' Library, 2013 (1st Imp.). Print.
- Mukhopadhyaya, Govindagopala. *A New Tri-lingual Dictionary*. Kolkata: Sanskrit Book Depot, 2013 (rpt.). Print. Page 4 of 5
- Sastri Asutosh. *Vedāntadarśan -Advaitavād* (1st Part). Kolkata: Śrī Saraswati Press Ltd., 1942. Print.
- Sastri, Dineshchandra. *Sambandha-Vārttika*. Kolkata: Sakti press, 1357 BS. Print.
- Swami Gambhirananda, Ed. *Upaniṣad Granthāvalī* (Vol. III). Kolkata: Udbodhan Karyalaya, 2012 (rpt.). Print.
- Swami Madhavanand, Ed. *Vedānta Paribhāṣa*. Kolkata: Advaita Ashram, 2011 (rpt.). Print.
- Swami Madhavananda, Ed. *The Bṛhadāranyaka-Upaniṣad*. Calcutta (now Kolkata): Advaita Ashram, 1997 (Ninth Impression). Print.
- Swami Nikhilananda, Ed. *Vedānta- sāra of Sadānanda*. Kolkata: Advaita Ashram, 1931 (1st ed.). Print.
- Thangaswami, R. *Advaita-Vedānta Literature- A bibliographical survey*. Madras: University of Madras, 1980. Print.

অষ্টাধ্যায়ীতে প্রত্যয়—একটি সমীক্ষা

দেবব্রত বৈদ্য

‘ন সোহস্তি প্রত্যয়ো লোকে যঃ শব্দানুগমাদৃতে।
অনুবিদ্ধমিব জ্ঞানং সর্বং শব্দেন ভাসতে।।’

আমাদের অস্তরের ভাবপ্রকাশের অন্যতম মাধ্যম হল ভাষা। আর এই ভাষা হল শব্দরূপ। অর্থাৎ আমরা ভাবপ্রকাশের জন্য যে বাক্য ব্যবহার করি তা আসলে কতকগুলি শব্দের সমষ্টি। আর এই শব্দ হল প্রকৃতি ও প্রত্যয়ের মিলিত রূপ। প্রকৃতির সহিত প্রত্যয় যোগ হয়েই পদের সৃষ্টি হয়, তারপর তা বাক্যে ব্যবহারের যোগ্য হয়ে ওঠে।—‘নাপদং শাস্ত্রে প্রযুক্তীত’। অতএব শব্দকে বাদ দিয়ে ভাষার অস্তিত্ব অসম্ভব। বেদে সাধুভাষায় কথা বলার উপদেশ দেওয়া হয়েছে।—‘ন শ্লেচ্ছিতবৌ নাপভাষিতবৌ, শ্লেচ্ছো হ বা এষঃ যদপশব্দঃ’। শব্দসমূহকে কিভাবে প্রয়োগ করলে ভাষা বিশুদ্ধি লাভ করে তা আমরা ব্যাকরণ হতেই জানতে পারি। অতএব ভাষা বিশুদ্ধিকরণের জন্য ব্যাকরণের জ্ঞান অত্যাবশ্যিক, তা আমরা ‘ব্যাকরণ’ শব্দের ব্যুৎপত্তিগত অর্থ থেকেই জানতে পারি।—‘ব্যাক্রিয়ন্তে ব্যুৎপাদ্যন্তে প্রকৃতিপ্রত্যয়াদিবিভাগেন সাধুশব্দা অনেন ইতি ব্যাকরণম্’। অর্থাৎ ব্যাকরণ হতেই সাধুশব্দের ব্যুৎপত্তি হয়ে থাকে। ভারতবর্ষে বেদাদ্ধরূপেই ব্যাকরণের প্রথম আবির্ভাব। শব্দশাস্ত্রকারগণ বেদাদ্ধের মধ্যে ব্যাকরণকে শ্রেষ্ঠ স্থান দিয়েছেন—

‘মুখং ব্যাকরণং স্মৃতম্’।
‘প্রধানং ঘটস্থলেষু ব্যাকরণম্’।
‘প্রথমং ছন্দসামঙ্গং প্রাজ্জ্বল্যাকরণং বুধাঃ’।
‘প্রথমে হি বিদ্বাংসো বৈয়াকরণা
ব্যাকরণমূলত্বাৎ সর্ববিদ্যানাম্’।

বেদের রক্ষা, যজ্ঞে প্রয়োজন মত মন্ত্রের কোনো পদে পরিবর্তনসাধন, অর্থ নিয়ে কোথাও কোনো সন্দেহ উদয় হলে তার নিরসনেও ব্যাকরণ বিশেষ উপকার সাধন করে।

আজ থেকে প্রায় ২৫০০ বছর পূর্বে শব্দবিজ্ঞানী বৈয়াকরণাচার্য্য পাণিনি শব্দের অনুশাসনের নিমিত্ত যে ব্যাকরণ রচনা করেন তা সর্বশ্রেষ্ঠ ও সর্বজন সমাদৃত। আচার্য্য পাণিনি বিরচিত এই প্রসিদ্ধ ব্যাকরণ গ্রন্থের নাম হল—‘অষ্টাধ্যায়ী’। বৈদিকোক্তর ধ্রুপদী সংস্কৃত সাহিত্যের প্রাচীনতম মৌলিক, পূর্ণাঙ্গ ও শ্রেষ্ঠ ব্যাকরণগ্রন্থ হল এই ‘অষ্টাধ্যায়ী’। গ্রন্থটিতে মোট আটটি অধ্যায় আছে বলে গ্রন্থটির নাম অষ্টাধ্যায়ী। প্রত্যেক অধ্যায় আবার চারটি করে খণ্ডে বিভক্ত। খণ্ডগুলির নাম ‘পাদ’। অষ্টাধ্যায়ীর সূত্রসংখ্যা প্রায় চার হাজার (৩৯৯৬টি)।

‘ত্রীণি সূত্রসহস্রাণি তথা নবশতানি চ।
যম্মবতিঞ্চ সূত্রাণাং পাণিনিঃ কৃতবান্ স্বয়াম্’।।

এই অষ্টাধ্যায়ীর উপর কাত্যায়ন বার্তিক লিখেছেন এবং পতঞ্জলি কতকগুলি সূত্রের ভাষা রচনা করেছেন। আর এই ভাষাই ‘মহাভাষ্য’ নামে খ্যাত।

প্রত্যয়ের স্বরূপ ও বৈশিষ্ট্য

যে ভাষার সংস্কার বা পরিমার্জন করা হয়েছে সেই ভাষাই হল 'সংস্কৃত' ভাষা। 'সংস্কার' শব্দটির একটি বিশেষ অর্থ আছে। 'সংস্কারঃ প্রকৃতিপ্রত্যয়জনাণুগাধানম্'। অর্থাৎ প্রকৃতি ও প্রত্যয়জনিত গুণের গ্রহণকে সংস্কার বলে। মৌলিক শব্দকে বলা হয় প্রকৃতি। ধাতু ও শব্দ ভেদে প্রকৃতি দুই প্রকার। শব্দ-প্রকৃতিকে প্রাতিপদিক বলা হয়। শব্দ বা পদ থেকে প্রত্যয় ও বিভক্তি সরিয়ে নিলে প্রকৃতি আংশ পাওয়া যায়। অতএব বিভক্তিহীন শব্দ বা ধাতু হল প্রকৃতি।

'প্রতি' উপসর্গপূর্বক 'ইণ্' ধাতুর উত্তর 'অচ্' প্রত্যয় যোগ করে 'প্রত্যয়' শব্দটি নিষ্পন্ন হয়। পালিনি প্রণীত অষ্টম্যাযীর তৃতীয়াধ্যায়ের প্রথম পাদের প্রথম সূত্র 'প্রত্যয়াঃ' (৩।৩।১), এটি অধিকারসূত্র। এই সূত্রের অধিকার পঞ্চম্যাধ্যায়ের সমাপ্তিসূত্র 'নিষ্প্রবাণিচ্' (৫।৪।১৬০) পর্যন্ত। অর্থাৎ সমগ্র তৃতীয়, চতুর্থ ও পঞ্চম অধ্যায় জুড়ে এই প্রত্যয় রয়েছে। ধাতু ও প্রাতিপদিকের পর যা প্রযুক্ত হয় তাকে 'প্রত্যয়' বলে।—'প্রত্যয়াঃ' (৩।১।১), 'পশ্চ' (৩।১।২)। আবার অনেক সময় প্রত্যয় প্রাতিপদিকের পূর্বেও বিহিত হয়। যেমন—ঈবদূনঃ পটুঃ = অণটুঃ (বজ্জ্)। সূত্র—'বিভাষা সুপো বহ্চপুরস্তাত্' (৫।৩।৬৮)। উচ্চকৈঃ, নীচকৈঃ, সর্বকৈ, বিশ্বকৈ ইত্যাদি উদাহরণে 'অকচ্' প্রত্যয় হয়েছে এবং তা প্রাতিপদিকস্থ 'টি'-এর পূর্বে বিহিত হয়েছে।

প্রত্যয় পদটি সাপেক্ষপদ অর্থাৎ সবসময় এর সঙ্গে একটি প্রকৃতি যুক্ত হয়। এই প্রকৃতি কখনও ধাতু (গম্ + ক্ত = গতঃ), আবার কখনও প্রাতিপদিক (গঙ্গা + চক্ = গাঙ্গৈয়ঃ) হয়। আবার প্রত্যয়ের প্রকৃতি উপসর্গও হয়—বিনা। প্রত্যয় যোগ হওয়ার ফলে প্রকৃতির গুণ, বৃদ্ধি ও সম্প্রসারণ হয়। যথাক্রমে তা নিম্নে দেখানো হল—

গুণ — কৃ + তব্য = কর্তব্য
জি + তব্য = জেতব্য
শ্রু + তব্য = শ্রোতব্য
দৃশ্ + অনীয়র্ = দর্শনীয়ম্

বৃদ্ধি — কৃ + ঘএঃ = কারঃ
পঠ্ + ধূল্ = পাঠকঃ
দক্ষ + ইএঃ = দাক্ষিঃ
ভূমি + অণ্ = ভৌমঃ

সম্প্রসারণ — যজ্ + ক্ত = ইষ্টঃ
বচ্ + ক্ত = উক্তঃ
গ্রহ্ + ক্ত = গৃহীতঃ
জ্যা + লট্ + তিপ্ = জিনাতি ইত্যাদি।

সন্ প্রকৃতি কতকগুলি প্রত্যয় প্রকৃতির সহিত যুক্ত হয়ে নূতন ধাতু গঠন করে। 'সনাদ্যস্তা ধাতবঃ' (৩।১।৩২)। এবং তারপর তার সঙ্গে তিঙ্ প্রত্যয় যুক্ত হয়ে তা বাক্যে ব্যবহৃত হয়। যথা—

পান + সন্ = পিপাস্ + তিপ্ = পিপাসতি
জ্ঞা + সন্ = জিজ্ঞাস্ + তিপ্ = জিজ্ঞাসতি

গম্ + যঙ্ = জঙ্গময়্ + তে = জঙ্গমাতে

জি + যঙ্ = জেজীয়্ + তে = জেজীয়তে

শ্র + নিচ্ = শ্রাবি + তি = শ্রাবয়তি

হ + নিচ্ = হারি + তি = হারয়তি ইত্যাদি।

কিছু প্রত্যয় আছে যা প্রকৃতির সঙ্গে যুক্ত হওয়ার পর নিজে সম্পূর্ণ লোপ পায়। যথা—

ক্লিপ্—উপ-নি-সদ্ + ক্লিপ্ = উপনিযদ্, ইন্দ্র + জি + ক্লিপ্ = ইন্দ্রজিৎ ইত্যাদি।

আবার কিছু প্রত্যয় আছে যারা ছোট হয়ে যায়। যথা—লট্, লোট্, লঙ্ প্রভৃতি। এগুলি আকারে বড় হলেও অনুবন্ধলোপ করে ছোট হয়। লট্ > ল্ ইত্যাদি। কিছু প্রত্যয় আবার বড় হয়ে যায়। 'আয়নেয়ীর্নীয়িঃ স্তচখছঘাং প্রত্যয়াদীনাম্' (৭।১।২)। যথা—

ফক্ — নড় + ফক্ = নাড়ায়ন

ঢক্ — গঙ্গা + ঢক্ = গাঙ্গৈয়

খ — কুল + খ = কুলীন

ছ — পাণিনি + ছ = পাণিনীয়

ঘ — ক্ষত্র + ঘ = ক্ষত্রিয় ইত্যাদি।

আবার কিছু প্রত্যয় আছে যারা যুক্ত হয়ে অব্যয় পদ গঠন করে। 'পঞ্চম্যাস্তসিল্' (৫।৩।৭)—এই সূত্রদ্বারা পঞ্চমী অর্থে কিম্ + তসিল্ = কুতঃ (কস্মাৎ), যদ্ + তসিল্ = যতঃ (যস্মাৎ) পদ গঠিত হয়। অনুরূপভাবে 'সপ্তম্যাস্তল্' (৫।৩।১০) সূত্রদ্বারা সপ্তমী অর্থে কিম্ + ত্রল্ = কুত্র (কস্মিন্), যদ্ + ত্রল্ = যত্র (যস্মিন্) পদ গঠিত হয়। সপ্তমীবিভক্তান্ত কালার্থে 'দা' প্রত্যয় যোগেও অব্যয়পদ গঠিত হয়। 'সর্বৈকান্যকিং-যস্তদঃ কালে দা' (৫।৩।১৫)। যথা—

সর্বস্মিন্ কালে = সর্বদা / সদা

একস্মিন্ কালে = একদা ইত্যাদি।

প্রত্যয় আবার কালের নির্ণায়ক হয়। যথা—বর্তমানকাল বোঝাতে সাধারণতঃ শত্, শানচ্, চানশ্, শান্ এবং অতীতকাল বোঝাতে জ্, জ্বতু ইত্যাদি প্রত্যয় ব্যবহৃত হয়।

প্রত্যয়ের বিভাগ

মহামতি পাণিনি তাঁর অষ্টাধ্যায়ীগ্রন্থে যে সমস্ত প্রত্যয় আলোচনা করেছেন তা যথাক্রমে—

- ১) সনাদিপ্রত্যয়—'ওপ্তিজ্কিদ্ধাঃ সন্' (৩।১।৫) সূত্র হতে 'সনাদ্যন্তা ধাতবঃ' (৩।১।৩২) সূত্র পর্যন্ত।
- ২) বিকরণপ্রত্যয় — 'সত্যাসী লুলুটোঃ' (৩।১।৩৩) সূত্র হতে 'কৃষিরণ্ডোঃ প্রাচাং শান্ পরশ্বেপদঞ্চ' (৩।১।৯০) সূত্র পর্যন্ত।
- ৩) কৃৎপ্রত্যয় — 'কৃদতিঙ্' (৩।১।৯৩) সূত্র হতে 'জোহধিকরণে চ শ্রৌবা-গতি-প্রত্যবসানার্থেভ্যঃ' (৩।৪।৭৬) সূত্র পর্যন্ত।
- ৪) উগাদিপ্রত্যয় — 'উগাদয়ো বহ্লম্' (৩।৩।১)।
- ৫) তিঙ্প্রত্যয় — 'তিপ্তস্বিসিপ্থস্বমিপ্বেস্মস্তাতাংকথাসাথাংক্ষমিড্বেহিমহিঙ্' (৩।৪।৭৮) সূত্র হতে 'ছন্দস্যভয়থা' (৩।৪।১১৭) সূত্র পর্যন্ত।

- ৬) সূপপ্রত্যয় — 'সৌজসমৌটশস্টিভ্যাংভিস্ত্বেভ্যাংভ্যস্ভসোসাংভিত্তসুপ্' (৪।১।২)।
- ৭) স্ত্রীপ্রত্যয় — 'স্ত্রিয়াম্' (৪।১।৩) সূত্র হতে 'দৈবযজ্ঞিশৌচপৃথিসাতামৃগিকার্ণেবিধিভ্যোহ্নাতবসাম্' (৪।১।৮১) সূত্র পর্যন্ত।
- ৮) তদ্ধিতপ্রত্যয় — 'তদ্ধিতাঃ' (৪।১।৭৬) সূত্র হতে 'নিষ্প্রবাণিশ্চ' (৫।৪।১৬০) সূত্র পর্যন্ত।
- ৯) সমাসান্তপ্রত্যয় — 'সমাসান্তাঃ' (৫।৪।৬৮) সূত্র হতে 'নিষ্প্রবাণিশ্চ' (৫।৪।১৬০) সূত্র পর্যন্ত ইত্যাদি।

এগুলি নিম্নে আলোচনা করা হল—

- ১) 'সন্-কাচ্-কামাচ্-কাঙ্-কায়োহ্ধাচারকিব্গিজ্যটৌ তথা।
যাগায়-ঈয়ঙ্-গিঙ্ চেতি দ্বাদশামী সনাদয়ঃ।।'

অর্থাৎ সন্, কাচ্, কামাচ্, কাঙ্, কায়, কিপ্, গিচ্, যঙ্, যক্, আয়, ঈয়ঙ্ এবং গিঙ্—এই দ্বাদশ প্রত্যয় সনাদি প্রত্যয় নামে অভিহিত। সন্ প্রভৃতি প্রত্যয়ান্ত-র 'সনাদান্তা ধাতবঃ' (৩।১।৩২) সূত্রদ্বারা ধাতুসংজ্ঞা হয়। ধাতুসংজ্ঞা হওয়ায় লডাদি দশপ্রকার ল-কার বিহিত হয় এবং ল-কারের স্থানে তিবাদি তিঙ্ প্রত্যয় হয়ে থাকে। উদাহরণ—পা + সন্ + তিপ্ = পিপাসতি।

- ২) ধাতু এবং তিপ্-তস্-কি—ইত্যাদি বিভক্তি—এই দুই এর মাঝে অতীত, বর্তমান অথবা ভবিষ্যৎকাল সূচিত করার জন্য যে শ, শপ্ ইত্যাদি প্রত্যয় থাকে, সেগুলিকে 'বিকরণ' বলে। যথা—ভবতি = ভূ + শপ্ + তিপ্।
ভূদ্যাদি দশটি গণের ধাতুর উত্তর এই বিকরণ প্রত্যয় বিহিত হয়। গণবিষয়ে একটি কারিকা বিদ্যমান—

'ভূদ্যাদ্যাদী ভূহোত্যাদির্দিবাদিঃ স্বাদিরেব চ।
তুদাদিশ্চ রুধাদিশ্চ তনজ্যাদি চুরাদয়ঃ।।'

ভূদিগণীয় ধাতুর উত্তর শপ্ (কর্তরি শপ্),
অদদিগণীয় ধাতুর উত্তর শপ্ (অদিপ্রভৃতিভ্যঃ শপঃ),
ভূহোত্যাদিগণীয় ধাতুর উত্তর শ্বু (ভূহোত্যাডিভ্যঃ শ্বুঃ)
দিবাদিগণীয় ধাতুর উত্তর শান্ (দিবাদিভ্যঃ শান্),
স্বাদিগণীয় ধাতুর উত্তর শ্বু (স্বাদিভ্যঃ শ্বুঃ)
তুদাদিগণীয় ধাতুর উত্তর শ (তুদাদিভ্যঃ শঃ),
রুধাদিগণীয় ধাতুর উত্তর শ্ম (রুধাদিভ্যঃ শ্মঃ),
তনাদিগণীয় ধাতুর উত্তর উ (তনাদিক্-এভ্য উঃ),
জ্যাদিগণীয় ধাতুর উত্তর শ্মা (জ্যাদিভ্যঃ শ্মা) এবং
চুরাদিগণীয় ধাতুর উত্তর গিচ্ (সত্যপপাশ...চুরাদিভ্যো গিচ্)—এই সমস্ত বিকরণপ্রত্যয়গুলি হয়ে থাকে।

- ৩) সমাপিকা ক্রিয়াবাচক তিঙ্ ভিন্ন সাক্ষাৎ ধাতুর উত্তর যে সকল প্রত্যয় হয় তাদেরকে 'কৃৎ' প্রত্যয় বলে। যথা—পচ্ + ক্ত = পকঃ।

- ৪) উগাদি কতকগুলি প্রত্যয় বর্তমান অর্থে ও সংজ্ঞা অর্থে বহুলাভাবে ধাতুর উত্তর প্রযুক্ত হয়। যথা—
কৃ + উণ্ = কারকঃ (করোতীতি)।
- ৫) তিপ্-তস্-ঝি-সিপ্-ণস্-খ-মিপ্-বস্-মস্-ত-আতাম্-ব-থাস্-আথাম্-ধম্-ইট্-বহি-মহিঃ—এই আঠারোটি তিঙ্ প্রত্যয়। তিপ্-এর 'তি' এবং মহিঙ্-এর 'ঙ'-কারকে নিয়ে 'তিঙ্' প্রত্যয় হয়েছে। তিঙ্-প্রত্যয়গুলি লাদেশ অর্থাৎ ল-কারের স্থানে আদেশ হয়ে থাকে। এই তিঙ্ প্রত্যয়ের সোণে ধাতুগুলি পদে পরিণত হয়। তারপর তা বাক্যে প্রযুক্ত হয়। 'সুপ্তিঙ্‌স্তং পদম্'। 'নাপন শাস্ত্রে প্রযুক্তীত'। যথা—গম্ + লট্ + তিপ্ = গচ্ছতি।
- ৬) 'সৌরসমৌটশস্টাভ্যাংভিস্তেভ্যাম্ভাস্তসোঁসাম্ভিঙ্‌সুপ্'—এই সূত্রের 'সু' হতে অঙ্কিত সুপ্-এর প্-কারকে নিয়ে 'সুপ্' প্রত্যয় গঠিত হয়। এই প্রত্যয় সংখ্যায় একুশটি। এই সুপ্-প্রত্যয়ের সোণে শব্দগুলি পদ হয়ে বাক্যে ব্যবহৃত হয়। যথা—নর + সু = নরঃ।
- ৭) সংস্কৃতে বিভিন্ন অর্থে স্ত্রীপ্রত্যয়গুলি প্রাতিপদিকের উত্তর সংযুক্ত হওয়ার পর যে নূতন শব্দ গঠিত হয় তার উত্তর বিভক্তি যোগ হয়ে তা বাক্যে ব্যবহৃত হয়। যথা—গচ্ছন্তী বালিকা—এখানে 'গচ্ছন্তী' পদে গম্ ধাতুর উত্তর 'শত্' প্রত্যয় করে 'গচ্ছৎ' শব্দ নিষ্পন্ন হয়েছে এবং তার উত্তর স্ত্রীলিঙ্গে 'স্ত্রীপ্' প্রত্যয় যোগ করে 'গচ্ছন্তী' পদ হয়েছে। টাপ্, ডাপ্, চাপ্, ঙ্গীপ্, ঙ্গীব্, ঙ্গীন্ এবং উঙ্—এই সাতটি হল স্ত্রী প্রত্যয়।
- ৮) শব্দের উত্তর যে সমস্ত প্রত্যয় প্রযুক্ত হয় তাদেরকে তদ্ধিত প্রত্যয় বলে। তদ্ধিত প্রত্যয়গুলি বিভিন্ন অর্থে ব্যবহৃত হয়। এই তদ্ধিত প্রত্যয়াস্ত শব্দগুলির সঙ্গে সুপ্ প্রত্যয় যুক্ত হয়ে পদ সৃষ্টি হয় এবং তা বাক্যে ব্যবহৃত হয়। যথা—মনু + অণ্ = মানব + সু = মানবঃ (মনোরপত্যং পুমান)।
- ৯) সমাসাস্ত্র প্রত্যয়গুলি সমাসকে আশ্রয় করে বিহিত হয়। সমাসাস্ত্র প্রত্যয়গুলির মধ্যে উল্লেখযোগ্য হল—ডচ্, অচ্, অ, টচ্, বচ্, য, অপ্, অসিচ্, অনিচ্, ইচ্, কপ্ প্রভৃতি।

প্রত্যয়যোগে শব্দের লিঙ্গবিচার

আচার্য্য পাণিনি শব্দানুশাসনের ন্যায় লিঙ্গানুশাসনও করেছেন। লিঙ্গ শব্দের অর্থ চিহ্ন। যে চিহ্নের দ্বারা পুরুষজাতি অথবা স্ত্রীজাতি অথবা নপুংসকজাতি চেনা যায় তাকে লিঙ্গ বলে। সংস্কৃতে পুং, স্ত্রী ও নপুংসকভেদে তিন প্রকার লিঙ্গ স্বীকার করা হয়, ইংরেজী বা বাংলায় সাধারণতঃ শব্দার্থের দ্বারা শব্দের লিঙ্গ নির্ধারণ করা হয়। এই ধরনের লিঙ্গকে বলা হয় স্বাভাবিক লিঙ্গ। কিন্তু সংস্কৃতে শব্দের লিঙ্গ প্রত্যয় অনুসারে নির্ধারিত হয়, অর্থানুসারে নয়। এই ধরনের লিঙ্গকে ব্যাকরণগত লিঙ্গ বলা হয়। যেমন—দার, ভার্যা ও কলত্র—এই তিনটি শব্দের অর্থ একই (স্ত্রী / wife) হওয়া সত্ত্বেও প্রত্যয় ভিন্ন ভিন্ন হওয়ায় দার (দৃ + নিচ্ + অচ্) শব্দটি পুংলিঙ্গ, ভার্যা (ভ্রী + ণ্যৎ + টাপ্) শব্দটি স্ত্রীলিঙ্গ এবং কলত্র (কল + ত্রৈ + ক) শব্দটি ক্রীবলিঙ্গ হল। সংস্কৃতে শব্দের প্রত্যয় অনুসারে লিঙ্গ নির্ধারিত হলেও তার বাতিক্রম আছে।—ফলম্, মনস্। এই কারণে মহর্ষি পতঞ্জলি তাঁর মহাভাষ্যাগ্রহে বলেছেন—'তদ্যাম্ বৈয়াকরণৈঃ শক্যং লৌকিকং লিঙ্গমাস্থাতুম্'।

এছাড়াও সংস্কৃতে লিঙ্গকে অলিঙ্গ, নিয়তলিঙ্গ ও অনিয়তলিঙ্গ ভেদে তিনভাগে ভাগ করা হয়ে থাকে। অব্যয় শব্দগুলির কোনো লিঙ্গ না থাকায় এরা অলিঙ্গ। যথা—উচ্চৈঃ, নীচৈঃ, তত্র, যত্র ইত্যাদি। আবার কিছু শব্দের লিঙ্গ নিয়ত অর্থাৎ বেঁধে দেওয়া হয়েছে। এদেরকে নিয়তলিঙ্গ বলা হয়। যথা—কৃষঃ (বাড়ির নাম)।

শ্রী, জ্ঞানম্। এদেরই প্রত্যয়ানুসারে লিঙ্গ নির্ধারিত হয়। আবার কিছু শব্দ আছে যাদের লিঙ্গ অনিয়ত অর্থাৎ তিন লিঙ্গেই হয়। যথা—তটঃ, তটী, তটম্।

মহামতি পাণিনি তাঁর অষ্টাধ্যায়ী গ্রন্থের লিঙ্গানুশাসনে দেখিয়েছেন কিছু কিছু প্রত্যয় যোগ হওয়ার পর শব্দের লিঙ্গ নিয়ত হয়ে যায়। গ্রন্থে তিনি প্রথমে স্ত্রীলিঙ্গ, তারপর পুংলিঙ্গ, অবশেষে নপুংসকলিঙ্গ নিয়ে আলোচনা করেছেন, তাই আদিতে স্ত্রীলিঙ্গ নিয়ে আলোচনা করিলাম—

● স্ত্রীলিঙ্গ :

- ক) ধাতুনিষ্পন্ন 'অনি' ও 'উ' প্রত্যয়ান্ত শব্দ সকল স্ত্রীলিঙ্গ হয় (অন্যপ্রত্যয়ান্তো ধাতুঃ)। যথা—অনি→ সরগিঃ, অবনিঃ, উ→চমুঃ, বধুঃ।
- খ) ধাতুনিষ্পন্ন 'মি' ও 'নি' প্রত্যয়ান্ত শব্দ স্ত্রীলিঙ্গ হয় (মিন্যন্তঃ)। যথা—মি→ভূমিঃ, নি→গ্রানিঃ। কিন্তু 'নি'-প্রত্যয়ান্ত বহি, বৃষিঃ, অগ্নি শব্দ পুংলিঙ্গ।
- গ) 'ক্তিন্' প্রত্যয়ান্ত শব্দসকল স্ত্রীলিঙ্গ হয় (ক্তিন্যন্তঃ)। যথা— মতিঃ, কৃতিঃ, বুদ্ধিঃ।
- ঘ) উঙ্ এবং অপ্ প্রত্যয়ান্ত শব্দ সকল স্ত্রীলিঙ্গ হয় (উঙাবস্ত্শচ)। যথা— কুরা, বিদ্যা।
- ঙ) 'তল্' প্রত্যয়ান্ত শব্দ সকল স্ত্রীলিঙ্গ হয় (তল্যন্তঃ)।
যথা— শুরুস্য ভাবঃ = শুরুতা
জনানাং সমূহ = জনতা
গ্রামস্য সমূহ = গ্রামতা।

● পুংলিঙ্গ :

- ক) ঘঞ্, অপ্, ঘ এবং অচ্ প্রত্যয়ান্ত শব্দসকল পুংলিঙ্গ হয় (ঘঞবস্ত্শ্চ, ঘাজস্ত্শ্চ)। যথা—
ঘঞ্ — পাকঃ, ত্যাগঃ
অপ্ — করঃ, গরঃ
ঘ — বিস্তরঃ, গোচরঃ
অচ্ — চয়ঃ, জয়ঃ ইত্যাদি।
- খ) 'নঞ্' প্রত্যয়ান্ত শব্দ পুংলিঙ্গ হয় (নঞস্তঃ)। যথা—যজ্ঞঃ, যত্নঃ, প্রশ্নঃ।
- গ) 'কি'-প্রত্যয়ান্ত ঘু-সংজ্ঞক 'দা' ও 'ধা' ধাতুনিষ্পন্ন শব্দসকল পুংলিঙ্গ হয় (কান্তো ঘুঃ)। যথা—আদিঃ, নিধিঃ, জলধিঃ, ব্যাধিঃ ইত্যাদি।
- ঘ) ইমনিচ্ প্রত্যয়ান্ত শব্দসকল পুংলিঙ্গ হয়। যথা—মহিমা, নীলিমা ইত্যাদি।

● নপুংসকলিঙ্গ :

- ক) ভাব-বিহিত 'ল্যুট্'-প্রত্যয়ান্ত শব্দ নপুংসক হয় (ভাবে ল্যুডস্ত্শ্চ)। যথা—গমনম্, হসনম্ ইত্যাদি।
- খ) ভাব-বিহিত 'ক্ত' প্রত্যয়ান্ত শব্দ স্ত্রীলিঙ্গ হয় (নিষ্ঠা চ)।
- গ) ভাবার্থে তদ্ধিতের 'ত্ব' ও 'যাঞ্'-প্রত্যয়ান্ত শব্দ নপুংসক লিঙ্গ হয় (ত্বযাঞৌ তদ্ধিতৌ)। যথা—
জড়ত্বম্, শৌক্যম্, চাতুর্যম্, উচিত্যম্ ইত্যাদি।

ঘ) 'ত্র' প্রত্যয়ান্ত শব্দ নপুংসকলিঙ্গ হয় (ত্রাস্তঃ)। যথা—মিত্রম্, ছত্রম্ ইত্যাদি।

প্রত্যয়যোগে বেদের স্বর

'বেদোহখিলধর্মমূলম্'। সেই বেদকে জানতে হলে ব্যাকরণের জ্ঞান অত্যাবশ্যিক। তার মধ্যে আবার বৈদিক স্বরপ্রক্রিয়া উত্তমরূপে জানতে হবে। আর বেদপাঠ করতে হলে স্বরসহিত পাঠ করতে হয়। উদাত্ত, অনুদাত্ত ও স্বরিতস্বর কোথায় কিভাবে হয় তা পাণিনি তাঁর 'অষ্টাধ্যায়ী' গ্রন্থে সূত্রিত করেছেন। পাণিনীয়শিক্ষা গ্রন্থে বৈদিক স্বরের প্রশংসা পাওয়া যায়—'মস্ত্রো হীনঃ স্বরতো বর্ণতো....', 'হস্তহীনং তু যোহধীতে স্বরবর্ণবিবর্জিতম্'। প্রত্যয়যোগে স্বরনির্ণয় প্রসঙ্গে পাণিনি তাঁর অষ্টাধ্যায়ী গ্রন্থে পুঙ্খানুপুঙ্খ আলোচনা করেছেন—

- ক) প্রত্যয়ের আদিস্বর উদাত্ত হয় (আদাদাত্তশ্চ-৩।১।৩)। যথা—কর্তব্যম্।
- খ) উপবৃত্ত নিয়মের অপবাদ স্বরূপ আবার তিনি বলেছেন 'সুপ্' ও 'পিত্' প্রত্যয় অনুদাত্ত হয় (অনুদাত্তৌ সুপ্লিতৌ-৩।১।৪)। যথা—যজ্ঞস্য ন যো যুচ্ছতি।
- গ) 'চিত্'-প্রত্যয়ান্তের (প্রকৃতি ও প্রত্যয় সমুদায়ের) অন্তস্বর উদাত্ত হয় (চিতঃ-৬।১।১৬৩)। যথা—নভস্থামন্যাকে সমে। যকে সরস্বতীমনু।
- ঘ) ক-কার ইৎ তদ্ধিতপ্রত্যয়ান্ত শব্দের অন্তস্বর উদাত্ত হয় (কিতঃ-৬।১।১৬৬)। যথা—যদায়েষ, নাড়ায়নঃ ইত্যাদি।
- ঙ) এৎ বা ন্ ইৎ প্রত্যয় পরে থাকলে প্রকৃতিভাগের আদিস্বর উদাত্ত হয় (এণিত্যাदिर्নিত্যম্-৬।১।১৯৭)। যথা—যস্মিন্ বিশ্বানি পৌংস্যা। সুতে দধিদ নশ্চনঃ।
- চ) গাত্-প্রত্যয়ান্ত ঈড্, বন্দ, বৃ, শংস্, দুহ্ ধাতুর আদিস্বর উদাত্ত হয় (ঈডবন্দবৃশংসদুহাং গাতঃ-৬।১।২১৪) যথা—ঈড্যো নূতনৈরুত। শ্রেষ্ঠং নো ধেহি বার্যম্।
- ছ) ত্-ইৎ প্রত্যয় স্বরিত হয় (তিত্‌স্বরিতম্)। যথা—ক নূনম্।
- জ) হ্রস্বান্ত ও অস্তোদাত্ত নুট্ প্রত্যয়ের পরবর্তী মতৃপ্ (প্রত্যয়) উদাত্ত হয় (হ্রস্বনুড্ভাং মতৃপ্-৬।১।১৭৬)। যথা—যো অন্ধিমা উদনিমা ইয়র্ষি।
- ঝ) তবৈ-প্রত্যয়ের অন্ত উদাত্ত হয় এবং অনন্তর পূর্বপদ গতিরও যুগপদ প্রকৃতিস্বর হয় (তবৈ চাত্তশ্চ যুগপত্- ৬।২।৫১)। যথা—অম্বতবা উ।

—এইভাবে ভগবান্ পাণিনি তাঁর অষ্টাধ্যায়ী গ্রন্থে স্বরপ্রক্রিয়া নিয়ে সবিস্তর আলোচনা করেছেন।

প্রত্যয়ে ব্যবহৃত অনুবন্ধের প্রয়োজনীয়তা

প্রত্যয় প্রকৃতির সঙ্গে যুক্ত হওয়ার আগে ও পরে প্রত্যয়ের কিছু কিছু বর্ণ ইৎ সংজ্ঞা প্রাপ্ত হয় এবং ঐ ইৎ-সংজ্ঞক বর্ণের 'তস্য লোপঃ' সূত্রের দ্বারা লোপ হয়। এই প্রক্রিয়াকে বলে অনুবন্ধ লোপ ('ইৎসংজ্ঞায়োগাত্ম অনুবন্ধত্বম্')। এই অনুবন্ধলোপ প্রকৃতির কিছু পরিবর্তন তথা স্বরনির্দেশও করে থাকে।—

'উ/ঋ' ইৎ—ক) নুম্-আগম হয় (উগিদচাং সর্বনামস্থানেহধাতোঃ—৭।১।৭০)।

যথা—পচন্, পচন্তৌ, পচন্তঃ।

খ) ঙীপ্-প্রত্যয় হয় (উগিতশ্চ—৪।১।৬)। যথা—পচন্তী, ভবতী।

- 'ক' ইৎ— ক) ওণ-বৃদ্ধি নিষেধ হয় (কিঙতি চ-১।১।৫)। যথা—চিতঃ, চিতবান্।
 খ) তদ্ধিতের ক্ষেত্রে বৃদ্ধি হয় (তদ্ধিতেদচামাদেঃ—৭।২।১১৭), কিত্তি চ-৭।২।১১৮)।
 যথা—নাড়ায়নঃ, আক্ষিকঃ।
 গ) তদ্ধিত প্রত্যয়ের অন্ত উদাত্ত হয় (তদ্ধিতস্য-৬।১।১৬৩, কিত্তঃ—৬।১।১৬৪)।
 যথা—যদাগেয়ঃ, নাড়ায়নঃ।
- 'গ' ইৎ— ক) বৃদ্ধি হয় (অচো ঞ্জিঙতি-৭।২।১১৫, তদ্ধিতেদচামাদেঃ—৭।২।১১৭)।
 যথা—কারঃ, হারঃ, গার্গাঃ, দাক্ষিঃ।
 খ) আদি উদাত্ত হয়। যথা—যস্মিন্ বিশ্বানি পৌংস্যা।
- 'ট' ইৎ— স্ত্রীলিঙ্গে 'ঙীপ্' প্রত্যয় হয় (টিড্ভাণঞঃ...৪।১।১৫)।
 যথা—কুরুচরী, নদট্ > নদী।
- 'প' ইৎ— অনুদাত্ত হয় (অনুদাত্তৌ সুপ্পিতৌ—৩।১।১৪)।
 যথা—দৃষদৌ, দৃষদঃ।
- 'ষ' ইৎ— স্ত্রীলিঙ্গে 'ঙীষ্' প্রত্যয় হয় (যিদ্ গৌরাদিভ্যশ্চ — ৪।১।১৪১)। যথা—নর্সুকী, গৌরী।

এইভাবে অষ্টাধ্যায়ীগ্রন্থে প্রত্যয় নিয়ে অতিসুন্দর ও সরলভাবে আলোচনা ভগবান্ পাণিনি করেছেন যা সংস্কৃতভাষা লিখনে ও পঠনে অত্যন্ত প্রয়োজন। সংস্কৃতে দক্ষতা বাড়ানোর জন্য লিঙ্গের জ্ঞান অত্যাৱশ্যক, সেজন্য আমি প্রবন্ধে সরলভাবে লিঙ্গবিষয়ে আলোচনা করিলাম।

সহায়ক গ্রন্থপঞ্জী :

- ১। অষ্টাধ্যায়ী, ড. তপন শঙ্কর ভট্টাচার্য, সংস্কৃত বুক ডিপো, কোলকাতা, ২০০৬
- ২। কাশিকা, জয়শঙ্করলাল ত্রিপাঠী, চৌখম্বা কৃষ্ণদাস অকাদেমী, বারাণসী, ২০০২
- ৩। বৈদিক ব্যাকরণ, ড. তপনশঙ্কর ভট্টাচার্য, সংস্কৃত বুক ডিপো, কোলকাতা, ২০০৪
- ৪। বৈয়াকরণসিদ্ধান্তকৌমুদী, মোতীলাল বনারসী দাস, দিল্লী, ২০০০
- ৫। ব্যাকরণ দর্শনের ইতিহাস, গুরুপদ হালদার, কোলকাতা।

परिभाषेन्दुशेखरस्य बाधबीजप्रकरणे भाष्यचिन्तनस्योद्धरणस्थलानि तद्विवेकश्च

स्वर्णलता पण्डा

परिभाषाजगति नागेशभट्टः परिभाषेन्दुशेखरं विनिर्माय शब्दशास्त्राद्धौ स्वकीयमनन्यं वैशिष्ट्यं प्रतिपादयति।
 तद्विरचितः एषः ग्रन्थः शब्दशास्त्रजगति अनन्यः अनुपमश्च। व्याडित आरभ्य शेपाद्रिशुद्धिः इति यावत् ये

खलु परिभाषाकर्तारः सन्ति, तेषां परिभाषावचनानि पुरस्कृत्य नागेशभट्टेन केवलं तदीयं व्याख्यानं साधितं परिभाषेन्दुशेखरे। परिभाषेन्दुशेखरे व्याख्यातानि परिभाषावचनानि नागेशेन न विरचितानि, नापि तेन समुद्धिखितानि, केवलं पूर्वसूरिणां परिभाषाकर्तृणां वचनान्यवलम्ब्य व्याख्यातानि साधितानीत्याशयः। यदुक्तम्—¹“प्राचीनवैयाकरणतन्त्रे वाचनिकानि पाणिनीयतन्त्रे ज्ञापकान्यायसिद्धानि परिभाषावचनानि तानि ग्रन्थोक्तदिशा व्याख्यातानि वर्तन्ते” (परिभाषेन्दुशेखरः पृ-२, वि.मि.)। प्रक्रियात्मकक्रियायाः उपगमनाय सूत्रोपगतवचनानां तात्पर्यसाधनाय च नागेशभट्टः परिभाषेन्दुशेखरे तस्य व्याख्यानं शास्त्रसम्पादक-प्रकरणम्, बाधबीज-प्रकरणम्, शेषार्थकथन-प्रकरणञ्चेति त्रिभिः प्रकरणैः संसाधितम्। प्रथमप्रकरणे शास्त्रस्य रक्षा, द्वितीयप्रकरणे लक्ष्यस्य शास्त्रस्य च प्रवृत्तिसिद्धिः, तृतीयप्रकरणे प्रयोगविज्ञानञ्च अविशष्टम् इति भावेन प्रतिपादनं विहितं विद्यते। तत्र सर्वत्र भाष्योक्तमार्गमाश्रित्य नागेशेन व्याख्यानं विहितम्। परिभाषाणां स्वरूपचिन्तने, प्रत्याख्याने, तात्पर्यविचारे, प्रवृत्त्यप्रवृत्तिस्थलविशेषनिरूपणे सिद्धान्तसाधने च भाष्योक्तिः प्रमाणत्वेन अङ्गीक्रियते। परिभाषाणां तात्पर्यसाधने बहुषु स्थलेषु भाष्योद्धरणानि स्वीकृतानि नागेशेन। त्रिषु प्रकरणेषु केवलं बाधबीजप्रकरणम् अवलम्ब्य अत्र प्रतिपादनं गृहीतं जायते। प्रकरणेऽस्मिन् चतुस्त्रिंशत् (३४) परिभाषाः व्याख्याताः सन्ति। परिभाषाणामेषां व्याख्यानावसरे त्रयोदशपरिभाषासु अष्टाविंशतिस्थलानि निरूपितानि विद्यन्ते, यत्र भाष्योक्तवचनमाश्रित्य विचार उपपादितः, भाष्योक्तरहस्यमुरोरीकृत्य तात्पर्यसाधनं विहितम्, भाष्यसिद्धान्तमादाय स्वसिद्धान्तः समुपस्थापितः, भाष्योक्तमार्गेण च समाधानं विहितं महामतिना नागेशेन। प्रसङ्गस्यास्य विचारावसरे नागेशेन भाष्ये स्पष्टम्, भाष्ये दर्शनात्, भाष्यसम्मतमार्ग एव युक्त, भाष्यकैयटयोः स्पष्टम्, भाष्ये ध्वनितम्, ध्वनितं चेदं भाष्ये, भाष्ये तिरसिकृतम्, भाष्योक्ता भज्येत, भाष्ये उक्तम्, स्पष्टं चेदं भाष्ये, भाष्ये स्पष्टैषा इत्यादिभिरुक्तिभिः भाष्यचिन्तनं विहितम्।

तासां त्रयोदशपरिभाषाणामुल्लेखपुरस्सरं तेष्वष्टाविंशतिस्थलेषु भाष्यचिन्तनं पुरस्कृत्य यदुद्धरणं विहितं नागेशेन, यः विचारश्चोपपादितः, तेषां समेषामत्र समीक्षात्मकपद्धत्या यथामति विचार्यते।

¹सकृद्गतौ विप्रतिषेधे यद्वाधितं-तद्वाधितमेव॥ प. ४०

²तत्र कृते यदि पूर्वप्राप्तिरस्ति, तर्हि तदपि भवत्येवेति पुनः प्रसङ्गविज्ञानसिद्धिरिति विप्रतिषेधसूत्रे भाष्ये स्पष्टम्।

³न ब्राह्मणं हन्यादित्यादौ जात्याश्रयसफलव्यक्तिविषयत्वार्थमेव जातिपक्षाश्रयणस्य भाष्ये दर्शनात्।

⁴अत एव 'सरूप'सूत्रे भाष्ये जाती पदार्थेऽनवयवेन साफल्येन विधिप्रवृत्तेः गौरनुबन्ध इत्यादौ सकलगवानुबन्धनासम्भवात्कर्मणो वैगुण्यमुक्तम्। किञ्च न हि भाष्योक्ततृजादिदृष्टान्तस्य व्यक्तिपक्ष एव सर्वविषयत्वं न जातिपक्ष इत्यत्र मानमस्ति।

⁵तत्र लक्ष्यानुसारात् क्वचिच्छात्रीयदृष्टान्ताश्रयणं क्वचिद्दौकिकदृष्टान्ताश्रयणमिति भाष्यसम्मतमार्ग एव युक्त इति बोध्यम्।

⁶“क्वचिदिष्टानुरोधेन पूर्वशास्त्रे स्वरितत्वप्रतिज्ञाबलात् स्वरितेनाधिकं कार्यमित्यर्थात्पूर्वमेव भवति। तेन

'सर्वे पूर्वविप्रतिषेधाः संगृहीताः' इति 'स्वरितेन' (१-३-११) इति सूत्रे भाष्ये।
विप्रतिषेधसूत्रस्थपरशब्दस्येष्टवाचित्वात् तत्संग्रह इति विप्रतिषेधसूत्रे भाष्ये"॥

१०. विकरणेभ्यो नियमो बलीयान्॥ प. ४१

१०. अत्र 'वृद्भ्यः स्यसतोः' (१-३-९२) इति सूत्रेण 'स्ये' विभाषाऽतद्विधानं जापकम्। स्यव्यवधाने
नियमप्रवृत्तौ सामान्यशास्त्रेणोभयसिद्धौ विकल्पविधानं व्यर्थं स्यात्। अत्रार्थे जापिते तु 'स्य' इति विषयसप्तमी
बोधेति 'अनुदात्तङितः' (१-३-१२) इत्यत्र भाष्यकैयटयोः स्पष्टम्।

११. विकरणव्यवधानेऽपि नियमप्रवृत्तेरिदं जापकमिति 'शदेः शितः' (१-३-६०) इत्यत्र भाष्ये ध्वनितम्।

१२. ध्वनितं चेदं 'स्थानेऽन्तरतमः' (१-१-५०) इति सूत्रे भाष्ये। शास्त्रानर्थक्यं तु वृद्धिसंज्ञासूत्रे भाष्ये
तिरसिकृतम्। सामान्यशास्त्रेणोत्पत्तिस्तु सरूपसूत्रस्थकैयटरीत्या प्रधानानुरोधेन गुणभेदकल्पना तावत्
प्रकृतिकल्पनया कार्या।

१३. शब्दान्तरस्य प्राप्नुवन्विधिरनित्यो भवति॥ प. ४३

१४. इदं 'शदेः शितः' (१-३-६०) इति सूत्रे भाष्ये स्पष्टम्। तत्र हि 'न्यविशते'त्यत्र विकरणे कृते
तदन्तस्यात् अकृते धातुमात्रस्येत्यङनित्य इत्युक्तम्"।

१५. असिद्धं बहिरङ्गमन्तरङ्गे॥ प. ५०

१६. अन्तर्मध्ये बहिरङ्गशास्त्रीयनिमित्तसमुदायमध्ये, अन्तर्भूतान्यङ्गानि निमित्तानि यस्य तदन्तरङ्गम्। एतच्च
'चरवसानयोः' (८-३-१५) इति सूत्रे 'असिद्धवत्' (६-४-२२) सूत्रे च भाष्यकैयटयोः स्पष्टम्"।

१७. ननु 'येन विधिस्तदन्तस्य' (१-१-७२) इति सूत्रे भाष्ये 'इको यणचि' (६-१-७७) इत्यादावपि
तदन्तविधौ 'स्योन' इत्यत्रान्तरङ्गत्वादयणो गुणवाधकत्वमिष्यते तन्न सिद्ध्येत्, ऊनशब्दमाश्रित्य गुण इत्यय-
मन्तरङ्गत्वाद् गुण एव स्याद्युक्तम्"।

१८. किञ्च सिद्धान्ते नित्यत्वाद् गुणात्पूर्वमूठ्, गुणस्तु ऊठि यणावाधितत्वादनित्यः।
ऊनशब्दमाश्रित्येत्यादिभाष्येण च परिभाषायामङ्गशब्देन सप्तम्याद्यन्ततयोपात्तं शब्दरूपं निमित्तमेव गृह्यत
इति स्पष्टमेवोक्तम्"।

१९. परम्परया निमित्तत्वमादाय बहिरङ्गत्वाश्रयणे तु न मानम्। ध्वनितं चेदं 'नलोपः सुप्' (८-२-२)
इति सूत्रे भाष्ये इति तत्रैव भाष्यप्रदीपोद्योते निरूपितम्"।

२०. एतेनान्तरङ्गं बहिरङ्गाद् बलीय इति परिभाषान्तरमित्यपास्तम्। एनामाश्रित्य विप्रतिषेधसूत्रे भाष्ये
तस्याः प्रत्याख्यानान्नाच्च"।

२१. पुगन्तेत्यादौ कर्मधारयाश्रयणेन प्रत्ययपराङ्गावयवत्वधूपधारूपेको गुण इति 'इको गुणबुद्धी' (१-
१-३) इति सूत्रभाष्यसम्मतेश्च भिनत्तीत्यादावदोषाच्च"।

२२. अत एव 'ओमाडोश्च' (६-१-९५) इत्याङ्गग्रहणं चरितार्थम्। तद्धि 'खट्वा आ ऊठे'त्यत्र परमपि
सर्वपादीर्घं वाधित्वा अन्तरङ्गत्वाद् गुणे कृते वृद्धिप्राप्तौ पररूपार्थम्। साधनबोधकप्रत्ययोत्पत्त्यनन्तरं पूर्व

धातोरुपसर्गयोगे पश्चात् खट्वाणब्दस्य समुदायेन योगाद् गुणस्यान्तरङ्गत्वमिति 'सम्प्रसारणाच्च' (६-१-१०८) इति भाष्ये स्पष्टम्"।

२३. "अत एव 'प्रणिदापयती'त्यादौ णत्वं 'यदागमाः' (प. ११) इति न्यायेन समाहितं भाष्ये"।

२४. "अत एव 'न धातु' (१-१-४) इति सूत्रे 'प्रद्धे' इत्यत्र गुणो बहिरङ्ग इति भाष्य उक्तम्"।

२५. "किञ्च पूर्वमुपसर्गयोगे धातूपसर्गयोः समास 'ऐकस्वर्याद्यापनिरि'ति 'उपपदमतिङ्' (२-२-१५) इति सूत्रे भाष्ये स्पष्टम्"।

२६. "अर्थानामपि जातिव्यक्तिलिङ्गसंख्याकारकाणां बोधकतमः शास्त्रकृत्कल्पितस्तत्त्रमेणैव तद्बोधकशब्दप्रादुर्भावः कल्पित इति तत्त्रमेणैव तत्कार्याणीति 'पट्व्ये'त्यादावन्तरङ्गत्वात् पूर्वं पूर्ववर्णादेशपर्यणादेशस्य बहिरङ्गतया असिद्धत्यादित्यनेन 'अचः परस्मिन्' (१-१-५७) इति सूत्रे भाष्ये स्पष्टम्"।

२७. "नव्यमतेऽपि यथोद्देशपक्षाश्रयणेनान्यथासिद्धोदाहरणदानेन तस्य तदुक्तित्वमावश्यकमित्याहुः आभीयेऽन्तरङ्गे आभीयस्य बहिरङ्गस्य समान्याश्रयणस्य नानेनासिद्धत्वमसिद्धत्वादित्यसिद्धवत्सूत्रे भाष्ये स्पष्टम् एवं सिचि वृद्धेर्येन नाप्राप्तिन्यायेनान्तरङ्गवाधकत्वमूलकं सिच्यन्तरङ्गमस्तीति 'इको गुण' (१-१-३) इति सूत्रे भाष्ये स्पष्टम्"।

२८. "नाजानन्तार्ये बहिष्ट्वप्रकृतिः॥ प. ५१

२९. "पदद्वयसम्बन्धिवर्णद्वयापेक्षं बहिरङ्गमिति 'प्रेद्ध' इत्यादौ गुणौ बहिरङ्ग इति ग्रन्थेन 'न धातुलोपः' (१-१-४) इति सूत्रे 'संयोगान्तस्य लोपः' (८-२-२३) इति सूत्रे च भाष्ये स्पष्टम्"।

३०. "अत एवान्तरङ्गपरिभाषामुपक्रम्य विप्रतिषेधसूत्रेऽस्या बहूनि प्रयोजनानि सन्ति तदर्थमेवा परिभाषा कर्तव्या प्रतिविधेयं च दोषेष्वित्युक्तं 'सम्प्रसारणाच्च' (६-१-१०८) इति सूत्रे भाष्ये। प्रतिविधानव परिभाषाविषयेऽनित्यत्वाश्रयणमेवेति ध्वनितमित्यलम्"।

३१. "अन्तरङ्गानपि विधीन् बहिरङ्गो लुग् वाधते"। प. ५२

३२. "खट्वारिभिरित्यादावपि पूर्वान्तववत्त्वेनादन्तत्वे भिस ऐसापत्तिरिति भाष्ये स्पष्टम्"।

३३. "पूर्वोत्तरपदनिमित्तकार्यात् पूर्वमन्तरङ्गोऽप्येकादेशो न॥ प. ५३

३४. "अत्र च 'निन्द्रम्य' (७-३-२२) इति निषेध इव ज्ञापक इति 'अन्तादिवच्च' (६-१-८५), 'विप्रतिषेधे परम्' (१-४-१) इति सूत्रयोर्भाष्ये स्पष्टम्"।

३५. "अन्तरङ्गानपि विधीन् बहिरङ्गो ल्यप् वाधते॥ प. ५४-

३६. "अदो जग्धिः' (२-४-३६) इति सूत्रे कितीत्येव सिद्धे ल्यब्राह्मणमस्या ज्ञापकमिति 'अदो जग्धि' इत्यत्र भाष्ये स्पष्टम्"।

३७. "अकृतव्यूहाः पाणिनीयाः॥ प. ५६

३८. "अत एवौ 'चौ प्रत्यङ्गस्य प्रतिषेधे' इति वचनं वार्तिककृतारब्धं भाष्यकृता च न प्रत्याख्यातम् प्रत्यङ्गमन्तरङ्गम्। अस्यां परिभाषायां सत्यां तु तद्वैयर्थ्यं स्पष्टमेव"।

३९- किञ्चानयैव 'प्रत्ययोत्तरपदयोश्च' 'अदो जग्धर्त्यङ्गितिकिती' त्यनयोश्चारितार्थ्यन
तज्जापकवशात्तुक्त्वपोरन्तरङ्गबाधकता भाष्योक्ता भज्येत"।

४०- तेन नाप्राप्ते यो विधिरारभ्यते स तस्य बाधको भवति"॥५८

४१- गोपायती'त्यादावपि शप्स्यादिः प्राप्नोति। न च सति शप्स्यति वा न विशेषः, अन्तदिदानीमिदमुच्यते

नास्ति विशेष इति। यदुक्तमायादीनां स्यादिभिव्याप्तोऽवकाश इति स नास्त्यवकाश" इति भाष्ये उक्तम्"।

४२- यथा वा आदेरपि प्रवृत्त्या चरितार्थेन ४३- आदेः परस्य' (१-१-४७) इत्यनेन 'अलोऽन्तस्य' (१-१-
५२) इत्यस्य बाधः। तदुक्तं 'मिदचोऽन्तात्' (१-१-४७) इति सूत्रे भाष्ये 'सत्यपि सम्भवे बाधनं भवतीति"।

४४- तत्रकौण्डिन्यायोऽपि तत्प्राप्तियोग्येऽचरितार्थविषयो विधेयविषयो एव चेति 'तद्धितेष्वचामादेः' (७-
२-११७), 'धातोरेकाचः' (३-१-२२) इत्यादि सूत्रेषु भाष्ये स्पष्टम्"। "उपसञ्जमानिमित्तस्यैवाद्
उपसञ्जातनिमित्तमप्युसर्ग बाधत इति"॥ प. ६५

४५- प्रतिपदोक्तत्वमपि निरवकाशत्वे सत्येव बाधप्रयोजकम्। स्पष्टं चेदं 'शेषाद्विभाषा' (५-४-१४४)
इति भाष्ये। तत्र हि शेषग्रहणमनर्थकं ये प्रतिपदं विधीयन्ते ते बाधका भविष्यन्तीत्याशङ्क्य, 'अनवकाशा हि
विधयो बाधका भवन्ति, समासान्ताश्च क्वभावे सावकाशा' इत्युक्तम्"।

४६- क्तल्युट्त्तुमुन्बलर्थेषु वाऽसरूपविधिर्नास्ति॥ प. ६९

४७- इदं च वाऽसरूपविधेरनित्यत्वात् सिद्धम्। तदनित्यत्वे जापकं च 'अर्हे कृत्यतृचश्च' (३-३-१६९)
इति। तत्र हि चकारसमुच्चितलिङा कृत्यतृचे बाधो मा भूदिति कृत्यतृज्ग्रहणं क्रियत इत्यन्यत्र विस्तरः। वाऽसरूपसूत्रे
भाष्ये स्पष्टम्"।

४८- उभयनिर्देशे पञ्चमीनिर्देशो वलीयान्॥ प. ७१

४९- "तत्रामोति सप्तमी 'त्रेस्त्रयः' (७-१-५३) इत्यत्र चरितार्था। आदिति पञ्चमी 'आञ्जसेरसुक्' (७-१-
५०) इत्यत्र चरितार्थेति स्पष्टं 'तस्मिन्' इति सूत्रे भाष्ये कैयटे च"।

विचारः-

सकृद्गतौ विप्रतिषेधे यद्वाधितं तद्वाधितमेव ॥ (प. ४०) इति परिभाषायाः व्याख्यानावसरे नागेशेन
पञ्च स्थलानि प्रतिपादितानि, यत्र सर्वत्र समुपस्थापनं भाष्याश्रयणं विद्यते। भाष्ये स्पष्टम्, भाष्ये दर्शनात्,
भाष्यसम्मतमार्ग एव युक्त इति बोध्यम्, तत्संग्रह इति विप्रतिषेधसूत्रे भाष्ये इत्यादिभिरुक्तिभिः सिद्धान्तः
समुपपादितः।

द्वयोः कार्यस्यापि पक्षे सिद्धतया सिद्धौ सत्यामारब्धमाणो विधिनियमाय कल्पते। तदा फलति 'सकृद्गतौ
विप्रतिषेधे यद्वाधितं तद्वाधितमेव' इति। यदा लोके कश्चन द्वयोरेको भृत्यो भवति तयोः पर्यायेण कार्यं
करोति। यदि द्वयोः स्वामिनोः एकदैव एकस्य पूर्वदिशि प्रेषणमपरस्य पश्चिमदिशि प्रेषणं तदा पक्षपातशून्यो
भृत्यः उभयोः कार्यं न करोति। किन्तु यदा राजाज्ञा पित्राद्याज्ञा वा यत्कार्यकारणाय प्रेरिका भवति तत्कार्यं

करोति। तथैव लक्ष्यार्थमेव शास्त्रमिति लक्ष्यं प्रेष्यम् एकञ्च। तद्वक्षणं केनापि न सम्बन्धाति इति द्वयोः शास्त्रयोः प्रवृत्त्यभावे प्राप्ते विप्रतिषेधे इति सूत्रं परं विधत्ते न पूर्वं निषेधयति। परस्मिन्कृते यदि पूर्वस्य प्राप्तिः सम्भवेत्तदा तदपि स्यात्। इत्येव 'पुनः प्रसङ्गविज्ञानात् सिद्धम्' इति न्यायः सिध्यति। अनयोर्न्याययोः शिष्टप्रयोगानुसारेणानुसरणम्। द्वयोः सूत्रयोः क्वचिद्व्याकाशयोरेकत्र लक्ष्ये उभयोर्युगपत्प्राप्तिस्तुल्यबलविरोधः। कार्ये परत्वञ्च परशास्त्रविहित्वम्। प्रकृते 'हशि च' इत्यस्यावकाशः-शिवो वन्द्यः इति। 'रोरि' इत्यस्यावकाशः- 'पुनारमते' इति। 'मनर् रथः' इत्यत्र उभयोर्युगपत्प्राप्तिस्तुल्यबलविरोधसत्त्वादुत्वं बाधित्वा परत्वात् नोप प्राप्नोति। प्रसङ्गेऽस्मिन् नागेशः भाष्यवचनमाधारीकृत्य समाधानं विहितम्। यदुक्तं तेन--

अपि च क्वचिदिष्टानुरोधेन पूर्वशास्त्रे स्वरितत्वप्रतिजाबलात् स्वरितेनाधिकं कार्यमित्यर्थात्पूर्वमेव भवति तेन सर्वे पूर्वविप्रतिषेधाः संगृहीता इति 'स्वरितेन' सूत्रे भाष्ये। विप्रतिषेधसूत्रस्थपर-शब्दस्येष्टवाचित्वात् तत्संग्रह इति 'विप्रतिषेधसूत्रे' भाष्ये।

महाभाष्यकारः इष्टानुरोधात् यदि पूर्वप्राप्तिस्तदपि भवत्येव पुनः प्रसङ्गविज्ञानात् सिद्धिरिति विप्रतिषेधसूत्रे भाष्ये स्पष्टम्। अत एव 'स्वरितेनाधिकार' इति सूत्रे भाष्ये सर्वे पूर्वविप्रतिषेधसंगृहीता इत्यर्थक परशब्दस्य इष्टवाचित्वमङ्गीकरणीयं वर्तते।

विकरणेभ्यो नियमो बलीयान् ॥ (प. ४१) इति परिभाषायाः प्रयोजनं भाष्यवचनमाधारीकृत्य साधितम्। परिभाषाया अस्याः स्वीकरणेन फलं तु एधते इति प्रयोगसिद्धिः। तात्पर्यं तु 'एध् ल' इत्यवस्थायां "तिप् तस् झि..." इत्यनेन तिवादिषु 'अनुदात्तङितः' इति नियमसूत्रं, "कर्त्तरि शप्"-शब्दविकरणञ्चेति युगपत् कार्यद्वयप्राप्त्यवस्थायां परत्वात् विकरणकार्यं प्राप्नोति। येन 'अनुदात्तङितः' इति नियमसूत्रस्य प्रवृत्तिर्न जायते। तत्र परिभाषया अनया प्रथमं नियमसूत्रेण आत्मनेपदविधानादनन्तरं शब्दविकरणे एधते इति पदं सिद्ध्यति। 'विकरणेभ्यो नियमो बलीयान्' इति परिभाषायामपि 'अनुदात्तङितः' इति सूत्रस्थ- भाष्यवचनमादाय भाष्यसिद्धान्तम् आदाय 'स्य' इत्यस्य विषयसप्तमी स्वीकृता विद्यते। अत्र "वृद्भ्यः स्यसतोः" (१-३-१२) इति सूत्रेण स्ये विभाषातद्विधानं ज्ञापकम्। पुनः अस्याः परिभाषायाः ज्ञापकत्वे स्वदेहे शितः इत्यत्र भाष्ये ध्वनितं मार्गमाश्रित्य समाधानं विहितम्। अत्र यदुक्तं तत्र...वस्तुतः--अस्माज्ज्ञापकात् "अनुदात्तङितः" (१-३-१२) इत्यादि प्रकरणं तिवादिविध्यैकवाक्यतया विधायकम्।...इति।

'असिद्धं बहिरङ्गमन्तरङ्गे' (प. ५०) इति परिभाषायाः विचारावसरे नागेशेन द्वादशस्थलेषु भाष्यसिद्धान्तमाधारीकृत्य समुपस्थापनं विहितम्। ज्ञापकसिद्धतया अस्याः परिभाषान्तरापक्षया प्रामाणिकत्वं शास्त्रसिद्धत्वं वा वर्तते इत्यसंशयम् असिद्धं बहिरङ्गमन्तरङ्गे। अन्तरङ्गे कार्ये कर्त्तव्ये बहिरङ्गमसिद्धं भवतीति तात्पर्येण अन्तरङ्गबहिरङ्गशब्दयोस्तात्पर्यमवगत्य तस्याः संचरणविधिः जायते। तौ द्वौ शब्दौ प्रतिद्वन्द्वभाविनाविति भाष्यादिषु व्युत्पादितमिति भावः।

'अन्तरङ्गानपि विधीन् बहिरङ्गो लुग् बाधते' (प. ५२) इति परिभाषायां खट्वारिभिरित्यत्र पूर्वान्तवत्त्वमाश्रित्य अदन्तत्वे 'अतो भिस् ऐस्' इति सूत्रविहितस्य ऐसापत्तिरिति भाष्योक्तिमुरोरीकृत्य

त्वसिद्धान्त समुपस्थापितः नागेशेन। तस्य विचारानुसारेण-'असिद्धं बहिरङ्गमन्तरङ्गे' इति परिभाषायाः बाधिकेयं परिभाषा। अन्तरङ्गपरिभाषा स्वीकारे गोमान् प्रियो यस्येति विग्रहे गोमत् प्रिय इत्यादौ गोमत् + सु प्रिय + सु इत्यावस्थायां गोमत् इत्यत्र ^{६३}'सुपो धातुप्रातिपदिकयोः' इति सूत्रेण सुलुक् प्राप्नोति। ^{६४}'हलङ्याभ्योदीर्घात् सुतिस्वपृक्तं हल्' इति सूत्रेण सु-लोपो प्राप्नोति। तत्र पदद्वयानिमित्तकसमासाश्रितत्वेन बहिरङ्गलुक् बाधित्वा अन्तरङ्ग ^{६५}'हलङ्याभ्योदीर्घात्' इत्यनेन क्रियते। ततश्च 'न लुमताङ्गस्य' इति सूत्रस्य प्रवृत्त्या ^{६६}'प्रत्ययोत्तरपदयोश्च' (७-२-२९) सूत्रवलेन ^{६७}'उगिदचां सर्वनामस्थानेऽधातोः' (७-१-९०) इति सूत्रेण नुमागमे ^{६८}'अत्वसन्तस्य चाधातोः' (६-४-१४) इत्युपधादीर्घे 'संयोगान्तस्य लोपः' इति तलोपे गोमान् प्रियः इत्यनिष्टं रूपं प्रसज्येत। तन्निवारणाय परिभाषा उच्यते--'अन्तरङ्गानपि विधीन् बहिरङ्गो लुग् बाधते इत्यस्यां परिभाषायां स्वीकृतायां बहिरङ्गे लुक् अन्तरङ्गमपि सुलोपं बाधित्वा प्रवर्तते। तेन 'प्रत्ययलोपे प्रत्ययलक्षणमिति सूत्रं न प्रवर्तते' ^{६९}'न लुमताङ्गस्य' (१-१-६३) इति निषेधात्। तेन नुमादयो न भवन्ति गोमत् प्रिय इति पदं सिद्ध्यति। जाप्यजापकयोरभेदसम्बन्धस्य परिकल्पनमादाय इयं परिभाषा लुग्विषया इति केषाञ्चिदाशयः। परन्तु नागेशस्य मतानुसारेण सर्वलुग् विषया इत्युदाहरणमुखेन प्रतिपादितम्। तदर्थं हे ऋषुः, सनीसंस, पञ्चखट्व, अत्यङ्ग इति चत्वारि उदाहरणानि प्रस्तुतानि। यत्र क्रमेण सम्बुधिलोपः न लोपः टापः लुक् तद् यस्य लुक् भवितुमर्हति। आकर- महाभाष्यप्रमाण्येन वा एतत्सर्वं सिद्धान्तितं जायत इति नागेशाशयः।

अन्तरङ्गानपि विधीन् बहिरङ्गो ल्यप् बाधते॥ (प. ५४)

अन्तरङ्गपरिभाषा बाधकपा-भाषायाः स्वीकारेऽपि प्रधाय प्रस्थायेत्यादौ अन्तरङ्गत्वात् हित्वादिषु कृतेषु ल्यप् स्यादित्याशङ्कयामुच्यते--'अन्तरङ्गानपि विधीन् बहिरङ्गो ल्यप् बाधते' इति। जापकसिद्धेयं परिभाषा। ^{६०}'अदो जग्धिः' इति सूत्रस्थभाष्यसिद्धान्तमादाय परिभाषायारस्याः जापकत्वं निरूपितम्। ^{६१}'अदो जग्धिः' (पा. सू. २-४-३६) इति सूत्रे कितीत्येव सिद्धे ल्यब्रह्णमस्याः जापकमिति। ल्यप् पदद्वयसापेक्षसमासमपेक्षत इति स बहिरङ्गसमासेऽनञ् पूर्वोक्त्वत्यप् इत्युक्तेः। "दधातेर्हिः इति विहितो हिस्तु एकपदापेक्षः तादौ किति "दधातेर्हिः" स्यादित्यर्थादन्तरङ्गम्। इति।

शब्दान्तरस्य प्राप्नुवन्विधिरनित्यो भवति॥ (प. ४३) - यद्व्यक्तिसम्बन्धितया पूर्वं प्रवृत्तिः, तद्व्यक्तिसम्बन्धितयैव पुनः प्रवृत्तौ कृताकृतप्रसङ्गित्वमित्याशयेन शब्दान्तरस्य प्राप्नुवन्विधिरनित्यो भवति इति परिभाषा प्रतिपादिता। न्यविशतेत्यत्र विकरणे कृते तदन्तस्याट् अकृते धातुमात्रस्येत्यडनित्येति ^{६२}'शदेः शितः' (१-३-६०) इति सूत्रस्थभाष्यवचनमाधारीकृत्य परिभाषाया अस्याः तात्पर्यं स्पष्टीकृतम्।

नाजानन्तार्ये बहिष्ट्वप्रकृतिः॥ (प. ५१)-इत्यत्र ^{६३}'न धातुलोपः' (१-१-४) इति सूत्रे ^{६४}'संयोगान्तस्य लोपः' (८-२-२३) इति सूत्रस्थभाष्यवचनं प्रमाणत्वेन समुपस्थाप्य परिभाषा अनित्येत्युपपादिता।

पूर्वोत्तरपदनिमित्तकार्यात् पूर्वमन्तरङ्गोऽप्येकादेशो न॥ (प. ५३) इत्यत्र ^{६५}'अन्तादिवच्च' (६-१-८५), ^{६६}'विप्रतिषेधे परम्' (१-४-२) इति सूत्रयोर्भाष्योक्तिं समुपस्थाप्य ^{६७}'नेन्द्रस्य' (७-३-२२) इति निषेध इव

जापक इति समाधानं विहितम्।

अकृतव्यूहाः पाणिनीयाः॥ (प. ५६)-'असिद्धं बहिरङ्गमन्तरङ्गं' 'वाणादङ्गं बलीयः' इति परिभाषावचनद्वयस्यापवादत्वेन 'अकृतव्यूहाः पाणिनीयाः' इति परिभाषा प्रारब्धा। नागेशः परिभाषायां नैव स्वीकरोति। परिभाषाया अस्याः प्रत्याख्यानोपाये पञ्चकारणानि विचारितानि, तदुच्यते—

- १) इदं वचनं नास्ति।
- २) पदावधिकान्वाख्यानस्वीकारात्।
- ३) समर्थसूत्रे समर्थग्रहणं तु कृतसंदेहे प्रत्ययोत्पत्तिर्यथा स्यात्।
- ४) प्रति च इत्यत्र च्यौ प्रसङ्गस्य प्रतिषेधो वक्तव्य इति विचारात्।
- ५) पदसंस्कारपक्षे इयं स्वीकरणीया। वाक्यसंस्कारपक्षे नेयं स्वीकरणीया।

एवं भावेन 'अकृतव्यूहाः पाणिनीयाः' इति परिभाषा नागेशदिशा प्रत्याख्याता। पुनश्च महाभाष्यतात्पर्येण अकृतव्यूहाः पाणिनीयाः इति परिभाषा स्वरूपतया तात्पर्येण च कुत्रचित् स्थले नोपलब्धव्या विद्यते। अत्र एषा परिभाषा नास्तीति नागेशस्याशयः।

'उपसङ्गमानिमित्तोऽप्यवाद उपसङ्गतनिमित्तमप्युसर्गं बाधत' इति॥ (प. ६५)- इति परिभाषाया 'अनवकाशा हि विधयो बाधका भवन्ति, समासान्ताश्च कवभावे सावकाशा' इति ^{६६}'शेषाद्विभाषा' (५-४-१४४) सूत्रस्थभाष्यवचनमुपपाद्व प्रतिपदोक्तत्वमपि निरवकाशत्वे सत्येव बाधप्रयोजकमिति तात्पर्यं साधितम्।

'उभयनिर्देशे पञ्चमीनिर्देशो बलीयान्' (प. ७१) - न्यायसिद्धेयं परिभाषा। पञ्चमीविभक्तिः सप्तमीविभक्तिश्चेत्युभयनिर्देशे यत्र कार्यं प्रवर्तते, तत्र कुत्र एव कार्यं विधीयते, किञ्च तद्रहस्यमिति प्रतिपादनोद्देशेन "उभयनिर्देशे पञ्चमीनिर्देशो बलीयान्" इति परिभाषा प्रारभ्यते। तात्पर्यं तु एकस्मिन् सूत्रे उभयथा निर्देशो कां विभक्तिमादाय कार्यसाधनमिति विचारे पञ्चमीनिर्देशस्य बलीयस्त्वं विचार्यते। तच्च तथ्यं पुरस्कृत्य "उभयनिर्देशे पञ्चमीनिर्देशो बलीयान्" इति परिभाषा समुपस्थापिता। अत्र अवतरणं तु—^{६९}"ननु ^{७०}इमं ह्रस्वाद" (८-३-३२) इत्यादौ डमः परस्याचः अचि परतः डमः इति वेति सन्देहः स्यादत आह—'उभयनिर्देशो इयं पारभाषेति। पञ्चमीनिर्देशे सप्तमीनिर्देशे च सति पञ्चमीनिर्देशः प्रबलतरः भवति। अचीति सप्तमीनिर्देशस्य ^{७१}"मय उअ" इत्यत्र चारितार्थात् पञ्चमीनिर्देशोऽनवकाश इति ^{७२}"तस्मादित्युत्तरस्ये"त्यस्यैव प्रवृत्तिः। यत्र च ^{७३}"डः सि धुट्" इत्यादौ उभयोरप्यचरितार्थम्, तत्र ^{७४}"तस्मिन्निति निर्दिष्टे पूर्वस्य" सूत्रापेक्षया ^{७५}"तस्मादित्युत्तरस्ये"त्यस्य परत्वात् पञ्चमीनिर्देशस्य बलीयस्त्वात् तेनैव व्यवस्था इति।

एवं भावेन बाधबीज-प्रकरणे त्रयोदशपरिभाषाणाम् अष्टाविंशतिस्थलेषु महाभाष्यस्याभिचिन्तनं विधाया नागेशेन स्वव्याख्यानं साधितम्। त्रिषयवाहुल्यादत्र समीक्षात्मकविचार अतीवसंक्षेपेन उपपादितः। परिभाषेनुसारेण परिभाषाणां स्वरूपचिन्तने, प्रत्याख्याने, तात्पर्यविचारे, प्रवृत्त्यप्रवृत्तिस्थलविशेषनिरूपणे सिद्धान्तसाधने च महाभाष्यस्याभिचिन्तनं विधाय भाष्यप्रदर्शितमार्गमाश्रित्य च व्याख्यानं साधितम्, येन 'सर्वेषां न्यायबीजानां महाभाष्यनिबन्धने' इत्युक्तेः सार्यक्यमुपजायते।

सन्दर्भटिप्पणी:-

- १। परिभाषेन्दुशेखरः पृ.-२, वि.मि.
- २। प. सं. ४०
- ३। तत्रैव, प.शे. मिश्रविश्वनाथः, पृ.-१५६
- ४। तत्रैव-पृ-१५८
- ५। तत्रैव-पृ-१५९
- ६। तत्रैव
- ७। तत्रैव-पृ-१६५
- ८। पा.सू. १-३-११
- ९। प.सं. ४१
- १०। तत्रैव, प. शे. मिश्रविश्वनाथः, पृ.-१६६
- ११। तत्रैव
- १२। तत्रैव-पृ-१७०
- १३। प.सं. ४३
- १४। तत्रैव, प.शे. मिश्रविश्वनाथः, पृ-१७२
- १५। प.सं. ५०
- १६। तत्रैव, प.शे. मिश्रविश्वनाथः, पृ.-१८०
- १७। तत्रैव-पृ-१८२
- १८। तत्रैव-पृ-१८५
- १९। तत्रैव-पृ-१८७
- २०। तत्रैव-पृ-१८९
- २१। तत्रैव-पृ-१९०
- २२। तत्रैव-पृ-१९६
- २३। तत्रैव-पृ-२००
- २४। तत्रैव
- २५। तत्रैव
- २६। तत्रैव-पृ-२१०
- २७। तत्रैव-पृ-२१२
- २८। प.सं. ५१
- २९। तत्रैव, प.शे. मिश्रविश्वनाथः, पृ.-२१५
- ३०। तत्रैव-पृ-२२३
- ३१। प.सं. ५२
- ३२। तत्रैव, प.शे. मिश्रविश्वनाथः, पृ.-२३६
- ३३। प.सं. ५३
- ३४। तत्रैव, प.शे. मिश्रविश्वनाथः, पृ.-२४०
- ३५। प.सं. ५४
- ३६। तत्रैव, प.शे. मिश्रविश्वनाथः, पृ.-२४१
- ३७। प.सं. ५६
- ३८। तत्रैव, प.शे. मिश्रविश्वनाथः, पृ.-२६५
- ३९। तत्रैव
- ४०। प.सं. ५८
- ४१। तत्रैव, प.शे. मिश्रविश्वनाथः, पृ.-२७४
- ४२। तत्रैव-पृ-२७५
- ४३। पा.सू. १-१-४७
- ४४। तत्रैव, प.शे. मिश्रविश्वनाथः, पृ.-२७७
- ४५। प.सं. ६५
- ४६। तत्रैव, प.शे. मिश्रविश्वनाथः, पृ.-२९९
- ४७। प.सं. ६९
- ४८। तत्रैव, प.शे. मिश्रविश्वनाथः, पृ.-३१०
- ४९। प.सं. ७१
- ५०। तत्रैव, प.शे. मिश्रविश्वनाथः, पृ.-३१४
- ५१। पा.सू. १-३-९२
- ५२। पा.सू. १-३-१२
- ५३। पा.सू. २-४-७१
- ५४। पा.सू. ६-१-६८
- ५५। तत्रैव
- ५६। पा.सू. ७-२-२९
- ५७। पा.सू. ७-१-९०
- ५८। पा.सू. ६-४-१४
- ५९। पा.सू. १-१-६३
- ६०। पा.सू. २-४-३६
- ६१। तत्रैव
- ६२। पा.सू. १-३-६०
- ६३। पा.सू. १-१-४

- | | |
|---|-------------------|
| ६४। पा.सू. ८-२-२३ | ७०। पा.सू. ८-३-३२ |
| ६५। पा.सू. ६-१-८५ | ७१। पा.सू. ८-३-३३ |
| ६६। पा.सू. १-४-२ | ७२। पा.सू. १-१-६७ |
| ६७। पा.सू. ७-३-२२ | ७३। पा.सू. ८-३-२९ |
| ६८। पा.सू. ५-४-१४४ | ७४। पा.सू. १-१-६६ |
| ६९। प. सं. ७१, मिश्र विश्वनाथः, प.शे. - पृ. ३१४ | ७५। पा.सू. १-१-६७ |

सहायकग्रन्थाः

- १। मिश्र विश्वनाथ(व्याख्याकारः), २००९, चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, वाराणसी, परिभाषेन्दुशंकरः
- २। आचार्य पं. सत्यनारायणशास्त्री खण्डूडी, सम्पादकः, १९८५, अष्टाध्यायीसूत्रपाठः, पल्लादटिप्पणी-सहितः, कृष्णदास संस्कृत सीरीज ६५, कृष्णदास संस्कृत अकादमी, वाराणसी-२२१००१
- ३। शास्त्री चारुदेव, सम्पादकः, १९६८, व्याकरणमहाभाष्यम्, (नवाह्निकम्), मोतिलाल बनारस दास।
- ४। भार्गवशास्त्री-संपा. व्याकरणमहाभाष्यम्, भाष्यप्रदीपः, भाष्यप्रदीपोद्यतः, चौखम्बाप्रतिष्ठानम्, दिल्ली
- ५। महाभाष्यम्, सम्पादकः-श्रीगुरुप्रसादशास्त्री, राष्ट्रियसंस्कृतसंस्थानम्, नई देहली-११००५८, २००६
- ६। वाक्यपदीयम्, ब्रह्मकाण्डम्-श्रीवामदेव आचार्यः, चौखम्बा कृष्णदास संस्कृत अकादमी, वाराणसी-२२१००१, १९८७
- ७। वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी, व्याख्याकारः-पं. रामचन्द्र झा, चौखम्बा कृष्णदास संस्कृत अकादमी, वाराणसी-२२१००१, २००९
- ८। व्याकरणशास्त्रेतिहासः, सम्पादक-लोकमणिदहाल, भारतीयविद्याप्रकाशन, जवाहरनगर, दिल्ली-२००७.
- ९। संस्कृतसाहित्येतिहासः, सम्पादकः-कपिलदेवद्विवेदी, रामनारायणलालविजयकुमार, २ कटरारोड, इलाहाबाद, १९८९
- १०। Studies of Sanskrit Grammar, S.K. Belvelkar, Bharatiya Vidya Prakashan, 1976

त्रिमुनिव्याकरणे सूत्रलक्षणम्

रुबेलदासः

भूमिका

'मुखं व्याकरणं स्मृतम्'—इति श्रुत्यनुसारं वेदाङ्गेषु प्रधानाङ्गं तावद्व्याकरणम्। संस्कृतव्याकरणेषु जन्मतनं प्रसिद्धं व्याकरणं पाणिनीयव्याकरणम्। पाणिनिव्याकरणस्य नामान्तरं त्रिमुनिव्याकरणम्। त्रिमुनिव्याकरणस्य मुनित्रयं भवति-सूत्रकारःपाणिनिः, वार्तिककारः कात्यायनः भाष्यकारः पतञ्जलिश्च।

उक्तमस्ति

वाक्यकारं वररुचिं भाष्यकारं पतञ्जलिम्।
पाणिनिं सूत्रकारञ्च प्रणतोऽस्मि मुनित्रयम्॥²

त्रिमुनिव्याकरणस्य प्रधानो ग्रन्थोऽष्टाध्यायी। महर्षिपाणिनिविरचितः सूत्रमूलको वैज्ञानिकग्रन्थोऽयम्। अस्मिन् ग्रन्थे प्रायः चतुःसहस्राणि सूत्राणि राजन्ते। एतेषां सूत्राणामाधारेण संस्कृतभाषायाः सर्वे शब्दाः अनुशिष्यन्ते। 'आदेच उपदेशोऽशिति'³ सूत्रभाष्ये सूत्राण्युपदेशरूपेण उल्लिख्यन्ते स्म। तथा हि--

धातुसूत्रगणोणादिवाक्यलिङ्गानुशासनम्।
आगमप्रत्ययादेशाः उपदेशाः प्रकीर्तिताः॥

सूत्रलक्षणम्

उपदेशभूतस्य सूत्रस्य नामान्तरं लक्षणमिति। निगदितं महाभाष्ये--"लक्ष्यलक्षणे व्याकरणम्"⁴। व्याकरणे सूत्राणां समावेशो दृश्यते। सूत्रैः शब्दानां साधुत्वं प्रतिपाद्यते। अस्माकं प्रवृत्तिवशात् जिज्ञासा भवति साधुत्वनिर्णायकसूत्रस्य लक्षणं किम्? तथा हि भणितम्--

अल्पाक्षरमसन्दिग्धं सारवद्विश्वतोमुखम्।
अस्तोभमनवद्यञ्च सूत्रं सूत्रविदो विदुः॥⁵
लघूनि सूचितार्थानि स्वल्पाक्षरपदानि च।
सर्वतः सारभूतानि सूत्राण्यहर्मुनीपिणः॥⁶

उपर्युक्तायां प्रथमायां कारिकायां सूत्रलक्षणाधारितानि षट्पदानि वर्तन्ते। अल्पाक्षरम्, असन्दिग्धं, सारवद् विश्वतोमुखम्, अस्तोभम्, अनवद्यञ्च। तात्पर्यन्तावत्--सूत्रं स्वल्पाक्षरं भवेत्, सन्देहरहितं भवेत्, विषयस्तत्र गहनतात्पर्यवहः स्याद्, अवाधं सर्वत्र प्रवृत्तिक्षमता, दोषाणामभावः, अनिन्दनीयं स्यादिति।

द्वितीयायां कारिकायां पूर्वोक्तकारिकायाः विषय एव सूचितः।

व्याकरणशास्त्रे सूत्राणां स्वल्पाक्षरत्वमिष्टं भवति। तथा ह्युक्तं केनापि--

"अर्धमात्रालाघवेन पुत्रोत्सवं मन्यन्ते वैयाकरणाः"

सूत्राणां प्रकाराः

अत्र शास्त्रे सूत्राणां षड्विधत्वं स्पष्टमुक्तम्--

संज्ञा च परिभाषा च विधिर्नियम एव च।
अतिदेशोऽधिकारश्च षड्विधं सूत्रलक्षणम्॥⁷

संज्ञासूत्रं, परिभाषासूत्रं, विधिसूत्रं, नियमसूत्रम्, अतिदेशसूत्रम्, अधिकारसूत्रम्--इत्येतत् सूत्रस्य षड्विधत्वम्। अथ एतेषामालोचनं सोदाहरणं क्रियते--

संज्ञासूत्रम्

समुपसर्गाद् जाधातोः "आतोश्चोपसर्गे कः" इत्यङि स्त्रीत्वे संज्ञेति सिध्यति। लोके जनानामवबोधनाय यथा देवदत्तयज्ञदत्तादयः संज्ञाः क्रियन्ते तथैव व्याकरणशास्त्रे घ-घि-टि-सर्वनामादयः संज्ञाः क्रियन्ते। यस्मिन् संज्ञां विधीयते तत्संज्ञासूत्रम्। उदाहरणम्--"अदर्शनं लोपः"^१। अष्टाध्याय्यां प्रायः पादौनत्रिंशत् संज्ञासूत्राणि सन्ति।

संज्ञासूत्रं त्रिधा विभज्यते.....

अन्वर्थसंज्ञा-महर्षिपाणिनिना केपाञ्चित्सूत्राणां संज्ञा तेषामर्थानुसारेण भणिता। एतदन्वर्थसंज्ञासूत्रम्।
उदाहरणं-सर्वनाम, सम्प्रदानम्।

कृत्रिमसंज्ञा-शास्त्रसिद्धये महर्षिपाणिनिना कानिचन सूत्राणि निर्मितानि। एतानि कृत्रिमसंज्ञाविधायकानि सूत्राणि। यथा--टि, घ, घु, भ इत्यादीनि।

परम्परागतसंज्ञा-महर्षिपाणिनिः व्याकरणपरम्परां स्वीकृत्य पूर्वाचार्यान् प्रति ससम्मानं तेषां व्यवहितानां संज्ञानामनुरूपं सूत्रं तद्ग्रन्थे उक्तवान्।

परिभाषासूत्रम्

परितः सर्वतो भाष्यन्ते नियमाः यया सा परिभाषा। अर्थाद् यया नियमाः स्थिरीक्रियन्ते सा परिभाषा। तथाहि "अनियमे नियमकारिणी परिभाषा" इति परिभाषासंज्ञा। परिभाषासूत्रं साक्षाद्लक्ष्यसंस्कारकं भवति। विधिसूत्रैः सह मिलित्वा कार्यं करोति। तात्पर्यन्तावत्-विधिसूत्रेण शास्त्रकार्ये सन्देहोपस्थितौ परिभाषा आगत्य लक्ष्यसंस्कारये सन्देहनिरसनावसरे नियमं करोति।

परिभाषासूत्रं विना अन्याः "एकान्ताः अनुबन्धाः" "अनेकान्ताः अनुबन्धाः" इत्यादयः परिभाषाः विद्यन्ते। एतासां भेदत्रयं दृश्यते--

लोकन्यायसिद्धपरिभाषा--एषा परिभाषा लोकव्यवहाराधारिता भवति। उदाहरणम्--
"एकदेशविकृतमनन्यवत्"^{१०}।

वाचनिकपरिभाषा-पूर्वाचार्यैः भाष्यरूपेण एवं वचनरूपेण पठिताः परिभाषाः वाचनिकीपरिभाषा।
उदाहरणं--"विप्रतिषेधे परं कार्यम्"^{११}।

ज्ञापकसिद्धपरिभाषा-पूर्वाचार्याणां कथनशैलितः उपदेशाद्वा याः परिभाषाः ज्ञापिताः भवन्ति ताः ज्ञापकसिद्धाः परिभाषाः। उदाहरणम्--"संज्ञापूर्वको विधिरनित्यः"

विधिसूत्रम्

यत्सूत्रं साक्षाद्लक्ष्यसंस्कारकं भवति, यल्लोपागमादेशादिव्याकरणानि विधीयन्ते तद्विधिसूत्रम्।
वैयाकरणानामभिप्रायः--अत्यन्ताप्राप्त्यर्थप्रतिपादकत्वे सति साक्षात्साधुत्वविधायकशास्त्रत्वं विधिसूत्रत्वम्।

उदाहरणम्—“इको यणचि”^{१२}

विधिसूत्रं चतुर्धा विभज्यते उत्सर्गापवादनित्यान्तरङ्गभेदेन-

उत्सर्गसूत्रम्—आचार्यपाणिनिः प्राथम्येन शब्दानां व्युत्पत्तये सामान्यनियमान् निर्दिशति। सामान्यनियम एव उत्सर्गसूत्रम्। उदाहरणम्—“आद्गुणः”^{१३}।

अपवादसूत्रम्—‘निरवकाशो विधिरपवादः’--अर्थाद्विधिसूत्राणामन्यत्र अनवकाश एव अपवादः। उदाहरणम्—आद्गुणसूत्रस्य अपवादसूत्रं “वृद्धिरेचि”^{१४}।

नित्यसूत्रम्—“कृताऽकृताप्रसङ्गी यो विधिः स नित्यः”--अर्थाद् यो विधिः द्वितीयस्य प्रवृत्तदशायामप्रवृत्तदशायाम्वा समानरूपेण प्रवृत्तो भवति स नित्यविधिः। उदाहरणम्—“अनेकाल्....” इत्यस्यापवादसूत्रं “डिञ्च”^{१५}।

अन्तरङ्गसूत्रम्—अल्पोपेक्षत्वं परनिमित्तानपेक्षत्वम्--इत्यादिलक्षणैः लक्षितसूत्रमन्तरङ्गसूत्रम्। अन्तरङ्गविधिः बहिरङ्गाद्वलवान् भवति। सूत्रन्तावद्--“असिद्धं बहिरङ्गमन्तरङ्गे”^{१६}।

नियमसूत्रम्

नियम्यन्ते निश्चियन्ते प्रयोगाः येन सः’--व्युत्पत्त्यनुसारं येन प्रयोगाणां नियमनं क्रियते तन्नियमसूत्रम्। केनापि सूत्रेण सिद्धकार्यस्य पुनःसिद्धये यदि सूत्रान्तरं पठ्यते तन्नियमसूत्रम्। “सत्यारम्भमाणो विधिर्नियमाय भवति”। वैयाकरणमतेऽस्य लक्षणं--“साक्षादितव्यावर्तकशास्त्रत्वं नियमसूत्रत्वम्”। उदाहरणं--“पतिः समास एव”^{१७}।

अतिदेशसूत्रम्

‘अतिदिश्यन्ते तुल्यतया विधीयन्ते कार्याणि येन सोऽऽतिदेशः’। येन सूत्रेण समानता प्रतीयते तदतिदेशसूत्रम्। शिष्यः गुरुः न, परन्तु गुरोः अनुपस्थितौ शिष्यः गुरुणा तुल्यते, तद्वत् यत् प्रकृतसूत्रं न परन्तु प्रकृतसूत्रवत्कल्प्यते, तदतिदेशसूत्रम्। वैयाकरणमतेऽस्य लक्षणं--“साक्षात्सादृश्यग्राहकशास्त्रत्वमतिदेशत्वम्”। यथोदाहरणं--“तृज्वत्क्रुटुः”^{१८}।

अतिदेशाः विभिन्नप्रकाराः भवन्ति। यथा--निमित्तातिदेशः, व्यपदेशातिदेशः, शास्त्रातिदेश--इत्यादयः।

अधिकारसूत्रम्

यत्सूत्रं किमपि कार्यं न करोति, परन्तु सूत्रान्तराणां क्षेत्रं स्वस्याधिकारे स्थापयति, तेषां सहायकश्च भवति, तदधिकारसूत्रम्। अधिकारस्य लक्षणं तावद्--“एकत्रोपात्तस्यान्यत्र व्यापारोऽधिकारः”। अधिकारान्तर्गतेषु सर्वेषु सूत्रेषु अधिकारस्य अनुवृत्तिः क्रियते। अधिकारस्य क्षेत्रं व्यापकं वर्तते तथा अनुवृत्तेः क्षेत्रं सीमितं वर्तते। अनुवृत्तिः प्रायः एकदेशस्य भवति, परन्तु अधिकारः समग्रसूत्रस्यैव भवति। अष्टाध्याय्यां प्रायः पञ्चाशदधिकारसूत्राणि सन्ति। पाणिनेः अधिकारविषयकसूत्रम् “स्वरितेनाधिकारः”^{१९}। उदाहरणं--“कारके”^{२०}

केषाञ्चित्सूत्राणां माध्यमेन पाणिनिः अधिकारस्य सीमानं निर्देशितवान्। उदाहरणम्—“आ कडागदंका संज्ञा”^{२१}।

कस्यचित्सूत्रस्याधिकारः अध्यायसमाप्तिपर्यन्तं पादसमाप्तिपर्यन्ताम्वा चलति।

निष्कर्षः

उपर्युक्तालोचनामाध्यमेनाष्टध्यायीस्थसूत्राणां लक्षणं, क्रमेण तेषां भेदः, भेदानां स्वतन्त्रलक्षणम्, उदाहरणं, सामान्यविषयश्च यथाप्रचेष्टं विवेचितम्। एषा आलोचना व्याकरणजिज्ञासूनां सूत्रलक्षणविषये सन्देहावकाशं निरस्यति।

तथ्यसूत्रम्

१। पा. शि. कारिका-४२

२। प्रा. का

३। पा. सू.-६।१।४५

४। महा. पस्म.

५। यु. दी

६। न्या. सू. भा. वा.--१।१।१

७। गो. च. १

८। पा. सू.-३।१।१३६

९। पा.सू.-१।१।६०

१०। परि. शे.-३७

११। पा. सू.-१।४।२

१२। पा. सू.-६।१।७७

१३। पा. सू.-६।१।८६

१४। पा. सू.-६।१।८७

१५। पा. सू.-१।१।५३

१६। परि. शे-

१७। पा. सू.-१।४।८

१८। पा. सू.-७।१।१५

१९। पा. सू.- १।४।३।११

२०। पा. सू.-१।४।२३

२१। पा.सू.-१।४।१

शब्दसंकेतः

१। पा.शि.-पाणिनीयशिक्षा

२। पा.सू.-पाणिनिसूत्रम्

३। महा.पस्म.-महाभाष्यम् (पस्मशाब्दिकम्)

४। यु.दी.-युक्तिदीपिका

५। न्या.सू.भा.वा.,-न्यायसूत्रभाष्यं (वात्स्यायनः)

६। परि.शे.-परिभाषेन्दुशेखरः

७। गो.च.-गोयीचन्द्रः

८। धा.स.-धातुसंख्या

९। प्रा.का- प्राचीनकारिका

सहायकग्रन्थाः

डॉ. धनुर्धरः। संज्ञासूत्रविमर्शः। शास्त्रमीमांसा, अङ्कः-४, २०१३। पृ. १९४-९८। मुद्रितम्।

डॉ. बोधकुमारः। वस्तुतस्तु ज्ञापकन्यायसिद्धत्वमेव परिभाषाणाम्। शास्त्रमीमांसा, अङ्क-४, २०१३। पृ.

१३७-४१। मुद्रितम्।

पाणिनिः। पाणिनीयशिक्षा। व्या. का-शिवराज-कौण्डिन्यनः। वाराणसीः चौखाम्बा-सुरभारती-प्रकाशनम् २०१०।
मुद्रितम्।

पाणिनिः। अष्टाध्यायीसूत्रपाठः। वाराणसीः चौखाम्बा-सुरभारती-प्रकाशनम्, २०१०। मुद्रितम्।

पलञ्जलिः। महाभाष्यम् (पस्पशान्तिकम्)। व्या. का-गङ्गाधरकरः। कलकाताः संस्कृत बुक डिपो, २००२।
मुद्रितम्।

भट्टोजीदीक्षितः। वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी (भाग-१)। सम्पा.-लक्ष्मी शर्मा, व्या. का-गोविन्दाचार्यः। वाराणसीः
चौखाम्बा-सुरभारती-प्रकाशनम्, २०१३। मुद्रितम्।

भट्टोजीदीक्षितः। वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी। व्या. का-अयोध्यानाथ-साय्याल-शास्त्री। वर्धमानः वर्धमानविश्व-
विद्यालयः, २००८। मुद्रितम्।

हालदारः, गुरुपदः। व्याकरणदर्शन इतिहासः। कलकाता। महामाया प्रेस, १९४३। मुद्रितम्।

वायोः शब्दत्वापत्तिः

अभिहित-मण्डलः

दार्शनिकसम्प्रदायेषु बहुचर्चितविषयो हि शब्दः। शब्दोऽयं सूक्ष्मतया मानवानामन्तःकरणे विराजते।
अक्षरात्मकोऽयं शब्द एव शब्दब्रह्म इति वैयाकरणानां चरमराद्धान्तः। अक्षरात्मकस्य शब्दस्य ब्रह्मत्वं महावैयाकरण
आचार्यभर्तृहरिः तदीये 'वाक्यपदीयम्' इति व्याकरणदार्शनिकग्रन्थस्य ब्रह्मकाण्डे सुष्ठु प्रतिपादयामास। वैयाकरणैः
शब्दस्य नित्यत्वं सर्वथैवोररीकृतम्। जगत्यस्मिन् समेषामेव दार्शनिकसम्प्रदायानां मतवैभिन्न्यं परिलक्ष्यते।

शब्दस्य नित्यत्वं न सर्वैरेव स्वीकृतम्। परन्तु शब्दस्योपादानकारणं तु सर्वे एव सम्प्रदायाः स्वीकुर्वन्ति।
अनित्यत्ववादिनां नये शब्दस्योपादानकारणं किं तदेवालोच्यते भर्तृहरिणा तदीये वाक्यपदीये ब्रह्मकाण्डे--

“वायोरणूनां ज्ञानस्य शाब्दत्वापत्तिरिष्यते।

कैश्चिद् दर्शनभेदो हि प्रवादेष्वनावस्थितः॥”^१ इति।

अर्थात् कैश्चिद् वायोः कैश्चिदणूनां कैश्चिद्वा ज्ञानस्य शब्दत्वापत्तिरिष्यते। परन्तु एतादृशेषु सिद्धान्तेषु
दृष्टिभेदो वर्तते पुरुषाणां मध्ये। अतः शब्दोपादानकारणमिदमेवेति निर्धारयितुं न शक्यतेऽस्माभिः। शब्दविषये
भिन्नभिन्नदार्शनिकसम्प्रदायेषु सिद्धान्तभेदा आचार्यकुमारिलेन तदीये श्लोकवार्तिके सविस्तारमालोचिताः।
तथाहि--

“वक्तव्यश्चैष कः शब्दो नाशित्वेन प्रसाध्यते।

त्रिगुणः पौद्गलो वाऽयमाकाशस्याथ वा गुणः॥

वर्णादिभ्योऽथ नादात्मा वायुरूपोऽर्थवाचकः।

पदवाक्यात्मकः स्फोटः सारूप्यान्यनिवर्त्तने॥”^२ इति।

पार्थसारथिभिश्चेणापि एताः शब्दस्वरूपविषये मतविकल्पाः तदीये न्यायरत्नाकरे सुष्ठु प्रतिपादिताः—

“सत्त्वरजस्तमःस्वभावः सांख्यानम्, आहर्तानां पुद्गलारब्धः। काणादानामाकाशगुणो, नादात्मा शब्दादिकल्पः। शिक्षाकारस्य वायुरूपोऽर्थवाचकः, अर्थवाचकरूपेण शब्दात्मना परिणतो वायुरिति यावत्। स्फोटश्च द्विविधो वैयाकरणाभिमतः, सारूप्यान्यनिवर्त्तने च सांख्य-सौगताभिमते इति।”^३

किं बहुना, नागेशेनापि तदीये लघुमञ्जुपायां विषयेऽस्मिन् दार्शनिकसिद्धान्तभेदाः प्रदर्शिताः—

“वैखरी तु वायोः इति हर्ष्यक्तेः पातञ्जलभाष्ये (योगसूत्रे) व्यासेनापि तथोक्तेश्च। ‘आख्यातोपयोगे’ (सा० सू० १.४.२९) इति सूत्रे पतञ्जल्युक्तेश्च वाखादिपरिणामरूपा कण्ठताल्वाद्यभिघातजन्यैव इति बोध्यम्। वायोः प्राणादिरूपस्य। अणूनां शब्दतन्मात्रादिरूपपरमाणूनाम्।...ज्ञानस्य वक्तृज्ञानस्य। पराशक्तिसाहित्येन च तत्परिणाम इति बोध्यम्। कैश्चिदित्यनेन पराशक्तिरेव मध्यमावत् परिणामविशेषोऽन्येषां मते वैखरी इति सूचितम्। तदाह प्रवादेषु शास्त्रेषु। अत्र विषये दर्शनभेदः सिद्धान्तभेदोऽनवस्थितः इति।”^४

एवं परिदृश्यन्ते यच्छब्दस्यानित्यत्ववादिनां कार्यत्ववादिनां वा मते शब्दस्योपादानकारणत्वविषये दार्शनिकसम्प्रदायेषु भिन्नमताः।

यस्तावद् वायोः शब्दत्वापत्तिरिष्यते ते तावच्छिक्षाकाराः। अत्र न्यायमञ्जर्या जयन्तभट्टेन न्यादि-
“शिक्षाविदस्तु पवनात्मकमेव शब्दमाचक्षते, तदसमञ्जसप्रतीतेः”^५ इति। शिक्षाकाराणां मतं हि तावत् जीवो बुद्ध्या विषयान् सम्यग् ज्ञात्वा विमृश्य वक्तुमिच्छया मनो योजयति, मनः शारीरमग्निं व्यापारे प्रवर्तयति, तथा प्रवृत्तोऽग्निः कोष्ठ्यं वायुं प्रेरयति, ततः प्रेरितो वायुः उरसि चरन् प्रातस्सवनभक्तं गायत्रच्छन्दोऽनुगतं मन्दं स्वरं जनयति। कण्ठे चरन् माध्यन्दिनसवनभक्तं त्रिष्टुच्छन्दोऽनुगतं तारं स्वरं जनयति। यथास्थानं त्रिविधान् स्वरान् जनयित्वा उदीर्णः वायुः मूर्ध्नि प्रतिहतो वदनं प्राप्य अकारादिकान् वर्णान् जनयति, तथा जातानां वर्णानाम् उदात्तादिस्वरात् ह्रस्वदीर्घादिकालात् कण्ठमूर्धताल्वादिस्थानात् आभ्यन्तरप्रयत्नब्राह्मप्रयत्नाभ्यां चेति पञ्चप्रकारेण विभेदो भवति इति। तथाम्नातं पाणिनीयशिक्षायाम्—

“आत्मा बुद्ध्या समर्थर्थान् मनो युङ्क्तो विवक्षया।

मनः कायाग्निमाहन्ति स प्ररयति मारुतम्॥

मारुतं तूरसि चरन् मन्दं जनयति स्वरम्।

प्रातस्सवनयोग्यं तं छन्दो गायत्रमाश्रितम्॥

कण्ठे माध्यन्दिनयुगं मध्यमं त्रैष्टुभानुगम्।

तारं तार्तीयसवनं शीर्षण्यं जागतानुगम्॥

सोदीर्णो मूर्ध्निभिहतो वक्त्रमापद्य मारुतः।

वर्णान् जनयते तेषां विभागः पञ्चधा स्मृतः॥” इति॥^६

विषयमेनं प्रतिपादयन् वायोस्तावच्छब्दभावापत्तिप्रक्रिया भर्तृहरिः आचक्षते तदीये वाक्यपदीये--
 "लब्धक्रियः प्रयत्नेन वक्तुरिच्छानुवर्तिना।

स्थानेष्वभिहतो वायुः शब्दत्वं प्रतिपद्यते॥" इति॥^३

अर्थस्तावत् वक्तुः इच्छानुवर्तिना शब्दप्रयोगेच्छया उत्पन्नेन लब्धक्रियः प्राप्तक्रियो वायुः प्राणवायुः स्थानेषु कण्ठताल्वादिषु अभिहतेषु अभिघाताख्यसंयोगस्वभावात् शब्दत्वं प्रतिपाद्यते। वक्तुरिच्छा विवक्षातां वा उत्पन्नचेष्टया कोष्ठ्यवायोः क्रिया जायते। स एव स्वकीयभूत्वा कण्ठताल्वादिषु स्थानेषु अभिघातेनैव शब्दस्यापत्तिर्जायते। वायोः शब्दत्वापत्तिः शुक्लयजुसः प्रतिशाख्येऽप्युक्ता। 'वायोः खात्' (१.६) इति सूत्रे वायुः शब्दस्य कारणं भवति, स च खात् आकाशादुत्पद्यते, अतो वायोः परिणामः शब्द एव। एतदेव स्पष्टयितुं 'शब्दस्तत्' इति सूत्रान्तरमुक्तम्। शब्दस्तदात्मकः वाय्वात्मकः इति तदर्थः। यदि शब्दः वाय्वात्मकः तर्हि वायोः सवंगतत्वात् शब्दस्यापि सर्वत्रैवोपलब्धिः स्यादित्याशङ्क्य 'सङ्करोपहितः' इति सूत्रान्तरं निरूपितम्। सम्यक् करणैरुपहितो वायुर्वेणुशङ्खादिभिः शब्दीभवति इति तदर्थः। अनेन शब्दस्य वायुपरिणामत्वं भवति स्पष्टम्। ततः 'ससंघातादीन् वाक्' इति सूत्रेण शाब्दीभूतस्य वायोः वर्णभावापत्तिः उक्ता। अस्यार्थस्तावद् यो वायुः सम्यक् करणैरुपहितः शब्दीभूतः ससंघातः पुरुषप्रयत्नः बाह्याभ्यन्तरलक्षणः स आदिर्येषां स्थानादीनां ते तान् संघातादीन् प्राय वाक् वर्णो भवतीति।

'शब्दार्थप्रत्ययानामितरेतराध्यासात् संकरः'^४ इति 'तत्र वाग्वर्णेष्वेवार्थवती श्रोत्रं च ध्वनिपरिणामविषयम्' इति व्यासभाष्यप्रतीकमादाय वाचस्पतिमिश्रेण स्वमतं प्रतिपादितं यत् 'श्रोत्रं पुनर्ध्वनेरुदानस्य वागिन्द्रियाभिघातिनो यः परिणतिभेदो वर्णात्मा तेनाकारेण परिणतं तन्मात्रविषयम्' इति प्रतिपादितं पतञ्जलिना। किञ्च तस्मिन्नेव सूत्रे श्रीनागेशः स्वमतप्रतिपादनावसरे आह--

'ध्वनिर्नाम वागिन्द्रियादिष्वभिहतस्योदानवायोः परिणतिभेदः तदभिघातात्तदवच्छिन्नाकाशोपादानको वा' इति अतः सर्वे एव शब्दस्य वायुपरिणामतामेवाहुः इत्येव सुष्ठु परिलक्ष्यते। उदाहरणेनैकेन तावत् स्पष्टीक्रियते यथा मेघाभ्यन्तरस्थिताः उदकसमूहाः प्रतिकूलवायुना ताडिताः तादृशेनोदकान्तरेणाभिहताः च सन्तः विद्युद्रूपतया परिणमन्ति तथैव वक्तुः विवक्षाजन्यप्रयत्नप्रेरितवायुः स्थानकरणादिषु अभिहतः सन् शब्दत्वं प्रतिपद्यते। मेघद्वयस्य परस्पराभिघातेन निष्पन्नः वज्रनिर्घोषात्मकशब्दः वायुरेव परिणाममात्र इत्येव प्राचीनाचार्याणां सद्धान्तः। आम्नातश्चाग्निपुराणे--

"अद्भ्योऽग्निर्ब्रह्मणः क्षत्रमश्मनो लोहमुत्थितम्।

तेषां सर्वत्रगं तेजः स्वासु योनिषु शाम्यति॥" इति॥

तत्रापि शब्दाकारः परिणामस्तु वज्रनिर्घोषाख्यो वायुरेव, न तु जलस्य। तथाम्नातमग्निपुराणे--

"यदाऽन्तरीक्षे बलवान् मारुतो मरुता हतः।

जायते तत्र निर्घोषो बलवान् वायुसम्भवः॥" इति।

ननु वक्तुः प्रयत्नप्रेरितो वायुस्तु एकोऽभिन्नश्च, कथं तादृशस्य वायोः नानारूपशब्दाकारेण परिणाम

इत्याशङ्क्याह भर्तृहरिः-

“तस्य कारणसामर्थ्यात् वेगप्रचयधर्मणः।

सन्निपातात् विभज्यन्ते सारवत्योऽपि मूर्तयः॥”^{१०} इति।

अर्थस्तावत् वेगप्रचयकारणस्य कर्मणः सामर्थ्यात् वेगः (संस्कारविशेषः) प्रचयः (शिथिलः संयोगः) लो-
धामौ यस्य तस्य वेगप्रचयधर्मणः तस्य वायोः संयोगात् सारवत्योऽपि मूर्तयः पर्वतवृक्षादयः विभज्यन्ते तर्हि
का कथा पुनः कण्ठताल्वादिविभागस्येति भावः। विषयेऽस्मिन् वृषभदेवेन सुष्टु प्रतिपादितं--‘सारवतां
पर्वतादीनामपि वायुना विभागः क्रियते; किमद्भः पुनस्ताल्वादीनाम्’ इति। परन्तु हरिवृषभकृतमतमिदं निराकृत्य
पण्डितरघुनाथशर्मणा तदीये अम्बाकर्त्री--टीकायामाटीकितं स्वमतं--‘सारवतां पर्वतादीनामपि वायुना विभागः
क्रियते; किमद्भः पुनस्ताल्वादीनाम्’ इति। तत्प्रयुक्तं, वैपरित्यात्। न ह्यत्र वायुना ताल्वादीनां विभागोऽभिप्रेतः,
किन्तु ताल्वादिसन्निपातेन वायोरिति। अतः पुरुषप्रयत्नप्रेरितघनीभूतवेगवतो वायोः सन्निपातेन ताल्वादिस्यानस्य
विभागसाधने नास्ति किमपि आश्चर्यकरम्। Dr. Iyer-महोदयः तस्य आङ्ग्लानुवादे अम्बाकर्त्रीटीकाया एवानुसृतं
कृतवान्। तदपि उल्लेखयोग्यम्, तद्धि--

“Vrsabha understands that the air brings about the contacts and separation of the
place of articulation which are solid (saravatyah). The translation connects ‘saravatya-
pi murtayah with tasya = of the air.”—loc. cit. note. 1. इति।

अतिप्रतिरोधशक्तिमतो वायोरभिघातेन कठिनशीलानां विभक्तत्वं कालिदासस्य रघुवंशेऽपि प्राप्यते--

‘न पादपोन्मूलशक्तिः रंहः

शिलोच्चये मूर्च्छति मातुरस्य॥” इति।^{१०}

अत्रेदमवधेयं यत् वक्तुर्विवक्षातः करणप्रयत्नेनोत्पन्नो यो वायुः स तु पञ्चवायुषु उदानवायुरेव इत्येव
आचार्यभर्तृहरेराशयः। महाभारतेऽपि ध्वनेः कारणत्वमुदानवायुत्वमुररीक्रियते। तथाहि--

‘उदानादुच्छ्वसिति ध्वनिभेदश्च जायते’॥ इति शिवम्॥

ग्रन्थस्रोतांसि

आचार्यभर्तृहरिः, वाक्यपदीयम् (हरिवृषभकृतया स्वोपज्ञवृत्त्या, पद्मथीपण्डितरघुनाथशर्मणा विरचितया
अम्बाकर्त्रीव्याख्यया च सहितम्) वाराणसी, सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयः, २००६।

तर्कालङ्कारः, जगदीशः, शब्दशक्तिप्रकाशिका, (कृष्णकान्तीटीकासहिता), चौखम्बासुरभारतीसंस्थानम्, वाराणसी,

चौखम्बासंस्कृतसंस्थानम्, वाराणसी, पुनर्मुद्रितम्-२०१०।

ताताचार्यः, रामानुजः। शाब्दबोधमीमांसा (प्रथमखण्डः), नव-देहली, राष्ट्रिय-संस्कृत-संस्थानम्, २००५।

नागेशभट्टः, परमलघुमञ्जुषा, ‘किरणावली’ संस्कृतव्याख्योपेत-हिन्द्यनुवादसहिता, सम्पा. आचार्य-लोकमणिदासः,

वाराणसी, चौखम्बा सुरभारती प्राकाशनः, संस्करणं २०१३।

नागेशभट्टः वैयाकरणसिद्धान्तलघुमञ्जुषा, श्रीमदुर्वलाचार्यविरचिता कुञ्जिका, श्रीमद्वालम्भट्टविरचिता कला इति

- টীকাভাবে সংবলিতা, কলিকাতা, সংস্কৃত-পুস্তক-ভাণ্ডার, প্রথমসংস্করণম্, ২০০৮।
- পাতঞ্জলি: মহাভাষ্যম্, সম্পা. ব্রহ্মচারী মেধাচৈতন্য:, কলিকাতা, দণ্ডিস্বামী দামোদর আশ্রম, ১৮১৩ (বঙ্গাব্দে)।
- পাণিনীয়শিক্ষা, সম্পা. অশোক-কুমার-বন্দ্যোপাধ্যায়:, কলিকাতা, সংস্কৃত-বুক-ডিপো, ২০০৮।
- পুত্রী, রামেশ্বর:, লঘুমন্ত্রপারহস্যম্, বারাণসী, চৌখম্বা বিদ্যাভবন, ২০০৮।
- ধৃত্বরি:, বাক্যপদীযব্রহ্মকাণ্ডম্ (প্রথমদ্বিতীয়কাণ্ডে), সম্পাদনা-বিষ্ণুপদভট্টাচার্য্য, পশ্চিমবঙ্গ-রাজ্য-পুস্তক-
পর্ষদ, ১৯৯২ বঙ্গাব্দে।
- ধৃত্বরি:, বাক্যপদীয-ব্রহ্মকাণ্ডম্, সম্পা. সূর্যনारायणशुक्ल:, বারাণসী, চৌখম্বা মুরভারতী প্রকাশন:, সংস্করণ
২০১৩।
- ধৃত্বরি:, বাক্যপদীয-ব্রহ্মকাণ্ডম্, শিবশঙ্কর অবস্থি, বারাণসী, চৌখম্বা বিদ্যাভবন, ২০০৮।

নব্যসূত্রম্

- ১। বাক্যপদীযব্রহ্মকাণ্ডম্, ১০৩ কারিকা
- ২। শ্লোকবর্তিক: শব্দনিত্যতাধিকরণম্, কারিকা ৩১৮-২০
- ৩। ন্যায়রলাকার:
- ৪। লঘুমন্ত্রপায়া: প্রথমে ভাগে স্কোটনরূপণে।
- ৫। ন্যায়মঞ্জরী, প্রথমভাগ:।
- ৬। পাণিনীয়শিক্ষা ৬-৯ শ্লোক:।
- ৭। বাক্যপদীযব্রহ্মকাণ্ডম্, ১০৮ কারিকা
- ৮। পাতঞ্জলীয়যোগসূত্রে তৃতীয়পাদে, ত্রয়োদশসূত্রম্।
- ৯। বাক্যপদীযব্রহ্মকাণ্ডস্য ১০৯ কারিকা
- ১০। কালিদাসস্য রঘুবংশস্য-২.৩৪ শ্লোক:)।

ন্যায়কুসুমাঞ্জলি-তে ঈশ্বর-প্রতিষ্ঠা

গুভাশিস ভট্টাচার্য্য

ভারতীয় দর্শন সাহিত্যে ন্যায়শাস্ত্রের পথনির্দেশ প্রায়শই ধার্মিক ভাবনার দ্বারা পরিচালিত হয়েছে। যে সময়ে যেভাবে ধর্মীয় প্রভাবের দ্বারা সমাজ প্রভাবিত হয়েছে, সেভাবেই ন্যায়শাস্ত্রের স্বরূপ প্রভাবিত হয়েছে। এই প্রভাব এতই ব্যাপক ও স্থায়ী যে, বিভিন্ন কালে রচিত ন্যায়শাস্ত্রের উপর এর ছাপ সুস্পষ্টরূপে রয়ে গেছে। আমরা এই সকল প্রভাব কালের নিরিখে সম্পূর্ণ ন্যায়সাহিত্যকে বিশ্লেষণ করলে দেখতে পাই যে, প্রাচীন ন্যায়, মধ্য ন্যায় (মধ্যকালীন ন্যায়) ও নব্য ন্যায় প্রধান এই তিনটি ভাগে ন্যায়কে বিভক্ত করা যায়। ন্যায়দর্শনের

প্রাদুর্ভাব বুদ্ধজন্মের বহু পূর্বে হওয়ার বৌদ্ধধর্মের প্রাদুর্ভাব ও প্রতিষ্ঠার পূর্ববর্তী ন্যায় হল প্রাচীন ন্যায়। বৌদ্ধ ও জৈনধর্মের যৌবনকাল হল মধ্যকালীন ন্যায়ের কাল। আর বৌদ্ধধর্মের পতন ও ব্রাহ্মণ্য ধর্মের পুনরুত্থান ও তার পরবর্তীকালকে বলা হয় নব্যন্যায়ের কাল। এই প্রাচীন ন্যায়ের তথা ন্যায়দর্শনের প্রবর্তক ও প্রতিষ্ঠাতা হলেন 'ন্যায়সূত্র'কার মহর্ষি অক্ষপাদ গৌতম ও এই ন্যায়ের অন্তিম নৈয়ায়িক হলেন 'তাত্পর্যপরিশুদ্ধি' বা 'ন্যায়নিবন্ধ' গ্রন্থের প্রণেতা উদয়নাচার্য। এই উদয়নাচার্যই আবার নব্যন্যায়ের দুটি উল্লেখযোগ্য গ্রন্থ রচনা করে জগৎবিখ্যাত হয়েছেন, এক 'আত্মতত্ত্ববিবেক' ও দুই 'ন্যায়কুসুমাঞ্জলি'। এই গ্রন্থদ্বয়ের মধ্যে উল্লেখযোগ্য বিষয় হল যথাক্রমে আত্মার অস্তিত্ব (Existence of Soul) ও পরমাত্মা বা ঈশ্বরের অস্তিত্ব (Existence of God) প্রতিপাদন করা।

ন্যায়দর্শনের প্রতিষ্ঠাতা মহর্ষি গৌতম পরবর্তী ন্যায়দর্শনের প্রবক্তাদের মধ্যে সর্বাগ্রগণ্য বলে বিবেচিত খ্রীষ্টীয় একাদশ শতকের মহানৈয়ায়িক উদয়নাচার্য তাঁর 'ন্যায়কুসুমাঞ্জলি' নামক গ্রন্থের শুরুতেই পরমাত্মা বা ঈশ্বর-প্রতিষ্ঠাকে তাঁর মুখ্য লক্ষ্য বলে ঘোষণা করেছেন। তিনি বলেছেন, 'আমাদের এই ন্যায়শাস্ত্রচর্চা শব্দ-পরবর্তী মননের দ্বারা ঈশ্বরেরই উপাসনা'। অর্থাৎ—

ন্যায়ার্চয়েমীশস্য মননব্যপদেশভাক্।

উপাসনৈব ক্রিয়তে শ্রবণানন্তরাগতা ॥১

প্রসঙ্গতঃ স্মরণ করা যায় যে, কুমারিল ভট্ট থেকে শ্রীধরাচার্য পর্যন্ত সমস্ত বৈদিক দার্শনিকদেরই প্রধান ভাবনা ছিল বৌদ্ধমত খণ্ডন। এই সময়ে বৌদ্ধ দার্শনিকদের ব্যাপক প্রভাব ও গুরুত্বই এর মধ্য দিয়ে সূচিত হয়। উদয়ন যেভাবে সাড়ম্বরে ঈশ্বর প্রতিষ্ঠার কথা ঘোষণা করেছেন এবং যে রকম আনুপূর্বিকভাবে যুক্তি-তর্ক-বিচারের মাধ্যমে ঈশ্বরসিদ্ধি করতে চেয়েছেন, তা থেকে তাঁর আয়োজনের বিশালতা ও নিষ্ঠার একাগ্রতা সম্পর্কে কোনো সন্দেহ থাকে না। তাই ন্যায়দর্শনের বিশিষ্ট পণ্ডিত কুঞ্জবামি শাস্ত্রীর ভাষাতে বলা যায় : "In the history of Indian theism, Udayan's theistic contribution is of particular value in demonstrating the extent to which theism may press reason into service where revelation fails—as in the case of the anti-Vedic Buddhists..."^১ অর্থ :—'ভারতীয় ঈশ্বরবাদের ইতিহাসে উদয়নের ঈশ্বরসাধক প্রয়াসের বিশেষ গুরুত্ব হল এই যে, তা কেবল বিরোধী বৌদ্ধদের অভিযানের ফলে শাস্ত্র-প্রমাণের বিফলতার ক্ষেত্রে যুক্তিবিচারকে ঈশ্বরবাদের সেবার কতখানি কাজে লাগানো যায় তা দেখিয়ে দিয়েছে...'

'ন্যায়কুসুমাঞ্জলি'-তে বিভিন্ন যুক্তির সাহায্যে ঈশ্বর স্থাপন করার চেষ্টা করা হয়েছে। তার মধ্যে দু'টি যুক্তি প্রধান ; এক হল, 'জীবের কর্মফলের প্রদাতা বা কর্মজন্য-অদৃষ্টের অধিষ্ঠাতারূপে ঈশ্বর-প্রতিষ্ঠা' এবং দুই হল 'জগৎকর্তারূপে ঈশ্বর-সিদ্ধি'। তবে ঈশ্বরের প্রতিষ্ঠা বা সিদ্ধিবিষয়ক আলোচনা 'ন্যায়কুসুমাঞ্জলি'কার উদয়নাচার্যই প্রথম করেন নি, বহুপূর্বে 'ন্যায়সূত্র'কার মহর্ষি অক্ষপাদ গৌতম প্রথমে 'প্রমেয়' অংশে ও পরে ন্যায়দর্শনের চতুর্থাধ্যায়ে কর্মফলদাতা হিসেবে ঈশ্বর-সিদ্ধির কথা আলোচনা করেছেন। তাঁর মতে, ঈশ্বরই জীবের কর্মনিরপেক্ষভাবে জগৎসৃষ্টির এবং সুখদুঃখবিধানের কারণ। অর্থাৎ "ঈশ্বরঃ কারণং পুরুষকর্মাফল্যদর্শনাত্"।^২ আবার পরেই বলেছেন যে, জীবের কর্ম-নিরপেক্ষ ঈশ্বরই একমাত্র ফলদাতা নয় কারণ জীব কর্মানুষ্ঠান না করলে তার ফল উত্পত্তি হয় না :—"ন পুরুষকর্মাভাবে ফলানিষ্পত্তে"।^৩ এবং সবশেষে এই দু'টি মতের খণ্ডনের অভিপ্রায়ে তৃতীয় সূত্রের অবতারণা করে বলেছেন যে, কেবল ঈশ্বর নয়

অথবা কেবল অদৃষ্ট নয়, কিন্তু জীবের ঈশ্বর ও অদৃষ্ট উভয়ই সংসার সৃষ্টি এবং জীবের ফলভোগের কারণ।
অর্থাত্—“তত্কারিতদ্বাদহেতুঃ”।” সুতরাং জীবের ধর্মাধর্মকে অপেক্ষা করেই ঈশ্বর সংসারসৃষ্টি এবং ফলভোগের বিধান করেন। তাই মহর্ষি গৌতমও যথেষ্ট গুরুত্ব সহকারেই ঈশ্বরত্ব প্রতিপাদনে সচেষ্ট হয়েছেন।

ন্যায়দর্শনের ভাষ্যকার বাত্‌সায়ন ও বার্তিককার উদ্যোতকর প্রমুখ এই প্রসঙ্গে বিস্তারিত আলোচনা করেছেন। বাত্‌সায়ন আত্মার লক্ষণসূত্রের ব্যাখ্যায় ঈশ্বরের স্বরূপ ব্যাখ্যা না করলেও তাঁর মতেও যে ঈশ্বর জীবাত্মা-ভিন্ন পরমাত্মা অর্থাৎ আত্মপদার্থের অন্তর্গত তা উল্লিখিত হয়েছে। তাই প্রমেয়সূত্রের ভাষ্য বলেছেন—“তত্রাত্মা সর্বস্য দ্রষ্টা সর্বস্য ভোক্তা সর্বজ্ঞঃ সর্বানুভাবী”।” তবে উদয়নাচার্যের মূল বক্তব্য হল এই যে, মানুষ কর্মানুষ্ঠান করলেও কর্মানুষ্ঠানের সঙ্গে সঙ্গেই ফলপ্রাপ্তি ঘটে না। ফলের সাধক কর্মকে ঐ সমস্ত কর্মের ফলপ্রদানকারীরূপে নির্ধারিত করতে হলে বহুপূর্বে অনুষ্ঠিত ও নিঃশেষিত কর্মের সঙ্গে দীর্ঘকাল ব্যবধানে উৎপন্ন ফলের একটি যোগসূত্র স্থাপন করতে হবে। এই যোগসূত্রকেই ধর্ম বা অধর্ম ও অদৃষ্টরূপে চিহ্নিত করা হয়। তাই—

চিরধ্বস্তং ফলায়ালং ন কর্ম্মাতিশয়ং বিনা।

সন্তোগো নির্বিশেষাণাং ন ভূতৈঃ সংস্কৃতৈরপি।।*

জীব স্বকৃত কর্ম্মানুসারেই ফলভোগ করে, কর্ম্মানুষ্ঠান না করলে ঈশ্বরের ইচ্ছানুসারে জীবকে কোনো বিশেষ ফল প্রদান করতে পারেন না—এটি সমস্ত ঈশ্বরবাদী দর্শনেরই সিদ্ধান্ত। এখন প্রশ্ন হয়, প্রত্যেকেই যদি স্বকৃত কর্ম্মের ফলভোগ করবে এই নিয়ম হলে, ফলদাতা হিসেবে ঈশ্বরের আবশ্যিকতা কী এবং কোথায়? ঈশ্বর স্বাধীনভাবে যদি ফলপ্রদানে অক্ষম হন তাহলে ঈশ্বর স্বীকারেরই বা প্রয়োজন কী? কর্ম্মানুসারে ফলপ্রদান করতে হলে ঈশ্বরের স্বাধীনতা অর্থহীন হয়ে পড়ে। প্রত্যাশিতভাবেই উদয়নাচার্য এই বিষয়ে বিস্তারিত আলোচনা করেছেন।

আবার, একজন চেতন কর্তা না থাকলে কেবলমাত্র জড়বস্তু পরস্পর মিলিত হয়ে উপযুক্ত কার্য নির্মাণ করতে পারে না। পরমাণুসমূহ নিজেরা অচেতন এবং কর্ম্মফলজাত অদৃষ্ট অচেতন বলে ভোক্তার অদৃষ্ট অনুযায়ী ভোগবস্তু নির্মাণের ব্যবস্থা স্বয়ংসিদ্ধ হতে পারে না। অর্থাৎ—

সংস্কারঃ পুংস এবেষ্টঃ প্রেক্ষণাভ্যক্ষণাদিভিঃ।

স্বগুণাঃ পরমাণুনাং বিশেষাঃ পাকজাদয়ঃ।।*

আর তাই অদৃষ্টের অধিষ্ঠাতারূপে ঈশ্বরসিদ্ধি করে—

কর্তৃধর্ম্মা নিয়ন্তারশেচতিতা চ স এব নঃ।

অন্যাথাহনপবর্গঃ স্যাদসংসারোহথবা ধ্রুবঃ।।*

এইভাবে কার্যমাত্রেরই কর্তা রূপে ঈশ্বর-প্রতিষ্ঠা করা হয়েছে।

‘ন্যায়কুসুমাঞ্জলি’-র পাঁচটি অধ্যায় বা স্তবকের মধ্যে অন্যান্য (চার্বাক, মীমাংসক, বৌদ্ধ, জৈন ও সাংখ্য) দার্শনিক মতবাদের সঙ্গে তুলনামূলক বিচার করে পঞ্চম স্তবকেই প্রধানতঃ ঈশ্বর-প্রতিষ্ঠা করা হয়েছে; অনুমান প্রমাণ ও যুক্তিবিচারের সাহায্যে ঈশ্বর প্রতিষ্ঠা করাই নৈয়ায়িকের মূল লক্ষ্য। অবশ্য প্রসঙ্গক্রমে অনুমানের সহায়ক হিসেবে ঈশ্বরসিদ্ধির অনুকূল শ্রুতি ও স্মৃতির সম্মতিরও উল্লেখ করা হয়েছে। তবে নৈয়ায়িক উদয়নাচার্য অনুমানকেই ঈশ্বর প্রমাণের মূল ভিত্তি হিসেবে গ্রহণ করেছেন। ‘কুসুমাঞ্জলি’র পঞ্চম স্তবকের প্রথম কারিকাতেই উদয়ন বলেছেন—

কার্যায়োজনধৃত্যাদেঃ পদাত্ প্রত্যয়তঃ শ্রুতেঃ।

বাক্যাত্ সংখ্যাবিশেষাচ্চ সাধ্যো বিশ্ববিদবায়ঃ।।^{১০}

অর্থাৎ—কার্য, আয়োজন, ধৃতি (ধারণ), পদ (ব্যবহার), প্রত্যয় (প্রামাণ্য), শ্রুতি (বেদ), বাক্য ও সংখ্যাবিশেষরূপ হেতুর দ্বারা বিশ্ববিদ অর্থাৎ নিত্য সর্বজ্ঞ ঈশ্বর তিনি (উদয়ন) সিদ্ধ করবেন। এই প্রথম আটটি যুক্তিই ঈশ্বরের অস্তিত্বের সপক্ষে প্রমাণ হিসেবে গণ্য করা হয়। তবে প্রসঙ্গতঃ উল্লেখ্য যে, উপরের কারিকায় উক্ত ‘ধৃত্যাদেঃ’ এখানে ‘আদি’ পদে ‘বিনাশ’ এর গ্রহণ হয়ে মোট নয়টি হেতুর কথা যে বলা হয়েছে, সেগুলি সংক্ষেপে উপস্থাপিত করা হচ্ছে।—

উদয়নের প্রথম ও প্রধান যুক্তি হল, এই জগত্ একটি ‘কার্য’দ্রব্য। প্রতিটি কার্যের কারণ আছে, এই জগৎরূপী কার্যের কারণ হলেন স্বয়ং ঈশ্বর।

যা উত্পন্ন হয় ও যার বিনাশ আছে তা-ই কার্য। প্রসঙ্গক্রমে বলে রাখি, যার প্রাগভাব ও ধ্বংস দুই-ই আছে সেই বস্তুটিকে প্রাগভাবের প্রতিযোগী ও ধ্বংসভাবের প্রতিযোগী বলা হয়। সুতরাং যা প্রাগভাবের প্রতিযোগী ও ধ্বংসের প্রতিযোগী তা-ই কার্য। তাই যে সকল ভাবপদার্থের প্রাগভাব আছে তার ধ্বংসও আছে। সুতরাং ন্যায়মতে, কার্য বলতে উৎপত্তি ও বিনাশশীল ভাবপদার্থকেই বোঝায়। প্রতিটি কার্যই একটি ভাবপদার্থ এবং তার একজন কর্তা আছে—তা প্রত্যক্ষসিদ্ধ। উদাহরণস্বরূপ বলা যায়, ঘট একটি কার্যদ্রব্য ও কুম্ভকার তার কর্তা। একইভাবে এই দৃশ্যমান জগৎ একটি কার্য এবং তার একজন কর্তা নিশ্চয়ই আছেন। কিন্তু প্রশ্ন হল, জগত্ যে কার্য তা কিভাবে বোঝা যাবে?

এর উত্তরে নৈয়ায়িকগণ বলেন, সাবয়ব বস্তুই হল কার্য ; কারণ অবয়বসমূহের পরস্পর মিলনের দ্বারাই অবয়বী নামক বস্তুটি উত্পন্ন হয়। তাই এটি বলা যেতে পারে যে, যেখানে যেখানে সাবয়বত্ব হেতু থাকে সেখানে সেখানে অবয়ববিশিষ্ট কার্যত্বও থাকবে—এটি যুক্তিসিদ্ধ। তাই নৈয়ায়িকগণের বক্তব্য হল, জগত্ একটি কার্য ; কারণ তার সাবয়বত্ব আছে এবং ঘট প্রভৃতি তার দৃষ্টান্ত। অর্থাৎ ‘জগত্ কার্যং সাবয়বত্বাত্ ঘটাদিবত্’।

জগতের কার্যত্ব নির্ধারণের পর এই কার্যত্বের হেতু হিসেবে একজন কর্তা অবশ্যই অনুমিত হন। তাই নৈয়ায়িকদের মতে, জগত্ একটি কার্য বলে তার কর্তা আছেন এবং ঘট হচ্ছে তার দৃষ্টান্ত। অর্থাৎ ‘জগত্ স কর্তৃকং কার্যত্বাত্ ঘটাদিবত্’। কিন্তু এই অনুমানের সাহায্যে জগতের একজন কর্তা অর্থাৎ নির্মাতা অনুমিত হলেন, কিন্তু এতে করে ঈশ্বর সিদ্ধ হন না ; এ ধরনের প্রশ্ন অস্বাভাবিক নয়। নৈয়ায়িকেরা বলেন একজন সর্বজ্ঞ ও নিত্য পুরুষ ভিন্ন কেউ এই জটিল ও বিশাল জগতের নির্মাতা হতে পারেন না। সেই নিত্যসর্বজ্ঞই হলেন ঈশ্বর। তাই টীকায় বলা হয়েছে—“ক্ষিত্যাদিকং স কর্তৃকং কার্যত্বাত্ ঘটবৎ। স কর্তৃকং উপাদানগোচরাপরোক্ষজ্ঞানচিকীর্ষাকৃতিমজ্জন্যত্বম্।।^{১১}

ঈশ্বর-প্রতিষ্ঠার দ্বিতীয় হেতু হিসেবে উদয়নাচার্য ‘আয়োজন’-এর কথা বলেছেন। ‘আয়োজন’ কথার অর্থ হল ‘কর্ম’। প্রথমানুমাণে স কর্তৃকত্বকে সাধ্য করা হয়েছে। অর্থাৎ কার্য কোনো কর্তার প্রযত্নের দ্বারা সমুত্পন্ন; সুতরাং কার্যদ্রব্য হিসেবে পৃথিবী প্রভৃতি কোনো একজন কর্তার দ্বারা নিষ্পন্ন এইটুকু বোঝা গেল। অভিলষিত কার্যের উপাদান কারণের প্রত্যক্ষজ্ঞান ঐ কার্য নির্মাণের ইচ্ছা এবং সেই ইচ্ছাজাত প্রযত্ন যার রয়েছে তাকেই কর্তা বলা হয়। সুতরাং পৃথিবী প্রভৃতি যাবতীয় বস্তু কোনো একজন কর্তা কর্তৃক নির্মিত কেবল তাই বোঝা যায়। এক্ষণ কর্তা জগতের কর্তারূপে নির্ধারিত হলেও প্রকৃতপক্ষে এই অনুমানের দ্বারা ঈশ্বর-সিদ্ধি হয় না।

নৈয়ারিকমতে, পৃথিবী ও দ্রব্যসমূহ উৎপত্তির পূর্বে পরমাণুসমূহ দ্বাণুকাদি ক্রমে পরস্পর যুক্ত হয়ে সাবয়ব দ্রব্য উৎপন্ন হয়। সংযোগের জন্য এই সংযোগের দু'টি সংযুক্তের মধ্যে স্পন্দনাত্মক ক্রিয়া আবশ্যিক; কারণ দু'টি নিষ্ক্রিয় বস্তুর পরস্পর-সংযোগ স্বভাবতঃ ঘটে না। পরমাণুসমূহ অতি সূক্ষ্ম বলে সর্বব্যাপক না হওয়ার প্রতিটি পরমাণু স্বতন্ত্রভাবে নিজ নিজ প্রদেশে অবস্থান করে। সুতরাং একটি পরমাণু অন্য আরেকটি পরমাণুর সঙ্গে স্বভাবতঃ সংযুক্ত নয়। দু'টি পরমাণুর মধ্যে অথবা যে-কোনো একটি পরমাণুর মধ্যে স্পন্দনের সঞ্চারণ না হলে পরমাণুরা নিজ নিজ স্থান পরিত্যাগ করে অপর পরমাণুর সঙ্গে সংযুক্ত হতে পারে না। মনে রাখা প্রয়োজন পার্থিব জগৎ সৃষ্টি হওয়ার পূর্বেই পরমাণু দুটির সংযোগ আবশ্যিক, কারণ ঐ সংযোগ থেকেই সৃষ্টির প্রারম্ভ সূচিত হয়। তাই পরমাণুর মধ্যে অন্য কোনো কারণেই প্রথম স্পন্দন জন্মাতে পারে না, অর্থাৎ এই স্পন্দন না জন্মালে একটি পরমাণুর সঙ্গে আরেকটি পরমাণুর সংযোগও হবে না। তাহলে ধরে নিতেই হয় এমন একজন চেতন পুরুষ কেউ রয়েছেন যিনি এই পরমাণু দুটির মধ্যে পারস্পরিক সংযোগের অনুকূল স্পন্দনের সঞ্চারণ করেন। বলা বাহুল্য, ন্যায় মতে, ঐ গতির-গতি চেতন পুরুষই ঈশ্বর। এখানে অনুমানটি হল ঐরূপ, সৃষ্টির পূর্বে দ্বাণুকের আরম্ভক পরমাণুদ্বয়ের সংযোগ যে কর্মের দ্বারা সংঘটিত হয় সেই কর্ম কোনো একজন চেতন-পুরুষের প্রযত্ন-সাধ্য; কেননা তা কর্ম এবং আমাদের প্রত্যক্ষ শারীরিক কর্ম তার দৃষ্টান্তঃ 'সর্গাদ্যকালীন দ্বাণুকারম্ভকপরমাণুদ্বয়সংযোগজনকং কর্মচেতন প্রযত্নপূর্বকং কর্মত্বাত্ অস্মদাদিশরীরক্রিয়াবত্'।^{১২}

উদয়নাচার্যের ঈশ্বর-সাধক তৃতীয় হেতু হল 'ধৃতি'। ধৃতি = পতনাব্যব, অর্থাৎ ধারণ করা। এর তাৎপর্য হল গুরুত্বপূর্ণ যেকোনো বস্তুই মহাশূন্যে স্থিতিশীল হয়ে থাকতে পারে না; ভারসম্পন্ন যেকোনো স্বাভাবিক বস্তুর ধর্মই হল কোনো একটি আশ্রয়ে অবস্থিতি। সমপরিমাণ বা অধিকপরিমাণ বস্তুই ভারবিশিষ্ট দ্রব্যের আশ্রয় হতে পারে। সুতরাং শূন্য অর্থাৎ যার কোনো গুরুত্ব নেই তা ঐ ভারবিশিষ্ট দ্রব্যের আশ্রয় হতে পারে না। তাহলে অতি গুরুত্বসম্পন্ন এই পৃথিবী মহাশূন্যে অনাশ্রিত হয়ে কিভাবে অবস্থান করবে? তাই একথা স্বীকার করতেই হবে যে, কারও বিশেষ প্রযত্নের ফলেই পৃথিবী মহাশূন্যে অবস্থান করতে পারছে এবং তার জন্যই পতন বা স্থানচ্যুতি ঘটেছে না। গুরুত্ববিশিষ্ট পৃথিবীর পতনের প্রতিবন্ধক শক্তিকেই এখানে ধৃতি বলা হয়েছে। তাই উদয়নের মতে, যাঁর প্রযত্নের ফলে পৃথিবীর পতন ঘটে না তিনিই ঈশ্বর। অনুমান বাক্যটি হল— "ব্রহ্মাণ্ডাদি পতনপ্রতিবন্ধকীভূতপ্রযত্নবদধিষ্ঠিতম্, ধৃতিমত্বাত্, বিয়তিবিহঙ্গমধৃতকাষ্ঠবৎ"^{১৩} অর্থাৎ ব্রহ্মাণ্ড পতনের প্রতিবন্ধক প্রযত্নের দ্বারা আবদ্ধ। তার জন্যই গুরুত্ববিশিষ্ট হওয়া সত্ত্বেও ব্রহ্মাণ্ডের পতন হয় না।

'ধৃত্যাদেঃ' এখানে 'আদি' পদের দ্বারা বিনাশ অর্থ গৃহীত হয়েছে। অর্থাৎ, ব্রহ্মাণ্ডাদি বিনাশী হওয়ায়, পাট্যমান বস্তুর সমান। প্রযত্নবান কোন চেতন থেকে কোন বিনাশ্য। তাই টীকায় বলা হয়েছে— "ধৃত্যাদেঃ" ইত্যাদিপদাৎ নাশপরিগ্রহঃ। ব্রহ্মাণ্ডাদিপ্রযত্নবদ্বিনাশ্যাৎ বিনাশিত্বাত্ পাট্যমানপটবত্"।^{১৪}

ঈশ্বর-সাধক চতুর্থ হেতু হল 'পদ'। পদ = ব্যবহার; অর্থাৎ 'পদ্যতে অনেন ইতি ব্যাপত্য্য পদং ব্যবহারঃ'^{১৫}। তাৎপর্য হল, যে কোনো একটি নির্মাণ করতে হলে তার নির্মাণ কৌশল জানা হলেই হবে না। ঐ উপকরণগুলির সাহায্যে বস্তুটির নির্মাণ-কৌশলও জানা একান্ত প্রয়োজন। বিশ্বব্রহ্মাণ্ডের বিচিত্র সংস্থান এবং যত্নোক্তি বস্তুর সূক্ষ্ম ও জটিল নির্মাণ-পদ্ধতি নিয়ে চিন্তা করলে আমাদের বিশ্বাসে অভিজ্ঞ একজন উপদেশকের প্রয়োজন। কিন্তু বিশ্বজগতের নির্মাণকর্তা যদি অন্য কারো নিকট থেকে এই নির্মাণ-কৌশল অবগত হয়ে থাকেন, তবে তাকেই ঈশ্বর বলা সঙ্গত। জগৎনির্মাতা ঈশ্বর নিত্যসর্বজ্ঞ, স্বভাবতঃই সমস্ত নির্মাণ-কৌশল তিনি নিজেই জানেন। তাই অন্যের উপদেশের কোনো প্রয়োজন তাঁর নেই এই সিদ্ধান্তই করতে হয়। সুতরাং ঈশ্বর

অন্যের উপদেশের অপেক্ষা না করেই বিশ্বজগৎ নির্মাণে সমর্থ একথা মানতে হয়। তাই এর অনুমান বাক্যটি হল—‘পটাদিসম্প্রদায়ব্যবহারঃ স্বতন্ত্রপুরুষপ্রযোজ্যঃ, ব্যবহারত্যাং আধুনিকলিপ্যাদি ব্যবহারবৎ’।^{১০} অর্থাৎ জাগতিক বস্তুর নির্মাণ পদ্ধতি কোনো একজন স্বয়ংসিদ্ধ নির্মাণকৌশলাভিজ্ঞ ব্যক্তি কর্তৃক প্রবর্তিত হয়েছে, সে না সকল ক্ষেত্রেই নির্মাণকৌশল একজন অভিজ্ঞ পুরুষ কর্তৃক প্রবর্তিত হয়ে থাকে।

‘কুসুমাজ্জলি’-কারের ঈশ্বর-সাধক পঞ্চমহেতু হল—‘প্রত্যয়’। প্রত্যয় = প্রামাণ্য। এর তাৎপর্য হল, বেদের প্রতিপাদ্য জ্ঞান নিঃসন্ধিধররূপেই গণ্য হয়। কারণ বেদ বাক্যময় হলেও তার রচয়িতা একজন সর্বজ্ঞ বেদসংহিতা সর্বজ্ঞ-কল্প এটি হল অনুমানটির ভিত্তি। নৈয়ায়িকগণ বেদকে অপৌরুষেয় বলেন না; তাঁকে সর্বজ্ঞ পুরুষ-কল্পিত বলেই মনে করেন। তাই ন্যায়সূত্রকার বলেছেন—‘মন্ত্রায়ুর্বেদপ্রমাণ্যচ্চ তৎপ্রমাণাম্’।^{১১} অর্থাৎ ঈশ্বর-সর্বজ্ঞ বেদরচয়িতার প্রামাণ্য স্বীকৃত হয়েছে বলে মনে করা হয়। ঈশ্বরকে জগৎ-সৃষ্টিকর্তারূপে স্বীকার করলে জগতের অবিদ্যমানতার সময়ও ঈশ্বর ছিলেন তা স্বীকার করতে হয়। সেই ঈশ্বরের জ্ঞানরাশিই বাক্যময় রূপে বেদ নামে অভিহিত। সুতরাং বেদ সৃষ্ট-পুরুষের রচিত নয় বলে সর্বদা নির্দোষ, তার জন্যই বেদ প্রমাণ বলে গণ্য। তাই এই অনুমানবাক্যটি হল—‘বেদজন্যজ্ঞানং কারণগুণজন্যং প্রমাতৃত্বাত্ প্রত্যয়াদিপ্রমাণবত্’।^{১২}

ষষ্ঠ হেতু হল ‘শ্রুতি’। শ্রুতি = বেদ। এই হেতুর সাহায্যে বেদের পৌরুষেয়ত্ব নির্ধারণ করা হয়েছে। বেদ বাক্যময় বলেই তা কোনো বুদ্ধিমান পুরুষ কর্তৃক বিরচিত। এই বুদ্ধিমান রচয়িতা ঈশ্বর ভিন্ন অন্য কেউ হতে পারেন না; অতীত বেদের একমাত্র সর্বজ্ঞ ঈশ্বর ছাড়া সম্ভব নয়। তাই টীকায় উক্ত হয়েছে—‘শ্রুতঃ বেদঃ পৌরুষেয়ো বেদত্বাত্, আয়ুর্বেদবত্’।^{১৩}

ঈশ্বর-প্রতিস্থাপক সপ্তম হেতু হল ‘বাক্য’। গ্রন্থকার এখানে ‘বাক্যত্ব’রূপ অম্বয়ীহেতুর দ্বারা ঈশ্বরের অনুমান করেছেন। বেদের বাক্য সমূহ একমাত্র সর্বজ্ঞ বাক্য বলেই তা প্রমাণ। যথা বেদ পৌরুষেয় কারণ বাক্যত্ব হেতু বিশিষ্ট। তাই “কিঞ্চ বেদঃ পৌরুষেয়বাক্যত্বাত্ ভারতাদিবৎ। বেদবাক্যানি পৌরুষেয়ানি বাক্যত্বাত্ অম্বদাদিবাক্যবত্”।^{১৪}

ঈশ্বর-সাধক অষ্টম এবং সর্বশেষ হেতু হল ‘সংখ্যাবিশেষ’। সংখ্যাবিশেষ শব্দের অর্থ হল-দ্ব্যণুক, ত্র্যণুক প্রভৃতি পরিমাণের জনক দ্বিত্ব, ত্রিত্বাদি সংখ্যাবিশেষ। অর্থাৎ, দু’টি পরমাণুর সংযোগ থেকে দ্ব্যণুকদ্বিত্বের সমস্ত কার্যদ্রব্য উৎপন্ন হয়। কিন্তু অণু ও দ্ব্যণুক এই উভয়ই অণু-পরিমাণ। কিন্তু এখানে প্রশ্ন হ’ল, দ্ব্যণুক অণুরই কার্য; সুতরাং নিয়মানুসারে দ্ব্যণুকের পরিমাণ অণুর পরিমাণ থেকেই উৎপন্ন হবে। কার্যদ্রব্যের পরিমাণ কার্যদ্রব্যের পরিমাণ থেকেই উৎপন্ন হয়। যেমন, বস্তুর পরিমাণ সূত্রের পরিমাণ থেকেই উদ্ভূত, ঘণ্টার পরিমাণ কপাল পরিমাণ থেকেই উৎপন্ন হয়। সুতরাং স্বাভাবিক নিয়মানুসারে দ্ব্যণুক একটি কার্যদ্রব্য বলে তার পরিমাণ ও দ্ব্যণুকের কারণ যে পরমাণু থেকে উৎপন্ন তা অবশ্য-স্বীকার্য। কিন্তু পরমাণুর পরিমাণকে কারো কারণ বলা যায় না। তাই ‘ভাষাপরিচ্ছেদে’ বিশ্বনাথ বলেছেন—‘পারিমাণুদ্ব্যভিমানাং কারণত্বমুদাহৃতম্’।^{১৫} তাই ন্যায়বৈশেষিকগণ পরমাণুগতদ্বিত্বসংখ্যাকেই দ্ব্যণুকপরিমাণের কারণ বলেন। আর সেই দ্বিত্বাদি সংখ্যা অপেক্ষা বুদ্ধিজন্ম হওয়ায় যার অপেক্ষা বুদ্ধিকে আশ্রয় করে পরমাণু দ্বিত্বসংখ্যাসংযুক্ত হয় তিনি হলেন ঈশ্বর।

সুতরাং দ্ব্যণুকের কারণ যে দু’টি পরমাণু তাদের দ্বিত্ব সংখ্যাটিকেই দ্ব্যণুক পরিমাণের কারণ বলা হয়। একই প্রশ্ন হয়, দ্বিত্ব সংখ্যা অপেক্ষা-বুদ্ধিসাপেক্ষ। অপেক্ষা-বুদ্ধি হল—‘এটি এক’ এবং ‘ত্রিটি আর এক’—এভাবে বস্তুর পৃথক পৃথক ভাবে একত্ব সংখ্যাজ্ঞান। সৃষ্টির পূর্বে এরূপ অপেক্ষা-বুদ্ধি একমাত্র ঈশ্বরেরই থাকে সম্ভব। সুতরাং দ্ব্যণুক পরিমাণের কারণ যে দ্বিত্ব সংখ্যা তার জ্ঞান ঈশ্বর কারো থাকতে পারে না। তাই দ্ব্যণুক

পরিমাণের কারণ অব্যুৎসারের দ্বিত্বসংখ্যাজ্ঞান যীর রয়েছে তিনিই ঈশ্বর। এর অনুমান বাক্যটি হল—
‘দ্যাবুকপরিমাণং সংখ্যাজ্ঞান্যং পরিমাণপ্রচয়জন্যন্তে সতি জ্ঞান্য পমিণত্বাত’।^{১১}

এইভাবে ‘ন্যায়কুসুমাজ্জলি’—রচয়িতা উদয়নাচার্য তাঁর এই উপরি উক্ত আটটি (মতান্তরে নয়টি) হেক্টর সাহায্যে ঈশ্বরের অস্তিত্ব সাধনে প্রয়াসী হয়েছেন। তবে উদয়নাচার্যের মতের সঙ্গে সঙ্গে আমার মতো ঈশ্বরানুসন্ধিৎসু ক্ষুদ্রবুদ্ধিরও মনে হয় যে, এই জগৎ তথা বিশ্বসংসার পরিচালিত হওয়ার পেছনে কেউ একজন নিয়ন্ত্রা বা পরিচালক অবশ্যই আছেন। আর সেই নিয়ন্ত্রা বা পরিচালকের দ্বারা পরিচালিত বা নিয়ন্ত্রিত এই বিশ্বজগৎ কোনো সাধারণ জীবের দ্বারা সম্ভালিত হতে পারে না। তাই তিনি আমাদের মতো সাধারণ জীব নন, তিনি সর্বজ্ঞাতা, সর্বদ্রষ্টা, সর্বশক্তিমান প্রভৃতি উপাধিতে তাঁকে সহজেই ভূষিত করা যায়। সুতরাং তিনি হলেন জীবাত্মা থেকে ভিন্ন পরমাট্মা বা ঈশ্বর, যাকে চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ করা যায় না, অবশ্যই অনুমানগম্য। যিনি এই বিশ্বজগৎ-রূপ মঞ্চের পেছনে থেকে সমস্তকিছুকেই খুব সুন্দরভাবে পরিচালিত করছেন এবং তাঁর দ্বারা সমস্ত কিছু নিয়ন্ত্রিতও হচ্ছে। তাই ‘শ্রীমদ্ভগবদগীতা’র ভাষায় বলা যায়—

উত্তমঃ পুরুষত্বন্যাঃ পরমাণোত্বাদাহতঃ।

যো লোকত্রয়মাবিশ্য বিভর্ত্রব্যায় ঈশ্বরঃ।।^{১২}

তথাসূত্র :

- ১। ন্যায়কুসুমাজ্জলি, ১/৩।
- ২। Kuppaswami Sastri, *Primer of Indian Logic*, p. 85.
- ৩। ন্যায়সূত্র, ৪/১৯।
- ৪। তদেব, ৪/২০।
- ৫। তদেব, ৪/২১।
- ৬। ন্যায়সূত্র, ১/৯।
- ৭। ন্যায়কুসুমাজ্জলি, ১/৯।
- ৮। তদেব, ১/১১।
- ৯। তদেব, ১/১৪।
- ১০। তদেব, ৫/১।
- ১১। ন্যায়কুসুমাজ্জলি, হরিদাসী টীকা, ৫/১।
- ১২। তদেব, হরিদাসী টীকা, ৫/১।
- ১৩। তদেব, ৫/১।
- ১৪। তদেব, ৫/১।
- ১৫। তদেব, ৫/১।
- ১৬। তদেব, ৫/১।
- ১৭। ন্যায়সূত্র, ৩/১/১৭।
- ১৮। ন্যায়কুসুমাজ্জলি, হরিদাসী টীকা ৫/১।
- ১৯। তদেব, ৫/১।
- ২০। তদেব, ৫/১।

- ২১। ভাষ্যপরিচ্ছেদ, কারিকা-১৫।
 ২২। ন্যায়কুসুমাজ্জলি, হরিদাসী টীকা ৫/১।
 ২৩। শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা, ১৫/১৭।

সহায়কগ্রন্থপঞ্জী

- ১। কুসুমাজ্জলি, হরিদাস ভট্টাচার্য্য, চৌখম্বা, বারাণসী, ১৯৭৮ খৃষ্টাব্দ।
 ২। কুরুমাজ্জলিবাখ্যাবিবৃতি, কামাখ্যানাথ তর্কবাগীশকৃতা, কলিকাতা, ১৮৯৬ খৃষ্টাব্দ।
 ৩। তর্কভাষা (দ্বিতীয় খণ্ড) শ্রীগঙ্গাধর কর ন্যায়চার্য্য, সেন্টার অফ এডভান্সড স্টাডিজ ইন্ বিলসসি, মাদ্রাস
 বিশ্ববিদ্যালয়, কলিকাতা, ২০০৯ খৃষ্টাব্দ।
 ৪। ন্যায়পরিচয়, ফণিভূষণ তর্কবাগীশ, পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্যদ (দ্বিতীয় সংস্করণ), কলিকাতা, ১৯৮৬ খৃষ্টাব্দ।
 ৫। ন্যায়দর্শন, তদেব।
 ৬। ন্যায়কুসুমাজ্জলি, শ্রীমোহন ভট্টাচার্য্য (সম্পা.), পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্যদ, কলিকাতা, ১৯৯৫ খৃষ্টাব্দ।
 ৭। ন্যায়কুসুমাজ্জলি (প্রথম ও দ্বিতীয় স্তবকমাত্র), শ্যামাপদ মিশ্র, (সম্পা.), সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, কলিকাতা, ১৯৯০
 বঙ্গাব্দ।
 ৮। ভারতীয় দর্শনকোশ (প্রথম খণ্ড), শ্রীমোহন ও দীনেশচন্দ্র ভট্টাচার্য্য, সংস্কৃত কলেজ, কলিকাতা, ১৯৭৮ খৃষ্টাব্দ।
 ৯। ভারতীয় দর্শনে নিরীশ্বরবাদ, বিজনবিহারী পুরকায়স্থ, নবপত্র প্রকাশন, কলিকাতা, ১৯৯৭ খৃষ্টাব্দ।
 ১০। *A Tri Lingual Dictionary*, Govinda Gopal Mukhopadhyaya &
 Gopikamohan Bhattacharya, Govt. Sanskrit College, Calcutta, 1966.

ŚRĪCAKRAM: THE MIDDLE PATH BETWEEN ŚĀKTAPONIṢAD-S AND TANTRIC LITERATURE

DEEPASHREE MONDAL

1.0. Introduction: A few scholars suggest classifying roughly the post-Vedic minor *Upaniṣad-s* into six categories namely, 1. *Vedānta*, 2. *Yoga*, 3. *Sannyāsa*, 4. *Vaiṣṇava*, 5. *Śaiva* and 6. *Śākta*. The sectarian designations are given according to the predominant characters in the *Upaniṣad-s*. Therefore, the *Upaniṣad-s*, where Śakti, Prakṛti or any other female entity is established to be identical with Brahman, are put under the nomenclature of *Śākta-Upaniṣad*. Texts of eight *Śāktopaniṣad-s* are a found along with the commentary by *Upaniṣad-Brahma-yogin*. Those are:

- i. *Tripuropaniṣad*
- ii. *Tripuratāpinyupaniṣad*

- iii. *Devyupaniṣad*
- iv. *Bahurcopeniṣad*
- v. *Bhāvanopeniṣad*
- vi. *Sarasvatīrahasyopeniṣad*
- vii. *Sitopeniṣad*
- viii. *Saubhāgyalakṣmyupaniṣad*

On the other hand, C. Kunhan Raja in his *Un-published Upaniṣads* has given the text of eighteen other *Śākta-Upaniṣad-s*. Those are:

- i. *Allā-Upaniṣad*
- ii. *Ātharvaṇadvitīyopeniṣad*
- in. *Kāmarājakīlitoddhāropeniṣad*
- iv. *Kālikopeniṣad*
- v. *Kālīmedhādīkṣitopeniṣad*
- vi. *Gāyatīrahasyopeniṣad*
- vii. *Gāyatryupeniṣad*
- viii. *Guhyakālikopeniṣad*
- ix. *Guhyaṣoḍānyāsopeniṣad*
- x. *Pitāambaropeniṣad*
- xi. *Rājaśyāmalārahasyopeniṣad*
- xii. *Vanadurgopeniṣad*
- xiii. *Śyāmopeniṣad*
- xiv. *Śricakropeniṣad*
- xv. *Śrīvidyātāarakopeniṣad*
- xvi. *Ṣoḍhopeniṣad*
- xvii. *Sumukhyupeniṣad*
- xviii. *Haṃsaṣoḍhopeniṣad*

After the Vedic period the word "Tantrism" was coined in the nineteenth century from the Sanskrit "Tantra". So it can be said that the Tantric literature was indebted to the Vedic literature. Now the aim of my present paper is to focus a light on the relationship between *Śāktopaniṣad-s* and Tantric literature.

Among the Many similarities between them, I am trying to focus on *Śricakram*. It is used in the both areas. It has been seen in a few *Śāktopaniṣad-s*, these are: *Bhāvanopeniṣad*, *Tripuropaniṣad*, *Saubhāgyalakṣmyupeniṣad*, *Tripuratāpinyupeniṣad*, *Rājaśyāmalārahasyopeniṣad* etc. On the other hand, *Śricakram* is described as a symbol of the universe in Tantric literature.

2.0. Now the question arises that what is *Śricakram*? In Tantric literature, *Śricakram* is a holy wheel of energies. It is a symbol of the whole universe (that means macrocosm and microcosm) and its divine cause. The arising and subsiding of each wave of cosmic manifestation is marked by a regular sequence of metaphysical events. Following one after another in recurrent cycles, each sequence is aptly symbolized by a rotating wheel. There are in it of Triangles, one set composed of four male, this is *Śiva* triangle³, and the other of the five female, this is *Śakti* triangles⁴. In the centre, which is a point (*bindu*), inhabit *kāmeśvara* and *Lalitā* in undifferentiated (*abheda*) union. Enclosing the *bindu* is an inverted triangle representing the willingness (*icchā*), action (*kriyā*) and knowledge (*jñāna*) aspects of *Śakti*, the three *guṇas*, and the deities presiding over them. The other *cakra-s* are:

- i. *Aṣṭakoṇa* that means *cakra*, shaped in eight triangles.
- ii. *Daśāra-yugma* that is two *cakra-s*, each of ten triangles.
- iii. *Manvaśra* that implies fourteen triangles.
- iv. *Aṣṭadala* that is eight lotus petals.
- v. *Ṣoḍaśadala* that means sixteen lotus petals.
- vi. *Vṛttatraya* that means three circles.
- vii. Three squares.

These nine *cakras* are ruled over by *Yoginī-s* or divinities, presiding over forms of mind, sense and matter and their special functions, who are also called *āvaraṇa devatā-s*, that means veiling deities, because they veil pure consciousness (*cit*) and create the appearance of the world of mind, sense and matter and make what is *pūrṇa* (whole and undifferentiated, *abheda*) appear as *apūrṇa* (limited and differentiated, *bheda*).

In the upāsanā of *śricakra* are harmonized the personal and impersonal aspects of Brahman. Rituals and meditation lead to the knowledge of oneness, having gained which one attains to supreme Peace.

3.0. In the *Śāktopaniṣad-s*, *śricakram* appears time and again. Now I would like to throw a light to some areas, where the presence of *śricakram* is found.

3.1. *Bhāvanopaniṣad* : In this upaniṣad, we can find a few mantras where the term *Śricakram* is mentioned. These are—
 “nabaśaktirūpam śricakram//”

“kuṇḍalinī jñānaśaktir gr̥ham /...
 ...jñātr̥jñānajñeyānām abhedabhāvanam śrīcakrapūjanam//...”

Here, we can observe ‘navaśaktirupam Śrīcakram/’ that indicates the aforesaid nine cakra-s. The term ‘nava’ means nine in number, ‘Śaktirūpaṃ’ stands for powerful. It says that the undifferentiated union are jñātr̥, jñāna, jñeya and their unity (abheda) is the worship of śrīcakra. According to the commentary of Śrī Upaniṣad Brahmayogin, śrīcakrapūjanam is:

“jñātr̥ditripuṭīnirasanam eva śrīcakrapūjanam...”

The mantra “navaśaktirūpaṃ śrīcakram” is also described by him in his commentary as: “bimalādiśānāntanavaśaktimayaṃ śrīcakram iti”

3.2. *Tripuropaniṣad*: The second mantra of this Upaniṣad is:

“navayonīr navacakrāṇi dadhire nava iva yogā navayoginyaś ca /
 navānām cakrā adhināthā syonā nava bhadrā nava
 mudrā mahinām //2//”

Application of the term *navacakrāṇi* (pl of *navacakram*) is shown. This mantra indicates that the goddess Tripura is being worshiped through the *navacakra-s*.

3.3. *Saubhāgyalakṣmyupaniṣad*: In the third part of this Upaniṣad, we can notice the presence of the term ‘navacakram’. These are:

3.3.a. “atha hainaṃ devā ūcur navacakravivekam anubruhīti/...”
 (3/1)

3.3.b. “...maṇipūrakacakram hṛdayacakram/
 aṣṭadalam adhomukham/
 tan madhye jyotirmaya liṅgākāraṃ dhyāyet/
 sa iva haṃsakalā sarvapriyā sarvalokavaśyakarī bhavati//”
 (3/4)

3.3.c. “...navamam ākāśacakram/
 tatra ṣoḍaśadalapadmam ūrdhvamukhaṃ tan
 madhyakarṇikātrikūṭ ākāram//(3/9) //...”

Here, the concept of *navacakra* denotes the nine cakra-s, namely,
 i. *Ādhāracakram*: It is the basic wheel of Brahman shaped like a threefold circle of waves. One should meditate on it in the fire. It yields the objects of all desires.

- ii. *Svādhiṣṭhānacakram*: This is the second wheel. It has six petals. In the centre, there is a west- faced phallus. One should meditate on it as resembling a sprout of coral. It is yielding the power to attract the world.
- iii. *Nābhicakram*: The third is the wheel of the navel, a wide whirlpool with a form curved like a serpent's. It has the power of competence and yields all perfections. This wheel is called *Maṇipūṛaka* also.
- iv. *Hṛdayacakram*: This wheel has eight petals and its faces below. In the centre, on the phallus of light, one should meditate. The symbol of the divine power is the swan here.
- v. *Kanṭhacakram*: This is the wheel of throat. There on the left is *Idā*, the moon- nerve; on the right is *Piṅgalā*, the sun- nerve; in the centre is *Suṣumnā*. One should meditate on *Suṣumnā*.
- vi. *Tāluacakram*: This is the palate wheel. There flows the immortal elixir. One should meditate on the void there.
- vii. *Bhrūcakram*: This is the seventh wheel of brow. It is of the measure of the thumb. There, on the eye of knowledge, shaped like a tongue of flame, one should meditate. That is the root of skull, the wheel of *Ājñā*, the supplier of power over words.
- viii. *Brahmarandhracakram*: It is the wheel of *nirvāṇa*. There should one meditate on the opening shaped like a thread of smoke, thinner than a needle. There is the seat of meshes, the yielder of release. It is the wheel of supreme Brahman.
- ix. *Ākāśacakram* : The ninth is the wheel of space. There is the lotus with sixteen petals, facing upwards. Its pericarp in the middle is shaped like the triple peaks or the centre of eyebrows. In the centre of it, one should meditate on the up going power, the supreme void.

Now it is clear that these nine *cakra-s* are quite similar to *Śrīcakram*, the symbol of universe according to Tantric text. There is a similarity between *Akāśacakram* and *Ṣoḍaśadala cakram* has been perceived [both of them have sixteen lotus petals]. On the other hand, *Ādhāracakram* and *Vṛttatraya*⁶ are merely the same.

4.0. *Rājasyāmalārahasyopaniṣad*: The term '*Bhāryājaganmohanacakram*' is found in a few mantras of this Upaniṣad. Here we can note that:

* "...śukravāre bhāryājaganmohanacakre triśataṃ mantrajapen mantrasiddhiḥ//"⁶

That means, by the order of the mentor (*guru*), enumerating three

hundred mantras on sitting *bhāryājaganmohanacakra* on Friday, is the way to *mantrasiddhi*. Another instances are:

- * “*Śukravārayutāyāṃ paurṇamāsyāṃ bhāryājaganmohanacakre śatasamkhyayā śrīrājaśyāmalāmbāṃ pūjayan dehāntare rambhāsambhogam aśnute//*”
- * “*bhādrapade māsi mahālakṣmībratadineṣu bhāryājaganmohanacakre śrīrājaśyāmalāmbāṃ jājikusumaiḥ pūjayan mānavo madaiśvaryam āpnoti//*”
- * “*śaratkāle sarvarātriṣu bhāryājaganmohanacakre nīlotpalaiḥ sahasrasamkhyayā śyāmalāṃ pūjayan mahābhogam aśnute//...*” etc.

All these instances signify that the concept of the above-said ‘*bhāryājaganmohanacakra*’ is clearly comparable to the *Śricakra*.

All these examples and interpretations bring us to the conclusion that there is a close relationship between *Śāktaponisad-s* and Tantric literature and the *Śricakram* is like a bonding bridge to them.

References

- 1 The Encyclopedia of Religion, vol.14; p. 272b.
- 2 The Encyclopedia of Gods and Goddess, vol.26, p. 2893.
- 3 Cf. Studies on *Tantras* p.81 (The *Śiva* triangles denote the four *dhātu-s* or materials, namely, i. *majjā* (marrow), ii. *Śukra* (vital fluid), iii. *prāṇa*, and iv. *jīva*. From the viewpoint of macrocosm, *Śiva* triangles represents the four higher *tattva-s*, namely, a. *māyā*, b. *śuddhavidyā*, c. *maheśvara*, and d. *sadāśiva*.)
- 4 Loc. Cit. (The *Śakti* triangles denote the five *dhātu-s*, that means materials, namely, i. *tvac* (skin), ii. *asrj* (blood), iii. *māṃsa* (flesh), iv. *medas* (fat), and v. *asthi* (bone). From the viewpoint of macrocosm, the *Śakti* triangles stand for the five vital functions, these are: the five senses of knowledge, the five senses of action, the five subtle and the five gross forms of matter and the mind.)
- 5 See the page. 3
- 6 The Un-published Upaniṣads, p. 523

Bibliography

- A Descriptive Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Adyar Library (Theosophical Society), Vol. 1: *Upaniṣad-s*. Ed. F. Otto Schrader. Madras; The Oriental Publishing Co. Ltd., 1908. Print.

- Anirvāṇa. *Veda-Mīmāṃsā* (Vol 1). Calcutta; Sanskrit College, 1991. Calcutta Sanskrit College Research Series No. XIII. Print.
- Bhattacharya, Gargi. "A Critical Study of the Dipikā commentary on the *Upaniṣad-s*, and a Text-Critical Edition of Nārāyaṇāśramin's *Dipikā* on the minor *Upaniṣad-s*" (Ph.D. Dissertation). Kolkata; University of Calcutta, 2010. Print.
- Das, Upendra kumar. *Śāstramūlaka bhāratīya śaktisādhanā. vol.1*. Kolkata; RKM Institute of Culture, 2010 (rpt). Print.
- Encyclopedia of Gods and Goddess*. Vol.26. Ed. Nagendra kr. Singh. New Delhi: Anmol Publications Pvt. Ltd., 2001(1st ed.). Print.
- Encyclopedia of Indian Philosophies*, Vol. III. Ed. Karl H. Potter. Delhi 1981.
- Kaula and other Upaniṣads*, with commentary by Bhāskararāya. Ed. Sitārāma Śāstrin, in, *Tantrik Texts*, Vol. XI Ed. Arthur Avalon. London & Calcutta (now Kolkata) 1922. Print.
- Minor Upanishads*, with text introduction, Eng. Rendering and comments. Almora, Himalayas: Advaita Ashrama, 1938 (3rd ed.) (1st ed. 1928).
- One hundred and eight Upanishads, with various readings*. Ed. Wāsudev Laxman Shastri Pansikar. Bombay; Nirnaya Sagara Press, 1917. Print.
- Sastri, Haraprasada. *A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Govt. Collection* under the care of The Asiatic Society, Vol 2 (Vedic Manuscripts). Kolkata; The Asiatic Society, 2005 (rpt.) (1st ed. 1923). Print.
- Sixty Upaniṣads of the Veda*. Trans from German: V.M. Badekar and G.B. Paisule, Delhi, MLBD, 1980. Digitized.
- Studies on the Tantras*. Pub. Swami Sarvabhutananda. Kolkata; Ramakrishna Mission Institute of Culture, 2010 (rpt.) (1st ed. 1989). Print.
- The Encyclopedia of Religion*. Vol.14. Ed. Mircea Eliade. New York; Macmillan Publishing Company, 1987. Print.
- The Śakta-Upaniṣad-s*, with the commentary of Upaniṣad-Brahma-Yogin. Ed. A.M. Sastri. Madras; Adyar Library, 1925. Print.

THE TENETS OF 'BRAHMA' IN THE EYE OF 'UPANIṢADS'

MONALISA BHATTACHARJEE (BANDYOPADHYAY)

The precept of 'Brahma' is the hallmark of Indian philosophy. The spirit of 'Absolute' is timeless. It is the supreme principle of creation. The two aspects of '*nirguṇa brahma*' and '*sagūṇa brahma*' constitute the metamorphosis and transformation of primordial creation down the waves of time immemorial. The concept of the '*nirguṇa brahma*' is pure absolutism. It is the ultimate and divine summit of knowledge and devotion in abstract

form. It is denoted as 'nirguṇa' i.e. free from worldly attributes; it is not subjective rather holistic and pervasive; not specific but universal in fact cosmological; the holy pinnacle of all epistemological truth. It lies both as the cause and constituent of creation at the abysmal depth. Every worldly activity, physical phenomenon i.e. flora and fauna emanates from 'Brahma'. Despite being the fountain of all geneses, 'nirguṇa brahma' remains formless. But to keep in with physical phenomenon of creation, 'Brahma' transforms itself as animated, embodied, and characterised object. It is sheerly for the purpose of concretizing the 'Absolute' i.e. 'nirguṇa Brahma'. Here the controller is the almighty omniscient lord. The manifestation of creation is but the divine volition and such divine volition is the expression of 'Brahma'. When explicit and derived through human sense it is saguṇa and when abstracted it is nirguṇa. Substantiated with the holy utterances of 'Brahmasūtra' chiefly propounded by *Samkhara*, the tenets of 'nirguṇa Brahma' are better accepted than that of the stand of 'saguṇa Brahma'. Since pure absolutism is completely free from the tentacles of illusive world, it is way beyond the mutability of touch, sense, consumption and degeneration. Therefore, 'nirguṇa brahma' is ethereal not ephemeral. Regarding the prognosis of nirguṇa Brahma the philosophical vista of *Upaniṣad* sublimates as the voice of almighty lord in the holy 'Gītā'. In 'Brahmatatva' (the theory of absolutism) *śruti*, *Upaniṣad* and the *Gītā* converge into collinear point. The aforesaid concept is sought to deal with suitable references, concepts and corollary connotations from *Vedānta*, *Upaniṣad* and *śrīmadbhāgavatgītā*.

Concept of Absolutism (Brahma)

'*Upaniṣad*' explicates 'Brahma' both in animate (*saguṇa*) and inanimate (*nirguṇa*) objectives. The almighty, omniscient creator of worldly illusion is denoted as the 'saguṇa Brahma'. The amorphous, invisible principle emanating as the sublimated self (*ātmacaitanya*) consolidates the precepts of 'nirguṇa Brahma'. 'Brahma', from this premise, is 'One' and 'Absolute'. It is unparalleled. Still, at the genesis of creation, it tends to mould itself in the shapes of expressive creation i.e. Creations shaping as per the caprice of an illusory reality keeping the rhythmic cycle of thesis- synthesis- antithesis mobile and operative. *Śruti* says "*tadaiṅśata vahu syāṃ prajāyeya*"¹ "I was one but now I wish to discover myself in many." This diversified appearance of 'Brahma' is an outcome of sacred imagination- an imagination which the devout achieve after a sustained spell of contemplation. *Upaniṣad* defines "*cinmayasyādvitīyasya niṣkalasyāśanriṇaḥ/upāsakānāṃ siddhyartham brahmano rupakalpanā*".² Clearly it cogitates that 'saguṇa Brahma' is a

changing; it's a variable one evolving a new with subjectivism and relativity. The concept of 'Absolute' tends to differ from such wide range of variances. Stay apart, the tenets of Saṁkara's 'Advaitavedānta' prognosticates 'nirguṇa Brahma' (devoid of both form and sense impression) being the original path to veracity and 'Absolutism'. In 'Brahmasūtra' Saṁkara asserts His holy utterance "syāt paramēśvarasyāpicchāvaśāt māyāmayaṁ ruṣaṁ sādhaḁānu grahārtham"ⁱⁱⁱ means only 'Nirguṇa Brahma' holds the premise of pure absolutism. It is free from the impression of illusion. The image of 'Brahma' surrounded all over under the spell of illusion is far from being pure. Upaniṣad announces eloquently "māyāṁ tu prakṛitiṁ vidyāt māyinantu maheśvaram" i.e. "the whole world is but an illusive volition of God. Every dot of worldly creation involves His mystic grace". The holy Gitā also says "māyādhyakṣeṇa prakṛitiḥ sūyate sacarācaram"^{iv}. Therefore, the world is mystified. Illusion is the chief constituent of earthly creation. God is the mere controller. Creature conies under the spell of a delusive delight. The spell entangles. It hardens, tightens. Bound inextricably, man chooses his routes to action (karma). Scripture defines illusion as an indelible ignorance; an infirm spiritual vision (avidyā) blinding humanity and then turning him impervious to true spiritual awakening. Nor is it pertaining to real knowledge. Illusion acts as an impediment to the path of 'laukik' earthly and Vedic [spiritual] activities. As a result, it fails to elicit scriptural approval. The illusory world, although seems to be true in apparent reality, is, from spiritual exegesis, but a false vision of delusive, ornamental reality. In contrary to the approach of 'sagūṇa Brahma' Upaniṣad clings consistently to the veracity of 'nirguṇa Brahma' i.e. the concept of absolute. The concept of absolute is ethereal not ephemeral. It denies form, figure, shape and in fact all physical or morphological concretization. Except the contemplation of Brahma, such worldwide feast of creation is as volatile of bubble. It's effervescence. 'Upaniṣad' too, shares the spiritual concurrence with 'Advaitavedānta'. It utters "māyāmayaṁidaṁ dvaitamadvaitaṁ paramarthataḥ". Other similar verses are "ayamātmābrahma"^v means 'jiva' itself 'brahma'. "tattvamasi"^{vi} means "thou art you." "ahaṁ brahmāsmi"^{vii} means "I am Thou." "prajñānam brahma"^{viii} i.e. "the brahma being the epitome of divine knowledge." All Upaniṣadic gospels assert the inextricable oneness between Creator and Creature. The inseparable identity and the pantheistic synthesis admits the perception of absolute i.e. the supreme creative principle surrounding the world like an indwelling spirit which is palpable, perceptible and is set as a sentinel of eternal vigil over earthly, oceanic and cosmic phenomenon.

The *muṇḁakopaniṣad* explores the third layer of soul where it is not

totally liberated from illusion (*māyā*) but the succeeding layer i.e. the '*turiya pāda*' ensures a complete liberation from all earthly barriers. Here the true '*Brahma*' is accomplished having arrived the eternal salvation of soul. In the eye of Upaniṣad 'God' and 'Absolute' are not equivalent. The concept of doctrinal deity conceptually differs from '*parabrahma*' i.e. pure absolutism. God in Upaniṣadic appraisal is the mere means of worship and ritual. But the worshipped deity is never sanctioned as '*parabrahma*'. '*Kenopanīṣad*' sharing the light of '*muṇḍaka*' utters almost the same eloquence "*tadeva brahmatvaṃ viddhi nedam yadidamupāsate*"^x. Thousands of divine maxims guided as "*brahmaveda brahmaiva bhavati*"^x admits the accomplishment of '*Brahma*' the knowledge and bliss absolute accomplishing the celestial unification of soul (*Ātma*) and Supreme (*Brahma*) i.e. "*tatra ko mohah kaḥ śoḥa ekatvamanupaśyātaḥ*"^{xi}. The path to divine salvation is a resultant of self enlightenment. It is a sustained spiritual process germinating an inwardly lit up wisdom under divine prescription. The seeker of '*Brahma*' is an unflinching devout whose resilient, unswerving pursuit as a seeker of absolute bliss is not a butt of question. It is, by no means, subjected to doubt regarding pervasive holy vision or acquisition of the highest spiritual truth. The seeker of '*Brahma*' is predominantly a devout of the highest order. That is "*yamevaiṣavriṇute tena lābhyasatasyaiṣa ātmā vivriṇute tanūṃ syāma*"^{xii}. The aspiration for liberation is god sent. It is a producer of bliss. An absorbing love for god ultimately opens the gateway of celestial light. The light is perceptible at the innermost spiritual bottom of the seeker. The explorer is divinely lit up within. The light within mingles with the light without and ultimately addresses the enlightened avenue of absolute bliss (*nirguṇa brahma*) i.e. the final sojourn -the pinnacle of all spiritual achievements celebrating a pantheistic harmony. Every aspect of creation is spiritually inter fused in the vision of the seeker. It means "*sarvavedāntasāraṃ hi brahmātmāikatvalakṣaṇam*"^{xiii}. Such pantheistic worldview and the contemplative vision of '*Advaitabrahma*' also hold the holy premise of '*śrīmadbhāgavat*'. The path to sublimation is drawn and designed by the omniscient lord Himself. At the summit of soul deep surrender the devout dissolves his all earthly entities. In every molecule of creation he watches nothing but a reflection of divinity. First his vision broadens; it only seeks to locate comprehensive and holistic creation and then celebrates a synthetic oneness among all. In all worldly phenomenon, the rich diversity of creation emerges as a manifestation of divine volition. Such oneness of vision is spiritually implicit with the Absolute. The God utters the highest epistemological truth, "*yo mām paśyati sarvatra sarvaṅcamayi paśyāti/tasyāhaṃ na praṇaśyāmi sa ca me na praṇaśyāti*"

"I" means the man with divine bliss within watches 'Me' in every object. He knows that it is T being the innermost self and regulatory force of all earthly phenomenons. I never dissociate my own world. I the 'Absolute' and I am the 'Soul'. Soul [ātmā] and supreme (brahma) are but an inseparable identity. *Śrīmadbhāgavat* is nothing but a divine corollary to 'Advaitavedānta' regarding the spiritual exegesis of 'Brahma'. Devotion filters into wisdom. Wisdom pervades as a sacred delineation of pantheistic, mystic and an encompassing worldview. This heightened perception is the final destination of a sustained journey periodically stationed with prayer, worship, surrender, unquestionable faith, meditation, recollection, sublimation and salvation. A soul such divinely illuminated finds all in him as well as him in all. It is an 'Altruism' arising with cosmological philanthropy like a Phoenix crushing like a ball of fire from the ash of separative egotism.

It is never easy to assert the focus readily on the collinear concurrence of action (*karma*), devotion (*bhakti*) and Wisdom (*jñāna*) in such limited spectrum. A true devotee cherishes an inseparable identity with his worshipped divinity. Such identification is also the end product of meditation. A mind only devoted to holy contemplation is purged off all worldly reflections. His mind is evacuated, then purified and then filled with holy recollection. Such tranquil, sanctified soul swims in the tidal wave of divine grace. The devout and the yogi realize the same ebullience- an oceanic halo at the innermost recess of spiritual depth. The devout perceive 'Brahma' in animated expression whereas wise contemplates "Brahma" in eternal light. But both leads to the vista of holy 'Absolutism'. As cloud pacifies by sprinkling rain from her bosom, similarly devotion and wisdom both set out for the luminous liberation while addressing the 'Absolute'. Whichever is the path and whatever be the process they both turn up the celestial sphere of knowledge and awakening. In the perspective of aforesaid context, we may conclude that the quest of great Śaṅkara, Rāmānuja, Nagarjuna, Caitanyadeva and innumerable luminaries may differ in process but they seek to share the same spiritual destination i.e. 'Brahma' the Absolute- the devotion, knowledge and truth of supreme bliss".

References

- i *Chāndogya Upaniṣad-7/3/1*
- ii *Tapantiya Upaniṣad-7*
- iii *Brahmasūtra Śaṅkarabhāṣyāṃ-1/1/20*
- iv *Gītā-9/10*
- v *Māṇḍūkyopaniṣad-1/2*
- vi *Chāndogyopaniṣad-6/8/7*

- vii Brihadāranyakopaniṣad-1/4/10
 viii Aitareyopaniṣad-5/3
 ix Kenopaniṣad-1/4
 x muṇḍakopaniṣad-6/2/1
 xi Iṣopaniṣad-7
 xii kathopaniṣad-1/2/22
 xiii Bhāgavat-12/13/12
 xiv Gītā-6/30

Select Bibliography

- Bhattacharya, Visnupāda. *Vedic devata*: Calcutta; Visva Bharati Granthalaya, 1357 (B.S).
- Bhattacharyya, Hamsanarayana. *Hinduder devdevl o udbhabha o kramavikas* (vol. 1st & 2nd). kolkata; Farma KLM Pvt. ttd. 1977.
- Macdonell, A.A. *Vedic Mythology*. New Delhi; Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd, 1897.
- Brahmasūtra-sankarabhasya. With commentaries Bhamati, kalpataru and parimala. Ed. Anantakrishna Shastri and Vasudev Laxman Shastri Pansikar. Varanasi; Krisnadas Academi, 1982 (Rpt.) (Krisnadas Sanskrit Series-25).
- Deussuen, Paul: *Sixty Upaniṣads of the Veda*. 1st German ed. Lipzig: 1897 (Furtner eds. 1905, 1921.) 1st Indian ed: Eng. Tras. from German by V.M. Bedekar and G.B. Paluie. 2 vols. Delhi; Motilal Banarsidass, 1980 (Rpt. 1990).
- Sadananda : *Vedāntasara*. With Hindi Tras. By Badrinarayana-sukla. Delhi; Motilal Banarsidass, 1993 (Rpt.) (1st ed. Varanasi, 1979).
- Iṣvarkrsna : *Sāṁkhyabhusansa*, Edited by Shri Purnacandra Vedāntachanchu Sāṁkhyabhusana Sahityacharya. Kolkata, Paschimbanga Rajya Pustak Parshad, 2nd Rpt. March, 1986.
- Yuktidlpika : *Traslated & Edited Shri Yadu-pati Tripathi Shastri*. Kolkata, Sanskrit Pustak Bhandar, 1411 (B.E).
- Vedalankar, Raghuvir. *Kasika* [(A Commentary on Panini's Grammar) of Vamana and Jayaditya with 'Jyotishmatee' Hindi Exposition. 2 Vols. Delhi; Chaukhambha publishers, 2006.
- Whitney, William Dwight. *Sanskrit Grammar*. Delhi; Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1924 (1st edn. 1879, Leipzig).
- Williams, Monier Monier. *A Sanskrit English Dictionary*. Delhi; Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2011 (1st edn. 1872, Oxford).
- Bandyopadhyay, Haricharan. *baṅgiya śabdakośa* (2 Vols in Beng). New Delhi; Sahitya Academi, 2011 (1st edn. 1340-1353 B Bhaskarananda, Swami. *The Essentials of Hinduism*. Chennai; Sri Ramakrishna Math. 1998 (1st edn. 1994 in the United States).
- E. Sarkar, Benoy Kumar. *The Folk Element in Hindu Culture*. Delhi; Cosmo Publications, 1981 (1st edn. 1917).

॥ परमलघुमञ्जूषायां धात्वर्थविचारः ॥

पिन्दु देः

अथ सकलशब्दमूलभूतत्वाद्भात्वर्थो निरुच्यते। तत्र फलानुकूलो यत्नसहितो व्यापारो धात्वर्थः। फलत्वं च कर्तृप्रत्ययसमभिव्याहारे तद्भात्वर्थजन्यत्वे सति तद्भात्वर्थनिष्ठविशेष्यतानिरुपितप्रकारतावत्त्वम्। विभागजन्यसंयोगादिरूपे पतत्यादिधात्वर्थे विभागसंयोगयोः फलत्ववारणायोभयम्। कर्मप्रत्ययसमभिव्याहारे तु फलस्य विशेष्यता। व्यापारत्वं च धात्वर्थफलजनकत्वे सति धातुवाच्यत्वम्। अनुकूलत्वं संसर्गः। अनुकूलत्वं च फलनिष्ठजन्यतानिरुपितजनकत्वम्। 'भावप्रधानमाख्यातं सत्त्वप्रधानानि नामानि' इति निरुक्तोक्तेर्व्यापारविशेष्यको बोधः। तत्र तिङ्वाच्यं संख्याविशिष्टकारकं कालश्च व्यापारविशेषणम्।

परे तु फलव्यापारयोर्धातोः पृथक् शक्तावुद्देश्यविधेयभावेनान्वयापत्तिस्तयोः स्यात्। पृथगुपस्थितयोस्तथा अन्वयस्यौत्सर्गिकत्वात्। किञ्चैकपदे व्युत्पत्तिद्वयकल्पने अतिगौरवम्। तथाहि फलविशेषणकव्यापारबोधे कर्मप्रत्ययसमभिव्याहृतभातुजन्योपस्थितिः कारणं व्यापारविशेषणकफलबोधे कर्मप्रत्ययसमभिव्याहृतभातुजन्योपस्थितिः कारणमिति कार्य्य-कारणभावद्वयकल्पनम्, धातोरर्थद्वये शक्तिद्वयकल्पने धातोबोधजनकत्वसम्बन्धद्वयकल्पनं चातिगौरवम्। तस्मात्फलावच्छिन्ने व्यापारे व्यापारावच्छिन्ने फले च धातूनां शक्तिः कर्तृकर्मार्यकतत्प्रत्ययसमभिव्याहारश्च तत्तद्बोधे नियामक इत्याहुः।

यत्तु मीमांसकाः फलं धात्वर्थो व्यापारः प्रत्ययार्थ इति वदन्ति। तन्न। लः कर्मणीत्यादिसूत्रविरोधापत्तेः। नहि तेन व्यापारस्य प्रत्ययार्थता लभ्यते।

किञ्च पचति पक्ष्यति पक्वानित्यादौ फूत्कारादिप्रतीतये तत्रानेकप्रत्ययानां शक्तिकल्पनापेक्षयैकस्य धातोरेव शक्तिकल्पनोचिता।

किञ्च फूत्कारादेः प्रत्ययार्थत्वे गच्छतीत्यादौ तत्प्रतीतिवारणाय तद्बोधे पचिसमभिव्याहारस्यापि कारणत्वकल्पनेऽतिगौरवम्।

किञ्च सकर्मकाकर्मकव्यवहारोच्छेदापत्तिः। प्रत्ययार्थव्यापारव्यधिकरणफलवाचकत्वं सकर्मकत्वं त्मते तत्समानाधिकरणफलवाचकत्वमकर्मकत्वञ्च, प्रत्ययार्थ-व्यापाराश्रयत्वं कर्तृत्वं, घटं भवतीत्यादौ णिजर्थव्यापारव्यधिकरणफलाश्रयत्वेन घटादेः कर्मत्वमिति वाच्यम्। अभिधानानभिधानव्यवस्थोच्छेदापत्तेः। न च व्यापारेणाश्रयाक्षेपात् कर्तुरनभिधानम्, कर्माख्याते च प्रधानेन फलेन स्वाश्रयाक्षेपात्कर्मणोऽभिधानमिति जातिशक्तिवादे जात्याक्षिप्तव्यक्तेरिवाश्रयप्राधान्यपत्तौ क्रियाप्रधानमाख्यातमिति यास्कवचोविरोधापत्तेः।

किञ्च फलस्य धातुना तदाश्रयस्य चाक्षेपेणैव लाभसम्भवेन लः कर्मणीत्यस्य वैयर्थ्यापत्तेः। कर्मकर्तृकृता कारकभावनोभयवाचकत्वे गौरवाच्च।

सर्वकारकान्वयितावच्छेदधर्मवती क्रिया।

“धात्वर्थो भावना सैवोत्पादना सैव च क्रिया।
असत्त्वभूतो भावश्च तिङ्पदैरभिधीयते॥³
यावत्सिद्धमसिद्धं वा साध्यत्वेनाभिधीयते।
आश्रितक्रमरूपत्वात्सा क्रियेत्यभिधीयते॥⁴
गुणभूतैरवयवैः समूहः क्रमजन्मनाम्।
बुद्ध्या प्रकल्पिताभेदः क्रियते व्यपदिश्यते॥⁵”

इति भुवादिसूत्रस्थभाष्यार्थप्रतिपादकहरिग्रन्थात्। क्रमजन्मानां व्यापाराणां समूहं प्रति गुणभूतैरवयवैर्युक्तः। सङ्गुलनात्मिकयैकत्वबुद्ध्या प्रकल्पिताभेदरूपः समूहः व्यवहियते इति द्वितीयकारिकार्थः। अत्रावयवाश्रयं पौर्वापर्यं समुदायाश्रयमेकत्वम्। क्षणनश्वराणां व्यापाराणां वस्तुभूतसमुदायाभावात् बुद्ध्येत्युक्तम्। पचति पक्ष्यतीत्यादावसिद्धम्, अपाक्षीदित्यादौ सिद्धं वा साध्यत्वेनाभिधीयमानं क्रिया। आश्रितेति योगदर्शनं कृतम् अवयवानां क्रमेणोत्पत्त्या। अत एवाश्रितक्रमरूपा क्रियेति आदिमकारिकार्थः। समूहरूपारोपादधिश्चरणकालेऽपि पचतीति व्यवहारः। तदुक्तं--

‘एकदेशे समूहे वा व्यापाराणां पचादयः।

स्वभावतः प्रवर्तन्ते तुल्यरूपं समाश्रिताः॥’ इति

अत्र केचित् सिद्धत्वं क्रियान्तराकाङ्क्षोत्थापकतावच्छेदकवैजात्यवत्त्वे सति कारकत्वेन क्रियान्वयित्वे सति कारकान्तरान्वयायोग्यत्वम्। साध्यत्वं च क्रियान्तराकाङ्क्षोत्थापकता-वच्छेदकं सत् कारकान्तरान्वयायोग्यतावच्छेदकरूपवत्वम्।

वस्तुतः साध्यत्वं निष्पाद्यत्वमेव तद्गुणैव बोधः। स्पष्टं चेदम् उपपदमतिइत्यादौ भाष्ये। ननु घटं करोतीत्यादौ द्रव्यस्यापि साध्यत्वेन प्रतीतिरिति चेन्न। करोतिपदादिसमभिव्याहारात् तथा प्रत्ययेऽपि स्वतो घटादिपदाद् द्रव्यस्य सिद्धत्वेनैव प्रतीतेः।

सकर्मकत्वश्च फलव्यधिकरणव्यापारावाचकत्वं, फलसमानाधिकरणव्यापारवाचकत्वमकर्मकत्वम्। उक्तञ्च-

‘फलव्यापारयोरेकनिष्ठातायामकर्मकः।

धातुस्तयोर्धर्मिभेदे सकर्मकः उदाहृतः॥’⁶ इति।

क्वचित्तु फलांशभावादकर्मकत्वम्। यथा अस्त्यादौ केवलं सत्तादिरेवार्थः। फलांशस्य सूक्ष्मदृष्टाऽप्यप्रतीतेः। उत्पन्नस्य सत्त्वस्य स्वरूपधारणरूपां सत्तामाचेष्टेऽस्त्यादिरिति निरुक्तोक्तेश्च। आत्मधारणारूपफलस्य आश्रयभूतकर्मणः कर्तरि एव अन्तर्भावेन कर्तरि तस्य पृथक् सत्ताभावात् तेषामकर्मकत्वम्। तथाहि चोक्तं-

‘आत्मानमात्मना विभ्रदस्तीति व्यपदिश्यते।

अन्तर्भाववाच्च तेनासौ कर्मणा न सकर्मकः॥’⁹ इति।

यत्तु आवरणभङ्गो विषयता वा फलम्, व्यापारस्तु ज्ञानमेवेति। तत्र। कर्मस्थक्रियकत्वापत्तेः। तद्व्यवस्था चेत्प्रमुक्ता हरिणा—

‘विशेषदर्शनं यत्र क्रिया तत्र व्यवस्थिता।

क्रियाव्यवस्था त्वन्येषां शब्देरेव प्रकल्पिता॥’ इति।

अस्यार्थः यत्र कर्मणि कर्तरि वा क्रियाकृतो विशेषः कश्चिद् दृश्यते तत्र क्रिया व्यवस्थितेत्युच्यते। नन्वेवं पश्यादिकर्तृशेषि श्रमादिरूपविशेषस्य दर्शनादिदमयुक्तम्। किञ्च चिन्तयन्ति पश्यतीत्यादीनां कर्तृस्थभावकत्वानुपपत्तिः। कर्तरि क्रियाकृतविशेषाभावात्। अत आह—‘अन्येषामिति। मते इति शेषः। यत्र कर्तृकर्मसाधारणरूपं फलं शब्देन प्रतिपाद्यते स कर्तृस्थभावकः। यथा पश्यति घटं, ग्रामं गच्छति, हसति इत्यादि। तत्र विषयतासमवायाभ्यां ज्ञानमुभयनिष्ठ संयोगश्चोभयनिष्ठः। एवं हासोऽपि न हि विषयतावरणभङ्गावेवम्। यत्र कर्तृवृत्तिकर्मस्थफलं स कर्मस्थभावकः। यथा भिनत्तीत्यादी न हि द्विधाभवनादि कथमपि कर्तृनिष्ठमिति हेनाराजः। तथा चावरणभङ्गस्य विषयतायाश्च कर्ममात्रनिष्ठत्वाज् जानातेरपि कर्मस्थक्रियकत्वापत्तिरित्यलम्।

पतिर्गमिवत्सकर्मकः। नरकं पतित इत्यादिप्रयोगात्। विभागजन्यसंयोगमात्रपरत्वे अकर्मक इति। कृत्र उत्पत्तिर्व्यधिकरणस्तदनुकूलो व्यापारोऽर्थः। यत्नमात्रार्थकत्वे अकर्मकत्वापत्तिरिति। किञ्च कर्तृस्थभावकत्वाभावात् कर्मकर्तरि यगाद्यनापत्तिः कृतिरित्यादौ धातूनामनेकार्थत्वात् यत्नमात्रे वृत्तिः। यत्नकृतिशब्दयोरपि व्यापारसामान्यवाचितैव। अत एव स्थालीस्थे यत्ने पचिना कथ्यमाने स्थाली पचतीति कारके इति सूत्रभाष्ये उक्तमित्यलम्।

तत्सूत्र

- १। निरुक्ते.....
- २। पाणिनीयसूत्रम्.....३।४।६९
- ३। वाक्यपदीये.....हरिणा
- ४। वाक्यपदीये.....हरिणा
- ५। वाक्यपदीये.....हरिणा
- ६। त्रैयाकरणभूषणसार-का. १३
- ७। वाक्यपदीये.....
- ८। वाक्यपदीये.....

ग्रन्थपत्री

- १। श्रीनागेशभट्ट। “परमलघुमञ्जूषा” व्याख्याकार, आचार्य-लोकमणि-दाहालः, वाराणसी: चौखाम्बा-सुरभारती-प्रकाशन, पु. सु २०११।

- ২। মহর্ষিপতঞ্জলি। "মহাভাষ্যম্ (পস্পশাত্তিকম্)" অনুবাদক, দণ্ডিস্বামী দামোদর্ আশ্রম, কলকাতা, আচা্যপঠ: দণ্ডিস্বামী দামোদর্ আশ্রম দক্ষিণেশ্বর রামকৃষ্ণ সংঘ, চ. প্র. ১৪১৩।
- ৩। শ্রীভর্তৃহরি। "বাক্যপদীয়ম্ (ব্রহ্মকাণ্ড)" আচার্য্য বামদেবাচার্য্য, বারাণসী: কৃষ্ণদাস একাডেমী, তৃতীয় সংস্করণম্ ২০০০।
- ৪। মহর্ষিপাণিনি। "অষ্টাধ্যায়ী" সম্পাদক, শ্রীগোপালদত্তপাণ্ডেয়, "অষ্টাধ্যায়ী (সূত্রপাঠ:)", বারাণসী: চৌখাম্বা-সুরভারতী-প্রকাশন্।
- ৫। আচার্য্যপতঞ্জলি। "মহাভাষ্যম্ (নবাত্তিকম্)", সম্পাদক, রুদ্রধরজ্ঞানশর্মা, বারাণসী: চৌখাম্বা-সংস্কৃত-সীরীজ্।
- ৬। আচার্য্যপতঞ্জলি। "মহাভাষ্যম্ (নবাত্তিকম্)", সম্পা. হরিনারায়ণতিবাবী, বারাণসী: চৌখাম্বা-বিদ্যাভবনম্।
- ৭। নীনাগেশভট্ট। "লঘুশব্দেন্দুশেখর:", ব্যাক্যাকার: শ্রীব্রহ্মদত্তদ্বিবেদী, বারাণসী: চৌখাম্বা-সংস্কৃত-সিরিজ-অফিস্, দ্বি. সং. ২০০৮।
- ৮। আচার্য্যভর্তৃহরি। "বাক্যপদীয়ম্ (ব্রহ্মকাণ্ডম্)", সম্পা. বিষ্ণুপদ-ভট্টচার্য্য, কলকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ, সং. ২০০৩।
- ৯। শ্রীমত্কৌণ্ডভট্ট। "বৈয়াকরণভূষণসার:", ব্যাক্যাকার: চন্দ্রিকাপ্রসাদ-দ্বিবেদী, দিল্লী: চৌখাম্বা-সংস্কৃত প্রতিষ্ঠান, পু. মু. ২০১১।

দার্শনিক চিন্তায় পুরাণের অবদান

অনুপ প্রামাণিক

পুরাণ সরল উপাখ্যানের মাধ্যমে নানান বিষয়ের জ্ঞান আমাদের কাছে প্রদান করে থাকে। যেমন—এই জীব জগতের সৃষ্টি, স্থিতি ও প্রলয় কার দ্বারা সম্পন্ন হয়? ইত্যাদি নানান বিচিত্র বিষয়গুলিকে পুরাণের সরল উপাখ্যানের মাধ্যমে আমরা সহজে অবগত হয়ে থাকি। পুরাণের লক্ষণ প্রসঙ্গে কথিত আছে—সর্গ, প্রতিসর্গ, বংশ, মন্বন্তর এবং বংশানুচরিত এই পাঁচটি বিষয়ের জ্ঞান যে পুস্তক অধ্যয়ন করলে পর লাভ করা যায় তাকে পুরাণ বলা হয়।^১

পুরাণের সংখ্যা ১৮টি এরূপ প্রচলিত থাকলেও মোটমোট পুরাণের সংখ্যা ৭২টি। যেমন—

“মহোপাতি পুরাণানি কেবলনানি চ সংখ্যানি।

চত্বার্য্যষ্টাদশোক্তানি পুরাণানি মহর্ষিভিঃ।।”

অর্থাৎ মহাপুরাণ ১৮টি, উপপুরাণ ১৮টি, অতিপুরাণ ১৮টি এবং কেবল পুরাণ ১৮টি মিলিত পুরাণের সংখ্যা $18 \times 4 = 72$ টি। ১৮টি মহাপুরাণ যথা—মৎস্য পুরাণ, মার্কণ্ডেয় পুরাণ, ভাগবত পুরাণ, ভবিষ্য পুরাণ,

ব্রহ্ম পুরাণ, ব্রহ্মাণ্ড পুরাণ, ব্রহ্মবৈবর্ত পুরাণ, বিষ্ণু পুরাণ, বরাহ পুরাণ, বামন পুরাণ, বায়ু পুরাণ, অগ্নি পুরাণ, নারদপুরাণ, পদ্ম পুরাণ, লিঙ্গ পুরাণ, গরুড় পুরাণ, কূর্ম পুরাণ এবং স্কন্দ পুরাণ।^১

উক্ত পুরাণগুলির মধ্যে সাত্ত্বিক, রাজস ও তামস এই তিন শ্রেণীর ভাগ বিদ্যমান।^২

যে সকল পুরাণে ভগবান বিষ্ণুর নানান কথা উল্লিখিত আছে সেগুলিকে সাত্ত্বিক পুরাণ বলা হয়। যথা—ভাগবত পুরাণ, বিষ্ণু পুরাণ, নারদ পুরাণ, গরুড় পুরাণ, পদ্ম পুরাণ, বরাহ পুরাণ। আর যে সকল পুরাণে ভগবান ব্রহ্মার বিষয়ে নানান কথা জানা যায় সেগুলিকে রাজস পুরাণ বলা হয়। যথা—ব্রহ্ম পুরাণ, ব্রহ্মাণ্ড পুরাণ, ব্রহ্মবৈবর্ত পুরাণ, মার্কণ্ডেয় পুরাণ, ভবিষ্য পুরাণ এবং বামন পুরাণ আর যে সকল পুরাণ হতে ভগবান শিব সম্পর্কে নানান কথা অবগত হওয়া যায় সেগুলিকে তামস পুরাণ বলা হয়। যথা—মৎস্য পুরাণ, কূর্ম পুরাণ, লিঙ্গ পুরাণ, শৈব পুরাণ, স্কন্দ পুরাণ ও অগ্নি পুরাণ। এই ১৮টি পুরাণই মহাপুরাণ।

এই পুরাণগুলির অন্তর্গত বিষ্ণু পুরাণে বলা হয়েছে—পরমেশ্বর বিষ্ণু হতেই জীব জগতের সৃষ্টি, স্থিতি ও প্রলয় হয়ে থাকে। তিনি সত্ত্বগুণ আশ্রয় করে বিষ্ণু রূপে পালন কর্তা, রজোগুণ আশ্রয় করে ব্রহ্মরূপে স্রষ্টা ও তমোগুণ আশ্রয় করে রুদ্ররূপে সংহর্তা।^৩

এই সকল পৌরাণিক কথাগুলি বিষ্ণু পুরাণ হতে বিশদ ভাবে জানা যায়। এই পুরাণেরই ষষ্ঠাংশের সপ্তম অধ্যায়ে ৬০ এবং ৬১ নং শ্লোকে কথিত হয়েছে এই চরাচর নিখিল জগৎ পরমেশ্বর বিষ্ণুরই শক্তি যুক্ত এবং এই বিষ্ণুশক্তি তিন প্রকারের যথা—(১) পরাশক্তি স্বয়ং বিষ্ণু। (২) অপরা ক্ষেত্রজ্ঞ শক্তি। (৩) অবিদ্যা শক্তি বা কর্ম শক্তি। এই ত্রিবিধ শক্তির দ্বারা জগৎ পরিবেষ্টিত। অবিদ্যা শক্তির দ্বারা আবৃত হয়ে ক্ষেত্রজ্ঞ শক্তি সংসারে দুঃখ, তাপ প্রতিনিয়ত ভোগ করে চলে। বিষ্ণুপুরাণে উক্ত হয়েছে যে—বিষ্ণু থেকেই জগতের উৎপত্তি এবং স্থিতি এবং তিনি সংহারের কর্তা এবং তিনিই জগৎ স্বরূপ।^৪ বেদান্ত দর্শনে “জন্মাদ্যস্য যতঃ” (১।১।২) এই সূত্রের প্রতিফলন ঐ সকল কথাগুলির ভিতর অনুভূত হয় অর্থাৎ বেদান্ত দর্শনে যাহা ব্রহ্ম-লক্ষণ কথিত হয়েছে তাহা ভগবান বিষ্ণুতে সঙ্গত হওয়ায় ভগবান বিষ্ণুই যে ব্রহ্ম, বেদান্ত দর্শনের এই ব্রহ্মতত্ত্ব ভগবান বিষ্ণুতেই যথাযথ ভাবে সঙ্গত হয়।

ন্যায়, বেদান্তাদি দর্শনের আত্মবিষয়ক সিদ্ধান্ত বিষ্ণু পুরাণে পরিস্ফুট হয়েছে। যেমন সৌবীর রাজকে জর ভারতের জ্ঞানদান প্রসঙ্গে সেই আত্মা সর্বব্যাপী জন্ম এবং বৃদ্ধাদি রহিত এবং অব্যয় এই রূপ বলা হয়েছে ইহা বিষ্ণুপুরাণের দ্বিতীয় অংশ ১৪ অধ্যায় ২৯ নং শ্লোকে কথিত আছে।^৫

আবার এই পুরাণেরই পঞ্চদশ অধ্যায়ে শিষ্য নিদাঘের প্রতি গুরু ঋতুর উপদেশের দ্বারা দর্শনের আত্ম বিষয়ক সিদ্ধান্তই বিশদিত হয়েছে। সেই আত্মা আকাশের ন্যায় সর্বব্যাপী। এ কারণ কোথা হতে কোথায় যে যাবে? এই সকল কথা অর্থবৎ কেমন করে হয় ইহা ২৪ নং শ্লোকে বর্ণিত হয়েছে।^৬ ইদানীম্ বিষ্ণু পুরাণেরই ১ম অংশে ১৯ অধ্যায়ে কর্ম সম্পর্কে যা বলা হয়েছে তা দর্শনেরই তত্ত্ব। জীবের কৃত কর্মের দ্বারা জীব এই সংসারে বদ্ধ হয়ে নানান দুঃখ ভোগ করে চলে। সেই কর্ম ত্যাগ করে থাকা অসম্ভব ব্যাপার। কর্মের অনুষ্ঠান করলে পর বন্ধন প্রাপ্ত হতে হয়। না করলে পর জীবন যাত্রা দুর্বিসহ হয়ে পড়ে। এমতাবস্থায় কর্ম করা বা কর্ম ত্যাগ করা এতদ্ উভয়ই বিপদজনক। এমতাবস্থায় বিষ্ণুপুরাণের উপদেশ এই যে আকাঙ্ক্ষা বা ফলাসক্তি বর্জন পূর্বক কর্মাচরণ করলে পর উক্ত কর্ম জীবকে সংসারে বদ্ধ করে না, বরং তদ্বারা সাংসারিক উন্নতি সাধিত হয়। অতএব এই ভাবেই কর্ম করতে হবে। তাৎপর্য্য এই যে আসক্তি এবং বিদ্বেষ বশতঃ কৃতকর্ম জীবকে সংসারপাশে বদ্ধ করে। কিন্তু যিনি আসক্তি এবং বিদ্বেষ রহিত তাঁর কৃতকর্মকেই নিষ্কাম কর্ম বলা হয়।

এতদ্বারা চিন্তাশুদ্ধি পুরঃসর মোক্ষলাভ হয়ে থাকে। ইহাই বিষ্ণুপুরাণের গূঢ় দার্শনিক উপদেশ।" এরূপ দর্শনের মূলতত্ত্ব বিষ্ণুপুরাণে সরস কবিতার মাধ্যমে উপদিষ্ট হয়েছে। যা সহজবোধ্য হৃদয়স্পর্শী।

ভাগবত মহাপুরাণে ঈশ্বর বিষয়ে বিবিধ বিচারমূলক আলোচনা এবং ভগবান কৃষ্ণের ঈশ্বরত্ব বিষয়ে বিস্তৃত যুক্তি বিদ্যমান। ভাগবতকার মহর্ষি বাদরায়ণ মৎস্যাদি দশাবতারকে এবং মহাদিগগণকে ঈশ্বরের অংশ বা কলা বলেছেন।" ভাগবতকার আরও বলেছেন—

“কৃষ্ণমেনম্ অবৈহি ত্বম্ আত্মানম্ অখিলাত্মানাম্।
জগদ্ধিতায় সোৎপাত্ৰ দেহীবাভাতি মায়য়া।”

(দশম স্কন্ধ ৬০ নং শ্লোক ভাগবত পুরাণ)

অর্থাৎ কৃষ্ণই হচ্ছেন সমস্ত জীবাত্মার আত্মা, সমস্ত আত্মা তাঁরই অধীন অর্থাৎ তিনিই সমস্ত আত্মার পরিচালক। এই কথাগুলির দ্বারা বেদান্ত দর্শন তথা ন্যায় দর্শনের সিদ্ধান্ত প্রকটিত হয়েছে। যেমন—ন্যায়বেদান্ত দর্শনে ঈশ্বরাত্মাকেই জীবাত্মার অদৃষ্টের পরিচালক এবং আপ্তকল্প স্বীকার করা হয়েছে। ঠিক এইরূপই কথার প্রতিধ্বনি ভাগবত মহাপুরাণের উক্ত কথাগুলিতে সুস্পষ্ট।

আরও দেখা যায় এই মহাপুরাণেই বিষ্ণুর অবতার কপিল দেব কর্তৃক মাতা দেবহৃতিকে সাংখ্য জ্ঞান প্রদান। ভগবান কপিল সাংখ্য দর্শনের তত্ত্বোপদেশ করেছেন। যেমন—প্রকৃতিই স্বীয় সত্ত্বাদি গুণ দ্বারা তাঁর অনুরূপ প্রজা সৃষ্টি করতে থাকেন। পুরুষ তাঁর দিকে দৃষ্টিপাত করে তদীয় আবরণ শক্তিরূপ অবিদ্যার প্রভাবে নিজের স্বরূপ ভুলে যান। তদ্বারা পৃথক্ প্রকৃতিকেই নিজের স্বরূপ চিন্তা করে তাহার দ্বারা আবিষ্ট হয়ে প্রকৃতির গুণ সমূহের দ্বারা অনুষ্ঠিত কার্যে নিজেকেই কর্তা বলে মনে করতে থাকেন। এই কর্তৃত্বাভিমান থেকেই অকর্তা, স্বাধীন, সাক্ষী ও আনন্দস্বরূপ পুরুষ জন্ম মৃত্যু রূপ বন্ধন এবং পারতন্ত্র্য প্রাপ্ত হন। ইত্যাদিরূপ সাংখ্যীয় জ্ঞানের উপদেশ করেছেন।" সংক্ষেপে ইহা বর্ণিত হইল। অতএব ভাগবত পুরাণে সাংখ্যদর্শনের তত্ত্ব সম্বন্ধে সরস কবিতার দ্বারা যে উপদেশ কথিত হয়েছে তা অতুলনীয় অবদান ইহা স্বীকার করা যায়।

এইরূপ মহাভাগবত পুরাণে “আত্মা” সম্পর্কে বলা হয়েছে—

“আত্মা শুদ্ধঃ স্বয়ংপূর্ণঃসচ্চিদানন্দবিগ্রহঃ।

ন জায়তে ন ম্রিয়তে নির্লেপো নচদুঃখভাক্।।” (মহাভাগবত পুরাণ)

অর্থাৎ আত্মা শুদ্ধ, পূর্ণ এবং সচ্চিদানন্দ স্বরূপ। এই আত্মা জন্ম মৃত্যু রহিত। দর্শনেও অনুরূপ কথাই আছে। কঠোপনিষদে আত্মার জন্ম, মৃত্যু নাই ইহা পরিষ্কার ভাবে যম নচিকেতা সংবাদের দ্বারা অবগত হওয়া যায়। বৃহদারণ্যক উপনিষদে এই আত্মাকে মৃত্যু রহিত বলা হয়েছে। যেমন—“অবিনাশী বা অরে অয়মাত্মা, অনুচ্ছিন্তিধর্মা।” ইহা উক্ত হয়েছে। এতদ্বারা দর্শন তথা উপনিষদের সিদ্ধান্তই পুরাণে প্রতিফলিত ইহা বলার অপেক্ষা রাখে না।

ন্যায় দর্শন তথা বেদান্তদর্শনাদিতে দেহত্যাগ্যাসকে (দেহকে চেতন জ্ঞান করা) সকল অনর্থের মূল বলা হয়েছে। অর্থাৎ জীবের যে সংসার বন্ধন তাঁর মূল কারণ দেহত্যাগ্যাস। তাৎপর্য এই যে যাহা আত্মা নয়, অচেতন দেহ জড় পদার্থ তাহাকে আত্মা বলে ভ্রম করা ইহাই দেহত্যাগ্যাস। এই ভ্রমের বশে জীব মৃত্যুর পর দেহধারণরূপ সংসারকে বা সংসার বন্ধনকে পুনঃ পুনঃ প্রাপ্ত হয়ে থাকে। এই বিষয়ে ন্যায়াদি দর্শনে বিবিধ বিচার বিদ্যমান। দর্শনের এই মূল তত্ত্বটিকে পুরাণ অতি সরল ভাষায় উপদেশ করেছে। যথা ব্রহ্মপুরাণে দেখা যায় যে—

“পরত্র বন্ধাগারঃ সাৎ তেষাম্ আত্মাভিমানিনাম্।

আত্মভাবনয়া ভ্রান্ত্যা দেহম্ ভাবয়তাম্ সদা।” (ব্রহ্মপুরাণ)

অর্থাৎ দেহে আত্মজ্ঞানরূপ ভ্রমের ফলেই জীব পুনঃ পুনঃ দেহধারণরূপ সংসার দুঃখ প্রাপ্ত হয়। দেহ ধারণ করলেই জীবের সাংসারিক দুঃখভোগ অনিবার্য হয়ে থাকে। এতদ্বিষয়ে ন্যায়ভাষ্যকার—“তস্মিন সতি দুঃখম্” অর্থাৎ দেহধারণরূপ জন্মগ্রহণ করলেই দুঃখভোগ অনিবার্য ইহা বলেছেন। মিথ্যা জ্ঞানই আসক্তি ও বিদ্বেষের কারণ হয়ে থাকে। তদ্বশে জীব নানা রকম কর্ম করে কর্ম জালের দ্বারা এই সংসারে আবদ্ধ হয়। দর্শনের এইরূপ সিদ্ধান্ত মহাভাগত পুরাণে উপলব্ধ হয়। যেমন—আনায়া শরীরাদিতে আত্মবুদ্ধিই দেহাত্মাধ্যাস। ইহাই জীবের আসক্তি ও বিদ্বেষাদি দোষ সমূহের কারণ। অতএব উহা পরিত্যজ্য।” ইদানীম্ এতদ্বিষয়ে লিঙ্গ পুরাণের উপদেশ অতীব হৃদয়গ্রাহী এবং অনায়াসবোধ্য, যেখানে দর্শনের মূল তত্ত্ব অতি চমৎকার ভাবে কথিত হয়েছে।

“তস্মাদ্ অজ্ঞানমূলো হি সংসারঃ সর্বদেহিনাম্।

পরতন্ত্রে স্বতন্ত্রে চ ভেদাভাবাদ্ বিচারতঃ।।” (লিঙ্গ পুরাণ)

অর্থাৎ জীবের এই দুঃখ প্রচুর সংসারের মূল কারণ তদীয় অজ্ঞান (দেহাত্মাধ্যাসরূপ)। বিচার করলে পর পরতন্ত্র অর্থাৎ জীবাত্মা স্বতন্ত্র অর্থাৎ পরমাত্মা এতদ্ উভয়ের কোন ভেদ নাই। তাৎপর্য এই যে জীব অজ্ঞানের বশে পরমাত্মা হতে নিজেকে ভিন্ন অনুভব করে নানা দুঃখে নিপতিত হয়। এইভাবে পুরাণ অতি সহজ, সরল, মধুর ভাষায় গভীর দার্শনিক তত্ত্বের উপদেশ দিয়ে থাকে। এখানেই পুরাণের বৈশিষ্ট্য।

তথ্যসূত্র

- ১। “সর্গশ্চ প্রতি সর্গশ্চ বংশো মঘস্তরাণি চ।
বংশানুচরিতশ্চৈব পুরাণং পঞ্চলক্ষণম্।।” (পদ্মপুরাণ উঃ খন্ড ৪৩ অধ্যায়)
- ২। “মদ্বয়ং ভদ্রয়শ্চৈব ব্রহ্ময়ম্ বচতুষ্টিয়াম্।
অনাপলিগকৃষ্ণানি পুরাণানি পৃথক্ পৃথক্।।”
- ৩। “মাৎস্যম্ কৌর্মং তথা লৈঙ্গং শৈবং স্তান্দম্ তথৈব চ।
আগ্নেয়ক্ষয়ভেতানি তামসানি নিবোধত।।
বৈষ্ণবম্ নারদীয়ঞ্চ তথা ভাগবতম্ শুভম্।
গারুড়ঞ্চ তথা পাদ্মম্ বারাহম্ শুভদর্শনে।।
সাত্তিকানি পুরাণানি বিজ্ঞেয়ানি শুভানি বৈ।
ব্রহ্মাণ্ডং ব্রহ্মবৈবর্তং মার্কণ্ডেয়ং তথৈব চ।
ভবিষ্যৎ বামনং ব্রাহ্মং রাজসানি নিবোধত।।” (পদ্মপুরাণ উঃ খন্ড ৪৩ অধ্যায়)
- ৪। “জুয়ন্ রজোঃগম্ তত্র স্বয়ম্ বিশ্বেশ্বরো হরিঃ।
ব্রহ্মাভূত্বাস্য জগতো বিসৃষ্টৌ সম্ভবত্বতে।।” (বিষ্ণুপুরাণ ১ম অংশে ৫৩ নং শ্লোক ২ অঃ)
- ৫। “বিষেগাঃ সকাশাৎ সঙ্কৃতম্ জগত্ত্বৈব সংস্থিতম্।
স্থিতিসংযমকর্তাসৌ জগতোহস্য জগচ্চ সঃ।।” (বিষ্ণুপুরাণ ১ম অংশে ৩৫ নং শ্লোক ১ম অধ্যায়)

- ৬। "একো ব্যাপী সমঃ শুক্লো নিৰ্গুণঃ প্রকৃতেঃ পরঃ।
জম্বুকাদিরহিত আত্মা সৰ্বগতোহব্যয়ঃ।।" (বিষ্ণুপুরাণ ২য় অংশ চতুর্দশ অঃ ২৯ নং শ্লোক)
- ৭। "পূমান্ সৰ্বগতো ব্যাপী আকাশবদয়ং যতঃ।
কৃতঃ কৃত্র ক্ৰগস্তাসীতোতদৰ্থবৎকথম্।।" (বিষ্ণুপুরাণ ২য় অংশ পঞ্চদশ অঃ ২৪ নং শ্লোক)
- ৮। "তৎকৰ্মধন বক্ষ্যায় সা-বিদ্যা যা বিমুক্তয়ে।
আয়াসায়াপরম্ কৰ্ম বিদ্যান্যা শিচ্চনৈপুণম্।।" (বিষ্ণুপুরাণ ১ম অংশে ১৯ অধ্যায় ৪১ নং শ্লোক)
- ৯। "এতাশ্ চাংশকলাঃ পুংসঃ কৃষ্ণস্তু ভগবান্ স্বয়ম্।
ইন্দ্রাবিকুলম্ লোকম্ মৃড়য়ন্তি যুগে যুগে।।" (১ম স্কন্ধ ২৮ নং শ্লোক ভাগবতপুরাণ ৩য় অধ্যায়)
- ১০। "ঔগৈবিচিত্রাঃ সৃজতীং স্বৰূপাঃ প্রকৃতিং প্রজাঃ।
বিলোকা মুমূহে সদাঃ স ইহ জ্ঞানগূহয়া।।" (৩য় স্কন্ধ ষড়্বিংশ অঃ ৫ নং শ্লোক ভাগবত পুরাণ)
- "এবং পরাভিধানেন কৰ্তৃত্বং প্রকৃতেঃ পূমান্।
কৰ্মসু ক্রিয়মাণেষু ঔগৈরাত্মনি মন্যতে।।" (৩য় স্কন্ধ ষড়্বিংশ অঃ ৬ নং শ্লোক ভাগবত পুরাণ)
- "তদস্য সংসৃতিৰ্বন্ধঃ পারতন্ত্ৰ্যং চ তৎকৃতম্।
ভবতাকতুরীশস্য সাক্ষিণো নিবৃত্তাত্মনঃ।।" (৩য় স্কন্ধ ষড়্বিংশ অঃ ৭ নং শ্লোক ভাগবত পুরাণ)
- ১১। "অনাত্মনি শরীরাদৌ আত্মবুদ্ধিং বিবৰ্জয়েৎ।
রাগদ্বেষাদি দোষণাম্ হেতুভূতাহি সা যতঃ।।" (মহাভাগবত পুরাণ)

সহায়ক গ্রন্থপঞ্জী

- ১। মহর্ষি কৃষ্ণদ্বৈপায়ন ব্যাসদেব—বিষ্ণুপুরাণ, সম্পাদক—মহামহোপাধ্যায় পঞ্চানন তর্করত্ন, নবভারত পাবলিশার্স, কলকাতা-৯, ফাল্গুন, ১৩৯০ (প্রথম সংস্করণ)
- ২। মহর্ষি কৃষ্ণদ্বৈপায়ন ব্যাসদেব—শ্রীমদ্ভাগবত মহাপুরাণ, সম্পাদক—মহামহোপাধ্যায় পঞ্চানন তর্করত্ন, কলকাতা-১৩১৫
- ৩। মহর্ষি কৃষ্ণদ্বৈপায়ন ব্যাসদেব—ব্রহ্মপুরাণ, সম্পাদক—মহামহোপাধ্যায় পঞ্চানন তর্করত্ন, কলকাতা-৯, কার্তিক ১৪০৯
- ৪। মহর্ষি কৃষ্ণদ্বৈপায়ন ব্যাসদেব—লিঙ্গপুরাণ, সম্পাদক—মতিলাল বেনারসী দাস, চৌখান্দা সংস্কৃত সিরিজ, বারাণসী, ১৯৬০
- ৫। মহর্ষি কৃষ্ণদ্বৈপায়ন ব্যাসদেব—বেদান্ত দর্শন, সম্পাদক—শ্রীমোহন ভট্টাচার্য্য, সংস্কৃত পুস্তক ভান্ডার, বিধান সরণী, কলকাতা-৬
- ৬। মহর্ষি গৌতম—ন্যায় দর্শন, সম্পাদক—ফনিভূষণ তর্কবাগীশ, পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ, কলকাতা
- ৭। মহর্ষি কপিল—সাংখ্য দর্শন, সম্পাদক—কালীবর বেদান্ত বাগীশ

জাগত, সুযুপ্তি এবং প্রয়াণকালে মনের অবস্থা— ন্যায়দর্শনানুসারে সমীক্ষাত্মক আলোচনা

সুদীপ্তা হালদার

ন্যায়দর্শন মতে, যে বারোটি প্রমেয় বিদ্যমান আছে তার মধ্যে যষ্ঠ প্রমেয়বিশেষ হল মন। তাই ন্যায়দর্শন গ্রন্থে বলা হয়েছে—‘আত্মশরীরেन्द्रিয়ার্থবুদ্ধিমনঃপ্রবৃত্তিদোষপ্রত্যভাবফলদুঃখাপবর্গান্ত প্রমেয়ম্।’
বৈশেষিকদর্শন মতেও, নয়টি দ্রবোর মধ্যে মন হল অষ্টম বা নবম দ্রব্যবিশেষ।

মনের লক্ষণ হিসাবে ‘ন্যায়দর্শন’ গ্রন্থে বলা হয়েছে যে, ‘জ্ঞানায়ৌগপদ্যাদেকং মনঃ’^১ অর্থাৎ মন হল জ্ঞানের যৌগপদ্যবশতঃ অর্থাৎ একক্ষণে অনেক ইন্দ্রিয়জন্য অনেক জ্ঞান জন্মায় না অর্থাৎ এক মনের লক্ষণরূপে প্রাচীন ন্যায়গ্রন্থ ‘তর্কভাষা’তে কেশবমিশ্র বলেছেন যে—‘মনস্তাভিসম্বন্ধবৎ মনঃ’^২ অর্থাৎ মনস্ত জাতি যে দ্রব্যে সমবায়সম্বন্ধে থাকে, তাই হল মন। আবার ন্যায়-বৈশেষিক গ্রন্থ ‘তর্কসংগ্রহ’-এ মনের লক্ষণ হিসাবে বলা হয়েছে যে—‘সুখাদ্যপলক্সিসাধনমিन्द्रিয়ং মনঃ’^৩ অর্থাৎ সুখ এবং দুঃখাদির উপলক্ষির সাধক যে অস্তরিত্রিয়, তাই হল মন। এই মনকে সুখ ও দুঃখাদির করণরূপে উল্লেখ করে ‘ভাষাপরিচ্ছেদ’ গ্রন্থে বিশ্বনাথচার্য বলেছেন—

সাক্ষাৎকারে সুখাদীনাং করণং মন উচ্যতে।

অযৌগপদ্যাজ্ জ্ঞানানাং তস্যাপুত্রমিহেযাতে।।^৪

ন্যায়মতে, আত্মা নিত্য হওয়ায় মনও নিত্য। আত্মা জীবাত্মা নির্বিশেষে অসংখ্য হওয়ায় প্রত্যেকটি জীবাত্মার মনও অসংখ্য। আত্মাতে যে সকল গুণ বিদ্যমান থাকে, সেগুলি হল—বুদ্ধি, সুখ, দুঃখ, ইচ্ছা, হেষ্ণু ও প্রযত্ন প্রভৃতি। ইন্দ্রিয়ের সহায়তা ব্যতীত প্রত্যক্ষজ্ঞান হয় না। বুদ্ধি প্রভৃতি গুণগুলি ইন্দ্রিয়ের দ্বারা প্রত্যক্ষগ্রাহ্য হয়। কিন্তু চক্ষু, কর্ণ, নাসিকা প্রভৃতি পাঁচটি ইন্দ্রিয়ের দ্বারা সুখ, দুঃখাদির প্রত্যক্ষ সম্ভব নয়। চক্ষু, কর্ণ, নাসিকা প্রভৃতি হল বহিরিন্দ্রিয়। বহিরিন্দ্রিয়ের দ্বারা কেবলমাত্র বাহ্যবস্তুরই গ্রহণ সম্ভব হয়। কিন্তু সুখ, দুঃখাদি আন্তরবস্তুর প্রত্যক্ষ করতে আন্তর ইন্দ্রিয়ের প্রয়োজন হয়। এই আন্তর ইন্দ্রিয় হল মন। সুতরাং, মন বহিরিন্দ্রিয় নিরপেক্ষ হয়ে সুখ, দুঃখাদির স্বাগ্রাহ্যবিষয়ের প্রত্যক্ষ সাধন হয়।

সংখ্যা, পরিমাণ, পৃথকত্ব, সংযোগ, বিভাগ, পরত্ব, অপারত্ব ও সংস্কার (বেগ সংস্কার) এই আটটি গুণ ‘মন’ নামক দ্রব্যে বিদ্যমান থাকে। সুতরাং, মন কেবলমাত্র সুখ-দুঃখাদির প্রত্যক্ষজ্ঞানের করণরূপেই সিদ্ধ হয় না, তা সুখ, দুঃখাদির উৎপত্তির কারণরূপেও মনের অস্তিত্ব সিদ্ধ হয়।

আত্মাতে এই গুণগুলির উৎপত্তি হওয়ায় আত্মা হল সমবায়িকারণ, আত্মমনঃ সংযোগ হল অসমবায়িকারণ। অতএব, আত্মমনঃ সংযোগের আশ্রয়স্বরূপ মন অবশ্যই স্বীকার করতে হবে। অন্নভট্ট তাঁর ‘দীপিকা’ টীকাতে মনের লক্ষণরূপে বলেছেন যে—‘স্পর্শরহিতত্বে সতি ক্রিয়াবত্ত্বং মনসো লক্ষণম্’^৫ অর্থাৎ যে দ্রব্যটি স্পর্শরহিত ও ক্রিয়াবান্, তা হল মন। পৃথিবী, জল, তেজ, বায়ু ও মন এই পাঁচটি দ্রব্যে ক্রিয়া বিদ্যমান থাকে। আবার, পৃথিবী, জল, তেজ ও বায়ু—এই চতুর্বিধ দ্রব্যে স্পর্শ বিদ্যমান থাকে। কিন্তু মন হল স্পর্শরহিত এবং ক্রিয়াবিশিষ্ট দ্রব্য বিশেষ।

অসাধারণ চিহ্ন বুঝতে ইচ্ছা করেন এবং শীঘ্রই তার গন্তব্যস্থলে পৌঁছাতে ব্যগ্র হয়ে পুনঃ পুনঃ গন্তব্যস্থলকে স্মরণ করেন। অধ্যাপকের এই সমস্ত ক্রিয়া একই সময়ে জন্মায়। সুতরাং, ঐ অধ্যাপকের শরীরে এবং একই সময়ে বহুক্রিয়াকারী জীবমাত্রেরই শরীরে বহু মন আছে তা স্বীকার করতে হবে।

পূর্বপক্ষীদের এই যুক্তির নিবারণপূর্বক গৌতমাচার্য যে সূত্রের উল্লেখ করেছেন, তা হল— 'অলাতচক্রদর্শনবত্তদুপলঙ্কিতাশুসঞ্চরাৎ।'^{১২} কোন একই ব্যক্তির কোন সময়ে অধ্যয়ন, গমন, পথদর্শন প্রভৃতি যে অনেক ক্রিয়া উপলব্ধ হয়, ঐ সকল ক্রিয়া কিন্তু যুগপৎ জন্মায় না, অবিচ্ছেদে ক্রমশঃ ভিন্ন ভিন্ন ক্ষণে জন্মায়। এর উদাহরণস্বরূপ গৌতমাচার্য বলেছেন যে, 'অলাতচক্র' অর্থাৎ অঙ্গারচক্রের ঘূর্ণনকালে যেমন ক্রমিক উৎপন্ন ভিন্ন ভিন্ন ঘূর্ণনক্রিয়া একই ক্ষণে জন্ম হয়েছে দৃষ্ট হলেও, সেই উপলব্ধি মূলতঃ ভ্রম। কারণ— ক্রিয়াজন্য যে যে স্থানের সঙ্গে তার সংযোগ হয়, তার মধ্যে প্রথমস্থানের সঙ্গে সংযোগের অনন্তর দ্বিতীয়স্থানের সঙ্গে সংযোগ হয়, তা অবশ্যই স্বীকার্য। কিন্তু ঐ অলাতচক্রের অতিক্রমিত ঘূর্ণন প্রযুক্ত ঐ সকল ঘূর্ণনক্রিয়ার ক্রমকে সহজে বোঝা যায় না। ঐ ঘূর্ণন ক্রিয়ার বিচ্ছেদ না থাকায় অবিচ্ছেদবুদ্ধিবশতঃ ঐ স্থানে চক্রের মত বুদ্ধি জন্মায়। সুতরাং, একই ক্ষণে ঐ ঘূর্ণনক্রিয়াসমূহ জন্মাচ্ছে, এইরূপ ভ্রমের সৃষ্টি হয়। তাছাড়া একক্ষণেও যে নানা বুদ্ধি জন্মায়, তার কোন প্রমাণ নেই। অতএব, এক শরীরে যে বহু মন বিদ্যমান, তা কখনই অনুমানসিদ্ধ হতে পারে না। কোনক্ষেত্রে বুদ্ধিসমূহের যুগপৎ উৎপত্তি হয় এর কোন দৃষ্টান্ত দেওয়া সম্ভব নয়। বুদ্ধিসমূহের যুগপৎ উৎপত্তি হয় না এবং এবং ক্রমশঃ নানা বুদ্ধির জন্ম হলেও অবিচ্ছেদে অতি শীঘ্রই উৎপত্তিবশতঃ বুদ্ধির ক্রমের বোধ হয় না। সুতরাং, তাতে যৌগপদ্যের ভ্রমের সৃষ্টি হয়। অতএব, মন কখনই বহু হতে পারে না। প্রত্যেক জীবাত্মা ভেদে মনও পৃথক্ অর্থাৎ এক। এই মতের সমর্থন দৃষ্ট হয় 'ভাষাপরিচ্ছেদ' গ্রন্থে। সেখানে বলা হয়েছে— 'উৎপলশতপত্রভেদাদাবিব যৌগপদ্যপ্রত্যয়স্য ভ্রান্তত্বাৎ।'^{১৩} অর্থাৎ একশত পত্রের পাপড়ি যদি তীক্ষ্ণ সূচিকা দ্বারা বিদ্ধ করা হয়। সেক্ষেত্রে মনে হয় যে, একই ক্ষণে তা করা হয়েছে। কিন্তু সূচিকা বিদ্ধ করার ক্রম আমাদের সাধারণ দৃষ্টিতেও প্রতীত হয় না। সুতরাং, আমাদের এইরূপ প্রতীতি মূলতঃ ভ্রমাত্মক। ঐ একইভাবে মনের ইন্দ্রিয়ান্তরে সঞ্চরণেও ক্রম আমাদের প্রতীতি হয় না এবং ভ্রম জন্মায়। অতএব, মন হল এক।

মন অণুপরিমাণ অথবা বিভূ পরিমাণ অথবা মধ্যমপরিমাণবিশিষ্ট? এই প্রশ্নের উত্তরস্বরূপ নৈয়ায়িকগণ বলেন যে, মন হল অণুপরিমাণবিশিষ্ট। একাধিক জ্ঞান একই সময়ে উৎপন্ন না হওয়ায় মনকে অণু হিসাবেই গ্রহণ করতে হবে। এই মতের সমর্থনরূপে 'ন্যায়দর্শন' গ্রন্থে গৌতমাচার্য যে সূত্রের অবতারণা করেছেন তা হল— 'যথোক্তহেতুত্বাচ্চাণু।'^{১৪} এই সূত্রে উল্লিখিত 'চ' শব্দের দ্বারা মনের অণুত্ব এবং একত্ব এই ধর্মদ্বয়ের সম্বন্ধ হচ্ছে। এই মন অণু এবং প্রতি শরীরে এক। প্রতি শরীরে বহুমনকে স্বীকার করলে যেমন একই সময়ে নানা ইন্দ্রিয়ের সঙ্গে নানা মনের সংযোগবশতঃ নানা প্রত্যক্ষের উৎপত্তি হয়, সেরূপ মনকে মহৎ বা বৃহৎপদার্থরূপে স্বীকার করলে, একই সময়ে সমস্ত ইন্দ্রিয়ের সঙ্গে ঐ একই মনের সংযোগবশতঃ সবকিছুর প্রত্যক্ষ হয়। তাছাড়া জ্ঞানমাত্রের অযৌগপদ্য যখন অনুমানের দ্বারা স্বীকৃত, সেক্ষেত্রে মনের অণুত্বকে স্বীকার করতে হবে।

তাছাড়া আত্মার সঙ্গে বাহ্যেইন্দ্রিয়ের সাক্ষাদ্ভাবে সম্বন্ধ হয় না। আত্মার সঙ্গে মনের এবং মনের সঙ্গে ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ হয়। এই অবস্থায় মনকে অণুপরিমাণ হিসাবেই গণা করতে হবে। মন যদি একই সঙ্গে একই সময়ে পাঁচটি ইন্দ্রিয়ের সঙ্গে যুক্ত হতে পারে, তাহলে পাঁচটি জ্ঞানের যুগপৎ উৎপত্তির আপত্তি হবে। সুতরাং, মন যদি অণুপরিমাণ হয়, সেক্ষেত্রে ক্রমশঃ ইন্দ্রিয়গুলির সঙ্গে সম্বন্ধ হবে এবং জ্ঞান পাঁচটিও ক্রমশঃ উৎপন্ন হতে পারবে।

কিন্তু এক্ষেত্রে একটি প্রশ্ন উত্থাপিত হয় যে, মনকে অণুপরিমাণ হিসাবে স্বীকার করলে, সেক্ষেত্রে কোন ইন্দ্রিয়ের সঙ্গে তার প্রথম সম্বন্ধ হবে, তা কিভাবে নির্ণয় হবে? এই প্রশ্নের সমাধানহেতু নৈয়ায়িকগণের উপস্থাপিত যুক্তি হল—আত্মার ইচ্ছা এবং প্রযত্নের দ্বারা মন নিয়ন্ত্রিত হয়। সর্বপ্রথম আত্মার সঙ্গে মনের সংযোগ হলে আত্মার প্রবণতানুসারে বহিরিন্দ্রিয়ের সঙ্গে মনের সংযোগ সাধিত হয়। কোন ব্যক্তির রূপ, রস, গন্ধ, স্পর্শ, শব্দ প্রভৃতি গ্রাহ্যবিষয়গুলির মধ্যে যে বিষয়টির প্রতি প্রবণতা আছে, সেই বিষয়গ্রাহক ইন্দ্রিয়ের সঙ্গে সেই ব্যক্তির মনের সংযোগ প্রথমে হবে। উদাহরণস্বরূপ বলা যায় যে, যে ব্যক্তি সঙ্গীতপ্রিয়, তার শ্রবণের সঙ্গে মনের সংযোগ প্রথমে হবে। অতএব, জীবদেহে আত্মাতিরিক্ত এমনই একটি দ্রব্য বিদ্যমান, যা ইন্দ্রিয়ের সঙ্গে সংযুক্ত হলে সেই ইন্দ্রিয়জন্ম জ্ঞান উৎপন্ন হয়। সেই দ্রব্যবিশেষ বা প্রমেয় হল মন।

মনকে মধ্যম পরিমাণরূপেও নির্দেশ করা যুক্তিসঙ্গত নয়। কারণ—মনকে মধ্যমপরিমাণ বলালে, মনকে অনিত্য হিসাবে স্বীকার করতে হবে। কিন্তু মন হল নিত্য। তাছাড়া মন হল নিরবয়ব দ্রব্য। নিরবয়ব দ্রব্যকে অনিত্য বলা যায় না। সুতরাং মনকে মধ্যমপরিমাণ বলা উচিত নয়। তাছাড়া মনকে মধ্যমপরিমাণ না বলার অপর যুক্তি হল—মধ্যমপরিমাণ যদি দেহ পরিমাণ হয়, সেক্ষেত্রে ঐ মনের সঙ্গে সকল ইন্দ্রিয়ের সংযোগ সম্ভব হওয়ায় একই সময়ে সকল ইন্দ্রিয়জন্ম জ্ঞানের উৎপত্তির আপত্তি হবে। অতএব, মনকে 'মধ্যমপরিমাণ' হিসাবে স্বীকার করা উচিত নয়।

মনকে বিভূ বা পরমমহৎপরিমাণবিশিষ্টরূপেও স্বীকার করা উচিত নয়। কারণ—মনকে যদি বিভূ পরিমাণরূপে স্বীকার করা হয়, তাহলে আত্মার সঙ্গে সেইরূপ মনের সংযোগ কখনই সম্ভব হবে না। সেক্ষেত্রে আত্মা বিভূ হওয়ায় মনও বিভূ হবে। উভয় বিভূপরিমাণবিশিষ্ট দ্রব্যের সংযোগ ন্যায়মতে কখনই সিদ্ধ নয়। অতএব, আত্মামনঃসংযোগের উপপত্তির জন্য মনকে বিভূ না বলে অণুরূপে স্বীকার করাই বাঞ্ছনীয়।

এই মনকে স্বীকার করার প্রয়োজনীয়তা বিষয়ে পূর্বপক্ষিগণ যে প্রশ্নের অবতারণা করেছেন তা হল, মনকে স্বীকার করার প্রাসঙ্গিকতা কোথায়? এই প্রশ্নের সমাধানপূর্বক নৈয়ায়িকগণের যুক্তি হল—মন যখন যে ইন্দ্রিয়ের সঙ্গে যুক্ত হয়, তখন কেবল সেই ইন্দ্রিয়ের দ্বারাই বিষয়ের গ্রাহক হয়। মন রূপরহিত হওয়ায় এবং মহত্ত্ব পরিমাণবিশিষ্ট না হওয়ায় অর্থাৎ অণুপরিমাণবিশিষ্ট হওয়ায় প্রত্যক্ষের বিষয় না হলেও অনুমান প্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ হয়ে থাকে। যেকোন জন্ম সাক্ষাৎকারই কোন না কোন করণসাধ্য হয় থাকে। সেক্ষেত্রে ঘটাদির চক্ষুঃসাক্ষাৎকার জন্মসাক্ষাৎকার হওয়ায় তা চক্ষুরূপ করণের দ্বারা সাধিত হয়। এই একইভাবে সুখাদি-সাক্ষাৎকারও জন্মসাক্ষাৎকার হওয়ায় অবশ্যই করণসাধ্যরূপে প্রতীয়মান হয়। কিন্তু অন্ধ, বধির প্রমুখ ব্যক্তিগণেরও সুখাদির সাক্ষাৎকার হওয়ায় চক্ষুরাদিবহিরিন্দ্রিয়গুলিকে সুখাদি সাক্ষাৎকারের করণরূপে অভিহিত করা যায় না। তাই কেশবমিশ্র 'তর্কভাষা' গ্রন্থে বলেছেন যে—'তথাহি সুখাদ্যুপলব্ধযশ্চক্ষুরাদতিরিক্ত-করণসাধ্যাঃ অসৎস্বপি চক্ষুরাদিষু জায়মানত্বাৎ।'^{১০} অর্থাৎ যেহেতু সুখাদি উপলব্ধি ঘটে চক্ষু প্রভৃতি ইন্দ্রিয়ের অভাববশতঃ, সেহেতু মন হল অন্তরিন্দ্রিয় সুখাদিসাক্ষাৎকারের করণস্বরূপ। সুতরাং, সুখাদিকে অনুভব করার জন্য মনকে অবশ্যই স্বীকার করতে হবে।

এই মন জাগ্রতকালে, সুষুপ্তিকালে এবং প্রয়াণকালে ভিন্ন ভিন্ন অবস্থা প্রাপ্ত হয়। অর্থাৎ এই তিনটি কালে ভিন্নরূপে মন অবস্থান করে। যেমন—

জাগ্রতকালে মনের অবস্থান

জাগ্রতকালে শরীরের মতোই মনের কার্যের সৃষ্টি হয়। কিন্তু শরীরের বাইরে মনের বৃষ্টি লাভ হয় না। জাগ্রত অবস্থায়, যে কোন বস্তুর প্রত্যক্ষের দ্বারা মনের অস্তিত্ব প্রমাণিত হয়। সুখদুঃখাদির উৎপত্তি ও প্রত্যক্ষ আত্মমনঃসংযোগরূপ অসমবায়িকারণের আশ্রয়রূপে মন সিদ্ধ হয়। জাগ্রতকালে সকল প্রত্যক্ষবিষয়েই মন অপেক্ষিত হয়। কোন ইন্দ্রিয়ই কিন্তু স্বাগ্রাহ্যবিষয়ের প্রত্যক্ষ সমর্থ হয় না, যদি ঐ ইন্দ্রিয়ের সঙ্গে মনের সংযোগ সাধিত না হয়। অতএব, জাগ্রতকালে জীব শরীরেই প্রথমে আত্মার সঙ্গে মনের সংযোগ সাধিত হয়। এরপর মন ইন্দ্রিয়ের সঙ্গে সংযুক্ত হয় এবং ইন্দ্রিয় বিষয়ের সঙ্গে সংযুক্ত হয়ে ঐ বিষয়ের প্রত্যক্ষজ্ঞানের সহায়ক হয়। সুতরাং, জাগ্রতকালে জীবের শরীরেই মন অবস্থান করে। কিন্তু যেহেতু মনের নিয়ন্ত্রক হল আত্মার ইচ্ছা ও প্রবৃত্তি, সেহেতু আত্মার সঙ্গে মনের সংযোগের পশ্চাদ্ আত্মার আনুকূল্যবশতঃ মন বহিরিন্দ্রিয়ের সঙ্গে সম্বন্ধযুক্ত হয়ে বিষয়ের প্রত্যক্ষ ঘটায়। এক্ষেত্রে আত্মমনঃসংযোগ হল অসমবায়িকারণ। অন্ধ, বধির প্রভৃতি ব্যক্তিদের ক্ষেত্রেও জাগ্রত অবস্থায় মন আত্মার সঙ্গে যুক্ত হয়ে দর্শন ও শ্রবণ ইন্দ্রিয় ব্যতীত অন্যান্য ইন্দ্রিয়ের সঙ্গে সম্বন্ধযুক্ত হয়ে সেই বিষয়ের সঙ্গে সম্বন্ধযুক্ত হয়ে সেই বিষয়ের বোধ ঘটাতে সাহায্য করে।

সুষুপ্তিকালে মনের অবস্থান

সংযোগ মূলতঃ দ্বিবিধ, যথা—নিত্য এবং অনিত্য। অনিত্য সংযোগে সাক্ষাৎভাবে ক্রিয়াজন্য বিদ্যমান থাকে। তাই এই সংযোগে সাজু্যমান দ্রব্যদ্বয়ের মধ্যে উভয়ে অথবা অন্যতরে ক্রিয়া অপেক্ষিত হয়। কিন্তু নিত্য সংযোগের ক্ষেত্রে ক্রিয়া অপেক্ষিত থাকে না। অতএব, আত্মা ও মনের সংযোগ কখনই নিত্য হতে পারে না এবং মনও কখনই বিভূ হতে পারে না। তাছাড়া আত্মমনঃসংযোগরূপ অসমবায়িকারণও কখনই নিত্য হতে পারে না। যেহেতু, অসমবায়িকারণ নিত্য হলেও, সর্বদাই জ্ঞানের উৎপত্তি হবে। কিন্তু সুষুপ্তিকালে কখনই জ্ঞানের উৎপত্তি হয় না। তাছাড়া মনকে বিভূরূপে স্বীকার করলে পুরীতৎনাড়ী ও তদ্ব্যতিরিক্ত শরীরে আত্মমনঃসংযোগ সর্বদা বিদ্যমান থাকবে। এরফলে সর্বদা জ্ঞানোৎপত্তি হওয়ায় ব্যক্তির কোন সুষুপ্তি হবে না।

অতএব, সুষুপ্তিকালে তদজীবের শরীরে মন বিদ্যমান থাকে। মন যখন পুরীতৎনাড়ীব্যতিরিক্ত শরীরদেশে আত্মার সঙ্গে সম্বন্ধযুক্ত হয়, তখন ঐ আত্মমনঃসংযোগ জ্ঞানের প্রতি অসমবায়িকারণ হয়। মন যখন পুরীতৎনাড়ীতে প্রবেশ করে, তখনই জীবের সুষুপ্তি হয়। সুতরাং, সুষুপ্তিকালে জীবশরীরে মন বিদ্যমান থাকে এবং সুষুপ্তিতে সহায়তা করে। যদিও সুষুপ্তিকালে মন জীবদেহের পুরীতৎনাড়ীতে অবস্থান করে।

প্রয়াণকালে মনের অবস্থান

মন হল আত্মসংযুক্ত অর্থাৎ মন সর্বপ্রথম সুখাদি উপলব্ধির ক্ষেত্রে সর্বপ্রথম আত্মার সঙ্গে সংযুক্ত হয়। নায়দর্শন মতে, জাগ্রতকালে মন যেরূপ জীবের দেহে অবস্থান করে, সেরূপ সুষুপ্তিকালেও জীবের দেহের পুরীতৎনাড়ীতে মন অবস্থান করে। কিন্তু প্রয়াণকালে অর্থাৎ মৃত্যুর পর জীবের শরীর ধ্বংসপ্রাপ্ত হলেও মন যেহেতু অণুপরিমাণবিশিষ্ট, তাই তা কোন বিষয়কে আশ্রয় করে অবস্থান করে। তাছাড়া মন যেহেতু নিত্য সেক্ষেত্রে জীবের মৃত্যুর পর মনও যে বিনাশপ্রাপ্ত হবে, তাও সম্ভব নয়। সুতরাং, প্রয়াণকালে মন কোথায় অবস্থান করে, সেবিষয়ে সন্দেহের সৃষ্টি হয়। এই সন্দেহের নিরাকরণহেতু কয়েকটি যুক্তি প্রদর্শিত হতে পারে। যেমন—মৃত্যুকালে জীবের শরীরে অবস্থানকারী মন আতিবাহিক শরীরের সঙ্গে যুক্ত হয়ে পরলোকে গমন করে

এই স্বেচ্ছা নিয়ে কর্মানুসারে অন্যশরীরের সঙ্গে সংযুক্ত হয়। এই কারণবশতঃ অনেক পণ্ডিতব্যক্তি অমতে সাময়িকী রূপে অভিহিত করেছেন। এক্ষেত্রে মন একটি শরীরের নিবৃত্তিপূর্বক অপর শরীর দ্বারা গ্রহণ করে, তার মত সংযুক্ত হয়।

যতক্ষণ পর্যন্ত আত্মার মুক্তি না ঘটে, ততক্ষণ পর্যন্ত মন-আত্মার সম্বন্ধ বিদ্যমান থাকে। কিন্তু আত্মা মুক্ত হলে অর্থাৎ জীবের মৃত্যু হলে মন নিরর্থক হয়ে পড়ে। এই অবস্থায় মনকে যশুমন, নপুসেক মনরূপেও অভিহিত করা হয়। এই যশুমনকে অনেকক্ষেত্রে যোগীপুরুষগণ কর্মে লিপ্ত করান। যখন কোন যোগীপুরুষের মুক্ত হওয়ার বাসনা জাগ্রত হয়, তখন তিনি কায়বাহ সৃষ্টি করেন। এই অবস্থায় এই সকল কায়বাহের জন্য মুক্ত পুরুষের যশুমনকে গ্রহণ করেন এবং সেই মনের দ্বারা যোগীব্যক্তি সমস্ত শরীরে একই সঙ্গে বিভিন্ন কর্মের মনভোগ করতে থাকেন।

ততএব, জীবদেহের মৃত্যু হলে মনের অপর শরীরের সঙ্গে সম্বন্ধযুক্ত হওয়ার প্রাক্কালে মন 'যশুমন'রূপে প্রবাহমান করে। কিন্তু একটি দেহ ত্যাগ করে মন অণুপরিমাণবিশিষ্ট হওয়ায় অপরদেহ অবশ্যই গ্রহণ করে। তাছাড়া, মন এমন এক পদার্থবিশেষ যা জন্মান্তরসম্বন্ধ বুঝতেও সমর্থ হয়।

সূত্রায়, উপর্যুক্ত আলোচনার দ্বারা এই সিদ্ধান্তে উপনীত হওয়া যায় যে, মন হল এমন এক প্রমেয়, যা জীবদেহকে সুখদুঃখের উৎপত্তি হওয়ার পর মনের দ্বারা সুখ, দুঃখাদির সাক্ষাৎকার হয়। তা যেসকল সুখ, দুঃখাদির প্রত্যক্ষজ্ঞানের করণরূপে স্বীকৃত হয়, সেসকল সুখ, দুঃখাদির সাক্ষাৎকারের প্রতি কারণও হয়। সূত্রায়, 'মন' রূপে ব্রহ্ম নিত্য, এক, অণুপরিমাণবিশিষ্ট, আত্মসংযুক্ত এবং অন্তরিত্ত্বিয়রূপেই গ্রহণীয়।

তথ্যসূচী

- ১। ন্যায়সূত্র—১।১।৯
- ২। ন্যায়দর্শন—৩।২।৫৬
- ৩। তর্কভাষা—পৃষ্ঠা ২০৬
- ৪। তর্কসংগ্রহ—পৃষ্ঠা-১৯৫
- ৫। ভাবাপরিচ্ছেদ-কারিকা-৮৫, পৃষ্ঠা ৪৪৯
- ৬। তর্কসংগ্রহ—পৃষ্ঠা - ১৯৫
- ৭। ভাবাপরিচ্ছেদ—পৃষ্ঠা-৪৫০
- ৮। তর্কসংগ্রহ—পৃষ্ঠা-১৯৫
- ৯। ন্যায়দর্শন—পৃষ্ঠা-৩২৬
- ১০। ন্যায়দর্শন—৩।২।৫৭
- ১১। ন্যায়সূত্র—পৃষ্ঠা-৩২৭
- ১২। ন্যায়দর্শন—৩।২।৫৮
- ১৩। ভাবাপরিচ্ছেদ—পৃষ্ঠা-৪৫১
- ১৪। ন্যায়সূত্র—৩।২।৫৯
- ১৫। তর্কভাষা—পৃষ্ঠা-২০৬

সহায়কগ্রন্থপঞ্জী

- তর্কভাষা—(সম্পাদক) গঙ্গাধরকর ন্যায়াচার্য, মহাবোধি বুক এজেন্সি, কলকাতা, ২০১৪।
 তর্কসংগ্রহ—(সম্পাদক) নারায়ণচন্দ্র গোস্বামী, সংস্কৃত পুস্তক ভান্ডার, কলকাতা, ১৪১০ (বঙ্গাব্দ)।
 ভাষাপরিচ্ছেদ—(সম্পাদক) রবীন্দ্রনাথ শাস্ত্রী, সংস্কৃত পুস্তক ভান্ডার, কলকাতা, ২০০৭।
 ন্যায়দর্শন (তৃতীয় খণ্ড)—ফণিভূষণ তর্কবাগীশ, পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্যে, কলিকাতা, ২০০০।
 Nyāyasūtras (Vol. I, II)—(Ed.) Prabal Kr. Sen, The Asiatic Society, Kolkata, 2003.

A COMPARATIVE STUDY OF PRATYĀHĀRA AND SAMJĪNĀ-SŪTRAS IN MUGDHABODHA AND PĀṆINIAN GRAMMAR

ARINDAM MONDAL

- 1.0 The Samjñā sūtras are generally found in the first chapter of 'Astādhyāyī', a book Vyākaraṇa by Pāṇini, divided into eight chapters and written approximately around 4th and 5th century B.C. Nevertheless, some of the Samjñā sūtras are found some other places also. A few Sūtras have been accommodated as types of variations in 'Siddhānta-Kaumudī' by Bhattoji Dikshita. On the other hand, the Samjñā sūtras are also found in the first, second and fifth chapter of *Mugdhabodha Vyākaraṇa* by Srīmad Vopadeva written in the 13th century A.D. However, there is a marked difference over the variation and treatment of Samjñā-sūtras of Pāṇini and *Mugdhabodha* by Vopadeva.
- 1.1 The *Mugdhabodha Vyākaraṇa*, which is divided into ten chapters, makes a discussion of the Samjñā sūtras in its first pāda of the first, second and fifth chapters respectively. A number of twenty one sūtras are found in the first pāda of the first chapter of the *Mugdhabodha Vyākaraṇa*, called 'Sandhyadhyāya' (সন্ধ্যধ্যায়:). 'Ajantādhyāya' (অজন্তাধ্যায়:), the second chapter of the same book discusses twenty four Samjñā sūtras in its first pāda; while the fifth chapter named 'Vādyadhyāya' (ব্বাদ্যধ্যায়:) cogitates on thirteen more Samjñā sūtras in its first pāda too. Whereas, the substitutes of these Sūtras are missing in the variations of Samjñā of 'Siddhānta-kaumudī'. However, at present our concern is the study of the Samjñā sūtras being referred to in 'Siddhānta-Kaumudī'.

2.0 In some cases, the Saṃjñā sūtras are related to Māheśwara-sūtras. Some of the Saṃjñā sūtras are : हलन्त्यम् (१।३।३),

उपदेशेऽजनुनासिक इत् (१।३।२),

तुल्यास्यप्रयत्नं सवर्णम् (१।१।९),

अणुदित् सवर्णस्य चाऽप्रत्ययः (३।१।५९),

वृद्धिरादैच् (१।१।१),

अदेङ् गुणः (१।१।२), etc.

2.1 The knowledge of Pratyāhāra is necessary to grasp the meaning of such sūtras. Again, the knowledge of Pratyāhāra vastly depends on the knowledge of Māheśwara-sūtras. Therefore, we need to mention the Māheśwara-sūtras first. While Pāṇini and *Mugdhabodha* grammar both have accepted the usage of Pratyāhāra, the number and nature differs greatly. According to Pāṇinian Vyākaraṇa the number of Māheśwara-sūtras are fourteen and followed by an 'इत्' letter ; While, in *Mugdhabodha Vyākaraṇa*, the number of Māheśwara-sūtras are ten and Pratyāhāra are forty (controversially forty-two) respectively. At some places, *Mugdhabodha Vyākaraṇa* has rendered some Māheśwara sūtras into one: 'अ इ उ ण्'। 'ऋ लृ क्'। These two sūtras are treated as two different sūtras in Pāṇinian Vyākaraṇa. But, *Mugdhabodha Vyākaraṇa* treats the same sūtras as one: 'अ इ उ ऋ लृ क्'. Again, 'ह य व र ट्'। 'ल ण्'। - these two different sūtras have turned out: 'ह य व र ल्' in *Mugdhabodha Vyākaraṇa*. Again, 'झ भ ञ्', 'घ ढ ध ष्'—these two sūtras have turned out: 'झ ढ ध घ भ' in *Mugdhabodha Vyākaraṇa*. However, such simplification does not create any hindrance in its usage.

2.2 Besides, the sūtras of 'आद् गुणः' are dealt in a complex way by Pāṇini. However, *Mugdhabodha Vyākaraṇa* treats the same thing in a much simple way. In the sūtra 'आद् गुणः' of Pāṇinian Vyākaraṇa, 'अ' is followed up by 'ऋ' and 'ल', then 'अ' comes in the place. So, according to the sūtra of 'उरण् रपरः', either 'र' or 'ल' is followed up by 'अ' in its next place. In order to get the 'र' withdraw by the Pratyāhāra sūtra, 'ल' and 'ण्' have been deemed as a different sūtra; while at the same time, the 'अ' which is next of 'र' have also been accepted as It Saṃjñā. Since this process undoubtedly a complex one, the Mugdhabodhi writer discarded the process for a simpler

one. By 'गुण' he meant to say 'इञ्जेऽरलेङ्गुः' i.e. in place of 'इङ्' he suggests अल् एङ् etc.

- 2.3 Though the 'गुण' Samjñā of *Pāṇinian Vyākaraṇa* turns into 'णु' Samjñā in *Mugdhabodha Vyākaraṇa*. In the same way, the Samjñā of 'वृद्धि' belonging to *Pāṇinian Vyākaraṇa* have been accepted as the 'त्रि' Samjñā in *MU*.
- 2.4 Similarly, the following sūtra - 'ऊकालोऽज्जस्वदीर्घप्लुतः' becomes आ वत् स्वर्धन्तु in *Mugdhabodha Vyākaraṇa*. For example,

'Astādhāyī'

'Mugdhabodha Vyākaraṇa'

उपदेशेऽजनुनासिक इत् (१।३।२)

'इत् कृते'

हलन्त्यम् (१।३।३।)

तुल्यास्यप्रयत्नं सवर्णम् (१।१।९)

नाञ्जली (१।१।१०)

'अपोऽक् समोर्ण ऋक् च'

उरण् रपरः (१।१।५१)

अणुदित् सवर्णस्य चाऽप्रत्यत्यः (३।१।५९)

'चोपदिताकानिता णः'

तपरस्तत्कालस्य (१।१।७०)

चादयोऽसन्त्वे (१।४।५७)

प्रादयः (१।४।५८)

'प्रपरापसंन्यवानुनिर्दुर्व्यधिसुत्परिप्रत्यभ्य-
त्यप्युपाभ् मिः'

भूवादयो धातवः (१।३।१)

'भ्वादिर्धुः'

विभक्तिश्च (२।४।१०४)

'सित्यादिः क्तिः'

तान्येकवचनद्विवचनबहुवचनान्येकशः (१।४।१०२)

'कद्वव्वान्येकद्विवहुष्वेकशः'

सुपः (१।४।१०३)

सुप्तिङन्तं पदम् (१।४।१४)

अर्धवदधातुरप्रत्ययप्रातिपदिकम् (१।२।४५)

कृतद्धितसमासाश्च (१।२।४६)

'क्त्यन्तान्यौ दली'

x

चादयोऽसत्त्वे (१।४।५७)

प्रादयः (१।४।५८)

'लुपि न सन्धाद्यविधी'

'चादिर्गितिः'

आद्यन्त्यौ टकितौ (१।१।४६)

मिदचोऽन्त्यात् परः (१।१।४६)

पष्ठी स्थानेयोगा (१।१।४९)

डिच्च (१।१।५३)

'णमितोऽन्त्याचोऽन्तेऽन्त्यस्यादौ'

परश्च (३।१।२)

x

x

'परस्त्यः'

'अं अः नुवी'

'हो झस्'

3.0 Again, in the *Pāṇinian Vyākaraṇa* we come across a number of sūtras relating to the Saṃjñā of 'इत्' for example, 'उपदेशेऽजनुनासिक इत्' (१।३।२), 'हलन्त्यम्' (१।३।३) etc. But the '*Mugdhabodha Vyākaraṇa*' has sought to use the sūtra is 'इत् कृते'. But according to '*Siddhānta-kaumudī*' the Sūtra हलन्त्यम् is generally used in two times in the Saṃjñā prakaraṇa. '*Mugdhabodha Vyākaraṇa*, does not seek to follow such rules. Besides, the *Pāṇinian Vyākaraṇa* avoids using the sūtras of 'द' and 'लि'. Again, the sūtra of 'भूवादयो धात्वः' of the *Vyākaraṇa* of Pāṇini turns out to be 'भ्वादिर्धुः' in the '*Mugdhabodha Vyākaraṇa*'. Apart from this, there are some other Saṃjñā-sūtras which though have not been used in *Pā Vy.* still is mentioned by Vopadeva in his '*Mugdhabodha Vyākaraṇa*,' such as: 'अं अः नुवी', 'हो झस्' etc.

List of Abbreviations:

MU	=	Mugdhabodha Vyākaraṇa
PāVy	=	Pāṇinian Vyākaraṇa.

References

- १। अष्टाध्यायी (१।१।५१)
- २। ईडोऽरलेड् णुः (मु. बो.)
- ३। वृद्धिरादैच् (पा. सू. १।१।१)
- ४। अच आरालैज् त्रिः (मु. बो.)
- ५। अष्टाध्यायी (१।२।२७)

Select Bibliography :

- Dikshita, Bhattoji. *Siddhānta-kaumudī*. Ed. B. Lal Sen. Kolkata: Balaram Prakāsanī, 2005. Print.
- Halder, Gurupada. *Vyākaraṇa darśanera Itihāsa*. Kolkata: Sanskrit Book Depot, 1350. Print.
- Misra, Jnanankasekhar. *A critique of the Mugdhabodha system of Sanskrit grammar*. Kolkata: Sanskrit Book Depot, 2006.
- Ghosh, Kakali. "Buddhist Philosophical Concepts: Their Relevance in Modern times" in *Anvikṣa: Research Journal of the Department of Sanskrit*, Vol. XXXII. Gen. Ed. Tapan Sankar Bhattacharyya. Kolkata: Jadavpur University, March 2013. pp. 160-169. Print.
- Debsarmā, Kālījīban. *Sabdaśāstrera Itihāsa*. Kolkata: Ramkrishna Mission Institute of Culture Golpark, 1995. Print.
- Bhattacharya, Amiya Kumar. *A brief History of Sanskrit Grammar*. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 2011. Print
- Baradarāja. *Laghu Siddhānta-Kaumudī*, Ed. B. Pal. Kolkata: Sades, 2012. Print.

MĀYĀ - IS IT ACINTYA OR ANIRVACANĪYA? TRACE ON AN UNRESOLVED QUESTION.

SWADHIN KUMAR MANDAL

1.0. Introduction:

What is *Māyā*? Before the philosophical analysis of this term, let us take a look on the story of Nārada's fetching water for Lord Kṛṣṇa from *Bhāgavatpurāṇa*.

Once Nārada asked Lord Kṛṣṇa "show me the *Māyā*". Being asked Kṛṣṇa offered him a trip. After walking sometime when Kṛṣṇa sent him to fetch drinking water, he entered nearby a village and knocked at a door which was opened by an extremely beautiful young girl. Nārada forgot everything at looking her and started talking. Gradually it turned into love and ripened into wedlock. After that he lived a very happy life with his wife, children and property. But one day a flood came and ruined everything in the village including his wife, children, cattle and so forth. He tried to save them but unfortunately was unable to do so. As a result he was weeping and wailing in bitter lamentation. Suddenly he heard the voice of Kṛṣṇa, "Nārada where is the water? I have been waiting for it quite half an hour." Nārada just became astound. Almost twelve years had passed through in his mind but in fact all these had happened in half an hour only. This is *Māyā*, may we can say the most wonderful among the entire world's wonders.

2.0. Etymological Annotation:

The word *Māyā* is derived from the root *mā*. *Pāṇinīya Dhātupāṭha* recites *mā māne* (1062)¹. *Māna* means measuring or building². So root *mā* means measure, build³ etc. Now if we take the meaning of the root as 'to measure' then the meaning of the word *Māyā* will be *mīyate anayeti*. That means by which something is measured. And if we take the meaning of the root as 'to build', then it leads to the idea of appearance.

Another imaginative derivation can be calculated simply by giving the meaning. That is *Māyā = Mā yā*. *Mā* means 'no' and *yā* stand for 'something'. So something which is truly not but still appears to be is called *Māyā*. This is nothing but an interesting derivation without the principles of etymology⁴.

So, as it appears to our view without having any real existence, then etymologically it would be best to explain the word *Māyā* as an appearance or illusion derivate from root *mā*.

3.0. Transition of the word *Māyā*:

Māyā is an important and prominent word in the vocabulary of *Vedānta* philosophy but as this word is very fluid⁵ it took different shapes of meaning deliberating that point of time. That means the meaning of the word *Māyā* had gradually passed through some stage of transition.

In the very earliest and finest etymological work that is *Nirukta*, we find Yāska explained the word *Māyā* as *prajñā* in this way *etāṃ māyāṃ prajñāṃ... (Daivatkāṇḍam)*.⁶ On the other hand it is not used in the same sense through the *R̥gVeda*. Sāyaṇa, commentator of *R̥gVeda*, mostly

produced the meaning of the word as *prajñā* but he was not definite always. That is why he described the word *Māyā* also as *kapata* in this way *māyinaṃ nānāvidhakapatoṣetaṃ*. But the transitional phase of the word *Māyā* took its most change in *Śruti*, *Smṛti*, and *Nyāya prasthāna*. Different schools of *Vedānta* employed themselves in interpreting *Śruti* (*Upaniṣad*), *Smṛti* (*Śrīmadbhagavadgītā*), and *Nyāya* (*Brahmasūtra*) from their own standpoint. As a result the word *Māyā* had been explained from different approach in those schools. That is some school adopt it as a positive concept, some school adopt as a negative and some school adopt nor the both concept.

4.0. Towards the definition:

Unless a thing is shown at first as a possible content of experience, the question of its definition and logical validity does not arise. That is why after the philological and historical survey of the word *Māyā* now it is the time to take an approach towards its definition. But as we mentioned before (Passage 3.0) the word is very fluid, that is why it is tough to find out a crux or universal definition of *Māyā*. As our topic is related to *Vedānta* philosophy so if we peep into *Vedānta* we will find each and every school of *Vedānta* had define the term in various forms like *Avidyā*, *Ajñāna*, *Adhyāsa*, *Mithyā* etc. and presented a definition from their own standpoint. Let us have a look on this table.

Schools of <i>Vedānta</i>	Viewpoint on <i>Māyā</i>
<i>Advaita</i>	<i>Anirvacanīya</i>
<i>Viśiṣṭādvaita</i>	<i>Prakṛti</i> of Supreme Being
<i>Dvaita</i>	Energy of <i>Śrīhari</i>
<i>Śuddhādvaita</i>	Energy of Supreme Being
<i>Bhedābheda</i>	Synthesis of <i>Triguṇa</i>
<i>Acintyābheda</i>	<i>vicitrasṛṣṭikarī śakti</i> of <i>paramātman</i>

5.0. Advaita followers on *Māyā*:

Followers of *Advaitavāda* took the term *Māyā* on a great account to clarify their ultimate theory of *Brahman*. But all of them defined it in various forms as we mentioned before (Passage 4.0).

Śaṅkarācārya in his introduction to the commentary on *Brahmasūtra* states that non-discrimination and identification between the subject and object (*Cit* and *Jada*) are due to *Māyā* or *Ajñāna*. He explained this as *Adhyāsa*⁸ and confirmed *Māyā* is *Avidyātmikā*. Later accepting this

Padmapāda in his *Pañcapādikā* and Prakāśātman in his *Pañcapādikā-Vivaraṇam* explained *Māyā* as *Vikṣepaśaktipradhānā* and *Avidyā* as *Āvaraṇaśaktipradhānā*⁹. Bācaspati Miśra, who is also a prominent *Advaita*-follower, also affirmed *Māyā* is *Avidyātmika* and explained it as *Anādi*, *Anirvacanīya* and *Bhāvarūpa*. But we find a more clear definition of *Māyā* as a form of *Ajñāna* in Sadānanda Yogīndra's *Vedāntasāra*. That is *ajñānam tu sadasad bhyām anirvacanīyaṃ triguṇātmakaṃ jñānavirodhi bhāvarupaṃ yat kim cit*¹⁰. So, basically followers of the *Advaita* School wanted to explain *Māyā* neither from a positive nor from a negative concept. As a result they conclude the topic stating it *Anirvacanīya*.

6.0. Acintya followers on *Māyā*:

Standpoint of *Acintya* followers on *Māyā* is vice-versa to the *Advaita* followers. Śrījīva, the most prominent follower of *Acintya* School, had explained *Māyā* as a divine energy¹¹ mentioning three aspects of divine energy - *Svarūpaśakti*, *Jivaśakti* and *Māyāśakti*. Even *mīyate anayeti māyā* this derivation leads to the meaning of the word *Māyā* as energy as described by Śrījīva.¹² On the other hand Baladeva Vidyābhūṣaṇa, another prominent follower of *Acintya* School, also considered the word *Māyā* as a divine energy which is real and cause of the creation of the universe.¹³

So the *Acintya* followers mostly approached the word *Māyā* from a positive concept and that is why *Māyā* seemed to them as real (*sat*).

7.0. The unresolved question:

Now it is quite clear that the viewpoint of *Advaita* School and *Acintya* School regarding *Māyā* is very much opposite. As a result a question that is not yet solved struck into mind whether *Māyā* is *Acintya* or *Anirvacanīya*.

Advaita School states that it should be *Anirvacanīya*. According to them *Māyā* or *Ajñāna* neither can be real (*sat*) for it is opposite of knowledge, nor can be unreal (*asat*) for it is the material cause of the world. Even contrary qualities like being and non-being can not belong simultaneously in a same thing. Therefore, it should be regarded as indefinable or *Anirvācyā*. But opposing it followers of *Acintya* School claimed that real and unreal both are object. As a result if the *Advaitins* admit *Māyā* as real then they have to admit the existence of another object except *Brahman* and if they ignore *Māyā* as real then the theory of the creation of Universe by *Māyā* could not be proved. So the question is very relevant but we also know that every school of *Vedānta* has their own ideology and from their standpoint they are right. To protect the theory of *Advaita*, *Advaitins* have to prove *Māyā* as *Anirvācyā*. On the other hand to establish the theory of

*Acintyabhedābheda*vāda followers of *Acintya* have to proof *Māyā* as *Vācya* as well as *Acintya* also. So the question remains static in its position. Actually time will say how long it would remain unresolved.

8.0. Conclusion:

There are some questions which have been discussed from time immemorial. One positive side of this type of question is it keeps the attention of the scholars ever. Present question is kind of that which has been attracting the scholars' view, especially scholars of different schools of *Vedānta* who employed themselves in this business very much. But in this world there are certain things which are beyond equation and interpretation and that is why remain unresolved in lap of time.

References

1. Cf. *The Dhātupāṭha of Pāṇini*, Ed. Kanakalal Sharma, P-30
2. Cf. *Monier-Williams Sanskrit English Dictionary (2008)*. P-809
3. *Ibid.* P-804
4. Cf. *The Doctrine of Māyā*, P. D. Shastri, P-50
5. *Ibid.* P-3
6. Cf. *Niruktam*, Ed. Mukunda Sharma, P-384
7. Cf. *Commentary of Sāyaṇa, Ṛg Veda 1/11*
8. Cf. *Vedāntadarśana* (vol. 1), Ed. Swami Biswarupananda, P-15 (*Adhyāsabhāṣya of Brahmasūtra*)
9. Cf. *Pañcapādikā-Vivaraṇam*, P-12 (*vastuni viṣṣepa prādhānyena māyā, āchādāna prādhānyena avidyeti vyavahārabhedah*)
10. Cf. *Vedāntasāra*, Ed. Bipadvanjan Pal, P-79
11. Cf. *Bhagavatsandarbhā*. Ed. Chinmayi Chatterjee, P-18 (*māyātra jagat sṛṣṭyā di hetur bhagava cchakti...*)
12. *Ibid.* P-40 (*miyate anayeti māyā śabdena śaktimātram api bhaṇate*)
13. Cf. *Siddhāntaratnam*. Ed. Bhaktivedānta Maharaja, P-309 (*Māyā śabdenātra vicitra sargakari paramēśvari śaktir ucyate. sā tu satyai va...*)

Select Bibliography:

- Baladeva Vidyābhūṣaṇa. *Siddhāntaratnam*. Ed. Bhaktivedānta Vāman(a) Mahārāj(a). Nadia: Gaudiya Vedānta Samiti, 1370 B.S. PDF.
- Bhattacharya, Ashutosh. *Vedāntadarśan(a)*. Vol.1. Calcutta (Kolkata): Calcutta University, 1942 (2nd Ed). Print.
- Reyna, Ruth. *The Concept of Māyā: from the Vedas to the 20th century*. Bombay (Mumbai): Asia Publishing House, 1962. Print.
- Ray Chaudhuri, Anil Kumar. *The Doctrine of Māyā*. Calcutta (Kolkata): Dasgupta

& Co. Limited, 1950 (2nd Ed). Print.

Sundarananda Vidyāvinod(a). *Acintyābhedābhedavāda*.
Gauḍīya Mission, 1357 B.S. Print.

Śrījīva Gosvāmin. *Bhagavatsandarbhā*. Ed. Chinmayi Chatterjee. Calcutta
(Kolkata): Jadavpur University, 1972. Print.

Shāstrī, Prabhu Dutt. *The Doctrine of Māyā: in the philosophy of the Vedānta*.
London: Luzac & Company, 1911. PDF.

श्रीमद्भगवद्गीतायां गुणत्रयतत्त्वम्

फणिशंकर-मण्डलः

गुणशब्दः पारिभाषिकः। काव्यव्याकरणायुर्वेदवैशेषिकदर्शननीतिशास्त्रादिषु शब्दोऽयं पृथक् पृथगर्थेषु प्रयुज्यते।
स्मृतिप्रस्थानरूपेण परिगणितं महाभारतस्य भीष्मपर्वान्तर्गतं श्रीमद्भगवद्गीतायामुक्तं गुणशब्देन सांख्यदर्शनसम्मतं
सत्त्वः रजस्तमश्चेति गुणत्रयमेवावबुध्यते। उक्तञ्च गुणत्रयविभागयोगशीर्षके चतुर्दशाध्याये श्रीभगवता-

सत्त्वं रजस्तम इति गुणाः प्रकृतिसम्भवाः।

निबध्नन्ति महाबाहो देहे देहिनमव्ययम्॥^१

मोक्षमार्गप्रदर्शनमेव लोकायतभिन्नदर्शनसम्प्रदायाणां प्रधानप्रतिपाद्यत्वेऽपि अपवर्गलाभोपायाः भिन्नाः।
प्रकृतिपुरुषयोर्भेदज्ञानेन मुक्तिरिति हि सांख्यशास्त्रस्याभिमतम्। निर्गुणपुरुषात् त्रिगुणात्मकव्यक्तजगदाव्यक्तप्रकृत्योः
भेदनिर्णयावसरे सांख्यदर्शने गुणत्रयस्य सामान्योल्लेखो दृश्यते। तदुक्तं श्रीमदीश्वरकृष्णाविरचिते सांख्यकारिकायाम्-

त्रिगुणमविवेकि विषयः सामान्यमचेतनं प्रसवधर्मि।

व्यक्तं तथा प्रधानम्, तद्विपरीतस्तथा च पुमान्॥^२

श्रीमद्भगवद्गीतायां यद्गुणत्रयमाहात्म्यं प्रतिपादितं तेन सह सांख्यदर्शनस्य सादृश्यविधानमेव विस्तारितरूपेण
मया आलोच्यते पत्रेऽस्मिन्।

त्रिष्वेव गुणेषु प्रथमस्तावत् सत्त्वगुणः। गुणोऽयं स्फटिकमणिरिव स्वच्छत्वात् भास्वरं ज्ञानात्मकत्वात्
प्रकाशकं दुःखनिवारणत्वाच्च सुखदायकम्। तत्रोच्यते--

तत्र सत्त्वं निर्मलत्वात् प्रकाशकमनामयम्।

सुखसङ्गेन बध्नाति ज्ञानसङ्गेन चानघा॥^३

द्वितीयस्तु रजोगुणः। रजोगुणोऽनुरञ्जनरूपं तृष्णासङ्गाभ्याञ्चोद्भूतम्। गुणोऽयं पुरुषं नितरां सकामकर्मसु
निबध्नाति। उच्यते च--

रजो रागात्मकं विद्धि तृष्णासङ्गसमुद्भवम्।
तन्निवध्नाति कौन्तेय कर्मसङ्गेन देहिनाम्॥^१

तृतीयस्तावत्तमोगुणः। तमस्त्वज्ञानाद्वातमावरणशक्तिप्रधानात् प्रकृत्यंशादुद्भूतम्। तेन गुणोऽयं सर्वेषां देहिनां भ्रान्तिजनकत्वात् प्रमादेनालस्येन निद्रया च निवध्नाति। उक्तञ्च श्रीकृष्णेण--

तमस्त्वज्ञानजं विद्धि मोहनं सर्वदेहिनाम्।
प्रमादालस्यनिद्राभिस्तन्निवध्नाति भारत॥^२

प्रसङ्गेऽस्मिन् सांख्यकारिकायामुक्तम्--

सत्त्वं लघु प्रकाशकमिष्टमुपष्टम्भकं चलं च रजः।
गुरु वरणकमेव तमः, प्रदीपवद्वाऽर्थतो वृत्तिः॥^३

यथा लाघवं कर्यचित्तिर्यग्गमने हेतुर्भवति तद्वदिन्द्रियाणां वृत्तिपटुत्वहेतुत्वात् लाघवत्वं सिद्धम्। सत्त्वतमसो स्वयमक्रियतया स्वकार्यप्रवृत्तिं प्रत्यवसीदन्तीति रजस उपष्टम्भकत्वमुक्तम्। पुनश्च सत्त्वरजसोः प्रवृत्तिप्रतिबन्धकत्वात्तमसो नियामकत्वं सिद्धम्। एते गुणाः परस्परविरोधशीलाः। तेन सुन्दोपसुन्दन्यायेन तेषां ध्वंसप्रसङ्ग आयाति। विषयोऽयं दृष्टान्तमुखेन समाधीयते। यथा वर्तितैलेऽनलविरोधिनी तथाप्यनलेन सह मिलित्वा रूपप्रकाशलक्षणरूपकार्यं कुरुतः, तद्वद्गुणत्रयमपि स्वकार्यं कुर्वन्तीति।

पुनश्च त्रिगुणस्य वैशिष्ट्यप्रसङ्गे श्रीमद्भगवते उक्तं यत्, सत्त्वगुणं सुखाभिमुखं करोति; रजः कर्मण्येव प्रेरयति; तमस्तु महत्सङ्गेनोत्पद्यमानमपि जानमाच्छाद्य अनवधाने सञ्जयति--

सत्त्वं सुखं सञ्जयति रजः कर्मणि भारत।
ज्ञानमावृत्य तु तमः प्रमादे सञ्जयत्युत॥^४

रजस्तमश्चेति गुणद्वयं तिरस्कृत्य सत्त्वमदृष्टवशादुद्भवति। रजोऽपि सत्त्वं तमश्चेति गुणद्वयमभिभूयोद्भवति। एवं तमोऽपि सत्त्वं रजश्चोभावपि गुणावभिभूयोद्भवति। एतदेवोच्यते--

रजस्तमश्चाभिभूय सत्त्वं भवति भारत।
रजः सत्त्वं तमश्चैव तमः सत्त्वं रजस्तथा॥^५

सांख्यकारिकायामपि दृश्यते--

प्रीत्यप्रीतिविपादात्मकाः प्रकाशप्रवृत्तिनियमार्थाः।
अन्योऽन्याभिभवाश्रयजननमिथुनवृत्तयश्च गुणाः॥^६

गुणा अन्योन्याश्रयवृत्तयः। अर्थात्, सत्त्वं प्रवृत्तिनियमावाश्रित्य रजस्तमसोः प्रकाशेनोपकरोति; रजः प्रकाशनियमावाश्रित्य सत्त्वतमसोः प्रवृत्त्योपकरोति; तमः प्रकाशप्रवृत्ती आश्रित्य सत्त्वरजसोः नियमेनोपकरोति।

गुणास्तु अन्योन्यजननवृत्तयः। अर्थात्, गुणो गुणमुत्पादयति। 'जननम्' इत्यनेनात्र गुणानां सदृशपरिणामो बोध्यव्यः। तत्त्वान्तरे लयाभावात्तेषामनित्यत्वशङ्कापि नास्ति।

अन्योन्यमिथुनवृत्तय इत्यनेन गुणानामविनाभाववृत्तित्वमुक्तम्। कारिकोक्ता 'च' कारेण समुच्चयार्थो बोध्यव्यः।

देवीभागवतपुराणेऽपि दृश्यते--

अन्योऽन्यमिथुनाः सर्वे सर्वे सर्वत्र गामिनः।
रजसो मिथुनं सत्त्वं सत्त्वस्य मिथुनं रजः॥
तमसश्चाऽपि मिथुने ते सत्त्वरजसी उभे।
उभयोः सत्त्वरजसोर्मिथुनं तम उच्यते॥^{१०}

गुणत्रयस्य तारतम्यानुसारेण बुद्धिजानकर्मकर्तृसुखदानतपस्यादीनां प्रभेदाः संलक्ष्यते। 'मोक्षसन्न्यासयोग' शीर्षके अष्टादशाध्याये बुद्धिभेदाः विशदीक्रियते। धर्मे प्रवृत्तिमधर्मेनिवृत्तिं यस्मिन् देशे काले च वत्कार्यमकार्यञ्चार्थानर्थौ, कथं बन्धो मोक्षो वेति बुद्धिः अन्तःकरणं वेत्ति सा हि सात्त्विकी बुद्धिः। एतद्विपरीतो राजसिकी बुद्धिः। पुनश्च विपरीतग्राहिणी बुद्धिस्तामसीत्युच्यते। तदुक्तम्--

प्रवृत्तिश्च निवृत्तिश्च कार्याकार्ये भयाभये।
बन्धं मोक्षश्च या वेत्ति बुद्धिः सा पार्थ सात्त्विकी॥
यया धर्ममधर्मश्च कार्यश्चाकार्यमेव च।
अयथावतत्प्रजानाति बुद्धिः सा पार्थ राजसी॥
अधर्मं धर्ममिति या मन्यते तमसावृता॥
सर्वार्थान्विपरीतांश्च बुद्धिः सा पार्थ तामसी॥^{११}

गुणत्रयभेदेन ज्ञानभेदोऽपि दृश्यते। ब्रह्मादिस्थावरान्तेषु सर्वभूतेषु निर्विकारभावं यज् ज्ञानं तत् सात्त्विकम्। यज् ज्ञानं सर्वभूतेषु सुखिदुःखित्वादिरूपेण पृथक्त्वेन जायते तद्राजसम्। एकस्मिन् पूर्णरूपेणासक्तं परमार्थावलम्बनशून्यं ज्ञानं तामसमिति। तत्रोच्यते--

सर्वभूतेषु येनैकं भावमव्ययमीक्ष्यते।
अविभक्तं विभक्तेषु तज्ज्ञानं विद्धि सात्त्विकम्॥
पृथक्त्वेन तु यज्ज्ञानं नानाभावान् पृथग्विधान्।
वेत्ति सर्वेषु भूतेषु तज्ज्ञानं विद्धि राजसम्॥
यत्तु कृत्स्नवदेकस्मिन् कार्ये सक्तमहैतुकम्।
अतत्त्वार्थवदत्यश्च तत्तामसमुदाहृतम्॥^{१२}

कर्मस्यापि भेदत्रयं विद्यते। नित्यतया विहितमभिनिवेशशून्यं पुत्रादिप्रीत्या शत्रुद्वेषेण वा यन्न क्रियते एतादृशं निष्कामकर्म सात्त्विकमुच्यते। यत्तु कर्म फलं प्राप्तुमिच्छता निरूढाहङ्कारयुक्तेन च क्रियते तादृशं कर्म राजसमिति। स्वसामर्थ्यमपर्यालोच्य केवलं मोहादेव यत् कर्मारभ्यते तत्तामसम्। उच्यते च--

नियतं सङ्गरहितमरागद्वेषतः कृतम्।
अफलप्रेप्सुना कर्म यत्तत्सात्त्विकमुच्यते॥
यत्तु कामेप्सुना कर्म साहङ्कारेण वा पुनः।

क्रियते बहुलायासं तद्राजसमुदाहृतम्॥
 अनुबन्धं क्षयं हिंसामनपेक्ष्य च पौरुषम्।
 मोहादारभ्यते कर्म यत्तत्तामसमुच्यते॥^{१३}

कर्तृत्रैविध्यं यथा--त्यक्ताभिनिवेशो गर्वोक्तिरहितो धैर्योद्यमसंयुक्त आरब्धकर्मणः सिद्धावसिद्धौ च हर्षविषादशून्यः कर्ता सात्त्विक उच्यते। पुत्रादिप्रीतिमान्, कर्मफलकामी, परस्वाभिलाषी, मारकस्वभावां, विहितशौचशून्यो, लाभालाभयोर्हर्षशोकाभ्यां समन्वितः कर्ता राजसः। अनविहितो, विवेकशून्योऽनमः, शक्तिगूहनकारी, परापमानी, अनुद्यमशीलः, शोकशीलो, दीर्घसूत्री कर्ता तामस उच्यते। उक्तञ्च--

मुक्तसङ्गोऽनहंवादी धृत्युत्साहसमन्वितः।
 सिद्ध्यसिद्ध्योर्निर्विकारः कर्ता सात्त्विक उच्यते॥
 रागी कर्मफलप्रेप्सुर्लुब्धो हिंसात्मकोऽशुचिः।
 हर्षशोकान्वितः कर्ता राजसः परिकीर्तितः॥
 अयुक्तः प्राकृतः स्तब्धः शठो नैष्कृतिकोऽलसः।
 विषादी दीर्घसूत्री च कर्ता तामस उच्यते॥^{१४}

सुखमपि त्रैविध्यं भजते। यत्सुखं प्रथमे मनःसंयमार्थानत्वाद्दुःखावहमिव परिणामेऽमृतसदृशमनुभूयते तत्सात्त्विकम्। विषयभोगं तथा स्त्रीसंसर्गादीन्द्रियसुखमग्रेऽमृतसमं परिणामे तु विषयवत्प्रतीयते। एतादृशसुखं राजसमुच्यते। प्रथमक्षणे तथा पश्चादपि मोहकरं निद्रादिदोषदुष्टं यत्सुखं तत्तामसमिति। अत उक्तम्--

यत्तदग्रे विषमिव परिणामेऽमृतोपमम्।
 तत्सुखं सात्त्विकं प्रोक्तमात्मबुद्धिप्रसादजम्॥
 विषयेन्द्रियसंयोगाद् यत्तदग्रेऽमृतोपमम्।
 परिणामे विषमिव तत्सुखं राजसं स्मृतम्॥
 यदग्रे चानुबन्धे च सुखं मोहनमात्मनः।
 निद्रालस्यप्रमादोत्थं तत्तामसमुदाहृतम्॥^{१५}

दानस्यापि त्रैविध्यमङ्गीक्रियते। दातव्यमिति मनसि निधाय देशकालपात्रादि पर्यालोच्य प्रत्युपकारासमर्थाय यद्दानं प्रदीयते तत्सात्त्विकम्। प्रत्युपकारेच्छया स्वर्गादिफलकामनया च यद्दानं दीयते तद्राजसम्। पुनश्च, अशुचिस्थाने, अशौचादिसमये, विटनटादिभ्यो यद्दानं दीयते यच्च पादप्रक्षालनादिसत्कारशून्यं, पात्रतिरस्कारयुक्तं तद्दानं तामसमुच्यते। तदुक्तं 'श्रद्धात्रयविभागयोग' शीर्षके सप्तदशाध्याये--

दातव्यमिति यद्दानं दीयतेऽनुपकारिणे।
 देशे काले च पात्रे च तद्दानं सात्त्विकं स्मृतम्॥
 यत्तु प्रत्युपकारार्थं फलमुद्दिश्य वा पुनः।
 दीयते च परिकल्पितं तद्दानं राजसं स्मृतम्॥

आदेशकाले यद्दानमपात्रेभ्यश्च दीयते।

असत्कृतमवज्ञातं तत्तामसमुदाहृतम्॥^{१५}

सात्त्विकजनाः सत्त्वप्रकृतीन् देवान् पूजयन्ति। राजसास्तु रजः प्रकृतीन् राक्षसांश्च यजन्ते।
तमसावृतजनास्तामसानेव प्रेतान् भूतगणांश्च यजन्ते। तदुच्यते--

यजन्ते सात्त्विका देवान् यक्षरक्षांसि राजसाः।

प्रेतान् भूतगणांश्चान्ये यजन्ते तामसा जनाः॥^{१७}

सत्त्वादिभिर्गुणैर्मुक्तं प्राणिजातं मनुष्यादिषु देवेष्वपि च कुत्र नोपलभ्यते--

न तदस्ति पृथिव्यां वा दिवि देवेषु वा पुनः।

सत्त्वं प्रकृतिजैर्मुक्तं यदेभिः स्यात् त्रिभिर्गुणैः॥^{१८}

सांख्यकारिकायामपि गुणानां तारतम्यानुसारेण जगत्सृष्टिरूपकार्यं सम्यक् रूपेण वर्ण्यते--

कारणमस्त्यव्यक्तं प्रवर्तते त्रिगुणतः समुदयाच्च।

परिणामतः सलिलवत् प्रतिप्रतिगुणाश्रयविशेषात्॥^{१९}

पूर्वोक्तविषयोऽयमत्र दृष्टान्तमुखेन समुपवर्ण्यते। मेघमुक्तमुदकमेकरसमपि तत्तद्भूतविकारानासाद्य
नारिकेलादिफलं मधुरादिरसतया परिणमति तद्वदेकैकगुणसमुद्भवात् प्रधानगुणमाश्रित्याऽप्रधानगुणाः
परिणामभेदान् प्रवर्तयन्ति।

गुणत्रयमिदं भोगापवर्गयोः साधनम्। तेनास्य उपकारकत्वम्, उपकारकत्वाच्च परार्थपरत्वम्। उक्तञ्च
सर्वतन्त्रस्वतन्त्रश्रीमद्वाचस्पतिमिश्रेण--'गुणाः परार्थाः'^{२०} पुरुषस्य भोगापवर्गसाधनरूपोपकारकत्वात् सत्त्वादेः
गुणत्वमुक्तम्। गुणत्रयावद्धपुरुषस्य बन्धनोच्छेदेन मुक्तिर्जायते। तेन रञ्जना सह सादृश्यवशात् सत्त्वादेरपि
गुणत्वं सांख्यप्रवचनभाष्ये विज्ञानभिक्षुणा निरूपितम्--'पुरुषोपकरणत्वात् पुरुषपशुवन्धकत्रिगुणात्मकमह-
दादिरञ्जुनिर्मातृत्वाच्च प्रयुज्यते'^{२१} अतः सांक्षार्थिना गुणत्रयमपि सम्यग्रूपेणावगन्तव्यम्। अलमतिविस्तरेण।

तथ्यसूत्राणि:

- १। श्रीमद्भगवद्गीता, चतुर्दशाध्यायः, श्लोकसंख्या-५
- २। सांख्यकारिका, श्लोकाङ्कः-११
- ३। श्रीमद्भगवद्गीता, चतुर्दशाध्यायः, श्लोकसंख्या-६
- ४। श्रीमद्भगवद्गीता, चतुर्दशाध्यायः, श्लोकसंख्या-७
- ५। श्रीमद्भगवद्गीता, चतुर्दशाध्यायः, श्लोकसंख्या-८
- ६। सांख्यकारिका, श्लोकाङ्कः-१३
- ७। श्रीमद्भगवद्गीता, चतुर्दशाध्यायः, श्लोकसंख्या-९

- ८। श्रीमद्भगवद्गीता, चतुर्दशाध्यायः, श्लोकसंख्या-१०
 ९। सांख्यकारिका, श्लोकाङ्कः-१२
 १०। देवीभागवतपुराणम्, ३।८
 ११। श्रीमद्भगवद्गीता, अष्टादशाध्यायः, श्लोकसंख्या-(३०-३२)
 १२। श्रीमद्भगवद्गीता, अष्टादशाध्यायः, श्लोकसंख्या- (२०-२२)
 १३। श्रीमद्भगवद्गीता, अष्टादशाध्यायः, श्लोकसंख्या-(२३-२५)
 १४। श्रीमद्भगवद्गीता, अष्टादशाध्यायः, श्लोकसंख्या-(२६-२८)
 १५। श्रीमद्भगवद्गीता, अष्टादशाध्यायः, श्लोकसंख्या-(३७-३९)
 १६। श्रीमद्भगवद्गीता, सप्तदशाध्यायः, श्लोकसंख्या- (२०-२२)
 १७। श्रीमद्भगवद्गीता, सप्तदशाध्यायः, श्लोकसंख्या-४
 १८। श्रीमद्भगवद्गीता, अष्टादशाध्यायः, श्लोकसंख्या-४०
 १९। सांख्यकारिका, श्लोकाङ्कः-१६
 २०। सांख्यतत्त्वकौमुदी टीका
 २१। सांख्यप्रवचनभाष्यम्-१।६१

ग्रन्थपञ्जी

- ईश्वरकृष्णः, सांख्यकारिका, स्वामी दिवाकरानन्दः (सम्पा.), कलकाता: मडार्ण आर्ट प्रेस, १९८२, मुद्रितम्।
 कपिलः, सांख्यदर्शनम्, विज्ञानभिक्षुकृत 'सांख्यप्रवचनभाष्य'समेतं कालीवरकृतव्याख्याननुवादपरिशोभितम्।
 दुर्गाचरणः (सम्पा.), कलकाता : सेन्ट्रल बुक एजेन्सी, १३६० वङ्गाब्दः (षष्ठसंस्करणम्), मुद्रितम्।
 वाचस्पतिमिश्रः, सांख्यतत्त्वकौमुदी, नारायणचन्द्रगोस्वामी (सम्पा.), कलकाता : संस्कृत पुस्तक भाण्डार,
 १४१८ वङ्गाब्दः (पञ्चमप्रकाशः), मुद्रितम्।
 भट्टाचार्यः, अमितः, भारतीय दर्शनैरूपरेखा, कलकाता : संस्कृत बुक डिपो, २००९ (तृतीयसंस्करणम्),
 मुद्रितम्।
 भट्टाचार्यः, भूपेन्द्रनाथः, सांख्यदर्शन, कलिकाता (वर्तमान कलकाता) : गुप्त प्रेस, १९६६, (कलिकाता संस्कृत
 महाविद्यालय गवेषणा ग्रन्थमाला : ग्रन्थाङ्क-४६), मुद्रितम्।
 श्रीमद्भगवद्गीता, त्रिदण्डस्वामी श्रीमद्भक्तिस्वरूपसिद्धान्ति गोस्वामी (सम्पा.), कलकाता : श्रीसारस्वत्
 गौडीयासन मिशन प्रतिष्ठान, १९६७, मुद्रितम्।
 श्रीमद्भगवद्गीता, श्रीधरस्वामिपादकृत 'सुबोधिनी' टीकानहिता, स्वामी भावधनानन्दः (सम्पा.) कलकाता :
 उद्बोधन कार्यालय, २०११ (पुनर्मुद्रितम्) (प्रथमप्रकाशः-२०००), मुद्रितम्।
 श्रीमद्भगवद्गीता, स्वामी सन्तदासः (सम्पा.), कलकाता : चक्रवर्ती, प्याटार्जि एण्ड को लिमिटेड, १३५७
 वङ्गाब्दः (तृतीयसंस्करणम्), मुद्रितम्।

ভারতীয় দার্শনিকচিন্তায় বেদের স্থান

ভূতনাথ জানা

বেদ হল ভারত তথা পৃথিবীর প্রাচীনতম সাহিত্য। বর্তমানে ভারতের সমস্ত কিছু চিন্তার মূলগ্রন্থ হল বেদ। বিদ্‌ধাতুর উত্তর ঘঞ্‌ প্রত্যয় প্রত্যয় করে বেদ শব্দটির সৃষ্টি, যার অর্থ হল 'জ্ঞান'। জ্ঞান যোহেতু অনন্ত, সেহেতু বেদও অনন্ত বলতে হয়। সুতরাং বেদ শব্দের সাধারণ অর্থ না নিয়ে বিশেষ অর্থ গ্রহণ করতে হবে। বিশেষ অর্থে বেদ ঋষিগণের স্বচ্ছ হৃদয়ে উদ্ভাসিত পরমজ্ঞান। প্রসিদ্ধ বেদভাষ্যকার সায়ণাচার্যের মতে—

“ইষ্টপ্রাপ্তানিষ্টপরিহারয়োরলৌকিকমুপায়ং যো গ্রহে বেদয়তি স বেদঃ।”^১

অর্থাৎ ইষ্টপ্রাপ্তি ও অনিষ্ট পরিহারের অলৌকিক উপায় যে গ্রন্থ থেকে আমরা জানতে পারি তা-ই বেদ। আবার ঋষি যাজ্ঞবল্ক্যের মতে বেদ হল—

“প্রত্যক্ষ্ণানুমিত্যা বা যদুপায়ো ন বিদ্যতে। এনং বিদন্তি বেদেন তস্মাদ্বেদস্য বেদতা।”^২

অর্থাৎ প্রত্যক্ষ, অনুমান প্রভৃতি উপায়ের দ্বারা যে জ্ঞানলাভ করা যায় না, সেই অতীন্দ্রিয় জ্ঞান 'বেদ' থেকে লাভ করা যায় বলেই বেদকে 'বেদ' বলা হয়। ভারতের ধর্ম, দর্শন, সাহিত্য, বিজ্ঞান, শিল্পকলা প্রভৃতি যাবতীয় বিষয়ের মূল হল বেদ। বেদের মধ্যে অতি উচ্চ আধ্যাত্মিক চিন্তা যেমন রঞ্জে রঞ্জে প্রতিফলিত হয়েছে তেমনি অত্যন্ত নিকৃষ্ট মন্ত্র-তন্ত্র, তুক-তাক্, ভূত-প্রেত, মারণ উচাটন ইত্যাদি বিভিন্ন পদ্ধতিও দেখা গেছে। তাই বেদের মধ্যে বহু বিরুদ্ধ ও বিচিত্র উপাদান অদ্ভুতভাবে সন্নিবেশিত হয়েছে। এর মধ্যেই ভারতীয়দের সমস্ত কর্মের মীমাংসা ও সমস্ত জ্ঞানের পরিণতি খুঁজে পাওয়া যায়। তাই ধর্মশাস্ত্রকার মনু বেদকে সমস্ত ধর্মের মূল বলেছেন—“বেদোহখিলধর্মমূলম্।”^৩ ভারতবর্ষের প্রাচীন ইতিহাসের ক্রমবিকাশের সুস্পষ্ট চিহ্ন বেদেই বর্তমান। ভারতীয়দের মতে বেদ নিত্য ও স্বতঃসিদ্ধ এবং তা অভ্রান্ত ও অলঙ্ঘ্য। বেদ হল সনাতন ও অপৌরুষেয়। সূর্যালোকের মত বেদ স্বয়ং প্রকাশ এবং পরব্রহ্মের নিঃশ্বাসরূপে তা অবলীলাক্রমে প্রকাশিত। তাই তো বৃহদারণ্যকোপনিষদে বলা হয়েছে—

“অস্য মহতো ভূতসা নিঃশ্বসিতং যদেতদুদ্ভেদো যজুর্বেদঃ সামবেদঃ অথর্বসিরসঃ।”^৪ তাই প্রাচীন গ্রন্থে বলা হয়েছে যে বেদের কোন রচয়িতা নেই। যেমন পরাশরসংহিতা বলেছে—“ন কশ্চিৎ বেদকর্তাস্তি।”^৫ ঋষিগণই মন্ত্রের দ্রষ্টা এবং স্মরণকর্তা। যুগান্তে প্রলয়কালে বেদ অপ্রকাশিতভাবে থাকবে এবং যুগপ্রারম্ভে ঋষিগণ পুনরায় তপস্যার দ্বারা বেদকে লাভ করেন। তাই মহাভারতের শান্তিপর্বে বলা হয়েছে—“যুগান্তেহস্তর্হিতান্ বেদান্ সেতিহাসান্ মহর্ষয়ঃ। লেভিরে তপসা পূর্বমনুজ্জাতাঃ স্বয়ম্ভুবা।”

এই বেদ হল চারপ্রকার—ঋগ্বেদ, সামবেদ, যজুর্বেদ ও অথর্ববেদ। যজুর্বেদ আবার দুপ্রকার গুরুযজুর্বেদ ও কৃষ্ণযজুর্বেদ। পদ্যাত্মক মন্ত্রসমূহ হল ঋগ্বেদ, গীতিকারূপ মন্ত্র হল সাম এবং গদ্যাত্মক মন্ত্র হল যজুঃ।

“তেষামৃক্ যত্রার্থবশেন পাদব্যবস্থা, গীতিষু সামাখ্যা, শেষে যজুঃ শব্দঃ।”^৬

Maxmüller এর মতে, এই বেদ রচনার চারটি পর্যায় আছে। যথা—ছন্দযুগ, মন্ত্রযুগ, ব্রাহ্মণযুগ ও সূত্রযুগ। তার মধ্যে ছন্দযুগে বিক্ষিপ্তভাবে মন্ত্রগুলো রচনা হয়েছিল। মন্ত্রযুগে বিক্ষিপ্ত কবিতা গুলি সংহিতায় পরিণত হল। তারপর ব্রাহ্মণ সূত্র রচিত হয়। প্রত্যেক পর্যায়ের ক্ষেত্রে মোটামুটিভাবে দশত বৎসর ধরে বেদ রচনার সময়কে পণ্ডিতরা খ্রীষ্টপূর্ব দ্বাদশ শতাব্দী এবং খ্রীষ্টপূর্ব পঞ্চম শতাব্দীর মধ্যে স্থাপন করেন। তবে

পাশ্চাত্য পণ্ডিত Winternitz অবশ্য এই মতকে কাঙ্ক্ষনিক ও অগ্রহণযোগ্য মনে করেছেন। তাই Winternitz বলেছেন—“Maxmüllers' hypothetical and really arbitrary determination of the vedic epochs.”

তবে বেদ রচনার কালবিষয়ে বিভিন্ন পণ্ডিতদের মধ্যে মতবিরোধ থাকলেও ভারতীয় চিন্তা ও সাধনার ক্ষেত্রে বেদের মর্যাদা অসামান্য। বেদের ওপর ভিত্তি করেই ভারতীয়দর্শনকে প্রধানত দুটি শ্রেণীতে ভাগ করা হয়। যথা—আস্তিকদর্শন ও নাস্তিকদর্শন। তাই পানিনি সূত্রে বলা হয়েছে—“অস্তি নাস্তি দিষ্টং মতিঃ।”^{১৩} অর্থাৎ অস্তি ইতি মতির্যস্য আস্তিকঃ (অস্তি + ঠক্) এবং নাস্তি ইতি মতির্যস্য নাস্তিকঃ (নাস্তি + ঠক্)। অর্থাৎ আছে এমন বুদ্ধি যার সে আস্তিক আর নেই এমন বুদ্ধি যার সে নাস্তিক। তাহলে পানিনির মতে যারা পরলোকে বিশ্বাসী তারা আস্তিক আর যারা পরলোকে অবিশ্বাসী তারা নাস্তিক। কিন্তু এই অর্থ ধরে ভারতীয়দর্শনের উপরোক্ত বিভাগটি করা হয়নি। বৌদ্ধ দার্শনিকগণ পরলোকে বিশ্বাসী হলেও ভারতীয়দর্শনে তাদের নাস্তিক বলে গণ্য করা হয়। অনেক শাস্ত্রকার আবার ‘নাস্তিক’ শব্দটিকে ভিন্নার্থে প্রয়োগ করে বলেছেন, যারা ঈশ্বরের অস্তিত্বে বিশ্বাসী তারা আস্তিক আর যারা ঈশ্বরে অবিশ্বাসী তারা নাস্তিক। ‘আস্তিক’ ও ‘নাস্তিক’ শব্দদুটির এটাই হল সাধারণ বা লৌকিক অর্থ। কিন্তু এই অর্থ ধরে ভারতীয় দর্শনের উপরিউক্ত বিভাগটি হয়নি। কারণ সাংখ্য ও কর্মমীমাংসাদর্শন নিরীশ্বর হলেও ভারতীয় দর্শনে তাদের আস্তিক দর্শন বলে গণ্য করা হয়। আবার ধর্মশাস্ত্রকার মনুর মতে—“নাস্তিকো বেদনিন্দকঃ।”^{১৪} অর্থাৎ যারা বেদের প্রামাণ্য স্বীকার করেন না তারা নাস্তিক। নাস্তিক শব্দটির এই অর্থ ধরেই ভারতীয়দর্শনের উপরোক্ত বিভাগটি করা হয়েছে। তাই বলা হয় যারা বেদের প্রামাণ্যে বিশ্বাসী তারা আস্তিক এবং যারা বেদের প্রামাণ্যে অবিশ্বাসী তারা নাস্তিক। তাই আস্তিক দর্শন হল বৈদিক দর্শন এবং নাস্তিকদর্শন হল অবৈদিকদর্শন। এই আস্তিকদর্শনেই বেদকে অপৌরুষেয় বলে মনে করা হয়। তাদের মতে বেদ মনুষ্য সৃষ্ট নয়, বেদবাক্য তাই স্বতঃপ্রমাণিত। বেদবাক্য স্মৃতিগ্রাহ্য নয়, আচার নয়, বেদবাক্য হল সমস্তপ্রমাণের উর্ধ্বে।

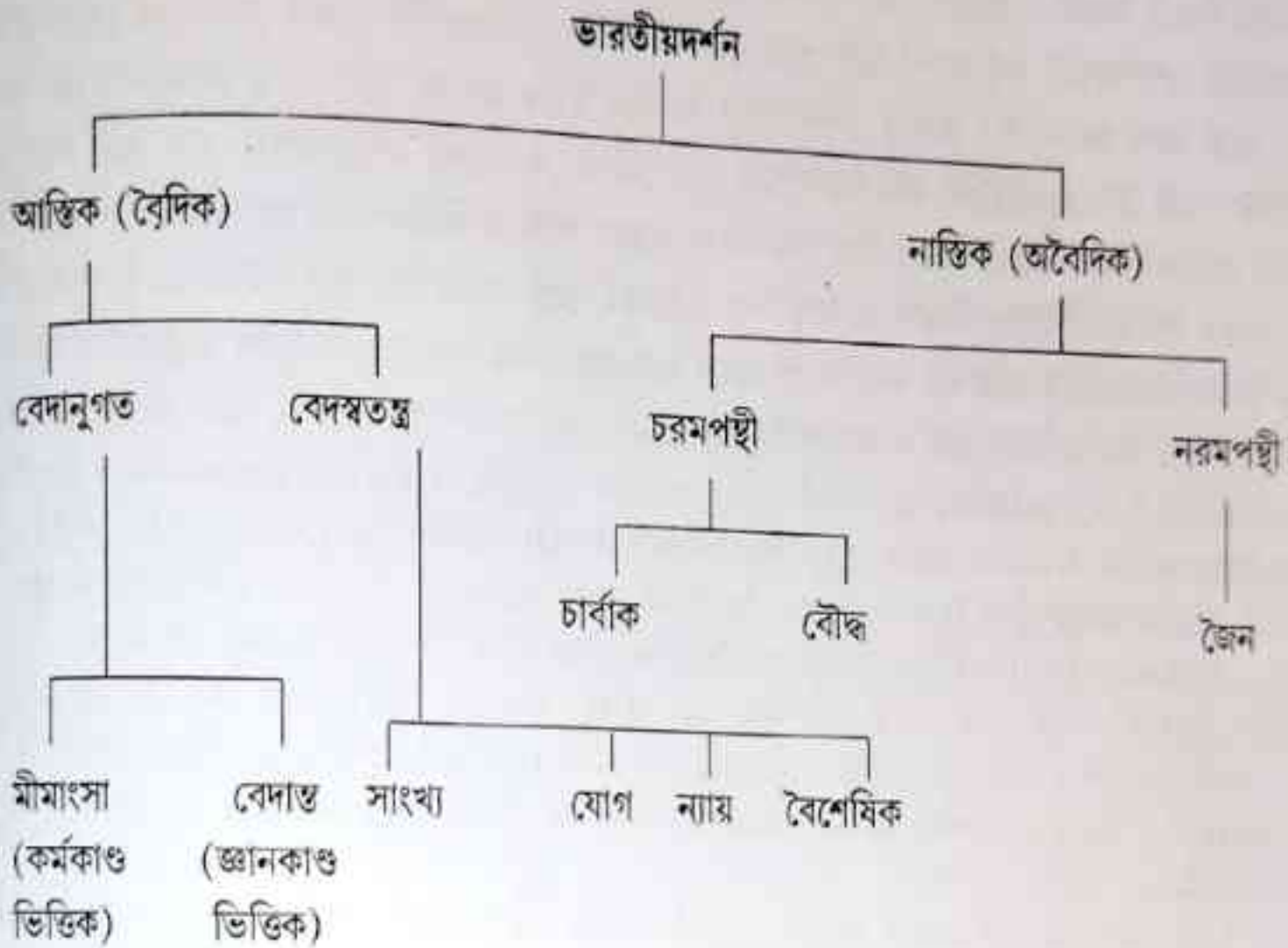
সাংখ্য, যোগ, ন্যায়, বৈশেষিক, মীমাংসা ও বেদান্ত এই যত্নদর্শন হল আস্তিকদর্শন। কারণ এসমস্ত দর্শনে বেদের প্রামাণ্য স্বীকৃত হয়েছে। ঈশ্বরের অস্তিত্ব স্বীকার না করেও যদি কোন দর্শন বেদকে প্রামাণ্যগ্রন্থ বলে স্বীকার করেন, তবে তা আস্তিক দর্শন বলেই গণ্য হবে। যেমন সাংখ্য ও মীমাংসা দর্শনে ঈশ্বরের অস্তিত্ব স্বীকৃত হয়নি তবু তারা আস্তিকদর্শনের অন্তর্ভুক্ত।

আস্তিকদর্শন আবার দুইপ্রকার (ক) বেদানুগত ও (খ) বেদস্বতন্ত্র। যেসবদর্শন প্রত্যক্ষভাবে বেদের ওপর প্রতিষ্ঠিত তারা বেদানুগত যথা মীমাংসা ও বেদান্তদর্শন। এদুটি দর্শনসম্প্রদায় প্রত্যক্ষভাবে বেদের উক্তিকে সত্য বলে স্বীকার করে এবং সেই স্বীকৃত যুক্তিকে যুক্তির দ্বারা প্রতিষ্ঠা করেন। কিন্তু এদুটি বেদানুগত দর্শনের মধ্যে পার্থক্য হল মীমাংসাদর্শন বেদের কর্মকাণ্ডের এবং বেদান্তদর্শন বেদের জ্ঞানকাণ্ডের ওপর প্রতিষ্ঠিত।

কিন্তু আবার যেসব দর্শন সম্প্রদায় বেদের প্রামাণ্য স্বীকার করলেও বেদের ওপর সাক্ষাৎভাবে প্রতিষ্ঠিত নয় তারা বেদস্বতন্ত্র, যেমন সাংখ্য, যোগ, ন্যায় ও বৈশেষিক। এই সমস্ত দর্শনসম্প্রদায় বেদবিরোধী না হলেও বেদকে প্রত্যক্ষভাবে প্রামাণ্য বলে স্বীকার করেন নি। এসব দর্শন সম্প্রদায় নিজ নিজ যুক্তি ও বিচারের দ্বারা যেসব সিদ্ধান্তে উপনীত হয়েছে তাদের সঙ্গে বেদের উক্তির কোন বিরোধ না থাকায় তারা বেদকে অস্বীকার করেনি।

অপরপক্ষে বেদের প্রামাণ্যবিরোধী দর্শন হল নাস্তিকদর্শন। চার্বাক, বৌদ্ধ ও জৈন এই তিনটি

দর্শনসম্প্রদায়কে নাস্তিকদর্শন বলা হয়। নাস্তিকদর্শন আবার দুভাগে বিভক্ত চরমপন্থী ও নরমপন্থী। যোরতর বেদবিরোধী যেসব নাস্তিকদর্শন তারা চরমপন্থী নাস্তিকদর্শন। যথা চার্বাক ও বৌদ্ধদর্শন। আর জৈনদর্শন হল নরমপন্থী কারণ এদের বেদবিরোধীতা তীব্র নয়। নিম্নে ভারতীয়দর্শনের শ্রেণীবিভাগ ছকের সাহায্যে দেখানো হল—



আস্তিকই হোক আর নাস্তিকই হোক ভারতীয় কোন চিন্তাই বেদকে উপেক্ষা করে না। গঠনাত্মকভাবেই হোক বা নেতিমূলকভাবেই হোক সমস্ত ভারতীয়দর্শনের মতবাদই বেদের দ্বারা প্রভাবিত। চার্বাক, বৌদ্ধ ও জৈনমত বেদের সিদ্ধান্তকে খণ্ডন করে, তবে নিজ নিজ মত প্রতিষ্ঠা করতে চেষ্টা করেছে। মীমাংসা ও বেদান্তদর্শন তো বৈদিক চিন্তাকেই অনুসরণ করেছেন। মীমাংসায় বৈদিক কর্মকাণ্ডের সমর্থন ও যজ্ঞাদি ত্রিণ্ডার দার্শনিক প্রমাণ দেবার চেষ্টা হয়েছে। অন্যদিকে বেদান্ত বেদের জ্ঞানকাণ্ড ও অধ্যাত্মচিন্তার সুশৃঙ্খল প্রকাশ। মীমাংসা ও বেদান্তদর্শন বেদবাক্যকে শ্রেষ্ঠ প্রমাণ বলে গ্রহণ করে তার সমর্থনে অন্য যুক্তি প্রমাণ প্রয়োগ করেছে। অন্যদিকে সাংখ্য, যোগ এবং ন্যায়, বৈশেষিক প্রত্যক্ষ ও অনুমানের ভিত্তিতে যা প্রমাণিত তা বেদানুযায়ীও বটে। তাই আস্তিকবাদীরা কেউই বেদবিরুদ্ধ মতবাদ স্বীকার করেননি।

ভারতীয় চিন্তায় বেদের এই বিপুল মর্যাদা ও বেদবিরোধী কোন সিদ্ধান্তগ্রহণের অনিচ্ছা লক্ষ্য করে অনেক পাশ্চাত্য পণ্ডিত বলেন যে, ভারতীয়দর্শনে কোন স্বাধীন চিন্তার স্থান নেই, তা dogmatic। ইউরোপেও মধ্যযুগের দার্শনিক চিন্তা সেখানকার ধর্মশাস্ত্রকে সর্বাংশে অনুসরণ করত। শুধু তাই নয়, বাইবেলের কোন ব্যাখ্যাতা পুরোহিততন্ত্রের ধর্মীয় বিশ্বাসের বিরোধী হলে সে কঠোর নিন্দালাভ করত এবং সেখানে অবিশ্বাসীদের ওপর নৃশংস উৎপীড়ন অত্যন্ত পুণ্যকার্য বলেই গণ্য হত। এমনকি অবিশ্বাসীদের পুড়িয়ে মারা দৃষ্টান্তও বিরল ছিল না।

কিন্তু ভারতবর্ষের আন্তিকাবাদীরা যথা—মীমাংসা, বেদান্ত, সাংখ্য, যোগ, ন্যায় ও বৈশেষিক প্রভৃতি দর্শনপন্থীরা বেদবিরুদ্ধ সিদ্ধান্ত কখনও করেনি তা সত্য কিন্তু ভারতবর্ষে চিন্তার স্বাধীনতা কদাপি ক্ষুণ্ণ করা হয়নি। নাস্তিকাবাদী চার্বাক, বৌদ্ধ বা জৈন মতাবলম্বীদের নিন্দা করা হলেও পুড়িয়ে মারবার কথা কেউ কোনদিন চিন্তাই করেনি। মধ্যযুগীয় ইউরোপের সংকীর্ণ অসহিষ্ণুতার সঙ্গে আধুনিককালের ভারতবর্ষের বর্ষব্যবসাম্প্রদায়িক নৃশংসতারই শুধু তুলনা হতে পারে। এমনকি যারা আন্তিকাবাদী তারাও কেবলমাত্র বেদবাক্যকেই প্রমাণ বলে গ্রহণ করেন নি। তারাও বেদবাক্যের সমর্থনে স্বতন্ত্র প্রত্যক্ষ, অনুমান ও উপমানভিত্তিক প্রমাণ দিয়েছেন। তাই Maxmüller ভারতীয়দর্শনের দুটি বৈশিষ্ট্যকে বিশেষ প্রশংসায়োগ্য বলে মনে করেছেন। প্রথমত প্রত্যেকদর্শন সম্প্রদায়ই নিজ নিজ মতবাদকে অত্যন্ত স্পষ্ট ও নিভীকভাবে প্রকাশ করেছেন এবং নিজ নিজ মতের ফলও নির্বিচারে স্বীকার করেছে এবং সত্যকেই শ্রেষ্ঠ মর্যাদা দিয়েছেন। দ্বিতীয়তঃ ভারতীয়দর্শনই প্রথম কি করে আমাদের জ্ঞান হয় এবং কাকে প্রমাণ বলে গ্রহণ করা হবে ইত্যাদি সমস্ত প্রশ্নের মীমাংসা করে দার্শনিক চিন্তায় রত হয়েছে। তাই এ প্রসঙ্গে Maxmüller বলেছেন—There is one thing which we cannot help admiring, and that is the straight forwardness and perfect freedom with which they are elaborated. However imperfect the style in which their theories have been clothed may appear from a literary point of view, it seems to me they very perfection for the treatment of philosophy. It never leaves us in any doubt as the exact opinions held by each philosopher...we can always appreciate the perfect freedom, freshness and downrightness with which the searcher after truth follows his track without ever looking right or left.

It has sometimes been said, that Hindu philosophy asserts, but does not prove, that it is positive throughout, but not argumentive. This may be true to a certain extent and particularly with regard to the Vedanta-philosophy; but we must remember that almost the first question which everyone of the Hindu systems of philosophy tries to settle is, how do we know? In thus giving the Noetics the first place, the thinkers of East seems to me...superior to most of the philosophers of the west.”^{১১}

কিন্তু প্রত্যেক বেদেরই তো রচয়িতা ঋষি আছেন তবুও আমরা বেদকে অপৌরুষেয় বলি কেন? কারণ বেদ সাধারণভাবে লভ্য নয়। বেদ হল আত্মবিদ্যা, এই জ্ঞান বোধির দ্বারা প্রাপ্য। যারা সত্যদ্রষ্টা তাঁরাই কেবল এটি জ্ঞানতে পারেন এবং তাঁরাই এটি ভাবতে পারেন। নব নবোন্মেষশালিনী প্রতিভার অধিকারী ঋষিদের জ্ঞানদীপ্ত চিন্তে বেদ প্রতিভাসিত হয়েছিল তাই বেদ শ্রুতি।^{১২}

আমাদের প্রাত্যহিক জীবনে সত্যলাভের উপায় মুখ্যতঃ দুপ্রকার প্রত্যক্ষ ও অনুমান। কিন্তু পরমসত্যকে আবিষ্কারে এরা অসমর্থ। এর জন্য ঋষিদের দৃষ্টির প্রয়োজন। এজগতে যারা তপশ্চর্যা ও সাধনার দ্বারা সেই উচ্চস্তরে পৌঁছেছেন তাঁরাই শুধু সেই পরমসত্যকে দর্শন করেন, তাঁরাই কেবল সেই সত্যোপলব্ধির পথ অন্যকে দেখাতে পারেন। বেদরচয়িতা ঋষিদের তাই এত সম্মান। তাঁদের প্রদর্শিত পথে হাঁটলেই জগতের সত্যতার প্রমাণ মেলে যা সাধারণ মানুষের বাহিরে। দর্শন ধন্য ঋষিদের আধ্যাত্মিক সাধনালব্ধ অভিজ্ঞতা বেদে প্রচারিত। কারণ মন্ত্রকে তাঁরা প্রত্যক্ষ করেছেন, সমস্ত সত্তা দিয়ে অনুভব করেছেন। বক্তৃত্যপক্ষে যে কোন মহৎ

সৃষ্টি কিছুটা অনির্বচনীয় আভাসে তা উদ্ভাসিত। সার্থকসৃষ্টি সবসময়ের জন্যই স্রষ্টার আয়াত্ত্বাধীন—এই সত্যের অনুরণন আমরা বৈদিক ঋষি বৃহস্পতির একটি মন্ত্রেও পেয়ে থাকি—

“উতত্ত্বঃ পশান্ ন দদর্শ বাচম্
উত ত্বঃ শৃণ্বন্ ন শৃণোতোনাম্।
উতো ত্বস্মৈ ত্বষং বি সস্রে
জায়েব পত্যো উশতী সুবাসাঃ।।”^{১১}

তাই অন্য সমস্ত প্রমাণ থেকে বেদ শ্রেষ্ঠ। অন্য সমস্ত প্রমাণের আশ্রয় তাই বেদ। প্রত্যক্ষ ও অনুমান প্রমাণের মূল্য ততক্ষণই যতক্ষণ পর্যন্ত এগুলি ঋষিপ্রদর্শিত পথ অনুসরণ করে এবং ঋষির আন্তরিক উপলব্ধির সঙ্গে সঙ্গতিপূর্ণ। নাস্তিকবাদীরা মানুষের প্রাত্যহিক অভিজ্ঞতাকেই অবশ্য যথেষ্ট মূল্য দিয়েছেন। কিন্তু বৌদ্ধ ও জৈন দর্শনে তাঁদের ধর্মের মহাপুরুষদের বাক্যকে প্রাত্যহিক জীবনের অভিজ্ঞতা থেকে আরো বেশি মূল্য দিয়েছেন। একমাত্র চার্বাকরাই দুঃসাহস দেখিয়ে বলেছেন—প্রত্যক্ষই একমাত্র প্রমাণ। এমনকি অনুমানকেও তাঁরা অগ্রাহ্য করেছেন। বৌদ্ধ ও জৈনমতে প্রত্যক্ষ ও অনুমানকে প্রমাণ হিসাবে স্বীকার করেছেন এবং বেদবাক্যকেও অনুমান ও প্রত্যক্ষপ্রমাণের দ্বারা সমর্থন করেছেন। তাঁরা বেদকে কখনও অতিক্রম করেননি। তাই Jadunath Sinha তাঁর 'Outlines of Indian Philosophy' গ্রন্থে বলেছেন—

“Indian Philosophy is based on logical reason subordinate to the authority of the Vedas which are believed to embody the intuitions of the seers of truth. The authority of the Vedas is that of intuition. Logical reason is subordinate to intuition. So Indian Philosophy is based on rational speculation is harmony with the Vedas and consciously aims at achieving the highest perfection (Moksha) attainable in human life.”^{১২}

তথ্যসূত্র

- ১। কৃষ্ণযজুর্বেদীয় তৈত্তিরীয়সংহিতা এবং ঐতরেয় ব্রাহ্মণের ভাষ্যভূমিকা।
- ২। যাজ্ঞবল্ক্য
- ৩। মনুসংহিতা ২।৬
- ৪। বৃহদারণ্যক উপনিষদ্ ২-৪-১০ ; ৪-৫-১১
- ৫। পরাশরসংহিতা ১।২০
- ৬। মহাভারত, শান্তিপর্ব ২।১০।১৯
- ৭। জৈমিনি, পৃ. মী. দ. ২।১।৩২-৩৪
- ৮। Winternitz
- ৯। পাণিনিসূত্র ৪।৪।৬০
- ১০। মনুসংহিতা ২।১১
- ১১। Maxmüller, Six systems of Indian Philosophy, Preface.
- ১২। ভারত সংস্কৃতি, প্রবন্ধঃ, বেদের কথা, পৃ. ২৩
- ১৩। ঋকসংহিতা ১০।৭১।৪
- ১৪। Jadunath Sinha, Outlines of Indian Philosophy, p. 1

NYĀYA-VAIŚEṢIKA PRATYAKSA (PERCEPTION) IN MODERN PERSPECTIVE

RAKIBUL SK

The physical world is the knowable world through the human sense and mind engendered by the associated intellection. It is the world of matter and energy. When we see an image with our eyes, as this is the way that we have been taught to think. Modern science says we do not see the world with our eyes. We see the image created in our brain. We should know that these images and feelings are caused by a solid world outside of our brains. We cannot see real existing materials in reality for our limitation of perception according to modern science. But Indian philosophy especially *Nyāya-Vaiśeṣika* gave this solution one step ahead from modern science.

Nyāya-Vaiśeṣika says we, the people, individual soul (*jīvātman*) enjoy the individual features of the material world through our sense organ. We have five external sense organ-eyes (*caḥṣu*), ear (*karṇa*), nose (*nāsika*), tongue (*jihvā*) and skin (*tvak*); one internal sense organ- mind (*manas*) and we use the particular sense organ to experience the particular attributes of the matter (*padārtha*).

*śarīrasamyuktaṃ jñānakaraṇamatīndriyaṃ
indriyaṃ.....tāni cendriyāṇi śat.
ghrāṇarasanacakṣustvakśrotramanāṃsi.¹*

Modern science says the information reaches the individual parts of our brain as electrical signals. Then brain analyses and processes these electrical signals. As a result we can enjoy the movie, taste the mango etc. When we look at the material world, only we can see an image of the world which is created in our brain.

"The eye is responsible for transforming light into an electric signal by means of the cells in the retina. This electrical signal reaches the sight center in the brain. The signals create the vision you see when you look out of the window. In other words, the sights you see are created in your brain. You see the image in your brain, not the view outside the window."²

The visual system in humans and animals allows individuals to assimilate information from their surroundings. The act of seeing starts when the lens of the eye focuses an image of its surroundings onto a light-sensitive membrane in the back of the eye, called the retina. The retina is actually part of the brain that is isolated to serve as a transducer for the conversion of patterns of light into neuronal signals. The lens of the eye

focuses light on the photoreceptive cells of the retina, which detect the photons of light and respond by producing neural impulses. These signals are processed in a hierarchical fashion by different parts of the brain, from the retina upstream to central ganglia in the brain. An object at some distance from an observer will reflect light from the sun in all directions, some of which will fall upon the cornea of the eyes where it will be focused upon each retina, forming an image. Perception information processing where it is related to other information is used to transfer information in mind, which is a cognitive process. A three-dimensional film being made, this technique is used; Images shot from two different angles are placed on the same screen. There is a colour filter and the light polarized in the audience to wear special glasses. Filters in the glasses filter out one of the two views, and a single three-dimensional image of the brain transforms this.³

If we understand how the visual system works, then this concept can be better understood. By cells of the retina of the eye is responsible for converting light into an electrical signal. This electrical signal reaches the brain, the center of the sight. If you look out of the window to see the vision which is created in our brain with the help of electrical signals. In other words, you can see the sights are built into your brain. You cannot see outside the window, only you can view the images in your brain. This light passes to the small sight center located at the back of the brain after the cells in the eyes transform it into electrical signals. It is these electrical signals which form the picture in the brain. In reality when we open the brain, we wouldn't be able to see any image. However, some kind of consciousness in the mind receives electrical signals in the form of an image. The brain perceives electrical signals in the form of an image.

Hearing process works in a similar manner as the visual process. In other words, we are of the view that our brains in the same way in the outside world to hear the sound in our brains. Ear captures the sound around us and delivers in the middle ear. The middle ear and the inner ear amplify sound vibrations delivers. Their frequency and intensity of the inner ear, the grounds, and the sound vibrations are converted into electrical signals and then sends them to the brain. These messages are then interpreted in the brain where sound is sent to the hearing center. Therefore, the process of hearing, takes place in the hearing center was performed essentially the same way.⁴

Therefore, actual sounds do not exist outside our brains, even though there are physical vibrations we call sound waves. These sound waves are not transformed into sounds outside or inside our ears, but rather inside our

brains. As the visual process is not performed by our eyes, neither do our ears perform the hearing process. For example, when you are having a chat with a friend, you observe the sight of your friend in your brain, and hear his or her voice in your brain. As the view in your brain is formed, you will have a deep feeling of three dimensions, and your friend's voice is also heard with a similar feeling of depth. For example, you could see your friend as being a long way from you, or sitting behind you; accordingly you feel his voice as if it is coming from him, from near you or from your back. However, your friend's voice is not far away or behind you. It is in your brain.⁵ Sound does not usually come from a single source: in real situations, sounds from multiple sources and directions are superimposed as they arrive at the ears. Hearing involves the computationally complex task of separating out the sources of interest, often estimating their distance and direction as well as identifying them.⁶

Our sense of smell is similar to the mechanism works like our other sense. In fact, only the nose smells the molecules have the ability to accept. Which is located in the nose coagulate odor molecules have the ability to accept him as Epithelium. As a result of interaction with the odor molecules and Epithelium are converted into electrical signals it reaches the brain. These electrical signals are then perceived by the brain as scent. So, we accept clothes smell as good or bad, in fact it is merely a result of interaction with volatile molecules through electrical signals in the brain are of the smell. We smell the fragrance, fragrant aroma of flowers, the food's smell, etc. are some of the things which I feeling in brain. However, our brain knows absolutely not in fact odor molecules, the resulting electrical signals in our brains are made up of, we think the flavor.

The sense of taste in a manner similar to those of the other sense organs can be explained. Tasting in tongue and throat are caused by little buds.⁷ Tongue, bitter, sour, sweet and salty four different tastes, can be detected. The tongue can taste bitter, sour, sweet, salty and more. Then after the set process sensory information are transformed into electrical signals and then transfer them to the brain, through the taste buds. Subsequently, the signal is perceived by the brain as tastes. We have a cake, yogurt, lemon, etc. Let's take a taste; it is actually a process that the brain interprets the electrical signals.

Image of a cake, which is related with the taste of sugar, is produced in our brain, which is perceived by our brains that we are loved. With a full appetite, eating your cake aware of the fact that the taste, caused by electrical signals generated in your brain is nothing else than the effect. You are aware that it is only your brain interprets the external stimuli. You can

not reach the original object. If the nerves of the taste in your brain are cut off, then it will be impossible to take the taste of the food, and you completely lose your sense of taste. The fact that the tastes of which you are aware seems extraordinarily real should certainly not deceive you. This is the scientific explanation of the matter.

Like our other senses to the brain's sense of touch is felt. That means when you touch a material object, it is hard, soft, wet, sticky feel, whether it's in the brain.⁸ The effects that he is touching the original glass and drinking the original tea, which appears to be justified by his impression of the hardness and warmth of the cup and the taste and smell of the tea, shows the astonishing clarity and perfection of the senses which exist within one's brain.

We can say that everything we see, touch and hear merely exists in our brains. This is a scientific truth, proven with scientific evidence. Then who is it that has no eye, but watches sights through a window in our brains and enjoys or becomes anxious from these sights? In reality when we open the brain, we wouldn't be able to see any image. However, some kind of consciousness in the mind receives electrical signals in the form of an image. The brain perceives electrical signals in the form of an image, yet it has no eye, eye cells, or retina. So, to whom does the consciousness in the brain belong?

Nyāya-Vaiśeṣika answers this on the evidence of logic (*Nyāya*). They think that there is the Soul (*ātma*), who is 'the substrate of consciousness'; consciousness does not belong to the body, sense organ or the mind, since they are all unintelligent. The consciousness does not exist in the body because it is a product of matter like the jar is found to have no consciousness. Even it does not belong to the sense-organ because remembrance would not be possible if the cogniser (the sense-organ) was destroyed and the mind is a helping instrument at the time of perceptions and remembrances. Soul (*ātman*) is of two kinds- the Supreme Soul (*paramātman*) and the Finite Soul (*jīvātman*). According to Naiyāyikas the Soul is directly perceptible by means of the inner organ (*manas*) but even they have recourse to inference to prove its existence for those who deny this direct apprehension. The qualities of the Soul such as knowledge, pleasure and pain must inhere in a substance which by elimination, is proved to be the Soul. This is also established that there is only one finite soul (*jīvātman*) in each body.

"The substrate (*adhikaraṇa*) of a conscious state (*jñāna*) is Soul (*ātman*). It is of two kinds- the Supreme Soul and the Finite Soul (*jīvātman*)."⁹

The Soul possesses the five generic qualities belonging to all substances. The nine specific qualities of the soul are merit (*dharma*) and demerit

(*adharma*) are the cause of pleasure (*sukha*) and pain (*duḥkha*). From these arise desire (*icchā*) and aversion (*dveṣa*) which presuppose knowledge (*buddhi*) and find expression in activity (*prayatna*). This activity is either good or bad and again produces merit and demerit by means of a mental impression (*saṃskāra*), which is the last specific quality of the soul. This mental impression is also produced by any conscious act and it explains remembrance, which is caused by the contact of the mind with the part of the soul where the impression of the former cognition inheres. *Nyāya-Vaiśeṣika* thinks that there is an attribute of *jīvātman* which is called *vega*, the second variety of *saṃskāra* (psychic trace). Psychic trace is produced by some *anubhava* and is a cause of recollection. *Nyāya-Vaiśeṣika* thinkers define 'bhāvanā' as 'that which is conditioned by some *anubhava* and is a condition for a memory-cognition'.¹⁰

Although there are huge differences between scientific explanations and philosophical explanations, but they were seeking to engage both the definition of perception (*pratyakṣya*). When modern science is busy to discover the theory with the elements of his scientific approach in research laboratory and then we should keep in mind that behind the discovery of this scientific theory that has to go hand in hand with its philosophical Insight. Although the *Nyāya-Vaiśeṣika* philosophy (a branch of Indian Philosophy) unable to explain the perception as much modern science can in laboratory, with the help of their scientific instrument, their philosophical thinking was still enough. Research is the core of any discovery of the science, but the delicate philosophical thought of philosophical thinkers' root of the philosophical system. The perception that science is rooted as the brain's functions are actually functions of the soul in the philosophical aspect. Science has not been able to reach the existence of the soul, but the Indian philosophy, especially the orthodox philosophy is dependent on the original theory of the soul, because of they do not explain the ontological theories without the existence of the Soul. There are differences between Science and Philosophy and their approach to prove. Same is the case of 'Mind'. Neither modern science nor the Physiology could show its laws but on the contrary philosophy presupposes this substance without philosophical analysis is impossible.

References

1. Keśava Miśra. *Tarkabhāṣā*, Ed. And Trans. by Sri Gangadhar Kar Nyāyācārya. P. 57
2. Yahya, Harun. *Matter the other name for Illusion*. P. 10.
3. Marr, D. *Vision: A Computational Investigation into the Human*

- Representation and Processing of Visual Information.*
4. <http://en.wikipedia.org/wiki/Perception>
 5. Yahya, Harun. *Matter the other name for Illusion.* P. 33.
 6. Moore, Brian C. J.. *Encyclopedia of Perception.* P. 136-137.
 7. Daniel, D. Chiras. *Human Biology.* P. 201/464
 8. Robles-de-la-torre, Gabriel. *Force can overcome object geometry in the perception of shape through active touch.* P. 445-448.
 9. Annambhatta. *Tarkasaṃgraha.* Trans. by Gopinath Bhattacharya. P. 89.
 10. *Ibid.*, P. 362.

Bibliography

- Annambhatta. *Tarkasaṃgraha.* Ed. Mahadev Rajaram Bodas, Poona: Bhandarkar Institute Press. 1963.
- Annambhatta. *Tarkasaṃgraha.* Trans. by Gopinath Bhattacharya. Calcutta: Progressive Publishers. 1976.
- Bhattacharya, Sibajiban. *History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization*, Ed. D.P. Chattopadhyaya. "Development of Philosophy, Science and Technology in India and Neighbouring Civilizations: Development of Nyāya Philosophy and its Social Context" (Vol. 3, Part. 3). New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., Reprinted, 2010.
- Daniel D. Chiras. *Human Biology*, Jones & Bartlett Learning. 2005.
- Dasgupta, S. N.. *History of Indian Philosophy*, Cambridge: At the University Press. 1922.
- Dasgupta, Surendranath. *Natural Science of the Ancient Hindus.* Ed. Debiprasad Chattopadhyaya. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd.. 1987.
- Gautama, *Nyāyāsūtra.* Ed. and Trans. by Ganganath Jha. Allahabad: Indian thought. 1915.
- Keśava Miśra. *Tarkabhāṣā.* Ed. And Trans. by Sri Gangadhar Kar Nyayācārya. Kolkata: Jadavpur University. 2009.
- Mandelbaum, Maurice. *Philosophy, Science and Sense Perception.* Baltimore: The Johns Hopkins Press. 1966.
- Marr, D. *Vision: A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information.* MIT Press. 1982.
- Moore, Brian C. J.. "Audition". In Goldstein, E. Bruce. *Encyclopedia of Perception.* Sage. 2009.
- Robles-de-la-torre, Gabriel. *Force can overcome object geometry in the perception of shape through active touch.* Hayward Vincent. 2001.
- Seal, Brajendranath. *The Positive Sciences of the Ancient Hindus.* Kolkata: Sahitya Samsad. First Samsad Edition 2001.
- Subbarayappa, B.V.. *History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization.* Ed. D.P. Chattopadhyaya. "Fundamental Indian Ideas of Physics, Chemistry, Life Sciences and Medicine: Indian Perspectives on the

Physical World" (Vol. 4, Part. 3). New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. 2004.

Thakur, Anant Lal. *History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization*. Ed. D.P. Chattopadhyaya. "Life, Thought and Culture in India (AD 300-1100): Origins and Development of the Vaiśeṣika System" (Vol. 2, Part. 4). New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. Reprinted 2008.

Yahya, Harun. *Matter the other name for Illusion*. Turkey: Kultur Publishers. Second Edition 2002.

External Links:

<http://en.wikipedia.org/wiki/Perception>

‘ন্যায়দর্শনে আত্মতত্ত্বনিরূপণ’

নীলাদ্রি ঘড়া

প্রাচীন ভারতের ভৌগোলিক অবস্থান, নদীমাতৃকদেশের নাতিশীতোষ্ণ জলবায়ু, সুজলা সুফলা পরিমণ্ডলে সহজ সরল অনাড়ম্বর জীবনযাত্রা ভারতের সভ্যতা ও সংস্কৃতিকে মহীয়ান করে তুলেছে এবং ভারতের দর্শনচিন্তাও এই সভ্যতা ও সংস্কৃতির দ্বারা বিশেষভাবে প্রভাবিত। ‘দৃশ্’ ধাতুর উদ্ভব করণবাচ্যে ল্যুট্ (অনট্) প্রত্যয়যোগে ‘দর্শন’ পদটি গঠিত হয়েছে। যার ইংরেজী প্রতিশব্দ Philosophy। দর্শন নিয়ে যে শাস্ত্র আলোচনা করে তাকে বলে দর্শনশাস্ত্র। ভারতীয়দর্শনে ‘দর্শন’ কথাটির অর্থ হল তত্ত্বদর্শন। আস্তিকনাস্তিকভেদে ভারতীয়দর্শন দ্বিবিধ। যারা বেদের প্রামাণ্য স্বীকার করেন তারা আস্তিক এবং যারা বেদের প্রামাণ্য স্বীকার করেন না তারা নাস্তিক। আস্তিকদর্শন ছয়টি—সাংখ্য, যোগ, ন্যায়, বৈশেষিক, মীমাংসা ও বেদান্ত। নাস্তিকদর্শন তিনটি—চার্বাক, জৈন ও বৌদ্ধ। একটি রেখাচিত্রের মাধ্যমে তা প্রদর্শন করছি—



ছয়প্রকার আন্তিকদর্শনের মধ্যে ন্যায়দর্শন অন্যতম। মহর্ষি গৌতম ন্যায়দর্শনের প্রতিষ্ঠাতা। তাঁর রচিত গ্রন্থের নাম “ন্যায়সূত্রম্”। আনুমানিক খ্রিস্টপূর্বের ৩০০ বছর পূর্বে মহর্ষি গৌতমের আবির্ভাব। গৌতম আবার অক্ষপাদ নামেও পরিচিত।

নীয়েতে অনেন ইতি ন্যায়ঃ। ‘নি’ পূর্বক ‘আ’ পূর্বক ‘ই’ ধাতুর সঙ্গে ‘ঘঞ’ প্রত্যয়যোগে ‘ন্যায়’ পদটি গঠিত হয়েছে। যে পদ্ধতির দ্বারা কোনো নিশ্চিত সিদ্ধান্তে উপনীত হওয়া যায়, তাকে ন্যায় বলে। ন্যায় সম্বন্ধে যে শাস্ত্র, তা ন্যায়শাস্ত্র। ন্যায়শাস্ত্রকে আবার প্রমাণশাস্ত্রও বলে। আবার অধীক্ষিকী, তর্কশাস্ত্র বা যুক্তিশাস্ত্রও বলা হয়। গৌতমের ন্যায়সূত্র ৫টি অধ্যায়ে বিভক্ত। প্রত্যেকটি অধ্যায়ে দুটি করে আন্বিক অর্থাৎ ১০টি আন্বিক আছে।

ন্যায়দর্শনের প্রধান দুটি শাখা। যথা—প্রাচীনন্যায় ও নবন্যায়। প্রাচীন নৈয়ায়িকদের প্রধান কাজ হল গৌতমীয় ন্যায়সূত্রের ব্যাখ্যা ও তার বিরুদ্ধমতের খণ্ডন। ন্যায়সূত্রের উপর অনেকে ভাষা, টীকা, বৃষ্টি রচনা করেছেন। এদের মধ্যে উল্লেখযোগ্য হল—বাৎস্যায়নের ‘ন্যায়ভাষ্য’; উদ্ভোতকরের ‘ন্যায়বার্তিক’; বাচস্পতি মিশ্রের ‘ন্যায়বার্তিকতাৎপর্যটীকা’; উদয়নের ‘ন্যায়কুসুমঞ্জলি’; জয়সুভট্টের ‘ন্যায়মঞ্জরী’, বিশ্বনাথের ‘ন্যায়সূত্রবৃষ্টি’ প্রভৃতি।

নবন্যায়ের মধ্যে উল্লেখযোগ্য হলেন গঙ্গেশ উপাধ্যায়। তাঁর রচিত ‘তত্ত্বচিন্তামণি’ গ্রন্থকে কেন্দ্র করে নবন্যায়ের আবির্ভাব হয়। এজন্য গঙ্গেশোপাধ্যায়কে নবন্যায়ের প্রবর্তক বলা হয়। এছাড়াও বর্ধমান, কচিদত্ত মিশ্র, জয়দেব মিশ্র, রঘুনাথ শিরোমণি, জগদীশ তর্কালংকার প্রমুখের নাম বিশেষভাবে উল্লেখযোগ্য।

চতুর্বর্গপুরুষার্থের মধ্যে ন্যায়মতে মোক্ষই পরম পুরুষার্থ। মোক্ষলাভের জন্য তত্ত্বজ্ঞান প্রয়োজন। তত্ত্বজ্ঞান মিথ্যাজ্ঞানকে নাশ করে মোক্ষলাভের পথ সুগম করে। এজন্য ন্যায়দর্শনে প্রমাণপ্রমেয়বিষয়ক আলোচনা হয়েছে।

মহর্ষি গৌতম ১৬টি পদার্থের আলোচনা করেছেন। যথা—প্রমাণ, প্রমেয়, সংশয়, প্রয়োজন, দৃষ্টান্ত, সিদ্ধান্ত, অবয়ব, তর্ক, নির্ণয়, বাদ, জল্প, বিতণ্ডা, হেতুভাস, ছল, জাতি এবং নিগ্রহস্থান।^১ দ্বিতীয় পদার্থ প্রমেয়। ‘প্রমেয়’ শব্দটি ন্যায়দর্শনে পারিভাষিক অর্থে ব্যবহার করা হয়েছে। ‘প্র’ অর্থাৎ প্রকৃষ্ট। ‘মেয়’ অর্থাৎ জেয়। প্রমেয় অর্থাৎ প্রকৃষ্ট জ্ঞান। জ্ঞান দুই প্রকার। প্রমা এবং অপ্রমা। প্রমা হল যথার্থ অনুভব। প্রমা চার প্রকার—প্রত্যক্ষ, অনুমিতি, উপমিতি ও শব্দবোধ। যথার্থজ্ঞান লাভের উপায় বা প্রমাণও চার প্রকার—প্রত্যক্ষ, অনুমান, উপমান ও শব্দ।^২ অম, সংশয়, স্মৃতি ও তর্ক এগুলি অপ্রমার অন্তর্গত।

প্রমেয় ১২টি। যথা—আত্মা, শরীর, ইন্দ্রিয়, অর্থ, বুদ্ধি, মন, প্রবৃত্তি, দোষ, প্রেতাভাব, ফল, দুখে ও অপবর্গ।^৩ এগুলির মধ্যে প্রথম প্রমেয় পদার্থ আত্মা আলোচ্য বিষয়। ‘আত্মান্’ শব্দ থেকে আত্মা কথাটি এসেছে। ন্যায়শাস্ত্রের প্রবৃত্তি ত্রিবিধ—উদ্দেশ, লক্ষণ ও পরীক্ষা।^৪ প্রমেয় পদার্থের মধ্যে সর্বাগ্রে আত্মারই উদ্দেশ করা হয়েছে। এখন লক্ষণ করা হচ্ছে, পরে পরীক্ষা করা হবে।

ন্যায়মতে আত্মা দুইপ্রকার। জীবাত্মা ও পরমাত্মা। ন্যায়দর্শনে আত্মা বলতে কিন্তু জীবাত্মাকে বোঝানো হয়েছে। পরমাত্মা হলেন ঈশ্বর।

জীবাত্মা :

১.০ জীবাত্মার অস্তিত্ব :- আত্মা সমস্ত সুখদুঃখ কারণের দ্রষ্টা, ভোক্তা, সর্বজ্ঞ এবং সর্বানুভাবী। এই

জীবাত্মার অস্তিত্ব আমরা আলোচনা করব। কারণ এক দর্শনসম্প্রদায় বলেন আত্মা আছে, অপরাধর্শনসম্প্রদায় বলেন আত্মা নেই। আত্মা যে জন্মরহিত একথা আত্মবাদী আত্মিকদার্শনিকেরা মানেন। তারা শ্রুতি থেকে বাক্য উদ্ধৃত করেছেন—

“ন জায়তে ঐয়তে বা কদাচিমায়াং ভূত্বা ভবিতা বা ন ভূয়ঃ।

অজো নিত্যঃ শাস্বতোহয়ং পুরাণো ন হন্যতে হন্যামানে শরীরে।।”

যারা নৈরাত্ম্যবাদী তারা বলেন আত্মা নেই জন্মরহিত হওয়ার কারণে। একথা যুক্তিযুক্ত নয়। উদ্যোতকার বলেছেন, নিকায়বিশিষ্ট অর্থাৎ মনুষ্যাত্মাদিজাতীয়ুক্ত অভিনব দেহ, ইন্দ্রিয়, বুদ্ধি এবং সংস্কারের সহিত আত্মার সম্বন্ধই তার জন্ম। ভাষ্যকার বাৎস্যায়নও অনুরূপভাবে আত্মার জন্মের কথা বলেছেন—

“জন্ম পুনঃ শরীরেদ্রিয়বুদ্ধিবেদনানাং নিকায়বিশিষ্টঃ প্রাদুর্ভাবঃ।”

বাচস্পতি মিশ্রও আত্মার জন্মের কথা বলেছেন—

“নিকায়বিশিষ্টাভিরপূর্বাভির্দেহেদ্রিয়মনোহহঙ্কারবুদ্ধি—

বেদনাভিঃ পুরুষস্যভিসম্বন্ধো জন্ম।”

আবার কেউ কেউ বলেন ‘তমস্’ শব্দ সাধু হলেও নিরর্থক, সেরকম ‘আত্মান্’ শব্দও নিরর্থক। নৈয়ায়িকরা এর প্রতিবাদে বলেন তমঃ শব্দ অর্থহীন নয়। তেজের সম্বন্ধ নিরাকৃত হলে দ্রব্য, গুণ ও কর্ম তমঃ শব্দের দ্বারা অভিহিত হয়। সেরকম ‘আত্মান্’ শব্দটিও লোকব্যবহারসিদ্ধ তাই তা অর্থযুক্ত। তাছাড়া সুখদুঃখের জ্ঞান সমস্তজীবেরই আছে। জ্ঞান থাকলে জ্ঞাতাও থাকবে। তা না হলে জ্ঞান কার আশ্রয়ে থাকবে? সেই আশ্রয় হল আত্মা। আচার্য অন্নভট্ট বলেছেন—

“জ্ঞানাধিকরণমাত্মা।”

অর্থাৎ জ্ঞানের অধিকরণ বা আশ্রয়কে আত্মা বলা হয়। জ্ঞান সমবায় সম্বন্ধে কেবলমাত্র আত্মাতেই থাকে। জ্ঞান কালে কালিকসম্বন্ধে থাকলেও লক্ষণটি অতিব্যাপ্তি দুষ্ট নয়। কিন্তু মুক্ত আত্মাতে অব্যাপ্তি হয়। কারণ, ন্যায়-বৈশেষিক মতে মুক্ত আত্মাতে জ্ঞান থাকে না। অর্থাৎ যেখানে যেখানে জ্ঞান থাকে সেখানে সেখানে আত্মা অবশ্যই আছে। কিন্তু যেখানে যেখানে আত্মা আছে সেখানে সেখানে জ্ঞান নাও থাকতে পারে। অতএব উক্ত লক্ষণটি লক্ষ্যতাবচ্ছেদকের সমন্বিত না হওয়ায় ব্যবহারিক লক্ষণমাত্র। জ্ঞানাধিকরণ বলতে জ্ঞানের সমানাধিকরণ দ্রব্যত্বের যে অপর বা ব্যাপ্য জাতি, সেই জাতির অধিকরণকে বোঝায়। তা হল আত্মত্ব জাতি। আত্মত্বজাতি লক্ষ্যতাবচ্ছেদকের সমন্বিতধর্ম হওয়ায় অব্যাপ্তি দোষ নেই।

ঈশ্বরকৃষ্ণ তাঁর সাংখ্যকারিকাতে আত্মা বা পুরুষকে ভোক্তরূপে উল্লেখ করেছেন।^{১০} বাচস্পতি মিশ্রও পরিষ্কার করে বলেছেন যে, সুখদুঃখরূপ যে অনুকূল ও প্রতিকূল অনুভূতি আত্মাতে বর্তমান আছে তাই আত্মার অনুমাপক। কারণ ইহারা ভোগ্য এবং ভোগ্য থাকলে ভোক্তা অবশ্যই থাকবে। সেই ভোগ্য হল আত্মা।^{১১} সাংখ্যসূত্রে কপিল বলেছেন—আত্মা আছে কারণ তার নাস্তিত্ব সাধন করা যায় না।^{১২}

এই আত্মাবিষয়ে বিচার্য কি? কোনো সংশয় ছাড়া আত্মার পরীক্ষা হতে পারে না। তাই ভাষ্যকার আত্মপরীক্ষার পূর্বে সংশয় প্রকাশ করেছেন যে, আত্মা কি দেহাদিসংঘাতমাত্র? অথবা দেহাদিব্যতিরিক্ত কোনো পদার্থ আত্মা? তা প্রতিপাদন করা হচ্ছে—

১.১. জীবাশ্মা ইন্দ্রিয় ভিন্ন :

ন্যায় মতে আত্মা ইন্দ্রিয় নয়। চার্বাকেরা ছান্দোগ্য উপনিষদ থেকে শ্রুতি উদ্ধৃত করে বলেছেন, ইন্দ্রিয় আত্মা। ইন্দ্রিয় না থাকলে শরীর অচল হয়ে পড়ে। তাছাড়া 'আমি অন্ধ', 'আমি কানা', 'আমি বধির' এমন উক্তিও লোকে প্রসিদ্ধ আছে। ন্যায়মতে এই উক্তি ভ্রান্ত। কারণ চক্ষুরিন্দ্রিয় ও শ্রুতীরিন্দ্রিয়ের দ্বারা এক জ্ঞাতার এক বিষয়ের জ্ঞান হয়।^{১০} আমি চক্ষুর দ্বারা যা দেখলাম তা শ্রুতির দ্বারা স্পর্শ করলাম অথবা শ্রুতির দ্বারা যা স্পর্শ করলাম তা চক্ষুর দ্বারা দেখলাম—এরূপ প্রত্যভিজ্ঞা হয়। এখানে জ্ঞানদুটি এককর্তৃক। চার্বাকেরা আবার বলেন, কোনো একটি ইন্দ্রিয় তাহলে দুটি বিষয়ের জ্ঞাতা হোক। তা সম্ভব নয়। কারণ ইন্দ্রিয় নিজবিষয়কে অতিক্রম করতে পারে না। ইন্দ্রিয় কেবলমাত্র গ্রহণযোগ্য বিষয় গ্রহণ করে। তাহলে চক্ষুরিন্দ্রিয় কেমন করে বলবে আমি এই বস্তুকে স্পর্শ করেছিলাম। অথচ একই বিষয়ে দর্শন ও স্পর্শনের প্রতিসন্ধান হয়। যেহেতু এই দুটি প্রতিসন্ধান কোনো ইন্দ্রিয় দ্বারা সম্ভব নয় সেহেতু ইন্দ্রিয়াতিরিক্ত কেউ আছে, তিনি সেই বিষয়ের কর্তা, তিনি আত্মা। ইন্দ্রিয় নয়।

ইন্দ্রিয় অনুভবের কারণ হতে পারে, কর্তা নয়। যেমন কোনো ব্যক্তি পূর্বকালে কোনো বস্তু দেখেছিলেন পরবর্তীকালে তার সেই পূর্বদৃষ্ট বস্তুর স্মরণ হয়। এর দ্বারা প্রমাণিত হয় যে, ইন্দ্রিয় অনুভবিতা নয়, ইন্দ্রিয়বতিরিক্ত অন্য কেউ রূপাদি অনুভব করে, তাই আত্মা।

চার্বাকেরা বলেন চক্ষু না থাকলে রূপগ্রহণ হয় না, চক্ষু থাকলে রূপগ্রহণ হয়। তাহলে ইন্দ্রিয়গুলি নিজ নিজ বিষয় গ্রহণ করায় তারাই চেতন পদার্থ, অন্য চেতনের কি প্রয়োজন?

নৈয়ায়িকেরা এর উত্তরে বলেন সন্দিক্ততাবশত তা মানা যায় না।^{১১} এখানে ইন্দ্রিয়গুলি জ্ঞানের আশ্রয় বা অধিকরণ আত্মার সহকারী মাত্র। যেমন—কোনো ঘরে প্রদীপ থাকলে রূপ প্রত্যক্ষ হয়, না থাকলে হয় না। তাহলে কি প্রদীপ রূপগ্রহণের কর্তা ? না। প্রদীপ রূপপ্রত্যক্ষে সহকারীমাত্র।

এছাড়া আমরা চক্ষুর দ্বারা রূপ প্রত্যক্ষ করে বলি—'আমি চোখ দিয়ে যা দেখলাম, তা অবিশ্বাস্য।' 'চোখ আমি যা দেখলাম, তা অবিশ্বাস্য'—এরূপ প্রয়োগ কেউ করে না। কারণ সেরূপ প্রতীতি হয় না। এই অপ্রতীতিই প্রমাণ করে যে, 'আমি' এর দ্বারা যে আত্মাকে বুঝি সে এবং চক্ষু এক নয়, আলাদা। অতএব ইন্দ্রিয় আত্মা নয়।

ইন্দ্রিয়ের পক্ষে অনুমান সম্ভব নয়। কারণ কোনো বস্তুর রূপ দেখে তার মধ্যে পূর্ব অনুভূত গন্ধ বা রস বা স্পর্শ অনুমিত হয়। চেতন এক সর্বজ্ঞ না থাকলে কে এই অনুমান করল? উত্তর হল আত্মা। কারণ আত্মা স্বতন্ত্র অর্থাৎ স্বাধীন।^{১২}

'ইন্দ্রিয়ং সর্কর্তৃকং করণত্বাৎ, কুঠারাদিবৎ'—এই অনুমানে ছেদন ক্রিয়ার কর্তা কুঠার হলেও কুঠার জড় বলে একা ছেদন সম্পাদন করতে পারে না। তাই যেমন কোনো একজন কর্তা কুঠার পরিচালক হয় তেমনি কর্তা না থাকলে কারণও কার্য করতে অক্ষম হয়। চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়সমূহ জ্ঞানোৎপত্তির কারণ। সুতরাং এই ইন্দ্রিয়দের পরিচালক একজন অবশ্য আছেন। তিনিই আত্মা।

তাছাড়া ইন্দ্রিয় জ্ঞাতা হতে পারে না। যদি জ্ঞাতা হত তাহলে জ্ঞান জন্মাত না। কারণ শব্দেগ্গিয় শব্দ শুনতে পারে কিন্তু শব্দবোধ কোনো ইন্দ্রিয়জনিত হতে পারে না। বর্ণগুলিকে পদ এবং বাক্যভাবে স্মরণ করে যে অর্থবোধ করে সে সেহ এবং ইন্দ্রিয়বতিরিক্ত চেতন কোনো পদার্থ। তা হল আত্মা। অতএব আত্মা কোনোভাবে ইন্দ্রিয় হতে পারে না।

১.২ জীবাঙ্ঘা দেহ ভিন্ন :

ন্যায়মতে জীবাঙ্ঘা দেহ থেকে ভিন্ন। আঙ্ঘা ও দেহ কখনো এক হতে পারে না। দেহ চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের কর্তা নয়, কারণ দেহের চৈতন্য নেই। চৈতন্য যদি শরীরের গুণ হত, তাহলে শরীরের স্থিতিকাল পর্যন্ত চৈতন্য থাকত। গুণমাত্রই দ্রব্যকে আশ্রয় করে। মৃতশরীরে যখন চৈতন্য থাকে না, তখন চৈতন্যকে শরীরের গুণ বলা যায় না। কারণ শরীর চৈতন্য না হলে তো কর্তা হতে পারবে না। চার্বাকরা বলেন, চৈতন্যবিশিষ্ট দেহই আঙ্ঘা। চৈতন্য দেহের গুণ। তারা বলেন আমি ও আমার দেহ অভিন্ন। 'আমি কৃশ', 'আমি স্থূল', 'আমি অন্ধ' এই যে লৌকিক প্রয়োগে 'আমি' বলতে আমরা দেহকেই বুঝি। কারণ কৃশত্ব, স্থূলত্ব, অন্ধত্ব এগুলি দেহেরই ধর্ম। অতএব দেহই আঙ্ঘা। নৈয়ায়িকেরা বলেন, দুর্ঘটনাবশত হাত, পা ইত্যাদির বিনাশ হলে আঙ্ঘার বিনাশ স্বীকার করতে হবে বলে দেহাত্মবাদ পরিত্যাজ্য। তাছাড়া অনুভব ও স্মরণের কর্তা এক ব্যক্তি হওয়া আবশ্যিক। না হলে একজনের অনুভব তো আর অন্যজনের স্মরণ হয় না। অতএব দেহাত্মবাদ পরিত্যাজ্য।

দেহ পরিবর্তনশীল। শৈশবের শরীর যৌবনে, যৌবনের শরীর বার্ধক্যে থাকে না। দেহের পক্ষে পূর্বপ্রত্যক্ষের বিষয় স্মরণ করা সম্ভব নয়। এরূপ স্মরণ স্বীকার করতে গেলে এক স্থায়ী সত্তাকে স্বীকার করতে হয়, যে পূর্বে ছিল এবং বর্তমানেও আছে। তা হল আঙ্ঘা।

বৌদ্ধমতে 'আমি' এই জ্ঞানের বিষয়ীভূত কোনো পদার্থ নেই, ঐ জ্ঞান অলীক। ন্যায়মতে দেহ থেকে ভিন্ন, উৎপত্তিবিনাশহীন, জ্ঞানাঙ্গিগুণবান্ এরূপ আঙ্ঘাবিষয়ক জ্ঞানই যথার্থজ্ঞান। নৈরাঙ্ঘাবাদী বৌদ্ধগণ দেহাদিসংঘাতকে আঙ্ঘা বলেন। কিন্তু এরকম মানলে ক্ষণে ক্ষণে ভিন্ন ভিন্ন আঙ্ঘা স্বীকার করতে হয়। তারা বলেন কোনো বস্তু একক্ষণ স্থায়ী। এরূপ আঙ্ঘাভেদ স্বীকার করলে কৃতকর্মের হানি এবং অকৃতকর্মের ফলভোগের প্রসঙ্গ এসে পড়ে। যে দেহ পাপ করেনি সে কৃতকর্মের ফলভোগ করে কিন্তু প্রকৃত যে পাপী সে কিছুমাত্র পাপের ফলভোগ করে না। তা কিন্তু হয় না। বস্তুত যে পাপী তাকে পাপের ফলভোগ করতে দেখি। মহর্ষি গৌতমও বলেছেন—

“শরীরদাহে পাতকাভাবাৎ।”^{১৬}

সাংখ্যকারিকাকার চৈতন্য আঙ্ঘার প্রতিপাদন করেছেন।^{১৭} মহর্ষি গৌতম বলেছেন, নিত্য আঙ্ঘাযুক্ত শরীরকে দহন করলে তাতেও পাতক অর্থাৎ পাপের সম্ভাবনা নেই। কারণ আঙ্ঘা নিত্য।^{১৮} নিত্যাত্মাকে কে বিনাশ করবে? সুতরাং সংঘাতাত্মবাদে যদি হিংসা নিম্মল হয় তাহলে দেহাতিরিক্ত নিত্য আঙ্ঘাপক্ষে তার উপপত্তি হয় না।^{১৯} এর উত্তরে বলছেন, দেহাতিরিক্ত নিত্য আঙ্ঘাপক্ষে হিংসার উপপত্তি অবশ্যই হয়, কারণ বিনাশশীল আঙ্ঘার কার্য যে সুখদুঃখের অনুভূতি, তার আশ্রয় দেহ এবং নিজবিষয়োপলক্ষির কর্তা ইন্দ্রিয়ের হিংসা হয়।

দেহাত্মবাদীরা বলেন চৈতন্য দেহই আঙ্ঘা। চৈতন্য দেহের ধর্ম। কিন্তু মৃতশরীরে চৈতন্য থাকে না বলে চৈতন্য দেহের ধর্ম নয়, আঙ্ঘার ধর্ম।^{২০} দেহাত্মবাদীরা আরও বলেন, কিঙ্ঘাদি দ্রব্য থেকে যেমন মাদকতা শক্তি জন্মায় তেমনি পৃথিব্যাদি ভূতচতুষ্টয় থেকে চৈতন্য জন্মায়। এর উত্তরে নৈয়ায়িকদের বক্তব্য যদি ক্রিয়া এবং ক্রিয়ার নিবৃত্তি দেখে শরীরে চৈতন্য আছে এই অনুমান করা হয় তাহলে কূঠারেরও ক্রিয়া এবং ক্রিয়ানিবৃত্তি আছে বলে তারও চৈতন্য স্বীকার করতে হবে। বস্তুত তা সম্ভব নয়। অতএব আঙ্ঘা দেহ নয়।

বৌদ্ধগণ বলেন ঋণিক বিজ্ঞানই আঙ্ঘা। এই মতে পূর্বপূর্ববিজ্ঞান উত্তরোত্তরবিজ্ঞানে হেতু। এই বিজ্ঞানসম্পত্তি আঙ্ঘা। এই বিজ্ঞানসম্পত্তিকে বৌদ্ধগণ আলয়বিজ্ঞান বলেন। তারা বলেন কল্পরী যেমন বস্তুর একাংশে রাখলে তার সৌরভ বস্তুর পুরো অংশে সংক্রামিত হয় তেমনি পূর্ববিজ্ঞানজনিত সংস্কার

পরবর্তীবিজ্ঞানে সংক্রামিত হবে। নৈয়ায়িকেরা বলেন, একাপ সংক্রামণ মানলে জননীর সংস্কারও গর্ভস্থিত সন্তানে সংক্রামিত হতে পারে এবং এর মাতা যে বস্তু অনুভব করেছেন তা পুত্রের স্মরণ হওয়ার আপত্তি আসে। অতএব বৌদ্ধদের এই সিদ্ধান্ত অযৌক্তিক। কঠোপনিষদেও রথরূপক দৃষ্টান্তের মাধ্যমে সুন্দরভাবে আয়তন প্রতিপাদন করা হয়েছে। সেখানে দেহকে রথ, জীবাঙ্ঘাকে রথের স্বামী, বুদ্ধিকে সারথি এবং মনকে লাগাম এর সঙ্গে তুলনা করা হয়েছে।”

১.৩ মন ভিন্ন জীবাঙ্ঘা :

আঙ্ঘা মন থেকে ভিন্ন। ন্যায়বৈশেষিক মতে মন হল অন্তরিন্দ্রিয়। আঙ্ঘার সঙ্গে মনের সংযোগ হলে মানসিক অবস্থাসমূহের জ্ঞান হয়। আর আঙ্ঘার সঙ্গে মনের এবং মনের সঙ্গে বাহ্য ইন্দ্রিয়ের সংযোগ হলে বাহ্যবস্তুর জ্ঞান হয়। ন্যায়মতে মন অণুপরিমাণ। মুন্ডকোপনিষদেও বলা হয়েছে আঙ্ঘা অণুপরিমাণ—

“এযোহণুরাঙ্ঘা।”^{২২}

মন অণু পরিমাণ হওয়ায় তা সমস্তশরীরে থাকে না। ফলে অন্তরিন্দ্রিয় মনের সঙ্গে সমস্ত বহিরিন্দ্রিয়ের এককালে যোগসাধন হতে পারে না। মনের সঙ্গে যখন চক্ষুরিন্দ্রিয়ের সংযোগ হয় তখন অপরাপর ইন্দ্রিয়ের সঙ্গে মন যুক্ত হতে পারে না। এজন্য ন্যায়মতে বিভিন্ন ইন্দ্রিয়সংবেদন এককালে হয় না। বর্ণসংবেদনকালে শব্দসংবেদন হয় না। আবার শব্দসংবেদনকালে বর্ণসংবেদন হয় না। এককালে কেবল একটিমাত্র সংবেদন বা একই জাতের একাধিক সংবেদন হয় অর্থাৎ এককালে একটি ইন্দ্রিয়েরই সংবেদন হয়। কারণ অণুপরিমাণ মনের সঙ্গে এককালে কেবল একটি ইন্দ্রিয়েরই সংযোগ সম্ভব। অস্তঃপ্রত্যক্ষে আমাদের সুখ-দুঃখ, ইচ্ছা প্রভৃতি চেতন অবস্থার প্রত্যক্ষ হয়। সুখ, দুঃখ, বুদ্ধি, ইচ্ছা প্রভৃতিকে অণুপরিমাণ মনের গুণ বলা যাবে না। যা অণুপরিমাণ বিশিষ্ট তা অপ্রত্যক্ষের বিষয়। কাজেই মন অপ্রত্যক্ষগোচর। প্রত্যক্ষগোচর সুখদুঃখ প্রভৃতিকে এজন্য অপ্রত্যক্ষগোচর মনের গুণ বলা যাবে না। আঙ্ঘাই এসবের জ্ঞাতা ও কর্তা। অন্তরিন্দ্রিয় ও বহিরিন্দ্রিয় করণমাত্র, আঙ্ঘাই তাদের পরিচালক।

১.৪ স্মৃতিভিন্ন জীবাঙ্ঘা :

স্মৃতিকে জীবাঙ্ঘা বলা যাবে না। যেমন অল্পরসের সঙ্গে সম্বন্ধযুক্ত কোনো ফল দেখলে জিহ্বাতে জলের আবির্ভাব হয়। এক ইন্দ্রিয় দর্শন করলে অন্য ইন্দ্রিয়ের বিকার হল। বস্তুর মধ্যে নানা গুণের সমাবেশ থাকলে একটির জ্ঞান হলে আর একটির স্মরণ হয়। এই কারণে আমরা দেখে অল্পরসের স্মরণ হল। এই স্মরণের কর্তা কে? চক্ষুরিন্দ্রিয় বলা যাবে না, কারণ যে গ্রহণ করে স্মরণও সেই করে তা হয় না। চক্ষুরিন্দ্রিয় কোনো কালে রসগ্রহণ করতে পারে না বলে রসবিষয়ক স্মৃতির কর্তা হতে পারে না। আবার রসনা স্মৃতিরও কর্তা হতে পারে না। কারণ রসনা কেবলমাত্র রস প্রত্যক্ষ করে, রূপ প্রত্যক্ষ করতে পারে না। অতএব এর দ্বারা বোঝা যায় সর্বেন্দ্রিয় বিষয়ের জ্ঞাতা এক চেতন আঙ্ঘা স্বীকার করতে হবে।

আপত্তি হয় স্মরণবিষয়ই স্মৃতির উৎপাদক, সেই বিষয়ের জ্ঞানই ইন্দ্রিয়াস্তরের বিকার হয়েছে। ঐ বিকার চেতন কোনো আঙ্ঘার কার্য নয়। এর উত্তরে নৈয়ায়িকেরা বলেন স্মৃতি আঙ্ঘার গুণ হলেই তার অর্থাৎ স্মৃতির সঙ্গ থাকে। তাছাড়া স্মৃতির বিষয় হিসাবেও আঙ্ঘার সিদ্ধি হতে পারে।

১.৫ জীবাঙ্গা বিশুদ্ধচৈতন্য ভিন্ন :

অদ্বৈতবেদান্তীর মত অনুসরণ করে আঙ্গাকে বিশুদ্ধ চৈতন্যও বলা যাবে না। কারণ চৈতন্য হল গুণ। গুণ কখনো নিরাশ্রয় হতে পারে না। অতএব চৈতন্যের অর্থাৎ গুণের আশ্রয়স্বরূপ দ্রব্য অর্থাৎ আঙ্গাকে স্বীকার করতে হবে। আঙ্গা হচ্ছে দ্রব্য, চৈতন্য তার গুণ। অমৃতভট্ট আঙ্গাকে অষ্টম দ্রব্য বলেছেন।^{১০}

১.৬ জীবাঙ্গা চেতনদ্রব্য নয় :

আবার রামানুজের বিশিষ্টদ্বৈতবাদ স্বীকার করে আঙ্গাকে চেতনদ্রব্য বলা যাবে না। কারণ আঙ্গা স্থায়ী ও নিত্য। চৈতন্য অস্থায়ী ও অনিত্য। চৈতন্যের উৎপত্তি ও বিনাশ আছে। আঙ্গার উৎপত্তি ও বিনাশ নেই। আঙ্গা অপরিণামী। অতএব চৈতন্যকে আঙ্গার গুণরূপে স্বীকার করতে হলে আকস্মিক গুণ বা জাগতিক গুণ বলাতে হবে।

২.০ জীবাঙ্গার সগুণত্ব :

এই যে জীবাঙ্গা তার গুণ আছে না নেই তা বিচার্য বিষয়। ন্যায়মতে জীবাঙ্গা সগুণ। জীবাঙ্গাতে বুদ্ধি, সুখ, দুঃখ, ইচ্ছা, দ্বেষ, প্রযত্ন, ধর্ম, অধর্ম, ভাবনা অর্থাৎ সংস্কার এই নয়টি বিশেষগুণ এবং সাংখ্যা, পরিমাণ, পৃথকত্ব, সংযোগ, বিভাগ এই পাঁচটি সামান্যগুণ অর্থাৎ সর্বমোট ১৪টি গুণ আছে।^{১১} মীমাংসকসম্প্রদায় প্রকৃতিও জীবাঙ্গাকে সগুণ বলেছেন। কিন্তু সাংখ্য ও অদ্বৈতবেদান্তদর্শনে আঙ্গাকে নির্গুণরূপে স্বীকার করা হয়েছে। সাংখ্যেরা বলেন আঙ্গা নির্গুণ। আঙ্গা জ্ঞানস্বরূপ। পুরুষ বা আঙ্গা নির্গুণ বলে চৈতন্যধর্মবিশিষ্ট নন।^{১২} স্বয়ং শ্রুতিই বলেছেন—আঙ্গা সাক্ষী, চেতয়িতা, নিরুপাধিক এবং গুণাতীত।^{১৩} যোগভাষ্যে ব্যাসদেব বলেছেন পুরুষ বা আঙ্গা চৈতন্যস্বরূপ।^{১৪} শংকরাচার্যও উপনিষদ থেকে শ্রুতি উদ্ধৃত করে আঙ্গার নির্গুণত্ব প্রমাণ করেছেন।

ন্যায়দর্শনমতে কিন্তু আঙ্গা সগুণ। নির্গুণবাদীদের মতে—‘আমি সুখী’, ‘আমি জানি’ ইত্যাদি প্রতীতি ভ্রমমাত্র। সগুণবাদীরা বলেন ‘আমি সুখী’, ‘আমি জানি’ ইত্যাদি অনুভব প্রত্যক্ষসিদ্ধ। রামানুজ আঙ্গার সগুণত্বসাধন করতে বলেছেন, কোথাও নির্গুণবস্তুর সিদ্ধি হয় না।

আঙ্গা যদি সগুণ হয় বিভিন্ন শ্রুতিতে তো আঙ্গাকে নির্গুণ বলা হয়েছে। তাহলে সেক্ষেত্রে আমরা কোনটা গণ্য বলে মনে করব। আচার্য উদয়ন বলেছেন যে, কেবল আঙ্গার নির্গুণত্বপক্ষে শ্রুতি আছে তা নয়, আঙ্গার সগুণত্বপক্ষেও শ্রুতি আছে।^{১৫} অভিপ্রায় এই যে দুটি শাস্ত্রের বিরোধ হলে যুক্তির আশ্রয় গ্রহণ করতে হবে। যুক্তি যে পক্ষ আশ্রয় করবে সেই পক্ষই বলবান।^{১৬} এখানে প্রত্যক্ষ ও অনুমানের দ্বারা সগুণত্ববোধক শ্রুতি সমর্থিত এবং নির্গুণত্ববোধক শ্রুতি বাধিত হয়েছে। অতএব সগুণত্ববোধক শ্রুতির বলবত্তাহেতু মুখ্যার্থে তাকেই গ্রহণ করতে হবে।

ফলত শ্রুতিতে আঙ্গার নির্গুণত্ববাচক যে সমস্ত উক্তি আছে তার তাৎপর্য হল আঙ্গার বাস্তব নির্গুণত্ব প্রতিপাদন নয়। আঙ্গাকে নির্গুণ বলে ধ্যান করলে জীবের মুক্তির জন্য আকুলতা জন্মাবে ; জীব রাগদ্বेषাদি বিমুক্ত হয়ে চিত্তশুদ্ধির জন্য তপস্যাদিতে রত হবে। এজন্যই স্থানে স্থানে আঙ্গাকে নির্গুণ বলা হয়েছে। আঙ্গার নির্গুণত্ব বাস্তবতত্ত্ব নয়। অতএব আঙ্গা সগুণ।

৩.০ জীবাঙ্ঘা নিত্য :

এই যে জীবাঙ্ঘা আলোচনা করছি তা নিত্য না অনিত্য এরকম একটা সংশয় থেকে যায়। নিত্য হল প্রণতাবের অপ্রতিযোগী এবং ধ্বংসাতাবের অপ্রতিযোগী। ছান্দোগ্য এবং বৃহদারণ্যক উপনিষদেও আঙ্ঘাকে নিত্যত্ব বলে প্রতিপাদন করা হয়েছে। শ্রীমদ্ভগবদগীতাত্তেও বলা হয়েছে—যিনি এই আঙ্ঘাকে অবিনাশী, নিত্য, জন্মরহিত এবং অবায় বলে জানেন।^{১০} নৈয়ায়িকরা শ্রুতিপ্রমাণ নিরপেক্ষ যুক্তিদ্ধারা আঙ্ঘার নিত্যত্ব সাধন করেছেন। তারা যুক্তি দিয়েছেন, সদ্যোজাত শিশু যেমন জন্মাবার পর স্তনপানে অভিলাষী হয়। এই প্রবৃত্তি তার ইচ্ছাকেই সূচিত করে। পূর্বে স্তনপানজনিত ক্ষুধানিবৃত্তির স্মরণ না হলে এই ইচ্ছা সম্ভব নয়। এই ইচ্ছা পূর্বাভাসের নিদর্শন। পূর্বাভাসকে মানতে হলে পূর্বজন্মকে মানতে হবে। অতএব জন্মান্তর সিদ্ধিতে আঙ্ঘার নিত্যত্ব সিদ্ধ হল। পাশ্চাত্য গ্রিস দার্শনিক প্লেটো (Plato) শিক্ষা সম্পর্কে বলেছেন—শিক্ষা হল আঙ্ঘার পুনর্বিদ্যাসের প্রক্রিয়া। তিনিও আঙ্ঘার জন্মান্তর স্বীকার করেন। তিনি বলেন—

“The purpose of Education is to turn the whole soul round, in order that the eye of the soul or reason may be directed to the right quarter. Education does not generate or infuse a new principle : it only guides and directs a principle already in existence.”^{১১}

আঙ্ঘার নিত্যত্বের আরও একটি প্রমাণ হল, সকল প্রাণীই অভিলাষযুক্ত হয়ে জন্ম গ্রহণ করে। পূর্বানুভূত বিষয়ের স্মরণই অভিলাষ বা রাগের জনক। পূর্বানুভব পূর্বজন্মভাবে সম্ভব হয় না, অতএব অবশ্যই পূর্বজন্ম আছে, আঙ্ঘা নিত্য।

নাস্তিকবাদীরা বলেন ঘট উৎপন্ন হলে তার রূপ প্রভৃতি গুণের উৎপত্তি হয়। সেরূপ আঙ্ঘা উৎপন্ন হলে তাতে রাগাদি উৎপন্ন হবে। এরজন্য পূর্বজন্ম স্বীকারের প্রয়োজন কি? নৈয়ায়িকের উত্তর প্রয়োজন আছে। কারণ সগুণদ্রব্যের উৎপত্তির মত আঙ্ঘা ও রাগের উৎপত্তি হয় না। বিষয়ের প্রতি অভিলাষ বা রাগ সঙ্কল্প থেকে উদ্ভূত। পূর্বানুভূত বিষয়ের প্রার্থনার নাম সঙ্কল্প। পূর্বানুভূত বিষয়ের স্মৃতি পূর্বজন্মকে সিদ্ধ করে।

ন্যায়দর্শনমতে আঙ্ঘা যে অনাদি অর্থাৎ নিত্য তা আঙ্ঘার পূর্বজন্ম সাধনের দ্বারা প্রতিষ্ঠা করছি। দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তিরূপ অপবর্গ না হওয়া পর্যন্ত বারংবার দেহধারণ করেন। মহর্ষি গৌতমের মতে আঙ্ঘার এই পুনরুৎপত্তির নাম প্রত্যভাব।

নাস্তিকরা বলেন, যদি পূর্বজন্ম থাকত তাহলে আমরা প্রত্যক্ষ করতে পারতাম। যেহেতু আমরা প্রত্যক্ষ করি না, অতএব পূর্বজন্ম নেই। এর উত্তরে বলা যায় কোনো বিষয় আমরা প্রত্যক্ষ করি না বলে তা নেই এমন হতে পারে না। সমস্তবস্তু প্রত্যক্ষযোগ্য হয় না, যেমন—পরমাণু। তাই বলে কি পরমাণু নেই। বাচস্পতিমিশ্র বলেছেন, বাড়ি থেকে বাইরে বেরিয়ে বাড়ির লোকজনকে না দেখে কেউ তার অভাববোধ করে না। অতএব না দেখলেও বলতে হবে পূর্বজন্ম আছে। অতএব আঙ্ঘা নিত্য, অনিত্য নয়।

৪.০ জীবাঙ্ঘা বিভূ এবং নিরবয়বী :

এখন জীবাঙ্ঘার পরিমাণ আলোচনা করা হচ্ছে। জীবাঙ্ঘা অণুপরিমাণ না বিভূপরিমাণ। আঙ্ঘা মনের ন্যায় অণুপরিমাণ হতে পারে না। যদি অণুপরিমাণ হত তাহলে শরীরের সর্বাংশে সুখদুঃখের অনুভব হত না। কিন্তু আঙ্ঘা সমস্ত প্রকার উপলব্ধি ও জ্ঞানের আশ্রয়। অণুপরিমাণবিশিষ্ট দ্রব্যের গুণ সাধারণব্যক্তির ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য হয়

না। অতএব জীবাঙ্ঘা অণুপরিমাণ নয়।

আবার জীবাঙ্ঘাকে মধ্যমপরিমাণও বলা যাবে না। কারণ অবয়বসংযোগে উৎপন্ন মধ্যমপরিমাণবিশিষ্ট দ্রব্যমাত্রই অনিত্য। অনিত্যদ্রব্যের বিনাশ অবশ্যস্বাভাবী। অতএব জীবাঙ্ঘা মধ্যমপরিমাণ নয়।

সুতরাং জীবাঙ্ঘাকে পরমমহৎপরিমাণবিশিষ্ট অর্থাৎ বিভূ স্বীকার করাই যুক্তিযুক্ত। বিভূ হল পরমমহৎ এবং সর্বব্যাপিত্ব। দেহের বিনাশ হলেও জীবাঙ্ঘার বিনাশ হয় না। তাই পরজন্মে জীবাঙ্ঘার কাজ হল পূর্বজন্মের যে সকল কর্মের ফলভোগ হয়নি সেইসমস্ত কর্মের ফলভোগ করা। বিভূপরিমাণ আকাশ, কাল, দিক্ প্রভৃতির মত একই যুক্তিতে আঙ্ঘাকেও নিত্যবস্তুরূপে স্বীকার করতে হবে। অতএব জীবাঙ্ঘা বিভূ। আবার আঙ্ঘা নিরবয়বী। অবয়বীদ্রব্যমাত্রই সাংশ অর্থাৎ যৌগিক দ্রব্য। অংশসংযোগে অবয়বীর উৎপত্তি, অংশবিচ্ছেদে অবয়বীর ধ্বংস হয়। আঙ্ঘার উৎপত্তি নেই, বিনাশ নেই, তাই নিরবয়বী।

৫.০ জীবাঙ্ঘা বহু :

জীবাঙ্ঘা এক না অনেক এই প্রশ্ন স্বভাবতই উদ্ভূত হয়। জীবাঙ্ঘা প্রতিশরীরে ভিন্ন ভিন্ন অর্থাৎ বহু। মহর্ষি কণাদ আঙ্ঘার বহুত্ব প্রতিপাদন করেছেন।^{১১} বিভিন্ন শ্রুতিতেও আঙ্ঘা বহু বলা হয়েছে। শ্বেতাশ্বতরোপনিষদে বলা আছে—

অজামেকাং লোহিতগুরুকৃষ্ণাং, বহীঃ প্রজাঃ সৃজমানাং সরূপাঃ।

অজো হ্যেকো জুষমাণোহনুশেতে, জহাতেনাং ভুক্তভোগামজোহন্যঃ।^{১২}

আপত্তি হতে পারে আঙ্ঘার একত্ব প্রতিপাদক শ্রুতিও তো আছে। এবিষয়ে প্রমাণ হল বৃহদারণ্যক উপনিষদ।^{১৩} উদ্ভূরে বলা যায় যে, আঙ্ঘার বহুবচনত্ব শ্রুতিবিরুদ্ধ নয়। জীবাঙ্ঘার একত্ব স্বীকার করলে জন্মাদি ব্যবস্থার উপপত্তি হয় না বলে জীবাঙ্ঘার বহুত্ব অনুমানের দ্বারা সাধন করতে হয়। অতএব জীবাঙ্ঘা বহু প্রমাণিত হল।

৬.০ আঙ্ঘত্ব জাতি :

আঙ্ঘার আবার আঙ্ঘত্ব জাতি স্বীকার করা যাবে কিনা তা বিচার্য্য বিষয়। সুখ দুঃখ প্রভৃতি যে অধিকরণে সমবায় সম্বন্ধে থাকে তাকে জীবাঙ্ঘা বলে। ‘আমি সুখী’, ‘আমি দুঃখী’, ‘আমি অন্ধ’ এরকম অনুভব সকলের হয়ে থাকে। তাই সুখদুঃখাদির কারণতাবচ্ছেদক আঙ্ঘত্বজাতি স্বীকার করতে হবে।

৭.০ আঙ্ঘা স্বীকারে প্রমাণ :

“লক্ষণপ্রমাণাভ্যাং হি বস্তুসিদ্ধিঃ”—এই প্রসিদ্ধ বাক্যানুসারে লক্ষণ ও প্রমাণ দ্বারা যে কোনো বস্তু সিদ্ধি হয়। আঙ্ঘার লক্ষণ করা হয়েছে, এখন প্রমাণ আলোচনা করা হচ্ছে। আঙ্ঘা স্বীকারে প্রমাণ কি? প্রাচীন নৈয়ায়িকদের মতে আঙ্ঘার সাক্ষাৎকার বা প্রত্যক্ষজ্ঞান সম্ভব নয়। বিভিন্ন শ্রুতিতে, উপনিষদে আঙ্ঘার উল্লেখ আছে। শ্রুতিকে প্রমাণরূপে স্বীকার করলে আঙ্ঘাকেও স্বীকার করতে হবে। গৌতমের মতে আঙ্ঘাকে কেবল অনুমানপ্রমাণের দ্বারাই জানা যায়। ভাষ্যকার বাৎসায়ান বলেছেন, আঙ্ঘা প্রত্যক্ষের দ্বারা জানা যায় না, শব্দ প্রমাণের দ্বারাও জানা যায় না। কেবলমাত্র অনুমানপ্রমাণের দ্বারা জানা যায়।^{১৪} মহর্ষি কণাদও বলেছেন—

“তদ্রাঙ্ঘা মনশ্চাপ্রত্যক্ষৈ।”^{১৫}

গৌতম বলেছেন ইচ্ছা, ঘ্বেষ, প্রযত্ন, সুখ, দুঃখ, জ্ঞান প্রভৃতির অস্তিত্ব থেকে আত্মার অস্তিত্ব অনুমান করা যায়।^{১০} এগুলো জীবাত্মার অনুমাপক। পূর্বানুভূত বস্তু স্মরণ করেই আমরা সুখদায়ক বা দুঃখদায়ক বলে মনে করি। ঐ পূর্ব অভিজ্ঞতা স্মৃতির উপর নির্ভরশীল এবং ঐ স্মৃতির আশ্রয় হল আত্মা।

কিন্তু নব্যমতে আত্মার জ্ঞান সাক্ষাৎ প্রত্যক্ষলব্ধ। নব্যনৈয়ায়িক বিশ্বনাথের মতে জ্ঞান, সুখ দুঃখকে আমরা যখন অন্তঃপ্রত্যক্ষে প্রত্যক্ষ করি, তখন তাদের আশ্রয়কেও প্রত্যক্ষ করি। অর্থাৎ মানসপ্রত্যক্ষে আত্মার অস্তিত্ব জানা যায়। বৃহদারণ্যক উপনিষদে বলা হয়েছে—আত্মাকে শ্রবণ, মনন, নিদিধ্যাসন করতে হবে।^{১১} আত্মার সাক্ষাৎকার বলতে আত্মচেতনার মাধ্যমে আত্মার সাক্ষাৎকার। মনের সঙ্গে আত্মার সংযোগ হলে আত্মচেতনা হয়, আত্মচেতনার মাধ্যমে আত্মার সাক্ষাৎকার হয়। এই আত্মচেতনাকে আমরা ‘অহম্’ এর দ্বারা প্রকাশ করি।

অতএব আত্মার সাক্ষাৎ প্রত্যক্ষ সম্ভব নয়। আত্মাকে জানতে হলে অনুমানপ্রমাণ অবলম্বন করতে হবে। যারা যোগী তারা অলৌকিক প্রত্যক্ষের মাধ্যমে আত্মাকে সরাসরি প্রত্যক্ষ করেন।

পরমাত্মা :

এখন পরমাত্মা আলোচনা করা হচ্ছে। পরমাত্মা হলেন ঈশ্বর। ভাষ্যকার বলেছেন—

“গুণবিশিষ্টমাত্মান্তরমীশ্বরঃ।”^{১২}

পরমাত্মা সর্বজ্ঞ এবং এক।^{১৩} জগতের সৃষ্টি, স্থিতি ও প্রলয়ের কর্তাকে পরমাত্মা বা ঈশ্বর বলে। পরমাত্মার লক্ষণে অমংভট্ট বলেছেন—

“নিত্যজ্ঞানাদিকরণত্বমীশ্বরত্বম্।”^{১৪}

যে জ্ঞানের উৎপত্তি ও বিনাশ নেই, তাকে নিত্যজ্ঞান বলে। সেই নিত্যজ্ঞানের অধিকরণই পরমাত্মা। নৈয়ায়িকরা বলেন অনুমানপ্রমাণের দ্বারা ঈশ্বরের অস্তিত্ব স্বীকার করা যায়। যেমন ঘটাদিকার্বের কোনো কর্তা আছে, তেমনি ক্ষিতি, অঙ্কুর প্রভৃতিও কোনো কর্তার কার্য। সেই কর্তৃত্ব আমাদের জীবের পক্ষে সম্ভব নয়। অতএব ঐ মূর্তিকাদির কর্তা হিসাবে পরমাত্মা বা ঈশ্বরের অস্তিত্ব সাধিত হয়।^{১৫} এই পরমাত্মা সর্বব্যাপী। ঈশোপনিষদেও বলা হয়েছে তিনি শুদ্ধ, সূক্ষ্মশরীরহিত, অক্ষত এবং স্থূলশরীর বর্জিত।^{১৬} সেই পরমাত্মার গুণ হল নিত্যজ্ঞান, ইচ্ছা, প্রযত্ন প্রভৃতি বিশেষগুণ এবং সংযোগ প্রভৃতি ৫টি সামান্যগুণ। অতএব অনুমান ও শব্দপ্রমাণের দ্বারা পরমাত্মার অস্তিত্ব জানা যায়। যোগসূত্রে ঈশ্বর সম্পর্কে বলা হয়েছে—

“ক্লেশকর্মবিপাকাশয়েরপরামৃষ্টঃ পুরুষবিশেষ ঈশ্বরঃ।”^{১৭} পরমাত্মা সর্বজ্ঞ, সর্বশক্তিমান্ এবং জগতের কর্তা।

জীবাত্মা ও পরমাত্মার ভেদ :

জীবাত্মা ও পরমাত্মা এক, না এদের মধ্যে ভেদ আছে তা আলোচনা করা হবে। শংকরাচার্য বলেছেন, জীবাত্মা ও পরমাত্মার কোনো ভেদ নেই। তিনি পরমাত্মাকে ব্রহ্ম বলেন। তিনি বলেন ব্রহ্মসাক্ষাৎকার না হওয়া পর্যন্ত জীব ও ব্রহ্মের ভেদ অবশ্যই আছে। যেমন আকাশ বস্তুত এক হলেও ঘটাকাশ, পটাকাশ প্রভৃতি নামে বিভিন্ন আকাশের কল্পনা করা হয়। অদ্বৈতবাদীরা বলেন, বিভিন্ন শ্রুতি ও স্মৃতি দ্বারা জীব ও ব্রহ্মের যে ভেদ বোঝা যায়, তা অবিদ্যাকৃত অবাস্তব ভেদ। নৈয়ায়িকরা তাদের মত খণ্ডন করে মুণ্ডক উপনিষদ থেকে উদাহরণ দিয়েছেন যে, দেহরূপ একবৃক্ষে দুটি পক্ষী। তার মধ্যে একটি কর্মফলের ভোক্তা এবং অপরটি কর্মফলের

ভোক্তা নয়। কিন্তু কেবল দ্রষ্টা। এর দ্বারা জীবাশ্মা ও পরমাশ্মা যে বস্তুত ভিন্ন তা স্পষ্ট বোঝা যায়।^{১৭} মীমাংসাকাব্য পার্থসারথিমিশ্রও জীবাশ্মা ও পরমাশ্মার ভেদ সমর্থন করেছেন। অদ্বৈতবাদীদের কথায় উপনিষদে ব্রহ্মভাবনারূপ উপাসনার কথা বলা হয়েছে। এদের মতে জীব ও ব্রহ্মের অভেদই সত্য; ভেদ আরোপিত। কিন্তু নৈয়ায়িকদের মতে জীব ও ব্রহ্মের ভেদই সত্য, অভেদ আরোপিত। পরমাশ্মা সর্বজ্ঞ এবং এক। কিন্তু জীবাশ্মা অল্পজ্ঞ এবং অনেক এবং প্রতিশরীরে ভিন্ন ভিন্ন। মধ্বাচার্য প্রভৃতি বৈষ্ণব দার্শনিকগণের মতেও জীবাশ্মা ও পরমাশ্মার বাস্তব ভেদ আছে। জীবের জ্ঞান অনিত্য, কিন্তু পরমাশ্মার জ্ঞান নিত্য।

শুধুমাত্র প্রাচ্যদর্শনে আশ্মা আলোচিত হয়নি। পাশ্চাত্যদর্শনেও আশ্মা আলোচিত হয়েছে। বিখ্যাত পাশ্চাত্য দার্শনিক অ্যারিস্টটল (Aristotle) এবং কান্ট (Kant) মনে করতেন, মানুষের ইচ্ছাশক্তি মানুষের কর্মকে নিয়ন্ত্রণ করে এবং এই শক্তি আশ্মাজ। গ্রীক দার্শনিক প্লেটো (Plato) বলেছেন, জ্ঞানার্জনের মাধ্যমে অন্তর্নিহিত সত্তা প্রকাশ পায়। অন্তর্নিহিত সত্তা বলতে তিনি আশ্মাকে বুঝিয়েছেন। তিনি আবার আশ্মার জন্মান্তরও স্বীকার করেন। ফ্রয়েবেল (Froebel) শাস্ত্র এক শক্তি স্বীকার করেছেন। তিনি হলেন ঈশ্বর। সকল কিছুর মূলে ঈশ্বর। তিনি বলেন—“The whole world the all, the Universe is a single great organism in which an eternal uniformity manifest itself. This principle of uniformity expresses itself as much in external nature as in spirit. Life is the union of the spiritual with the material. Without mind or spirit matter is lifeless.”^{১৮} ফ্রয়েবেলের মতে মানুষের জীবনের একমাত্র উদ্দেশ্য হল এই আধ্যাত্মিক ঐক্যকে, এই সর্বব্যাপী সর্বশক্তিমান ঈশ্বরকে উপলব্ধি করা। আধুনিক মনীষীদের মধ্যে আশ্মা গভীরভাবে আলোচিত। স্বামী বিবেকানন্দ ভারতীয় চিন্তাধারার মূল সূর থেকে বিচ্ছিন্ন হয়নি। তিনি আবার উপনিষদের বিজ্ঞানসম্মত ব্যাখ্যা বিশ্বের সামনে তুলে ধরেছেন। স্বামী বিবেকানন্দের শিক্ষা সম্পর্কে একটি প্রসিদ্ধ উক্তি আমরা পাই—“Education is the manifestation of perfection already in man.”^{১৯}

জাতির জনক মহাত্মা গান্ধী, রবীন্দ্রনাথ, ঋষি অরবিন্দ এরা সবাই আশ্মা স্বীকার করেছেন। রবীন্দ্রনাথেরও ধারণা, সৃষ্টির মূলে আছে এক সর্বব্যাপী আধ্যাত্মিক শক্তি। তিনি ঈশ্বর। গান্ধীজির জীবনের উদ্দেশ্য পরমব্রহ্মকে উপলব্ধি করা। ঋষি অরবিন্দ পুরোপুরি বেদান্তদর্শনের উপর আস্থা রাখতেন। তাঁর জীবনের উদ্দেশ্য চরমসত্য ব্রহ্মোপলব্ধি।

আশ্মার মুক্তি বা অপবর্গ :

আশ্মার মুক্তি হল অপবর্গ লাভ বা নিঃশ্রেয়স লাভ। মহর্ষি গৌতম প্রথমসূত্রেই বলেছেন প্রমাণ, প্রমের প্রভৃতি ষোড়শ পদার্থের তত্ত্বজ্ঞানেই মোক্ষলাভ হয়। তত্ত্বজ্ঞান হলে পর দুঃখ, জন্ম, প্রবৃত্তি, দোষ এবং মিথ্যা জ্ঞানের অপায়ে মুক্তিলাভ হয়। মুক্তি হলে আর সংসারে জন্মগ্রহণ করতে হয় না। জন্মগ্রহণ না হলে দুঃখভোগ করতে হয় না। গৌতমও বলেছেন, অপবর্গ হচ্ছে আত্যাত্মিক দুঃখমুক্তি।^{২০}

অতএব ন্যায়মত অনুসরণ করে আমরা বলতে পারি আশ্মা নিত্য, শুদ্ধ এবং মুক্ত। বদ্ধ আশ্মাই জীব। অবিদ্যাবশত আশ্মা যখন মনের সঙ্গে, মন ইন্দ্রিয়ের সঙ্গে এবং ইন্দ্রিয় বাহ্যজগতের সঙ্গে যুক্ত হয় তখনই আশ্মাতে চেতনা বা জ্ঞানের সঞ্চার হয় এবং আশ্মা বন্ধনদশা প্রাপ্ত হয়। বন্ধনকালে জীবাশ্মা নিজেকে কর্তা ও ভোক্তা বলে মনে করে এবং সংসারে অশেষ দুঃখকষ্টভোগ করে। আর সেই দুঃখের যখন নিবৃত্তি ঘটে তখন তার মুক্তি হয়ে যায়। মুক্ত হলে আশ্মাকে আর দুঃখকষ্টভোগ করতে হয় না। আর এই আশ্মার উৎপত্তি ও বিনাশ

নেই। জীবের জন্মের পূর্বে আত্মা ছিল, বর্তমানে আছে এবং জীবের মৃত্যুর পরও আত্মা থাকবে। আত্মা শাশ্বত ও নিত্য।

পাদটীকা :

- ১। “প্রমাণপ্রমেয়সংশয়প্রয়োজনদৃষ্টান্তসিদ্ধান্তাবয়বতর্কনির্ণয়বাদজল্পবিত্তভাহেত্বাভাসচ্ছলজ্ঞাতিনিগ্রহস্থানানাং তত্ত্বজ্ঞানাম্নিঃশ্রেয়সাধিগমঃ।।” (ন্যায়সূত্র ১।১।১)—ন্যায়দর্শন (১ম খণ্ড), সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ, পৃষ্ঠা-১৮-১৯।
- ২। “প্রত্যক্ষানুমানোপমানশব্দাঃ প্রমাণানি।।” (ন্যায়সূত্র ১।১।৩)—ন্যায়দর্শন (১ম খণ্ড), সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ, পৃষ্ঠা ৮৩।
- ৩। “আত্মশরীরেন্দ্রিয়ার্থবুদ্ধিমনঃ প্রবৃত্তিদোষপ্রত্যভাবফলদুঃখাপর্গঙ্ক প্রমেয়ম্।।” (ন্যায়সূত্র ১।১।৯)—ন্যায়দর্শন (১ম খণ্ড), সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ, পৃষ্ঠা-১৯৬।
- ৪। “ত্রিবিধা চাস্য শাস্ত্রস্য প্রবৃত্তিরূদ্দেশো লক্ষণং পরীক্ষা চেতি।”—ন্যায়দর্শন (১ম খণ্ড) সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ, পৃষ্ঠা-৮১।
- ৫। শ্রীমদ্ভগবদগীতা, সম্পা. সন্তদাস বাবাজী, পৃষ্ঠা-১৩৫।
- ৬। ন্যায়দর্শন (১ম খণ্ড) সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ, পৃষ্ঠা-৭১।
- ৭। সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী, বাচস্পতি মিশ্র, সম্পা. নারায়ণ চন্দ্রগোস্বামী, সাংখ্যকারিকা-১৮, পৃষ্ঠা-১৮৪।
- ৮। “নিরাকৃততেজঃ সম্বন্ধীনি দ্রব্যগুণকর্মণি তমঃশব্দেন অভিধীয়ন্তে।”—ন্যায়বর্তিক, উদ্যোতকর, সম্পা. বিদ্যেশ্বরী প্রসাদ।
- ৯। তর্কসংগ্রহঃ, অন্নঃভট্ট, সম্পা. যদুপতি ত্রিপাঠী, পৃষ্ঠা-৬৩।
- ১০। “পুরুষোহস্তি ভোক্তৃভাবাৎ”—সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী, বাচস্পতি মিশ্র, সম্পা. নারায়ণ চন্দ্র গোস্বামী, সাংখ্যকারিকা-১৭, পৃষ্ঠা-১৬৯।
- ১১। “ভোগ্যে হি.....স চাহংয়েতি।”—সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী, বাচস্পতি মিশ্র, সম্পা. নারায়ণ চন্দ্র গোস্বামী, পৃষ্ঠা-১৭৫।
- ১২। “অস্ত্যাত্মা নাস্তিত্বসাধনভাবাৎ।” (সাংখ্যসূত্র ৬।১)—সাংখ্যদর্শন, কপিল, সম্পা. দুর্গাচরণ সাংখ্য বেদান্ততীর্থ, পৃষ্ঠা-৪৯৪।
- ১৩। “দর্শনস্পর্শনাভ্যামেকার্থগ্রহণাৎ।” (ন্যায়সূত্র ৩।১।১)—ন্যায়দর্শন (৩য় খণ্ড), সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ, পৃষ্ঠা-১১।
- ১৪। “সন্দিগ্ধত্বাদহেতুঃ” (ন্যায়সূত্র ৩।১।২)—ন্যায়দর্শন (৩য় খণ্ড), সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ, পৃষ্ঠা-১৫।
- ১৫। “চৈতন্যং তু আত্মনঃ স্বাতন্ত্র্যে সত্যবাবস্থানাচ্ছুরাদিবদিতি, নাচেতন আত্মা, অস্বাতন্ত্র্যপ্রসঙ্গাচ্ছুরাদিবদিতি।”—ন্যায়বর্তিকতাৎপর্যটীকা, বাচস্পতিমিশ্র, সম্পা. রাজেশ্বরশাস্ত্রী, পৃষ্ঠা-৩৪৯।
- ১৬। ন্যায়দর্শন (৩য় খণ্ড), সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ, পৃষ্ঠা-২১।
- ১৭। “কৈবল্যার্থং প্রবৃণ্ডেচ”—সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী, বাচস্পতি মিশ্র, সম্পা. নারায়ণ চন্দ্রগোস্বামী, সাংখ্যকারিকা-১৭, পৃষ্ঠা-১৭৫।
- ১৮। “তদভাবঃ সাত্বকপ্রদাহেহপি তন্নিত্যত্বাৎ।” (ন্যায়সূত্র ৩।১।৫)—ন্যায়দর্শন (৩য় খণ্ড), সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ, পৃষ্ঠা-২৫।
- ১৯। “সেয়ামেকস্মিন্ পক্ষে হিংসা নিষ্ফলা, অন্যান্মিৎস্বনুপপদ্যেতি।”—ন্যায়দর্শন (৩য় খণ্ড), সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ, পৃষ্ঠা-২৫।

- ২০। "শরীরসা ন চৈতন্যাং মৃতেষু ব্যভিচারতঃ।"—ভাষ্যপরিচ্ছেদ, বিশ্বনাথ, সম্পা. পঞ্চানন ভট্টাচার্য, কারিকা-৪৮, পৃষ্ঠা-২১০।
- ২১। "আত্মানং রথিনং বিদ্ধি শরীরং রথমেব তু।
বুদ্ধিং তু সারথিং বিদ্ধি মনঃ প্রগ্রহমেব চ।।"—কঠোপনিষদ, সম্পা. সীতানাথ গোস্বামী, পৃষ্ঠা-২১৬।
- ২২। মুভাকোপনিষদ (৩।১।৯)—উপনিষদ, গীতাপ্রেস, গোরক্ষপুর, পৃষ্ঠা-২৩০।
- ২৩। "তত্র দ্রব্যণি পৃথিব্যপ্তেজোবায়্বাকাশকালদিগায়মানাংসি নবৈব।"—তর্কসংগ্রহঃ, অন্নভট্ট, সম্পা. যদুপতি ত্রিপাঠী, পৃষ্ঠা-২৬।
- ২৪। "তস্য গুণাঃ বুদ্ধিসুখদুঃখেচ্ছাদ্বেষপ্রযত্নধর্মাধর্মসংস্কারসংখ্যাপরিমাণ পৃথক্‌ত্বসংযোগবিভাগাঃ।"—প্রশস্তপাদভাষ্যম্, প্রশস্তপাদাচার্য, সম্পা. দত্তিস্বামী দামোদরশ্রম, পৃষ্ঠা-১৪৫।
- ২৫। "নির্গুণত্বায় চিহ্নমা।" (সাংখ্যসূত্র ১।১৪৬)—সাংখ্যদর্শন, কপিল, সম্পা. দুর্গাচরণ সাংখ্য, পৃষ্ঠা-৩৪২।
- ২৬। "সাক্ষী চেতা কেবলো নির্গুণশ্চ।" (শ্বেতাশ্বতরোপনিষদ ৬।১১)—উপনিষদ, গীতাপ্রেস, গোরক্ষপুর, পৃষ্ঠা-৪৪৬।
- ২৭। "চিত্তিরেব পুরুষ"—পাতঞ্জলদর্শন, পতঞ্জলি, সম্পা. পূর্ণচন্দ্র শর্মা, পৃষ্ঠা-২৩।
- ২৮। "যথা এষ হি দ্রষ্টা স্প্রষ্টা শ্রোতা গ্রাতা রসয়িতা মস্তা বোদ্ধা কর্তা বিজ্ঞানাত্মা পুরুষঃ।" (প্রশ্নোপনিষদ ৪।৯)—উপনিষদ, গীতাপ্রেস, গোরক্ষপুর, পৃষ্ঠা-১৭৬।
- ২৯। "শাস্ত্রয়োর্বিরোধে ন্যায়সৌব বিনিগমকত্বাৎ"—ন্যায়কুসুমাজলি, চন্দ্রকান্ততর্কালংকারকৃতটীকা (৩।১৭)।
- ৩০। "বেদবিনাশিনং নিত্যং য এনমজ্জমব্যয়ম্।"—শ্রীমদ্ভগবদগীতা, ব্যাসদেব, সম্পা. সত্যদাস বাবাজী, পৃষ্ঠা-১৩৬।
- ৩১। শিক্ষাতত্ত্ব ও শিক্ষাদর্শন, সম্পা. সুশীল রায়, পৃষ্ঠা-৬২০।
- ৩২। "বাবস্থাতো নানা" (বৈশেষিকসূত্র ৩।২।২০), "শাস্ত্রসামর্থ্যাচ্চ" (বৈশেষিকসূত্র ৩।২।২১)—বৈশেষিকদর্শন, পৃষ্ঠা ১১৪-১১৫, সম্পা. চন্দ্রকান্ত শর্মা।
- ৩৩। শ্বেতাশ্বতরোপনিষদ (৪।৫)—উপনিষদ, গীতাপ্রেস, গোরক্ষপুর, পৃষ্ঠা-৪১৫।
- ৩৪। "মনসৈবানুদ্রষ্টব্যং নেহ নানাস্তি কিঞ্চন।
মৃত্যোঃ স মৃত্যুমাগ্নোতি য ইহ নানেব পশ্যতি।"—বৃহদারণ্যক উপনিষদ (৪।৪।১৯)—বৃহদারণ্যকোপনিষদ, সম্পা. করুণাসিন্ধু দাস, বেচারাম ঘোষ ও সুবুদ্ধিচরণ গোস্বামী, পৃষ্ঠা-৮৪।
- ৩৫। "তত্রাত্মা তাবৎ প্রত্যক্ষতো ন গৃহ্যতে, স কিমাণ্ডোপদেশমাত্রাদেব প্রতিপদ্যত ইতি? নেতৃত্বাচাতে, অনুমানাচ্চ প্রতিপত্তব্য ইতি।"—ন্যায়দর্শন (১ম খণ্ড), সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ, পৃষ্ঠা-২০২।
- ৩৬। বৈশেষিক সূত্র (৮।১।২), পৃষ্ঠা-১৯৮।
- ৩৭। "ইচ্ছাদ্বেষপ্রযত্নসুখদুঃখেজ্ঞানান্যায়ানো লিঙ্গম্।" (ন্যায়সূত্র ১।১।১০)—ন্যায়দর্শন (১ম খণ্ড), সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ, পৃষ্ঠা-২০৩।
- ৩৮। "আত্মা বা অরে দ্রষ্টব্যঃ শ্রোতব্যো মস্তব্যো নিদিধ্যাসিতব্যো।" বৃহদারণ্যক উপনিষদ (২।২।৫)।
- ৩৯। ন্যায়দর্শন (৪র্থ খণ্ড), সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ, পৃষ্ঠা-৬১।
- ৪০। তর্কসংগ্রহঃ, অন্নভট্ট, সম্পা. যদুপতি ত্রিপাঠী, পৃষ্ঠা-৬৩।
- ৪১। তর্কসংগ্রহঃ, তর্কদীপিকাটীকা, সম্পা. যদুপতি ত্রিপাঠী, পৃষ্ঠা-৬৩।
- ৪২। "যথা ঘটাদিকার্যং কর্তৃজন্যাং তথা ক্ষিত্যঙ্কুরাদিকর্মপি, ন চ তৎ কর্তৃত্বমস্মদাদীনাং সম্ভবতীত্যতস্তৎ কর্তৃত্বেনেশ্বরসিদ্ধিঃ।"—ভাষ্যপরিচ্ছেদঃ, বিশ্বনাথ, সম্পা. পঞ্চানন ভট্টাচার্য, মুক্তাবলীকারিকা-১, পৃষ্ঠা ১২-১৩।
- ৪৩। "স পর্যগাচ্ছুক্ৰমকায়মব্রণমগ্নাবিরম্।"—ঈশোপনিষদ, সম্পা. যদুপতি ত্রিপাঠী, পৃষ্ঠা-৫২।
- ৪৪। পাতঞ্জলদর্শন, পতঞ্জলি, সম্পা. পূর্ণচন্দ্রশর্মা, পৃষ্ঠা-৪৫।

- ৪৫। “হা সুপর্ণা সমুজ্জা সখায়া সমানং বৃক্ষং পরিষদজ্জাতে।
তরোরনাঃ পিঙ্গলং স্বাঘজ্ঞানশামনোহভিচাক্ষীতি।।” মুক্তকোপনিষদ্ (৩।১।১) — উপনিষদ, গীতাপ্রেস, গোরক্ষপুর,
পৃষ্ঠা-২২৪।
- ৪৬। শিক্ষাতত্ত্ব ও শিক্ষাদর্শন। সম্পা. সুশীল রায়, পৃষ্ঠা-৬৪৭।
- ৪৭। শিক্ষাতত্ত্ব ও শিক্ষাদর্শন। সম্পা. সুশীল রায়, পৃষ্ঠা-৭০৩।
- ৪৮। “তদতাত্ত্ববিমোক্ষোহপবর্গঃ।” (ন্যায়সূত্র ১।১।১২) — ন্যায়দর্শন (১ম খণ্ড), সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ, পৃষ্ঠা-
২৩৩।

গ্রন্থপঞ্জী :

- অন্নভট্ট। তর্কসংগ্রহঃ। সম্পা. অনামিকা রায়চৌধুরী। কলকাতা : সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৯৯৮। মুদ্রণ।
- অন্নভট্ট। তর্কসংগ্রহঃ। সম্পা. নারায়ণ চন্দ্র গোস্বামী। কলকাতা : সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪১৩ (বঙ্গাব্দ)। ১৪১০
(তৃতীয় সংস্করণ)। মুদ্রণ।
- অন্নভট্ট। তর্কসংগ্রহঃ। সম্পা. নিরঞ্জনস্বরূপ ব্রহ্মচারী। কলকাতা : সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০০৫। মুদ্রণ।
- অন্নভট্ট। তর্কসংগ্রহঃ। সম্পা. যদুপতি ত্রিপাঠী। কলকাতা : বি. এন্. পাবলিকেশন্স, ২০০৯ (দ্বিতীয় সংস্করণ)। ২০০৭
(প্রথম সংস্করণ)। মুদ্রণ।
- উদয়ন। আত্মতত্ত্ববিবেক। সম্পা. দীননাথ ত্রিপাঠী। কলকাতা : সংস্কৃত কলেজ, ১৯৮৪। মুদ্রণ।
- গোস্বামী সীতানাথ। ঈশোপনিষদ। কলকাতা : সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০০৪। মুদ্রণ।
- উদয়ন। ন্যায়কুসুমাপ্রলি। সম্পা. শ্যামাপদ মিশ্র। কলকাতা : সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৩৯০। মুদ্রণ।
- উদ্যোতকর। ন্যায়বার্তিক। সম্পা. বিদ্যেশ্বরী প্রসাদ। বারাণসী : চৌখম্বা সংস্কৃত সিরিজ, ১৯১৩। মুদ্রণ।
- কপিল। সাংখ্যসূত্রম্। সম্পা. রামশঙ্কর ভট্টাচার্য। বারাণসী : ভারতীয় বিদ্যা প্রকাশন, ১৯৬৬। মুদ্রণ।
- গোস্বামী, সীতানাথ। কঠোপনিষদ। কলকাতা : সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০০৭। মুদ্রণ।
- গৌতম। ন্যায়দর্শন (৪র্থ খণ্ড)। সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ। কলকাতা : বঙ্গীয় সাহিত্য পরিষদ মন্দির, ১৩৩৩
(বঙ্গাব্দ)। মুদ্রণ।
- গৌতম। ন্যায়দর্শন (১ম খণ্ড)। সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ। কলকাতা : পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্যদ, ২০১১ (৪র্থ
সংস্করণ)। ১৯৮১ (প্রথম সংস্করণ)। মুদ্রণ।
- গৌতম। ন্যায়দর্শন (তৃতীয় খণ্ড)। সম্পা. ফণিভূষণ তর্কবাগীশ। কলকাতা : বঙ্গীয় সাহিত্য পরিষদ মন্দির, ১৩৩১।
মুদ্রণ।
- তর্কবাগীশ, ফণিভূষণ। ন্যায় পরিচয়। কলকাতা : বঙ্গীয় সাহিত্য পরিষদ, ১৪১৩ (বঙ্গাব্দ)। মুদ্রণ।
- পতঞ্জলি। পাতঞ্জলদর্শন। সম্পা. পূর্ণচন্দ্র শর্মা। কলকাতা : পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্যদ, ২০০৫। ১৯৮৩ (প্রথম
সংস্করণ)। মুদ্রণ।
- প্রশস্তপাদাচার্য। প্রশস্তপাদভাষ্যম্ (দ্বিতীয় ভাগ)। সম্পা. দণ্ডিস্বামী দামোদরশ্রাম। কলকাতা : সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার,
২০০০ (১ম সংস্করণ)। মুদ্রণ।
- বল্লাভাচার্য। ন্যায়লীলাবতী। সম্পা. চুন্ডিরাজ শাস্ত্রী। বারাণসী : চৌখম্বা সংস্কৃত সিরিজ, ১৯৩৪। মুদ্রণ।
- বাসুদেব। শ্রীমদ্ভগবদগীতা। সম্পা. সত্ত্বদাস বাবাজী। কলকাতা : চক্রবর্তী, চ্যাটার্জী এন্ড কোং লিমিটেড, ১৩৫৭
(বঙ্গাব্দ)। মুদ্রণ।
- বিখনাথ। ভাষাপরিচ্ছেদঃ। সম্পা. পঞ্চানন ভট্টাচার্য। কলকাতা : সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৩৭৭ (বঙ্গাব্দ)। মুদ্রণ।
- ভট্টাচার্য, ভূপেন্দ্রনাথ। সাংখ্যদর্শন। কলকাতা : সংস্কৃত কলেজ, ১৯৬৬। মুদ্রণ।

- ভট্টাচার্য, সমরেন্দ্র। ভারতীয় দর্শন। কলকাতা : বুক সিডিকিট প্রাইভেট লিমিটেড, ২০১০ (৩য় সংস্করণ)। ১৯৯৬
(প্রথম সংস্করণ)। মুদ্রণ।
- মাধবচার্য। সর্বদর্শনসংগ্রহঃ। সম্পা. উমাশঙ্কর শর্মা। বারাণসী : চৌখম্বা বিদ্যাভবন, ২০০৪। মুদ্রণ।
- মিশ্র, বাচস্পতি। সাংখ্যাতত্ত্বকৌমুদী। সম্পা. নারায়ণ চন্দ্র গোস্বামী। কলকাতা : সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪১৮
(বঙ্গাব্দ)। মুদ্রণ।
- গৌতম। ন্যায়দর্শনম্। সম্পা. দ্বারিকাদাস শাস্ত্রী। বারাণসী : ভারতীয় বিদ্যা প্রকাশনম্, ১৯৬৬। মুদ্রণ।
- বায়, সুশীল। শিক্ষাতত্ত্ব ও শিক্ষাদর্শন। কলকাতা : সোমা বুক এজেন্সী, ২০০৪। মুদ্রণ।
- ভট্ট, জয়ন্ত। ন্যায়মঞ্জরী। সম্পা. অমিত ভট্টাচার্য। কলকাতা : সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০০৬ (১ম সংস্করণ)। মুদ্রণ।
- মিশ্র, বাচস্পতি। ন্যায়বার্তিকতাৎপর্যটীকা। সম্পা. রাজেশ্বর শাস্ত্রী। বারাণসী : চৌখম্বা সংস্কৃত সিরিজ, ১৯২৫। মুদ্রণ।
- ত্রিপাঠী, বদুপতি। ঈশোপনিষদ্। কলকাতা : বি. এন্. পাব্লিকেশন্স, ২০০৭ (দ্বিতীয় প্রকাশ)। ২০০৬ (প্রথম প্রকাশ)।
মুদ্রণ।
- উপনিষদ্। গোরক্ষপুর : গীতা প্রেস, ২০১৩। মুদ্রণ।
- ঈশ্বরকৃষ্ণ। সাংখ্যকারিকা। সম্পা. স্বামী দিবাকরনন্দ। কলকাতা : সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৯৮২ (দ্বিতীয় সংস্করণ)।
১৯৬৮ (প্রথম সংস্করণ)। মুদ্রণ।
- কপিল। সাংখ্যদর্শনম্। সম্পা. দুর্গাচরণ সাংখ্য বেদান্ততীর্থ। কলকাতা : সেন্ট্রাল বুক এজেন্সী, ১৩৬০ (ষষ্ঠ সংস্করণ)।
মুদ্রণ।
- বৃহদারণ্যকোপনিষদ্। সম্পা. করুণাসিন্ধু দাস, বেচারাম ঘোষ, সুবুদ্ধিচরণ গোস্বামী। কলকাতা : সংস্কৃত বুক ডিপো,
২০০৮ (পুনর্মুদ্রণ)। ১৯৭৬ (প্রথম সংস্করণ)। মুদ্রণ।
- অন্নভট্ট। তর্কসংগ্রহঃ। সম্পা. শর্বাণী গাঙ্গুলী। কলকাতা : সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০১৩। মুদ্রণ।

CONTRIBUTORS

1. Bijoya Goswami, Professor, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
2. Mrinal Kanti Gangopadhyay, Formerly Asutosh Professor, Department of Sanskrit, Calcutta University.
3. Late Hemanta Kumar Ganguli, Formerly Reader, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
4. Amar Kumar Chattopadhyay, Formerly Head, Dept. of Sanskrit, Asutosh College, Kolkata.
5. V. N. Jha, Formerly Professor and Director of the Centre of Advanced Study in Sanskrit, University of Pune.
6. Ujjawala Jha, Professor and Director of the Centre of Advanced Study in Sanskrit, Department of Sanskrit, University of Pune.
7. Ratna Basu, Professor, Department of Sanskrit, University of Calcutta.
8. Pradyot Kumar Datta, Professor, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
9. Satyajit Layek, Professor, Department of Sanskrit, University of Calcutta.
10. Lalita Sengupta, Professor, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
11. Tapan Sankar Bhattacharyya, Associate Professor, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
12. Chinmay Mandal, Assistant Professor, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
13. Sharbani Chattopadhyay, Assistant Professor, Department of Sanskrit, Maheshtala College.
14. Arindam Mondal, Assistant Professor, Department of Sanskrit, Basirhat College.
15. Uttam Biswas, Assistant Professor, Department of Sanskrit, Vidyasagar University.
16. Goutam Jana, Assistant Professor, Department of Sanskrit, Maharaja Nandakumar Mahavidyalaya.
17. Anjan Das, Assistant Professor, Department of Sanskrit, Ramakrishna Mission Vidyamandir, Belur Math.

18. Chaitali Kanjilal, Assistant Professor, Department of Sanskrit, Ramsaday College.
19. Debabrata Baidya, Assistant Professor, Department of Sanskrit, Fakir Chand College.
20. Swarnalata Panda, Research Scholar, Department of Sanskrit, Shri Jagannath Sanskrit Vishvavidyalaya, Puri.
21. Rubel Das, M. Phil. Student, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
22. Abhijit Mondal, Research Scholar, Department of Sanskrit, Ramakrishna Mission Vidyamandir, Belur Math.
23. Subhasis Bhattacharyya, Part-time Teacher, Department of Sanskrit, Shibpur Dinabandhu Institution.
24. Deepashree Mondal, Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
25. Monalisa Bhattacharjee (Bandyopadhyay), Research Scholar, Department of Sanskrit, The University of Burdwan.
26. Pintu Dey, Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
27. Anup Pramanik, Research Scholar, Dept. of Sanskrit, Jadavpur University.
28. Sudipta Halder, Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
29. Arindam Mondal, M. Phil. Student, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
30. Swadhin Kumar Mandal, Junior Research Fellow, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
31. Phani Sankar Mondal, Junior Research Fellow, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
32. Bhutnath Jana, M. Phil. Student, Department of Sanskrit, Jadavpur University.
33. Rakibul Sk, Research Scholar, Department of Sanskrit, University of Calcutta
34. Niladri Ghara, M. Phil. Student, Department of Sanskrit, Jadavpur University.

Svapnavāsavadattam and Pratiññāyagandharāyaṇam of Bhāsa	Bijoya Goswami
Alamkārasekhara of Keśava Miśra	Bijoya Goswami
Definition of Valid Knowledge	Nandita Bandyopadhyay
Kavirahasya of Halāyudha	Rabisankar Banerjee
Sanskrit Prahasanas	Bijoya Goswami
The Kirātārjunīyam of Bhāravi	Rabisankar Banerjee and Manabendu Banerjee
Kāvyaḷaṅkāra of Bhāmaha	Rabisankar Banerjee
Bhallāta Śataka — A Study	Ed. by Rabisankar Banerjee
Mimāṃsā-Paribhāṣā of Kṛṣṇa Yajvan	Bhabani Prasad Bhattacharya
Tāpasavatsarāja and Viṇāvāsavadattā	Bijoya Goswami
Priyadarsikā 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 Kāvya 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	R. 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
Gauḍalekhamālā	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