ISSN: 0587-1646

# अन्वीक्षा

# ANVĪKṢĀ

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

VOLUME XLIV

RITA CHATTOPADHYAY COMMEMORATION VOLUME

PART I

GENERAL EDITOR
PROF. TAPAN SANKAR BHATTACHARYYA

JOINT EDITOR
PROF. KAKALI GHOSH

JADAVPUR UNIVERSITY
KOLKATA 700 032

JANUARY 2023

**EDITORIAL BOARD**

**PROF. TAPAN SANKAR BHATTACHARYYA (GENERAL EDITOR)**

**PROF. KAKALI GHOSH (JOINT EDITOR)**

**PROF. RATNA BASU**

**PROF. TAPATI MUKHERJEE**

**PROF. DEBARCHANA SARKAR**

**PROF. SATYAJIT LAYEK**

**PROF. INDIRA CHATTERJEE**

**PROF. ASHOK KUMAR MAHATA**

**PROF. SHIULI BASU**

**PRICE- RS. 600.00**

PUBLISHED BY REGISTRAR, JADAVPUR UNIVERSITY, KOLKATA 700 032

COVER DESIGN BY SRI ABHIRUP DE

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

This Volume is dedicated to the haloed memory of

# Professor Rita Chattopadhyay

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

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

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

FACULTY OF ARTS, DEPARTMENT OF SANSKRIT

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

# GENERAL EDITOR'S NOTE

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

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

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

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

"तेजस्वि नावधीतमस्तु"

January 26, 2023

Tapansankar Bhattacharyya

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

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

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

FACULTY OF ARTS, DEPARTMENT OF SANSKRIT

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

# JOINT EDITOR'S NOTE

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

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

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

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

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

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

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

January 26, 2023

## PART- I

## CONTENTS

### SECTION A


| | TITLE | AUTHOR | | PAGE |
|---|---|---|---|---|
| 1. | **OBITUARY OF PROFESSOR RITA CHATTOPADHYAY (1952-2022)** | DEBARCHANA SARKAR | : | **1-2** |
| 2. | **प्रातिपदिकस्वरनिर्णये फिट्सूत्राणां योगदानम्** | तपनशङ्कर-भट्टाचार्य्यः | : | **3-13** |
| 3. | **धर्मशास्त्रे गोष्ठीगतस्वास्थ्यस्य परिमलस्य च मूल्यम्** | सुरजित्-व्यानार्जी | : | **14-17** |
| 4. | **RE-READING THE DELHI-SIWALIK STONE PILLAR INSCRIPTIONS OF VĪSALA OR VIGRAHARĀJA IV OF SAṀVAT 1220** | DEBARCHANA SARKAR & DEBANJAN MAITY | : | **18-38** |
| 5. | **NAVYA-NYĀYA LANGUAGE & METHODOLOGY: AN EXEGESIS** | SATYAJIT LAYEK | : | **39-47** |
| 6. | **SOME GLIMPSES ON PRABODHA-CANDRIKĀ OF VAIJALA-BHŪPATI** | PARBOTY CHAKRABORTY | : | **48-54** |
| 7. | **TOWARDS AN EXPERIENTIAL VIEW OF THE DIVINE: AN ANALYSIS OF THE ŚRĪ ŚRĪ RĀMAKṚṢṆA KATHĀMṚTA BEYOND THE ADVAITIC FRAMEWORK** | LOKNATH CHAKRABARTI | : | **55-73** |
| 8. | **সংস্কৃত ও সংস্কৃতজ ভাষা : অনন্তজ্ঞানমঞ্জুষা** | তপতী মুখোপাধ্যায় | : | **74-85** |
| 9. | **সুস্পৃষ্ট 'য'-এর উৎস অনুসন্ধানে** | কাকলী ঘোষ | : | **86-96** |
| 10. | **সংস্কারকর্মের সেকাল একাল, বেদ থেকে বর্তমান** | তমোনাশ চক্রবর্তী | : | **97-104** |
| 11. | **সংস্কৃত সাহিত্যে দুর্নীতি প্রসঙ্গ: একটি সময়ানুগ পর্যবেক্ষণ** | দেবদাস মণ্ডল | : | **105-114** |


### SECTION B


| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 12. | **बुद्धचरितस्य तथतादर्शनम् : एका समीक्षा** | अमल-कुमार-करः | : | **115-120** |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 13. | आचार्यगङ्गेशकृततृतीयहेत्वाभाससामान्य-लक्षणविवेचनम् | अञ्जन-दासः | : | **121-125** |
| 14. | शास्त्रेषूपाधिविमर्शः | चन्दन-मण्डलः | : | **126-130** |
| 15. | आत्मतत्त्वविवेकग्रन्थदिशा क्षणभङ्गवादखण्डनेनात्मस्थापनम् | देवश्री-खांडा | : | **131-138** |
| 16. | विवर्तवादः- एकः अप्रमाघटितसिद्धान्तः | देवाशीष-मिश्रः | : | **139-145** |
| 17. | गदाधरदिशा चतुर्दशलक्षण्याः प्रथमचक्रवर्तिलक्षणस्थपदप्रयोजनविचारः | सन्तु-सिंहः | : | **146-151** |
| 18. | वाचस्पतिमिश्रस्य अवच्छेदवादविमर्शः | अमृता-सेनगुप्ता | : | **152-155** |
| 19. | मीमांसादर्शनानुसारेण सम्बन्धपरीक्षा | देव-सुजन-मुखार्जी | : | **156-163** |
| 20. | वैशेषिकसूत्रदिशा *चरकसंहितायां* पदार्थतत्त्वस्य संक्षिप्तमालोचनम् | जय-दासः | : | **164-174** |
| 21. | THE ROLE OF SANSKRIT IN THE FIELD OF COMPUTATIONAL LINGUISTICS | ALOMGIR MOHAMMAD SK | : | **175-182** |
| 22. | ভারতীয় চিত্রশিল্পে নন্দনতত্ত্ব ও অলংকার | অরুণিমা গুঁই | : | **183-190** |
| 23. | ভারতীয় আস্তিকদর্শনে সন্নিকর্ষ : একটি তুলনামূলক সমীক্ষা | ভূতনাথ জানা | : | **191-201** |
| 24. | মহর্ষি যাজ্ঞবল্ক্যের দৃষ্টিতে নারী ও স্ত্রীধন | মৈত্রেয়ী জানা | : | **202-210** |


## SECTION C


| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 25. | न्यायवैशेषिकदृष्ट्या पृथिवीलक्षणविमर्शः | आलोक-सेनः | : | **211-220** |
| 26. | श्रीमज्जयकृष्णविरचितसारमञ्जर्यां शक्तिग्राहकनिरुपणम् | वासुदेव-गराइः | : | **221-227** |
| 27. | न्याय-वैशेषिकनये अर्थ इति प्रमेयपदार्थस्य स्वरूपं निःश्रेयसलाभे तस्योपयगित्वं च | विष्णु-चन्द्र-वर्मनः | : | **228-232** |
| 28. | शाब्दिकसम्मतबौद्धार्थस्वीकृतिविमर्शः | देवाञ्जलि-वोसः | : | **233-238** |
| 29. | ऋग्वेदीयपदपाठे छान्दसदीर्घत्वम्: एका समीक्षा | देवाशीष-पात्रः | : | **239-249** |
| 30. | ऋग्वेदे उपलब्धस्य आयुश्शब्दस्य अर्थसमीक्षणम् | देवजित्-दासः | : | **250-260** |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 31. | **शाब्दिकसमयानुसारं व्यस्तसमस्तयोस्तादर्थ्यनिर्णयः** | मलय-माइतिः | : | **261-265** |
| 32. | **हेत्वाभासविमर्शः** | मिण्टु-दे | : | **266-274** |
| 33. | **रसतत्त्वनिरूपणे पण्डितराजजगन्नाथस्य विशेषत्वम्** | मौमिता-खांडा | : | **275-283** |
| 34. | **वैयाकरणपटलेषु शाब्दबोधः** | पिण्टु-दे | : | **284-288** |
| 35. | **विभाषासंज्ञाविमर्शः** | प्रीतम-वेरा | : | **289-294** |
| 36. | **अग्निपुराणोक्तं व्याधिकारणस्वरूपादिनिरूपणम्** | मौसुमी-रायः | : | **295-300** |
| 37. | **REFLECTION OF UPANIṢADS ON WALKER'S THE COLOR PURPLE** | ARGHYADIP MONDAL | : | **301-311** |
| 38. | **বৃক্ষরোপণ ও বৃক্ষের পরিচর্যায় *অগ্নিপুরাণ*** | অনুরিমা গুপ্ত | : | **312-315** |
| 39. | **হংসদূত: একটি সমীক্ষাত্মক বিশ্লেষণ** | দেবর্ষি ভদ্র | : | **316-322** |
| 40. | **জগৎকল্যাণে কুমারকার্ত্তিকেয় : একটি সমীক্ষা** | দেবাশীষ নস্কর | : | **323-332** |
| 41. | **নাগার্জুনের দর্শনভাবনায় চতুষ্কোটি পদ্ধতি: একটি অধ্যয়ন** | দেবেশ সরকার | : | **333-339** |
| 42. | **সংস্কৃতনাটকে রসবত্তা** | কাঞ্চন বারিক | : | **340-343** |
| 43. | **ধর্মশাস্ত্রের আলোকে সাঁওতাল জনজাতির সংস্কারবিধি : একটি তুলনাত্মক পর্যালোচনা** | লক্ষ্মীকান্ত মুর্মূ | : | **344-351** |
| 44. | **সামাজিক বর্ণব্যবস্থা ও ভগবদ্ভক্তি - গৌড়ীয় বৈষ্ণব ধর্মের আলোকে** | মধুমাধবী শাসমল | : | **352-358** |
| 45. | **হলায়ুধকৃত *ব্রাহ্মণসর্বস্বে* কতিপয় আচার-অনুষ্ঠান: একটি সমীক্ষা** | মহাদেব দাস | : | **359-366** |
| 46. | **ভারতীয় সংগীত শাস্ত্রে পাণিনীয় শিক্ষার অবদান** | মানিক রুইদাস | : | **367-371** |
| | **CONTRIBUTORS** | | : | **372-375** |

# SECTION A

# OBITUARY OF PROFESSOR RITA CHATTOPADHYAY (1952-2022)

A TRIBUTE BY DEBARCHANA SARKAR

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

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

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

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

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

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

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

***

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

# प्रातिपदिकस्वरनिर्णये फिट्सूत्राणां योगदानम्

तपनशङ्कर-भट्टाचार्य्यः

**सारसंक्षेपः**

वेदपाठे वेदार्थबोधे च उदात्तादिस्वराणां महत्त्वम् अतीव वर्तते । स्वरविज्ञानं सौरवशास्त्रं वा पाणिनिना आविष्कृतम् । सौरवशास्त्रस्य परिचयो यद्यपि प्रातिशाख्येऽपि उपलभ्यते । तथापि पाणिनीयसूत्राणामेव स्वरसाधने प्राधान्येन उपयोगो भवति । महर्षिणा शान्तनवाचार्येण फिट्सूत्राणि प्रणीतानि । तेषां सूत्राणां व्याख्यानं भट्टोजिदीक्षितेन कृतम् । पतञ्जलिना फिट्सूत्रेषु प्रथमं सामान्येन अन्तोदात्तत्वविषये 'फिषोऽन्त उदात्तः' इति संकेतितम् । वार्त्तिककारात् कात्यायनादपि फिट्सूत्राणि पूर्ववर्त्तीनि सन्ति । फिट्सूत्राणि पाणिनेरपि पूर्ववर्त्तीनि इति आचार्यचन्द्रगोमिमतम् । फिट्सूत्राणि चतुर्षु पादेषु विभक्ताः सन्ति । निबन्धेऽस्मिन् तृतीयचतुर्थपादस्थितानां फिट्सूत्राणां सोदाहरणं व्याख्यानं तुलनात्मकमध्ययनञ्च कृतम् ।

**कुञ्चिकाशब्दः**

उदात्तः, अनुदात्तः, स्वरितः, फिट्, आद्युदात्तः, उपोत्तमम्, नप् (नपुंसकम्), हय् (हल्) ।

वैदिकमन्त्राणाम् अर्थावबोधे स्वरनिर्णये च फिट्सूत्राणाम् उपयोगः अतीव वर्तते । फिट्सूत्रकारः खलु शान्तनवाचार्य्यः । फिट्सूत्राणां व्याख्यानं भट्टोजिदीक्षितेन कृतम् । प्रातिपदिकं फिट् । फिट् इति पूर्वाचार्यप्रसिद्ध्या प्रातिपदिकमुच्यते । फिट्सूत्राणामपि प्रामाण्यं वर्तते । 'आद्युदात्तश्च'[१] इति पानिणीयसूत्रेण प्रत्ययस्य आद्युदात्तता विहिता । अस्य सूत्रस्य भाष्यं वर्त्तते – 'प्रातिपदिकस्य चान्त इति प्रकृतेरन्तोदात्तत्वं शास्ति' इति । एषां सूत्राणां प्रामाण्यविषये सुबोधिनीटीकायाम् उक्तम् – 'अपाणिनीयान्यपि फिट्सूत्राणि पाणिनीयैराश्रीयन्ते भाष्याज्ज्ञापकात् ।' फिट्सूत्रेषु तृतीयपादस्थितानां सूत्राणां सोदाहरणं विश्लेषणम् अधुना क्रियते –

५०. **अथ द्वितीयं प्रागीषात्** – 'ईषान्तस्य हयादेरादिर्वा'[२] इति सूत्रात् प्राक् 'द्वितीयम्' इति पदस्य अधिकारः वर्त्तते । अत एव अधिकारसूत्रमिदम् ।

५१. **त्र्यचां प्राङ्मकरात्** । 'मकरवरूढ' इत्यतः प्राक् 'त्र्यचाम्' इति पदस्य अधिकारो वर्तते । 'मकरात्' इति पदेन 'मकरवरूढपारेवतवितस्तेक्ष्वार्जिद्राक्षाकलोमाकाष्ठापेष्ठाकाशीनामादिर्वा'[३] इति सूत्रस्य परामर्शो भवति । त्रयाणाम् अचां समाहारः, तेषाम्, त्र्यचाम्, द्विगुसमासः । वर्तमानसूत्रमपि अधिकारसूत्रम् ।

५२. **स्वाङ्गानामकुर्वादीनाम्** । स्वस्य अङ्गम्, तेषाम्, स्वाङ्गानाम्, षष्ठीतत्पुरुषसमासः । कुश्च र् च व् च = कुर्वः । कुर्वः आदिर्येषाम्, ते, कुर्वादयः, बहुव्रीहिसमासः । न कुर्वादयः, तेषाम्, अकुर्वादीनाम्, नञ्तत्पुरुषसमासः । कवगरेफवकारादीनि वर्जयित्वा त्र्यचां स्वाङ्गानां द्वितीयम् उदात्तं भवति । यथा – ललाटम् । 'लघावन्ते द्वयोश्च बह्वषो गुरुः'[४] इति सूत्रेण टकारोत्तरवर्त्तिनः अकारस्य उदात्ते प्राप्ते 'स्वाङ्गानामकुर्वादीनाम्'[५] इति वर्तमानफिट्सूत्रेण आकारस्य उदात्तो भवति । कुर्वादीनां तु न भवति । यथा – कपोलः । 'लघावन्ते द्वयोश्च बह्वषो गुरुः'[६] इति फिट्सूत्रेण गुरुवर्णस्य ओकारस्य उदात्तो भवति । किन्तु वर्तमानफिट्सूत्रेण नोदात्तः । अत्र नागेशेनोक्तम् – 'यद्यप्यत्र लघावन्ते.....' इति मध्योदात्तत्वमेवेष्टं तथाप्युदाहरणदिग् बोध्या ।' अपरम् उदाहरणं तावत् – रसना । अत्र

'स्वाङ्गशिटामदन्तानाम्'[७] इति फिट्सूत्रेण स्वाङ्गवाची रसनाशब्दः आद्युदात्तो भवति । 'वदनम्' इत्यत्रापि स्वाङ्गवाचि 'वदनम्' इति पदम् आद्युदात्तत्वं भवति ।

५३. **मादीनां च** । म आदिर्येषाम्, तेषाम्, मादीनाम्, बहुव्रीहिसमासः । सूत्रस्य अर्थः एवं भवति – मकारादीनां त्र्यचां द्वितीयो अच् उदात्तो भवति । यथा – मलयः । अत्र 'मादीनां च' इति वर्तमानफिट्सूत्रेण द्वितीयाचः उदात्तत्वं भवति । अपरम् उदाहरणं तावत् – मकरः । इत्यत्रापि 'मादीनां च' इति फिट्सूत्रेण ककारोत्तरवर्त्तिनः अकारस्य उदात्तत्वं भवति । मलयपदे 'मकरवरूढपारेवतवितस्तेक्ष्वार्जिद्राक्षाकलोमाकाष्ठापेष्ठाकाशीनामादिर्वा'[८] इति फिट्सूत्रेण यान्तस्यान्त्यात्पूर्वमित्यस्य अस्य वा प्रवृत्तौ फले न विशेषः इत्युदाहृतम् । सुबोधिन्यां वर्तते – 'अनयोर्मकरवरुडेति यान्तस्यान्त्यात्पूर्वमिति विशिष्य स्वरविधानान्महेन्द्र इत्युदाहर्तव्यम् ।'

५४. **शादीनां शाकानाम्** । शः आदिर्येषाम्, तेषाम्, शाकादीनाम्, बहुव्रीहिसमासः । शाकानाम् = शाकवाचिनाम् । अस्मिन् सूत्रे 'अथ द्वितीयं प्रागीषात्'[९] इति सूत्रात् 'द्वितीयम्' इति पदम्, 'त्र्यचां प्राङ्मकारात्'[१०] इति सूत्रात् 'त्र्यचाम्' इति पदं च अत्र अनुवर्तते । अत एव सूत्रस्य अर्थः एवं भवति – शकारादीनां शाकवाचकानां त्र्यचां द्वितीयम् उदात्तं भवति । केचित्तं सादीनाम् इति पठित्वा सर्षपा इति उदाहरन्ति । सूत्रस्य उदाहरणं तावत् - शीतन्या । अत्र शकारादित्वात् तकारोत्तरवर्त्तिनः अकारस्य उदात्तत्वं भवति । अपरम् उदाहरणं तावत् – शतपुष्पा । अत्रापि शकारादित्वात् शाकवाचकत्वाच्च तकारोत्तरवर्त्तिनः अकारस्य उदात्तत्वं भवति ।

५५. **पान्तानां गुर्वादीनाम्** । पः अन्ते येषाम्, तेषाम्, पान्तानाम्, बहुव्रीहिसमासः । गुरुः आदिर्येषाम्, तेषाम्, गुर्वादीनाम्, बहुव्रीहिसमासः । तत्रापि 'अथ द्वितीयं प्रागीषात्'[११] इति सूत्रात् 'द्वितीयम्' इति पदम्, 'त्र्यचां प्राङ्मकरात्'[१२] इति सूत्रात् 'त्र्यचाम्' इति पदञ्च अनुवर्तते । अत एव सूत्रस्य अर्थः एवं भवति प-शब्दान्तानां गुर्वादीनां त्र्यचां द्वितीयम् उदात्तं भवति । सूत्रस्य उदाहरणं तावत् – पादपः । अत्र 'पान्तानां गुर्वादीनाम्'[१३] इति फिट्सूत्रेण पान्तत्वाद् गुर्वादित्वाच्च द्वितीयाचः दकारोत्तरवर्त्तिनः अकारस्य उदात्तं भवति । अपरम् उदाहरणं तावत् – आतपः । अत्रापि तकारोत्तरवर्त्तिनः अकारस्य उदात्तत्वं भवति । 'अनूपः' इत्यत्र 'अनोप्रधानकनीयसी'[१४] इति सूत्रेण अन्तोदात्तत्वम् । नीपः इत्यत्र तु 'णेरनिधाने'[१५] इति सूत्रेण अन्तोदात्तत्वं भवति । सूत्रे 'पान्तानाम्' इति पदग्रहणं किमर्थम् ? इति जिज्ञासायाम् उच्यते 'गर्दभः' इत्यत्र 'लघावन्ते द्वयोश्च बह्वषो गुरुः'[१६] इति फिट्सूत्रेण मध्योदात्तो भवति । 'न गर्दभः पुरः' इत्यत्र अन्तोदात्तत्वञ्च छान्दसम् । सूत्रे 'गुर्वादीनाम्' इति पदग्रहणं किमर्थम् इति जिज्ञासायामुच्यते – 'कुणपः' । अत्र गुर्वादित्वाभावात् न मध्योदात्ततम् । अत्र 'क्वणेः सम्प्रसारणञ्च'[१७] इति सूत्रेण कपन् । लघ्वादीनाम् उदाहरणं – अनूपम् । द्व्यचाम् उदाहरणं तावत् – नीपम् ।

५६. **युतान्यण्यन्तानाम्** । युतश्च अनिश्च अणिश्च, युतान्यणयः, द्वन्द्वसमासः, युतान्यणयः अन्ते येषाम्, तेषाम्, युतान्यण्यन्तानाम्, बहुव्रीहिसमासः । अत्र 'द्वितीयम्' इति पदम्, त्र्यचाम् इति पदञ्च अनुवर्तते । अत एव सूत्रस्य अर्थः एवं भवति – युत, अनि, अणि - एतदन्तानां त्र्यचां द्वितीयम् उदात्तं भवति । सूत्रस्य उदाहरणं तावत् - अयुतम् । न युतम् = अयुतम्, दशसहस्रसंख्या । 'अयुतम्' – इत्यत्र 'तत्पुरुषे तुल्यार्थतृतीयासप्तम्युपमानाव्यय-द्वितीयाकृत्याः'[१८] इति सूत्रेण अव्ययपूर्वपदप्रकृतिस्वरे प्राप्ते 'युतान्यण्यन्तानाम्' इति वर्तमानफिट्सूत्रेण द्वितीयाचः (उकारस्य) उदात्तं भवति । न च 'समासस्य'[१९] इति सूत्रेण अन्तोदात्तत्वम् । युतान्यस्य उदाहरणमिदम् । अन्यन्तस्य उदाहरणं यथा – धमनिः । अत्र 'युतान्यण्यन्तानाम्'[२०] इति फिट्सूत्रेण मकारोत्तरवर्त्तिनः अकारस्य उदात्तत्वं भवति ।

अण्यन्तस्य उदाहरणं तावत् – विपणिः । अत्र 'युतान्यण्यन्तानाम्' इति फिट्सूत्रेण पकारोत्तरवर्त्तिनः अकारस्य उदात्तत्वं भवति ।

५७. **मकरवरूढपारेवतवितस्तेक्ष्वार्जिद्राक्षाकलोमाकाष्ठापेष्ठाकाशीनामादिर्वा** । 'मकरश्च वरूढश्च पारेवतश्च वितस्तश्च इक्षुश्च आर्जिश्च द्राक्षा च कला च उमा च काष्ठा च पेष्ठा च काशी च, मकर-वरूढ़-पारेवत-वितस्ते-क्ष्वार्जि-द्राक्षा-कलोमा-काष्ठा-पेष्ठा-काश्यः, इतरेतरयोगद्वन्द्वसमासः । मकर-वरूढ-पारेवत-वितस्तेक्ष्वार्जि-द्राक्षा-कलोमा-काष्ठा-पेष्ठा-काश्यः आदौ येषाम्, तेषाम्, मकरवरूढपारेवतवितस्तेक्ष्वार्जिद्राक्षाकलोमाकाष्ठापेष्ठा-काशीनाम्, बहुव्रीहिसमासः । एषां शब्दानाम् आदिर्द्वितीयो वा उदात्तो भवति । यथा – मकरः, वरूढ़ इत्यादि । अत्र 'अथ द्वितीयं प्रागीषात्' इति सूत्रात् 'द्वितीयम्' इति पदमत्र अनुवर्तते । अत एव 'मकर' इत्यत्र मघटकस्य अकारस्य विकल्पेन उदात्तो भवति । अस्य अभावपक्षे कघटकस्य अकारस्य विकल्पेन उदात्तो भवति । एवं 'वरूढा'दिशब्दानां भवति ।

५८. **छन्दसि च** – अस्य अर्थः एवं भवति - मकरादिभिन्नशब्दानामपि वेदे आदिवर्णस्य द्वितीयवर्णस्य अपि उदात्तो भवति । अत एव दीक्षितेनोक्तम् – 'अमकराद्यर्थः आरम्भः । वेदे लक्ष्यानुसारादिः द्वितीयं च उदात्तं ज्ञेयम् । अर्थात् मकरादिभिन्नशब्दानां वेदे आदिभूतस्य अचः द्वितीयस्य अचश्च उदात्तो भवति ।

५९. **कर्दमादीनां च** – कर्दमः आदिः येषाम्, तेषाम्, कर्दमादीनाम्, बहुव्रीहिसमासः । कर्दमादिशब्दानाम् आदेरचो द्वितीयो वा उदात्तं भवति । अत्रापि 'अथ द्वितीयं प्रागीषात्' इति सूत्रात् 'द्वितीयम्' इति पदम्, 'मकरवरुढपारेवतवितस्ते-क्ष्वार्जिद्राक्षाकलोमाकाष्ठापेष्ठाकाशीनामादिर्वा' इति सूत्रात् 'आदिः' 'वा' च इति पदद्वयमत्र अनुवर्तते । यथा - कर्दमा, कुलटा । कर्दमादिराकृतिगणः । अत्रापि पर्यायेण उदात्तो भवति ।

६०. **सुगन्धितेजनस्य ते वा** । 'अथ द्वितीयं प्रागीषात्'[२१] इति सूत्रात् द्वितीयम् इति पदम्, 'मकरवरूढपारेवतवितस्ते-क्ष्वार्जिद्राक्षाकलोमाकाष्ठापेष्ठाकाशीनामादिर्वा'[२२] इति सूत्रात् आदिः इति पदञ्च अत्र अनुवर्तते । अत एव वर्तमानसूत्रस्य अर्थः एवं भवति – 'सुगन्धितेजन' शब्दस्य आदेः द्वितीयस्य 'ते' इत्यस्य च त्रयः पर्यायेण उदात्तो भवति । उदाहरणं यथा – सुगन्धितेजनाः । अत्र सुघटकस्य उकारस्य, 'ग'घटकस्य अकारस्य, 'ते'घटकस्य एकारस्य च पर्यायेण उदात्तो भवति ।

६१. **नपः फलान्तानाम्** । फलम् अन्ते यस्य, तेषाम्, फलान्तानाम्, बहुव्रीहिसमासः । नप् = नपुंसकम् । 'अथ द्वितीयं प्रागीषात्'[२३] इति सूत्रात् 'द्वितीयम्' इति पदम्, 'मकरवरूढपारेवतवितस्तेक्ष्वार्जिद्राक्षाकलोमाकाष्ठापेष्ठा-काशीनामादिर्वा'[२४] इति सूत्रात् आदिः इति पदञ्च अत्र अनुवर्तते । अत एव सूत्रस्य अर्थ एवं भवति – 'नपुंसकस्य फलशब्दान्तस्य आदिर्द्वितीयो वा उदात्तः पर्यायेण भवति । यथा – राजादनफलम् । अनेन फिट्सूत्रेण 'फ'घटकस्य अकारस्य, 'ल'घटसस्य अकारस्य च पर्यायेण उदात्तो भवति । 'राजादनफलम्' इति सामासिकपदम् । अत्र फलशब्दः नपुंसकलिङ्गं वर्त्तते । केचित्तु 'ले फो नपः' इति अस्य स्थाने पठन्ति । नव् इति नपुंसकम् । लशब्दे परे क्लीबस्य फशब्दः उदात्तो भवति । द्वितीयोऽपि उदात्तो भवति । एवंरूपेण नागेशेन व्याख्यातम् ।

६२. **यान्तस्यान्त्यात्पूर्वम्** । यः अन्ते यस्य सः यान्तः, तस्य यान्तस्य, बहुव्रीहिसमासः । 'फिषोऽन्त उदात्तः'[२५] इति सूत्रात् 'उदात्तः' इति पदम् अत्र अनुवर्त्तते । अत एव सूत्रस्य अर्थः एवं भवति – यशब्दान्तस्य अन्त्यात् पूर्वम् उदात्तं भवति । यथा – कुलायः । अत्र 'यान्तस्यान्त्यात् पूर्वम्' इति वर्तमानफिट्सूत्रेण यान्तत्वाद् अन्त्यात् पूर्वस्य उदात्तत्वं

भवति। अत एव 'कुलाय' इत्यत्र 'ला'घटकस्य आकारस्य उदात्तो भवति। 'लघावन्ते' इत्यस्य प्रवृत्तावपि न कश्चिद् विशेषः। गवयमलयौ अत्र उदाहर्यौ। कुवलयार्थं सूत्रे अन्त्यात् पूर्वग्रहणम्।

६३. **थान्तस्य च नालघुनी**। थः अन्ते यस्य सः, थान्तः, तस्य, थान्तस्य, बहुव्रीहिसमासः। न लघु, अलघु, नञ्तत्पुरुषसमासः। ना च अलघु च नालघुनी, द्वन्द्वसमासः। 'यान्तस्यान्त्यात्पूर्वम्'[२६] इति फिट्सूत्रात् 'अन्त्यात्', 'पूर्वम्' च इति पदद्वयम्, 'फिषोऽन्त उदात्तः' इति सूत्रात् 'उदात्तः' इति पदञ्च अत्र अनुवर्त्तते। अत एव अस्य सूत्रस्यार्थ एवं भवति – थान्तस्य 'ना'शब्दस्य, अलघुनश्च अन्त्यात् पूर्वम् उदात्ते स्तः। केचित्तु 'आन्तस्य च नालघुनी' इति पठित्वा आकारान्तस्य नाशब्दस्य च लघुनी अन्त्यात् पूर्वम् उदात्ते स्तः। यथा - नाना, दिवा, मुधा। 'आन्तस्य' इत्यस्य अर्थः आकारान्तस्य। क्वचित्तु 'थान्तस्य' इत्यपि पाठः। थाशब्दान्तस्य इत्यर्थः। केचित्तु तन्त्रेण 'थ'शब्दोऽपि गृह्यते, तेन 'सनाथो देवदत्तः' इति सिद्धम्। दीक्षितेन सूत्रस्य उदाहरणं प्रदत्तम् – सनाथा सभा।

६४. **शिशुमारोदुम्बरबलीवर्दोष्ट्रारपुरूवसां च**। शिशुमारश्च उदुम्बरश्च बलीवर्दश्च, उष्ट्रारश्च, पुरूरवाश्च, तेषाम्, शिशुमारोदुम्बरबलीवर्दोष्ट्रारपुरूवसाम्, द्वन्द्वसमासः। 'फिषोऽन्त उदात्तः'[२७] इति सूत्रात् 'उदात्तः' इति पदम्, 'यान्तस्यान्त्यात् पूर्वम्'[२८] इति सूत्रात् 'अन्त्यात्' 'पूर्वम्' इति पदद्वयम् 'अथ द्वितीयं प्रागीषात्'[२९] इति फिट्सूत्रात् 'द्वितीयम्' इति पदञ्च अत्र अनुवर्तते। अस्य सूत्रस्य अर्थः एवं भवति – शिशुमार, उदुम्बर, बलीवर्द, उष्ट्रार, पुरूरवस्, एतेषाम् अन्त्यात् पूर्वं द्वितीयञ्च विकल्पेन उदात्तो भवति। 'शिशुमार' इत्यत्र 'शिंशुमार' इति पाठान्तरम्। 'उष्ट्रार' इत्यत्र उष्टार इति पाठान्तरम्। सूत्रे चकारेण 'अन्त्यात् पूर्वम्' इत्यस्य परामर्शो भवति, स च द्वितीयम् इति च सम्बध्यते।

६५. **सांकाश्य-काम्पिल्य-नासिक्य-दार्वाघाटानाम्**। सांकाश्यञ्च, काम्पिल्यञ्च, नासिक्यञ्च, दार्वाघाटश्च, तेषाम्, सांकाश्य-काम्पिल्य-नासिक्य-दार्वाघाटानाम्, द्वन्द्वसमासः। 'फिषोऽन्त उदात्तः' इति फिट्सूत्रात् उदात्त इति पदम्, 'अथ द्वितीयं प्रागीषात्'[३०] इति सूत्रात् द्वितीयम् इति पदम्, 'सुगन्धितेजनस्य ते वा'[३१] इति फिट्सूत्रात् वा इति पदञ्च अत्र अनुवर्त्तते। अत एव सूत्रस्य अर्थ एवं भवति सांकाश्य-काम्पिल्य-नासिक्य-दार्वाघाट-इत्येतेषां शब्दानां द्वितीयम् उदात्तं वा भवति। अत्र सूत्रे मण्डूकप्लुत्या 'आदिर्वा' इति वर्तते। अत एव 'पद्दन्नोमास्हृन्निशसन्यूषन्दोषन्यकञ्छकन्नुदन्नासञ्छस्प्रभृतिषु'[३२] इति सूत्रे 'राजन्य-साङ्काश्य-काम्पिल्य-नासिक्य-दार्वाघटानामादिर्वाऽन्तो वा' इति कैयटेन उक्तम्। अत्र अन्तशब्देन आदेरपेक्षया अन्तो = द्वितीय एव, अतो न विरोधः। एवं 'सप्तमी सिद्धशुष्कपक्वबन्धेष्वकालात्'[३३] इति सूत्रे 'एषामन्तः पूर्वं वा' इति काशिकायामपि पूर्वपदेन आदिः तदपेक्षया अन्तश्च अन्तशब्देन गृह्यते इति बोध्यम्। अत एव 'अन्त्यात् पूर्वमिति तु नानुवर्तते, साङ्काश्यादीनां त्रयाणां ग्रहणस्य वैयर्थ्यापत्तेः। यान्तस्यान्त्यादित्येव सिद्धेः। उत्तरसूत्रे 'आदिर्वा' इति तु स्पष्टार्थम्।

६६. **ईषान्तस्य हयादेरादिर्वा**। ईषा अन्ते यस्य, तस्य, ईषान्तस्य, बहुव्रीहिसमासः। हय् (हल्) आदिर्यस्य, तस्य हयादेः बहुव्रीहिसमासः। हय् इति हलां संज्ञा। ईषान्तस्य हलादिशब्दस्य आदिः विकल्पेन उदात्तो भवति। यथा - हलीषा। लाङ्गलीषा।

६७. **उशीर-दाशेर-कपाल-पलाल-शैवाल-श्यामाक-शारीर-शराव-हृदय-हिरण्यारण्यापत्यदेवराणाम्**। उशीरश्च, दाशेरश्च, कपालश्च, पलालश्च, शैवालश्च, श्यामाकश्च, शारीरञ्च, शरावश्च, हृदयञ्च, हिरण्यञ्च, अरण्यञ्च, अपत्यञ्च, देवरश्च, तेषाम्, उशीर-दाशेर-कपाल-पलाल-शैवाल-श्यामाक-शारीर-हृदय-हिरण्यारण्यापत्य-देवराणाम्,

द्वन्द्वसमासः। 'फिषोऽन्त उदात्तः'[३४] इति फिट्सूत्रात् 'उदात्तः' इति पदम्, 'ईषान्तस्य हयादेरादिर्वा'[३५] इति फिट्सूत्रात् 'आदिः' इति पदञ्च अत्र अनुवर्तते। अत एव सूत्रस्यार्थः एवं भवति - उशीर, दाशेर, कपाल, पलाल, शैवाल, श्यामाक, शारीर, शराव, हृदय, हिरण्य, अरण्य, अपत्य, देवर-इत्येतेषाम् आदिः उदात्तो भवति। श्यामाकपदग्रहणं चिन्त्यम्, 'धान्यानां च वृद्धक्षान्तानाम्'[३६] इत्यनेनैव सिद्धत्वात्। इदमेव ज्ञापयितुं मूले दीक्षितेन - धान्यानाम् इत्यत्र 'श्यामाक' इत्युदाहृतम्। देवरग्रहणमपि चिन्त्यम्, 'लघावन्ते द्वयोश्च बह्वषो गुरुः'[३७] इत्यनेनैव सिद्धत्वात्। हृदयपदग्रहणं 'स्वाङ्गानामकुर्वादीनाम्' इति द्वितीयस्य उदात्तत्वं बाधितुम् अन्येषां 'लघावन्ते द्वयोश्च बह्वषो गुरुः' इति प्राप्ते वर्तमानफिट्सूत्रम्। केचित्तु घृतादिषु देवरशब्दः पठ्यते, एवञ्च पक्षे आद्युदात्तार्थं ग्रहणम्। अत्र वा इति अत्र नानुवर्तते इति केचित् इति नागेशस्य आशयः।

६८. **महिष्यषाढयोर्जायेष्टकाख्या चेत्**। महिषी च अषाढा च, तयोः महिष्याढ़योः, द्वन्द्वसमासः। जाया च इष्टका च जायेष्टके, द्वन्द्वसमासः। जायेष्टके आख्ये यस्याः सा, जायेष्टकाख्या, बहुव्रीहिसमासः। 'फिषोऽन्त उदात्तः' इति फिट्सूत्रात् 'उदात्तः' इति पदम् 'ईषान्तस्य हयादेरादिर्वा'[३८] इति फिट्सूत्रात् आदिः इति पदमत्र अनुवर्तते। अत एव सूत्रस्य अर्थः एवं भवति - महिषीशब्दस्य अषाढा-शब्दस्य च आदिरुदात्तो भवति यथाक्रमं जायाख्यायाम् इष्टकाख्यायाञ्च। यथा - महिषी जाया। अषाढा उपदधाति। सूत्रे 'म' इत्यादि किम्? सिंही असि, अत्र सूत्रस्य प्रवृत्तिर्यथा न स्यात्तदर्थम्। सूत्रे 'ज' इति किम्? महिषी, अषाढ़ा नक्षत्रम् इत्यत्र सूत्रस्य प्रवृत्तिर्यथा न स्यात्। अधुना फिट्सूत्रेषु चतुर्थपादस्थितानां सूत्राणां सोदाहरणं विश्लेषणम् क्रियते –

६९. **शकटि-शकट्योरक्षरमक्षरं पर्यायेण**। शकटिश्च शकटी च, तयोः शकटि-शकट्योः, द्वन्द्वसमासः। 'फिषोऽन्त उदात्तः'[३९] इति फिट्सूत्रात् 'उदात्तः' इति पदम् अत्र अनुवर्त्तते। शकटिशकटीशब्दयोः अक्षरमक्षरम् अर्थात् प्रत्येकाक्षरं पर्यायेण उदात्तो भवति। यथा - शकटिः। शकटी। 'उभे वनस्पत्यादिषु युगपत्'[४०] इति सूत्रस्थयुगपत्पदग्रहणबोधितानेकोदात्तानां युगपन्न समावेश इत्यर्थानुवादकं पदं पर्यायेण इति। तत्फलन्तु 'अनुदात्तं पदमेकवर्जम्'[४१] इति सूत्रम्। प्रातिपदिकग्रहणे लिङ्गविशिष्टस्यापि ग्रहणम् इति परिभाषायाः अर्थानुवादकं शकटी इति पदग्रहणम्।

७०. **गोष्ठजस्य ब्राह्मणनामधेयस्य**। ब्राह्मणः नामधेयः यस्य सः, ब्राह्मणनामधेयः, तस्य, ब्राह्मणनामधेयस्य, बहुव्रीहिसमासः। 'फिषोऽन्त उदात्तः'[४२] इति फिट्सूत्रात् उदात्त इति पदम्, 'शकटिशकट्योरक्षरमक्षरं पर्यायेण'[४३] इति फिट्सूत्रात् 'अक्षरम्', 'अक्षरम्' इति पदद्वयञ्च अत्र अनुवर्तते। अत एव सूत्रस्य अर्थः एवं भवति – ब्राह्मणवाचकस्य गोष्ठजशब्दस्य अक्षरमक्षरं पर्यायेण उदात्तं भवति। यथा – गोष्ठजो ब्राह्मणः। ब्राह्मणवाचकरुपार्थाभावे अस्य सूत्रस्य प्रवृत्तिर्न भवति। यथा – गोष्ठजः पशुः। अत्र 'गतिकारकोपपदात् कृत्'[४४] इति सूत्रेण कृदुत्तरप्रकृतिस्वरेणान्तोदात्तो भवति।

७१. **पारावतस्योपोत्तमवर्जम्**। उत्तमस्य समीपम्, उपोत्तमम्, अव्ययीभावसमासः। उपोत्तमेन वर्जम्, उपोत्तमवर्जम्, तत्पुरुषसमासः। 'फिषोऽन्त उदात्तः'[४५] इति फिट्सूत्रात् उदात्त इति पदम्, 'शकटिशकट्योरक्षरमक्षरम् पर्यायेण'[४६] इति फिट्सूत्रात् 'पर्यायेण' इति पदञ्च अत्र अनुवर्तते। अत एव सूत्रस्य अर्थः एवं भवति – पारावतशब्दस्य अन्तसमीपभिन्नाच् पर्यायेण उदात्तो भवति। दीक्षितेनोक्तम् – 'शेषं क्रमेणोदात्तम्'। यथा - पारावतः। अत्र 'व'शब्दो न उदात्तः।

७२. **धूम्रजानु-मुञ्जकेश-कालवाल-स्थालीपाकानामधूजलस्थानाम्** । धूम्रजानुश्च, मुञ्जकेशश्च, कालवालश्च, स्थालीपाकश्च, तेषाम्, धूम्रजानु-मुञ्जकेश-कालवाल-स्थालीपाकानाम्, द्वन्द्वसमासः । धूश्च, जश्च, लश्च, स्थश्च, धू-ज-ल-स्थाः, द्वन्द्वसमासः, न धू-ज-ल-स्थाः, अधू-ज-ल-स्थाः, तेषाम्, अधू-ज-ल-स्थानाम्, नञ्तत्पुरुषसमासः । 'फिषोऽन्त उदात्तः' इति फिट्सूत्रात् 'उदात्तः' इति पदम्, 'शकटि-शकट्योरक्षरमक्षरं पर्यायेण'[४७] इति फिट्सूत्रात् 'पर्यायेण' इति पदञ्च अत्र अनुवर्तते । अत एव सूत्रस्य अर्थः एवं भवति – धूम्रजानु, मुञ्जकेश, कालबाल, स्थालीपाक एषां चतुर्णां धू, ज, ल, स्थ, एतच्चतुरः वर्जयित्वा अवशिष्टानि क्रमेण उदात्तानि भवन्ति । यथा - धूम्रजानुः । मुञ्जकेशः । कालबालः । स्थालीपाकः । धूम्रजानु इत्यत्र धूशब्दं वर्जयित्वा शिष्टानां क्रमेण उदात्तत्वं भवति । मुञ्जकेश इत्यत्र जं वर्जयित्वा शिष्टानां क्रमेण उदात्तत्वं भवति । कालबाल इत्यत्र लं वर्जयित्वा शिष्टानां क्रमेण उदात्तत्वं भवति । स्थालीपाक इत्यत्र स्थं वर्जयित्वा शिष्टानां क्रमेण उदात्तत्वं भवति ।

७३. **कपिकेश-हरिकेशयोश्छन्दसि** । कपिकेशश्च, हरिकेशश्च, तयोः, कपिकेश-हरिकेशयोः, द्वन्द्वसमासः । 'फिषोऽन्त उदात्तः' इति फिट्सूत्रात् उदात्त इति पदम्, 'शकटि-शकट्योरक्षरमक्षरं पर्यायेण'[४८] इति फिट्सूत्रात् 'अक्षरम्', 'अक्षरम्', 'पर्यायेण' च इति पदत्रयम् अत्र अनुवर्तते । अत एव सूत्रस्य अर्थः एवं भवति – वेदे कपिकेश-हरिकेशशब्दयोः अक्षरमक्षरं पर्यायेण उदात्तो भवति । यथा – कपिकेशः । हरिकेशः ।

७४. **न्यङ्स्वरौ स्वरितौ** । न्यङ् च स्वश्च, न्यङ्स्वरौ, द्वन्द्वसमासः । 'न्यङ्' इत्यस्य 'स्वर्' इत्यस्य च स्वरितो भवति इति सूत्रस्यार्थः । यथा - न्यङ्ङुत्तानः । व्यचक्षयत्स्वः । 'न्यङ्ङुत्तानः' इत्यत्र वर्तमानफिट्सूत्रेण 'न्यङ्' इत्यस्य स्वरितत्वं भवति । 'व्यचक्षयत्स्वः' इत्यत्र वर्तमानफिट्सूत्रेण स्वरित्यस्य स्वरितत्वं भवति ।

७५. **न्यर्वुदव्यल्कशयोरादिः** । न्यर्वुदश्च व्यल्कशश्च, तयोः, न्यर्वुद-व्यल्कशयोः, द्वन्द्वसमासः । 'न्यङ्स्वरौ स्वरितौ'[४९] इति फिट्सूत्रात् 'स्वरितौ' इति पदम् अत्र अनुवर्तते । सूत्रस्य अर्थः एवं भवति – न्यर्वुदशब्दस्य, व्यल्पशशब्दस्य च आदिः स्वरितो भवति ।

७६. **तिल्य-शिक्य-काश्मर्य-धान्य-कन्या-राजन्य-मनुष्याणामन्तः** । तिल्यश्च, शिक्यश्च, काश्मर्यश्च, धान्यञ्च, कन्या च, राजन्यश्च, मनुष्यश्च, तिल्य-शिक्य-काश्मर्य-धान्य-कन्या-राजन्य-मनुष्याः, तेषाम्, तिल्य-शिक्य-काश्मर्य-धान्य-कन्या-राजन्य-मनुष्याणाम्, द्वन्द्वसमासः । 'न्यङ्स्वरौ स्वरितौ'[५०] इति फिट्सूत्रात् 'स्वरितौ' इति पदम् अत्र अनुवर्तते । अत एव सूत्रस्य अर्थः एवं भवति - तिल्य, शिक्य, काश्मर्य, धान्य, कन्या, राजन्य, मनुष्य एतेषां शब्दानाम् अन्तः स्वरितो भवति । 'यतोऽनावः'[५१] इति सूत्रेण आद्युदात्ते प्राप्ते तं बाधित्वा वर्तमानफिट्सूत्रेण अन्तः स्वरितो भवति । यथा - तिल्यम् । तिलानां भवनं क्षेत्रं तिल्यम् ।

७७. **बिल्व-भक्ष्य-वीर्याणि छन्दसि** । बिल्वञ्च, भक्ष्यञ्च, वीर्यञ्च, बिल्व-भक्ष्य-वीर्याणि, द्वन्द्वसमासः । 'न्यङ्स्वरौ स्वरितौ'[५२] इति फिट्सूत्रात् 'स्वरितौ' इति पदम्, 'तिल्य-शिक्य-काश्मर्य-धान्य-कन्या-राजन्य-मनुष्याणामन्तः'[५३] इति फिट्सूतात् 'अन्तः' इति पदञ्च अत्र अनुवर्तते । अत एव सूत्रस्य अर्थः एवं भवति - वेदे बिल्व, भक्ष्य, वीर्य एषां शब्दानाम् अन्तः स्वरितो भवति । ननो बिल्वस्य उदतिष्ठत् । अत्र बिल्वशब्दस्य वर्तमानफिट्सूत्रेण अन्तस्वरितत्वं भवति ।

७८. **त्वत्त्वसमसिमेत्यनुच्चानि** । त्वत् च, त्वश्च, समश्च, सिमश्च, त्वत्त्व-सम-सिमाः, द्वन्द्वसमासः । अनुच्चानि = न उच्चानि, नञ्तत्पुरुषसमासः, 'उच्चैरुदात्तः'[५४] इति उदात्तः । अनुच्चानि = अनुदात्तानि । 'तिल्य-शिक्य-काश्मर्य-

धान्य-कन्या-राजन्य-मनुष्याणामन्तः'[५५] इति फिट्सूतात् 'अन्तः' इति पदम् अत्र अनुवर्तते ।अत एव सूत्रस्य अर्थः एवं भवति – त्वत्, त्व, सम, सिम-एषां शब्दानाम् अन्तः उदात्तो भवति । यथा – स्तरीरुत्वत् । उत त्वः पश्यन् । नभन्तामन्यके समे । सिमस्मै । जयकृष्णेन उक्तम् – 'त्वत्' इत्यादीनि सर्वानुदात्तानि भवन्ति । सिमशब्दस्य अथर्ववेदे उदात्तः । नागेशेनापि 'अनुच्चानि' इत्यस्य अर्थः एवमुक्तम् - 'सर्वानुदात्तानि' । अत्र सूत्रे 'छन्दसि' इति न अनुवर्तते, 'आद्युदात्तश्च'[५६] इति सूत्रस्थभाष्यप्रामाण्यात् । 'उत त्व पश्यन्' इत्यत्र 'त्व' इत्यत्र वर्तमानफिट्सूत्रेण अनुदात्तत्वं भवति ।

७९. **सिमस्याथर्वणेऽन्त उदात्तः** । सूत्रस्य अर्थः एवं भवति - अथर्ववेदे 'सिम' इत्यस्य अन्तः उदात्तो भवति । सूत्रे अथर्वण इति प्रायिकम् । अत्र प्रायिककथनेन अन्यस्मिन् वेदेऽपि प्रयुक्तस्य सिमशब्दस्य अपि अन्त उदात्तो भवति, यदि तत्र इष्टं भवति ।

८०. **निपाता आद्युदात्ताः** – निपातसंज्ञकशब्दाः आद्युदात्ता भवन्ति । 'प्रागीश्वरान्निपाताः'[५७] इति सूत्राद् आरभ्य 'अधिरीश्वरे'[५८] इति सूत्रात् प्राक् निपातसंज्ञा विधीयते । उदाहरणं यथा – स्वाहा, स्वधा । 'स्वाहा' इत्यत्र निपातत्वात् वर्तमानफिट्सूत्रेण आद्युदात्तत्वं भवति ।

८१. **उपसर्गाश्चाभिवर्जम्** । अभेः वर्जम्, अभिवर्जम्, षष्ठीतत्पुरुषसमासः । अभिशब्दं वर्जयित्वा उपसर्गा आद्युदात्ता भवन्ति । सूत्रे 'अभिवर्जम्' इति पदग्रहणं किमर्थम्, तत्र उच्यते – अभ्यभिहि , अभिराममस्थात् । अत्र यथा आद्युदात्तो न स्यात्, तदर्थम् । इदं सूत्रं व्यर्थम्, उपसर्गाणां निपातत्वेनैव सिद्धेः कर्मप्रवचनीयानां तदभावज्ञापनाय इदं निपातपदग्रहणम् इति न च वाच्यम्, तेषामपि आद्युदात्तत्वस्य इष्टत्वात् । 'अभिश्चैवमादिषु पाठ्यः' इति बहवः वदन्ति । अत एव 'मानो मर्त्ता अभिद्रुहन्' इति मन्त्रे 'एवमादीनामन्तः' इति वेदभाष्यकारैः उक्तम् । उपसर्गसंज्ञासूत्रस्य भाष्येऽपि प्रपञ्चितम् । केचिद् वदन्ति उपसर्गस्यैव अभेः आद्युदात्तत्वनिषेधो यथा स्यात् । कर्मप्रवचनीयस्य तु निपातत्वाद् भवत्येव इत्येतदर्थम् इदं सूत्रम् ।

८२. **एवादीनामन्तः** । एव (एवम् वा) आदिर्येषाम्, तेषाम्, एवादीनाम्, बहुव्रीहिसमासः । 'निपाताः आद्युदात्ताः'[५९] इति फिट्सूत्रात् उदाताः इति पदमत्र अनुवर्तते । एवमादीनामिति पाठान्तरम् । एवादिशब्दानाम् एवमादिशब्दानां वा अन्तः उदात्तो भवति । यथा – एव, एवम्, नूनम् । सह ते पुत्र सूरिभिः । 'सहस्य सः'[६०] इति प्रकरणे 'सह' शब्दः आद्युदात्तः इति प्राञ्चः । तच्चिन्त्यम् । 'सह ते पुत्र सूरिभिः' अस्मिन् प्रयोगे 'सह' इत्यस्य 'एवमादीनामन्तः' इत्यनेन अन्तोदात्तो भवति । यद्यपि षष्ठस्य तृतीये 'सहस्य सः'[६१] इति प्रकरणे सहशब्दः आद्युदात्तः इति प्राञ्चः । अत एव अन्तोदात्तत्वम् इति चिन्त्यम् ।

८३. **वाचादीनामुभावुदात्तौ** । 'वाचा' आदिर्येषाम्, तेषाम्, वाचादीनाम्, बहुव्रीहिसमासः । वाचादिशब्दानाम् उभौ उदात्तौ भवतः । अत्र 'उभौ' इति पदग्रहणात् 'अनुदात्तं पदमेकवर्जम्' इति परिभाषाया अप्रवृत्तिर्भवति ।

८४. **चादयोऽनुदात्ताः** । निपाताः इति वर्तते । चः आदिर्येषाम्, ते, चादयः बहुव्रीहिसमासः । चादयः (निपाताः) अनुदात्ताः भवन्ति । तेन 'पशुर्नेति' इत्यत्र 'न' इत्यस्य निपाताभावात् वर्तमानसूत्रस्य प्रवृत्तिर्न भवति । अत एव 'निपाताः आद्युदाताः'[६२] इति फिट्सूत्रविहितस्य आद्युदात्तस्य अपवादोऽयम् ।

८५. **यथेति पादान्ते** । पादस्य अन्तः, तस्मिन्, पादान्ते, षष्ठीतत्पुरुषसमासः । 'चादयोऽनुदात्ताः'[६३] इति फिट्सूत्रात् 'अनुदात्ताः' इत्यस्य अनुवृत्तिर्भवति । पादान्ते स्थितस्य यथाशब्दस्य अनुदात्तो भवति । यथा – तन्नेमिमृभवो'यथा । अस्मिन् प्रयोगे 'यथा' शब्दस्य पादान्ते स्थितत्वात् 'यथेति पादान्ते'[६४] इति वर्तमानफिट्सूत्रेण अनुदात्तत्वं भवति । 'शाकिनं वचो यथा' इत्यादौ छान्दसत्त्वाद् न अनुदात्तः ।

८६. **प्रकारादिद्विरुक्तौ परस्यान्त उदात्तः** । प्रकारादिद्विरुक्तौ अर्थात् 'प्रकारे गुणवचनस्य' इत्यादिसूत्रविहितस्य द्विरुक्तस्य परभागस्य अन्तः उदात्तो भवति । यथा - पटुपटुः । अत्र 'प्रकारादिद्विरुक्तौ परस्यान्त उदात्तः'[६५] इति वर्तमानफिट्सूत्रेणान्तोदात्तत्वं भवति । 'कर्मधारयवदुत्तरेषु'[६६] इति सूत्रेण 'कर्मधारयवद्भावादेव 'समासस्य'[६७] इत्यनेन अन्तोदात्तत्वे सिद्धे व्यर्थमिदं सूत्रम् इति न च वाच्यम्, तस्य पाणिनीयात् पूर्वप्रवृत्तत्वेनादोषात् ।

८७. **शेषं सर्वमनुदात्तम्** । शेषम् = नित्यादिद्विरुक्तस्य परम् । नित्याद्यर्थे द्वित्वे सति सर्वम् अनुदात्तं भवति । यथा - प्रप्रायम् । दिवेदिवे । प्रप्रायम् इत्यत्र 'शेषं सर्वमनुदात्तम्' इति वर्तमानफिट्सूत्रेण द्विरुक्तस्य परमनुदात्तं भवति । 'दिवेदिवे' इत्यत्र 'शेषं सर्वमनुदात्तम्'[६८] इति वर्तमानफिट्सूत्रेण द्विरुक्तस्य परमनुदात्तं भवति ।

**संकेतपञ्जिः**

पा. सू. = पाणिनीयसूत्रम्

फि. सू. = फिट्सूत्रम्

उ. सू. = उणादिसूत्रम्

वा. = वार्त्तिकम्

सम्पा. = सम्पादकः

**उल्लेखपञ्जिः**

१. पा. सू. ३।१।३

२. फि. सू. ३।६६

३. *तदेव* ३।५७

४. *तदेव* २।४२

५. *तदेव* ३।५२

६. *तदेव* २।४२

७. *तदेव* २।२९

८. *तदेव* २।५७

९. *तदेव* ३।५०

१०. *तदेव* ३।५१

११. *तदेव* ३।५०

१२. *तदेव* ३।५१

१३. *तदेव* ३।५५

१४. पा. सू. ६।२।१८९

१५. *तदेव* ६।२।१९२

१६. फि. सू. २।४२

१७. उ. सू. ४२३

१८. पा. सू. ६।२।२

१९. *तदेव* ६।१।२२३

२०. *तदेव* ३।५६

२१. *तदेव* ३।५०

२२. *तदेव* ३।५७

२३. *तदेव* ३।५०

२४. *तदेव* ३।५७

२५. *तदेव* १।१

२६. *तदेव* ३।६२

२७. *तदेव* १।१

२८. *तदेव* ३।६२

२९. *तदेव* ३।५०

३०. *तत्रैव*

३१. फि. सू. ३।६०

३२. पा. सू. ६।१।६३

३३. *तदेव* ६।२।३२

३४. फि. सू. १।१

३५. *तदेव* ३।६६

३६. *तदेव* २।४६

३७. *तदेव* २।४२

३८. *तदेव* ३।६६

३९. *तदेव* १।१

४०. पा. सू. ६।२।१४०

४१. *तदेव* ६।१।१५८

४२. फि. सू. १।१

४३. *तदेव* ४।६९

४४. पा. सू. ६।२।१३९

४५. फि. सू. १।१

४६. *तदेव* ४।६९

४७. *तत्रैव*

४८. *तत्रैव*

४९. फि. सू. ४।७४

५०. *तत्रैव*

५१. पा. सू. ६।१।११३

५२. फि. सू. ४।७४

५३. *तदेव* ४।७६

५४. पा. सू. १।२।२९

५५. फि. सू. ४।७६

५६. पा. सू. ३।१।३

५७. *तदेव* १।४।५६

५८. *तदेव* १।४।९७

५९. फि. सू. ४।८०

६०. वा. १००९

६१. पा. सू. ६।३।७८

६२. फि. सू. ४।८०

६३. *तदेव* ४।८४

६४. *तदेव* ४।८५

६५. *तदेव* ४।८६

६६. पा. सू. ८।१।११

६७. *तदेव* ६।१।१२३

६८. फि. सू. ४।८७

**परिशीलितग्रन्थपञ्जिः**

अशोकचन्द्रगौढशास्त्री। *संस्कृतव्याकरणेतिहासविमर्शः*। वाराणसी: भारतीय विद्या संस्थानम्, १९९७।

तारानाथतर्कवाचस्पतिः। *वाचस्पत्यम्*। नइ दिल्ली: राष्ट्रिय-संस्कृत-संस्थानम्, २००६।

धर्मपाल, गौरी। *वेदेर भाषा ओ छन्द*। कलकाता: पश्चिमवङ्ग राज्य पुस्तक पर्षत्, १९९९।

नागेशभट्टः। *लघुशब्देन्दुशेखरः*। सम्पा. नरहरिशास्त्री पेण्डसे। वाराणसी, २००१ (तृतीयसंस्करणम्)।

पतञ्जलिः। *महाभाष्यम्* (चतुर्थः भागः)। सम्पा. श्रीभार्गवशास्त्री भिकाजी योशी। दिल्ली: चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान।

पाणिनिः। *अष्टाध्यायी*। सम्पा. गोपालदत्तपाण्डेयः। वाराणसी: चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, २०१७। (चौखम्बा सुरभारती ग्रन्थमाला १९)।

____। _____। सम्पा. तपनशङ्कर-भट्टाचार्य्यः। कलकाता: संस्कृत वुक् डिपो, २००५।

भट्टाचार्य्यः, तपनशङ्करः । *वैदिकव्याकरण*। कलकाता: संस्कृत वुक् डिपो, २००२।

भट्टोजिदीक्षितः। *वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी*। सम्पा. गिरिधरशर्मा, परमेश्वरानन्दशर्मा। वाराणसी: मोतिलाल वनारसी दासः, १९९७ (पुनर्मुद्रणम्) ।

वामन-जयादित्यः। *काशिका*। सम्पा. जयशङ्करलाल त्रिपाठी। वाराणसी: तारा वुक् एजेन्सी, १९९०।

राजाराधाकान्तदेवः। *शब्दकल्पद्रुमः*। नइ दिल्ली: राष्ट्रिय-संस्कृत-संस्थानम्, २००२।

शास्त्री, नारायण ब्रह्मरामशर्माकाङ्करः। *उणादिपदानुक्रमशब्दकोषः*। जयपुर।

सान्याल, अयोध्यानाथ। *वैदिकस्वररहस्यम्*। वर्धमान: वर्धमानविश्वविद्यालयः, १३७५ वङ्गाब्दः।

हरेकान्तमिश्रः। *बृहद्धातुकुसुमाकरः*। दिल्ली: चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठानम्, २००३।

हालदार, गुरुपद। *व्याकरणदर्शनेर इतिहास*। कलकाता: कालीघाट, १३५० वङ्गाब्दः।

# धर्मशास्त्रे गोष्ठीगतस्वास्थ्यस्य परिमलस्य च मूल्यम्

सुरजित्-व्यानार्जी

**सारसंक्षेपः**

गोष्ठीजीवनमेव मनुष्यस्य स्वास्थ्यं परिमलञ्च बोधयति। स्वास्थ्यं सर्वथा शारीरिकीं स्थितिं सूचयति, परिमलः परिवेशं संघटयति। गोष्ठीसदस्यरूपेण मनुष्य आत्मनः सामर्थ्यलब्धये स्वीयस्वास्थ्यं यथैव, तथैव च स्वीयपरिमलविषयिणीं परिवेष्टनीञ्च विषयीकरोति। प्राचीनभारतीयशिक्षा एतदर्थं त्रिविधं शौचं प्रस्तौति – कायशौचं वाक्-शौचं मनःशौचञ्च। एतदर्थं कायशौचम् आयुर्विज्ञानेन सह, वाक्-शौचं भाषाविज्ञानेन सह, एवञ्च मनःशौचं योगविज्ञानेन सह मनुष्यं योजयति। एतत्त्रिविधशौचस्य मूल्यं भारतीयशिक्षायां यथा विद्यते, तथैव चास्योद्देश्यं परिमलव्यवस्थां सम्पृक्तां करोति। अनया शिक्षया स्वास्थ्यविषये यथा सुबोधता आगच्छति परिमलविषये च तथा सचेतनता आगच्छति। यदा सचेतनतया सह सुबोधता मिश्रीभवति तदानीमेकं नवीनं मूल्यमाविर्भवति। प्राचीनभारतीयशिक्षा गोष्ठीजीवननिर्माणाय एतादृशस्य मूल्यस्य लब्धये स्वास्थ्यपरिमलयोः उपरि प्राधान्यमादधाति।

**कुञ्चिकाशब्दः**

अभ्युदयः, संस्कारः, धर्म, शौचम्, गोष्ठीजीवनम्, मूल्यबोधः, परिमलः।

मानवीयं मूल्यन्तु सामाजिकाभ्युदयो वैयक्तिकाभ्युदयस्तथा निःश्रेयस इति वर्गत्रययुतम्। वर्णाश्रमप्रतिपादितानि कर्तव्यकर्माणि सामाजिकमूल्यवाच्यानि। वर्णाश्रमधर्मप्रतिपादिता नियमास्तु गोष्ठीगतमतादर्शनानुसारं वैयक्तिकाभिलाषनिश्चये प्रचोदयन्ति साधारणान् मनुष्यान्। वर्णाश्रमनिष्ठधर्मोऽयं नारोपितोऽपि त्वावश्यकः। यथाश्रमं यथावर्णं यथाकर्तव्यं सम्पादनीयम्। अपरतः साधारणधर्मास्तु सर्वेषु आश्रमेषु सर्वैर्वर्णैः आचरणीयानि कर्तव्यकर्माणि। अत्र द्विप्रकारकं सेवनतत्वं पदं कुरुते। एकन्तु तावत् जागतिकाध्यात्मिकदृष्ट्या परस्परसंरक्षणं द्वितीयन्तु तावत् परस्परोपकृतिः। समाजजीवनं तु व्यक्तिजीवनस्य अनुकरणमेव, यत्र उत्पत्तिविकाशपरिणामानि च परिलक्ष्यन्ते। यदि समाजप्रतिष्ठितनीतिनियमानाम् आचाराणाञ्च व्यवहारयोग्यत्वं समवदुत्तरकालेऽपि प्रासङ्गिकं वर्तते तर्हि तस्य अवक्षयः झटित्येव न भवति, कालान्तरेऽपि तस्यैव नीतिनियमानां प्रतिफलनं सततं दृश्यमानं भवति। समष्टिचेतना तु तेषामेव नीतिनियमानां नवीकरणेनैव कालोपयोगिनं करोति।[१] मनुष्यस्य यच्छारीरिकं जीवनं तत्तु स्वल्पं परन्तु तस्य यद् आध्यात्मकिं कर्माश्रितं च जीवनं तत् सुविस्तृतं जननमरणरहितञ्च। अतस्तस्य एतादृशं नमनीयं विकाशदृष्ट्या च सुस्थिरं कर्माश्रितं जीवनं प्रायोगिकदृष्ट्या सामजिकसत्तायाः पूर्णतायाः प्रकाशं करोति। पुनः एतादृशः समाजात्मा मनुष्यजीवनचक्रावस्थान्तरमेव अनुसृत्य वैयक्तिकस्वातन्त्र्यं च उद्घोषयन् मानवताया संमिश्रणेन विश्वात्मनः परमसत्यस्योपलब्धये सहायो भवति।[२] यतो हि मनुष्यो गोष्ठीं विना जीवितुं नैव शक्नोति, तर्हि गोष्ठ्यन्तरसहसम्पर्केण गोष्ठीं निर्माय तत्रैव निवसति सः। तत आत्मनः सामर्थ्यं कायमनोवाक्शौचैः साधयति, यत् सामर्थ्यं तस्यैव जनस्य वैयक्तिकम् अभ्युदयं सामाजिकाभ्युदयं च सृजति। मनुष्यस्य आचरणेन या अशुद्धिर्जायते सा आभ्यन्तरभेदेन द्विविधा भवति। बाह्यशुद्धिस्तु स्नानादिभिः शरीरसंस्कारैर्भवति। आभ्यन्तराशुद्धिस्तु मन आत्मानं च कलुषयति, तदर्थञ्च मानसिकसंस्कारै आत्मनः शुचितां सम्पादयति सनातनो मनुष्यः। मनसः शुद्धिस्तु ज्ञानेनैव भवति, अद्भिश्च गात्रशुद्धिर्भवति।[३] कायशुद्धौ तु अहिंसादीनामाचरणमेव कर्तव्यम्। अन्नप्राशनात् प्राक् कोऽपि

शिशुः अशुद्धो न भवति। यावदानुष्ठानिकतया प्रथमं भक्षणं जातं तदनन्तरमेव शिशोः अशुद्धिर्जायते। तदर्थं दैहिकशुद्धिनिमित्तं शौचकर्मावलम्बनीयम्। कायशुद्ध्यर्थमादौ अद्भिः स्नानमेव विधेयम्। प्रत्यहं स्नात्वा शुचिर्नरो देवर्षिपितृभ्यस्तर्पणं हरिहरादिदेवपूजनं सायं प्रातश्च समिद्धोमं कुर्यात् ब्रह्मचारी।[४] यद्यपि गौतमधर्मसूत्रे तु ब्रह्मचारीणां कृते शुद्ध्यर्थं स्नानं तु निषिद्धं भवति। परन्तु अत्र स्नानमित्यनेन सुखस्नानविषयमेव बोध्यते। अतः शरीरशुद्धौ स्नानं करणीयं, न दैहिकसौन्दर्यवृद्ध्यर्थमेव।[५] शिक्षाश्रमे तु ब्रह्मचारिधर्मम् अतिवाहयन् बालको न कदापि तैलादीना शिरःसहितदेहमर्दनं कुर्यात्, कज्ज्वलादिभिश्च नयनद्वयं नैव रञ्जयेत्। यत एतानि निषिद्धानि कर्माणि तु मैथुनातिरिक्तविषयाभिलाषातिशयं वर्धयन्ति तर्हि एतानि सयत्नेनैव विवर्जनीयानि। भक्ष्याभक्ष्यविचारेऽपि स सततं ब्रह्मचारिधर्ममेवानुस्मरन् कायिकशुद्धिमेव विदधेत्। अतो मधुमदमांसानामेव शरीरोद्वेजकानामहितकराणां निषिद्धानां द्रव्याणां भोजनं नैव कदापि करणीयम्।[६] यस्य वागनृतादिभिरदूषिता मनश्च रागद्वेषादिभिरदूषितञ्च भवति स सर्वज्ञत्वसर्वेशत्वादिरूपं मोक्षफलमेवाप्नोति। अतः कदापि मर्मपीडाकराणां वाक्यानां प्रयोगो नैव करणीयः, यतः अनेन परस्य द्रोहः अपकारश्च भवतः।[७] तदर्थमेव वाक्दूषणमष्टादशव्यसनेषु स्थानं लभते। तीक्ष्णेन अस्त्रेण शरीरस्य क्षतं जायते चेद् औषधादीनामवलेपनेन तस्य निरामयो भवेत्। परन्तु प्रयुक्तया तीक्ष्णया मर्मभेदीकरवाचा यः क्षतो मनसि एवोत्पद्यते स पुनः प्रभूतस्तुत्यादिभिर्वाक्यैर्न पूर्यते। तादृशः क्षतः सार्वकालिकः। अतो न संरोहति वाक्क्षतम्।[८] अपरतः अभिवादनविषयेऽपि ब्रह्मचारिणा तथा यत्नो नेतव्यो येन ज्ञानवृद्धानाञ्च सम्मानहानिर्न स्यादिति। अभिवादनसमये सर्वदा भो-भवत्-पूर्वकेणाभिवादनेन न कस्यापि हीनत्वं भवति प्रकटितमपि च, श्रेष्ठस्य विद्यावत्ताया वयोजनिताभिज्ञतायाः चैव कीर्तनं कीर्तितम्। अतो वृद्धाभिवादनशीलस्य वृद्धसेविनश्च जनस्य आयुप्रज्ञायशोबलानि चत्वारि सम्यक् प्रकर्षेण वर्द्ध्यन्ते।[9] अभिवादनसमये सर्वदा शालीनता एव रक्षणीया। अनयैव अभिवादनशैल्या योग्यतमस्योद्वर्तनमेव भवति येन सामाजिकस्थितिः सिद्ध्यते।

मनसः वृत्त्यनुसारं शारीरिकवृत्तिर्भवति, तदनुसारञ्च फलमेव मनुष्य उपाश्नुते। अतो यथाविधेन सात्त्विकेन राजसेन तामसेन च चेतसा यत्कर्म स्नानदानयोग्यत्वमनुतिष्ठति तादृशेनैव शरीरेण सत्त्वरजतमसामाधिक्येन तत्तत्फलमेव भुङ्क्ते मनुष्यः।[१०] तदर्थमेव इन्द्रियसंयमः कार्यो येन मनश्च नियम्यते। धर्मसंकल्पमूलत्वात् इन्द्रियाणामेव प्रवृत्तिरुपजायते। इन्द्रियाणि तु विषयैः साकं सततं संयुज्यते। अभ्युन्नतिकामिनो मनुष्या मनसा एव तान्येव इन्द्रियाणि सम्यक् नियम्य मोक्षादिपुरुषार्थयोग्यतारूपां सिद्धिमेव लभन्ते।[११] श्रोत्रादीनि पञ्चकर्मेन्द्रियाणि एव अश्वतुल्यानि, तानि तु सदैव विषयमार्गपञ्चकं प्रति धावन्ति। मन एव तत्र प्रग्रहस्वरूपः सन् विषयमार्गेभ्यः इन्द्रियाश्वानां स्वाभाविकगतिं निवर्तयति।[१२] अतो जिते मनसि उभावपि बुद्धीन्द्रियकर्मेन्द्रियगणौ जितौ भवतः। तदर्थमेव कर्मसंकल्पमूलस्य मनस एव आदौ नियमनमावश्यकं येन कार्यसिद्धिरपि अनायासेनैव भवति। अतो मनसा कृतं दुष्कृतं सुकृतं वा कर्म सुखदुःखरूपं फलं जनयित्वा इह जन्मनि जन्मान्तरे वा मनसैव उपभुङ्क्ते। तद्वत् वाग्द्वारेण प्रयुक्तानां मधुरकर्कशभाषाणां शुभाशुभफलं वाचा एव भोक्तव्यः। शरीरद्वारेण स्रक्चन्दनादिप्रियोपभोगव्याधित्वादिना शारीरं शुभाशुभफलमेव उपभुङ्क्ते मनुष्यः। ततो धर्मरहितानां कायिकमानसिकवाचिकप्रयोगानामपराकरणमेव सयत्नेन कर्तव्यम्। शरीरजैः कर्मदोषैः मनुष्यः स्थावरत्वं प्राप्नोति। वाचिकैः कर्मदौषैः स मृगत्वमेव प्राप्नोति। मानसिकैः कर्मदोषैश्च चाण्डालादित्वं लभते। अतः सदैव शरीरेण मनसा वाचा वा शौचम् अवलम्बनीयम्। यः खलु बुद्ध्या वाङ्मनोशरीरकृतदोषान् सयत्नेन अपाकरोति स्थिरसंकल्पः स 'त्रिदण्डी' इति अभिधया अभिहितो भवति।[१३] अनेनैव मनोवचनशरीरशौचनिष्ठपरिमलस्वास्थ्यविषये सदैव यथा सचेतनता तथा सुबोधता अवलम्बनीया येन मूल्यं भवति प्रतिष्ठितम्।

**उल्लेखपञ्जिः**

१. - Aurobindo. "Indian Polity". *The Foundations of Indian Culture.* New York: The Sri Aurobindo Library, 1953. p. 378. (E –Book).

२. "……the idea is itself only the principle of soul manifestion of the communal being and each communal soul again a manifestation and vehicle of the greater eternal spirit…." – *ibid*. p. 379.

३. "अद्भिः शुद्ध्यन्ति गात्राणि बुद्धिर्ज्ञानेन शुद्ध्यति। मनःशुद्धिरन्तःशौचम्।
अहिंसया च भूतात्मा मनः सत्येन शुद्ध्यतीति।"- *बौधायधर्मसूत्रम्*- 1/8/1-3.

"ज्ञानं तपोऽग्निराहारो मृन्मनो वार्युपाञ्जनम्।
वायुः कर्मार्ककलौ च शुद्धे कर्तृणि देहिनाम्।।"- *मनुसंहिता*- 5/105.

४. *मनुसंहिता*- 2/176.

५. "नाप्सु श्लाघमानः स्नायात्।"- *बौधायनधर्मसूत्रम्*- 1/2/38.

६. *मनुसंहिता*- 2/177, 5/6-36. *श्रीमद्भगवद्गीता*- 17/8-10.

७. *मनुसंहिता*- 2/161.

८. *मनुसंहिता*- 7/48.

९. *तत्रैव*- 2/119-132.

१०. "यादृशेन तु भावेन यद्यत्कर्म निषेवते।
तादृशेन शरीरेण तत्तत्फलमुपाश्नुते।।"- *मनुसंहिता* - 12/81.

११. "दृष्टिपूतं न्यसेत् पादं वस्त्रपूतं जलं पिबेत्।
सत्यपूतां वदेद्वाचं मनःपूतं समाचरेत्।।" - 6/46.

१२. "आत्मानं रथिनं विद्धि शरीरं रथमेव तु
बुद्धिन्तु सारथिं विद्धि मनः प्रग्रहमेव च।
इन्द्रियाणि हयानाहुर्विषयांस्तेषु गोचरान्
आत्मेन्द्रियमनोयुक्तं भोक्तेत्याहुर्मनीषिणः।।"- *कठोपनिषत्* - 1/3/3--4.

१३. *मनुसंहिता* - 12/8-10.

**परिशीलितग्रन्थपञ्जिः**

Āpastamba. *Āpastambadharmasūtram.* Ed. U. Pandeya. Varanasi: Chaukhambha Sanskrit Sansthan, 2016.

Ayer, P.S.S. *Evolution of Hindu Moral Ideals*. Delhi: Nag Publishers, 1976. Reprint, 1935. (1st Ed.).

Banerjee, A. *Philosophy and Principles of Education.* Kolkata: B B Kundu Grand Sons, 2009 (Revised Ed.), 1988 (1st Ed.).

Banerjee, S.C. *Society in Ancient India.* New Delhi: Abhinav Publications, 1993.

Basham, A.L. *The Wonder that was India*. London: Sidgwick and Jackson, 1985 (rpt.). 1967(1st ed.).

Buch, M.A. *The Principles of Hindu Ethics.* Delhi: Bharatiya Kala Prakashan, 2003 (Rev. ed.), 1921 (1st ed.).

Crowford, S.C. *The Evolution of Hindu Ethical Ideals* .Hawaii: University of Hawaii. 1982 (2nd Ed.).

Hiriyanna, M. *Indian Conception of Value.* Mysore: Kavyalaya Prakashan, 1975(Reprint).

Kane, P.V. *History of Dharmaśāstra*. Vol. II. Part 1. Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1997 (3rd Ed.), 1941 (1st Ed.).

Kapani, L. *The Philosophical Concept of Saṃskāra.* Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2013.

Maitra, S.K. *The Ethics of the Hindus*. Kolkata: University of Calcutta, 1956 (2nd Ed.).

Manu. *Manusamhitā*. Ed. M. Banerjee. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 2003.

Mess, G.H. *Dharma and Society.* Delhi: Gyan Publishing House, 1986 (e-book).

Olivelle, P. *Dharmasūtra Paralles.* New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2005.

Pandey, R. *Hindu Saṃskāras- Socio Religious study of the Hindu Sacraments.* Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1969 (2nd Revised Ed.), 1949 (1st Ed.).

Speziale, A. *The Ethical And Religious Values of ancient India.* Calcutta: Sujan Publications, 1987.

Swain, B.K. *Dharmaśāstra- A Link between Tradition and Modernity.* Varanasi: Chaukhambha Sanskrit Bhawan, 2003.

Swain, B.K. *Smṛtimīmāṃsā.* Delhi: Akshaya Prakashan, 2006.

# RE-READING THE DELHI-SIWALIK STONE PILLAR INSCRIPTIONS OF VĪSALA OR VIGRAHARĀJA IV OF SAṀVAT 1220

Debarchana Sarkar

Debanjan Maity

**Abstract**

The Delhi-Siwalik Stone Pillar Inscription of Vīsala or Vigraharāja IV of Saṁvat 1220 has been edited and discussed with translation and/or notes by several earlier scholars like Radhakanta Sarma, H.T. Colebrooke, Wilford, Kielhorn, James Prinsep, D.C. Sircar and others. But a detailed interpretation of its contents on the basis of language and literary merit is yet to be prepared. Moreover, the earlier translators have in some cases failed to notice some important clues leading to the correct meaning, because they did not pay careful attention to proper prose construction according to grammar and also did not consider it necessary to refer to poetic convention. As a result their translations do not always convey the desired meaning. Also, a literary micro-analysis of the eulogy is not attempted even by any sanskritist. Keeping in mind the literary culture of the court of Vigraharāja IV as is evidenced by the two fragments of inscribed dramas (one composed by the king himself and the other centering round the character of Vigraharāja IV and composed by his court poet) in the Arhai-din-ka Jhonpra mosque, the earlier site of a Sarasvatī temple in Vigraharāja's time, one is naturally tempted to compare and collate the present inscription with these literary pieces. In this paper a brief but comprehensive study of the inscription has been attempted to reveal its multidimensional importance.

**Key words:** Delhi-Siwalik, Vīsaladeva, Vigraharāja IV, Cāhamāna dynasty

## 1.1 Introducing the Pillar and its Content[1]

Find Spot: The inscribed sandstone pillar (also containing the longest version of Aśoka's edict) was originally erected in Topra Kalan, west of Yamuna at the foot of Shivalik mountain in Haryana. Later it was brought to Delhi by Sultan Firuz Shah (1351-88 CE). Now it is located in Delhi and is known as Firuz Shah's lāṭh or Shivalik Pillar. Shams-i Sirāj 'Afif in Tarikh-i Firuz Shahi gives a vivid description of how the Sultan found the monolithic pillars during his military campaigns and brought them to Delhi. He called the present one minar –i- zarin (the Golden Column) and erected it at Firuzabad near Jama Masjid. The other was fixed near Kushk-i-Shhikar or the hunting place. 'Afif believed these pillars to be belonging to the time of the Pāṇḍavas and mentioned them as walking sticks of Bhīma. He gives an account of how the colossal column was transported. We are told that people from the village were asked to bring silk and cotton which were spread on the ground near the pillar. The ground at the base was cleared and the column was made to fall on the soft surface. Then it was covered with reed and raw hides and carried to a specially constructed carriage having 42 wheels. Workers pulled it with ropes

and finally dropped it at the banks of Yamuna. It was then heaved into several boats tied together and taken by river to Delhi. When some Brahmins were invited for deciphering the inscriptions on it (Aśokan edict and the present record), they not being conversant with early scripts, were unable to do so, but instead of professing their ignorance they said that it contained a prophecy that no one would be able to remove this pillar from its place till the great king Firuz came to power.

Inscriptions B and C follow the established path of Sanskrit court poets in lavishly eulogising Vigraharāja IV and his achievements, the most important two being liberation of Āryāvarta from the Mleccchas and levying taxes from that area. The fuller content of the inscriptions is to be looked for in the translations and detailed discussion below.

Language: Sanskrit. Of the three inscriptions A, B and C the beginning and ending portions (conveying the date and details of execution of the records) are composed in prose and the intermediate part comprises of four verses, three (1,2,4) in *Śārdūlavikrīḍita* and one (3) *Sragdharā* metres.

Genre: Praśasti

Date: Two of the inscriptions refer to the date Vikrama Era 1220, Vaiśākha śu-ti 15, (Thursday 9th April or 7th May 1164 CE).

**1.2 Text**[2]

[Serial numbers put to the left indicate lines and those to the right indicate verses. Verses are given in *catuṣpadī* form of regular *śloka*s for comfortable reading. Asterisk within () is put by the editor, i.e. D.C. Sircar, to indicate that the sign was not engraved and it is supplied by the editor for clarity of meaning and reading.]

Inscription A

1. Symbol for *Siddham/ Oṁ siddhiḥ/ Siddhir astu.* saṁvat 1220 vaiśākha-śuti 15 (||*)
2. śākaṁbharī-bhūpati-śrīmadavellade-
3. vātmaja-śrīmadvīsaladevasya||

Inscription B

1. Symbol for *Siddham/ Oṁ siddhiḥ/ Siddhir astu.* ambho nāma ripu-priyā-nayanayoḥ pratyarthi-dantāntare
   pratyakṣāṇi tṛṇāni vaibhava-milatkāṣṭhaṁ yaśastāvakam |
2. mārgo loka-viruddha eva vijanaḥ śūnyaṁ mano vidviṣāṁ
   śrīmadvigraharājadeva bhavataḥ prāpte prayāṇotsave ||1
3. līlā-mandira-sodareṣu bhavatu svānteṣu vāmabhruvāṁ
   śatrūṇāṁ tu na vigraha-kṣitipate nyāyyo(’*)tra vāsastava |
4. śaṅkā vā puruṣottamasya bhavato nāsty eva vārāṁnidher
   nirmathyāpahṛta-śriyaḥ kimu bhavān kroḍe na nidrāyitaḥ || 2

Inscription C

1. Symbol for *Siddham/ Oṁ siddhiḥ/ Siddhir astu.* ā vindhyād ā himādrer viracita-vijayas tīrthayātrā-prasaṅgād
   udgrīveṣu prahartā nṛpatiṣu vinamtkandhareṣu prasannaḥ |
2. āryāvartaṁ yathārthaṁ punar api kṛtavān mleccha-vicchedanābhir
   devaḥ śākambharīndro jagati vijayate vīsala-kṣoṇipālaḥ ||3
3. brūte saṁprati cāhamāna-tilakaḥ śākaṁbharī-bhūpatiḥ
   śrīmadvigraharāja eṣa vijayī saṁtānajān ātmanaḥ |
4. asmābhir karadaṁ vyadhāyi himavadvindhyāntarālaṁ bhuvaḥ
   śeṣa-svīkaraṇāya māstu bhavatām udyoga-śūnyaṁ manaḥ ||4
5. saṁvat śrī-vikramāditye 1220 vaiśākha-śu-ti 15 gurau (||*)
   likhitam idaṁ rājādeśāt jyotiṣika-śrī-tilakarāja-
   pratyakṣaṁ gauḍānvaya-kāyastha-māhava-putra-śrīpatinā |
6. atra samaye mahāmantrī rājaputra-śrī-sallakṣaṇapālaḥ ||

## 1.3 Translation rendered by earlier scholars

The translations are reproduced below word-perfect (with spellings/ orthography kept unchanged) as found in journals/ edited volumes.[3]

### Translation A

(I) (OM) In the year 1230, on the first day of the bright half of the month Vaisach (a monument) of the fortunate- VIŚALA DEVA - son of the fortunate- AMILLA-DEVA-King-of-*Śācambharī*

II) (OM) As far as *Vindhya*, as far as *Himādri*, (the mountain of Snow,) he was not deficient in celebrity……. making *Aryāverta* (the land of Virtue or India) even once more what its name signifies…… He having departed, PRATIVAHAMĀNA TILACA (is) King of *Sācambharī*: (*Sācam* only remains on the monument.) By us (the reign between) *Himawat* and *Vindhya* has been made tributary.

In the year from Sri VICRAMĀDITYA 123, in the bright half of the month Vaisāch….at the time of Rājaputra Sri SALLACA was prime minister.

(III and IV) He who is resentful to kings intoxicated with pride, indulgent to those whose necks are humbled, an INDRA in the city of *Causāmbi*, who is victorious in the world, VĪSALA, sovereign of the earth: he gives…. His commands being obeyed, he is conqueror, the son of SANTĀNAJĀNA, whose mind, when his foes say, 'Let there be mercy,' is free from further hostility.

This inscription was engraved, in the presence of SRĪ TILACA RĀJA, by SRĪPATI, the son of MĀHAVA, a *Cāyastha*, of a family in Gauḍa, or Bengal.

(V) (OM) 1. An offence to the eyes of (thy) enemy's consort (thou) by-whom-fortunate-was-given-to-every suppliant, thy fame, joined to extensive dominion, shines, as we desire, before us. The heart of (thy) foes was vacant, even as a path in

a desert, where men are hindred from passing, O fortunate, VIGRAHA RĀJADEVA, in the jubilee occasioned by thy march.

2. May thy abode, O VIGRAHA, Sovereign of the world, be fixed, as in reason, (it ought) in the bosoms, embellished with love's allurements, and full of dignity, of the women with beautiful eyebrows, who were married to thy enemies! Whether thou art INDRA, or VISHNU, or SIVA, there is even no deciding: thy foes (are) fallen, like descending water. Oh! Why dost thou through delusion, continue sleeping?

**Translation B**

In the year 1220, on the 15th day of the bright half of the month Vaisac'h, [ this monument] of the fortunate VISALA DEVA, son of the fortunate VELLA DEVA, (1) King of Śacambharī,

As far as Vindhya, (2) as far as Himadri, (2) having achieved conquest in the course of travelling to holy places; resentful to haughty kings, and indulgent to those whose necks are humbled; making Aryāverta (2) once more what its name signifies, by causing the barbarian to be exterminated; VIŚALA DEVA, supreme ruler of SacambharI, (3,) and sovereign of the earth, is victorious in the world.

This conqueror, the fortunate VIGRAHA RAJA, (4,) King of Sācambharī, most eminent of the tribe which sprang from the arms (5) [ of BRAHMA,] now addresses his own descendants: "by us the reign "of the earth between *Himavat* (2) and *Vindhya* "(2) has been made tributary; let not your minds "be void of exertion to subdue the remainder."

TEARS are evident in the eyes of enemy's confort: blades of gras are perceived between thy adversary's teeth; (6) thy fame is predominant throughout space; the minds of the foes are void [of hope;] their route is the desert where men are hindered from passing, O VIGRAHA RAJA DEVA, in the jubilee occasioned by the march.

May the abode, O VIGRAHA, sovereign of the earth be fixed, as in reason it ought, in the bosoms (akin to the mansion of dalliance) of the women with beautiful eye-brows, who were married to thy enemies. There is no doubt of the being of highest of embodied souls. (7) Didst though not sleep in the lap of SRĪ, whom thou didst seize from the ocean, having churned it? (8)

In the year from fortunate VICRAMADITYA 1220, (9,) on Thursday, the 15th day of bright half of the month of *Vaisāch,* this was written in presence of (10) ………. By ŚRĪPATI, the son of *Māhava*, a *Cāyastha* of a family in *Gauḍa:* at this time the fortunate *LACṢHANA PĀLA,* a *Rajaputra*, a prime minister.

ŚIVA the terrible (a special symbol attached) and the universal monarch.

**Translation C**

(A) Oṁ! In the year 1220, on the 15th bright half of Vaisakha. (A record) of the illustrious Visaladeva, son of illustrious Avelladeva, king of Śākambharī.

(B) Oṁ! Tears forsooth are in the eyes of (thy) enemy's consort; blades of grass are perceived between thy adversary's teeth; thy fame fills the quarters with its glory;

forsaken by men is the path which is forbidden in the world, (and) desolate are the minds of (thy) foes, when the jubilee of thy onward march has come, O illustrious lord Vigraharāja!

O mansion of grace, let thy abode, but not that of thy enemies, be (fixed) in the minds, akin to thee, of the women with beautiful eyebrows! Fitting it is that thou shouldst dwell there, O Vigraha, sovereign of the earth! Or is there a doubt that thou art the most high of men? Surely there is not. Was it not thou that slept in the lap of Fortune, whom thou didst seize from the ocean, having churned it?

(C) Oṁ! Having achieved conquest as far as the Vindhya (*and*) as far as the Himālaya in the course of his pilgrimages to sacred shrines, striking at the haughty (and) gracious to princes who bent their necks; by repeatedly exterminating barbarians having once more made Aryavarta what its name signifies,: victorious in the world is the lord, the guardian of the earth Visala, ruler of Śākambharī.

The ornament of the Chāhamānas, the illustrious Vigraharāja, King of Śākambharī, the victorious, now addresses here those born in his lineage: "We have made tributary the land between Himālaya and Vindhya; let not your minds be void of exertion to appropriate the remainder of the earth!"

In the year 1220 of the illustrious Vikramāditya, on Thursday, the 15th of the bright half of Vaisakha. This was written at the king's command, in the presence of the astrologer, the illustrious Tilakarāja, by Śrīpati, the son of Māhava, a *Kāyastha* of Gauḍa descent.

The great minister at this time is the *Rājaputra*, the illustrious Sallakshaṇapāla.

**Translation D.**

The translation is same as translation C.

**1.4 Revised translation with prose rendering of verses**

Inscription A

Translation of lines 1,2,3

Siddham/ Oṁ siddhiḥ! This is (the record) of the glorious Visaladeva, son of the illustrious Avelladeva, ruler of Śākambharī, (issued) in the year 1220, on the 15th day of the bright fortnight of the (month) of Vaiśākha.

Inscription B

Verse 1

Prose

> śrīmadvigragarājadeva, bhavataḥ prayāṇotsave prāpte ripu-priyā-nayanayoḥ ambhaḥ pratyarthi-dantāntatre (ca) tṛṇāni pratyakṣāṇi, tāvakam yaśaḥ vaibhava-milatkāṣṭham, vidviṣām śūnyam manaḥ eva vijanaḥ lokaviruddhaḥ mārgaḥ

Translation

O Paramount Vigraharāja!

As soon as your jubilant war-march begins, tears indeed in the eyes of the wives of the enemies and (blades of) grass between the teeth of your foes are visible, your fame (originating) from your power, touches the summit, the empty mind of the adversaries is the only lonely forbidden path in the world.

Verse 2

Prose

> vigraha-kṣitipate, atra tu śatrūṇām vāmabhruvām līlā-mandira-sodareṣu svānteṣu tava vāsaḥ na nyayyaḥ bhavatu. puruṣottamasya bhavataḥ vā śaṅkā nāsti eva. kim u nirmathya vārāṁnidheḥ apahṛtaśriyaḥ kroḍe bhavān na nidrāyitaḥ.

O king Vigraha! It is not proper here for you to reside in the minds of the beautiful ladies of the (harem of) your enemies – (the minds) which are akin to the pleasure house. Or you, the Best of Men (*Puruṣottama* also means Nārāyaṇa, the divine character of the king thus suggested), need not be afraid (of losing your abode) (because) were not you made to sleep on the lap of Śrī, who had been abducted by churning the ocean?

Inscription C

Verse 3

Prose

> tīrthayātrā-prasaṅgāt ā vindhyāt ā himādreḥ viracita-vijayaḥ udgrīveṣu nṛpatiṣu prahartā vinamatkandhareṣu (ca) prasannaḥ mleccha-vicchedanābhiḥ āryāvartam punaḥ api yathārtham kṛtavān. śākambharīndraḥ devaḥ vīsala-kṣoṇipālaḥ jagati vijayate.

Translation

Oṁ! During (his) pilgrimages (King Vigraha) obtained victories as far as the Vindhyas and the Himalayas, smashing those who raised their heads (lit. necks) and being kind to those who bowed their necks, (thus) rendering Āryāvarta follow its (literal) meaning by way of uprooting the Mlecchas. Vīsala, the Lord, the king of Śākambharī, the protector of the earth, becomes victorious.

Verse 4

Prose

> saṁprati eṣaḥ vijayī cāhamāna-tilakaḥ śākambharī-bhūpatiḥ śrīmadvigraharājaḥ ātmanaḥ santānajān brūte asmābhiḥ himavadvindhyāntarālam karadam vyadhāyi. bhuvaḥ śeṣa-svīkaraṇāya bhavatām manaḥ udyogaśūnyam mā astu.

Now this illustrious Vigraharāja, the ornament of the Cāhamānas, (thus) addresses those born in his own descent, “We have made the region lying between the Himalayas and the Vindhyas pay tribute (to us). Your mind must not lose the effort to acquire the rest (of the erath).”

Translation of lines 5, 6

This has been written in the year 1220 of the illustrious Vikramāditya (i.e. Vikrama era) on Thursday, the 15th day of the bright fortnight of (the month of) Vaiśākha, at the king's command, in the presence of Tilakarāja, the venerable astrologer, by Śrīpati, son of Māhava, a Kāyastha of Gauḍa (country).

The Chief Minister at this time is the illustrious Sallakṣaṇapāla, the Prince.

## 2.1 Political History of the Cāhamānas[4]

The early medieval period (circa 7th century CE – 12th century CE) is one of the exclusive periods of history of Indian sub-continent which witnessed the transition from ancient to medieval times (although the nomenclature is neither standardized nor unanimously accepted). In this period, socio-political, cultural and religious life of Indian sub-continent started getting a concrete shape. Paradigm shift in politics owing to various factors has marked this time.[5] The inscription under review undoubtedly belongs to 12th century CE as evidenced by its own declaration of the date of issue. In this period political current among the various ruling houses like Cāhamana, Tomara, Gaḍavalas, Bhāḍānakas and others from northern and north-western India, and Muslim invaders at the north-western corridors is felt. The rapidity of the Turkish conquest of Northern India, tendencies of feudalism, extensive change in socio-politico-cultural fabric and several other features made 12th century a landmark in early medieval period.[6]

In the early 10th century, when Gurjara Pratihāra power declined after the dismissal of Kanauj by the Rāṣtrakūṭas, rise of many royal lineages was noticed in Rajasthan, Gujarat, Madhya Pradesh and Uttar Pradesh which constituted a new socio-political category named Rajputs.[7] Some of them grew to importance in the subsequent two centuries. The better known among those dynasties were the Cālukyas or Śolāṇki of Gujarat-Kathiawad region and the Cāhamānas (Chauhans) of eastern Rajasthan (Ajmer and Jodhpur).[8] Not only in Rajasthan, the existence of Cāhamāna rulers was also felt in Delhi, Haryana, Punjab, Gujarat, Madhya Pradesh and even in Chattishgadh. Historians have named the sub-clans of Cāhamānas according to the places of emanation of the respective powers, e.g., Cāhmānas of Śakambharī/ Sapadalakṣa (Ajmer, Rajasthan), Cāhmānas of Naddula (Nadol, Rajasthan), Cāhmānas of Lāṭa (North Gujarat), Cāhmānas of Dholpur, (left bank of Chambal River, Rajasthan), Cāhmānas of Partabgarh, Cāhmānas of Jalor (Jalore, Rajastan. Branches off from Cāhamānas of Naddula), Cāhamānas of Mount Abu, Cāhamānas of Sirohi region; branched off from the Cāhamānas of Naddula, Cāhamānas of Ranastambhapura (Ranathambore, Rajasthan); emerging out of the Cāhamānas of Śākambharī, Cāhamānas of Bundi region; branched off from the Cāhamānas of Śākambharī etc.[9]

The Cāhamānas of Śākambharī were also known as the Chauhans of Sambhar or Chauhans of Ajmer. They ruled in Rajasthan and adjoining areas between 6th century CE and 12th century CE. The territory ruled by them was known as Sapadalakṣa. The Cāhamānas primarily had their capital at Śākambharī (present Sambhar, Rajasthan). They were vassals under Pratihāra rulers until 10th century CE.

When the Prtihāra power declined after the 'Tripartite Struggle', Cāhamāna ruler, Siṁharāja took the title Mahārājādhirāja. Ajayarāja II moved the kingdom's capital to Ajayameru (modern Ajmer) in the early period of 12th century CE. From this period, the rulers from Śākambharī became renowned as the Cāhamānas of Ajmer also.[10]

### 2.1.1 Origin

The early history of the Cāhamānas of Śākambharī can be reconstructed with the help of inscriptions of 11th-12th century CE found in Northern India, a few historical/ panegyric *kāvya*s like *Pṛthvīrājavijaya* (circa 12th century CE), *Hammīrakāvya* (circa 15th century CE), *Pṛthvīrājarāso* (circa 16th century CE), *Surajanacarita* (circa 16th century CE) etc. and folklore orally transmitted down the ages by the bards of Rajasthan.[11] However, it must be admitted that in spite of being valuable sources, inscriptions and panegyric *kāvya*s sometimes through their hyperbolic statements and exaggerative tendencies pose serious problems for the reconstruction of Cāhamāna history.

The original inhabitants of the Rajasthan were the Bhils (who are still present in a good number). The hills and deserts did not attract natural settlers unless people were forced take refuge there for own safety. There was no trace of 'Aryan' papulation except in a few places of Rajasthan. When the foreign invasion took place from the north-western quarter, the tribes (mostly 'republican' in nature), from Punjab were forced to quit their ancestral home and migrate to Rajasthan. But gradually they were supressed by the Kuṣāṇas, Śaka-kṣatrapas, Guptas and Hūṇas. From 6th century onwards they re-entered the political arena of the region with a new ideology of republican spirit.[12] Unlike other royal houses of India, Cāhamānas are difficult to assign a proper origin and historians forward several theories regarding their origin.

a) According to early inscriptions and literary sources, the progenitor of this house was a legendary hero named Cāhamāna. They variously state that this hero was born from Indra's eye, in the lineage of the sage Vatsa, in the solar dynasty and/or during a ritual sacrifice performed by Brahmā.[13]

b) A popular medieval account enumerates the dynasty among the four *Agnivaṁśī* Rajput clans, whose ancestors are said to have emerged from sacrificial fire. The earliest reference to this legend is found in the 16th century recensions of *Pṛthvīrājarāso*. Some historians interpret this myth to suggest a foreign origin of the dynasty. They assume that the foreign warriors were introduced into the 'Hindu' society through a fire ritual. However, the earliest extant copy of the above-mentioned text does not support the theory of foreign origin. The text mentions Manikya Rai as the first ruler of this house who is said to have been born from Brahmā's sacrifice.[14]

c) A mythical origin from Indra is claimed on Sevāḍī plates of Ratnaapāla (1119 CE). Some scholars want to connect the origin of the house with the lunar race. The *Pṛthīrājavijaya*, *Hammīramahākāvya*, *Surjanacarita* and Bedlā inscription of Pṛthvīrāja III suggest that Cāhamānas were Kṣatriyas belonging to solar family.[15]

d) On the evidence of the coins of Vāsudeva Vahman, D.R. Bhandarkar speculates that Cāhamānas are originally Kharzas,[16] a clan of Sasanian origin.[17]

e) Bijolia rock inscription (1170 CE) of Someśvera, an early Cāhamāna king Sāmantarāja was born at Ahicchatrapura in the *gotra* of sage Vatsa. Cāhamānas probably began as petty rulers of Ahicchatrapura (identified with Nagaur), and moved their capital to Śākambharī (Sambhar) as their kingdom grew. Later, they became the vassals of the Pratihāras.[18]

### 2.1.2 Habitat[19]

a) According to bardic tradition the original seat of this ruling house was at Māhiṣmatī on the Narmadā and they were said to have enjoyed the sovereignty of the whole of India many a times. R.B. Singh completely refuses to agree and disproves the opinion as completely unhistorical.

b) Most of the historical chronicles and inscriptions connect them with Jāṅgaladeśa and Sapadalakṣa. Their first seat of power was Ahicchatrapura from where they appear to have shifted their capital to Śākambharī and finally to Ajmer. The part of the realm associated with their rule was Jāṅgladeśa (forest land)[20] as well as Sapadalakṣa situated in Rajasthan. From this region, they radiated in different directions.

c) Modern Delhi came under their sway. They conquered Delhi from the Tomaras during their northern invasion.

d) The description of *Pṛthvīrājavijaya* puts Vāsudeva's a little to the east of Sambhar.

e) Harṣa inscription (V.1030) indicates that Ananta province near Sikar of Rajasthan was the early seat of Cāhamāna power. 'Tantrapāla' Kṣmāpāla tried to attack Vigraharāja II's grandfather Vākpati.

f) The *Pṛthvīrājavijaya*, *Hammīramahākāvya* and *Surjanacarita* indicate Puṣkara as Cāhamāna's birthplace.

### 2.1.3 Cāhamāna rulers

The Cāhamānas fought several wars with their neighbours, including the Cālukyas of Gujarat, the Tomaras of Delhi, the Paramāras of Malwa and the Chandellas of Bundelkhand. From 11th century onwards, they started facing Muslim invasions. At first, the Ghaznavids and then the Ghurids invaded their land. The Cāhamāna power reached its pinnacle under Vigraharāja IV in the middle of 12th century CE. The dynasty's power effectively ended in 1192 CE when the Ghurid invader Muhammad of Ghor defeated and executed his nephew Pṛthvīrāja III.[21]

The Cālukya dynasty ruled parts of Gujarat and Rajasthan in north-western India within the time frame of circa 940 CE to 1244 CE. Their capital was located at Anahilavada (modern Patan). At times, their rule extended to include the Malwa region in present-day Madhya Pradesh. The Ghaznavid dynasty was a

culturally Persianate, Sunni Muslim dynasty of Turkic mamluk origin, ruling, at its greatest extent, large parts of Persia, Khorasan, much of Transoxiana and the northwest Indian subcontinent from 977 to 1186. The dynasty was founded by Sabuktigin upon his succession to the rule of Ghazna after the death of his father-in-law. Ghurids were the eastern Iranian Taijik origin of Persianate dynasty. The Tomara dynasty ruled present day Haryana and Delhi from 8th to 12th century CE. Paramāras were the ruler of Malwa region from 9th century CE to 12th century CE. Chanḍellas are the rulers of Jekakabhukti of central India who were predominant in that region from 9th century CE to 12th century CE.[22]

Information about a few celebrated rulers is provided here.[23]

**Cāhamāna (date uncertain)**

Although Cāhamāna realm was expanded far beyond in 12th century CE, their cradle land Sapadalakṣa (with its capital at Ahicchatrapura) remained the same. The exact period of the advent of the power is not known with certainty. *Pṛthvīrājavijaya* claims that the Cāhamānas came into the importance after a successful struggle against the barbarians/ muslim invaders (*Mleccha*s). The *Mecchla*s started invasion in the last quarter of 5th century CE. *Mleccha* invasion may be considered as one of the causative factors for the fall of Gupta realm. But Cāhmānas were rising against the oppressive power of the *Mleccha*s. In this period of chaos, Cāhamāna, the founder of the family established himself as the ruler of Jāṅgaladeśa with the help of Dhanañjaya.

**Vāsudeva (Middle of 6th century CE)**

By this time, Hūṇas were completely warded off from the Cāhamāna land. Ahicchatrapura or Nagor served as the base camp in the operation against Hūṇas. Vāsudeva's date of accession to the throne is 551 CE. *Pṛthvīrājavijaya* refers that he received the Sambhar Lake as a gift from a Vidyādhara (a supernatural being). Little is known about his immediate successors.

**Sāmantarāja (684-709 CE)**

The relationship between Sāmantarāja and Vāsudeva was not known. It appears that Cāhmānas lost their political importance during the reign of the Puṣyabhūtis of Thāneśvara and Kanauj. James Tod identifies Sāmantarāja with Maṇikā Rai.

**Ajayarāja I or Jayarāja (721-34 CE)**

This king restored the fallen pride of Cāhamānas. He was known as Ajayapāla Cakrī, the conqueror of the circle of enemies. Although much information cannot be gathered about him but his epithets prove that he might have saved the lives from destruction by rulers of neighbouring states. The *Prabandhakośa* (circa 14th century CE) informs that he built Ajayameru fort at Ajmer, now called Tārāgaḍh. It is probably the first fort built in India according to Akhbar-Ul-Akhyar. He also established the city of Ajayameru. *Pṛthvīrājavijaya* gives credit to one of the descendants of the same name who flourished in the first half of the 12th century CE.

**Durlabharāja I (784-809 CE), Vakpatirāja I (917-944 CE) and Lakṣmana (10th century CE)**

These three Cāhamāna rulers are known to have served the Gurjara-Pratihāras as vassals. In 10th century, Vākpatirāja I made an attempt to overthrow the Gurjara-Pratihara suzerainty, and assumed the title Mahārāja. His younger son Lakṣmaṇa established the Naḍḍula Cāhamāna branch.

Siṁharāja's successors (10th century CE) consolidated the Cāhamāna power by engaging in wars with their neighbours, including the Cālukyas of Gujarat and the Tomaras of Delhi.

**Vigraharāja II (971 – 998 CE)**

The dynasty's earliest extant inscription (973 CE) is from the reign of Vigraharāja II. During the reign of Viryarāma (circa 1040 CE), the Paramāra king Bhoja invaded the Cāhamāna kingdom and probably occupied their capital Śākambharī for a brief period.

**Cāmuṇdarāja (1045-65 CE)** restored the Cāhamāna power, possibly with the help of the Naddula Cāhamānas.

**Ajayarāja II (1110-1135 CE)**

This king faced several Ghaznavid raids. He repulsed one of them, and defeated the Paramāra king Naravarman. He moved the kingdom's capital from Śāakambharī to Ajayameru (Ajmer), a city that he either established or greatly expanded.

His successor **Arṇorāja (1135-1150 CE)** raided the Tomaras and also repulsed a Ghaznavid invasion. However, he suffered setbacks against the Gujarat Cāulukya kings Jayasimha Siddharāja and Kumārapāla. He was killed by his own son Jagaddeva (1150 CE).

Arnoraja's younger son was **Vigraharaja IV** **(1150-1164 CE)** whose achievements are separately accounted below.

Vigraharaja IV was succeeded by his son **Amaragāṅgeya (1164-1165 CE)** and then his nephew **Pṛthvīrāja II (1165-1169 CE).** His younger brother **Someśvra (1170-1178 CE)** was the next ruler to ascend the throne.

The most renowned ruler of the dynasty was Someśvara's son **Pṛthvīrāja III (1179-1192 CE)**, better known as Pṛthvīraja Chauhan. He defeated several neighbouring kings, including the Chandella ruler Paramardi in 1182–1183 CE, although he could not annex the Chandella territory to his realm. In 1191 CE, he overpowered Muhammad of Ghor at the first Battle of Tarain. But, the next year, he was defeated and killed at the second Battle of Tarain by the Muhammad of Ghor.

Pṛthvīraja's son Govindarāja IV was appointed as a vassal by Muhammad of Ghor. Pṛthvīrāja's brother Harirāja dethroned him and regained control of a part of his ancestral realm. Harirāja was defeated by the Ghurids in 1194 CE. Govindarāja was granted the fief of Ranthambore by the Ghurids. He established a new branch of the dynasty. So the Cāhamāna power ended at the last decade of 12th century CE.

## 2.2 Military Achievements of Vigraharāja IV (1150-1164 CE)

The reign of King Vigraharāja IV is a landmark in the history of Cāhamānas. His political prowess was elevated through defeating all political rivals in northern India. After the decline of Pratihāras, the herculean task like defending the north-west frontier came upon the shoulder of their successors, who for more than 50 years accomplished the task and finally became successful by the end of 12th century CE. To reconstruct the history of Vigraharāja, eleven inscriptions ranging from Vikrama Saṁvat 1210 to 1220 are immensely helpful. Among them six come from Ajmer, one from Lohari in Jahazpur District of Mewar, one from Narhad in Jaipur, Rajasthan and three from the Siwalik Pillar of Aśoka in Delhi. The earliest of them was inscribed in the magnificent Śarasvatīmandira of Ajayameru later converted into present Arhai-din-kā Jhonpra mosque.[24] It seems that Vigraharāja ascended the throne about Vikrama Saṁvat 1208.[25] The other limit of his reign may be fixed by the births of Pṛthvīrāja III and Harirāja which took place in Vikrama Saṁvat1223 and 1224 respectively.[26]

As Vigraharāja IV's father Arṇorāja was killed by his elder son Jagaddeva, Vighraharāja must have been possessed by the idea of revenge. He was successful in avenging his father's death and also his father's humiliation and defeat at the hands of Kumārapāla. He exercised a number of retaliatory expeditions against the Cālukya empire.[27]

According the Bijolia inscriptions, Vigraharāja IV at first proceeded to Sajjana, identified with the Sajjana, the Daṇḍādhipati of Surāṣṭra who is referred in an inscription dated Vikrama Saṁvat 1176 from Girnar. Kumārpāla's Chitore inscription refers that the king made Sajjana the governor of Chitore (he was a potmaker earlier). Kumārapāla tried a diversion by besieging Nāgor but raised siege rather precipitately on hearing of Vigraharāja's success.

The Kuntapāla was attacked next by Vigraharāja IV. His identification is still difficult to establish. He can either be Naudla Cāhamāna king mentioned in Nanāṇa inscription of Kumārapāla or Kuntapāla, the Paramāra ruler of Jalor.[28]

Although Kumārapāla executed counter measures but on the whole the advantage of the struggle rested with Vigraharāja. A Cāhamāna inscription states that Vigraharāja reduced Kumārapāla to the position of Karavapāla. Though the statement has exaggeration still it is not very wrong to assume that Vigraharāja through his retaliatory campaigns annexed a greater part of Mewar to his dominion. It appears that Vigraharāja conquered some of Kumārapāla's territories. The inscriptions discovered from Bijolia, Jahazpur and Maṇdalagarh prove existence of Vigraharāja's power in this area.

The Bijolia inscription boasts that he turned Javalipura (modern Jalore) into Jvālāpura (city of flames); reduced Pallika (modern *Pali)* to a *palli* (a hamlet); and made Naddula (modern Nadol) a *nadvala* (a cane-stick or a marsh of reeds). The Naddula ruler subdued by him was probably Ālhaṇadeva.

Vigraharāja also defeated one Kuntapāla, who can be identified with a Naddula Cāhamāna subordinate of Kumārapāla.[29]

Bijolia inscriptions also talk about his win over the Bhāḍānakas. Rajaśekhara's *Kāvyamīmāṁsā* locates Bhāḍānaka in Maru and Takka areas indicating Thar desert and south-eastern Punjab respectively.[30]

Raviprabha's *Dharmaghoṣa-Suri-Stuti* states that the ruler of Malwa and Arisiha (possibly Arisiṁha of Mewar) assisted him in hoisting a flag at the Rajavihāra Jain temple in Ajmer. The ruler of Malwa here probably refers to a claimant to the Paramāra kingdom, which had been captured by the Cāulukyas during this period. Assuming that the claimant to the Malwa throne had accepted Vigraharāja's suzerainty, it appears that Vigraharāja's influence extended up to the Vindhyas, at least in name.

Vigraharāja also captured Delhi and Hānsī. Delhi was the possession of Tomaras before its capture by Cāhamānas. The Pālam Bāolī inscription of Vikrama Saṁvat 1337 refers the same fact. According to the inscriptions, 'Hariyānaka' (Haryana) to which 'Ḍhilli' (Delhi) belonged was first ruled by Tomaras. The Delhi Museum inscription also refers 'Ḍhillika' (Delhi) was founded by Tomaras and later resided by Cāhmānas.[31] Hānsī was recaptured by Tomaras from the Gaznivites and most probably remained in their hands till its conquest by Cāhamānas. With the capture of Delhi and Hansi by Vigraharāja, the long-drawn struggle between Cāhamānas and Tomaras ended. Tomaras shattered by continuous fighting with Muslims, Gāhaḍavālas and Cāhamānas, thought it best to surrender before the Cāhamānas power. The conquest of Delhi turned Cāhamānas of Śākambharī an all-India power.[32]

The legendary epic poem *Pṛthvīrājarāso* states that the later Cāhamāna king Pṛthvīrāja III married the daughter of the Tomara king Anaṅgapāla and was donated Delhi by the Tomara king. Historian R. B. Singh suggests that it was actually Vigraharāja IV who married the daughter of the Tomara king. According to Singh, Desaladevī, heroine of the play Lalita-Vigraharāja and Vigraharāja's love interest, might have been the daughter of a Tomara king named Vasantapāla. From this point of time their independence became equivalent to the freedom of Āryavarta. The original location of Delhi-Shivalik pillar inscription, viz. Topra village in Haryana, near the Siwalik hills indicates that Vigraharāja must have led his expedition to north of Delhi, up to the Himalayan foothills. The place is near to Khizrabad about 180 km. from Delhi at the foot of the Himalaya where the Yamuna River issues forth from the lower range of the hills.[33] In this context, 'ā vindhyād ā himādrer viracita-vijayas tīrtha-yātrā-prasaṅgād' of Delhi-Siwalik Inscription may be noted. Vigraharāja performed his duty as sincerely as possible and boast of having rendered Aryāvarta (land bounded by The Himālayas in the north, the Vindhyas in the south, Bay of Bengal in the east and Arabian Sea in the west) worthy of its name by repeatedly exterminating the *Mleccha*s.[34]

The epigraphic evidence shows that Vigraharāja was a staunch supporter of Brāhmaṇical culture. The statement of Delhi-Siwalik inscription is corroborated by

the *Lalitavigraharājanāṭaka*, the only other source which depicts the conflict between Vigraharāja IV and Muslim invaders. According the play, the first war against Muslim appears to be been fought by Vigaharāja IV for self-defence only. The Hammīra of Gazna advanced as far as Vavveraa and invited Vigraharāja to surrender his authority. According to Kielhorn and Bhandarkar, Vavveraa is a place 47 miles south-west of Ajmer and Rupnagar, Kishangarh respectively. But Dasharatha Sharma identifies it with a small village of Khetri region in Jaipur. In the story of *Lalitavigraharājanāṭaka* it is seen that his minister Śrīdhara told him not to risk a battle with a powerful enemy.[35] Nevertheless, Vigraharāja was determined to fight the Muslim Turkic king. His maternal uncle Siṁhabala and Johiya chief Marukoṭṭa encouraged him. Dasharatha Sharma identified Hammīra with Gaznavite ruler Amir Khusrau Shah (1153-1160 CE) and assumed that Vigraharāja repulsed his invasion. Another contemporary Gaznavite ruler was Khusrau Malik (1160-1186 CE). Since the first Muslim invasion in Vigrarāja's realm occurred not much after his accession to the throne, Khusrau Shah who ruled upto V.S. 1217 was probably the Hammīra king who arrived at Vavveraa and invited the hero for the fight. Dashartha Sharma opines that Khusrau Shah might not be the Hammīra as he was a luxurious prince for whom campaign into the dry and sandy tracts of Rajasthan was quite impossible.

After the self-defensive campaign, Vigraharāja IV concentrated on offensive operations. But no detailed reference is found in inscriptions and historical *kāvya*s regarding the matter. From the Delhi-Siwalik inscription only, it can be assumed that he seems to have succeeded in freeing most 'Hindu' territories from Gaznavite control. Only Punjab continued to remain under Muslim rule. Historian R. B. Singh opposes the theory forwarded by Dasharatha Sharma and suggests that no actual battle took place between Vigraharaja IV and Hammīra. According to Singh, the 'Hammīra' on the play might have been Bahram Shah, who fled to India after the Ghurids defeated him at the Battle of Ghazni (1151 CE). Bahram Shah invaded the Tomara territory of Delhi after coming to India. Vasantapāla might have been a Tomara ruler, possibly Anaṅgapāla. Indrapura may refer to Indraprastha, that is, Delhi. Vigraharāja probably decided to send an army in support of the Tomara king. But before an actual battle took place, Bahram Shah had returned to Ghazna as the Ghurids departed from that city.

An old manuscript states that Visaladeva i.e. Vigraharāja captured Delhi from Tamvars (Tomaras) in the year 1152 CE. According to historian R. B. Singh, Hānsī might have been under Muslim control by this time. On the other hand, Dasharatha Sharma theorizes that the Tomaras had recaptured Hānsī from Ghaznavids by this time, and Vigraharāja captured it from the Tomaras.

After scrutinizing the inscriptional and literary evidences, it may be inferred that Vigraharāja's rule enclosed the areas of present-day Rajasthan, Haryana, and Delhi, south-east part of Sutlej River in Punjab and a portion of the northern Gangetic plain (to the west of Yamuna).[36]

### 3.1 Vigraharāja IV as a poet and a connoisseur of poetry[37]

It is not a rare phenomenon with ancient Indian sovereignty to display their forte as poets and connoisseurs of poetry and extend generous patronage to poets and scholars of merit. They penned remarkable literary pieces and encouraged poetry with great enthusiasm but for which the best poetic creations of ancient India would not have seen the light of the day. Sayings like *vināśrayaṁ na vartante kavitā-vanitā-latāḥ* reflect this almost absolute dependence of early creative literature on the benevolence of the ruling class. Thus sanskritc creative literature predominantly flourished and grew under royal patronage to acquire for itself a distinct character which led to the coinage of the expression 'court poetry' by later historians of literature. Rudradāman I, Samudragupta, Harṣa, Bhoja, Vallāla, Mahendravarman I and many more may be cited as leading examples who are praised as great poets and known to encourage good poetry. Vigraharāja IV a.k.a. Vīsaladeva deserves to be inducted into this hall of fame. Merutuṅga's *Prabandhacintāmaṇi* refers to his title *Kavibāndhava.*[38]

We have two inscribed Sanskrit plays, only fragments of which are available, associated with the name of Vigraharāja IV, viz. *Harakeli,* his own composition and *Lalitavigraharāja* composed by his court poet Somadeva with his patron as the hero.

The dramas are found engraved 'at the Arhai-din-kā Jhonpra, a mosque situated on the lower slope of the Tārāgaḍh hill, at Ajmer in Rajasthan.[39] These are not regular inscriptions in the form of eulogy or official documents issued by the king or any royal personage, but pure literary creations inscribed on slabs which used to be part of the Sarasvatī temple, now the site of the mosque. The plays were engraved in the temple probably because they were regularly staged there. Also, the authors' wish to give their creations eternity may be another reason.

*Harakeli* is written in Sanskrit and Prakrit and is dated in the year 1210 Vikrama Saṁvat, i.e. 1153 CE. The theme of the drama is derived from the Kirāta-Arjuna episode of the *Mahābhārata.* Bhāravi's *Kirātārjunīya* seems to have inspired the playwright.

It is not easy to judge the merit of the drama and the dramatist because of the fragmentary nature of the work. What little can be said of the author is that he preferred to indulge into composing series of verses in famous classical metres like *Śārdūlavikrīḍita, Sragdharā, Śikhariṇī and Vasantatilaka* and was less concerned about the dramatic action. His command over the Sanskrit language is unquestionable. His use of metres is monitored by the relevant sentiments. He is not fond of creating complicated figures of speech, the most prominently used being *Udātta*, occasionally assorted with *Upamā* and *Rūpaka.*

The drama *Lalitavigraharāja* composed by Somadeva evolves round the love episode of Vigraharāja IV and Desaladevī, with a sub-plot depicting the ensuing battle between the hero and the Hammīra of Ghazna. As the theme indicates, the principal sentiment is *Śṛṅgāra* supported by others like *Vīra, Adbhuta, Hāsya* and others. The poet efficiently uses both long and short metres according to purpose and sentiment, a few to be named are *Āryā, Śārdūlavikrīḍita, Hariṇī, Mandākrāntā,*

*Śikhariṇī, Śloka, Puṣpitāgrā.* The Sanskrit language is generally flawless and lucid and the Prakrit follows the grammatical regulations laid down by Hemacandra. Treatment of characters deserves praise, though lack of dramatic movement makes the play a tad flat in respect of stage performance. However, this drawback has been the common feature of almost all sanskritc plays, barring a few ones composed by playwrights like Bhāsa. The court culture and the contemporarty literary taste had probably been the main factors behind the sluggish nature of these genre of literature designated *dṛśya-**kāvya*** (**poetry** to be watched) in Sanskrit rhetorics.

### 3.2 Literary Merit of the Inscription

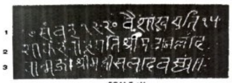
The inscription under investigation may safely be stamped as a faithful representative of the literary tradition of Indian poetry in the 12th century CE. It uses two long and sonorous metres, viz. *Śārdūlavikrīḍita* and *Sragdharā* to create the desired impact of reverence and awe for the valiant and victorious Vīsaladeva. Being a *praśasti* it uses every possible rhetorical device to pronounce the achievements of the king and to elevate him to the level of Purāṇic deities and mythical heroes. The first two verses in *Śārdūlavikrīḍita* metre and the third in *Sragdharā* depict the pathetic condition of the enemies of Vigraharāja in the style of Sanskrit court epics. Court poets love to describe the sufferings of the wives of the foes in many ways as is found in so many eulogistic inscriptions and poetry. They are also never tired of painting the enemies to be too weak and coward to face the attack of their patron. The enemies are shown as getting ready to surrender themselves as soon as they are aware of the launching of military campaigns by the stronger king. The expression *śatrūṇām dantāntare tṛṇāni* probably suggests the political convention of submission by the enemies to the king as pointed out by Colebrook and endorsed by Kielhorn who hold that this alludes to some Indian custom of biting a blade of grass as a "token of submission, and of asking quarter"[40]. However, these scholars have not quoted any scriptural authority in support of this explanation. The same verse holds an expression: *mārgo lokaviruddha eva vijanaḥ śūnyaṁ mano vidviṣāṁ* and it is quite strange that the earlier scholars have taken the indeclinable *eva* (used for emphasising something) in the sense of *iva* (conveying similarity i.e. comparison). But the poet's intention here seems to create a *Rūpaka* figure and not an *Upamā.* The former generates a deeper implication that Vigraharāja's prowess and strict vigilance did not allow any forbidden path (i.e. path of corruptions) to be followed by anyone in the world and the only such tract that lay lonely was the empty mind of the foes. The poet of the eulogy fancies that the king, (through his heroic achievements) has accessed and made permanent abode in the hearts of the beautiful wives of the enemies which are as delightful as pleasure houses. Such expressions and imageries also are nor rarely found in the *praśasti*s. The womenfolk of the enemies are either enchanted by the lovable qualities of the conqueror or they are unable to remove his image from their minds being always afraid of his strength and valour. The poet advises the king that this is an improper place for the king to dwell. The poet assures the king that he will not lose his home by leaving their hearts, as Śrī, the Goddess of Fortune, churned out of the ocean, and conquered by the king (in battles), has already made the sovereign sleep in her own lap (thus signifying the inferiority of the mind of the enemy consorts compared to the lap of Śrī and thus

creating a suggestion of the figure *Vyatireka*). Vīsaladeva is called *Puruṣottama,* the Best of Men, and through double entendré the Supreme God (Lord of Śrī). Here the term *puruṣottama* with a pun is a deliberate choice to pronounce the divine cahracter of the king and this practice is also very popular and common in Sanskrit eulogies starting from the Gupta period. The poet as is evident from his composition is adept in applying alliteration or *Anuprāsa,* and he does not prefer complex *arthālaṁkāra*s. *Līlāmandirasodareṣu svānteṣu* contains a simple *Upamā, Mārgo lokaviruddha* etc. gives a single *Rūpaka* and verse 2 of Inscription B may be treated as a good example of *Kāvyaliṅga.*

## 4. Orthographic and Grammatical features of the Record

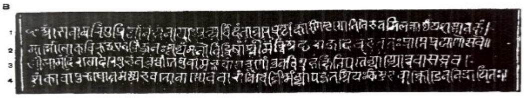
The inscription is composed in more or less pure Sanskrit obeying rules of Pāṇinian grammar. But it lacks uniformity and shows irregularity in the matter of orthographic and grammatical norms. *Anusvāra* is almost without exception wrongly used for *vargapañcama* (5$^{th}$ nasal in a consonant group) – a feature which is very common in epigraphic records and manuscripts. Examples are numerous- *aṁbho.., daṁtā(ntareṣu),līlāmaṁdira..., svāṁteṣu, śaṁkā, viṁdhya, prasaṁga, maṁtrī.* But in a few words it is omitted (e.g. *kandhareṣu,prasanna, indra* etc.). *Anusvāra* is also wrongly put as the final letter in the second foot of the first verse of Inscription B. Optional reduplication of consonants permitted by Pāṇini's grammar is also found in letters following are like *mārgga, (nidher)nnirmathya, (himādrer)vviracita..., praharttā, (vicchedanābhir)ddevaḥ, āryāvartta.* It is to be noted that the reduplication occurs only once in a word even if there is scope for another in the same (*nnirmathya,* not *nnirmatthya; āryāvartta,* not *āryyāvartta*). Sometimed this option is not exercised as in *pratyarthi, yathārtham, putra. Va* is erroneously used for *ba* in *brūte. (Saṁvat) śrī-vikramāditye* in line 5 should more correctly be written as *śrī-vaikramāditye.* In the same line consonant *saṁdhi* is omitted in *rājādeśāt jyotiṣika.....* It has been pointed out by D.C. Sircar that the expression (*vaiśākha)-śu-ti* (Inscription A line1, Inscription C line 5)*,* often written *śu-di* is "a contraction of *śuddha* (or *śukla*)*-paksha-divasa*".[41] However, it may also be an abbreviation of *śuklā/ śuddhā tithi.*

**Estampages of the Inscriptions**



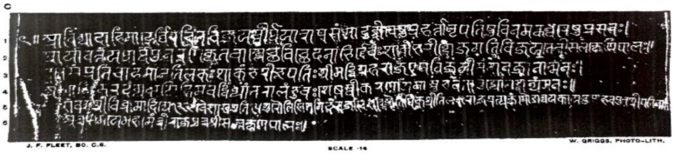
SCALE ·11

B



SCALE ·14

C



J. F. FLEET, BO. C.S. W. GRIGGS. PHOTO-LITH.

SCALE ·14

Source: F. Kielhorn, 'Delhi Siwalik Inscription of Visaladeva; The Vikrama Year 1220', *Indian Antiquary*, vol. 19, eds. John Faithfull Fleet and Richard Carnac Temple

**Notes & References**

1. We are immensely grateful to Dr. Susmita Basu Majumdar, Professor, Department of Ancient Indian History and Culture, University of Calcutta, for kindly allowing us to liberally use materials gleaned and provided by her for a lecture on this inscription delivered in a workshop organized in the Department of Sanskrit, Jadavpur University, in December-January, 2018-19. We have profusely borrowed from her resources for writing this introduction. Vide also Sircar, Select Inscriptions, Vol.2, p. 409.
2. The reading and arrangement of the text and typographic scheme are borrowed from D.C. Sircar's Devanagari edition of the same in Select Inscriptions, Volume II, pp.409-410, which are again taken from the facsimile in *Indian Antiquary*, XIX, as acknowledged by Sircar in footnote 2, p.410. Here we have typed the text in Roman with some basic emendations. The *anusvāra*s wrongly used for *vargapañcama*s in almost every place are replaced by correct *vargapañcama*s. *Anusvāra* used at the end of a sentence is emended as *m.* The optionally reduplicated consonants are emended to single ones. The engraver uses *va* for *ba* in *brūte* in line 3 of inscription C which has been corrected. It is to be noted that Sircar, does never, and with strong reasons, edit/ correct the irregular orthography of the inscriptions in the edited body of the text and prefers to point out/ suggest the correct/ regular forms in the footnotes. Over-correction in inscriptions is believed to disturb the nature of the records which are important sources for the reconstruction of linguistic and orthographic history of sanskritic writings.
3. The following translations are examined before construction of a revised translation with prose rendering of verses. **A**. 'Inscription on the staff of Firuz Shah. Translation from the Sanscrit, as explained by Radhacanta Sarman' in *Asiatic Researches*, vol. 1, pp. 315-17. **B.** Translation of one of the Inscriptions on the Pillar at Delhee, *called the Lat* of Feeroz Shah by Colebrooke in *Asiatic Researches,* vol.7, pp. 180-81. **C.** 'Delhi-Siwalik Pillar Inscriptions of Visaladeva: The Vikrama Year 1220' by F. Kielhorn in *Indian Antiquary*, vol. 19, pp. 215-19 and **D**. 'Delhi-Siwālik Stone Pillar Inscriptions of Visaladeva Vigraharāja IV, [Vikrama] year 1220 (1163 A.D.)' *Inscriptions of Haryana,* ed. S.R. Phogat, pp. 36-38.
4. For this part of discussion we have made extensive use of materials uploaded in web resources, duly acknowledged in Citation Bibliography, but we have cross-checked all the references with the original sources.
5. Ranabir Chakravarti, *Exploring Early India upto c.A.D. 1300*, pp. 317-18.
6. B.N.S. Yadava, *Society and Culture in Northern India in Twelfth Century*, p.[xi].
7. B.D. Chattopadhyaya, *Studying Early India: Archaeology, Texts and Historical Issues,* pp. 116-17.
8. Hermaan Kulke *et al, A History of India*, p. 117.
9. The names and identification of various Cāhamāna clans are widely studied in the works like *Early Chauhān Dynasties* and *Lecture on Rajput History and Culture* by Dasharatha

Sharma, *History of the Chāhamānas* by R.B. Singh and *The Making of Early Medieval India* by B.D. Chattopadhayaya. *Wikipedia* also provides information about the different clans of Cāhamāna lineage.

10. R.B. Singh, *History of the Chāhamānas,* pp. 82-83, 110.
11. *Ibid.,* pp. 10-15.
12. *Ibid.,* pp. 4-5.
13. *Ibid.,* pp. 10.
14. *Ibid.,* pp. 25-26.
15. *Ibid*., p.11-12.
16. Dasharatha Sharma, *Early Chauhān Dynasties*, p. 8.
17. R.B. Singh, *op.cit.,* pp. 36-37.
18. *Ibid.,* pp. 8-9.
19. *Ibid.,* pp. 71-78; Dasaratha Sharma, *op.cit.,* pp. 10-12.
20. R.B. Singh, *op.cit.,* pp.70-74; The term is as old as Vaiyāsika Mahābhātrata and is often used in compound terms like Kuru-Jāṅgla and Mādreya- Jāṅgla. A land with scarcity of grass and water, high wind, intense heat and a clear sky is defined as Jāṅgladeśa in ancient kośa literature.
21. Dasharatha Sharma, *Ibid.,* pp. 72-80.
22. *Ibid.,* p. 183.
23. For this section, we have consulted Chapter III: Genealogy and Chronology (pp. 48- 70) of *History of Chāhamānas* by R.B. Singh and Chapter II to VIII (pp. 14-88) of *The Early Chauhāna Dynasties* by Dasharatha Sharma.
24. Dasharatha Sharma, *Ibid..,* p. 56.
25. Debarchana Sarkar, 'Somadeva's Lalitavigraharājanāṭaka: a brief study', *Sri Jagannath Jyoti,* p. 100.
26. Dasharatha Sharma, *op.cit.,* p. 59.
27. *Ibid.,* pp. 55-56.
28. *Ibid.,* pp. 57.
29. Loc.cit.
30. R.B. Singh*, op.cit.,* pp. 148-53.
31. F.Kielhorn, "Delhi Siwalik Pillar Inscription of Visaladeva; The Vikrama Year 1220" in *Indian Antiquary*, vol.19.
32. Dasharatha Sharma, *op.cit.,* pp. 59-60.
33. R.B. Singh, *op.cit.,* p.148.
34. Debarchana Sarkar, *op.cit.,* p. 101-02.
35. *Ibid.,* p.100.
36. Dasharatha Sharma, *op.cit.,* pp. 60-62; R.B. Singh, *op.cit.,* pp. 141-43.

37. 'Somadeva's Lalitavigraharājanāṭaka: a brief study' in: *Sri Jagannath Jyoti*, Journal of Indology, Jagannath Sanskrit University, Puri, 2004, and 'A brief observation on Harakeli: an inscribed play" in: *Anvīkṣā*: Research Journal of the Department of Sanskrit (Vol. 30), JU. Kolkata; Jadavpur University, 2009.
38. Dasaratha Sharma, *Lectures on Rajput History and Culture*, p. 63.
39. Keilhorn, 'Sanskrit Plays, partly preserved as inscriptions at Ajmere', *The Indian Antiquary*, vol. XX, p.201.
40. F. Kielhorn, 'Delhi-Siwalik Pillar Inscriptions of Visaladeva; The Vikrama Year 1220', *op.cit.,* p.218, fn 24
41. D.C. Sircar, *op.cit.,* p.411, fn.4.

**Select Bibliography**

**Primary sources**

Colebrooke, Iienry. 'Translation of one of the Inscriptions on the Pillar at Delhee, *called the Lat* of Feeroz Shah' in: *Asiatic Researches.* Vol. 7. New Delhi: Cosmos Publications, 1979 (Rpt.; 1st ed. 1808).

Keilhorn, F. 'Delhi-Siwalik Pillar Inscriptions of Visaladeva; The Vikrama Year 1220' in: *Indian Antiquary*. Vol. 19. Eds. John Faithfull Fleet and Richard Carnac Temple. Delhi: Swati Publication, 1890.

Phogat, S.R. (Ed.). *Inscriptions of Haryana.* Kurukshetra: Vishal Publications, 1978.

Sarman, Radhakanta. "Inscription on the staff of Firuz Shah. Translation from the Sanscrit, as explained by Radhacanta Sarman" in: *Asiatic Researches*. Vol. 1. Calcutta (now Kolkata): Brojendro Lall Doss, 1884.

Sircar, Dines Chandra. *Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilization*. Vol. 2. Delhi / Varanasi / Patna: Motilal Banarsidass, 1983.

**Secondary sources**

Chakravarti, Ranabir. *Exploring Early India up to c.AD 1300.* Delhi: Primus Books, 2017.

Chattopadhyaya, Brajadulal. *Studying Early India: Archaeology, Texts and Historical Issues*. London / New York / Melbourne / Delhi: Anthem Press, 2006. (Anthem South Asian Studies)

_____. *The Making of Early Medieval India*. New Delhi: Oxford University Press, 2012 (1st ed. 1994). (Oxford India Perennials)

Kielhorn, F. 'Sanskrit Plays, partly preserved as inscriptions at Ajmere' in: *The Indian Antiquary*. Vol. XX. Eds. John Faithfull Fleet and Richard Carnac Temple 1891. Delhi: Swati Publication, 1890.

Kulke, Hermann / Rothermund, Dietmar. *A History of India*. London / New York: Routledge, 2004.

Sarkar, Debarchana. 'A Brief Observation on Harakeli: An Inscribed Play' in: *Anvīṣā*: *Research Journal of the Department of Sanskrit*. Vol. 30. Ed. Tapan Sankar Bhattacharya. Kolkata: Jadavpur University, 2009.

_____. 'Somadeva's Lalitavigraharājanāṭaka: a brief study' in: *Sri Jagannath Jyoti*, *Journal of Indology.* Puri: Jagannath Sanskrit University, 2004.

Sharma, Dasharatha. *Early Chauhān Dynasties*. Delhi / Jullundur / Lucknow: S. Chand and Co, 1959.

_____. *Lecture on Rajput History and Culture*. Delhi / Varanasi / Patna: Motilal Banarsidass, 1970.

Singh, R.B. *History of the Chāhamānas*. Varanasi: Land Kishore & Sons, 1964.

Yadava, B.N.S. *Society and Culture in Northern India.* Allahabad: Raka Prakashan, 2016. (1st ed. 1973).

"Chahamanas of Shakambhari". *Wikipedia*.en.wikipedia.org/wiki/Chahamanas_of_Shakambhari. Accessed on 10.11.2022 at 8:30 p.m.

"Chauhan". *Wikipedia.* https://en.wikipedia.org/wiki/Chauhan. Accessed on 28.11.2022 at 9 p.m.

# NAVYA-NYĀYA LANGUAGE & METHODOLOGY: AN EXEGESIS

Satyajit Layek

The basic nature of human language is, it works as vehicle of thought for social communication and it is a regular phenomenon. Sometimes, it is shared in codified form. By virtue of his faculty, a decoder is able to recognise and interpret the meaning being proficient with same vocabulary. In short, there has to be a rapport between encoder and decoder.

Navya-nyāya language and logic is also a codified artificial language of the neo-logical school. It reflects remarkable impact in society during that era. This artificial language was innovated keeping theological discourses (*vāda*s) in focus for arriving at truth (*tattvajñānam*). The precision of language made it flawless and unambiguous. It passed through two earlier phases namely, old and mediaeval era of *nyāya* logic and emerged as refined as it could have been, the format being criticise and re-construct (*khaṇḍana-maṇḍana*) amongst the opponent and the proponent. This endeavour gives rise to enormous growth of literature in both sides. In old era, Buddhist logicians were the formidable opponent; in neo –logical era, Prabhakara school of *Pūrva*–mīmāṃsā became the opponent. For a meaningful dialogue neo-logicians evolved technical pair-terms (*prātibhāsika- śabdas*) for scientific usage, such as-*anuyoigī-pratiyogī* (base-relatum & counter -relatum) sādhya-sādhana *(goal to be achieved &ground reasoning), dharma-dharmin (intrinsic property & the locus of the property), kārya-kāraṇa (cause & effect), avacchedaka-avacchinna (delimiter & delimited)* etc. After observing the influence, considering its usefulness and good impact neo-grammarians, rhetoricians started using this branded-language profusely and purposefully in order to make their literary creation logical & meaningful such as, the *Vākyapadīya* of Bharttṛihari and the *Rasagangādhara* of Pandit Jagannātha are best examples. Apart from these two, there are many disciplines who incorporated these principles.

In other words, Navya- nyāya logic became a multifaceted liberal discipline where every system has the scope to opine. Sometimes, naiyāyikas quote other systems as opponents on issue-based debate and having discussed thoroughly tries to show the faults in the proposition and finally assert own views as resolutions. And here lies the beauty of this system for honouring other contemporary stalwarts.

Nyāya and Vaiśeṣika systems, being diametrically opposed to each other became allied to subdue the adversary attack of the Buddhist logicians. Naiyāyikas accept sixteen categories, on the contrary, Vaiśeṣikas reduced to only seven and insert remaining nine into first three categories, collectively known as genre (*sattā*).The Naiyāyikas are of the opinion to accept four means of acquiring knowledge *(pramāṇas*), on the contrary , the Vaiśeṣikas accept first two and showed insertion of the rest two in either inference or perception. The old logical school nurtured *Nyāyadarśana* as object-oriented treatise (*prameya-śāstra*), the soul (*ātman*), re-birth

and salvation (*apavarga*) became main issues of discussion, but neo-logical school viewed it as *Pramāṇa – śāstra*. *Tattvacintamani* happened to be the fully flourished form of neo-logic school authored by Gangesa, deals with exclusively four *pramāṇas*.

As logical history opines, this process began in Jayanta Bhatta, the famous logician of mediaeval era, says- *asmābhistu lakṣaṇasūtrani eva vyākhyāsante.* By this he wants to mean he is not much concerned with other items, except the definition-sutras.

Jayanta Bhatta introduces the concept of cluster- instrumentality (*sāmagrīkāranatāvāda*) as opposed to the concept of grammarians, *Sādhakatamaṁ karaṇam*. Udayana hinted many new approaches in both *Pariśuddhi*, a commentary on *Tātparyatikā* of Vacaspati and *Kiranāvalī*, a commentary on *Praśastapādabhāṣya* belonging to mediaeval school. *Lakṣaṇāvalī* and *Lakṣaṇamālā* are his two meaningful contribution on Vaiśeṣika and Nyāya system respectively. Udayanacaryā showed a balanced eye-sight for both the systems and he is the pioneer thinker of navya- nyāya language and logic. His commentaries became masterpieces than the original works. The procedural cogency of learning, namely the four circuits- the knower (pramātā), knowable (prameya), the instrument of acquiring (pramāṇa) and the valid-knowledge (pramiti) are heeded by both- old & new schools (*catasṛṣu caivaṁvidhāsvarthatattvaṁ parisamāpyate* as envisaged by Vātsyayana , the Bhāsyakāra*)*.

Actually speaking, the entire logical edifice is erected by way of commentaries in view of clarification and restoring simplicity of earlier crude texts. On *Nyāyadarśana* of Gautama four more commentaries were written and known by the name of *Caturgranthikā* (the bhāsya-vartika- tātparya-parisuddhi). Mithila, in Bihar happened to be the origination of neo- logic but got flourished in Navadwipa, West Bengal.

Bhāsarvajña, another stalwart did not give much importance to the Vaiśeṣikas-

> nyāyam vyākhyātukāma vayam, jadi vaisesikaiḥ saha virodhaḥ syāt kim chinnam.

That is, we are interested in learning and exploring Nyayasastra and doing so if we are at loggerheads of any systems we overlook. So, in fight started within the system during that era and language precision was felt desideratum to delimit the scope of ambiguity in debate.

Approximately, eleventh century onwards one remarkable change came into being for writing elementary compendium with not analytical but nut-shell reasoning (*prakaraṇātmakam grantham*) keeping both the systems (nyāya- vaiśeṣika) alive.The necessity being the students' welfare and keeping the tradition intact. *bālānāṁ sukhavodhāya krīyate tarkasaṁgrahaḥ* (2nd line of mangalasloka, *Tarkasamgraha*). Again reiterated the same view by saying-

> kaṇādanyāyamatayorbālavyutpattisiddhaye (1st line of last verse of TS)

During that time due to invasion of foreigners to mother India all Buddhist monasteries were invaded and scholars were no longer alive, manuscripts were burnt off. So, in want of opposition in logical debate the Mīmāṃsakas appeared again, being well- equipped in the scene and sustained.

*Saptapadārthī* of Shivāditya, *Tarkasaṁgrahaḥ* of Annaṁbhatta & *Bhāṣāparicchedaḥ* of Viswanātha imbibe both the systems at one place and criticise old school in neo-logical gesture. Shivāditya accepted negation (abhāva) as separate category. Annaṁbhatta re- defined perception and tried to establish its epistemology in his commentary *Tarkadīpikā*. (*Ātmā manasā saṁyujyate mana indriyena indriyamarthena tataḥ pratyakṣajñānamutpadyate*) Accordingly, Viswanātha did not pay much importance to God. Instead' ī*svarecchā śakti* he prefers to highlight *īcchāmātraiva śakti*. He also deferred the defition of word coined by grammarians and replaced it by *śaktam padam*. After quoting the definition on perception of Gautama he says that by this definition, perceptual knowledge of God (*Isvarapratyaksam na lakṣyam*). Hence, in *Muktāvalī* he re-defines *Jñānākaraṇakam jñānam pratyakṣam* alone would facilitate the self-realisation of God. For him God is an instrumental-cause (*nimitta-kāraṇam*) and the creator of this planet, earth. Vedantin on the contrary holds this universe as evolution of the desire of brahman (pure-consciousness).

Neo-logicians use single negative word 'na' for denial and silence the opponent (*iti cet, na*). This language is not derogative rather submissive, it made us re- think and discard by saying *sati vādhake tajyate*. - When you are at fix, no logical way out, leave the issue under discussion liberally. For linguistic clarity neo-logicians introduced two concepts namely, sabdapravrttinimitta & avacchedaka. e.g., ghatatva, patatva etc. These are the intrinsic properties of the entities or referents. Avacchedaka being a delimiter delimits the scope for its exact location. As contrary to this concept they introduced some āgantuka dharmas (contextual property). Such as describer-described relationship (nirūpya-nirūpakabhāvaḥ), ādhāra-ādheyabhāvaḥ etc. The following examples would specify these concepts clearly.

'bhūtale ghataḥ', here 'bhūtala' is ādhāra and 'ghata' is adheya. Both the properties ādhāra (locus) & adheya (located) are contextual. If we want to delimit the exact location by using the intrinsic property, verbal understanding (*śābdabodhaḥ*) will be as follows -

i) bhutala-nistha- ādhāratā-nirūpita-ādheyatāvān-ghataḥ

ii) ghata- niṣtha-ādheyatā -nirupita- ādharatāvat-bhūtalam

Here, in the first sentence bhūtalaniṣtha, the locusness is described by the locatedness of ghataḥ. Likewise, in the second sentence the locatedness of ghataḥ is described by the locusness of earth. 'kunde badaram' means there is s berry in the vessel or the vessel contains a berry. Here too, the verbal understanding (śābdabodhaḥ) would be:

kunda-- niṣtha - ādhāratā-nirūpita -badara- niṣtha - ādheyatā.

'tva' & 'tā' are the mark of universal (*jāti*) or class-forming properties they conceive to bring all individuals under one umbrella such as *ghatatva*, *patatva*, *kāryatā*, *kāranatā* etc. *ghatatva-avacchinna-ghata- niṣtha- ādharatāvat-bhūtalam* could be another simplified logical understanding of the sentence *bhutale -ghataḥ*. Naiyayikas are utter realist & unlike Vedantins. In case of verbal understanding they pay importance to the noun, ended with nominative case (*prathamānta- mukhya-*

*viśeṣyakaḥ*). The following sentence could be explained in three ways satisfying their respective tenats-

i) Rama gacchati- gamanānukūla-kṛtimān-ekatvaviśiṣta-rāmah (naiyāyikas)
ii) Ramanistha-kritijanya-gamanam (ākhyātamukhyaviśeṣya,grammarians)
iii) Ramanistha-gamanajanyā-kṛtiḥ (bhāvanāmukhyaviśeṣya,mimāṁsakās)

Likewise, 'rāmaḥ grāmaṁ gacchati' could be explained as follows:

*gṛāmaniṣtha-sṁyogajanaka -gamanajanaka- ekatvaviśiṣta-rāmah* (Rama, being noun ended with nominative suffix, singular case ending). This happened to be their verbal understanding (*śābdabodhaḥ*). Grammarians give impression on action (ākhyāta) so, it is highlighted at the end of the sentence.

Mimamsakas pay importance on *bhavana/vyāpāra* (function) or *kṛtiḥ* (volition or determination), that has appeared at the end of the sentence.

Neo-logical school divided entities under two sets-

saviṣayaka (entities having an object) such as knowledge (*jñāna*), desire (*icchā*) and volition (*kṛtiḥ /prayatna*), other than these three all are nirviṣayaka (having no objects) such as *ghatapatād*i etc. Actually speaking all these existent entities are to be known as linguistic referent (*padārtha or vastu*), apart from these all are non-entities (*apadārtha or avastu*) like rabbit's horn or sky-lotus.

One such term is counter-relatum (*sapratiyogika*). Here too, we find absence (*abhāva*), relation (*sambandha*) and similarity (*sādṛśya*)-these three entities fall under this category. The following examples would substantiate the fact under discussion.

*Vṛtti* (meaning of word or relation) is of two types- *abhidhā* (primary meaning) and *laksanā* (secondary or extended meaning). In addition to these two, they accept third category i.e. the *tātparyajñāna* (intention of the speaker).

Let me cite out one example to substantiate the fact. The traditional example is *gaṅgāyaṁ ghoṣaḥ* (the milkmens colony is in the river Ganges), this becomes the primary meaning but this is not tenable, because it is not feasible for living beings to live in the flow of Ganges (*gaṅgāpravāha*). Hence, through extended meaning we can fix up the bank of river, and that meaning is sustainable. Moreover, Navyanaiyayika Viswanatha opines *śakyasambandhaḥ lakṣaṇāstātparyānupapattitaḥ*, in other words intention of speaker has no scope in it, which is related to primary meaning has to be accepted.

Navyanaiyayikas define morpheme as *śaktaṁ padam* unlike the definition of grammarian *suptiṅantaṁ padam*.

Sometimes, they don't accept laksana.e.g.in the compound of *karmadhāraya*. The compounded form is *niṣādasthapati* (the leader of the hunters, *saṅkarajāti*, an intercaste clan). This compound could be explained two ways- *niṣādānāṁ sthapati* (*ṣaṣthitatpuruṣa*) or *niṣādāścāsau sthapatiś ceti* (*karmadhāraya*). Although nayayikas don't accept *gaurava* (logical cumbersome) still, they accept it being it *phalamukhagaurava* (yields results). In short, that aforementioned intercast people

have no rights to read vedas for performing sacrifices. Here, that authority is bestowed upon, hence permitted. Actually speaking naiyayikas are always in favour of logical simplicity (*lāghava*) in discourses.

na ca niṣādasya saṅkarajātiviśeṣasya vedānaghikārād yajanāsambhava iti vācyam.

Neo-logicians don't accept *vākyalakṣaṇā* like mimamsakas and grammarians. They accept *padalakṣaṇā* only. Established view is, *vākyalakṣaṇā*, the unity of sentence meaning between *vidhivākya* (injunctive sentences) and *arthavāda* (praising or censuring narratives). According to neo-logical school *śakyārtha* (primary meaning) is more important and *lakṣyārtha* (secondary or extended meaning) is posited with reference to context. Here too, a controversy arises that in case of *lakṣaṇā*, *anvayānupappatti* is permitted example like *gaṅgāyaṁ ghoṣaḥ*, otherwise, the possibility to tag of two consituents - *gaṅgāpravāha* & *gaṅgātīra* is not tenable. This is the one variety of *lakṣaṇā* called *jahatsvārthā* (where primary meaning is abandoned). Since, *lakṣaṇā* is defined as *śakyasambandhaḥ*, hence *tātparya* (intension of the speaker) has no scope in it (*lakṣṇāśakyasambandhastātparyānupapattitaḥ*).

Laksana's main principle is *anvayānupappatti* (incompatibility of relation). e.g. yaṣṭīḥ praveśaya (enter the stick in the hall), if we don't accept extended or secondary meaning here then, the intention of feeding the person ,holding a stick in hand remains unexplained. So the very purpose of such utterances is to ask the monk to enter the hall for food. This is the example of *ajahatsvārthālakṣaṇā* (the primary meaning is dropped here). On the contrary, 'kākebhyaḥ dadhi rakṣatām' implies other than crow whosoever is spoilers of curd (*dadhyupaghātakaḥ*). Here, *tātparyagrahaṇ* is recommended, otherwise cat etc. won't feature in this preview. This is the definition of *jahatajahatsvārthālakṣaṇā* (primary meaning partly remains and encompasses secondary meaning too).

One more variety is *lakṣitalakṣanā* (targeted meaning is postulated) e.g. *dvirepha*, double 'r'-syllables refer to honey-bee. Here, the extended meaning is indirectly related (*paramparāsambandha*).

The world view regarding creation of this universe is:

| | | |
|---|---|---|
| i) | +X | +Y |
| ii) | –X | +Y |
| iii) | –X | –Y |
| iv) | +X | – Y |

These are four variables possible out of two variants namely, X &Y. Here too, naiyayikas hold their distinctive view.

In the first case of model, the source is one (brahman) and has become many. This the view of dvaitins like Vallabhacharya. Plurality is super imposed on singularity.

In the second case source is not one, but many. All realists like nayaikas etc. fall in this group because, they are in favour of pluralism of universe.

In the third category idealists like Buddhist fall since they opine the momentariness of entity. So, many are derived from many but not from one. In other words, experiential plurality they deny. Thing-in-itself (*svalakṣana*) alone is real for them not thing in general (*sāmānyalakṣana*).

Advaitin like Shankara belongs to this fourth category. Here, X is one but Y is appearing as change or modification (vivarta) but not real. Non- attributed pure consciousness (*nirdharmaka-suddhacaitanya*) alone is real. The whole universe has emerged from ne science (*avidya/maya*).

The difference between Shankara & Vallabha being appearing & becoming respectively. In this context falsity (*mithyā*) means inexplicability (*anirvacanīya*). On the contrary, consciousness is having double -nature, with attributes (*saguṇa*) and without attributes (*nirdhrmaka*). Hence, Shankara accepts the variable degrees of reality. According to him brahman alone has highest reality (*pāramārthika sat*). This universe has experiential reality (*vyāvahārika sat*). And this will be subsided after the brahman is known. These are the four holistic approaches with regards to the creation of this universe and four sets of pre-supposition of entities-their existence & non-existence.

In the context of verbal understanding Viswanatha accepted eight ways and means, one of them is grammar. Grammatical aspects like root, stem and suffix are responsible for generating verbal-knowledge. Grammarians accept the relationship between word and its meaning (*śakti*) is in verb (kriya). But this theory being logically cumbersome (*gaurava*) navya naiyayikas accept that in volition (*kṛiti*) since it is simpler (*lāghava*) and therefore, to be accepted.

dhātuprakṛtipratyādīnāṁ śaktigraho vyakaranad bhavati. kvacit sativadhake tyajyate

The model of enquiry began through a framework of argumentation. Naiyayikas formalise daily experiences and find corroboration in the Vedic lore. Prof. V.N.Jha, our hon'ble guruji opines this theory is as 'down up model'.

Here, we find the tolerance for accepting & listening other systems too. A course of dialogue between internal & external systems of any disciplines with reference to the context under discussion, is highlighted. Sometimes, dialogue fails owing to the hardship and ambiguity in expression hence, evolved a new artificial language called navyanyaya systems of logic.

The other theory for corroboration is 'Top down model' where Vedantins & Mimamsakas cite out upanisadic statements in order to substantiate the fact and falsify the universe or made balanced equation of individual with almighty, e.g. *brahma satyaṁ jagat mithyā* (brahman alone is real, the universe is false), *sarvaṁ khalvidaṁ brahma jīvabrahmaiva nāparaḥ* (everything is pure- consciousness and each individual is akin to brahman); *tattvamasi* (You are that) etc.

Mimamsakas quote praiseworthy or decrying sentences (arthavada) for keeping sentence unity (ekavakyata) in ritual performances. Although the main purpose of mimamsakas are to interpret the vedic injunctive sentences (vidhivakyas). They postulated an intermediate causal-link (apurva) between sacrifice (yaga) and heaven

(svarga) technically called as the state of being cause-effect relationship (karyakaranabhava).

The encoding and decoding model of Noam Chomsky, an American Linguist is highly relevant in the present context. Modern linguistic theories are based upon fundamental functions of language to communicate. Languages spoken by human beings are social phenomenon and contrasted to animal communication. No place of dogma in philosophising. The external reality being the parameter of great Indian seers. And hence, it became more philosophical than speculation; more spiritual than empirical.

Four more principles are strictly observed in verbal knowledge for its origination- compatibility (*yogyatā*), expectency (*ākāṁkṣā*), proximity (*āsatti*) and intention of the speaker (*tātparya*) in between words & meanings thereby.

Hence, watering through fire (*vahṇinā siñcati*) cannot be a proper usage even if it is grammatically correct because, it lacks compatibility.

In case of a sentence where words are at random used, without proper sequences as follows:

Devadatta is qualified with good garments, ear- rings and an umbrella -what would be the verbal understanding? Owing to remembering the successive words the earlier one gets destroyed and due to a long distance or proximity in between two words (āsatti) understanding is jeopardised. Hence, no knowledge will occur, if the opponent holds proximity in between words are not counted in case of verbal understanding that is untenable.

> nanu yatra chatrī kuṇḍalī vāsasvī devadatta ityuktaṁ, tatrottarapadasmaraṇena pūrvapadasmaraṇasya nāśādavyavadhānena tattatpadasmaraṇāsambhaba,iti (Muktavali, sabdakhanda of *Bhasapariccheda*)

All these amounts to conclude that neo- logical school is relevant even in the 21st century AD otherwise known the age of dot com, where advanced technology alone is the last resort and 'Survival of the fittest' – is the slogan of the day. To me it appears that the codified language of social media may have to some extent the inheritance of encoding-decording ideas of navya- nyaya system of logic. The encrypted messages of both social & electronic media would substantiate my proposition.

This school is ever ready to accept any challenge at any given point of time but impartial assessment is of this artificial language was evolved for intellectual discourse or debate keeping in view the clarity of understanding. It is an unambiguous attempt for meaningful communication. As we all know language maps reality and whatever we encode as experiences, exactly the same structured reality the listener should get after decoding -this happens to be the intention of the speaker.

This is why perhaps, neo-logicians pay much importance on intension of speaker (*tātparyajñana*). In other words, the speaker's intension is that the hearer should enjoy the same reality what he intended for. By this way developed a rapport (*samvada*) in between speaker & hearer.

Moreover, liberation is a prameya padartha. Nyayavaisesika School admitted true -knowledge (*tattvajñāna*) alone could yield that goal. They are pluralistic & believe in Pluralistic knowledge of entities characterised as -real entities exist all through as it is, on the the contrary, non-existent entities never exist (*sataśca sadbhāva asataśca asadbhāva*). Neo-logicians concentrated more on means of acquiring knowledge (*pramāna*) in order to have a clear perception of the universalism in its accurate form & nature, methodology being comparison and contrast (*sādharmya* & *vaidharmya*). By this way, they achieve desired goal, culminated to self-realisation, ways & methods are different but goal remained one and the same in all philosophical systems of India.

French Philosopher Jacques Derrida's literary theory of deconstruction (*vinirmaṇa*) may have a comparative view. He holds that people in general expresses their thoughts in terms of binary opposition such as, black & white, cause & effect etc. He also opines that these oppositions are hierarchical by nature. Although it was a critic of structuralism & formalism, a theory of reading in between lines for dissemination of language and text thereby subvert meaning, although deconstruction itself is a methodology for reading and interpreting a text. The Indian logical approach is contrary to that, a word, linguistically called morpheme (minimum meaningful unit) is always denotative or expressive (*vācaka*) and the meanings are sometimes either connotative (vācya) or suggestive (*vyaṅga*) within the ambit of primary meaning it extends its periphery. Navya-naiyayikas stick to that principle and uphold the Indian literary criticism by and large with comparative intellectual analysis.

**Select Bibliography**

Annaṁbhaṭṭa. Tarkasaṃgraha-dīpikā on *Tarkasaṃgrahaḥ*. Trans.& Elu. Gopinath Bhattacharya. Kolkata: Progressive Publishers, 2006. (rpt.;1st pub.1976).

Annaṁbhaṭṭa. *Tarkasaṃgrahaḥ*. Annotated. & Trans. V.N.Jha, Pub. by Cinmaya International Foundation Sodha Sansthan,Veliyanad,,Ernaculam,Kerala.2nd ed, 2016.

Bhaduri, Sadananda. *Studies in Nyāya-Vaiśeṣika Metaphysics*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1946.

*Deconstruction-Literary Theory & Criticism*, Jacques Derrida, Stanford Encyclopaedia of Philosophy by L Lowlar, 2006.

Dasgupta, Surendranath. *A History of Indian Philosophy*. Vol. I. Delhi: Motilal Banarasidass Publishers Pvt. Ltd., 2015. (8th Rpt., 1st Ind. ed. 1975; 1st ed./Cambridge 1922 & 6th Rpt. 2015 for Vol. III).

Decoding Chomsky, Wikipedia, Yell University Press, 2016.

Ingalls, Daniel H.H. *Materials for the study of Navya-nyāya Logic*. Delhi (Varanasi Patna Bangalore Madras): Motilal Banarasidass, 1988 (1st Ind. Rpt.), (1st pub. 1951).

Mahamahopadhyaya Mahesha Chandra Nyayaratna. *Navyanyāya-bhāṣāpradīpaḥ*. With the Commentary 'Suprabhā' and Beng. Trans. Mahāmahopādhyāyā Kalipada Tarkāchārya. Calcutta (now Kolkata): Sanskrit College, 1956.

Mahamahopadhyaya Mahesha Chandra Nyayaratna. *Navyanyāya-bhāṣāpradīpaḥ*. Eng. Trans. (with Graphic Exposition) Ujjwala Jha, Pub by the Asiatic Society, 2004.

Radhakrishnan, S. *Indian Philosophy*. Vols. I. & II. London: Oxford University Press/George Allen & Unwin Ltd., 1923. (1st pub., 2nd ed. 2008 (Delhi); 11th impression 2014 for Vol. I & 12th impression 2015 for Vol. II)).

Tarkabagisha, Phanibhusan. *Nyāya-Parichaya*. Kolkata: Pashchimvanga Rajya Pustak Parshat, 1978 (3rd ed.).

Vidyabhushana, Satis Chandra. *A History of Indian Logic*. Kolkata: Calcutta University (pub.) and The Baptist Mission Press (prt.), 1921.

Viśvanātha-nyāyapañcānana-Bhattacharya. *Bhāsāparicheda*. Ed. Prabal kumar Sen & Beng. Trans. with Āśubodhinī comm. Ashutosh Bhattacharya. With Siddhānta-muktāvalī of Biśvanātha. Kolkata: Vijayayan, 2000. (1st ed.; Revised ed. 1422).

# SOME GLIMPSES ON PRABODHA-CANDRIKĀ OF VAIJALA-BHŪPATI

Parboty Chakraborty

**Abstract**

From Vedic age, or even before that, formulations were made by our forefathers concerning the language: *Vaidika* or *Laukika*. Their observations have been flourished and increased in various ways along thousands of years. After Pāṇinian and major well known non-Pāṇinian schools, scholars continued their efforts to make easy our grammar. As a result, there are so many less-known *vyākaraṇa*-texts which reveal our eyes. Prabodha-Candrikā of Vailaja-Bhūpati is one of them.

The history of laying instructions dealing with Sanskrit language (though this name is given later) goes remote past in India. Major schools of pre-Pāṇinian, Pāṇinian and non-Pāṇinian systems cannot he claimed as the last stone of a grammatical treatise in any way. The language of people of a society as goes on like a river, so also the usages pertaining different varieties may change or take various shapes consciously or unconsciously. As a consequence, grammatical treatises have ever been composed by a lot of genius and reputed scholars through the ages. It is true that India can boast of a perfect, well-documented, scientific, all-pervasive Sanskrit grammar of Pāṇini and its elaborate as well as logical commentaries of Pāṇini's followers. In spite of that, some others have tried in searching of an easier method of grammar to be learnt by the common men who had to be engaged in various professions or general acquaintance of a vast Sanskrit literature. Some non-Pāṇinian grammars like Kātantra, Mugdhabodha, Saṁkṣiptasāra, Harināmāmṛta and the likes are well-known in this area. But smaller texts were written upto 19th century for the beginners. Some of them are in the form of stanzas for learning and practising in an easy and shorter way.

*Prabodha-Candrikā* (hence PC) of Vaijala Bhūpati (or Vaijala Deva) is taken here as an example. Pt. Haraprasad Shastri made observations upon this but they might have some disputes also concerning the life and history of this author.[1]

One vulgate edition is available of this book which was published from Tamilnadu with Tamil translation in 2002. But this translation is not easily accessible by most of us. This short grammar is composed by anuṣṭup metre in Sanskrit. To teach his

own son, Hirādhara, Vaijala wrote this book preaching the glory of Rāma throughout the text. Rāma was his only person to be worshipped – रामचन्द्रसमाश्रिता (Pūrva-pīṭhikā-35.). Verses are illustrated in simple explanations and examples which are very rare in traditional grammatical texts.

History and background of making this text is the subject matter of Pūrva-pīṭhikā (Pp), i.e. first part of it. In the published form of PC, mention has been made that Vaijala Bhūpati as the author of it (वैजलभूपति-कृता), yet some verses of Pp refer him as the king of the author (वैजलक्षोणिपालो जगति जयति-V1. पटनाधिनाथो राजा परं जयति वैजलदेव नाम-V2) and he is as well as the author of PC – श्रीमद्वैजलदेवेन चिन्तितं एकान्ते...of v-4,11,28, Pp; प्रबोधचन्द्रिका नाम... अज्ञानतिमिरध्वंसकारिणी...v-35, Pp. Patna, as spoken here, may not be of Bihar, but Odisha, as example is available from this book – उत्कलात् पश्चिमं ज्ञेयं पट्टणाद् राज्यमुत्तमम् –V-2/1/45.

Vaijala was the son of king Vikramāditya (Pp-v2) and the last person in Chauhan dynasty. He was the ruler of Patna. One verse is devoted applying seven declensional endings with vocative, using the stem, Rāma, in proper sentential formations (Pp-3). Engrossed in Rāmacandra, Vaijala thought temporariness of wealth, kingdom, human body etc., because fame (*kīrti*) is only eternal. With this end in view, he had a plan to teach children as well as learned persons a grammar which will establish his glory forever in this world. So he said his playing son, Hirādhara about the utility of *vidyā* by verses like –

> विद्या पितेव हितकृद् विद्या मातेव रक्षिका।
> विद्या प्रियेव सुखदा विद्या कल्पलतोपमा॥14, Pp.

According to the king, desired results come from good deeds for which three instances are – Dadhīci is *dānavīra*, Śivi is *dayāvīra* and Hamīra is *yuddhavīra*. Here the mention of Hamīra is interesting associated with two other old names.

Srīhirādhara, listening his father's advice, humbly requested him to be instructed for doing something. Vaijala told that नीतिविद्या (Moral Theory) and अस्त्रविद्या (Study of Weapons) – two are needed for a king, yet, learning नीति is more precious. The knowledge of नीति is possible from proper and deep study of verbs and syntactico-semantic relation of a sentence (क्रियाकारकविज्ञान-30, Pp) and this helps to make flourish a kingdom. So grammatical knowledge is essential– विना व्याकरणं वाणी... न सुखाय कदाचन (31, Pp) for understanding a language. Duties of a king should be

known by himself, but before that, *vyākaraṇa* is to be learnt for बुद्धिवृद्धि. To acquire क्रियाकारकसम्बन्धज्ञान, Vaijala claimed that his composition is very good (उत्कृष्टा). Though there are so many texts in this area, yet his PC shall be taken heartily, like honey-bees being satisfied by the honey of Mālatī-flowers, go in other type of flowers. His book will dispel darkness of ignorance and it is चित्तहारिणी.

Among various topics of a grammar, the author has first dealt with *sup*-endings (विभक्ति-s) because our knowledge is derived from these uses, not from *kāraka*-s. Here ends Pp with 37 verses.

The second part begins with विभक्तिचन्द्रिका and its first section is स्यादिचन्द्रिका (सि=सु – आदि च.) as endings are two types – स्यादि and त्यादि. All *kāraka-vibhakti*'s and सम्वन्ध-षष्ठी are advised for अनुक्त – (not denoted by other items) areas. Adverbs are regarded as कर्मन् with neuter gender (v-2.27)[2]. Importance is not given for defining *kāraka*s in this treatise; *vibhakti*-s are instructed for different concepts, e.g. *pañcamī* for यतोऽधीते, यतो जन्म and so on. New ideas are utilized here in many occasions. The Vārttika in Pāṇinian Grammar, viz. 'ल्यब्लोपे कर्मण्यधिकरणे च' is simplified as 'यतः प्रेक्षण° ततः पञ्चमी स्यात्' (2.45-46). Illustrative examples are occasionally exhaustive in PC, as भावकर्म-uses are shown in 28 varieties of sentences (of 2.21-28).

There are no aphorisms or technicalities in PC. Instructions and their instances are lucid and self-explanatory. But surprisingly, this text has discussed some philosophical issues concerning a language as well as *vyākaraṇa*. For example, at the last part of kāraka-section, a question is raised: why सम्बन्ध is not treated as a *kāraka*? The answer is clearly stated by Vaijala - 'कारकं हि क्रियाहेतुः सम्बन्धस्याप्रधानता' (52, Kārakacandrikā). Direct relation with a *kriyā* is needed for a kāraka (53, ibid). In the case of expressing a relation, i.e. सम्बन्ध, there is no independent connection between *kriyā* and *kāraka*. So सम्बन्ध is not a kāraka, as रामस्य सेवकः।

One of the notable features of this text is the third-section, named अनुक्तचन्द्रिका। a) A kāraka relation may be denoted through त्यादि (=तिङ्), तद्धित etc. This provision is vividly discussed. b) The cases, where both प्रकृति and विकृति are to be expressed, then number, gender etc. are to be followed depending on the word as प्रकृति, not विकृति.[3]

The places where the suggestive meaning (*lakṣaṇā*) is required, are elaborated with examples pointing out जहत्.स्वार्था and अजहत्.स्वार्था. It there exists intention (*tātparya*), then lakṣaṇā is treated as essential for पदार्थ and अपदार्थ too in this way –

पदार्थेऽप्यपदार्थेऽपि तात्पर्याल्लक्षणान्वयः। 3.44

Syntactic correlations in number, gender are to be decided, except Bahuvrīhi compound (3/22). When the relation is उपमान and उपमेय, then gender and number may vary, e.g. मत्तमातङ्गवत् सीता, कन्दर्पः इव सुन्दराः (3.25-26). Conventionally, the secondary (*gauṇa*) meaning is treated as लाक्षणिक in philosophy of language. Exception to this, PC offers three types of uses of a word – मुख्य, गौण and लाक्षणिक (3.38) and defines these varieties with suitable examples. Though a formal grammatical text, the PC gave importance on various issues of शाब्दबोध (verbal understanding / sentence meaning). In this perspective, intention of the speaker (*tātparya*) plays a vital role, but here the used word (*śabda*) is authentic, saying:

तात्पर्यविषये शब्दः प्रमाणमिति निश्चितः।
श्रोता तदनुसारेण शाब्दबोधे प्रवर्तते।। 3.48

Taking a word meaning through जाति or व्यक्ति is another point here (3/45-47).

In forming a passive construction from the primitive sentences which have देश, काल etc. as a कर्मकारक [4], there a controversy prevails in grammatical traditions, viz. Pāṇinian, Mugdhabobha and other systems too. Here PC prescribes that this secondary karman shall be expressed (*abhihita*) by conjugational endings etc., like कुम्भकर्णेन षण्मासाः सुप्यन्ते (3.61-62). Instances are galore for various types of passive constructions. Interestingly, this author of grammar has set the third section of the second part, by the name, अनुक्तचन्द्रिका, containing 63 verses with illustrations in full form of sentences.

The fourth section, viz. समासचन्द्रिका is engaged with compounds and their types. In spite of Pāṇini's technical division of four kinds principally, there is a very old tradition of characterizing *samāsa*-s on the ground of predominance of meaning denoted by the constituent words.[5] Going ahead more, Vaijala indentifies each *samāsa* with two types of predominance for तत्पुरुष, कर्मधारय and बहुव्रीहि. Predominance of the first word is like – पूर्वकाय, अपरकाय, whereas of the last constituent is - रामसेवक. But तत्पुरुष is generally taken as उत्तरपदार्थप्रधान। So also for कर्मधारय (4.4) :- पूर्वपदार्थप्रधान is in अयं राजा पुरुषसिंहः (पुरुषः सिंहः इव), उत्तरपदार्थप्रधान is in नीलोत्पलम् इव अस्याक्षि वर्तते. In addition to बहुव्रीहि and द्वन्द्व compounds, predominance of both the constituents is admitted here for द्विगु also. Categorically three types are shown for अव्ययीभाव compounds here through the predominance; पूर्वपदार्थप्रधान = उपरामम्, उत्तरपदार्थप्रधान =

सुखप्रति (सुखस्य लेशः, a little of happiness), अन्यपदार्थप्रधान = उन्मत्तगङ्गादेशः (4.19) But why उन्मत्तगङ्गा here ? It should be उन्मत्तगङ्गम् as an avyayībhāva samāsa (cf. Pāṇini-sūtra; अन्यपदार्थे च संज्ञायाम्, २।१।२१).

*Karmadhāraya-samāsa* is divided into seven categories in PC (कर्मधारयोप्येवं सप्तधा स निगद्यते। 4.19) special feature is here that two verieties may be the author's own contribution. They are – सम्भावनापूर्वपद as in रामशरो भव; the other – अवधारणापूर्वपद as in रामधनं मम।[6] Bahuvrīhi is of seven kinds (सप्तधा स्याद् बहुव्रीहिः, 4.23).

In sanskrit grammars, regulation are found for singular ending in neuter gender for dvigu-compounded words. Different thinking of Vaijala indentifies द्विगु as एकवद्भावी (using singular ending in neuter/feminine gender) and नैकवद्भावी (with plural number and other gender also) (4/31). The first types of examples are – पञ्चमूली, त्रिशृङ्गी etc., the second types are – त्रिलोकाः, चतुर्दिशः।

Secondary (*taddhita*) suffixation is the subject of 5th Candrikā. All suffixes are distributed in three categories, viz. a) सामान्यवृत्ति (for अस्त्यर्थक, अपत्यार्थ, निवासार्थ etc.), i.e. giving general ideas; b) भावार्थक (for त्व, तल्, इमनिच्, ष्यङ्, यत्, यक् and some other suffixes), i.e. in the sense of 'nature thereof'; and c) अव्ययसंज्ञक (treating the word as an indeclinable), where the suffixes like त्रल्, तसिल्, दा are enjoined after the stems and they are used as an *avyaya*. Unlike others, words like कथम्, सुतराम्, अद्य etc. are derivable with *taddhita* suffixes, according to PC.

Primary suffixation (कृत्) is dealt in the 6th section where variety of usages forming with kta-suffix is highlighted (cf. 6/14-24, PC.) in full sentence forms. The last, सन्धिचन्द्रिका is the seventh in the second part. This sections begins with resulting in छ and then other *sandi*-s of seven kinds gradually. It is to be noted here that the uses like कोष्ण, कदुष्ण, कवोष्ण compounded with कु meaning ईषत् (little) are treated as the cases of *sandhi*. गवेन्द्र, गवाक्ष, गवोष्ट्र, गवौदन are justified in most of the grammatical texts. But, गवश्व, गवुष्ट्र, गवोदन are admitted by Vaijala as accommodating views of some persons (7/15-16). Now, we may take these as later usages of common people who replace by *av* not *ava* for the vowel, ओ in गो। स्वरसन्धि and व्यञ्जनसन्धि are classified with clear examples with प्रकृतिभाव also. Some simple cases of cerebralization of न् and स् are included here. अ -> : -> आ-औ, here change follows as - अ –> य् -> आ-औ / अ -> आ-औ in Pāṇinian tradition, e.g. रामः उत्तमः > रामयुत्तमः / राम उत्तमः। But PC prescribes लुक् first (... इत्यादौ लुग् विधीयते। 7.59) and then declares

optional provision for using य् as an alternative view in the following way : 'मते च कस्यचिद् यत्वम् ...' 7.59. When र् is followed after a र्/स्/:, then the result is - प्रातर् +रम्यम् > प्राता रम्यम्। But this is not acceptable in - मनस् / मनर् + रथः। Avoiding technicalities, PC. Concluded the perfect form, मनोरथः, giving priority to the later rule.[7]

Through this study of Prabodha-candrikā of Vaijala-Bhūpati, it reveals that the author was successful by composing such a text to teach the general grammatical features of Sanskrit language. It is no doubt that learning syntactical, semantical and morphological requirements for Sanskrit may be possible for a student without technicalities of other systems of grammar. Technical terms or interpretative canons are fully avoided by the author. Philosophical ideas of language are also accommodated by this author nicely. There may be some influence of other systems. Quarries for some cases may exist but they can be solved after getting a critical edition of this rare but useful text in future years.

**Notes & References**

1. At present, Sri Suryakanta Sutradhar is doing his Ph.D research in this text in the Rabindra Bharati University. I am thankful to him for getting some materials.
2. In Mugdhabodha and Harināmāmṛta grammars also क्रियाविषेशेण is regarded as accusative case (कर्मकारक)।
3. प्रकृतिर्विकृतिश्चापि स्यादुक्ता चेद् यदा तदा। वाचकैः प्रकृतेः संख्या गृह्यन्ते विकृतेर्नहि ॥3.8.
4. Prescriptions of Vārttika on Pāṇini-sūtra – अकथितं च, 1।4।51 (Siddhāntakaumudī-539)
5. *Cf.* सर्वसमासशेषप्रकरणम्। सिद्धान्तकौमुदी-द्वितीयो भागः।
6. This अवधारणापूर्वपद compound of कर्मधारय may be compared with रूपककर्मधारय, justifiable under the sūtra – मयूरव्यंसकादयश्च-२।१।७२ in Pāṇinian system.
7. गौ रम्येत्यादि बोद्धव्यं पदत्वाच्च मनोरथः 17.68.

## Select Bibliography


(The) *Aṣṭādhyāyī* of Pāṇini- Ed. & tr. By Śriśa Chandra Vasu, Vol. I & II. Delhi: Motilal Banarasidas, 1988 (Reprint), Frist Edition-1891.

*Mahābhāṣya* of Patañjali (with Pradīpa & Uddyota) – Ed. Balashastri, Vol. 1/2,2,4. Varanasi: Vani Vilas Prakashan, 1988 (Frist Ed.).

*Pāṇinian Approach to Philosophy of Language* – Karunasindhu Das. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 1990 (Frist ed.).

*Probodha-Candrikā* by Vaijala-Bhūpati. Tamilnadu, 2002.

*Vaiyākaraṇa-siddhāntakaumudī* (with Bālamanoramā and Tattvabodhinī)-Ed. Giridhar Sharma, Vol. 1,2,4. Delhi: Motilal Banarasidas, 2017 (9th Reprint).

# TOWARDS AN EXPERIENTIAL VIEW OF THE DIVINE: AN ANALYSIS OF THE ŚRĪ ŚRĪ RĀMAKṚṢṆA KATHĀMṚTA BEYOND THE ADVAITIC FRAMEWORK

Loknath Chakrabarti

**Abstract**

The philosophical and religious thought currents of the 19th century are reflected in the Śrī Śrī Rāmakṛṣṇa Kathāmṛta and a keen observer can discover some major departures from the then prevalent schools of philosophy in the conversations documented here. Keeping in line with the Indian tradition of argumentation, we find that the tone and tenor of the text is not that of sermonizing but that of an openness to dialogues and free discourse. Therefore, the text draws ideas from Dualism, Non-Dualism and Qualified Non-Dualism and elements from other schools of Indian Philosophy and Spirituality. The dominant discourse on the core philosophy of the text is seen to be tilted towards Advaita Vedānta. This paper highlights the elements of an experiential philosophical framework, that is found in the conversations recorded in the text. We begin with analyzing these ideas in the light of Viśiṣṭādvaita Vedānta and then proceed to discuss some other ideas which later found detailed expression in the works of 20th century Bengali philosophers such as Pañcānana Tarkaratna and Śrī Sītārāmadāsa Oṅkāranātha Deva. The paper shows how the experiential framework of Abhinava Praṇavavāda of Oṅkāranātha Deva yields a more coherent approach towards blending the different strands of ideas found in the Kathāmṛta and reinforces the philosophical basis of the experiential states discussed in the Kathāmṛta.

**Key words**

*Śrī Śrī Rāmakṛṣṇa Kathāmṛta, Abhinava Praṇavavāda. Viśiṣṭādvaita, Vijñāna Vedānta.*

## 1. Introduction

The philosophical ideas found in the teachings of the nineteenth-century Bengali mystic Śrī Rāmakṛṣṇa have been the subject of an interpretive debate involving the scholars of the Rāmakṛṣṇa Order as well as the scholars outside the fold. Śrī Rāmakṛṣṇa's views have been studied and interpreted by numerous commentators and these studies have majorly been in terms of a particular philosophical sect, such as Tantra, Advaita, or Viśiṣṭādvaita. His religious and philosophical ideas teachings were meticulously recorded by his close disciple Mahendranath Gupta in Śrī Śrī Rāmakṛṣṇa Kathāmṛta – this text encompasses a wide range of spiritual and philosophical themes as discussed by Śrī Rāmakṛṣṇa. His teachings on God, the relationship between humans and God, the purpose and meaning of human life and the various forms of spiritual experiences depict an influence of the numerous Hindu philosophical sects and texts prevalent during his time. As a consequence, it has proven difficult to ascertain his own philosophical views. A careful look at the literature centred around his teachings suggests that commentators from the late nineteenth century up to the present have adopted three major interpretive approaches the philosophical teachings

of Śrī Rāmakṛṣṇa. For example, scholars such as Swami Dhireshananda (1962, 1980), Swami Omkarananda (1964a,b), Swami Prajnanananda (1976–82), Dinesh Bhattacharya (1987), and Arpita Mitra (2014) opine and argue that Advaita Vedānta was Srı Rāmakṛṣṇa's ultimate standpoint. On the other hand, Gupta, the author of the Kathāmṛta and a contemporary of Śrī Rāmakṛṣṇa, suggested that Śrī Rāmakṛṣṇa's philosophy is closer to Rāmānuja's Viśiṣṭādvaita than Śaṅkara's Advaita. Ayon Maharaj (2018) presents a fresh approach to this question and argues that Śrī Rāmakṛṣṇa's philosophy is best represented as "Vijñāna Vedānta." - a non-sectarian philosophy whose basis is the spiritual experience of vijñāna, a term often used by Śrī Rāmakṛṣṇa. This new approach aims to harmonize various apparently conflicting religious faiths, sectarian philosophies, and spiritual disciplines. To summarise its core ideas: *According to Śrī Rāmakṛṣṇa's ultimate spiritual standpoint of vijñāna, God is both personal and impersonal, both with and without form, both immanent in the universe and beyond it.* This new take on the subject has reinvigorated the debate about this question. Maharaj (2018) contrasts his Vijñāna Vedānta with the Advaita Vedānta of Śaṅkara. This paper focuses on analysing the Kathāmṛta through the lenses of Viśiṣṭādvaita and later schools of Vedānta such as the Śākta Darśana of Pañcānana Tarkaratna and the Abhinava Praṇavavāda of Sri Sītārāmadāsa Oṅkāranātha Deva. The aim of this paper is to look for philosophical ideas which provide a coherent explanation for Śrī Rāmakṛṣṇa's teachings and explain his ideas about spiritual experiences in the light of scriptural evidence and logic. In the sections that follow, we shall see the following: Section 2 introduces the teachings of Śrī Rāmakṛṣṇa. Section 3 briefly touches upon the core philosophical ideas of Rāmānuja, the 12th century mystic-philosopher. Section 4 draws parallels between the teachings of Śrī Rāmakṛṣṇa and Rāmānuja. Section 5 discusses some ideas in the Kathāmṛta, which are at variance with the ideas of Rāmānuja. Section 6 presents recent philosophical developments which can be of great utility in providing a sound philosophical basis for the teachings in the Kathāmṛta that deal with topics such as Tantra, Yoga, etc. We briefly discuss (with examples) ideas from two philosophical schools which emerged in the 20th century, which can be useful in understanding certain facets of Śrī Rāmakṛṣṇa's teachings. Section 7 concludes this paper and summarizes some key findings.

## 2. The Central Teachings of Śrī Rāmakṛṣṇa

Before commencing on to discuss Rāmakṛṣṇa's core teachings, it is important to know about his spiritual practices since they find expression in his teachings as well. As documented by Sāradānanda in his biography of Śrī Rāmakṛṣṇa, he performed spiritual disciplines according to the Tantric school (with Bhairavī Brāhmaṇī as guru), Vaiṣṇavism (the five-fold attitude of śānta, dāsya, sakhya, vātsalya and madhura towards God), as well as Advaita Vedānta (with Totā Purī as guru. All of his various spiritual practices culminated in spiritual experiences and visions of the highest order. We also find him interacting with saints and philosophers from different traditions during his formative years as a spiritual seeker and again later as a Master.

Śrī Rāmakṛṣṇa's *core teachings* are as follows: Firstly, both nitya (eternal, not subject to change) and līlā (play, representing that which is changing all the time) belong to

the same entity; the one who is akhaṇḍa saccidānanda (indivisible Existent-Consciousness-Bliss) assumes different forms for līlā. This is very similar to the explanation of Līlā presented by the Kashmir Śaivism School. The same idea is then expressed in another way: Brahman and Kālī are identical and inseparable; when it is static, it is called brahman, when it is active in play, it is referred as śakti. Brahman is aṭala, acala, sumeruvat—that is, unmoving. But he also has a moving aspect—that moving aspect is śakti. This reconciles the Upaniṣadic statements which refer to Brahman as static as well as dynamic. Also, it differs from Śaṅkara's exposition in the sense that it does not outrighly refer to the dynamic aspect as Mithya. Secondly, He is both saguṇa (with attributes) and nirguṇa (without attributes); sākāra (with form) and nirākāra (without form); and much more. Thirdly, it can be inferred from the above two points that God can be attained to through a variety of paths.

Fourthly, one attains God first by the process of 'neti, neti' ('not this, not this') or negation: God is not this world, not the creatures, not the 24 cosmic elements; after attaining God, one sees that it is God who has become all this (sarvam khalvidam Brahma) [1] - the world, the creatures and the 24 cosmic elements. This is explained through an analogy: If one climbs to the terrace using the stairs and leaves one step behind every time, the person finds after reaching the terrace that the terrace and the stairs are made of the same material. Lastly, it is possible to climb down and be at a lower storey after one reaches the terrace. This holds true for the vijñānī, who knows and attains God in a viśeṣa manner. Some exceptional souls (īśvarakoṭis) exist, who can remain in the body even after samādhi. A Vijñānī, after coming back from samādhi, sees God as being immanent in this world. Śrī Rāmakṛṣṇa expresses this as: A vijñānī comes back from Samādhi mainly for disseminating spiritual knowledge. Vijñānīs are mostly bhaktas. In the words of Śrī Rāmakṛṣṇa[2]: "*A man cannot stay on the roof a long time. He comes down from the roof. They who have attained samadhi and had the vision of Brahman see when they come down that He Himself has become all living beings and the universe. Do, re, mi, fa, sol, la, ti – one cannot stay long at ti [the highest note]. One cannot rid one's self of I-ness. On coming down from samadhi, one sees that He is me, and that He has become the entire universe and its living beings. This is vijñāna.*"

A Vijñānī views God not only within, with eyes shut in meditation, but also all around, with eyes open—therefore, a vijñānī can move effortlessly from līlā to nitya and back. Rāmakṛṣṇa contrasts the state of the vijñānī with that of the jñānī, who merely realizes the transcendent brahman. These are Rāmakṛṣṇa's principal theological and philosophical teachings. As is evident from the summary present above, it is natural for scholars to find it difficult to accept that Rāmakṛṣṇa's teachings were completely aligned with those of the philosophical school of Advaita Vedānta. We quote Heinrich Zimmer below[3]:

> Both the Tantra and popular Hinduism accept the truth of Advaita Vedānta but shift the accent to the positive aspect of māyā. The world is the unending manifestation of the dynamic aspect of the divine, and as such should not be devaluated and discarded as suffering and imperfection, but celebrated, penetrated by enlightening insight, and experienced with understanding.

In this paper, Zimmer considers Rāmakṛṣṇa's views to be aligned more towards Tantra. Walter Neevel also suggests that[4] "*Rāmakrishna is an advaitin but…his non-dualism must be viewed from the perspective of a tantric advaita, not that of Śaṅkara.*". Nalini Devdas has a contrarian view and finds Rāmakṛṣṇa's teachings about the supreme brahman to be closer to Advaita than to Tantra (Devdas 1966). However, it should be noted that Sāradānanda mentions that Rāmakṛṣṇa performed the spiritual disciplines of the Tāntric school in a comprehensive manner. At the same time, Gupta notes that he never prescribed Tāntric methods in his teachings. On the contrary, he had reservations about certain Tāntric practices as being unsuitable for most spiritual aspirants.

Devdas identifies vijñāna as an important concept in Rāmakṛṣṇa's teachings (Devdas 1966). Recently, Ayon Maharaj (2018) argued that Rāmakṛṣṇa's Vedānta can be best described as Vijñāna Vedānta, characterized by the acceptance of both the transcendence and immanence of God, among other things. As far as the conceptual content of Vijñāna Vedānta is concerned, the central tenets of it have been identified by Maharaj (2018). However, unlike Devdas, he posits this Vijñāna Vedānta as being sharply in contrast with Śaṁkara's Advaita Vedānta[5]:

> Śrī Rāmakṛṣṇa's Vijñāna Vedānta… is a world-affirming Advaitic philosophy that contrasts sharply with Śaṅkara's world-denying Advaita Vedānta. For Śaṅkara, the sole reality is the impersonal nondual Brahman, so jīva, jagat, and īśvara are all ultimately unreal. For Śrī Rāmakṛṣṇa, by contrast, the sole reality is the Infinite Divine Reality, which is equally the impersonal Brahman and the personal Śakti. Unlike Śaṅkara, Śrī Rāmakṛṣṇa maintains that both jīva and jagat are real manifestations of Śakti, which is itself an ontologically real aspect of the Infinite Reality.

Apart from this summary of Vijñāna Vedānta, another important area where Śrī Rāmakṛṣṇa's teachings vary from Śaṅkara (as well as Rāmānuja) is the presentation of both Jñāna and Bhakti as equally potent ways of attaining God. Gupta quotes Śrī Rāmakṛṣṇa[6]: *The path of the jñāni is one way to attain God. The path of knowledge combined with devotion is another way. So also is there the path of devotion (bhakti). The path of Jñāna Yoga is as true as the path of Bhakti Yoga. One can reach God through various paths. But as long as one retains the ego, it is easier and more straightforward to follow the path of love and devotion.*" Śaṅkara stresses on Jñāna and the role of Bhakti is limited to Citta Śudhhi. On the other hand, the Jñāna Yoga of Rāmānuja is limited in its scope as it only provides a vision and knowledge of the individual self. Brahman is to be known through Bhakti.

The harmonization of apparently opposing philosophical tenets has been touted as a key feature of his teachings. Satis Chandra Chatterjee used[7] the expression 'samanvayī vedānta' to describe Rāmakṛṣṇa's ideas as "being a synthesis of all schools of Vedānta". He is of the opinion that, according to Śaṅkara, Saguṇa or Apara Brahman is real only empirically, but unreal in relation to the Absolute, which is beyond all Upādhis. On the other hand, Chatterjee explains that Rāmakṛṣṇa considered Brahman and śakti to be non-different. This also shows an impact of the Tantra School. However, it must be noted that when they are contrasted against each other, they do not give us the correct assessment, because firstly, they do not represent Śaṅkara's

and Rāmakṛṣṇa's views on a strictly corresponding subject, and secondly, both of the views presented are but partial. Thus, an approach where one uses the ideas belong to an even wider range of philosophies to explain the core of his teachings is required. The last two sections of this paper are devoted to that end.

### 3. Viśiṣṭādvaita – Some key ideas

We now summarize the central philosophical teachings of Rāmānuja[8]. They do not subscribe to the doctrine of an attributeless or Nirguṇa Brahman. Rāmānuja spends a considerable amount of time arguing against the concept of Nirguṇa Brahman. Also, among post-Śaṅkara critics, he was probably the first to attack the concept of Avidyā in Advaita Vedānta. His ontological position has a strong influence on his theological teachings and the practices of the sect he represented.

### 3.1 Theism of Rāmānuja

Śaṅkara interprets the Upaniṣadic doctrine of the absolute as the Non-Dual Being in whom the world of the many is a mere appearance ascribed by Ignorance and not actually existing. For practical purposes, he gives a prima facie reality (Vyāvahārika satta) to the world of the many and to God who is its cause. But this God (Saguṇa Brahman) is distinguished from the Absolute, and His reality belongs to the same order as that of the world of many. Rāmānuja totally differs from such an interpretation. He criticises the theory of Ignorance and the compartmentalisation of Reality into Pāramārthika (ultimate) and Vyāvahārika (Relative or practical). He poses a question based on the locus of Ignorance. If it is Brahman, Brahman becomes loaded with evil and becomes unworthy as a spiritual goal. If it is Jīva, the same defect persists, as the Jīva in its real nature is one with Brahman according to Advaita. If it is entirely different, duality follows. Rāmānuja also attacks the doctrine of a sublatable God who is less than the Supreme Being. Brahman is not for Rāmānuja a featureless, attributeless, indefinite and vague presence unsuited for worship and adoration, but the Supreme Being with an archetypal form which however does not limit him, as he can take any form and as He pervades every being as their indweller and container. In Himself, that is in his Svarupa, He partakes of fivefold characteristics – Satyam, Jñānam, Anantam, Ananda and Amalatva. As distinguished from these are the attributes that form His Svabhava. They are known as the Kalyana Guṇas or auspicious qualities.

### 3.2 Rāmānuja's Metaphysics

The idea of Brahman's nature necessitates a theory of his relationship with the manifested Jīvas and nature. For, his being endowed with Bala (creative power) and karunya (redemptive grace) indicates the existence of a created universe of nature and Jīvas. Rāmānuja's task as a Vedantin is to formulate a theory of unity of all existence in the face of this multiplicity constituted of nature and Jīvas. Śaṅkara establishes the unity of Brahman by his theory pf Adhyāsa or superimposition of the multiplicity on the unitary Brahman, the non-dual Sat Cit Ānanda. Ignorance, also called Avidyā, is the cause of this super-imposition. In other words, the multiplicity is ultimately unreal. Rāmānuja rejects this theory. The plurality of Jīvas and the changeful order of nature are for him even ultimately real. For changefulness does not make anything

unreal. Their unity lies in the fact of their being held together in inseparable union (aprithaksiddhi) in the Supreme Being called Brahman, Nārāyaṇa, etc. They have no existence apart from him. The dependence therefore is not mutual, but entirely on the part of Jīvas and nature. Even to speak of them as 'they' is an intellectual abstraction for analytical purposes, as they all form an inseparable whole with him. Rāmānuja uses several expressive terms to describe this inseparable and integral unity. Some of these are Śarīra and Śarīrī (Body and Soul), Śeṣa and Śeṣī (the Subordinate and the Principal), etc. Brahman has got a secondary attribute – a body attributively related to him. That body is the collectivity of Jīvas and Nature. The Cosmic Body of Jīvas and Nature cannot at all be separated, as their dependence on him is eternal. In dissolution, the Jīvas and nature exist undifferentiated from Brahman but they do not lose their entity in so far as they have the potentiality to manifest again at the time of creation. In support of his theory, Rāmānuja quotes from the Antaryāmī Brāhmaṇa of the Brihadāraṇyaka Upaniṣad (3.7.3 to 3.7.23). By establishing the body-soul (Śarīra - Śarīrī) relationship between Brahman and Universe, Rāmānuja not only secures the logical bond of inseparable union between them, but also lays the ontological basis of his devotional and ethical doctrines.

### 3.3 Divine Grace and the Role of Śrī

Śrī is regarded as Anapāyinī, ever united with Nārāyaṇa. Even when he incarnates, she is with him. Her position is that of the mother of the universe who extends the divine accessibility to even unworthy men. Implying a division in the anthropomorphised conception of Divine Nature, Nārāyaṇa is described as the father who stands for justice and Śrī as the mother whose love extends even to the most undeserving. The idea of the mother in actual life is extended to Divine Nature through the concept of Śrī, the mother of the universe – not in the sense of the active creative power as in Śaktism but as an important element in the redemption of human beings. She is the interceder with Nārāyaṇa on behalf of all spiritual seekers, and we find that in the Śrī Vaiṣṇava rituals, prayers to Śrī for her grace take the first precedence. Śrī being Anapāyinī answers the questions regarding the division of Divinity into two. The conception of Śrī extends and illustrates the scope of God's Saulabhya (accessibility).

In the next section, we compare and contrast the teachings of Śrī Rāmakṛṣṇa and Rāmānuja. [9]

## 4. A comparison between the teachings of Śrī Rāmakṛṣṇa and Rāmānuja

The advent of Rāmānuja marks a paradigm shift in Indian philosophy. The theistic core of his philosophy, centred around a personal God, is important in terms of bringing experience or Anubhava to the forefront. This experience of the Divine is (at least from the layman's perspective) is more tangible that the one talked about by Śaṅkara in his commentaries on the Brahma Sūtras. The Saviśeṣatva of Nārāyaṇa appeals greatly to the ones disinclined towards a more abstract concept of God. Also, Śaṅkara does not devote much of his writings on the topic of Saguṇa Brahman. Among post Śaṅkara philosophers, Rāmānuja can be credited for initiating such a discussion. Hence, among Vedantists, we take up his view as the one in terms of which

one can attempt to map the teachings in the Kathāmṛta. We also talk about later developments along these lines (i.e., stressing on the Anubhava aspect of Vedantic Philosophy). The methodology adopted in this section is as follows: *We take up conversations from the Kathāmṛta and show the elements of Viśiṣṭādvaita present in them. A similar approach is adopted in the sections that follow next.*

### 4.1 The doctrine of Māyā in Vedānta and Śrī Rāmakṛṣṇa[10]

> Śrī Rāmakṛṣṇa: "I accept everything – the fourth state of turiya as well as the states of waking, dreaming, and deep sleep. I accept all the three states. I accept Brahman as well as Māyā, living beings, and the world – all…. Brahman is qualified by living beings and the world. In the beginning, when discriminating 'not this, not this,' one has to determine what the individual soul is and what the world is. As long as one has the feeling of 'I-ness,' one feels that God Himself has become everything. He indeed has become the twenty-four cosmic principles…. Men of knowledge see everything as an illusion. Devotees accept all the states. The man of knowledge yields milk in droplets …. The highest class of devotee accepts both the Absolute and the phenomenal world, so he can enjoy the divine even when his mind comes down from the Absolute."

*Analysis*: We find that Śrī Rāmakṛṣṇa accepts Māyā and at the same time accepts both the absolute and the phenomenal realities. This is a clear departure from the position of Śaṅkara, who only accepts the former. This acceptance of the Jagat is similar to Rāmānuja, although the Brahman of Rāmānuja does not become jagat in the same sense as that of Śrī Rāmakṛṣṇa. Cit and Acit form the body of Brahman. According to Śrī Rāmakṛṣṇa, Mithyātva cannot be ascribed to the status of Jīva and jagat since it is Brahman who has become all. Thus, there is a difference in the ways in which the reality of the world is viewed by both of them. Also, the Jñāni of Śrī Rāmakṛṣṇa attains the knowledge of Brahman, which is at variance with the views of Rāmānuja. At the same time, the devotee is not accorded an inferior status here. Rāmānuja's view find expression the Vedārtha Saṅgraha (see V.S. 238)[11], where he says that Bhakti signifies a particular kind of love (Priti). Love is a particular kind of *cognition*. He further argues in support of his view saying that Cognition depends upon the objective content for its specific quality and acquires the qualities (such as joy or pain) as determined by its objective content. Therefore, nothing other than this cognition can be discerned in the experience of joy. Rāmānuja also accepts that there is a cognitive aspect to Bhakti. Since the object of devotion here is Nārāyaṇa himself, the possibility of the knowledge of all through the knowledge of Brahman can be accepted. Śrī Rāmakṛṣṇa agrees with Rāmānuja's view that the Devotee attains the knowledge of all, without resorting to Negation (Neti Neti).

### 4.2 Advice to Hari[12]

> In one form God is the Absolute and in another He is the phenomenal. What does Vedānta say? That Brahman is real and the world illusory. But as long as God keeps the feeling of I-ness in a devotee, the relative is real. When He takes it away, then whatever is remains. This cannot be explained in words. As long as He has kept I-ness in you, you have to accept everything. … When you speak of the existence of the Absolute, you comprehend that the phenomenal exists. And when you speak of the

> phenomenal, you understand that the Absolute also exists. ... When He is inactive, He is called Brahman. When He creates, preserves, and dissolves, He is known as Shakti, or Power. Brahman and Shakti are not different from each other.

*Analysis*: Śrī Rāmakṛṣṇa rejects the validity of the negation path *in general* here. The devotee retains his identity and thus can engage in devotional services. Nitya Kaiṅkaryam is an important concept of the Śrī Vaiṣṇava school. The supreme attainment of the devotee is to be able to do Kaiṅkaryam for the Lord in Tripāda Vibhūti. Thus, the identity of the devotee is retained. This is in variance with the views of Śaṅkara. At the same time, Śrī Rāmakṛṣṇa does not reject the possibility of this 'i-ness' of the devotee being taken away. This dissolution of ego is accepted by Śaṅkara and leads to Kaivalya Mokśa. Śakti is regarded as different from Brahman (though not absolutely separated) by Rāmānuja. This is different from the approach found in the Kathāmṛta. At the same time, Śaṅkara associates creation, preservation and dissolution with Saguṇa Brahman but still he doesn't equate Saguṇa Brahman is Śakti. In one of the sections that follow, we look at a text attributed to Śaṅkara, which takes an approach similar to Śrī Rāmakṛṣṇa.

### 4.3 Jñāna and vijñāna – reconciliation of Non-dualism, Qualified non-dualism and Dualism[13]

> In the age of Kālī, life is dependent on food and one cannot rid oneself of body-consciousness. It's not right in this state of mind to say, 'Soham.' One attends to worldly affairs and then says, 'I am Brahman' – this is not right. They who cannot rid themselves of worldly matters, they who cannot free themselves from the idea of 'I-ness', should keep the I-ness of the 'servant I,' or the 'devotee I'. One can also attain Him by the path of love and devotion for God.The jñāni gets rid of his worldly identity by saying, 'Not this, not this,' and thus attains the knowledge of Brahman... But the vijñāni has a special contact with Him and sees more than the jñāni. He sees that He who has realized Brahman by saying, 'Not this, not this', has Himself become the living beings and the universe. The vijñāni sees that He who is attributeless is also with attributes.
>
> The vijñāni sees that He who is Brahman is also Bhagavan. He who is beyond attributes is also the Lord of six supernatural powers. His powers are the world and its living beings, the mind and intellect, love, dispassion and divine knowledge.

*Analysis*: Śrī Rāmakṛṣṇa stresses on the importance of Bhakti in the Kaliyuga. This is a recurrent theme in the Kathāmṛta. He specifically stresses on Nāradīya Bhakti. Also, retaining a certain Bhava is stressed on. The 'servant' Bhava is often dicussed in the Kathāmṛta. The Dāsyam (sevice) of Nārāyaṇa is considered as a path to Mukti by Rāmānuja. Thus, his mode of spiritual practice founds acceptance in the philosophical framework of Śrī Rāmakṛṣṇa. Apart from this, Saguṇa and Nirguṇa Brahman are accepted. The reality of the auspicious qualities of God is not disputed. Thus, the Svarūpa and Svabhāva aspects of Brahman are not rejected here. This is in agreement with Rāmānuja. At the same, it must be noted that he accords a higher place to the Vijñāni who sees Brahman everywhere. This a unique position, not shared by either Śaṅkara or Rāmānuja.

Therefore, we see that certain aspects of Śrī Rāmakṛṣṇa's teachings are similar to the views of Rāmānuja. Yet, there are many other facets which need to be studied in the light of other schools of Vedantic philosophy. The following section deals with a few of such facets. We also see that the unity of Brahman and Shakti is one theme that is repeatedly discussed in the Kathāmṛta. Does that mean that Śrī Rāmakṛṣṇa was alluding to a new philosophy, which was similar in tone and tenor to the Śakti Viśiṣṭādvaita school, or does Kasmir Śaivism provide a more comprehensive framework to interpret his idea? As for the first line of interpretation, the justification comes from two primary sources: a) The Kathāmṛta, where Gupta often quotes Śrī Rāmakṛṣṇa for stressing on the unity of Kālī and Brahman. b) The Līlāprasanga, where Sāradānanda refers to his interactions with Totā Purī, a staunch Advaitin, who later agreed with Śrī Rāmakṛṣṇa on the possibility of such unity[14]. The second line of interpretation comes from his stress on the reality of the Līlā aspect. This is similar to the Kasmir Śaiva school which despite being Advaitic in its ultimate conclusions about Jīva and Brahman, does not agree with the Jagat Mithyātva of Śaṅkara. In the penultimate section, we show two more possible lines of interpretation.

## 5. New Avenues of Interpretation:

As seen previously, Śrī Rāmakṛṣṇa often refers to the unity of Brahman and Śakti. This unity is not of the same nature as the Viśiṣṭādvaita (Śeṣa-Śeṣī relation) of Rāmānuja, but of total unity. At the same time, he also stresses on the validity of an experiential realization of Śakti. Another important aspect of his teaching and departure from the Śaṅkarite point of view is in terms of the necessity of embracing formal renunciation. Yet, the unity of Jīva and Brahman is not compromised on. Post-Śrī Rāmakṛṣṇa, Pancanan Tarkaratna formalised the tenets of the now-lost Śakta Darśana, where Śakti is presented as the ultimate reality. The identification of Śakti as Brahman is supported by this school of thought as follows: The Śvetāśvatara Upaniṣad says – Svābhāvikī Jñāna Bala Kriyā ca – Thus Brahman is not only Jñānasvarupa but also associated with Kriyā (action). How does Brahman become the edicifice of Jñāna and Kriyā simultaneously? This happens through Bala. The Vāyavīya Samhita of the Śiva Purana further establishes the unity of Śiva and Śakti. A small portion of their vibhuti (divine qualities) is expressed as this world. The combination of Cit (Consciousness) and Acit (Matter) is Samsara. In his commentary on the Devī Māhātmya (1.45-46)[15] – Tarkaratna says that Mahāmāyā (Śakti) contains all opposing Dharmas (qualities) in her. This also leads us to the conclusion that the Mithyātva of Jagat cannot be possible in this case. Further justification for this comes from the Śakti Bhāṣya, where he quotes Bṛhadāraṇyaka 4.4, Śvetāśvatara 5.3 and Śvetāśvatara 6.7, where he shows that the Patitva ascribed to Brahman by Śvetāśvatara 3.3 cannot hold for the Brahman who is consciousness alone. The conception of a Cit Acit Visista Brahman can resolve this issue. Apart from this, Tarkaratna also shows how Sanyasa is not a necessary condition for liberation. This is in agreement with the views of Śrī Rāmakṛṣṇa, who stressed on the equal validity of both Pravritti and Nivritti.

Another important hallmark of the teachings of Kathāmṛta is the stress laid on direct experience. Anubhava is considered as the litmus test of spiritual practice. Thus, Yoga

and Tantra are accorded more importance. This is in contrast with both Śaṅkara and Rāmānuja. Śrī Sītārāmadāsa Oṅkāranātha Deva takes a lead among later commentators of the Brahma Sūtra in stressing on Anubhava. This is reflected in his commentary on the Brahma Sūtra[16] 1.1 where he shows how Anubhūti of Saguṇa Brahman is a pre-condition for Jijñāsa of Nirguṇa Brahman. Another important resemblance is the exposition of Praṇava, the primal sound. One might argue that Praṇavavāda of Gauḍapada already explains the metaphysical and Ontological significance of Om in the Māṇḍūkya Kārikās. Thus, Gauḍapada's exposition should suffice for explaining the references to Praṇava in the Kathāmṛta. The conversations[17] below suggest otherwise:

> Śrī Rāmakṛṣṇa: "I explain it (Om) with the sound 't-a-a-m' of a brass bell – t…a…m. The merging of the relative into the Absolute; the merging of the gross, the subtle, and the causal into the Great Cause; it is the merging into the state of turiya from the states of waking, dreaming, and deep sleep. The bell rings as if something heavy has fallen into the ocean, giving rise to waves. The relative thus arises from the Absolute. The gross, the subtle, and the causal forms start appearing out of the Great Cause. The states of waking, dreaming, and deep sleep emerge from turiya. And again, these waves of the Great Ocean lose themselves again in the Great Ocean. From the relative to the Absolute, and from the Absolute to the relative."

We further find[18]:

> Śrī Rāmakṛṣṇa: "Can't it be achieved by the path of Tantra? He who is Brahman is also Shakti, the Primal Power, and Kālī. 'Having realized the reality of Kālī-Brahman, I've renounced both religion and irreligion.'"
>
> Ishan: "In a hymn to Chandi, it is said that Brahman Itself is the Primal Power. Brahman and His Primal Power are inseparable."
>
> Śrī Rāmakṛṣṇa: "It doesn't help to just say this. It'll be true when you've realized it. After spiritual practice and when the heart is purified, you will clearly know that He alone is the doer. He is the mind, the vital-breath, the intellect."

We find a similarity between Gauḍapada and Śrī Rāmakṛṣṇa's ideas initially but he makes a deviation when he emphasises on the unity of Kālī and Brahman. This idea is not found in the Karikas. Among later Advaitins, Oṅkāranātha Deva addresses this issue by accepting that the Upāsanā of Śakti too can yield liberation. In his view, Śakti is not merely an expression of Brahman, but rather both Saguṇa and Nirguṇa facets are her expressions. A krama (process) is also provided as to how Śakti grants liberation to a seeker. Devī first appears as a Guru to the seeker and then resides as a Mantra in the heard of the devotee. As the Kuṇḍalinī power awakens, Devī grants her vision to the devotee. Hamsaḥ, Soham and then Oṅkāra appear as Nāda (Divine Sound), The padas (A, U etc.) then dissolve and finally the mind too gets dissolved with the disappearance of the Nāda. This is similar to the state of ManoNāśa disccused by Vidyāranya in the Jīvan Mukti Viveka[19]. Oṅkāranātha Deva in his commentary on the Saptaśatī (4.7)[20] equates Śakti with Para Praṇava (the Supreme Reality as presented by him), analogous to the Para Brahman of Advaita. In contrast, the Prasthana Trayi commentaries of Śaṅkara are silent on this theme. Interestingly, the

Lalitā Triśatī Bhāṣya, a commentary on the Three Hundred Names of Lalitā Tripurasundarī whose authorship is ascribed to Śaṅkara sheds light on this issue. The commentary on the name Hrīṅkāravedyā[21] (97) tells that the Upadeśa of Hrīṅkāra from the Guru leads to spiritual realisation. Thus, Hrīṅkāra helps attain a state devoid of ignorance. But we do not a very clear expression suggesting the absolute unity of the Vācya and the Vācaka. In the name that follows this, Hrīṅkāracintya[22] (98), Śaṅkara tells us that similar to Upāsanā of Oṅkāra (suggested in the Upaniṣads), Hrīṅkāra can also be used for both Para and Apara Upāsanās. He also says that 'Hrīṅkāra is a symbol of Brahman just like Oṅkāra". This establishes an important assertion: Śaṅkara does not accept the absolute unity of Vācya and Vācaka. This is in agreement with his refutation of Sphoṭavāda in the Brahma Sūtras. Oṅkāranātha Deva accepts Sphoṭavāda and thus equates ŚabdaBrahman with the Brahman of Kevalādvaita. Thus, the A-U-M and the Bindu are all padas of this Praṇava and hence united with Śakti as well. This goes beyond the 'Tasya Vācakaḥ Praṇavaḥ' (Y.S.1.27) of Patañjali. Vyāsa, the commentator of the Yoga Sūtras too does not hint anything about such unity. He accepts the eternity of the relation between the word and its meaning (Śabdārtha Sambandha Nityatā) but stops at that[23]. The framework provided by Oṅkāranātha Deva allows us to explain Śrī Rāmakṛṣṇa's preaching of the chanting of holy names. Commenting on Devī Māhātmya 4.10[24], Oṅkāranātha Deva explains the meaning of the word Śabdatmika. He says that Śakti is the foundation or the root of the Vedas, being Śabda Brahman herself. The creation begins due to Śabda, before creation there is a state of Aśabda. In this state, only Para Praṇava (Nirguṇa Brahman) resides. Quoting Rigveda 8.10.114, he says that the number of Vākya, padas or Śabdas is as many as the number of parts into which Brahman divides himself to become the world (also hints towards an acceptance of Brahman as the material and the efficient cause of the world). Thus, Brahman appearing as many (vivartita) leads to an uncountable number of Śabdas. It must be mentioned here that the role of Prakriti in the process of creation is not denied here. When a desire to become Many arises, it leads to a Vibration (spandana) – this is known as Prakriti. Spandana is always associated with Śabda. That Śabda is Avyakta Nāda which when manifests, is Praṇava. This, Śabda is again of two types: Nitya and Kārya. Nitya Śabda is Nirguṇa Brahman and Kārya is Saguṇa Brahman. Thus, the gap between the Sphoṭavāda of Bhartrihari and the Kevaladvaita of Śaṅkara is bridged. The unity being ŚabdaBrahman and ParaBrahman is absolute, according to Oṅkāranātha Deva. And hence, this unity is followed by the unity of the Deity and the holy name (Nāma), whose incessant practice is repeatedly stressed on in the Kathāmṛta.

As discussed previously, Śrī in the philosophy of Rāmānuja plays the role of bestowing Divine Grace on the spiritual seeker. She is different from the Śakti of Trika School and the Śakti referred to in the Śakti Bhāṣya. The role of Śakti in Kathāmṛta is not limited to bestowing divine grace, she is non-different from Brahman. This unity is not the qualified non-dualism of Rāmānuja, but rather absolute. At the same time, she is both Saguṇa and Nirguṇa. This paradox is addressed in the Praṇava Premamrita Bhāṣya. Commenting on the verses 4.41-42[25], Oṅkāranātha Dev says, it is possible for Devī to be both Saguṇa and Nirguṇa. The three pādas (Tripāda Vibhuti: also note the parallels with Rāmānuja here) of Devī are not manifest and there are an infinite

number of universes in the manifest single pada. Thus, she simultaneously resides in her Saguṇa and Nirguṇa aspects. She is present in the entire creation just like the network of threads present in a piece of clothes. When a distressed Devotee prays to her, the Nirguṇa Nirākāra Devī manifests in the Saguṇa Sākāra form and delivers the devotee from distress. Śaṅkara's ideas take a middle ground here. In his commentary on the Kena Upaniṣad, he identifies Umā Haimāvatī as Brahma Vidyā, which is also referred to as Parā Citi in the literature on Śrī Vidyā. The Tantric Texts ascribed to Śaṅkara take this idea further. On the other hand, Ranga Rāmānuja Muni, a later commentator in the Śrī Vaiṣṇava tradition refers[26] to Uma Haimavati as a Devī but her role or identity is restricted to just a Deity or Goddess. We also see that the Śiva and Śakti referred in the Tantras and Kathāmṛta are ontologically different from the Nārāyaṇa and Śrī of Rāmānuja. They also differ in terms of the nature of unity. The unity between them is not just limited to the unity between Śakti and Śaktiman. From the point of view of creation, Oṅkāranātha Deva explains this in Nāda Līlāmrita[27]. Para Praṇava differentitates into three forms during the process of appearing as the world (jagat) - Purusa, Prakriti and Kala. Bindu is Śivatmaka, Bija is Śaktyātmaka and Nāda is Cidacidātmaka. Thus, the duality between Śakti and Śaktiman is only apparent and not absolute. The Śakti Śaktimān duality comes into the picture only when Para Praṇava appears as Jagat. Consequently, since Vivartavāda is accepted both by Śrī Ramakrisna and Oṅkāranātha Deva, this duality can be assumed to be mithyā.

An important contribution of Rāmānuja to both Indian Philosophy and Theology is a systematic formulation of the process of Prapatti or Refuge in the Divine. The devotional attitudes that enter into the act of taking Refuge are as follows: 1) Resolve to subordinate one's will always to the Divine Will. 2) Avoidance of all that are contrary to his will. 3) Firm faith that God is the saviour of all. 40 Acceptance that God's protective grace is always with one. 5) A feeling of one's pitiable state owing to a realisation of the insufficiency of all self-effort made for one's salvation and lastly 6) Resigning oneself absolutely to his care and protection. All these attitudes of mind are involved in Paramā Bhakti and in this sense both Prapatti and Paramā Bhakti are identical. It should be noted that Paramā Bhakti is the end product of a long and difficult course of discipline of the head and the heart, thus making it a path available only for a few. Prapatti is therefore considered an independent path for others, provided they can cultivate the mental attitudes mentioned earlier. This culminates in Divine Grace. The possibility of Divine Grace is not rejected by Śrī Rāmakṛṣṇa or Oṅkāranātha Dev. Gītā 18.66 is often quoted (carama sloka) by the Śrī Vaiṣṇavas as the sruti pramana for Prapatti. "Mamekam Saranam Vraja" is interpreted by Oṅkāranātha Dev as Nādanusandhana[28] which thereafter leads to Samadhi. Thus, Prapatti too leads to the highest experiential state mentioned in the Kathāmṛta. Yet, a simpler approach for the beginner is suggested. Going back to 18.65, Oṅkāranātha Dev talks of four approaches, the last being Namaskar or salutations to the Divine. This approach too is self-sufficient in itself as it leads to the dissolution of one's ego. These simple building blocks develop qualities such as longing for God, etc. Śrī Rāmakṛṣṇa says in the Kathāmṛta[29]: "*It is not that you can attain Him by doing this and not by doing that. It depends on His grace. Yet you have to take to some action with a yearning heart. Longing for Him brings His grace.*" According to him, longing

for God is an important condition for fulfilment of spirituality life. The Praṇava Prema Piyush Bhāṣya suggests an actionable roadmap to develop such longing and the acceptance of Divine Grace. Śrī Rāmakṛṣṇa accepts the role of Prapatti, although it is not limited just to the Deity. Prapatti to the Guru finds an important place and has found expression in the lives of his disciples. This is reiterated by Sister Nivedita in her introduction to the complete works of Swami Vivekananda[30]: "*These, then — the Shâstras, the Guru, and the Motherland — are the three notes that mingle themselves to form the music of the works of Vivekananda.*" The Guru (Preceptor) plays an important role in one's spiritual evolution. This is agreed upon by all schools of thought although the centrality accorded to the Guru differs from one school to another. Oṅkāranātha Deva merges the role of the Guru with the conception of the Guru, Iṣṭa and Mantra being one. He derives this idea from the Tantras and places Prapatti towards the Guru as a central part of one's spiritual evolution. Prapatti towards the Ācārya is an important concept in Śrī Vaiṣṇavism but it too does not stem from an acceptance of the unity of the Ācārya and Nārāyaṇa. In Oṅkāranātha Deva's view, the Guru is equated with Brahman, and he quotes the Tripādavibhutimahānārāyaṇopaniṣad for support. Thus, he takes the Vedāntic route to establish the Ontological unity of Guru and Brahman[31]. Thereafter he moves on to the practical implications of this idea. For this, he resorts to the Tantras where the Guru is the object of meditation, veneration and worship. He provides details of Guru Centric spiritual practices and accepts them as part of his own spiritual order. The Pādukā Mantra and meditation the Guru Pādukā[32] (which are essentially linked with the practices of Śrī Vidyā) are examples of such practices. This approach is also unique and unmatched in the recent spiritual history of Eastern India given the fact that his own lineage has its origins in the Śrī Vaiṣṇavism of Rāmānuja and Rāmānanda. Thus, we would naturally expect a tilt towards the Pāñcarātra Āgamas. Instead, what we see is the adoption of Śaiva and Śakta tantras as well along with the Pāñcarātrika methods. This is curiously similar to the life of Śrī Ramakrisna. We find that he also took up the spiritual practice of worshipping Rāma as his Iṣṭa under the guidance of a Rāmānandī Sādhu[33]. Thus, the influence of multiple strands of spirituality is an important factor that we need to keep in mind while trying to detect the core philosophy governing the teachings contained in the Kathāmṛta. Oṅkāranātha Deva's Abhinava Praṇavavāda is one such useful framework since it blends the practices and principles of seemingly opposing schools of thought and yet carves out its unique place in Modern Indian philosophy due to its acceptance of both Sphoṭa and Advaita[34] leading to a strong philosophical foundation for the practice of Nama, since all the word-forms are therefore Praṇava and hence Brahman himself.

Looking at the Rāmakṛṣṇa literature beyond the Kathāmṛta, an influential set of works is the Yoga-Catustaya (Four Yogas) literature of Swami Vivekananda.[35] He talks of the four yogas or a combination of them to be the paths that help "clear up … ignorance and allow the Âtman to restore its own nature" (CWSV-8). This idea finds expression in the Līlāprasanga, where we see all four yogas being manifested in the different phases of Śrī Rāmakṛṣṇa's life. Thus, a philosophical and spiritual approach that is Advaitic in essence and yet does not stress only on the Negation Approach and provides multiples routes to approach the Divine. It is in this sense that we find

elements from both the Kevalādvaita and Viśiṣṭādvaita schools in the Kathāmṛta and yet find Abhinava Praṇavavāda better suited to explain certain aspects of the teachings of Śrī Ramakrisna. As shown in this section, Anubhava is the essence of spiritual life, according to Śrī Ramakrisna. Thus, a philosophy which stresses on Anubhava backed by the evidence of Sruti is more likely to analyse the Kathāmṛta. The next section shows a possible way to do so.

## 6. Towards an experiential view of Spirituality

Śrī Ramakrisna stresses on direct perception of spiritual truths rather than mere intellectual abstraction. As has been discussed in the existing literature on Indian Metaphysical and Mystical traditions, Yoga and Tantra rely on experiential practices to understand and imbibe spirituality. This aspect of spiritual practice finds expression in the years that Śrī Rāmakṛṣṇa spent in Tantric practices. As shown by Prajñānananda[36], Śrī Rāmakṛṣṇa was a practitioner of the Samayācāra path. Sāradānanda discusses the Tantric practices performed by him under the guidance of Bhairavi Yogesvari. We also find some details of the worship of his consort Śrī Sāradā Devī, during the night of the Phalahāriṇī Kālī Pūjā. In the Samayācāra mode of worship, the seeker is not bound by strict rules which are found in Paśu and Vīra Ācāras. Śrī Rāmakṛṣṇa is said to have moved into the State of Samādhi by just touching or listening about Kāraṇa (Madya), one of the five Ms of Tantric practice. In the words of Śrī Rāmakṛṣṇa[37]:

> Well, some people say that in samadhi the atman flies around like a bird in the Great Space…Once a sadhu came here from Hrishikesh. He said, 'Samadhi is of five kinds. And you experience them all. I have seen this. Like an ant, a fish, a monkey, a bird, and a serpent. At times, the spiritual current rises up like an ant's movement. Sometimes, in the state of samadhi, the atman swims joyfully in an ocean of ecstasy, like a fish. Sometimes, when I'm lying on my side, the great spiritual current pushes me, like a monkey playing with me. I stay quiet. Then this great current suddenly jumps around like a monkey and climbs up to the thousand-petalled centre. That's why I jump up with a start". He treats the rise of the Kuṇḍalinī as an indicator of spiritual awakening and says[38], "Spiritual consciousness is not awakened until the Kuṇḍalinī has awakened…You can't gain spiritual awareness by just reading books. You have to call upon Him. The Kuṇḍalinī wakes up when you yearn for God. Listening and reading about spiritual knowledge in books – of what use is that?

The Śakta, Śaiva and Yoga schools might appear to be different and opposed to each other for a beginner. As we delve deeper, we find that these schools are intrinsically linked to one another in terms of their practices. An analogous case is that of the Advaita and Yoga schools. While Śaṅkara refutes the Samkhya and Yoga schools in his commentary on the Brahma Sūtras (See BS 2.2.1)[39], the utility of Yogic practices in attaining the knowledge of Brahman is acknowledged by Advaitins. The rise of the Kuṇḍalinī and the knowledge of Brahman are thus intrinsically linked. It is important here to add a few words about the ParaTattva or the Supreme Truth of the Tantra School[40]. ParamaŚiva and Vimarśa Śakti form the dual ParaTattva of the Tantras. Both Parama Śiva and Vimarśa Śakti are Nitya and Satya. Thus, it is natural for the Tantra practitioner to not resort to the Mithyātva and hence the Vivartavāda route.

Oṅkāranātha Deva blends the Tāntrika view with the Vedantic view and shows that there is no major contradiction in these two approaches.[41] Gopinath Kaviraj is also of the same view.[42] The jagat is not to be negated as per the Āgamas. That this approach is not exactly contradictory to an Advaitic Ontological position is clear from texts such as the Kularnava Tantra. In the words of Śrī Rāmakṛṣṇa: "For a jñāni nothing is prohibited. According to the Gītā the jñāni does not eat, he just makes an offering to his Kuṇḍalinī [43]. The tantrika texts lay down a process through which such an oblation is offered: The five organs of actions (jñānendriya) five sense organs, five vita breaths and the mind complex (mana-buddhi-citta-ahankara) – these are the constituents (Upādāna or avayava) of the body. The Jīvatma resides in the apancikrita sublte body - this Jīvatma is to be thought of as being as stable as a candle-light and then brought from the heart (hṛdaya) to the Mulādhāra and then is to be offered to the Kuṇḍalinī power residing in the Mulādhāra. This is to be done for all the other centres. This process finally concludes when the last oblation is given to ParamaŚiva residing in the Sahasrāra Cakra. This process is known as Jāgriti, Uddīpanā or Pradīpti. One the Ajñā Cakra is activated (bhedana), vritti laya occurs and gradually the experience of Samrasya or Unity with ParamaŚiva residing in the Sahasrara occurs. This is the mukti or Samadhi of the Tantra and Yoga schools. According to Advaita Vedānta, when the Jīva realises that his existence is not limited (aparichinna), and that he is Brahman (jivo Brahmaiva naparah) – the ajñāna (ignorance) of the Jīva ceases to exist. From the Advaitic view, offering oblations to the Kuṇḍalinī means that the Jīva offers the 19 components mentioned above along with himself to Brahman. We find the world 'juhoti' in Gītā 4.25-26 and then again in 4.26 – just as the prana vayu is offered to the Apana Vayu, the Jīva offers his Jīvatva to Brahman. The Praṇava Prema Pīyūṣa Bhasya translates[44] Brahmāgni as Oṅkāra Agni and transforms it into an Upāsanā, which is at variance with approach taken by Śaṅkara and Rāmānuja. Again, the Jnana Dipa of 4.27 is translated as a state where the Yogi is established in in the Oṅkāra Nāda. Thus, it is not a deliberate change or transformation in the attitude towards work, but a change in the state of experience of the spiritual seeker. This perfectly explains the "dropping of Karma" for an advanced spiritual aspirant. This is a term frequently found in the Kathāmṛta and testified through various incidents in Sri Ramakrishna's life. Oṅkāranātha Deva also talks about the Karma leaving the seeker on its own, beyond a stage. He advises against deliberate Karma Tyāga. The Karma Sanyāsa of Gītā, in the view of both of them is an experiential state. This connection is further elaborated upon by Oṅkāranātha Deva in his collection of essays, *Khyepar Jhuli*, where he presents[45] a roadmap of the evolution and finally the dissolution of the mind, leading to the dawn of knowledge.

## 7. Conclusion

This paper thus concludes with two important ideas. Firstly, the claims of an influence of Rāmānuja's philosophy on the teachings of Śrī Rāmakṛṣṇa are partially correct. There are certain conversations in the Kathāmṛta, where he concurs with the reality of the world. Also, he accepts the equal status of Saguṇa and Nirguṇa Brahman. This is in contrast with the position of Śaṅkara. He also accepts Bhakti and Jñāna as equally valid paths, but to be pursued in accordance with the aptitude of the aspirant. Secondly, the current debate on the core philosophy of Śrī Rāmakṛṣṇa is centred

around Advaita, Dvaita, Tantra and Viśiṣṭādvaita. Maharaj (2018) has made an important contribution in shifting the conversation beyond these schools of thought. This paper suggests a further departure from this approach and argues for the inclusion of other philosophical positions under the ambit of this debate. The paper shows how Abhinava Praṇavavāda offers a robust philosophical basis to the states of spiritual experiences referred in the Kathāmṛta.

**Notes & References**

1. The ideas presented here have been summarized using the Yatīndramatadīpikā, a famous text on Viśiṣṭādvaita Vedānta.
2. The methodology followed here deviates from the Interpretive Principles listed by Hicks (1989).
3. Here we consider Swami Vivekananda as an important and authentic interpreter of the teachings of the teachings of Śrī Rāmakṛṣṇa. Unlike Śaṅkara and his disciples, the Rāmakṛṣṇa order doesn't have a tradition of commentaries on the Vedantic Canon and hence one has to rely on the works of the first-generation monks such as Vivekananda and Abhedananda for addressing issues related to the interpretation of his teachings.
4. The Nadalilamrita takes a very fresh approach on this use. It accepts Vivartavāda while also making room for Sphoṭa. Para Brahman appears as Bindu, Nāda and Bīja for the process of Creation. (See Pages 10-12).
5. See his book Aspect of Indian Thought (1966) for more details.
6. *From Lila to Nitya and Back: Sri Ramakrishna and Vedanta.* Pg. 5-6.
7. *The Gospel of Sri Ramakrishna*, Vol. 3. Pg. 14.
8. *Philosophies of India*, Pg. 570.
9. *The Transformation of Sri Ramakrishna. In Hinduism: New Essays in the History of Religions*. Pg. 86.
10. *Infinite Paths to Infinite Reality: Sri Ramakrishna and Cross-Cultural Philosophy of Religion*. Pg. 27-40.
11. *Sri Sri Ramakrishna Kathamrita, (Eng. Tr.), (Kathamrita Bhavan Edition)*, Vol. 3. Pg. 15.
12. *Classical Indian Philosophies: Their Synthesis in the Philosophy of Sri Ramakrishna*. Pg. 105.
13. *Sri Sri Ramakrishna Kathamrita, (Eng. Tr.), (Kathamrita Bhavan Edition)*, Vol 1. Pg. 327.
14. *Vedarthasangraha*, Pg. 184-185
15. *Sri Sri Ramakrishna Kathamrita, (Eng. Tr.), (Kathamrita Bhavan Edition)*, Vol 4. Pg. 413-414.
16. *Ibid.*, Vol. 3. Pg. 14.
17. *Sri Sri Ramakrishna Lilaprasanga, Gurubhava*, Ch – 8. Pg – 146.
18. *Shakti Bhashya on Devi Mahatmya*, Pg - 94-95.

19. *Omkara Bhashya on the Brahma Sutras*, Pg. 2-4.
20. *Sri Sri Ramakrishna Kathamrita, (Eng. Tr.), (Kathamrita Bhavan Edition)*, Vol 1. Pg. 329.
21. *Sri Sri Ramakrishna Kathamrita, (Eng. Tr.), (Kathamrita Bhavan Edition)*, Vol 5. Pg. 159.
22. *Jivanmuktiviveka*, Pg. 107,115.
23. *Pranava Premamrita Bhashya on Durga Saptashati*, Pg. 44-47.
24. *Shankara Bhashya on Lalita Trishati*, Pg. 63.
25. *Ibid.*, Pg. 64.
26. *Vyasa Bhashya on Yoga Sutras*, Pg. 92-94.
27. *Pranava Premamrita Bhashya on Durga Saptashati*, Pg.57-60.
28. *Ibid.*, Pg. 64-65.
29. *Ranga Ramanuja Bhashya on Kena Upanishad*, Pg. 42.
30. *Nadalilamrita*, Pg. 10.
31. *Pranava Prema Piyush Bhashya on the Bhagavad Gita*, Vol. 2, Pg. 220-221.
32. *Sri Sri Ramakrishna Kathamrita, (Eng. Tr.), (Kathamrita Bhavan Edition)*, Vol 1. Pg. 313.
33. *The Complete Works of Swami Vivekananda*, Vol. 1 Pg. XVII.
34. *Sri Sri Guru Mahimamrita*, Pg. 2.
35. *Ibid.*, Pg. 82-84.
36. *Sri Sri Ramakrishna Lilaprasanga*, Vol. 1, *Sadhakabhava*, Pg. 134.
37. *Nadalilamrita, Pg. 8.*
38. *Tantre Tattva o Sadhana*, Pg. 60.
39. *Sri Sri Ramakrishna Kathamrita, (Eng. Tr.), (Kathamrita Bhavan Edition)*, Vol 4. Pg. 446-447.
40. *Ibid.*, Vol 4. Pg. 447.
41. *Shankara Bhashya on the Brahma Sutras*, Vol. 2, Pg. 213-271.
42. *Tantre Tattva o Sadhana*, Pg. 160.
43. *Sri Sri Ramakrishna Kathamrita, (Eng. Tr.), (Kathamrita Bhavan Edition)*, Vol 2. Pg. 234.
44. *Pranava Prema Piyush Bhashya on the Bhagavad Gita*, Vol. 1, Pg.147-149.
45. *Khyepar Jhuli, Omkarnath Rachanavali*, Vol. 1, *“Birahinir Abhisar”* Pg. 279-298.

## Select Bibliography

Alokananda, Swami. *Jivanmuktivivekah* (tr. In Bengali with commentary). Kolkata, Ramakrishna Mission Institute of Culture, 2021.

Brahmalinamuni, Swami. *Patanjalyogadarshan* (Vyasabhashya sahita). Varanasi, Chowkhamba Prakashan, 2017.

Bhattacharya, Dinesh. "Darshan chintay Sankara-Ramanuja-Madhva-Srı Ramakrishna." In, Swami Prameyananda, Nalini Ranjan Chattopadhyaya, and Swami Chaitanyananda, eds., *Vishwachetanay Sri Ramakṛiṣhṇa*, pp. 594–609. Kolkata, Udbodhan, 1987.

Chatterjee, Satis Chandra. *Classical Indian Philosophies: Their Synthesis in the Philosophy of Sri Ramakrishna*. Kolkata, University of Calcutta, 1985 [1963].

Gupta, Mahendranath. *Sri Sri Ramakrishna Kathamrita* (Vols. 1-5), Kolkata, Kathamrita Bhavan, 1999-2011.

Hick, John. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. London, Palgrave Macmillan, 1989.

Hick, John H. *Philosophy of Religion*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1990.

Maharaj, Ayon. *Infinite Paths to Infinite Reality: Sri Ramakrishna and Cross-Cultural Philosophy of Religion*. New Delhi, Oxford University Press, 2018.

Mitra, Arpita. "Ramakrishna and Vivekananda: Two Teachings or One?" *Prabuddha Bharata*. pp. 119, 1: 65–78, 119, 2: 194–203, and 119, 3: 251–55, 259, 2014.

Neevel, Walter. "The Transformation of Srı Ramakrishna." In Bardwell L. Smith, ed., *Hinduism: New Essays in the History of Religions.* 53–97. Leiden, E. J. Brill, 1976.

Omkarananda, Swami. "Brahma o Shakti Abhed." *Udbodhan*. 66, 5: 227–32, 1964a.

__,__. "Nitya o Lila." *Udbodhan*. 66, 6: 287–96, 1964b.

Omkarnath, Sitaramdas. *Gita Pranava Prema Piyush Bhashya*, Kolkata, Sri Guru Prakashan, 2017.

__,__. *Nādalīlāmrta*, Kolkata, Sri Guru Prakashan, 2021.

Omkarnath, Sitaramdas. *Brahma Sutra Omkara Bhashya*, Kolkata, Sri Guru Prakashan, 2018.

Omkarnath, Sitaramdas. *Sri Sri Guru Mahimamrita*, Kolkata, Sri Guru Prakashan, 2020.

Omkarnath, Sitaramdas. "Khyepar Jhuli". in *Omkarnath Rachanāvali*. Vol. 1, Kolkata, Sri Guru Prakashan, 2010.

Prabhananda, Swami "Kathamrite Sri Ramakrishner mat ki Vishistadvaitavada?" In, *Swami Vivekananda Smarak*, 1–7. Kolkata, Bidhannagar Vivekananda Smarak Samity, 2012.

Prajnanananda, Swami. *Bani o Bichar: Sri Sri Ramakrishna Kathmariter Byakhya o Bishleshan*. (Vols. 1-5), Kolkata, Ramakrishna Vedanta Math, 1976–82.

Prajnanananda Swami. *Tantre Tattva O Sadhana*. Kolkata, Ramakrishna Vedanta Math, 2018.

Raghavachar, S.S. *Vedārtha Saṅgraha*. (English translation) Ramakrishna Math, 1978.

Ramachandra Puri. *Lalita Trishati Bhashya* with the Commentary of Sankara and Mirashri Hindi Commentary, Chowkhamba Prakashan, 2015.

Saradananda, Swami. *SriSriRamakrishnalilaprasanga*. Vols. 1-2, Kolkata, Udbodhan Karyalaya, 2008.

Tarkaratna, Panchanana. *Durga Saptashati Shakti Bhashya*. Kolkata, Nababharat Publishers, 2021.

Tribhuvan Das, Swami. *Kenopanishad Rangaramanujabhashyam*, Ganga Hindi vyākhyā sahita, Varanasi, Chowkhamba Prakashan, 2016.

Vishwarupananda. Swami. *Vedantadarshanam*, Vol. 2, Kolkata, Udbodhan Karyalaya, 1998.

Vivekananda, Swami. *The Complete Works of Swami Vivekananda: Māyāvati Memorial Edition*. Kolkata, Advaita Ashram, 2006–7.

Zimmer, Heinrich. *Philosophies of India*. Delhi, Motilal Banarsidass, 2008.

# সংস্কৃত ও সংস্কৃতজ ভাষা : অনন্তজ্ঞানমঞ্জুষা

তপতী মুখোপাধ্যায়

সংস্কৃত অর্থাৎ যার সংস্কার করা হয়েছে অর্থাৎ পরিশীলিত ও পরিমার্জিত। হরিচরণ বন্দ্যোপাধ্যায় 'বঙ্গীয় শব্দকোষে' সংস্কৃত শব্দের আভিধানিক অর্থ নির্দেশ করেছেন-

> ব্যাকরণলক্ষণোপেত শব্দ, বিশুদ্ধ শব্দ, দৈবত সংস্কার সম্পন্ন বা দেবতার উচ্চার্যমান বাক্য, সংস্কৃত ভাষা।

আরো বিস্তারিত বর্ণনা দিয়েছেন Monier Williams-

> Perfected, Purified, Polished, highly elaborated, (esp. applied to highly wrought speech, such as the Sanskrit language as opposite to vernaculars).

আভিধানিক অর্থ ছাড়াও সংস্কৃত ভাষার স্বরূপ ব্যাখ্যা প্রসঙ্গে পরেশচন্দ্র মজুমদার বলেছেন-

> প্রাচীন ভারতীয় আর্য ও সংস্কৃত সমার্থক নয়। প্রাচীন ভারতীয় আর্য (Old Indo Aryan) হলো ইন্দো-ইরানীয় ভাষার অন্যতম সন্ততি। সংস্কৃত এই প্রাচীন ভারতীয় আর্য ভাষার একটি উপভাষামাত্র।

তবে সাধারণভাবে প্রাচীন ভারতীয় শিষ্ট ভাষার প্রতিশব্দ রূপে যে সংস্কৃতকে গ্রহণ করা যেতে পারে সেটিও উল্লেখ করেছেন অধ্যাপক মজুমদার –

> সাধারণভাবে অবশ্য প্রাচীন ভারতীয় আর্যভাষার প্রতিশব্দ হিসাবে 'সংস্কৃত' অভিধা ব্যবহার করা যেতে পারে। কিন্তু সে ক্ষেত্রে মনে রাখা দরকার, সে সংস্কৃত সাধারণ সংস্কৃত অথবা 'সংস্কৃতসুলভ' (Sanskritic) ভাষারূপেই গ্রাহ্য হওয়া উচিত।

সংস্কৃতের প্রকৃতি সম্পর্কে এই ভাষাতাত্ত্বিক আলোচনার সঙ্গে সমান্তরালভাবে লক্ষণীয় যে আমাদের প্রাচীন আচার্যেরাও সংস্কৃতের রূপ নিয়ে ভাবিত ছিলেন। দন্ডী তাঁর 'কাব্যাদর্শে' সংস্কৃতের সংজ্ঞা দিয়েছেন-

> সংস্কৃতং নাম দৈবী বাক্ অন্বাখ্যাতা মহর্ষিভিঃ। (১/৩৩)

টীকাকার প্রেমচন্দ্র তর্কবাগীশ ব্যাখ্যা করেছেন-

> সংস্কারসম্পন্নত্বাত্ সংস্কৃতম্ অন্বাখ্যাতা সংস্কৃতেত্যাখ্যয়া পশ্চাদ্ব্যবহৃতা। পাণিন্যাদিভিঃ হি তত্তদ্ব্যাকরণসূত্রৈঃ প্রকৃতিপ্রত্যয়াদিবিভাগপরিকল্পনয়া নিত্যায়াঃ সংস্কৃতবাচঃ প্রতিপত্ত্যর্থং শিষ্যাণাং সংস্কারোপায়ঃ প্রদর্শিতঃ, ন তু বাক্সম্পাদিতা, স্থিতায়াঃ এবান্বাখ্যানসম্ভবাত্।

শ্লোকের দ্বিতীয়ার্ধে সংস্কৃতজ বিভিন্ন ভাষা সম্পর্কে বলা হয়েছে-

> তদ্ভবস্তৎসমো দেশীত্যনেক প্রাকৃতক্রমঃ।।

টীকাকার 'প্রাকৃতক্রম' শব্দটির সূত্র ধরে বিভিন্ন ভাষার সংস্কৃত থেকে উৎপত্তির বিষয়টি বিস্তারিত ব্যাখ্যা করলেন-

> প্রাকৃতাঃ নীচাঃ তৎসম্বন্ধিত্বাৎ প্রাকৃতম্...সংস্কৃতরূপায়াঃ প্রকৃতেরুত্পন্নত্বাত্ প্রাকৃতমিতি কশ্চিত্। তস্য ক্রমো ব্যবস্থা, সংস্কৃতোত্পন্নত্বেন সংস্কৃতসদৃশত্বেন তত্তদ্দেশব্যবহৃতত্বেন চ অনেকো বহুবিধঃ। তত্র তত্র সাক্ষাত্ সংস্কৃতোত্পন্না মহারাষ্ট্রভাষাঃ, শৌরসেন্যাদয়ঃ সংস্কৃততুল্যাঃ, অপরাশ্চ তত্তদ্দেশবিলসিতাঃ। কেচিত্তু দেশীনামপি সংস্কৃতসাদৃশ্যাত্ দ্বাবেব ভেদাবাহুঃ ...বস্তুতস্তু সর্বাসামপি প্রাকৃতভাষাণাং সংস্কৃতোপপন্নত্বাত্ ক্রিয়াকারকান্বয়াদিমত্বেন সংস্কৃতসাদৃশ্যাত্ মহারাষ্ট্রাদিতত্তদ্দেশব্যবহৃতচরত্বাচ্চৈকত্রৈব সংস্কৃতভবত্বাদিধর্মত্রয়মস্তীতি জ্ঞেয়ম্।

টীকাকারের এই বিস্তারিত বিবৃতিতে স্পষ্ট যে পরবর্তী সমস্ত প্রাকৃত ভাষাই সংস্কৃত থেকে জন্ম নিয়েছে, যদিও আধুনিক ভাষাতাত্ত্বিকরা এই মতকে সর্বতোভাবে গ্রহণযোগ্য মনে করেন না।

ভরতের নাট্যশাস্ত্রে প্রাকৃতের উল্লেখ আছে। পতঞ্জলির মহাভাষ্যে একটি শব্দের অনেক অপভ্রংশ রূপের কথা বলা হয়েছে-

> একৈকস্য হি শব্দস্য বহবোঽপভ্রংশাঃ। (১/৩৫)

সেই সঙ্গে একথাও বলা হয়েছে যে শব্দরাজি দেশান্তরেও ব্যবহৃত হয় এবং শব্দের প্রয়োগমাহাত্ম্য অনস্বীকার্য-

> সর্বে খল্বপি এতে শব্দা দেশান্তরেষু প্রযুজ্যন্তে। ...মহান্ হি শব্দস্য প্রয়োগবিষয়ঃ। (১/৩৭)

ভোজদেব 'সরস্বতীকণ্ঠাভরণে' বিভিন্ন ভাষায় রচিত কাব্যের কথা বলেছেন-

> সংস্কৃতেনৈব কোঽপ্যর্থঃ প্রাকৃতেনৈব চাপরঃ।
> শক্যো বাচয়িতুং কশ্চিদপভ্রংশেন বা পুনঃ। (২/১০-১১)

সুতরাং সংস্কৃতজাত বিভিন্ন ভাষার অস্তিত্ব বিষয়ে প্রাচীনকাল থেকেই যথেষ্ট সচেতনতা লক্ষ করা যায়।

প্রাচীন ভারতীয় আর্যভাষার দুটি রূপ- বৈদিক ভাষা ও বেদোত্তর যুগের ভাষা। বেদোত্তর যুগের সংস্কৃত ভাষা ধ্রুপদী সাহিত্যের (Classical literature) রূপ দিল। অভিজাত সম্প্রদায়ের শীলিত অর্থাৎ শিষ্টজনের ভাষা সংস্কৃত।

লক্ষণীয় যে সংস্কৃত ভাষার পরিধি ব্যাপক। বৈদিক ও উত্তর-বৈদিক যুগের পাণিনি-পরিশীলিত ভাষার সঙ্গে সমান্তরালভাবে সংস্কৃত থেকে উদ্ভূত বলে প্রাকৃত ও অপভ্রংশও বৃহত্তর অর্থে সংস্কৃতের আলোচনার পরিসরে অন্তর্ভুক্ত হওয়ার দাবী রাখে। আবার পালি, যা ছিল ভগবান বুদ্ধের উপদেশের মাধ্যম তাকেও ভাষাতাত্ত্বিকরা মাগধী প্রাকৃতেরই বিশিষ্টরূপ বলে বর্ণনা করেছেন-

> ...Pali should be regarded as a form of Māgadhī, the language in which Buddha himself had preached. (Geiger, PLL, p-4-5)

এই প্রসঙ্গে আরো একটি বিষয় উল্লেখ করা প্রয়োজনীয়। সংস্কৃত ভাষায় বিধৃত হয়েছে যে অনন্ত জ্ঞানভান্ডার তার আলোচনায় সাহিত্যের সঙ্গে যেমন ধর্মশাস্ত্র, নীতিশাস্ত্র, চিকিৎসাশাস্ত্র, বিজ্ঞান সার্বিকভাবে আলোচনায় শুধু অন্তর্ভুক্তই হবে না, ভারতীয় মনীষার অজস্রধা সমৃদ্ধির দিগন্ত উন্মোচন করবে তেমনি আমাদের সমৃদ্ধ করবে এই অনুসন্ধানের অঙ্গীভূত আরো একটি উদ্ভাসন- বৌদ্ধ-মিশ্র সংস্কৃত যেখানে বিস্তৃত রয়েছে জ্ঞানের দীপ্তি। মুখ্যত প্রাকৃত ভাষাশ্রয়ী হলেও এটি হল আসলে সংস্কৃতায়িত প্রাকৃতের দৃষ্টান্ত যেটি বর্তমান আলোচনায় অবর্জনীয়, আবার পরবর্তী বিভিন্ন আঞ্চলিক ভারতীয় ভাষাও সংস্কৃতকে আশ্রয় করে গড়ে উঠেছে। এইসব ভাষার ভাবের জগতেও প্রভাব আছে সংস্কৃতের। তাদের মুখ্য বিষয় সংস্কৃত সাহিত্য থেকে আহৃত রত্নমঞ্জুষাকে আশ্রয় করে অনেক ক্ষেত্রেই গড়ে উঠেছে।

প্রাচীন ভারতীয় মনীষার অসাধারণ সমৃদ্ধির নিদর্শন প্রসারিত হয়ে রয়েছে সংস্কৃত ভাষায় নিবদ্ধ সাহিত্যে, ধর্মশাস্ত্রে, রাজনীতিশাস্ত্রে, বিজ্ঞানের বিভিন্ন শাখায়- যার মধ্যে রয়েছে জ্যোতির্বিদ্যা, উদ্ভিদবিদ্যা, প্রত্নতত্ত্ব ইত্যাদি। সেই সঙ্গে আধুনিক ভাষাতত্ত্ব (Philology) চর্চারও সূত্রপাত ঘটল সংস্কৃত ভাষার সূত্র ধরেই। এশিয়াটিক সোসাইটির প্রতিষ্ঠাতা উইলিয়াম জোন্স সোসাইটিতে তাঁর তৃতীয় বার্ষিক ভাষণে সংস্কৃত ভাষার সঙ্গে অন্যান্য প্রাচীন ইউরোপীয় ভাষার সাদৃশ্য দেখিয়ে এদের একই সূত্র থেকে উৎপত্তির তত্ত্ব প্রতিষ্ঠা করলেন-

> The Sanskrit language, Whatever be its antiquity is of a wonderful structure, more perfect than the Greek, more copious than the Latin and more exquisitely refined than

> either, yet bearing to both of them a stronger affinity—both in the roots of verbs, and in the forms of grammar, than could possibly have been produced by accident; so strong indeed that no philologer could examine them all these, without believing them to have sprung from some common source, which perhaps no longer exists.

আর্যদের সৃজনৈষণার ভাষা সংস্কৃত। আর্যরা বহিরাগত অথবা এদেশেই বসবাসকারী পরস্পর বিবদমান একটি গোষ্ঠী- এই বিতর্কে না গিয়েও বলা যায় এরা সম্ভবত প্রথম অবস্থায় পশুপালন যাযাবর গোষ্ঠী ছিল। যদিও Wilson প্রমুখ পাশ্চাত্য ভারত তত্ত্ববিদরা এই মত খন্ডন করে বলেছেন আর্যরা কৃষিজীবি ছিল-

> They are also an agricultural people as is evinced by their supplications for abundant rain and for the fertility of earth and by the mention of agricultural products, particularly barly.

> উতো স মহ্যমিন্দুভিঃ ষড়্‌যুক্তা অনুসেধিয়ৎ গোভীর্যবং ন চ কৃষত্। (ঋগ্বেদ ৫/৬/১৫)

বহির্বাণিজ্য ও সমুদ্র যাত্রা ঋগ্বেদের যুগে অপরিজ্ঞাত ছিল না-

> সমুদ্রং ন সঞ্চরণে সনিষ্যবঃ। (ঋগ্বেদ ১০/৬/২)

অধ্যাপক Winternitz যে 'Du ut des' বা 'give and take' এর কথা বলেছেন অর্থাৎ যেখানে ঋষি দেবতার কাছে অন্ন, জল, সুরক্ষা প্রার্থনা করেছেন বিনিময়ে যজ্ঞে দেবতাকে তুষ্ট করার জন্য হবিঃ প্রদানের অঙ্গীকার করেছেন সেটি সভ্যতার আদিম অবস্থায় জনগোষ্ঠীর পক্ষে খুব স্বাভাবিক কারণ জীবনধারণের তাগিদেই তাকে দৈব শক্তির কাছে নির্ভরতা প্রার্থনা করতে হয়েছে-

> ত্বং ত্যাং ন ইন্দ্র দেব চিত্রামিষমাপো ন পীপয়ঃ পরিজ্মন্।
> যয়া শূর প্রত্যস্মভ্যং বংসি ত্মনমূর্জং ন বিশ্বধ ক্ষরধ্যৈ॥ (ঋগ্বেদ ১/৬৩/৮)

হে দেব! তুমি আমাদের বিচিত্র অন্ন সমস্ত ভূমিতে জলের ন্যায় বর্ধিত করো। হে শূর! সকল দিকে যেমন জল ক্ষরিত হতে দিয়েছ, সেরূপ সে অন্ন দ্বারা আমাদের জীবন প্রদান করেছ। (অনুবাদ- রমেশচন্দ্র দত্ত)

এই পার্থিব চাওয়া-পাওয়ার মধ্যেও কিন্তু দার্শনিক ভাবনার স্ফুরণ ঘটেছে- বহু দেবতার স্তুতির মধ্যেও একেশ্বরবাদের বীজ উপ্ত হয়েছে-

> একং সদ্বিপ্রা বহুধা বদন্ত্যগ্নিং যমং মাতরিশ্বানমাহুঃ। (ঋগ্বেদ ১/১৬৪/৪৬)

দশম মন্ডলের নাসদীয় সূক্তে সৃষ্টি রহস্য নিয়ে ঋষির ব্যাকুল জিজ্ঞাসা প্রাচীন ভারতীয় মনীষার ব্যাপ্তি ও গভীরতার পরিচয় দেয়-

> কো অদ্ধা বেদ ক ইহ প্রবোচত্ কুত আজাতা কুত ইয়ং বিসৃষ্টিঃ। (১০/১২৯/৬)

দশম মন্ডলের হিরণ্যগর্ভ সূক্তে একেশ্বরবাদের যে বীজ ভ্রূণাকারে সংগুপ্ত ছিল, ব্রাহ্মণ, আরণ্যকের যুগ পেরিয়ে উপনিষদে তা চূড়ান্ত সংহত রূপ নিল। শ্বেতাশ্বতর উপনিষদে পরমাত্মার স্বরূপ উদ্ভাসিত হল ঋষির ধ্যানদৃষ্টিতে-

> যো দেবো অগ্নৌ যো অপ্সু যো বিশ্বং ভুবনমাবিবেশ।
> য ওষধীষু যো বনস্পতিষু তস্মৈ দেবায় নমো নমঃ।। (২/১৭)

এখানে উল্লেখযোগ্য যে উপনিষদ্-ভাবিত রবীন্দ্রনাথ তাঁর অজস্র লেখায় এই শ্লোকটিকে শুধু ব্যবহারই করেননি, অবিকল উদ্ধৃতও করেছেন। সেই সঙ্গে বিশ্বাত্মবোধের গভীরতর দ্যোতনা যা জাগতিকী ক্ষুদ্রতা থেকে মুক্তি দেয় তা ধ্বনিত হয়েছে উপনিষদের ঋষির কণ্ঠে-

> যস্তু সর্বানি ভূতানি আত্মন্যেবানুপশ্যতি।

সর্বভূতেষু চাত্মানাং ততো ন বিজুগুপ্সতে।। (ঈশোপনিষদ্, ৬)

মহাকাব্যের যুগে মহাভারত যেমন একটি বিশেষ কালপর্বে একটি জনগোষ্ঠী বা বৃহত্তর অর্থে জাতির সামূহিক ইতিহাস রচনার সঙ্গে সমান্তরালভাবে নীতি ও সদাচারের শিক্ষা দিয়েছে তেমনি অন্যদিকে রামায়ণ কাব্যের নির্মোকে ভারতীয় সমাজের ভিত্তি যে মূল্যবোধ, নিঃস্বার্থ মানব প্রেম তাকে প্রতিষ্ঠিত করে ভবিষ্যৎ ভারতের জাতি গঠনে ঋত্বিকের ভূমিকা নিয়েছে। আবার মহাভারতের গীতা যা কীর্তিত হয়েছে ভারতীয় দর্শনের নির্যাসরূপে যেখানে স্বধর্মপালনের পাশাপাশি চিরায়ত যে মানবধর্ম অহিংসা, অস্তেয় ইত্যাদির মাহাত্ম্য ঘোষিত হয়েছে।

জ্ঞানমার্গী অতীন্দ্রিয় ব্রহ্মচিন্তার পাশাপাশি মাটির পৃথিবী, পরিপার্শ্ব, প্রত্যহিক জীবনচর্চার সঙ্গী ব্যাধি ও তার প্রতিকার নিয়েও ভারতীয় মননের বিস্তার সন্ধিৎসু পাঠকের দৃষ্টি এড়ায় না। ঋগ্বেদের ঋষি যেমন পৃথিবীকে ভালবেসে তার রূপ রং বর্ণ গন্ধের মায়ায় আবিষ্ট হয়ে শতবর্ষ বাঁচতে চেয়েছেন-

পশ্যেম শরদঃ শতং জীবেম শরদং শতম্।। (৭/৬৬/১৬)

যার প্রেক্ষিতে অধ্যাপক উইলসন্ মন্তব্য করেছেন-

The chief interest of the Vedic seer lies in this world rather than in the other world.

বা রোগব্যাধি থেকে মুক্তির জন্য দেবভিষগদের আশ্রয় প্রার্থনা করেছেন তেমনি পরবর্তী অথর্ববেদেও অজস্র ব্যাধি ও তার নিরাময়ের কথা বলা হয়েছে। এমনকি তক্মন বা জ্বরকে প্রতিবেশী বিরোধী গোষ্ঠীর মানুষকে আক্রমণ করতেও অনুরোধ করা হয়েছে-

তক্মন্ ভূজবতো গচ্ছ বাহ্লীকান্ বা পরস্তরাম। (অথর্ববেদ ৫/২২/৭)

শতপথব্রাহ্মণ 'বেপন' এবং অন্যান্য ব্যাধির কথা উল্লেখ করেছে যার ব্যাখ্যায় সায়ন বলেছেন-

বেপনঃ কম্পনশীলো বা স্যাত্; অন্যাং বা পতনাদিলক্ষণমার্তিম্ আর্তিং প্রাপ্নুয়াত্। (সায়ন ১/৫/১/২)

আধুনিক গবেষকদের মতে 'বেপন' এখানে ম্যালেরিয়াজ্বর এবং 'পতনাদিলক্ষণমার্তিম্' মৃগীরোগের দিকে অঙ্গুলিসংকেত করছে সম্ভবত।

গীতা যা ভারতীয় দর্শনের নির্যাসরূপে কীর্তিত সেখানেও কিন্তু ইহলৌকিক বিষয় উপেক্ষিত হয় নি বরং অপরিবর্তনীয় অবস্থা ও জাগতিক নিয়মবদ্ধ সংসারে দুঃখশোকে পরাভূত হতে নিষেধ করা হয়েছে কৃষ্ণার্জুনের কথোপকথনের মাধ্যমে-

তস্মাদপরিহার্যেঽর্থে ন ত্বং শোচিতুমর্হসি। (২/২৭)

অনুকূল প্রতিকূল যে কোনো অবস্থাতেই ঈশ্বরের স্মরণ নিতে উপদেশ দেওয়া হয়েছে যা আধুনিক প্রেক্ষিতেও সম্ভবত প্রাসঙ্গিকতা হারায় নি।

ভারতীয় ষড়্দর্শনের অন্যতম পতঞ্জলির যোগ দর্শনেও অষ্টাঙ্গযোগের মাধ্যমে চিত্তবৃত্তি নিয়ন্ত্রণের কথা বলা হয়েছে। এই অষ্টাঙ্গ হল- যম (পরিহার), নিয়ম (পালন), আসন (ভঙ্গী), প্রাণায়াম (শ্বাস-প্রশ্বাসক্রিয়া), প্রত্যাহার (নিবৃত্তি) এবং সমাধি (বাহ্য জ্ঞানবিরহিত ধ্যান) । বর্তমানে অশান্ত পৃথিবীর প্রেক্ষাপটে অষ্টাঙ্গ যোগের গুরুত্ব স্বীকৃত।

কালের বিবর্তনে এবং সভ্যতার অগ্রগতিতে বৈদিক বিধিগুলি যখন পরিবর্তিত সমাজের চাহিদা পূরণে ব্যর্থ হল তখন বেদানুসারিনী স্মৃতি বা ধর্মশাস্ত্রের উদ্ভব ঘটল। ধর্মশাস্ত্রেও লক্ষিত চূড়ান্ত স্বাস্থ্যসচেতনতা ধর্মশাস্ত্রকারদের বাস্তবজ্ঞানের পরিচয় বহন করে। আগে স্বাস্থ্যরক্ষা তারপর ধর্মপালনের বার্তাও ধর্মশাস্ত্রে দেওয়া হয়েছে। স্বাস্থ্যবিধির প্রাথমিক শর্ত যে সুষম আহার সে বিষয়েও মনোযোগ দেওয়া হয়েছে। সমস্ত ধর্মশাস্ত্রেই 'ভক্ষ্যাভক্ষ্যবর্ণনম্' অধ্যায়বর্ণনা খাদ্যাভ্যাসের বিষয়ে ধর্মশাস্ত্রকারদের বিবেচনার স্বাক্ষর।

মাংসাহার অনেক ধর্মশাস্ত্রকারেরই অভিমত ছিল না, স্বয়ং মনু মাংস ভক্ষণ নিষিদ্ধ করেছেন সাধারণভাবে। (৫/৫০) যদিও মানুষের স্বাভাবিক লুব্ধ প্রবৃত্তিকেও একেবারে অস্বীকার করেন নি। অত্রি অম্লতাবর্জিত খাদ্যগ্রহণের সুপারিশ করেছেন। (অক্ষারলবণম্)। দৈহিক পরিচ্ছন্নতার দিকে উপযুক্ত দৃষ্টি দিয়ে বিষ্ণু নিত্যস্নানের বিধান দিয়েছেন (বিষ্ণুস্মৃতি, অধ্যায় ৬৪)। সুতরাং ঐহিক জীবনের স্বাচ্ছন্দ্য, খাদ্য গ্রহণের নিয়মাবলী প্রণয়ন ইত্যাদি বিষয়েও সংস্কৃত ভাষা নিবদ্ধ শাস্ত্রগুলি সমান মনোযোগী ছিল এবং তাদের উপদেশ এ যুগেও যে মান্যতা দাবি করতে পারে তা নির্দ্বিধায় বলা যায়।

শুধু ব্যক্তিগত সুরক্ষা নয়, পরিবেশের সুরক্ষাও যে অস্তিত্ব রক্ষার অন্যতম শর্ত- এ বিষয়ে প্রাচীন শাস্ত্রকারদের সযত্ন অভিনিবেশ লক্ষণীয়। তাঁরা আধুনিক অর্থে পরিবেশবিদ ছিলেন না অবশ্যই কিন্তু তাঁদের স্বাভাবিক  বিচক্ষণতা দিয়ে উপলব্ধি করেছিলেন যে প্রকৃতি ও জীব দুই-এ মিলে জৈব জগৎ এবং প্রকৃতি ও পরিবেশকে বাঁচিয়ে রাখা, কলুষমুক্ত রাখা নিজেদের স্বার্থেই প্রয়োজন। অথর্বেদের ঋষি এই ভাবনা থেকেই পৃথিবীকে মাতৃ সম্বোধন করেছেন আর শুক্লযজুর্বেদ ওষধির রক্ষার জন্য তৎপর হয়েছে-

> পৃথিবী দেবযজন্যোষধ্যাস্তেমূলং মা হিংসিয়ম্। (যজুর্বেদ ১/২৫)

জ্ঞানের বৈচিত্র্য উন্মোচিত হয়েছে সংস্কৃত ভারতীর দাক্ষিণ্যে। ধর্ম, দর্শনের পাশাপাশি জীবনের ব্যবহারিক দিকগুলি আলোকিত হয়েছে সংস্কৃতভাষানিবদ্ধ পরিসরে। রাজনীতি শাস্ত্র বা Polityর ধারণা বা রূপরেখা ঋগ্বেদের সময় থেকেই সূচনা হয়েছিল। বেদে রাজা বা জনপতিকে পুরোহিতের থেকে স্বতন্ত্র করে দেখানো হয়েছে। বৈদিক যুগে গণ রাজ্য বা Republic এর ধারণাও দুর্লক্ষ্য নয় যদিও পরবর্তীকালে মুখ্যত রাজতন্ত্রই ভারতবর্ষে প্রচলিত ছিল। সুশাসন এবং প্রজাপরিপালনই রাজার একমাত্র কর্তব্যরূপে প্রায় সমস্ত ধর্মশাস্ত্রেই উল্লিখিত হয়েছে।

> ক্ষত্রিয়স্য পরো ধর্ম্মঃ প্রজানামেব পালনম্। (মনু ৭/১৪৪)

তবে সুশাসন ও রাজস্ব ব্যবস্থা যে পরস্পর সম্পর্কিত হওয়া উচিত সে বিষয়ে স্পষ্ট মতপ্রকাশ করেছেন  নারদ(১৮/৪৮)। বর্ণধর্ম রক্ষা রাজার গুরুদায়িত্ব রূপে উল্লেখ করে ব্রাহ্মণ্যবাদশাসিত তদানীন্তন ভারতবর্ষে  রাজার অবিসংবাদিত গুরুত্ব সুনিশ্চিত করেছেন মনু-

> যত্র ত্বেতে পরিধ্বংসা জায়ন্তে বর্ণদূষকাঃ।
> রাষ্ট্রিকৈঃ সহ তদ্রাষ্ট্রং ক্ষিপ্রমেব বিনশ্যতি॥ (১০/৬১)

তবে রাজার অপ্রতিহত ক্ষমতাতেও মান্যতা দিয়েছেন নারদ (১৮/২১)। রাজার ক্ষমতা নিয়ন্ত্রণের কোন আইনী পন্থা সেযুগে ছিল না, একমাত্র নৈতিক ও ধর্মীয় অনুশাসনই এক্ষেত্রে নিয়ন্ত্রক ছিল-

> বিনীতাত্মা হি নৃপতির্ন বিনশ্যতি কর্হিচিৎ। (মনু ৭/৩৯)

লক্ষণীয় যে ব্যবহারিক জীবনের যাবতীয় সমস্যা ও তজ্জনিত বিবাদ নিয়ে ধর্মশাস্ত্রে বিস্তৃত আলোচনা রয়েছে। যথা ব্যবহার, ঋণাদান, সাক্ষী, লেখ্য, ভুক্তি, সীমাবিবাদ, ক্রীতানুশয় ইত্যাদি।

এখানে উল্লেখযোগ্য যে প্রাচীন ধর্মশাস্ত্র বিহিত বিধির উপর ভিত্তি করেই ব্রিটিশ আমলেও ভারত শাসনের জন্য আইনী বিধি তৈরি হয়। প্রথম গভর্নর জেনারেল ওয়ারেন হেস্টিংস এগারো জন সংস্কৃতজ্ঞ পন্ডিতদের দিয়ে লেখালেন- “বিবাদার্ণবসেতু”। The Royal Asiatic Societyর Journalএ উল্লিখিত হয়েছে—

> The pundits worked to compile a text from multiple sources the Vivadarnavasetu (sea of litigation). It was translated to Persian via a Bengali oral version by Zaid-ud-din Ali. Halhed then translated the Persian text into English working with Hastings himself. The completed translation was available on 27 March, 1775. (Jounal of The Royal Asiatic Society, vol 117, Issue1, January, 1985)

হ্যালহেডের “বিবাদার্ণবসেতু”র অনুবাদে সন্তুষ্ট না হয়ে উইলিয়াম জোনস্ জগন্নাথ তর্কপঞ্চানন কে দিয়ে আরেকটি নতুন আইনী গ্রন্থ প্রস্তুত করলেন যার নাম 'বিবাদভঙ্গার্ণব'। এর অনুবাদ করলেন- Colebrook “A Digest of Hindu Law” (১৭৯৭)।

সংস্কৃত ভাষানিবদ্ধ শাস্ত্রসমূহের মধ্যে নীতিশাস্ত্রও একটি গুরুত্বপূর্ণ স্থান অধিকার করে আছে। নীতিশাস্ত্রের সংজ্ঞা প্রসঙ্গে ‘শুক্রনীতি’তে বলা হয়েছে-

> সর্বোপজীবকং লোকস্থিতিকৃন্নীতিশাস্ত্রম্। (শুক্র ১/৫)

রাজার পক্ষে নীতিশাস্ত্রানুসরণ যে অপরিহার্য সে বিষয়ে সুনির্দিষ্ট করে বিধান দেওয়া হয়েছে-

> সর্বাভীষ্টকরং নীতিশাস্ত্রং স্যাৎ সর্বসম্মতম্।
> অত্যাবশ্যং নৃপস্যাপি স সর্বেষাং প্রভুর্যতঃ॥ (শুক্র ১/১২)

নীতি ও ক্ষাত্রবল- উভয়ের সমন্বয়েই যে রাজার সমৃদ্ধি সম্ভব সে বিষয়েও সুস্পষ্ট নির্দেশ দেওয়া হয়েছে-

> যত্র নীতিবলে চোভে তত্র শ্রীঃ সর্বতোমুখী। (শুক্র ১/১৭)

বর্ণাশ্রমধর্ম প্রচলিত থাকলেও গুণকর্মের ভিত্তিতেই যে শ্রেণীবিভাগ সামাজিক মান্যতা পাবে এবং জাতি যে সেখানে একমাত্র নির্ণায়ক হবে না- এই উক্তির মাধ্যমে সে যুগের সমাজেও সামাজিক চলিষ্ণুতার (Social mobility) বিষয়টি তুলে ধরেছেন শুক্রাচার্য-

> ন জাত্যা ব্রাহ্মণশ্চাত্র ক্ষত্রিয়ো বৈশ্য এব ন।
> ন শূদ্রো ন চ বৈ ম্লেচ্ছো ভেদিতা গুণকর্মভিঃ।। (শুক্র ১/৩৮)

সোমদেবের "নীতিবাক্যামৃত"য় আবার শুরুতেই রাজ্যকে নমস্কার করা হল-

> অথ ধর্মার্থকামফলায় রাজ্যায় নমঃ।

পার্থিব ও পারমার্থিব উভয়ের সিদ্ধিকারক যে ধর্ম সেটিও সুনিশ্চিত করে সোমদেব বললেন-

> যতোঽভ্যুদয়নিঃশ্রেয়সসিদ্ধিঃ স ধর্মঃ।”(১)

ধর্মশাস্ত্র ও রাজনীতির প্রায় সব বিষয়েই এখানে আলোচিত হয়েছে, যথা চার বিদ্যা, অমাত্য, জনপদ, দুর্গ, কোশ, বল, মিত্র, ব্যবহার, ষাড়্গুণ্য ইত্যাদি।

প্রাচীন ভারতীয় রাজনীতিশাস্ত্রের সর্বাপেক্ষা নির্ভরযোগ্য সংস্কৃত ভারতীর অন্যতম শ্রেষ্ঠ রত্ন হচ্ছে কৌটিল্যের অর্থশাস্ত্র। ১৫টি অধিকরণ, ১৮০ টি প্রকরণ ও ১৫০টি অধ্যায়ে বিভক্ত এই মহাগ্রন্থে প্রজাকল্যাণকামী রাষ্ট্রের ধারণা যেমন সংযুক্ত হয়েছে তেমনি বিজিগীষু রাজা যে নৈতিক অনৈতিক যে কোনো উপায়েই উদ্দেশ্য সিদ্ধির চেষ্টা করবেন সেটিও অকুণ্ঠিতভাবে বলেছেন কৌটিল্য। তাঁর এই আগ্রাসী মনোভাবের জন্য তাঁকে ইতালীয় রাষ্ট্রনীতিবিদ্ মেকিয়াভেলির সঙ্গে তুলনা করা হয়। তবে বিপদে-আপদে রাজা যে প্রজাদের রক্ষা করতে দায়বদ্ধ সেটি ও সুনিশ্চিত করেছেন কৌটিল্য 'কণ্ঠকশোধন' নামীয় অধিকরণে 'উপনিপাতপ্রতিকার' প্রকরণে-

> দৈবান্যষ্টৌ মহাভযানি- অগ্নিরুদকং ব্যাধির্দুর্ভিক্ষং মূষিকা ব্যালাঃ সর্পা রক্ষাংসীতি। তেভ্যো জনপদং রক্ষ্যেত্।।

প্রাচীন ভারতীয় মনীষার আরেকটি বিচ্ছুরণ ঘটেছিল চিকিৎসাশাস্ত্রে। চরকসংহিতা, সুশ্রুতসংহিতা ও বাগভট্টের অষ্টাঙ্গহৃদয়, ভারতীয় চিকিৎসাশাস্ত্রের তিনটি দিকদর্শন। সুশ্রুতসংহিতা মুখ্যত অস্ত্রোপচারসংক্রান্ত হলেও ঔষধ ও বিকারতত্ত্ব (Pathology) নিয়েও আলোচনা করেছে। আয়ুর্বেদমতে বাত, পিত্ত, ও কফ- শরীরে এই তিনটির ভারসাম্যের অভাব ঘটলে(ত্রিদোষ) ব্যাধির উৎপত্তি ঘটে। আয়ুর্বেদকে বলা হচ্ছে আধুনিক Etiologyর সূচনাপর্ব। Etiology র সংজ্ঞা প্রসঙ্গে বলা হয়েছে-

a branch of medical science that deals with the cause and origin of disease.

আয়ুর্বেদের বিশ্লেষণ পদ্ধতিও একই- রোগের মূলসূত্র ও কারণ অন্বেষণ। বিভিন্ন ব্যক্তির বয়স, খাদ্যাভাস স্বতন্ত্র হওয়া সত্ত্বেও পরিবেশগত কারণে একই রোগে আক্রান্ত হয়। মহামারীর কারণ নিরূপণপ্রসঙ্গে আয়ুর্বেদ সুনির্দিষ্ট ভাবে বলেছে বায়ু, উদক, দেশ ও কাল দূষিত হলে মহামারী দেখা দেয়, ভেষজ ঔষধের সাহায্যে রোগ নিরাময়েরও নিদান দিয়েছে চরকসংহিতা-

বিগুণেষ্বপি খল্বেতেষু জনপদধ্বংসকরেষু ভাবেষু ভেষজেনোপপাদ্যমানন্দমভয়ং ভবতি রোগেভ্যঃ ইতি।

সেই সঙ্গে ভূতে দয়া, দান, দেবতার্চনা, সদ্বৃত্তি, প্রশান্তি এই পাঁচটির সারীভূত রূপ পঞ্চকর্মের মাধ্যমে নৈতিক উন্নতিও যে সহায়ক হতে পারে রোগ নিবৃত্তিতে সে বিষয়েও আলোকপাত করা হয়েছে।

প্রাচীন ভারতে বিজ্ঞানচিন্তার যে উদ্ভাসন সংস্কৃতে নিবন্ধ গ্রন্থমালায় পাওয়া যায় তা বিস্ময়কর বললেও অত্যুক্তি হয় না। গণিতশাস্ত্রে ভারতীয় মনীষার ব্যুৎপত্তি বিশ্লেষণ প্রসঙ্গে প্রথমে যে সত্যটি সামনে আসে তা হল ঋগ্বেদের সময়েও শত, সহস্র, অজুত প্রভৃতি সংখ্যার জ্ঞান প্রাচীন ঋষিদের ছিল-

ন সহস্রায় নাযুতায় বজ্রিবো ন শতায় শতামঘ।। (ঋগ্বেদ ৮/১/৫)

শুল্বসূত্রে বেদীর মাপ নিরুপনকে আধুনিক জ্যামিতির সূচনা বলা হয়। স্বয়ংসম্পূর্ণ এবং পদ্ধতিগতভাবে গণিতগ্রন্থ লেখা শুরু হয় প্রথম আর্য ভট্টের সময় থেকে। প্রথম আর্যভট্ট থেকে সপ্তম শতাব্দী পর্যন্ত ৭৫ টি গণিত ও তৎ সংক্রান্ত বই পাওয়া যায়। আদি গ্রন্থগুলির সামান্য পরিচয় দেওয়া যেতে পারে লেখকের উল্লেখসহ-

- প্রথম আর্যভট্ট- আর্যভট্টীয় (৪৯৮ খ্রী:) ।
- বরাহমিহির (৫২৫ খ্রী:) ।
- বৃহৎসংহিতা- জ্যোতির্বিজ্ঞান বিষয়ক
- পঞ্চসিদ্ধান্তিকা- সূর্যসিদ্ধান্ত, পৌলিশ সিদ্ধান্ত, রোমশ সিদ্ধান্ত, বশিষ্ঠ সিদ্ধান্ত ও ব্রহ্মসিদ্ধান্ত- এই পাঁচটি বইয়ের সংকলন।
- দ্বিতীয় আর্যভট্ট- মহাসিদ্ধান্ত- জ্যোতির্বিজ্ঞান, পাটিগণিত ও বীজগণিত আলোচিত।
- দ্বিতীয় ভাস্করাচার্য- (১১৫৬ খ্রী:) - সিদ্ধান্তশিরোমনি - এর চারটি ভাগ বীজগণিত, লীলাবতী, গণিতাধ্যায় ও গোলাধ্যায়।

উদ্ভিদবিজ্ঞানও প্রাচীন ভারতে অপরিচিত ছিল না। উদ্ভিদেরও যে প্রাণ আছে তা প্রাচীন ভারতীয় শাস্ত্রকারদের অবিদিত ছিল না।

অন্তঃসংজ্ঞা ভবন্ত্যেতে সুখদুঃখসমন্বিতাঃ। (মনু ১/৪৯)

পরাশরের বৃক্ষায়ুর্বেদেও গাছের চৈতন্যের কথা বলা হয়েছে-

বৃক্ষঃ সংজ্ঞো ভবেদন্তঃ সুখদুঃখসমন্বিতঃ। (পরাশর ১/১/৯)

মনুসংহিতার প্রথম অধ্যায়ে উদ্ভিজ্জ, ওষধি, বনস্পতি, বৃক্ষ, গুচ্ছ, গুল্ম, তৃণ, প্রধান, বল্লী ইত্যাদির আলোচনা রয়েছে। আর উদ্ভিদের সযত্ন পালন বিষয়েও যে পূর্বসূরিরা সতর্ক ছিলেন তার প্রমাণ মেলে অগ্নিপুরাণ, বৃহৎসংহিতা ও শুক্রনীতির আলোচনায়।

সংস্কৃত সাহিত্যসম্ভার প্রাচীন ভারতের সাংস্কৃতিক অভ্যুদয়ের দৃষ্টান্ত। কালিদাসকে মধ্যস্থানে রেখে আলোচনা করলে কালিদাস- পূর্ববর্তী অশ্বঘোষ, ভাস ও কালিদাস পরবর্তী শূদ্রক, বিশাখদত্ত, ভট্টনারায়ণ, শ্রীহর্ষ ও ভবভূতি- এঁদের প্রত্যেকেরই শিল্পিত রচনানৈপুণ্যের বিভায় প্রাচীন ভারতীয় কাব্যসাহিত্যের আকাশ আলোকিত। আবার ভারবি মাঘ, কুমারদাসের মত মহাকাব্যকাররাও

সাহিত্যপ্রতিভায় উজ্জ্বল নক্ষত্রস্বরূপ। কাব্য নাটকের সঙ্গে নাট্যতত্ত্ব প্রাচীন ভারতের গৌরবের ধন। গজদন্তমিনারের আবেষ্টনী চূর্ণ করে নাটককে সর্বজনের সামগ্রী করে তুলতে পেরেছিলেন ভরত তাঁর 'নাট্যশাস্ত্রে'-

দুঃখার্তানাং শ্রমার্তানাং শোকার্তানাং তপস্বিনাম্।
বিশ্রান্তিজননং লোকে নাট্যমেতদ্ভবিষ্যতি।। (প্রথম অধ্যায়)

সংস্কৃত নাটকের মৌল বৈশিষ্ট্য অবারিত কল্পনার স্ফূর্তি। নাটকে সচিত্র চিত্রপটের ব্যবহার নেই, দর্শকের কল্পনার সাহায্যে উপলব্ধির সংবেদনকে গুরুত্ব দেওয়া হয়েছে।

প্রাচীন ভারতের এই নাট্যকৌশলকে সমর্থন করে রবীন্দ্রনাথ 'রঙ্গমঞ্চ' প্রবন্ধে লিখেছিলেন-

শকুন্তলার কবিকে যদি রঙ্গমঞ্চে দৃশ্যপটের কথা ভাবিতে হইত তবে তিনি গোড়াতেই মঞ্চের পশ্চাতে রথ-ছোটানো বন্ধ করিতেন।

নাট্যচর্চার সঙ্গে শ্লিষ্ট সৃজনৈষনার আরেকটি প্রকাশ হচ্ছে নৃত্য। ‘নর্তননির্ণয়ে’ নৃত্যের সংজ্ঞা দেওয়া হয়েছে-

অঙ্গবিক্ষেপবৈশেষ্যং জনচিত্তানুরঞ্জনম্।
নটেন দর্শিতং যত্র নর্তনং কথ্যতে সদা।। (১/২)

ঋগ্বেদ থেকে মহাভারত, কালিদাসের নাটক সর্বত্র নৃত্যের উল্লেখ থেকে অনুমান করা অসঙ্গত নয় যে প্রাচীন ভারতে নৃত্যচর্চা যথেষ্ট জনপ্রিয় ছিল।

প্রাচীন ভারতে স্থাপত্যবিদ্যা যে যথেষ্ট উন্নত ছিল তার প্রমাণ ছড়িয়ে আছে ঋগ্বেদ থেকে শুরু করে পরবর্তী রচনাসমূহে। ঋগ্বেদের সপ্তম মন্ডলের ৫৪ ও ৫৫ সংখ্যক মন্ত্রে বাস্তোষ্পতি দেবতাকে স্তুতি করছেন ঋষি সুন্দর নিবাসের জন্য-

বাস্তোষ্পতে প্রতি জানীহাস্মান্ত্স্বাবেশো অনমীবো ভবা নঃ। (৭/৫৪/১)

আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্রে তিনটি অধ্যায়ে বাস্তুবিদ্যার আলোচনা রয়েছে। মহাভারতে পাণ্ডবদের অপূর্বসুন্দর ইন্দ্রপ্রস্থ নগরের বর্ণনা আছে। ভোজদেবের 'সমরাঙ্গনসূত্রধারে' হর্মের প্রসঙ্গ এসেছে-

গৃহস্যোপরি ভূমির্যা হর্ম্য তৎ পরিকীর্তিতম্। (১/৭)

খ্রিস্টোত্তর পঞ্চদশ শতকে পন্ডিত রামরাজ দেখিয়েছেন যে অন্তত ৬৪জন লেখক প্রাচীন ভারতীয় স্থাপত্যবিদ্যার উপর রচনা করেছেন। পরবর্তীকালে জেমস্ ফার্গুসন ও ব্রিটিশ শিল্পতাত্ত্বিকরা প্রাচীন ভারতের স্থাপত্যশিল্পের কোন উল্লেখযোগ্য প্রমাণ পাওয়া যায় না এবং ভারতীয় স্থাপত্যে পাথরের ব্যবহার গ্রীকদের কাছ থেকে আহৃত বলে যে মত প্রকাশ করেছেন, রাজেন্দ্রলাল মিত্র তার তীব্র বিরোধিতা করে তাঁর ‘Indo Aryans’ (১৮৮০) বই-এ বলেছেন-

… it (Indian Architechture) appears perfectly self- evolved, self-contained and independent of all extraneous admixture.

স্থাপত্যশিল্পের এই প্রাচীন উদাহরণসমূহ ছড়িয়ে আছে সংস্কৃতরত্নমালায়।

ঋগ্বেদ থেকে শুরু করে রামায়ণকে ছুঁয়ে নগ্নজিতের 'চিত্রলক্ষণ' পর্যন্ত ভারতীয় চিত্রশিল্পের ক্রমোন্নতির ধারাবাহিক ইতিহাসকেও ধরে রেখেছে সংস্কৃতগ্রন্থরাজী।

প্রাচীন অভিলেখের বুকেও উৎকীর্ণ রয়েছে সংস্কৃতে লেখা কাব্যসুষমানিষিক্ত শ্লোকসমষ্টি। অনেক অভিলেখই শিষ্টকাব্যের বৈশিষ্ট্যমন্ডিত হলেও রেশম শিল্পিগোষ্ঠীর মান্দাসোর অভিলেখ বিশেষ উল্লেখের দাবি রাখে। মধ্যপ্রদেশের মান্দাসোরে উৎকীর্ণ এই অভিলেখ কবি বৎসভট্টি সংস্কৃতে রচনা করেছেন। ৪৪ টি শ্লোকে নিবদ্ধ এই অভিলেখ কাব্যিক সৌন্দর্যে অনুপম এবং কালিদাসের মেঘদূত

কাব্যের প্রভাবও কোন কোন অংশে দুর্লক্ষ্য নয়। দশপুর নগরের সৌন্দর্যবর্ণনার এই অংশটি 'মেঘদূতের' উজ্জয়িনী বর্ণনাকে স্মরণ করায়-

> স্বপুষ্পভারাবনতৈর্নগেন্দ্রৈর্মদপ্রগল্ভালিকুলস্বনৈশ্চ।
> অজস্রগাভিশ্চ পুরাঙ্গনাভির্বনানি যস্মিন্ সমংলকৃতানি। (মান্দাসোর অভিলেখ ৯)

এই প্রসঙ্গে বৌদ্ধ মিশ্র সংস্কৃতের(খ্রীঃ পূ ২০০ - খ্রীঃ ৩০০) উল্লেখ করা প্রয়োজন। অধ্যাপক পরেশ মজুমদারের মতে বৌদ্ধ মিশ্র সংস্কৃত হল সংস্কৃততায়িত প্রাকৃত। এই প্রসঙ্গে ভগবান বুদ্ধের জীবনকেন্দ্রিক লোকোত্তরবাদ গোষ্ঠীর অভিমত 'মহাবস্তু' উল্লেখযোগ্য। বুদ্ধের জীবন অবলম্বনে আরো একটি বৃহৎ রচনা 'ললিতবিস্তর'। বৌদ্ধ মিশ্র সংস্কৃতের আলোচনাপ্রসঙ্গে রাজেন্দ্রলাল মিত্রের *Sanskrit Buddhist Literature of Nepal* বইটি গুরুত্বপূর্ণ।

বৈদিক ও শিষ্ট সংস্কৃতের মধ্যে অনুপ্রবেশ ঘটল পরবর্তী প্রাকৃত স্তরের ধ্বনির। ফলে সংস্কৃতের যেমন প্রাকৃতায়ন ঘটল তেমনি প্রাকৃতেরও সংস্কৃতায়ন ঘটল। জনসাধারণের কথ্য ও বোধগম্য ভাষা হল প্রাকৃত। অধ্যাপক পরেশ মজুমদারের মতে সংস্কৃত বলতে যদি ব্যাপক অর্থে বৈদিক ও কথ্য সংস্কৃতের বিভিন্ন উপভাষাগুলিকে ধরা হয় তাহলে প্রাকৃতও সংস্কৃতজ্ বলেই গণ্য হওয়া উচিত।

দক্ষিণ-পশ্চিম ও দক্ষিণভারতের (এবং পরবর্তী যুগের সিংহলের) হীনযানমতাবলম্বী বৌদ্ধদের ব্যবহৃত ভাষা পালি। পালি শব্দের ব্যুৎপত্তিগত অর্থ হল 'শাস্ত্রপংক্তি'। বৌদ্ধ ধর্মের মূলগ্রন্থ 'ত্রিপিটক' যার মধ্যে অন্তর্ভুক্ত বিনয়পিটক, সুত্তপিটক, অভিধম্মপিটক- মুখ্যত পালিতে লেখা।

বৈয়াকরণ হেমচন্দ্র তাঁর ‘সিদ্ধহেমশব্দানুশাসন’ বইয়ের অষ্টম অধ্যায়ে প্রাকৃত ব্যাকরণ অংশে বলেছেন-

> অথ প্রাকৃতম্। প্রকৃতিঃ সংস্কৃতম্। তত্র ভবং তত আগতং বা প্রাকৃতম্। ...সংস্কৃতাননন্তরং চ প্রাকৃতস্যানুশাসনং সিদ্ধসাধ্যমানভেদসংস্কৃতযোনেরেবং তস্য লক্ষণং ন দেশস্য ইতি জ্ঞাপনার্থম্। প্রাকৃতে চ প্রকৃতিপ্রত্যয়লিঙ্গকারকসমাসসংজ্ঞাদয়ঃ সংস্কৃতবদ্ বেদিতব্যাঃ।

অর্থাৎ সংস্কৃতজাত ও সংস্কৃতের অনুরূপ প্রাকৃত। নাট্যশাস্ত্রে সাত প্রকার প্রাকৃতের কথা বলা হয়েছে–

> মাগধ্যবন্তিজা প্রাচ্যা শৌরসেন্যর্ধমাগধী ।
> বাহ্লীকা দাক্ষিণাত্যা চ সপ্তভাষাঃ প্রকীর্তিতাঃ।। (১৭/৪৯)

প্রাকৃত বিষয়ে দন্ডী 'কাব্যাদর্শে' বলেছেন-

> মহারাষ্ট্রাশ্রয়াং ভাষাং প্রকৃষ্টং প্রাকৃতং বিদুঃ।
> সাগরঃ সূক্তিরত্নানাং সেতুবন্ধাদি যন্ময়ম্॥ (১/৩৪)

খৃঃ পঞ্চম-ষষ্ঠ শতকে কাশ্মীররাজ প্রবরসেন মহারাষ্ট্রী প্রাকৃতে 'সেতুবন্ধ' কাব্য রচনা করেন। অন্যান্য উল্লেখযোগ্য প্রাকৃতে লেখা রচনার মধ্যে রয়েছে হালের ''গাহাসত্তসঈ"(খৃঃ ৩য় শতক) ও বাকপতিরাজের 'গৌড়বহো'(খৃঃ ৮ম শতক)। কাব্যাদর্শে প্রাকৃতের বিভিন্ন ভেদগুলি উল্লিখিত হয়েছে-

> শৌরসেনী চ গৌড়ী চ লাটী চান্যা তাদৃশী।
> যানি প্রাকৃতমিত্যেবং ব্যবহারেষু সন্নিধিম্ ॥ (১/৩৫)

অশ্বঘোষ তাঁর বিভিন্ন রচনায় শৌরসেনী, মাগধী ও অর্ধমাগধী প্রাকৃত ব্যবহার করেছেন। ভাস ব্যবহার করেছেন শৌরসেনী, মাগধী ও অর্ধমাগধী। কালিদাসের অভিমত ছিল শৌরসেনী, মহারাষ্ট্রী ও মাগধী।

সংস্কৃত ভাষার বিবর্তনের বিভিন্ন পর্বে অপভ্রংশও সংস্কৃতজ। কাব্যদর্শকার দন্ডী এই ভাষার পরিচয় দিতে গিয়ে বলেছেন-

আভীরাদিগিরঃ কাব্যেষ্বপভ্রংশ ইতি স্মৃতাঃ।

তবে অপভ্রংশকে সংস্কৃতব্যতিরিক্ত রূপে চিহ্নিত করেছেন তিনি-

শাস্ত্রেষু সংস্কৃতাদন্যদপভ্রংশতয়োদিতম্।। (১/৩৬)

এই আভীর কারা- এই প্রশ্নের উত্তর মেলে মনুসংহিতায় যেখানে ব্রাহ্মণ পিতা ও অম্বষ্ঠ মাতার সন্তান কে আভীর বলা হয়েছে (মনু ১০/১৫)।

নাট্যশাস্ত্রেও অপভ্রংশের উল্লেখ আছে এবং একে বলা হয়েছে বিভাষা।

শকারাভীরচণ্ডালশবরদ্রবিড়ান্ধ্রজাঃ।
হীনা বনেচরাণাঞ্চ বিভাষা নাটকে স্মৃতা ॥ (১৮/৪৮)

সংস্কৃতভাষানিবদ্ধ মণিমঞ্জুষার প্রভাব কেবলমাত্র একটি বিশেষ কালিক বা স্থানিক পরিসরে সীমাবদ্ধ নেই। এই ভাষা-লালিত সংস্কৃতিক ঐতিহ্য এখনো আসমুদ্রহিমাচল ভারতকে অখন্ড ঐকসূত্রে বেঁধে রেখেছে। অষ্টাদশ ও ঊনবিংশ শতাব্দীতে মুসলমান ও ব্রিটিশ শাসনের সময়ও এই ঐক্যসূত্র অবিচ্ছিন্ন ছিল। কি ছিল সংস্কৃত ভাষার  বিশেষত্ব যা সমগ্র ভারতকে সমস্ত প্রাদেশিকতা, সংকীর্ণতার ঊর্ধ্বে উঠে ঐক্যবদ্ধ করেছিল? এই প্রশ্নের উত্তরে অধ্যাপক শিশির কুমার দাস বলেছেন—

Certain ethical principles and a theo-centric world view governed artistic creations.

প্রায় সমস্ত আঞ্চলিক ভাষাতেই সংস্কৃত ভাষা ও সাহিত্যের প্রভাব অনুস্যূত হয়ে আছে। বাল্মীকি রামায়ণের প্রত্যক্ষ প্রভাবে রচিত হল কৃত্তিবাসী রামায়ণ(পঞ্চদশ শতাব্দী) যা সাম্প্রতিককালেও জনপ্রিয়তা হারায় নি।তবে সমসাময়িক বাঙালি সমাজের মানসিকতাও স্বাভাবিকভাবেই শিল্পিত পরিণতি পেয়েছে কৃত্তিবাসী রামায়ণে।

তেলুগু সাহিত্যও গভীরভাবে সংস্কৃত-ভাবিত। সংস্কৃত শতক রচনার ধারা তেলুগু সাহিত্যে অব্যাহত ছিল যার প্রভাবে ত্রয়োদশ শতাব্দীতে যথাবক্কল অন্নমায় রচনা করলেন 'সর্বেশ্বরশতক'। অষ্টাদশ শতাব্দীতে ভয়ংকলয়পতি ভেংকট কবি রচনা করলেন 'মদনগোপালশতকম্'। শুধু শতক নয়, সাহিত্যের অন্যান্য বর্গগুলি (genre) যথা প্রবন্ধ সংস্কৃত ভাবিত হয়ে রচিত হতে থাকল।

কন্নড় সাহিত্যেও সংস্কৃতের প্রভাব উপেক্ষনীয় নয়। দক্ষিণ ভারতের সঙ্গীতজ্ঞত্রয়ী (musical trinity) শ্যামশাস্ত্রী (১৭৬২-১৮২৭), মুট্টুস্বামী দীক্ষিতর (১৭৭৬-১৮৩৫) এবং ত্যাগরাজ (১৭৬৭- ১৮৪৭) তিনজনেই সংস্কৃত কে গভীরভাবে নিজেদের রচনায় ব্যবহার করেছেন। মুট্টুস্বামী তার অধিকাংশ রচনা সংস্কৃতে লিখেছেন, কখনো সংস্কৃতের সঙ্গে তামিল বা তেলুগু শ্লিষ্ট করে 'মনিপ্রবাল' শৈলীতে লিখেছেন। শ্যামশাস্ত্রী তাঁর সংস্কৃতে লেখা গান "জননী নটজনপরিপালিনি পাহি মাং ভবানি" গানের জন্য সারা ভারতবর্ষে প্রসিদ্ধি অর্জন করেছিলেন। তিনি  এবং ত্যাগরাজ- দুজনেই সংস্কৃত ও তেলুগু ভাষায় লিখতেন।

তামিল সাহিত্যেও সংস্কৃত প্রভাব অব্যাহত। সংস্কৃত দূতকাব্যের অনুসরণে 'টুটু', 'নন্টী নাটকম্' ইত্যাদি সংস্কৃতভাবিত রচনাগুলি অত্যন্ত জনপ্রিয় ছিল । সংস্কৃত সাহিত্যের অনুসরণে দেববন্দনা বিশেষ করে শিব ও মুরুগানের স্তুতি দর্শক-শ্রোতাকে আপ্লুত করত। কবি অনন্তপরতি আয়িংকার (১৭৮৬-১৮৪৬) শিবের আরাধনামূলক যে সব কবিতা লিখেছিলেন তা পাঠক সমাজে খুবই সমাদৃত ছিল।

গুজরাটি সাহিত্যও সংস্কৃত ভারতীকে অনুসরণ করেছে। ধীরো (১৭৫৩-১৮২৫) তাঁর 'কাফি' গুলিতে সংস্কৃত দর্শন ভাবিত হয়ে 'মায়া', 'মন' এবং 'তৃষ্ণার' মানব জীবনে প্রভাবের কথা বলেছেন। তাঁর শিষ্য বদোদরাবাসী মহারাষ্ট্রী গায়কোয়াড় (১৭৭৯-১৮৪৩) জ্ঞান এবং বৈরাগ্য নিয়ে তাঁর রচনায় আলোচনা করেছেন এবং এঁদের  দুজনের রচনাতেই সংস্কৃত দর্শনের প্রভাব স্পষ্ট। রনছোড়জী দিওয়ান (১৭৮৫-১৮৪১) সংস্কৃত 'দুর্গাসপ্তশতী'র অনুবাদ করেন গুজরাটিতে।

প্রতিবেশী রাজ্য মহারাষ্ট্রেও সংস্কৃতের প্রভাব যথেষ্ট বিস্তৃত মারাঠা সাহিত্য পরিসরে। মারাঠী কবি মোরাপানি (১৭২৯-৯৪) মহাভারতের নবায়িত রূপ সৃষ্টি করেন মারাঠা সাহিত্যে।

হিন্দি সাহিত্য বিশেষভাবে সংস্কৃত প্রভাবিত। অষ্টাদশ শতাব্দীর হিন্দি সাহিত্যে যে 'রীতি' কবিতার জোয়ার দেখা যায় তা সংস্কৃত কাব্যতত্ত্বের অনুসারী ধারাতেই পুষ্ট। পদ্মাকরভট্ট (১৭৫৩-১৮৩৩) 'হিতোপদেশ' এর হিন্দী অনুবাদ করেন। গুড়িয়া পাণ্ডে এবং কেশব দাস- দুজনেই কাব্য রীতি নিয়ে যে আলোচনা করেন তাতে সংস্কৃত প্রভাব সুস্পষ্ট।

অসমীয়া ও মনিপুরী সাহিত্যেও সংস্কৃতানুসরণের ধারা অব্যাহত। অসমের রাজারা সংস্কৃত রচনাযর অসমীয়া অনুবাদের বিষয়ে প্রবল উৎসাহী ছিলেন এবং স্বাভাবিকভাবেই রাজাদের পৃষ্ঠপোষকতায় সংস্কৃতের অনুবাদ অসমীয়া ভাষায় জনপ্রিয় ছিল। সংস্কৃত মহাকাব্য ও পুরাণগুলি অসমীয়া কবিদের কাছে অনুসরণীয় হয়ে উঠেছিল।

মনিপুরী সাহিত্যেও বহুশতাব্দী ধরে সংস্কৃত প্রভাব অব্যাহত ছিল এবং উনবিংশ শতাব্দীতেও তার ব্যতিক্রম ঘটেনি। লক্ষনীয় যে উনিশ শতকের গুরুত্বপূর্ণ মনিপুরী রচনা ছিল মহাভারতের একটি সর্গের অনুবাদ। অনুবাদটি অবশ্য ছিল মহাভারতের একটি বঙ্গীয় ভাষান্তরের পরিমার্জিত রূপ এবং এর রচনাকাল ছিল ১৮০৩ সাল।

উনিশ শতকের প্রথমার্ধ পর্যন্ত বাংলা সাহিত্যেও সংস্কৃত প্রভাব যথেষ্ট শক্তিশালী। নিধু বাবুর (১৭৪২-১৮৩৯) টপ্পায়, রাম বসুর (১৭৮৭-১৮২৯) আগমনী গানে ও দাশরথি রায়ের (১৮০৬-১৮৩৭) পাঁচালিতে সংস্কৃত প্রভাব সুস্পষ্ট।

আসলে সমস্ত ভারতীয় প্রাদেশিক সাহিত্য সংস্কৃতভাবিত হলেও বিভিন্ন ভাষায় এই প্রভাবের মাত্রা স্বতন্ত্র। এই স্বাতন্ত্র্যের মূলে রয়েছে আঞ্চলিক প্রভাব ও নিজস্ব সংস্কৃতিকে ধরে রাখার প্রয়াস। সংস্কৃতজ লোকসংস্কৃতির এই যে পারস্পরিক আকর্ষণ বিকর্ষণ সে বিষয়ে অধ্যাপক শিশির কুমার দাসের মন্তব্যটি গুরুত্বপূর্ণ—

> Two tendencies are clearly visible. One shows an upward movement of folk to the elite, which can be called Sanskritisation, the other shows a downward movement of the elite to the folk, which can be called de-Sanskritisation or Prakritisation.

তামিল ভাষা যা সংস্কৃতেরও পূর্ববর্তী বলে অনেকে মনে করেন তার নিজস্ব সাংস্কৃতিক ঐতিহ্য ও পরম্পরা ছিল। সময়ের বিবর্তনে তামিল সাহিত্যও সংস্কৃত প্রভাব আত্তীকৃত করে এবং সংস্কৃত ও দেশজ- এই উভয়ের সমন্বয়ের সৃষ্টি হয় পরবর্তী তামিলসাহিত্য, এই কারণেই শিব এবং মুরুগান- দুজনেই তামিল সাহিত্যে বন্দিত।

আধুনিক কালেও বিভিন্ন ভারতীয় সাহিত্যে সংস্কৃত সাহিত্য-মন্দাকিনী ধারা স্বতশ্চলা। ইরাবতী কার্ভের 'যুগান্ত', বুদ্ধদেব বসুর 'প্রথম পার্থ', 'তপস্বী ও তরঙ্গিনী' 'মহাভারতের কথা', শাঁওলি মিত্রের 'নাথবতী অনাথবৎ', 'কথা অমৃতসমান', নৃসিংহ প্রসাদ ভাদুড়ীর 'মহাভারতের অষ্টাদশী' প্রভৃতি রচনা চিরায়ত সংস্কৃত সাহিত্যের কালাতিক্রমী প্রভাব যে এখনো ভারতীয়সাহিত্য ধারাকে পরিপুষ্ট করছে তা প্রমাণ করে।

ইতিহাসের যাত্রাপথে অজস্র বহিঃশত্রুর আক্রমণ ভারতবর্ষের জনজীবনকে বিপর্যস্ত করেছে অবশ্যই, কিন্তু তার আভ্যন্তরীণ ঐক্যচেতনাকে অক্ষয়, অবিনাশী করে রেখেছে সংস্কৃতের দ্বারা লালিত সংস্কৃতি ও ঐতিহ্য ভারতবর্ষের এই সামূহিক ঐক্যবোধ সংস্কৃতের দান। রবীন্দ্রনাথ যথার্থই বলেছেন-

> বিধাতা ভারতবর্ষের মধ্যে বিচিত্র জাতিকে টানিয়া আনিয়েছেন।...পর বলিয়া সে কাহাকেও দূর করে নাই, অনার্য বলিয়া সে কাহাকেও বহিষ্কৃত করে নাই, অসঙ্গত বলিয়া সে কিছুকেই উপহাস করে নাই। ভারতবর্ষ সমস্তই গ্রহণ করিয়াছে, সমস্তই স্বীকার করিয়াছে। (রবীন্দ্র রচনাবলী, ১৪,প: বঙ্গ সরকার)।

বৈদিক ঋষির উচ্চারিত মন্ত্রই ভারতবর্ষের মর্মবাণী-

সমানঃ মন্ত্রঃ সমিতিঃ সমানী সমানং মনঃ সহচিত্তমেষাম্।
সমানং মন্ত্রমভিমন্ত্রয়ে বঃ সমানেন বো হবিষা জুহোমি।। (ঋগ্বেদ ১০/১৯১/৩)

**উল্লেখপঞ্জি**


১. ঋগ্বেদ সংহিতা, প্রথম ও দ্বিতীয় খন্ড, হরফ প্রকাশনী, কলকাতা, ১৯৭৬

২. বিজনবিহারি গোস্বামী সম্পাদিত অথর্ববেদ, কলিকাতা, হরফ প্রকাশনী, ১৯৭৮

৩. অতুলচন্দ্র সেন, সীতানাথ তত্ত্বভূষণ, মহেশচন্দ্র ঘোষ কর্তৃক অনূদিত ও সম্পাদিত উপনিষদ্, অখণ্ড সংস্করণ, হরফ প্রকাশনী, কলিকাতা, ১৯৯৪ (পুনর্মুদ্রণ)

৪. বালগঙ্গাধর তিলক সম্পাদিত শ্রীমদ্ভগবদ্গীতারহস্য, দ্বিতীয় সংস্করণ, কলকাতা, হরফ প্রকাশনী, ১৯২৪

৫. মানবেন্দু বন্দ্যোপাধ্যায় সম্পাদিত ও অনূদিত মনুসংহিতা, কলকাতা, সংস্কৃত পুস্তক ভান্ডার, ২০১৬, (পুনর্মুদ্রণ)

৬. চিন্ময়ী চট্টোপাধ্যায় সম্পাদিত দণ্ডী বিরচিত কাব্যাদর্শঃ, কলকাতা, পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ।

৭. আর. এস. নাগর সম্পাদিত ভরতমুনি প্রণীত 'নাট্যশাস্ত্রম্', প্রথম ভাগ, দিল্লি, পরিমল পাবলিশার্স, ১৯৮১

৮. তপতী মুখোপাধ্যায়, 'বাংলায় মেঘদূত অনুবাদ', কলিকাতা, চ্যাটার্জী পাবলিশার্স, ১৯৯৩

৯. পরেশচন্দ্র মজুমদার, 'সংস্কৃত ও প্রাকৃত ভাষায় ক্রমবিকাশ', কলকাতা, দেজ পাবলিশিং, ১৯৯৪

১০. প্রদীপকুমার মজুমদার, ‘প্রাচীন ভারতে গণিতচর্চা’, কলকাতা, গ্রন্থ মেলা, ১৪০৬

১১. দেবার্চনা সরকার, ‘নিত্য কালের তুই পুরাতন’, কলকাতা, পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, ২০১৩

১২. H. H. Wilson ed Rg. *Veda- Saṃhitā*, vol 1-7, Nag Publisers, 1990 (2nd Ed).

১৩. *Sṃriti Sandarbha*, vol 1 and 2, Delhi, Nag Prakashan, 1966.

১৪. T. Ganapati Shastri Ed, The *Arthshāstra of Kautilya*, vol 1 and 2, Delhi, Bhartiya Shiksha Prakashani, rept Ed, 1990.

১৫. Oppert Gustav ed *Sukranītisāra,* vol 1, Madras E. keys, 1882.

১৬. Somadeva Sūri, *Nītivākyāmritam*, ed Ram Chandra Malaviya, Varanasi, The Chowkhamba Vidya, Bhawan, 1972.

১৭. Manabendu Banerjee ed Essays on *Ancient Indian Science and Technology*, Kolkata, Sanskrit Sahitya Parishat, 2003.

১৮. Sisir Kumar Das, *A History of Indian Literature,* vol 8, New Delhi, Sahitya Akademi, 1991.

১৯. Remembering *Rajendralal Mitra,* Kolkata, The Asiatic Society, 2019(Reprint).


[যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয়ের সংস্কৃত বিভাগ আয়োজিত সঞ্জীবনী পাঠক্রমে প্রদত্ত সূচক ভাষণের পরিমার্জিত রূপ এই নিবন্ধটি]

# সুস্পৃষ্ট 'য'-এর উৎস অনুসন্ধানে

কাকলী ঘোষ

**সারসংক্ষেপ**

সংস্কৃত ভাষা ও তার উচ্চারণ বিষয়ে অভিজ্ঞ হওয়া সত্ত্বেও বিগত দুই শতকেরও বেশি সময় যাবৎ সংস্কৃত-শিক্ষিত বাঙালিরাও আপামর বাঙালির মতো সংস্কৃত 'য'-ধ্বনির প্রকাশ ঘটাতে বাংলা হরফে কখনও 'য' ও কখনও 'য়' ব্যবহার করে আসছেন। এই সর্বজনপ্রসিদ্ধ ব্যবহারের প্রেক্ষাপটে বিশেষ কোনো পরম্পরার সন্ধান পাওয়া যায় কি না, তার অনুসন্ধানকল্পেই এই প্রবন্ধের সূত্রপাত।

**সূচক শব্দ**

'য'-ধ্বনি, বাঙালি, প্রাকৃতায়ন, শুক্ল-যজুর্বেদ, যাজ্ঞবল্ক্য-শিক্ষা।

বিগত দুই দশক বা তার কিছু অধিক সময় যাবৎ অধিকাংশ বাঙালি পিতামাতা তাদের সন্তানদেরকে বাংলা ভাষা বিষয়ে অজ্ঞ ও বাংলা অক্ষর বিষয়ে নিরক্ষর রাখাকেই আভিজাত্যের লক্ষণ হিসেবে মনে করেন এবং সদর্পে তদনুকূলে বিজ্ঞাপনও করেন, সে বিষয়ে দ্বিমতের কোনো অবকাশ নেই। তবে আরও কয়েক দশক আগে বাঙালি সন্তানরূপে যারা ভূমিষ্ঠ হয়েছেন, কিংবা আজও যে কয়েকজন সন্তান হতভাগ্য তথাকথিত 'অনভিজাত' বাঙালি পরিবারে জন্মগ্রহণ করে ফেলেন, তাদের সকলেরই বাংলা অক্ষর ও বাংলা ভাষার প্রথাগত পাঠ শুরু হয়েছে বা হয় পণ্ডিত ঈশ্বরচন্দ্র বিদ্যাসাগর প্রণীত 'বর্ণপরিচয়-প্রথম ভাগ'এর হাত ধরে। অনুরূপভাবে স্বকীয় ঐতিহ্য বিষয়ে একান্ত বিদ্বেষী বাঙালি জাতির [যদিও স্বীয় সংস্কৃতি ও অন্যান্য বিবিধ সংস্কৃতির মিশ্রণে বিভিন্ন প্রকার সংকর বা fusion তথা confusion রচনা করার প্রবণতা ইদানীং ক্রমবর্ধমান এবং এই ধরণের সংকর সংস্কৃতিই এখন উন্নত শিল্পের নিদর্শন বলে মান্যতা পায় বটে। তাছাড়া ইদানীং বাঙালির উৎসবের সংখ্যা ও আড়ম্বর বহু বিচিত্র প্রকারে বৃদ্ধি পাচ্ছে, সে কথাও অস্বীকার করা যায় না। তবে তাতে দেখনদারির মাত্রাধিক্যেই প্রকট হয় তার অন্তঃসারশূন্যতা] মধ্যে কতিপয় বঙ্গসন্তান বিবাহ, দুর্গাপূজা, সরস্বতীপূজা ইত্যাদি ও শ্রাদ্ধাদি অনুষ্ঠান ছাড়াও যদি কোনো কারণে সংস্কৃত পড়তে আগ্রহী হন, তাহলেও তার প্রথম প্রথাগত সংস্কৃত পাঠ শুরু হয় পণ্ডিত ঈশ্বরচন্দ্র বিদ্যাসাগরেরই প্রণীত 'ব্যাকরণ কৌমুদী'র হাত ধরে। তবে পূজা-পার্বণ ও অন্যান্য ধর্মকৃত্যের জন্য 'শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা'- যার প্রচলিত নাম 'গীতা', 'শ্রীশ্রীচণ্ডী', 'পুরোহিত-দর্পণ' ইত্যাদি কিছু গ্রন্থ অনেক সাধারণ বাঙালির সংগ্রহেই থাকে। উল্লেখ্য, বাঙালির সংগ্রহে থাকা এই গ্রন্থগুলির ভাষা সংস্কৃত হলেও তা লিখিত বা ছাপা হয়ে পুস্তকাকার নিয়েছে বাংলা অক্ষরে। এখন দেখা যাক বাংলা অক্ষরে সংস্কৃত শ্লোকাদি কেমন ভাবে লেখা হয়। যেমন-

> **যদা যদা** হি ধর্মস্য গ্লানির্ভবতি ভারত।
> অভ্যুত্থানামধর্মস্য তদাত্মানং সৃজাম্যহম্।।
> পরিত্রাণা**য়** সাধূনাং বিনাশা**য়** চ দুষ্কৃতাম্।
> ধর্মসংস্থাপনার্থা**য়** সম্ভবামি যুগে যুগে।।

কিংবা

> ধর্মক্ষেত্রে কুরুক্ষেত্রে সমবেতা **যুযু**ৎসবঃ।
> মামকাঃ পাণ্ডবাশ্চৈব কিমকুর্বত সঞ্জ**য়**।।

অথবা

> **যা** দেবী সর্বভূতেষু দ**য়া**রূপেণ সংস্থিতা।
> নমস্তস্যৈ নমস্তস্যৈ নমস্তস্যৈ নমো নমঃ।।

অনুরূপভাবে

> **ত্বয়ৈ**ব ধার্**য**তে সর্বং **ত্বয়ৈ**তৎ সৃজ্যতে জগৎ।

এইরকম ছাপার অক্ষর দেখে অধিকাংশ বাঙালি অর্থাদি বুঝে বা অধিকাংশ ক্ষেত্রে না বুঝেই কখনও আনন্দ পেতে, কখনও বা নিজের অজ্ঞাতে কিছুটা পুণ্য অর্জনের মোহে সংস্কৃত ভাষা পড়তে শেখেন এবং সেই কারণে স্বভাবতই বাংলা ভাষার উচ্চারণের অনুকরণেই সংস্কৃত উচ্চারণ করতে শুরু করেন। তাই '**য**দা'র উচ্চারণ করেন '**জ**দা', '**যুযু**ৎসবঃ'-র উচ্চারণ করেন '**জুজু**ৎসবঃ', যেমন তারা বাংলা ভাষাতেও '**যেমন**' শব্দটি উচ্চারণ করেন '**জেমন**' রূপে [কোনো কোনো অঞ্চলে আবার এর উচ্চারণ অনেকটা উষ্ম- '**জ়েমন**' (zemon); অনুরূপ উচ্চারণ বৈশিষ্ট্য সংস্কৃত ভাষা লেখার জন্য ব্যবহৃত 'য' অক্ষরের ক্ষেত্রেও পরিলক্ষিত হয়]। কিন্তু 'পরিত্রাণা**য়**' 'বিনাশা**য়**' ইত্যাদি 'য়'-স্থানে বাংলা উচ্চারণে 'য়' যেমন উচ্চারিত হয়, তেমনটিই করে থাকেন। এই বিষয়ে কিছু বাঙালি পুরোহিত-পরিবারে একটি কারিকাংশ প্রসিদ্ধ আছে-

> পদমধ্যে পদান্তে বা যকারো য়কার উচ্যতে।
> [ডকারঃ ড়কারো ঢকারো ঢ়কারঃ।।][১]

কোনো কোনো শিক্ষাপ্রতিষ্ঠান ও সংঘে প্রাদেশিক উচ্চারণের ভ্রান্তি কাটিয়ে বিশুদ্ধ সংস্কৃত উচ্চারণ শেখানো হলে পাঠক শেখেন যে- সংস্কৃত ভাষাতে সর্বত্রই 'য'-এর উচ্চারণ বাংলা 'য়' বা কিছুটা 'ইয়'-র মতো হয়। [অধিকন্তু, সংস্কৃত ভাষার উচ্চারণে যে কোনো ব্যঞ্জনবর্ণের সঙ্গে যুক্ত থাকা দৃশ্য বা অদৃশ্য স্বরধ্বনিটি উচ্চারিত হয়, বাংলা ভাষার মতো কোথাও কোথাও অনুচ্চারিত থাকে না, এই বিষয়টির পাঠও দেওয়া হয়।] বিদ্যাসাগরকৃত 'উপক্রমণিকা'য় এই বিষয়টির উল্লেখ আছে-

> আমাদের দেশে...য, এই বর্ণকে বর্গ্য জ ন্যায় উচ্চারণ করিয়া থাকে; তাহাও অশুদ্ধ। **ই অ এই দুই বর্ণ শীঘ্র উচ্চারণ করিলে যেরূপ হয়, অন্তঃস্থ য কে সেই রূপ উচ্চারণ করা কর্ত্তব্য**।[২]

মহামহোপাধ্যায় দুর্গাচরণ সাংখ্য-বেদান্ততীর্থ সম্পাদিত পণ্ডিত ঈশ্বরচন্দ্র বিদ্যাসাগর প্রণীত 'ব্যাকরণ কৌমুদী'তেও তদনুরূপ নির্দেশ উল্লিখিত আছে-

> সংস্কৃতে অন্তঃস্থ 'ব'-এর উচ্চারণ উ-অ (w). **সেইরূপ 'য'-এর উচ্চারণ ই-অ (y)**.[৩]

তবে পাদটীকার এই নির্দেশ ছাত্রজীবনে ক'জনেরই বা চোখে পড়ে! এই নির্দেশ থাকুক আর নাই থাকুক শিক্ষিত বাঙালি, বিশেষত অধুনা হিন্দি ভাষার সঙ্গে বিশেষ পরিচয়ের সুযোগ থাকায় মোটামুটি জানেন যে, সংস্কৃত ভাষাতে সর্বত্রই 'য'-এর উচ্চারণ বাংলা 'য়' বা কিছুটা 'ইয়'র মতো হয়।

কিন্তু আশ্চর্যের বিষয় এই যে, বিগত দুই শতকের বেশি সময় যাবৎ প্রসিদ্ধ প্রতিষ্ঠান বা প্রকাশক দ্বারা প্রকাশিত বাংলা অক্ষরে ছাপা সংস্কৃত গ্রন্থে অক্ষরের এমন অসামঞ্জস্য দেখে আপামর মানুষের মনে তেমন কোনো প্রশ্ন জাগেনি। প্রশ্ন হতে পারতো যে, যদি সংস্কৃত ভাষাতে সর্বত্রই 'য'-এর উচ্চারণ বাংলা 'য়' বা কিছুটা 'ইয়'-র মতো হয়, তাহলে সংস্কৃত ভাষা বাংলায় লেখার সময়ে কেন কখনও 'য' আবার কখনও 'য়' লেখা হয়? ধ্বনি যখন একটিই, প্রকাশক বর্ণও তখন একই হোক!

[একই সমস্যা দেখা যায় বাংলা হরফে সংস্কৃত 'ড' ও 'ঢ' লেখার ক্ষেত্রে। পদাদি বা সংযুক্ত ব্যঞ্জনে, যেমন- ডমরু, ঢক্কা বা জাড্য তে 'ড', 'ঢ' লিখিত হলেও জড়তা, 'ব্রীড়া' 'গূঢ়ঃ' ইত্যাদি লিখিত হয়। বর্তমান প্রবন্ধের পরিসর দীর্ঘায়ত হওয়ার আশঙ্কায় ঐ আলোচনা আপাতত বর্জন করা হল।]

এইরকম একটি প্রশ্ন থেকেই হয়তো শ্রীমৎ অনির্বাণ তাঁর বইগুলিতে সংস্কৃত ভাষার কোনো পঙ্ক্তি উদ্ধার করলে সংস্কৃত 'য'-ধ্বনির জন্য সর্বত্র 'য়' ব্যবহার করেছেন, সমতুল প্রচেষ্টা গ্রহণ করেছেন সংস্কৃত বর্গ্য ও অন্তঃস্থ ব কে আলাদাভাবে বোঝানোর জন্য। তিনি সংস্কৃত 'অন্তঃস্থ ব' বোঝানোর জন্য 'ৱ'-এই অক্ষরটি ব্যবহার করেছেন, সম্ভবত অসমীয়া লিপির অনুকরণে। 'বর্গ্য ব'-এর জন্য সাধারণ 'ব' হরফটিই তিনি ব্যবহার করেছেন। শ্রী পরেশচন্দ্র মজুমদার তাঁর 'সংস্কৃত ও প্রাকৃত ভাষার ক্রমবিকাশ' গ্রন্থে একই পদ্ধতি অনুসরণ করেছেন।

সম্প্রতি রামকৃষ্ণ মিশনের কিছু শাখাতে সংস্কৃত গ্রন্থ বাংলা হরফে ছাপার সময়ে 'বর্গ্য ব'-এর জন্য দেবনাগরী 'ব'-এর অনুকরণে 'ৰ' হরফটি ব্যবহার ক'রে 'অন্তঃস্থ ব' থেকে আলাদা করা হচ্ছে। কিন্তু সংস্কৃত 'য' বাংলাতে প্রকাশ করার জন্য পুরাতন রীতিতেই কোথাও 'য', কোথাও 'য়' ব্যবহৃত হচ্ছে, নূতন কোনো পদক্ষেপ অদ্যাবধি গৃহীত হয় নি।

সাম্প্রতিক অতীতে শ্রীমতী রত্না বসু বারংবার এই বিষয়ে সকলের দৃষ্টি আকর্ষণ করে বলতে চেয়েছেন যে, সংস্কৃত 'য'-ধ্বনিকে বাংলাতে প্রকাশ করতে সর্বত্র 'য' অথবা সর্বত্রই 'য়' লেখা হোক। বাংলা ভাষাতে 'যায়' প্রভৃতি শব্দ বোঝানোর জন্য দুই প্রকার বর্ণ ব্যবহার সমীচীন হলেও সংস্কৃততে তা অর্থহীন, একথা তিনি বহুবার উচ্চারণ করেছেন। কিন্তু বাস্তবত সাড়া তেমন মেলেনি। যেমন বাংলা অক্ষর ব্যবহারে পণ্ডিত ঈশ্বরচন্দ্র বিদ্যাসাগরের সময়ে সংস্কৃত লেখা হতো, তেমন ভাবেই আজও বাংলা অক্ষরে সংস্কৃত লেখা বহুল প্রচলিত। এবং লক্ষণীয় এই যে, এই ব্যবহারে প্রায় কারুরই সংস্কৃত পড়তে বা লিখতে গিয়ে মনে কোনো অসুবিধা বা দ্বন্দ্ব উপস্থিত হয় না; বাঙালি এইভাবে লেখার একটি সর্বজনগ্রাহ্য কৌশলও প্রায় নিজেদের অজান্তেই আয়ত্ত করে ফেলেছে।

বাংলা হরফে সংস্কৃতে 'সূ**র্যঃ**', কিন্তু 'অসূ**য়া**', '**য**দা', কিন্তু 'পরিত্রাণা**য়**', '**যো**গঃ', কিন্তু 'প্র**য়ো**গঃ, 'বি**য়ো**গঃ', অথচ 'প্রযোজ্য'– এই বানানেই আপামর বাঙালি অভ্যস্ত। অথচ দেবনাগরীতে সংস্কৃত লেখা ও পড়ার সময়ে তারা কেবল 'য'তেই স্বচ্ছন্দ। যেমন- सूर्यः, असूया, यदा, परित्राणाय, योगः, प्रयोगः, वियोगः, प्रयोज्य ইত্যাদি।

প্রকৃতপক্ষে বাংলা অক্ষরে সংস্কৃত লেখার যে প্রক্রিয়া নিয়ে বর্তমান আলোচনা, সেই একই প্রক্রিয়া পরিলক্ষিত হয় অসমীয়া ও ওড়িয়া লিপিতেও। যেমন-

- বাংলা- নমঃ শিবায়
- অসমীয়া- নমঃ শিৱায়
- ওড়িয়া- ନମଃ ଶିବାୟ

অন্যদিকে তিনটি লিপিতেই সংস্কৃত 'যদা' যথাক্রমে 'য', 'য' ও 'ଯ' দ্বারা লেখা হয়; যদিও ওড়িয়া লিপিতে কখনো-কখনো 'ୟ'-ও ব্যবহৃত হতে দেখা যায়।

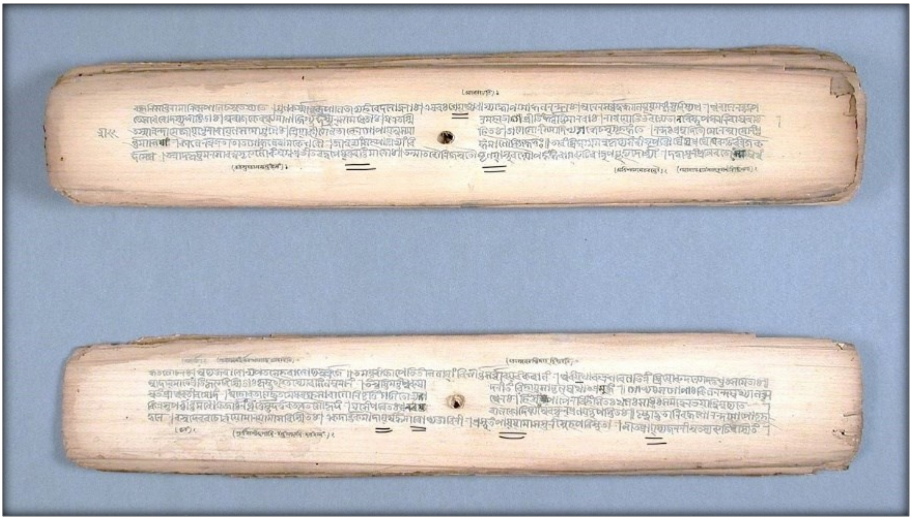
এখানে স্মরণীয় যে, ওড়িয়া লিপির চেহারা একটু অন্যরকম হলেও বাংলা ও অসমীয়া উভয় লিপির একান্ত সাদৃশ্য দেখে তাদের উভয়েরই প্রত্নলিপি যে গৌড়ী তা সহজেই নির্ণয় করা সম্ভব।

গৌড়ীতে ব, র, চ, ধ- এই কয়েকটি বর্ণের সাদৃশ্যের কারণে পাঠ নির্ণয় কঠিন হয়ে পড়ে; কিন্তু ঐ লিপিতে সংস্কৃত লেখার ক্ষেত্রে 'য', 'য়'- এইরূপ পৃথক্ বর্ণব্যবস্থা নিতান্ত দুর্লভ নয়। গৌড়ীর অব্যবহিত উত্তরসূরী মধ্যযুগীয় বাংলা ও মধ্যযুগীয় অসমীয়া লিপি, যারা আবার যথাক্রমে আধুনিক বাংলা ও আধুনিক অসমীয়া লিপির জননীস্বরূপ। [ওড়িয়া লিপির সঙ্গে বাঙালির পরিচয় অল্প। তাই বর্তমান প্রস্তাবে ওড়িয়া লিপির প্রসঙ্গ দীর্ঘায়ত না করাই শ্রেয়।] সমস্যা হলো, গৌড়ী বা মধ্যযুগীয় বাংলা কিংবা মধ্যযুগীয় অসমীয়া লিপিতে লিখিত সংস্কৃত পুঁথি দেখে নির্ণয় করা দুষ্কর যে, ঐ পুঁথি সেই সময়ে অধুনাতন বঙ্গদেশ নাকি অধুনাতন অসম প্রদেশের সীমায় প্রস্তুত, কারণ লিপির চেহারা একই। অধিকন্তু, সে সময়ে প্রাদেশিক বিভাজন এখনকার মতো ছিল না।

তবে একটি উপায় আছে যা দিয়ে নিরূপণ করা সম্ভব ঐ সংস্কৃত পুঁথি মধ্যযুগীয় বাংলা নাকি মধ্যযুগীয় অসমীয়া লিপিতে বা তৎকালীন বঙ্গ এলাকার গৌড়ী নাকি অসম অঞ্চলের গৌড়ীতে লিখিত।

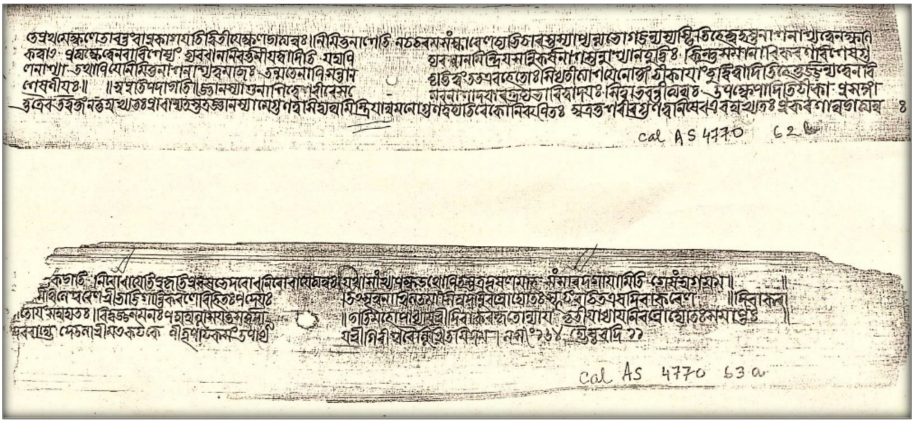
একটু ভালো করে লক্ষ্য করলে দেখা যায়, যেসব সংস্কৃত পুঁথিতে বর্গ্য ও অন্তঃস্থ 'ব'-এর জন্য পৃথক্ অক্ষর [মধ্যযুগীয় লিপিতে অন্তঃস্থ 'ব'-এর জন্য 'র' বা 'ৱ', বর্গ্য 'ব'-এর জন্য 'ব'] ব্যবহৃত হয়েছে, সাধারণত সেই সব সংস্কৃত পুঁথিতেই 'য' ও 'য়' এই দুই প্রকার অক্ষরের ব্যবহার হয়েছে। লক্ষণীয়, গৌড়ী লিপিতে 'র'-এর জন্য প্রায় সর্বত্রই 'ৰ'- এই ধরণের একটি বর্ণ গৃহীত হলেও, যে মধ্যযুগীয় লিপিতে লিখিত সংস্কৃত পুঁথিতে অন্তঃস্থ 'ব'-এর জন্য 'র' বা 'ৱ', বর্গ্য 'ব'-এর জন্য 'ব' এবং 'য' ও 'য়' এই

দুই প্রকার অক্ষরের ব্যবহার, সেই সব সংস্কৃত পুঁথিতে ‘র’-এর জন্য ‘ৰ’-এই হরফের ব্যবহার [যা আধুনিক অসমের লিপিরই প্রত্নরূপ বলে মনে হয়] পরিলক্ষিত হয়।



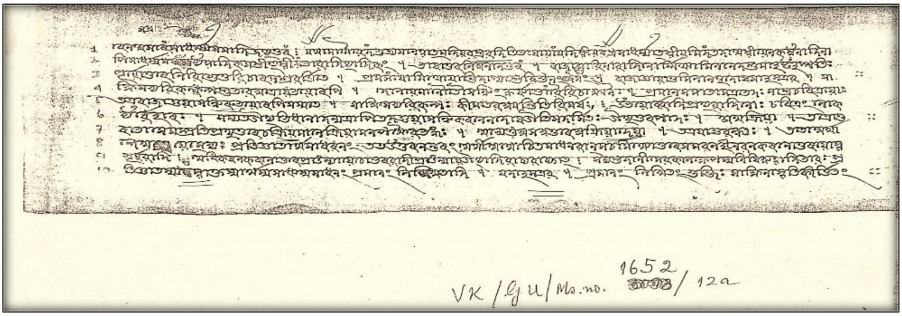
[গৌড়ী লিপিতে লিখিত ‘ভাগবত-পুরাণ’][৪]

লক্ষণীয়, গৌড়ী লিপিতে লিখিত এই পুঁথিটিতে সংস্কৃত ‘য’ বোঝাতে বর্তমানে পরিচিত পদ্ধতি অনুসারেই ‘য’ ও ‘য়’ এই দুই প্রকার অক্ষরের ব্যবহার হয়েছে; তবে বর্গ্য ও অন্তঃস্থ ‘ব’-এর ভেদ স্পষ্ট নয়। ‘র’-এর জন্য কোথাও কোথাও ‘ৰ’-এই হরফের ব্যবহার হয়েছে, সর্বত্র নয়। উল্লেখ্য, এই পুঁথির প্রাপ্তিস্থান অসম।




[গৌড়ী লিপিতে লিখিত সংস্কৃত পুঁথি (প্রাপ্তিস্থান- কোলকাতা এশিয়াটিক সোসাইটি)][৫]

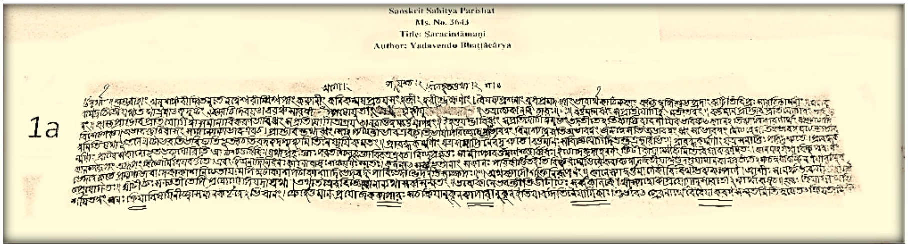
এই পুঁথিটিতে প্রায় সর্বত্রই ‘র’-এর জন্য ‘ৰ’-এই হরফের ব্যবহার হয়েছে, কিন্তু সংস্কৃত ‘য’-ধ্বনির জন্য কেবলমাত্র ‘য’ অক্ষরটিই লিখিত হয়েছে।




[মধ্যযুগীয় অসমীয়া (সম্ভবত) লিপিতে লিখিত ‘ব্যবহারকৌমুদী’ (প্রাপ্তিস্থান- গৌহাটি বিশ্ববিদ্যালয়)][৬]

লক্ষণীয়, এই পুঁথিটিতে অন্তঃস্থ ‘ব’ লেখার জন্য সর্বত্র, এমনকি ঐ ‘ব’ যুক্ত ব্যঞ্জনের দ্বিতীয় উপাদান হিসেবে থাকলেও ‘র’ অক্ষরটি ব্যবহৃত হয়েছে। ‘র’-এর জন্য ‘ৰ’ বর্ণটি গৃহীত হয়েছে, এবং আধুনিক বাংলা বা অসমীয়া লিপিতে সংস্কৃত লেখার ক্ষেত্রে যে সর্বসম্মত নিয়মানুসারে ‘য’ ও ‘য়’ বর্ণের ব্যবহার হয় তারই প্রত্নরূপ এখানে দেখা যাচ্ছে।

অন্যদিকে যে মধ্যযুগীয় লিপিতে লিখিত সংস্কৃত পুঁথিতে অন্তঃস্থ ‘ব’-এর জন্য ‘র’ বা ‘ৱ’, বর্গ্য ‘ব’-এর জন্য ‘ব’ এবং ‘য’ ও ‘য়’ এই দুই প্রকার অক্ষরের ব্যবহার হয় না, সেই সব পুঁথিতে ‘র’-ধ্বনির জন্য কখনও ‘ব’, কখনও ‘র’, আবার কখনও বা ‘ৰ’ বর্ণেরও ব্যবহার হয়েছে। যেমন-




[মধ্যযুগীয় বাংলা লিপিতে লিখিত সারচিন্তামণি (প্রাপ্তিস্থান- সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ)]

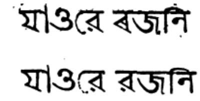
উপরে মধ্যযুগীয় লিপিতে লিখিত সংস্কৃত পুঁথির পত্রটিতে দেখা যাচ্ছে, ‘র’-ধ্বনির ‘র’-ই ব্যবহৃত হয়েছে, কিন্তু ‘য’-ধ্বনির জন্য সর্বত্রই ‘য’ ব্যবহৃত হয়েছে, ‘য়’ হরফটি পদমধ্য বা পদান্তেও ব্যবহৃত হয়নি। পত্রটিতে বর্গ্য ও অন্তঃস্থ ‘ব’-এর মধ্যে কোনো পার্থক্য করা হয়নি।

প্রসঙ্গত উল্লেখ্য যে, বাঙালির মাতৃভাষা উচ্চারণের ক্ষেত্রে বর্গ্য ও অন্তঃস্থ ‘ব’-এর পার্থক্য কোনোকালেই ছিল না; কিন্তু অসমীয়াদের দেশজ ভাষা উচ্চারণে বর্গ্য ও অন্তঃস্থ ‘ব’-এর ধ্বনিগত বৈসাদৃশ্য থাকায় তার প্রতিফলন তাদের বর্ণব্যবস্থাতে স্বাভাবিকভাবেই ঘটেছিল। তাই অনুমান করা যেতে পারে, গৌড়ী কিংবা মধ্যযুগের পূর্বাঞ্চলীয় লিপিতে লিখিত যেসব সংস্কৃত পুঁথিতে বর্গ্য ও অন্তঃস্থ ‘ব’-এর জন্য পৃথক্ অক্ষর ব্যবহৃত হয়েছে, এবং/অথবা ‘য’ ও ‘য়’ [কোথাও কোথাও ‘য’-এর নিচে বিন্দুর পরিবর্তে অন্তঃস্থ ‘ব’ (ৱ) লিখতে ‘ব’-এর নিচে যেরূপ রেখা টানা হয়, সেই রূপ রেখাও দেখা যায়] এই দুই প্রকার অক্ষরের ব্যবহার হয়েছে, সেই সব পুঁথি অসমীয়া লিপিকরের লেখনীতে প্রস্তুত।

পুঁথির প্রাপ্তিস্থান জানা থাকলে এই বিষয়ে আরও সুনিশ্চিত সিদ্ধান্ত নেওয়া যায় বটে; তবে একথাও মনে রাখতে হবে যে, সর্বক্ষেত্রে পুঁথির নির্মাণস্থল ও প্রাপ্তিস্থান এক নাও হতে পারে।

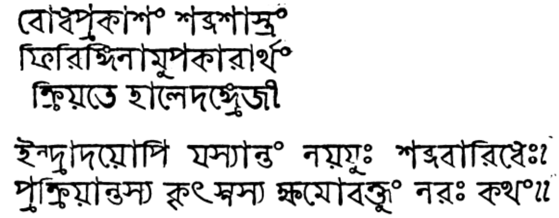
এবার আসা যাক, বাংলা হরফে ছাপা সংস্কৃত শ্লোকাদির রূপসজ্জা প্রসঙ্গে। স্বভাবতই আদিপর্বে বাংলা ছাপার অক্ষরে হাতের লেখারই অনুকরণ দৃষ্ট হয়, কেবল হাতে লেখা পুঁথিতে পদচ্ছেদ করা থাকতো

না, ছাপার অক্ষরে পদচ্ছেদ করায় গ্রন্থপাঠে ও অর্থাদিবোধে কিছু সুবিধা হয়। প্রথম দিকে বাংলা অক্ষরে সংস্কৃত ভাষার কিছু ছাপা হলে তাতে মধ্যযুগীয় বাংলা লিপির বৈশিষ্ট্যসমূহই অনুসৃত হয়েছে। তাই একই বই-এ একই পৃষ্ঠায় একই শব্দের 'র' নির্দেশ করতে একবার 'র', একবার 'ৰ' ব্যবহৃত হয়েছে। যেমন ন্যাথানিয়েল ব্রাসি হালেদের 'A Grammar of the Bengali Language' গ্রন্থে-


যাওরে ৰজনি

যাওরে রজনি

তবে বর্তমান প্রবন্ধে বাংলার ভাষার জন্য ব্যবহৃত বাংলা লিপি মূল আলোচ্য বিষয় নয়। দেখা যাক সংস্কৃত ভাষার শ্লোকাদি লিখতে কীরূপ বাংলা অক্ষর গৃহীত হয়েছে।


বোধপ্রকাশং শব্দশাস্ত্রং
ফিরিঙ্গিনামুপকারার্থং
ক্রিয়তে হালেদঙ্গ্রেজী

ইন্দ্রাদয়োপি যস্যান্তং নয়যুঃ শব্দবারিধেঃ।
প্রক্রিয়ান্তস্য কৃৎস্নস্য ক্ষমোবক্তুং নরঃ কথং॥

উপরের দুটি শ্লোক হালেদের ব্যাকরণ বই-এর শুরুতেই আছে। স্পষ্টতই দেখা যাচ্ছে, বর্গ্য ও অন্তঃস্থ 'ব'-এর পার্থক্য করা হয়নি, কিন্তু সংস্কৃত 'য' ধ্বনির জন্য পদাদিতে 'য' কিন্তু অন্যত্র 'য়' ব্যবহৃত হয়েছে, আজও বাংলা অক্ষরে সংস্কৃত লেখার ক্ষেত্রে যে পদ্ধতি অনুসৃত হয়। 'নয়যুঃ'-র ক্ষেত্রে হয়তো 'য'-র নিচের বিন্দু ও উকারের ব্যবধান স্পষ্ট দেখানো সম্ভব হয়নি, বা তা স্পষ্ট দেখানো অসম্ভব বলে বিন্দুটি বর্জন করা হয়েছে।

হালদের ব্যাকরণ প্রকাশিত হয় ১৭৭৮ খ্রিস্টাব্দে। তা থেকে এটুকু অনুমান করা যায় যে, সেই সময়ের মধ্যে বাঙালি লিপিকরগণ বাংলা অক্ষরে সংস্কৃত লেখার ক্ষেত্রে বাঙালির উচ্চারণ-বৈশিষ্ট্য মোটামুটি বিচার করে প্রয়োজনানুসারে 'য' এবং 'য়'- এই দুটি বর্ণ ব্যবহার করার কিছু অলিখিত সার্বজনিক নিয়ম আবিষ্কার করে ফেলেছেন, যা আপামর বাঙালির সাথে সাহেবরাও অনুসরণ করেছেন বিনা প্রশ্নে।

এখন প্রশ্ন হলো, কী সেই অজ্ঞাত রহস্য যা সংস্কৃত 'য' বোঝাতে কোথাও 'য' কিন্তু কোথাও 'য়'- এই দুটি পৃথক্ বর্ণ ব্যবহার করার অলিখিত সার্বজনিক নিয়মের নিয়ামক?

**প্রাকৃতায়ন?**

ভাষাতাত্ত্বিক মহলে 'সংস্কৃতে প্রাকৃতায়ন' বা 'Prakritisation' বলে একটি শব্দ প্রচলিত আছে। পদাদি 'য'-এর এই 'জ'-শ্রুতিকে ভাষাতাত্ত্বিকরা হয়তো সংস্কৃতে প্রাকৃতায়নের একরকম দৃষ্টান্ত বলেই নির্দেশ করবেন।

যেমন- পরেশচন্দ্র মজুমদার তাঁর 'সংস্কৃত ও প্রাকৃত ভাষার ক্রমবিকাশ' গ্রন্থে প্রাচীন আর্যভাষার তুলনায় মধ্য ভারতীয় আর্যভাষায় উদ্ভূত তিনটি উপস্তরের সাধারণ লক্ষণ বর্ণনা করার সময়ে-

> পদাদি -য্-এর সাধারণত জ্-এ পরিণতি (কেবল মাগধী ছাড়া; অর্ধমাগধীতে -য্-, শ্রুতি হিসেবে ব্যবহৃত)

- এইরূপ উল্লেখ করেছেন।[৭]

অন্যত্রও সংস্কৃতে প্রাকৃতায়নের উদাহরণরূপে-

> পদাদি য্ > জ্ অথবা জ্ > য্ (তুঃ প্রাকৃত জধা < যথা), যথা- প্রাচীন যাতুধান > জাতুধান; যভ্ > জোভ্- 'ভবিষ্যৎ'; প্রাচীন জামাতৃ > পরবর্তী যামাতৃ, জামি > যামি ইত্যাদি

- দেখিয়েছেন।[৮]

[পূর্বেই উল্লেখ করা হয়েছে পরেশচন্দ্র মজুমদার সংস্কৃত ‘য’ বোঝাতে সর্বত্রই ‘য়’ হরফটিই গ্রহণ করেছেন।]

প্রসঙ্গত উল্লেখ্য, ভাষাতাত্ত্বিকগণ প্রাচীন ভারতীয় আর্য ভাষার বিভিন্ন ধ্বনির উৎস অনুসন্ধান করতে গিয়ে বৈদিক ভাষাতেও প্রাকৃতায়নের কিছু নিদর্শন আবিষ্কার করেছেন।[৯]

কিন্তু প্রাকৃতায়নের যতগুলি দৃষ্টান্ত দেখানো হয়েছে, তা কেবল ধ্বনির স্তরে সীমাবদ্ধ থাকেনি, বর্ণেও তার প্রতিফলন ঘটেছে, তা সে বর্ণরূপ যত অর্বাচীনই হোক না কেন।

**প্রাদেশিক ভাষা উচ্চারণের ছায়া সংস্কৃতে?**

এই আলোচনার শুরুতেই স্মরণীয় জন বীম্‌স্ এর ‘A Comparative Grammar of the Modern Aryan Languages of India: to wit Hindi, Punjabi, Sindhi, Gujarati, Marathi, Oriya and Bengali’ গ্রন্থের কয়েকটি গুরুত্বপূর্ণ অনুচ্ছেদ-

> …In the western languages, Sindhi, Gujarati, and Marathi, **ज** is quite distinct from **य.** This latter has a more liquid sound, and is often dropped at the beginning of words. Punjabi and Hindi turn the Sanskrit **य** into **ज** in most cases, and express it in writing by the **ज. Bengali and Oṛiya use the character य, but sound it ज *j* in nearly all cases.** Thus, the Sanskrit word **योजन** would be pronounced in M., G., and S. *yojan.* In P. and H. it would be written **जोजन**, and pronounced *jojan.* **In O. and B. it would be written योजन, or even योयन, and pronounced *jojan.* So completely has य acquired the sound of *j* in these last two languages that when य is intended to retain the sound of *y*, as in Tatsamas, a dot is placed under it to distinguish it.** In Oṛiya ordinary writers even go so far as to write **य** the words which have a **ज** in Sanskrit, as **यन्तु** for **जन्तु.**[১০]
>
> …
>
> **य** is regularly changed to **ज** in H., P., B., and O., less frequently in M., G., and S. In these three languages **य** retains its liquid sound *y*. This change is by Vararuchi, ii, 31, confined to initial y; as *jaṭṭhi*, *jaso*, *jakkho*, for *yashṭi (correct yaṣṭi/yashṭi)*, *yaśas*, *yaksha*.[১১]

বররুচির সূত্রটি এখানে উল্লেখযোগ্য- ‘আদের্যো জঃ’। এক্ষেত্রেও লক্ষণীয়, বররুচির সূত্রটির পরিসর প্রাকৃত ভাষা, তৎসম শব্দ নয়। তবে জন বীম্‌স্ এর এই উল্লেখ থেকে অনুমান করা যায়, বাংলা ও ওড়িয়া ভাষাতে ‘য’ কে ‘জ’ উচ্চারণের বিষয়টিকে তিনিও প্রাকৃতায়নের নিদর্শন বলেই ইঙ্গিত করছেন।

উপরে উদ্ধৃত জন বীম্‌স্-এর রচনাংশে আধুনিক ভারতীয় বিভিন্ন ভাষাতে সংস্কৃত তথা তৎসম শব্দে ‘য’ এর উচ্চারণ তথা লিখনপদ্ধতি বিষয়ে তাঁর সুতীক্ষ্ণ পর্যবেক্ষণশক্তির পরিচয় পরিস্ফুট হয়েছে সন্দেহ নেই। অন্যদিকে, প্রাকৃতায়নের যে তত্ত্বটি তিনি ইঙ্গিত করেছেন, সে বিষয়ে পুনরায় বক্তব্য এই যে, প্রাকৃতায়নের ক্ষেত্রে উচ্চারণের বৈশিষ্ট্য তৎপ্রকাশক লিপিতেও প্রতিফলিত হয়েছে। বাংলা, ওড়িয়া কিংবা অসমীয়া [অসমীয়া বিষয়ে জন বীম্‌স্ কিছু উল্লেখ করেননি।] লিপির ক্ষেত্রে পদাদিতে বা অন্যত্র যেখানে সংস্কৃত শব্দের ‘য’ কে ঐসব প্রদেশের মানুষ ‘জ’-এর মতো উচ্চারণ করছেন, সেখানে ‘য’-এর পরিবর্তে কখনওই ‘জ’ অক্ষরটির ব্যবহার তারা করেননি। এমনকি নিজেদের ভাষাতে তৎসম বা তদ্ভব শব্দের ক্ষেত্রেও তারা তা করেননি; বরং জন সাহেবের বিশ্লেষণ থেকেই জানা গেল যে, ওড়িয়ারা নিতান্ত অপ্রয়োজনেও তৎসম শব্দে ‘য’ অক্ষরটি ব্যবহার করেন ‘জ’-এর পরিবর্তে, কিন্তু উচ্চারণ করেন ‘জ’ রূপে। ‘য’-এর ‘ইয়’ বা ‘ই-অ’ বা ‘অ’ উচ্চারণ অভিপ্রেত বা স্বতস্ফূর্ত হলেই কেবল তারা ‘য়’ অক্ষরটি ব্যবহার করেছেন।

বাংলা, অসমীয়া, ওড়িয়া ইত্যাদি ভাষা বৈদিক, সংস্কৃত, বিবিধ প্রকার প্রাকৃত ভাষার সংমিশ্রণে জাত এক একটি নব্য ভারতীয় আর্যভাষা- এমনটি মেনে নিয়ে তাতে স্বাভাবিক কিছু প্রাকৃত উচ্চারণের অনুবৃত্তি স্বীকার করে নিয়েও জানতে কৌতূহল হয়, কেন একই উচ্চারণ সত্ত্বেও এইসব লিপিতে 'য' আর 'জ' আলাদা অক্ষরে লেখা হয় আজও?

বর্তমান প্রবন্ধের প্রসঙ্গে তার থেকেও বড় প্রশ্ন, এইসব প্রদেশের সংস্কৃতজ্ঞ পণ্ডিত মানুষেরাও প্রাদেশিক লিপিতে সংস্কৃত লিখতে গেলেও কেনই বা বাকি ভারতবর্ষ থেকে পৃথক্ অথচ নিজ অঞ্চলে সুপরিচিত, প্রায় অবিসংবাদিত একটি পদ্ধতি অনুসরণ করে চলেছেন, যেখানে সংস্কৃত 'য'-ধ্বনি [আধুনিক ভারতে সংস্কৃত লেখার জন্য ব্যবহৃত সর্বজনস্বীকৃত লিপি বলে দেবনাগরী হরফই এখানে গৃহীত হয়েছে] কোথাও 'য', কোথাও 'য়' লিখিত হলেও কোনো সমস্যা হয় না?

**শুক্ল-যজুর্বেদের উচ্চারণশৈলীর অনুবৃত্তি ও লিখনরীতির অনুকৃতি?**

বাঙালির সংস্কৃত উচ্চারণ হয়তো খুব প্রশংসার্হ নয়; বরং হিন্দিভাষী অধিকাংশ ভারতীয়-র সাপেক্ষে খুব আর্যজনোচিত নয়, কিন্তু এই ভাষার শ্রুতিমাধুর্য অনস্বীকার্য। বাঙালির সংস্কৃত উচ্চারণ যত নিন্দার্হই হোক না কেন, বাংলা ও বাঙালির সংস্কৃতচর্চার ইতিহাস যথেষ্ট গৌরবোজ্জ্বল, সন্দেহ নেই। সেই রকম একটি প্রদেশে প্রাদেশিক লিপিতে সংস্কৃত লেখার সময়ে লিপি নির্মাণ বা চয়নে কোনো প্রকার সচেতনতা ছিল না, এটি মেনে নেওয়া কঠিন। তাই অনুমান করা যায়, 'জ', 'য' এবং 'য়'- এই তিনটি বর্ণ ব্যবহার করে নিশ্চিতরূপে সংস্কৃতজ্ঞ বাঙালি লিপিকর তিনটি পৃথক্ ধ্বনিকেই নির্দেশ করতে চেয়েছেন। বাংলা ভাষায় 'য' ও 'জ'-এর উচ্চারণ সম্পূর্ণ একরকম হলেও সংস্কৃততে যে তা একরকম নয়, তারই সূচক এই দুটি বর্ণ; অন্যদিকে, সংস্কৃত 'য'-ধ্বনি বোঝাতে 'য' ও 'য়'-এই দুই প্রকার বর্ণের ব্যবহার প্রকৃতপক্ষে বাঙালির সুতীক্ষ্ণ ভাষাতাত্ত্বিক বোধেরই সাক্ষ্য বহন করে।

গভীর মনোনিবেশ করলে অনুভব করা যাবে, সম্পূর্ণ বিশুদ্ধ সংস্কৃত উচ্চারণেও পদাদি 'য', যেমন- যোগः, পদমধ্যে 'য'- যেমন- প্রযোগः- এই দুটি শব্দের 'য'-এর উচ্চারণ সম্পূর্ণ এক হওয়া প্রায় অসম্ভব।

আর এই বিষয়টি শুক্ল-যজুর্বেদের পরম্পরাগুলিতে বহু পূর্বেই চিহ্নিত হয়েছিল। তার প্রতিফলন দেখা যায়, শুক্ল-যজুর্বেদের শিক্ষা-গ্রন্থগুলিতে। প্রকৃতপক্ষে, শুক্ল-যজুর্বেদে ধ্বনির উচ্চারণ সংক্রান্ত আরও অনেকগুলি সূক্ষ্ম বিষয়ে সবিশেষ গুরুত্ব দেওয়া হয়েছে। সেই সমস্ত বিশ্লেষণ সরিয়ে রেখে উপস্থিত প্রবন্ধে কেবল 'য'-ধ্বনির বৈবিধ্যের বিষয়টি আলোচনা করা যাক। [তবে বাঙালির প্রায় সর্বত্র একই প্রকার 'ব' উচ্চারণ করার ক্ষেত্রেও শুক্ল-যজুর্বেদের পরম্পরাগত বৈশিষ্ট্য এই প্রসঙ্গে স্মরণীয়।]

> पादादौ पदादौ च संयोगावग्रहेषु च यः।
>
> ज शब्द इति विज्ञेयो योऽन्यः स य इति स्मृतः॥ ৫২

> हकाररेफसंयुक्त ऋवर्णोदय एव वा।
>
> सुस्पृष्टं तं विजानीयाद् यकारो नान्ययुग् यदि॥ ৫৬

উপরিলিখিত দুটি কারিকার মূল বক্তব্য- পাদাদি, পদাদি, সংযোগ ও অবগ্রহে 'য' সুস্পৃষ্ট 'জ' রূপে উচ্চারিত হবে, অন্যত্র 'য'-এর 'য' [অর্থাৎ ই-অ] রূপেই উচ্চারণ হবে। হকারের সঙ্গে ও রেফ অর্থাৎ রকারের সঙ্গে যুক্ত যকার/ যফলা [কোথাও কোথাও য-এর সঙ্গে যুক্ত য-কারের উল্লেখও দেখা যায়] এবং ঋকার যুক্ত 'য'-এর 'য' সুস্পৃষ্ট 'জ' রূপে উচ্চারণ বিহিত।

> उपसर्गपरो यस्तु पदादिरपि दृश्यते।
>
> ईषत्स्पृष्टो यथा 'वियत्' पदच्छेदे परो भवेत्॥ ৫৭

> विभाषया यकारश्च नित्यमाम्रेडितेऽपि च।
>
> यत्र यत्रेति मा यज्ञं तथा मेति पदादपि॥ ৫৮

উপরিলিখিত দুটি কারিকার তাৎপর্য এই যে- উপসর্গের পরে যদি কোনো যকার থাকে তা পদাদি হলেও ঈষৎস্পৃষ্ট রূপে উচ্চারিত হবে, যেমন 'বিযত্' শব্দের ক্ষেত্রে হয়েছে। পদপাঠের দ্বারা পদচ্ছেদ ঘটলেও তা উপসর্গের পরবর্তী বলে ঈষৎস্পৃষ্ট রূপে উচ্চারিত হবে; প্রকৃতপক্ষে, এটি ব্যবস্থিত বিভাষা- উপসর্গ-পরবর্তী ঐ যকার যদি পরবর্তী পাদাদিতে থাকে তাহলে সুস্পৃষ্ট জকারের ন্যায় উচ্চারিত হবে। আম্রেড়িত অর্থাৎ দ্বিত্ব-র স্থলে, যেমন, 'যত্র যত্র'-এখানে উভয়ত্রই 'য' ঈষৎস্পৃষ্ট, 'মা' পদের পরবর্তী যকারও তদ্রূপ। [তবে শেষের দুটি ক্ষেত্রে সম্পূর্ণ বিপরীত নির্দেশ অভীষ্ট কিনা বিচারসাপেক্ষ।]

अथात उत्तरो यः स्यात् तथा नेति पदात् परः।

भवतीत्यपि पूर्वैव तथा च सपदादपि॥ ५९

উপরোক্ত কারিকা অনুসারে- 'অথ'-শব্দ, 'ন'-এই পদের পরবর্তী 'য'-এর সুস্পৃষ্ট উচ্চারণ বিহিত। [যদিও সেক্ষেত্রে পাঠটি 'अथात उत्तरो जः स्यात् तथा नेति पदात् परः' সঙ্গত হতো।]

...

नयत्परो यथा च स्यात् सपदे तदुदाहृताः। ६०गघ

...

आदेशाश्च विकल्पार्था ईषत्स्पृष्टास्तु ते स्मृताः॥ ६२गघ[১২]

'নযত্পরো...' ইত্যাদি মন্ত্রে সুস্পৃষ্ট জকার উচ্চারণ হয় বলেই অনুবাদকের অভিমত। বিকল্পার্থক আদেশ তথা আদেশের 'য' ঈষৎস্পৃষ্ট রূপেই উচ্চারিত হয়।

উপরে উল্লিখিত নির্দেশগুলি দুরূহ অর্থবহ, বিশেষত, এগুলির তাৎপর্য যথার্থ উপলব্ধি করতে গেলে শুক্ল-যজুর্বেদের শ্রৌত পরম্পরার সঙ্গে সম্যক্ পরিচয় থাকা একান্ত আবশ্যক। অধিকন্তু 'শিক্ষা'- যা কিনা বেদের উচ্চারণ-পদ্ধতির সঙ্গে পাঠককে পরিচিত করায়, সেই বেদাঙ্গটিও একান্তরূপে গুরুমুখী। সুপ্রাচীন শাস্ত্রীয় উচ্চারণ সাম্প্রতিককালে কোনো বর্ণ সহায়েই প্রকাশ করা বা উপলব্ধি করা প্রায় অসম্ভব। তাছাড়া শুক্ল-যজুর্বেদের প্রায় সমস্ত শিক্ষা গ্রন্থগুলিতেই 'য' কারের উচ্চারণ বৈচিত্র্য নিয়ে আলোচনা থাকলেও প্রাপ্ত ছাপা গ্রন্থগুলিতেও পাঠভেদের পরিমাণ সীমাহীন, যা সংশয়ের মাত্রা আরও বাড়িয়ে দেয়। অনুবাদকদের অনুবাদও খুব স্পষ্ট নয়। তাই সুস্পষ্ট কোনো সিদ্ধান্তে পৌঁছানো কঠিন।

কেবল এইটুকু নিশ্চিত করা যায় যে, শুক্ল-যজুর্বেদে 'য'- কে কখনও তার স্বীয় প্রকৃতি ঈষৎস্পৃষ্ট রূপে যেমন উচ্চারণ করা হতো, তেমন প্রাদেশিক উচ্চারণের বৈশিষ্ট্য বা অন্য যেকোনো কারণেই হোক, কোথাও কোথাও তাকে সুস্পৃষ্ট 'জ'-এর মতোও উচ্চারণ করা হতো। সেই বিষয়টি সে যুগের আচার্যদের দৃষ্টিও এড়ায়নি। সেই কারণেই শিক্ষা গ্রন্থগুলিতে ঐ বিষয়ে কিছু নীতি নির্ণয়েরও প্রচেষ্টা হয়েছে।

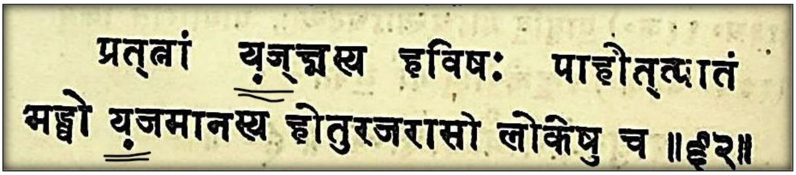
শুক্ল-যজুর্বেদের উদ্ভব ও বিকাশ ভারতের উত্তর বা পূর্বাঞ্চলেই ঘটেছিল কিনা, সেই বিষয়টিও এই প্রসঙ্গে বিচার্য। মহর্ষি যাজ্ঞবল্ক্য-কর্তৃক বেদ-প্রাপ্তির আকাঙ্ক্ষায় আদিত্যের তপস্যা ও তাঁর কৃপালাভের কাহিনিতে তাঁর উত্তরায়ণ বা পূর্বায়ণ তথা ভারতের উত্তর বা পূর্বাঞ্চলে শুক্ল-যজুর্বেদের প্রকাশ ও প্রসারের কোনো ইঙ্গিত আছে কিনা, সেই বিষয়টিও হয়তো বিশেষভাবে মননের প্রয়োজন আছে।

প্রসঙ্গত উল্লেখ্য, শুক্ল-যজুর্বেদ, শুক্ল-যজুর্বেদের প্রাতিশাখ্য ও শিক্ষা গ্রন্থগুলির কিছু পুঁথি, এমনকি কিছু ছাপা বই-তেও 'য' এর এই দ্বিবিধ উচ্চারণের বিষয়টিকে প্রকাশ করার লক্ষ্যে দেবনাগরী হরফে 'য'- এর দুপ্রকার রূপ ব্যবহার করা হয়েছে। যথা-

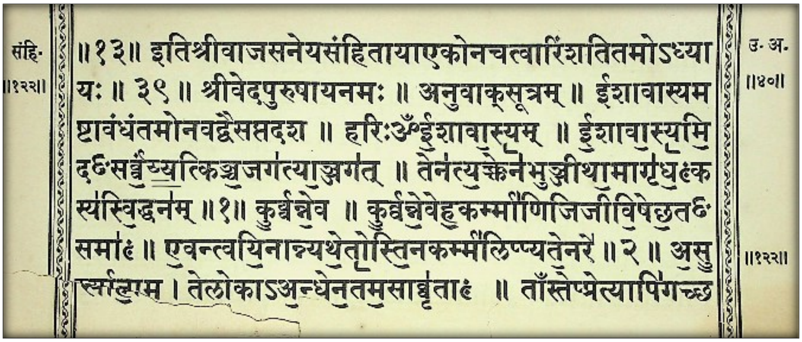
- ঈষৎস্পৃষ্ট 'য' – **य**
- সুস্পৃষ্ট 'য'- **य़/ ꣻ** [তাই আধুনিক কম্প্যুটারের অক্ষররাশিতেও এই দুটি বর্ণের অন্তর্ভুক্তি ঘটেছে।]

[উল্লেখ্য, বাংলা ও অসমীয়া লিপিতে ঠিক বিপরীত- ঈষৎস্পৃষ্ট 'য' – য়; সুস্পৃষ্ট 'য' – য। ওড়িয়াতেও তদনুরূপ- ঈষৎস্পৃষ্ট 'য' - ୟ; সুস্পৃষ্ট 'য' - ଯ]

যেমন-


प्रत्नां यज्ञस्य हविषः पाहीत्यात
मन्वो यजमानस्य होतुरजरासो लोकेषु च ॥६२॥

[শুক্ল-যজুর্বেদ-প্রাতিশাখ্য][১৩]


संहि· ॥१३॥ इतिश्रीवाजसनेयसंहितायाएकोनचत्वारिंशतितमोऽध्या उ· अ·
॥१२२॥ यः ॥ ३९ ॥ श्रीवेदपुरुषायनमः ॥ अनुवाक्सूत्रम् ॥ ईशावास्यम ॥४०॥
ष्टावंधंतमोनवद्वैसप्तदश ॥ हरिःॐईशावास्यम् ॥ ईशावास्यमि
दꣳसर्व्वंय्यत्किञ्चजगत्यांजगत् ॥ तेनत्यक्तेनभुञ्जीथामागृधःक
स्यस्विद्धनम् ॥१॥ कुर्व्वन्नेव ॥ कुर्व्वन्नेवेहकर्म्माणिजिजीविषेच्छतꣳ
समाः ॥ एवन्त्वयिनान्यथेतोऽस्तिनकर्म्मलिप्यतेनरे ॥२॥ असु ॥१२२॥
र्य्यानाम । तेलोकाऽअन्धेनतमसावृताः ॥ ताँस्तेप्रेत्यापिगच्छ

[শুক্ল-যজুর্বেদ ও যাজ্ঞবল্ক্য শিক্ষা][১৪]

পূর্বে 'যাজ্ঞবল্ক্য-শিক্ষা' থেকে উদ্ধৃত কারিকাসমূহের মধ্যে অন্যান্য কারিকাগুলি কিছুটা অস্পষ্ট হলেও অন্তত প্রথম কারিকাদুটি বর্তমান আলোচনায় কিছুটা হলেও প্রাসঙ্গিক মনে হয়। কারণ, পাদাদি, পদাদি ও হ্, য্, র্ এর সঙ্গে যুক্ত যকার, কিংবা ঋ-যুক্ত যকার বাংলা হরফে লেখা সংস্কৃততে যফলা বা 'য'-রূপে লিখিত হয়, যা প্রমাণ করে, ঐগুলি বাঙালিরা সুস্পৃষ্ট 'জ'-এর মতো উচ্চারণ করেন; অন্যত্র, বিশেষ করে পদমধ্যে, পদান্তে অধিকাংশ স্থলে বাংলা হরফে 'য়' লেখা হয়, যা তার ঈষৎস্পৃষ্ট উচ্চারণের অভিপ্রায়ের সূচক।

বাঙালির সংস্কৃত উচ্চারণ ও বর্ণাদির লিখনপদ্ধতি যত ত্রুটিপূর্ণই হোক না কেন, পরিশেষে এটুকু বলাই যায় যে, অন্তত শুক্ল-যজুর্বেদের মন্ত্রাদি উচ্চারণের ক্ষেত্রে বাঙালি জ্ঞাতে বা অজ্ঞাতে সঠিক উচ্চারণই করে থাকেন। বরং বিশুদ্ধ সংস্কৃত উচ্চারণের মোহে যারা 'ঈশা বাস্যমিদং সর্বং য়ত্ [ঈষৎস্পৃষ্ট 'য়' রূপে] কিংচ জগত্যাং জগত্' উচ্চারণ করেন তাদেরই নিজ উচ্চারণে সংশোধন কর্তব্য। এক্ষেত্রে 'য়ত্'-এর পরিবর্তে 'যত্' [অর্থাৎ সুস্পৃষ্ট 'য' বা 'জ'] উচ্চারণই বিধেয়।

শুক্ল-যজুর্বেদের শিক্ষা গ্রন্থগুলিতে কেবল 'য'-ধ্বনির উচ্চারণ বিষয়েই নয়, আরও বহু ধ্বনি, যথা 'ব', 'ষ', 'হ' ইত্যাদির উচ্চারণ বিষয়ে যে সুগভীর ভাষাতাত্ত্বিক গবেষণার বীজ নিহিত আছে, তা উদ্ভিন্ন হলে ভারতের ভাষাতত্ত্ব বিষয়ে বহু সংশয়ের নিরসন হতে পারে।

**উল্লেখপঞ্জি**

১. তথ্যসূত্র: শ্রী তমোনাশ চক্রবর্তী।

২. *বিদ্যাসাগর রচনাবলী ৩/শিক্ষা ও বিবিধ*, পৃ. ১৮২।

৩. ঈশ্বরচন্দ্র বিদ্যাসাগর, *ব্যাকরণ কৌমুদী*, সম্পা. দুর্গাচরণ সাংখ্য-বেদান্ততীর্থ, পৃ. ৭, পাদটীকা।

৪. প্রাপ্তিসূত্র: http://www.atributetosankaradeva.org/

৫. চিত্র-সৌজন্যে: শ্রীমতী রত্না বসু।

৬. চিত্র-সৌজন্যে: শ্রীমতী রত্না বসু।

৭. পরেশচন্দ্র মজুমদার, *সংস্কৃত ও প্রাকৃত ভাষার ক্রমবিকাশ*, পৃ. ২৭২।

৮. *তদেব*, পৃ. ২০০।

৯. দ্র. Satya Ranjan Banerjee, *A Handbook of Sanskrit Philology*, pp. 39-58।

১০. John Beames, *A Comparative Grammar of the Modern Aryan Languages of India: to wit Hindi, Punjabi, Sindhi, Gujarati, Marathi, Oriya and Bengali*, Book. I, p. 74.

১১. *Ibid*. p. 248.

১২. উদ্ধৃত এই কারিকাগুলি ব্রহ্মমুনিকৃত হিন্দিভাষ্য-সম্বলিত *যাজ্ঞবল্ক্য শিক্ষা* থেকে গৃহীত। [*Cf.* https://archive.org/details/yagyavalkya-shiksha-swami-brahmamuni-vidya-martand]

১৩. জীবানন্দ-বিদ্যাসাগর সম্পাদিত কাত্যায়ন-প্রণীত *শুক্লযজুঃপ্রাতিশাখ্যম্* থেকে সংগৃহীত। [*Cf.* https://archive.org/details/Wdlz_shukla-yajurved-pratishakhya-of-katyayan-with-bhashya-of-uvvat-by-jivanand-vidya]

১৪. *Shukla Yajurved and Yagya Valkya Shiksha Pratigya Sutra Anuvak Sutra* - Mrugendra Vinod Ji Collection থেকে সংগৃহীত। [*Cf.* https://archive.org/details/esUC_shukla-yajurved-and-yagya-valkya-shiksha-pratigya-sutra-anuvak-sutra-mrugendra-vinod-ji-collect]

## নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

### বাংলা গ্রন্থ

মজুমদার, পরেশচন্দ্র *সংস্কৃত ও প্রাকৃত ভাষার ক্রমবিকাশ*। কলকাতা: দে' জ পাবলিশিং, ১৯৯৬ (২য় সং) (১ম প্রকাশ ১৯৭১)।

*বিদ্যাসাগর রচনাবলী ৩/শিক্ষা ও বিবিধ*। কলকাতা: দে' জ পাবলিশিং, ২০২১ [বিদ্যাসাগর দ্বিশতজন্মবার্ষিক বিশেষ সংস্করণ]।

শ্রীপান্থ। যখন ছাপাখানা এল। কলকাতা: পশ্চিমবঙ্গ বাংলা আকাদেমি, ১৯৯৬ (১ম মুদ্রণ ১৯৭৭) [বিবিধবিদ্যাসংগ্রহ ২১]।

### English Books

Banerjee, Satya Ranjan. *A Handbook of Sanskrit Philology*. Calcutta: The Sanskrit Book Depot (P) Ltd., 1987.

Beames, John. *A Comparative Grammar of the Modern Aryan Languages of India: to wit Hindi, Punjabi, Sindhi, Gujarati, Marathi, Oriya and Bengali*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1970 (2nd Indian rpt.) (1st ed. 1871).

# সংস্কারকর্মের সেকাল একাল, বেদ থেকে বর্তমান

তমোনাশ চক্রবর্তী

**সূচক শব্দ**

সংস্কারকর্মের সংখ্যা, সংস্কারের সংজ্ঞা, প্রয়োজন, সংস্কারানুষ্ঠানের পদ্ধতি, দেশাচার।

বর্তমান সময়ে বঙ্গদেশের হিন্দু সমাজের যে ধরণের পূজা অর্চনা-বিষয়ক অনুষ্ঠান লক্ষ্য করা যায় সেগুলিকে মূলতঃ তিনভাগে ভাগ করা যায় ১। দুর্গা, কালী, লক্ষ্মী, সরস্বতী, শীতলা, শনি, সত্যনারায়ণ প্রভৃতি পূজা ২। বিবাহ, অন্নপ্রাশন ও ব্রাহ্মণদের মধ্যে প্রচলিত উপনয়ন, চলিত ভাষায় পৈতা, এবং ৩। কোন ব্যক্তির মৃত্যুর পরে অনুষ্ঠিত শ্রাদ্ধক্রিয়া। এদের মধ্যে বিবাহ অন্নপ্রাশন প্রভৃতি অনুষ্ঠানগুলির পারিভাষিক বা শাস্ত্রীয় সংজ্ঞা হল সংস্কার কর্ম। এই অনুষ্ঠানগুলির নাম কেন সংস্কার এই প্রসঙ্গ আলোচনার আগে আমরা জেনে নি যে কোন অনুষ্ঠানগুলির নাম সংস্কার।

বর্তমানে আমরা বিবাহ, অন্নপ্রাশন ও উপনয়ন, সংস্কার বলতে এই তিনটিকে মূলতঃ ব্যবহারগত দিক থেকে দেখতে পেলেও প্রকৃতপক্ষে এই তিনটি অনুষ্ঠানের মধ্যে আরও কয়েকটি সংস্কারকর্ম অনুষ্ঠিত হয়ে যায়। যেমন অন্নপ্রাশনের সঙ্গে নামকরণ, উপনয়নের সঙ্গে চূড়াকরণ, বেদারম্ভ সমাবর্তন, বিবাহের সঙ্গে গর্ভাধান।

কোন কোন অনুষ্ঠানকে সংস্কারকর্ম রূপে বি২বেচনা করা হবে অর্থাৎ সংস্কারকর্ম কোনগুলি ,তাদের সংখ্যা কয়টি এই নিয়ে বিসংবাদের অন্ত নেই। উনবিংশতি ধর্মসংহিতার মধ্যে অন্যতম গৌতম সংহিতায় চল্লিশটি সংস্কার কর্মের উল্লেখ আছে।[১] সেগুলি হল—গর্ভাধান, পুংসবন, সীমন্তোন্নয়ন, জাতকর্ম, নামকরণ, অন্নপ্রাশন, চূড়াকরণ, উপনয়ন, চার বেদের অধ্যয়ন, স্নান বা সমাবর্তন, বিবাহ, পঞ্চমহাযজ্ঞ (দেবযজ্ঞ, পিতৃযজ্ঞ, নৃযজ্ঞ, ভূতযজ্ঞ, ব্রহ্মযজ্ঞ,) তিনটি অষ্টকা যথা, শাকাষ্টকা, মাংসাষ্টকা, অপূপাষ্টকা, শ্রাবণী পার্বণ, অগ্রহায়ণ পার্বণ, চৈত্র পার্বণ, আশ্বিন পার্বণ, অগ্ন্যাধান, অগ্নিহোত্র দর্শন, পূর্ণমাসযাগ, অগ্রহায়ণ চাতুর্মাস্য নিগূঢ়পর, সৌত্রামণি এবং সাতপ্রকার সোমযজ্ঞ যথা অগ্নিষ্টোম অত্যগ্নিষ্টোম, উক্থ, ষোড়শী, বাজপেয়, অতিরাত্র এবং আপ্তর্যাম এই নিয়ে সাকল্যে চল্লিশটি সংস্কার। গৌতম ধর্মসংহিতা সামবেদের অন্তর্গত গৌতম ধর্মসূত্রের অনুসারী। গৌতম ধর্মসূত্রের প্রথম প্রশ্নের অষ্টম অধ্যায়ে এই চল্লিশটি সংস্কারের উল্লেখ আছে।[২] গৌতমের মতো এতো ব্যাপক অর্থে সংস্কার আর কোন ধর্মশাস্ত্রকার গ্রহণ করেননি। সাধারণতঃ কোন ব্যক্তির সংস্কার হয় বিবাহ পর্যন্ত, বিবাহের পরে সে আর সংস্কার্য থাকে না, গার্হস্থ্য আশ্রমে প্রবেশ করার পর সেই ব্যক্তি তার পরবর্তী প্রজন্মের অর্থাৎ সন্তানের সংস্কারক হন। কিন্তু গৌতম ধর্মসূত্র ও সংহিতাতে গার্হস্থ্য ধর্মীয় নিত্য-নৈমিত্তিক অনুষ্ঠানগুলিকে সংস্কারের মধ্যে গণনা কর হয়েছে। অপরপক্ষে "ব্যাসসংহিতায়" গর্ভাধান প্রভৃতি ষোলটি ক্রিয়ানুষ্ঠানকে সংস্কারের পর্যায়ে গণনা করা হয়েছে। তবে সেখানে বিবাহ পরবর্তীকালে বৈবাহিক অগ্নির সংরক্ষণ এবং গার্হস্থ্য জীবনে শ্রৌতযজ্ঞ করার জন্য আহবনীয়, গার্হপত্য এবং দক্ষিণা এই তিনটি অগ্নিগ্রহণ এই পর্যন্ত ক্রিয়াকে সংস্কারের পর্যায়ভুক্ত করা হয়েছে। বিবাহউত্তর জীবনে সন্তানের সংস্কারের জন্য যে অগ্নির প্রয়োজন সেই অগ্নিগ্রহণ পর্যন্ত অনুষ্ঠানই হল সংস্কার। ব্যাসসংহিতার মতে এই ষোলটি সংস্কার হল-

> গর্ভাধানং পুংসবনং সীমন্তো জাতকর্ম চ ।
> নামক্রিয়া-নিক্রমণান্নাশনং বপনক্রিয়া।।
>
> কর্ণভেদো ব্রতাদেশো বেদারম্ভ-ক্রিয়াবিধিঃ।
> কেশান্তঃ স্নানমুদ্বাহো বিবাহগ্নিপরিগ্রহঃ।।
> ত্রেতাগ্নিসংগ্রহশ্চেতি সংস্কারাঃ ষোড়শ স্মৃতাঃ।।[৩]

অর্থাৎ গর্ভধান, পুংসবন, সীমন্তোন্নয়ন জাতকর্ম নামকরণ অন্নপ্রাশন চূড়াকরণ কর্ণভেদ উপনয়ন বেদারম্ভ কেশচ্ছেদন[৪] স্নান অর্থাৎ সমাবর্তন, বিবাহ, এবং বিবাহাগ্নি পরিগ্রহ[৫] ও ত্রেতাগ্নিসংগ্রহ। বিষ্ণুসংহিতার সপ্তদশ অধ্যায়ে সংস্কারের নাম এবং সেই সঙ্গে কোন সংস্কার কোন সময়ে করতে হবে তার কালও নির্ধারণ করা হয়েছে। যে সময়ে পত্নীর গর্ভযোগ্যতা বোঝা যাবে সেই সময়ে গর্ভাধান করণীয়। গর্ভসঞ্চার হওয়ার

পরে কিন্তু ভ্রূণের স্পন্দন হওয়ার আগে তৃতীয়মাসে পুংসবন, গর্ভধারণের ষষ্ঠমাসে কিংবা অষ্টমমাসে সীমন্তোন্নয়ন[৬], সন্তান জন্মাবার পরেই নাড়ী কাটার আগেই জাতকর্মের অনুষ্ঠান[৭], সন্তান জন্মের পরে জননাশৌচ নিবৃত্ত হলে অর্থাৎ, নিজ নিজ জাতি অনুসারে অশৌচকাল কেটে গেলে, (যেমন ব্রাহ্মণের ক্ষেত্রে দশদিন, ক্ষত্রিয়ের বারো দিন) নামকরণের অনুষ্ঠান করতে হয়। চতুর্থমাসে নিষ্ক্রমণ[৮], ষষ্ঠমাসে অন্নপ্রাশন, তৃতীয় বছরে চূড়াকরণ[৯], এই চূড়াকরণ অনুষ্ঠানের সঙ্গেই কর্ণবেধ সংস্কারটি অনুষ্ঠিত হয়। গর্ভ থেকে গণনা করে অষ্টমবর্ষে অথবা জন্ম থেকে গণনা করে অষ্টমবর্ষে ব্রাহ্মণের উপনয়ন, ক্ষত্রিয়ের উপনয়ন কাল গর্ভ থেকে গণনা করে একাদশবর্ষ এবং বৈশ্যের ক্ষেত্রে গর্ভ দ্বাদশবর্ষ[১০]। উপনয়নের পরেই গুরুগৃহে অবস্থান করে বেদারম্ভ, ষোড়শ বছরে কেশান্তকর্ম[১১], বেদাধ্যয়ন সমাপ্ত হওয়ার পরে স্নান বা সমাবর্তন ক্রিয়া। এই সমাবর্তন ক্রিয়ার অনুষ্ঠান হয়ে যাওয়ার পরে ঐ ব্যক্তির 'স্নাতক' সংজ্ঞা লাভ করেন। সমাবর্তনের মাধ্যমে ব্রহ্মচর্য আশ্রমের সমাপ্তি হওয়ার পরে বিবাহের পূর্ববর্তী সময় পর্যন্ত ত্রৈবর্ণিকের যে অবস্থা সেই দশার নাম হল স্নাতকদশা। এরপর সমাবর্তনের পরো গার্হস্থ্যাশ্রম-অভিলাষী ব্যক্তি বিবাহ সংস্কারের দ্বারা সংস্কৃত হবেন[১২]। যিনি সাগ্নিকব্যক্তি হিসাবে বিবেচিত হতে চান তিনিই বিবাহাগ্নি রক্ষণ ও আহবনীয় প্রভৃতি তিনটি অগ্নিকে গ্রহণ করে আমৃত্যু রক্ষা করবেন, এই নিয়মটি কেবল সাগ্নিক ব্যক্তির ক্ষেত্রেই প্রযোজ্য।

পরবর্তী সময়ে দশবিধ সংস্কারই সমাজে বিশেষ প্রচলিত হয়েছে। সেই দশটি সংস্কার হল গর্ভাধান, পুংসবন, সীমন্তোন্নয়ন জাতকর্ম, নামকরণ, নিষ্ক্রমণ, অন্নপ্রাশন, চূড়াকরণ, উপনয়ন ও বিবাহ। বর্তমান কালে এই দশবিধ সংস্কারের মধ্যে অনেক সংস্কার বিলুপ্ত হয়ে গেছে, যেমন পুংসবন, সীমন্তোন্নয়ন, জাতকর্ম, নিষ্ক্রমণ। আবার অনেকগুলি সংস্কার কর্ম অন্য সংস্কারের সঙ্গে অনুষ্ঠিত হচ্ছে। যেমন, অন্নপ্রাশনের সঙ্গে নামকরণ, উপনয়নের সঙ্গে চূড়াকরণ, কর্ণভেদ, বিবাহের সঙ্গে গর্ভাধান।

এখন স্বভাবতই এই প্রশ্ন উপস্থিত হয় যে এই সংস্কার কর্মগুলি কোন কোন ব্যক্তির ক্ষেত্রে করণীয় এবং কেন করণীয়। এর উত্তর হল দ্বিজাতির ক্ষেত্রে অর্থাৎ ব্রাহ্মণ ক্ষত্রিয় এই তিন জাতির ক্ষেত্রে গর্ভাধান থেকে উপনয়ন পর্যন্ত সংস্কার সমন্ত্রক কর্তব্য এবং শূদ্রের ক্ষেত্রে উপনয়ন সংস্কার নেই গর্ভাধানাদি সংস্কার তাদের ক্ষেত্রে অমন্ত্রক অর্থাৎ সে সংস্কারকর্মে পাঠ্য বৈদিক মন্ত্রগুলি পাঠ না করে কেবল ক্রিয়ার অনুষ্ঠানটি করবে। ত্রৈবর্ণিক কন্যার ও জাত কর্ম থেকে কর্ণভেদ পর্যন্ত সংস্কারগুলি অমন্ত্রক করতে হবে কিন্তু বিবাহ সংস্কারটি ত্রৈবর্ণিক নারীর ক্ষেত্রে মন্ত্রপাঠ করে অনুষ্ঠিত হবে।[১৩]

এখন প্রশ্ন হলো যে একজন ব্যক্তির ভূমিষ্ঠ হওয়ার আগে থেকে পরিণত দায়িত্বশীল ব্যক্তিরূপে পরিগণিত হওয়া পর্যন্ত, এতগুলো ক্রিয়ানুষ্ঠানের প্রয়োজনীয়তা কী? বিধিবদ্ধভাবে লেখাপড়া শিখে কোন একজন ব্যক্তি বিবাহনুষ্ঠানের মাধ্যমে যখন গৃহপতি রূপে প্রতিষ্ঠিত হওয়ার চেষ্টা করছেন তখন তিনি পরিণত ও দায়িত্বশীল এটা নিশ্চয়ই মনে করা যায়।

গর্ভাধানাদি ক্রিয়ার নাম হল সংস্কারকর্ম, যেহেতু এই ক্রিয়াগুলির দ্বারা ব্যক্তির শরীর সংস্কৃত হয়। এই সংস্কারগুলি মানুষকে ইহকালে এবং পরকালে পবিত্র করে। ত্রৈবর্ণিকের ইহকালে উপনয়ন সংস্কারের দ্বারা বেদ অধ্যয়নের অধিকার জন্মায়। বিধিবদ্ধভাবে ব্রহ্মচর্য অবলম্বন করে বেদ অধ্যয়নের দ্বারা পবিত্রতা জন্মায় এবং ইহকালে স্বাধ্যায় সায়ংপ্রাতঃ হোম ব্রহ্মযজ্ঞ প্রভৃতি অনুষ্ঠানের দ্বারা পরকালে এই সকল অনুষ্ঠান জনিত ফল লাভ করা যায়, এছাড়াও গর্ভধারণ জাতকর্ম ইত্যাদির দ্বারা বীজগত এবং গর্ভবাসজনিত পাপ মার্জিত বা ক্ষালিত হয়ে যায়।[১৪] যেমন একটি খনিজ ধাতু বা রত্ন প্রাথমিক অবস্থায় অনুজ্জ্বল মলিন থাকে। মণিকার শিল্পী ক্রমে ক্রমে সেই ধাতু বা রত্নের শোধন মার্জন ইত্যাদির দ্বারা মলিনতা দূর করে তাকে উজ্জ্বল প্রতিবিম্বধারণের যোগ্য করে তোলে, তেমনি পিতাও এই সংস্কার কর্মের দ্বারা সন্তানের জন্ম-জনিত ও গর্ভবাসজনিত পাপ অপনোদন করে, তার শারীরিক ও মানসিক

পবিত্রতা সম্পাদন করে তাকে সংস্কৃত করবেন, সমাজকে একটি পবিত্রচরিত্র শুচি নাগরিক উপহার দেবেন।

এই স্থলে প্রশ্ন উঠতে পারে যে এখনো জন্মায়নি বা সদ্যোজাত, তার পাপ পুণ্য ইত্যাদির অবকাশ কোথায়? পাপজনক বা পুণ্যজনক কর্মের দ্বারা পাপ বা পুণ্যের ফল লাভ হয়। গর্ভস্থ ভ্রূণ বা সদ্যোজাত শিশু তো কর্ম আচরণ করার যোগ্য হয়ে ওঠেনি, তবে তার গর্ভবাস বা জন্মজনিত পাপের অপনোদন বা ক্ষালনের প্রসঙ্গ আসছে কোথা থেকে।

এই আপত্তির উত্তরে বলতে হবে যে জীবের জন্মের মূলকারণ হলো প্রবৃত্তি, এই প্রবৃত্তি জন্মায় দোষ থেকে, আবার দোষের কারণ হল মিথ্যাজ্ঞান। যে ব্যক্তির বিগত জন্মে তত্ত্বজ্ঞানের উদয় হওয়ার ফলে মিথ্যাজ্ঞান নাশ হয়েছে, তার দোষ, প্রবৃত্তি প্রভৃতির নাশ হওয়ার আর পুনর্জন্ম হয় না।[১৫] ভারতীয় চিন্তনে এই সংস্কার কর্মের ব্যপ্তি এতটাই দৃঢ়মূল ছিল যে শুধুমাত্র গর্ভাবস্থা বা জাত অবস্থায়ই নয় মৃত্যুর পরে সেই অশরীরী প্রেতের সংস্কারের চিন্তা করা হয়েছে। যে সংস্কারের দ্বারা সংস্কৃত হয়ে মৃত্যু তিথি থেকে এক বছর পূর্ণ হলে সেই প্রেতযোনি পিতৃলোক গমনের যোগ্য হয়ে ওঠে। প্রেতের সেই সংস্কার কার্যটি হল ষোড়শ পিন্ড দান বা ষোলোটি একোদ্দিষ্ট শ্রাদ্ধ। সেই ষোলোটি শ্রাদ্ধ হল অশৌচান্তের পরদিনে প্রথম একোদ্দিষ্ট যার নাম আদ্যৈকোদ্দিষ্ট এরপর বারো মাসে বারোটি একোদ্দিষ্ট ষষ্ঠমাসিক ও দ্বাদশমাসিকের পূর্ণ তিথিতে একটি করে ষান্মাসিক ও বছর পূর্ণ হলে সপিন্ডীকরণের সময়ে একটি একোদ্দিষ্ট। এই ষোলোটি শ্রাদ্ধের মধ্যে দিয়ে প্রেতীভূত ব্যক্তি সংস্কৃত হয়ে প্রেতলোক থেকে পিতৃলোকে উন্নীত হয়।[১৬] আমরা আগেই দেখেছি 'ব্যাসংসহিতায়' ষোড়শ সংস্কারের কথা বলা হয়েছে। জীবের মৃত্যুর পরেও ষোড়শ শ্রাদ্ধের দ্বারা প্রেতযোনির সংস্কারের কল্পনায় ঐ ষোড়শ ক্রিয়াত্মক সংস্কারের প্রভাব রয়েছে কিনা তা ভেবে দেখা যেতে পারে।

জীব স্বভাবতই অতত্ত্ববুদ্ধি হওয়ায় সে জাগতিক মিথ্যাজ্ঞানের দ্বারা বিপথে পরিচালিত হয়, এবং সেই কারণে নানাবিধ দোষে আপতিত হয়। দোষ বলতে শাস্ত্রকারগণ রাগ-দ্বেষের বশবর্তী হয়ে অসত্য, কপটতা, লোভ, ঈর্ষা প্রভৃতি দোষগুলি জন্মায় তাদের কথাই বুঝিয়েছেন। এই কপটতা অসত্য ইত্যাদির দ্বারা পরিচালিত হয়ে হিংসা চৌর্য প্রভৃতি নিষিদ্ধ কর্ম আচরণ করবে, অর্থাৎ নিষিদ্ধ কর্মে প্রবৃত্ত হবে, এবং সেই প্রবৃত্তির কারণেই তার পুনর্জন্ম হবে। সুতরাং গর্ভস্থ ভ্রূণ পূর্বজন্মগত দোষের কারণেই ভ্রূণ রূপে অবস্থান করছে। সুতরাং সেই দোষ অপনোদনের জন্য সংস্কারের প্রাসঙ্গিকতা। আর দ্বিতীয়তঃ পিতা-মাতার শুক্র-শোণিতের মাধ্যমে জাত ভ্রূণের মধ্যে মাতাপিতৃগত দোষাবলী ভ্রূণে সঞ্চার হওয়ার সম্ভাবনা থাকে। সেই দোষ অপনোদনের জন্য ও সংস্কার কর্মগুলির সার্থকতা আছে বলে মনে করা হয়।

আমরা আগেই বলেছি বর্তমান সময়ে ষোড়শ সংস্কার তো বটেই এমনকি দশবিধ সংস্কারের ও অনেকগুলিই লুপ্ত হয়ে গেছে, আর কয়েকটি সংস্কার অন্য-সংস্কারের সঙ্গে মিলিত হয়ে একটি নামেই অভিহিত হচ্ছে। এই প্রবন্ধে আমরা এখন সেই সংস্কার কর্মের রূপগুলিই আলোচনা করতে পারবো যা বর্তমান সময়ে প্রচলিত আছে। এই সংস্কারগুলির গৃহ্যসূত্রের কালে কি রকম রূপ ছিল, তারপরে আমাদের এই অঞ্চলে অর্থাৎ অবিভক্ত বঙ্গপ্রদেশে সেন পূর্বযুগে এবং সেন-উত্তর যুগে তার কি রকম রূপ ছিল এবং বর্তমান সময়ে স্মৃতিনিবন্ধকারগণে প্রদর্শিত পথ থেকে সরে গিয়ে কি রূপে অবস্থান করছে তা আলোচনা করতে চেষ্টা করবো।

ঋগ্বেদী সামবেদী ও যজুর্বেদী সংস্কার কর্মের অনুষ্ঠানের খুব বিশাল পার্থক্য লক্ষ্য করা যায় না, বেদের ভেদে মন্ত্রগুলির ভেদ হয়ে থাকে। বিবাহ প্রভৃতি সংস্কার কি পদ্ধতি অবলম্বনে অনুষ্ঠিত হবে তার মূল নিহিত রয়েছে গৃহ্যসূত্রগুলিতে। বঙ্গদেশীয় নিবন্ধকার তথা কর্মানুষ্ঠান পদ্ধতির রচয়িতাগণ ঋগ্বেদীয় ক্রিয়াকর্মের জন্য আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্র, সামবেদের জন্য গোভিলগৃহ্যসূত্র এবং যজুর্বেদীয় অনুষ্ঠানের জন্য পারস্কর গৃহ্যসূত্রকে অবলম্বন করেছেন। বর্তমান সময়ে বঙ্গদেশে এই ত্রিবেদী ক্রিয়াকর্ম যাদের রচিত পদ্ধতি অনুসারে অনুষ্ঠিত হয় তারা হলেন ঋগ্বেদের ক্ষেত্রে কালেশিকৃত পদ্ধতি, সামবেদের ক্ষেত্রে ভবদেব রচিত পদ্ধতি এবং যজুর্বেদের ক্ষেত্রে পশুপতি কৃত পদ্ধতি। এই প্রবন্ধে আমরা মূলত সামবেদীয় কর্মানুষ্ঠান পদ্ধতি গৃহ্যসূত্রের সময় থেকে শুরু করে ভবদেবভট্ট এবং তারপরে স্মার্ত ভট্টাচার্য

রঘুনন্দনের হাত ধরে বর্তমান সময়ে উপনীত হয়েছে তারই বিবর্তনের ধারা দেখাতে চেষ্টা করবো। সামবেদীয় কর্মানুষ্ঠান পদ্ধতিকে অবলম্বন করে আলোচনা করার প্রধান কারণ হল বঙ্গদেশে সামবেদীয় ব্রাহ্মণেরই সংখ্যাধিক্য, আর সমন্ত্রক উপনয়নাদি সংস্কার ব্রাহ্মণের জন্য বিহিত থাকায়, বিবাহ ছাড়া অব্রাহ্মণের অন্য কোন সংস্কার বিশেষ প্রচলিত না থাকায় সামগব্রাহ্মণের জন্য বিহিত অনুষ্ঠান দ্বারা বিষয় ব্যাখ্যা করা সুগম হবে। এছাড়া ভবদেব ভট্ট রঘুনন্দন প্রভৃতি নিবন্ধকারগণ সামগ ব্রাহ্মণের সংখ্যাধিক্য কে মাথায় রেখে সামবেদীয় কর্মানুষ্ঠানকে বিস্তারে ব্যাখ্যা করে গিয়েছেন, সেই কারণে ব্যাখ্যা করাও তুলনায় সহজ হবে।

গোভিলগৃহ্যসূত্রের দ্বিতীয়প্রপাঠকের প্রথম থেকে পঞ্চম কাণ্ডিকা পর্যন্ত বিবাহ পদ্ধতি বা পরিপাটী বর্ণনা করা হয়েছে। পুণ্যনক্ষত্রে দারপরিগ্রহ অর্থাৎ বিবাহ কর্তব্য, বিবাহের জন্য সেকালেও কন্যা নির্বাচনের পদ্ধতি ছিল। প্রশস্তলক্ষণযুক্ত কন্যাকে বিবাহের পাত্রী হিসাবে নির্বাচন করতে হবে। যদি স্বাভাবিক উপায়ে পাত্রীর গুণাবলী বোঝা না যায় তবে বিশেষ একটি উপায়ের ব্যবস্থা গৃহ্যসূত্রগুলিতে দেওয়া আছে। এক্ষেত্রে যজ্ঞবেদী, হলকর্ষিত ভূমি, হ্রদ, গোচারণ ভূমি চারটি পথের মিলনস্থান, জুয়াখেলার স্থান শ্মশান ও বন্ধ্যাভূমির থেকে মাটি নিয়ে আটটি পিশু এবং এই সব জায়গায় গৃহীত মাটির কিছু অংশ নিয়ে নবম পিণ্ডটি নির্মাণ করতে হবে।[১৭] এরপর পিণ্ডগুলিকে অভিমন্ত্রিত করে কন্যাকে যে কোন একটিকে বেছে নিতে বলা হবে। কন্যা যে স্থানের মাটি নির্মিত পিণ্ড গ্রহণ করবে তদনুরূপ ফলবতী হবেন।

কোন স্থানের মৃত্তিকা নির্মিত পিণ্ডগ্রহণ করলে কন্যার কোন বৈশিষ্ট্য বোঝা যাবে তা গোভিলগৃহ্যসূত্রে উল্লিখিত হয়নি, অর্থাৎ এই ক্রিয়ার ফল এখানে উল্লেখ করা নেই। কিন্তু আশ্বলায়নগৃহ্যসূত্রে ফলের উল্লেখ আছে। যদিও আশ্বলায়ন মিশ্রিত মৃত্তিকা নির্মিত নবম পিণ্ডটির কথা বলেন নি। এই প্রকারে পাত্রী নির্বাচনের পদ্ধতি পরবর্তী সময়ে আর প্রচলিত ছিল না। রঘুনন্দন প্রভৃতি নিবন্ধকারগণ কন্যার শারীরিক বৈশিষ্ট্যকে লক্ষ্য করে পাত্রী হিসাবে নির্বাচন করতে ব্যবস্থা দিয়েছেন।[১৮]

বর্তমান সময়ে বিবাহের দিন সকালে বর ও কন্যা উভয়ের ক্ষেত্রে 'গায়ে হলুদ' নামক একটি মাঙ্গলিক আচার অনুষ্ঠিত হয়। এই অনুষ্ঠানটি স্ত্রী আচারের মধ্যে গণিত হলেও গোভিলগৃহ্যসূত্রে বিবাহের পাণিগ্রহণের পূর্বে 'জ্ঞাতিকর্ম' বা 'অভিষেচন' নামক একটি ক্রিয়ানুষ্ঠানের উল্লেখ আছে। কিন্তু এই অনুষ্ঠানটি কন্যার বাড়িতে কন্যাকে করা হয়ে থাকে। বরের ক্ষেত্রে এই নিয়মটি প্রযোজ্য ছিল না। এই জ্ঞাতিকর্মে কন্যার আত্মীয়গণ কন্যার শরীরে যব, মুগ, মাষকলাই ইত্যাদি শস্যের চূর্ণ লেপন করে 'কাম বেদ তে নাম মদো'— ইত্যাদি তিনটি মন্ত্রপাঠ করে কন্যার শরীর প্লাবিত করবেন, অর্থাৎ প্রচুর জলে স্নান করাতে হবে।

বঙ্গদেশে প্রচলিত বিবাহরীতিতে আমরা সামবেদী বা ঋগ্বেদী ব্রাহ্মণের পক্ষে সম্প্রদানকালে বহ্নিস্থাপনের ব্যবহার দেখি না। যজুর্বেদী ব্রাহ্মণের বিবাহেই সম্প্রদানকালে বহ্নিস্থাপনের ব্যবস্থা বঙ্গদেশে দেখা যায়। উদ্বাহতত্ত্বে রঘুনন্দন বলেছেন পাত্র যজুর্বেদী, পাত্রী অন্য বেদী হলেও সম্প্রদান কালে বহ্নিস্থাপন করতে হবে। 'যজুর্বেদিনাং সামগদেয়কন্যাগ্রহণেঽপি দানাত্ পূর্বম্ অগ্নিস্থাপনম্"।[১৯] উল্লেখ্য বিষয় হল গোভিলগৃহ্যসূত্রে পাণিগ্রহণের পূর্বে বিবাহমণ্ডপে অগ্নিস্থাপনের বিধান রয়েছে।[২০] বঙ্গদেশে সামগ বিবাহের ক্ষেত্রে গোভিলসূত্র অনুসারে সম্প্রদায়গৃহে অগ্নিস্থাপনের ব্যবহার না থাকলেও পশ্চিম ভারতের গুজরাট প্রদেশে কিন্তু এই রীতি প্রচলিত আছে। গুজরাতে প্রচলিত সামগ ব্রাহ্মণের কর্মানুষ্ঠানপদ্ধতির প্রামাণ্য গ্রন্থ হল শিবরাম মিশ্র বিরচিত 'সুবোধিনীপদ্ধতি', যেমন বঙ্গদেশের ভবদেবভট্ট রচিত 'কর্মানুষ্ঠানপদ্ধতিঃ'। সুবোধিনী পদ্ধতিতে কন্যারগৃহে সম্প্রদানের পূর্বে বিবাহবেদীতে যোজক নামক অগ্নিস্থাপনের বিধান দেওয়া হয়েছে"।[২১]

বর্তমান সময়ে কন্যাদান বা সম্প্রদান অনুষ্ঠানটির প্রাসঙ্গিকতা নিয়েই প্রশ্ন তুলতে শুরু করেছেন আধুনিকমনা সমাজসচেতন, নারীপুরুষের সমান অধিকারবাদী বিশিষ্ট জনেরা। তারা সম্প্রদানহীন প্রাচীন বৈদিক রীতিতে বিবাহপদ্ধতি প্রকাশ করেছেন ও তার প্রসার ও ঘটাচ্ছেন। সম্প্রদানের বিরুদ্ধে তাদের বক্তব্য হল কন্যা কি পিতামাতার সম্পদ যে তাকে দান করা হবে। যদি কন্যা দান করা হয়

তবে পুত্রদান নেয় কেন? সংপ্রদান কর্মের মাধ্যমে বস্তুতঃ নারীর অমর্যাদা বা অবমর্যাদা করা হয়ে চলেছে। সুতরাং বর্তমানে সম্প্রদান নামক অনুষ্ঠানটি পরিত্যাগ করাই বিধেয়।

এই অভিমতের উত্তরে বলতে হবে যারা বৈদিক যুগের বিবাহ ব্যবস্থা পুনঃপ্রতিষ্ঠা করতে চাইছেন তারা কি শুনঃশেপ উপাখ্যান বিস্তৃত হয়েছেন, যেখানে পিতা অজীগর্ত তার মধ্যমপুত্র শুনঃশেপকে বরুণের বলির প্রতিভূরূপে রাজা হরিশ্চন্দ্রকে দান করেছিলেন, অথবা কঠোপনিষদের বালক নচিকেতা, যে নিজেকে পিতার সম্পদ হিসাবে চিন্তা করে পিতাকে প্রশ্ন করেছিল তত। কস্মৈ মাং দাস্যতীতি। পুত্রের বারবার এই প্রশ্নে বিরক্ত হয়ে পিতা গৌতম উত্তর দিয়েছিলেন 'মৃত্যবে তা দদামীতি।[২২] সুতরাং শুধু কন্যা নয় পুত্রও দানের বস্তু। বশিষ্টসংহিতায় স্পষ্ট বলা হয়েছে পিতা-মাতার শুক্রশোণিত থেকে পুত্র/সন্তান জাত হওয়ায় তাদের দান বিক্রয় বা ত্যাগে পিতামাতারই অধিকার রয়েছে।[২৩] দত্তক পুত্রের ভাবনাও সমাজে যথেষ্ঠ প্রচলিত। রবীন্দ্রনাথের পিতামহ দ্বারকানাথ ঠাকুরও দত্তকপুত্র ছিলেন। সুতরাং কেবল কন্যারই দান হয়, এবং তার দ্বারা কন্যার অমর্যাদা করা হয়, একথা যুক্তি যুক্ত নয়। দ্বিতীয়তঃ বৈদিক বিবাহে 'পাণিগ্রহণ' নামক একটি অনুষ্ঠান হয়, যা যজ্ঞেরই অঙ্গ। পাণিগ্রহণের মন্ত্রগুলিতে বরকর্তৃক কন্যার হস্তগ্রহণের অর্থই প্রকাশিত হয়েছে। যদি কন্যাকে দান বা সমর্পণ না করা হয় তবে গ্রহণ হতে পারে কিভাবে? অদত্ত বস্তু যদি গ্রহণ করা হয় তা যেমন চৌর্যবৃত্তির দোষে দুষ্ট হয় তেমনি অদত্ত কন্যাকে গ্রহণ করলে তা হরণ বলে বিবেচিত হবে, এবং সেই অদত্ত কন্যাকে ভোগ করলে বলাৎকারের অপরাধে পড়তে হবে। অতএব প্রদত্ত না হলে সেই কন্যার যদি পাণিগ্রহণ করানো হয় তবে চৌর্য এবং বলাৎকার এই উভয় দোষই বর্তাবে। তৃতীয়তঃ বিবাহের মধ্যে দিয়ে সেই কন্যা তার পতি ও শ্বশুরকুলের সম্পত্তির অধিকারী হয়। সাক্ষাৎ বা পারস্পরিক সম্বন্ধ ( অপ্রতিবদ্ধ বা সপ্রতিবদ্ধ) না থাকলে কোন ব্যক্তি উত্তরাধিকারী হতে পারে না। স্বাভাবিক নিয়মে সম্পদের উত্তরাধিকারী হতে গেলে ধনস্বামীর সঙ্গে উত্তরাধিকারীর কোন না কোন সম্বন্ধ থাকা প্রয়োজন। যদি দানের মধ্যে দিয়ে পিতা কন্যার স্বস্বত্ত্ব ধ্বংস না করেন তবে কন্যার স্বামীর সম্পত্তিতে অধিকারী হতে পারেন না, সেহেতু স্বামীর সঙ্গে তার কোন সম্বন্ধ উৎপন্ন হয়নি। সে পিতার সঙ্গেই সম্বন্ধ রয়ে গিয়েছে।

ভারতীয় মননে বিবাহ শুধুমাত্র একজন নারী ও একজন পুরুষের একত্রে জীবনযাপনের অঙ্গীকার নয়, দুটি পরিবারের মিলন। কন্যার পিতা Fater in Law নয়, পিতৃতুল্যও নয়, সাক্ষাৎ পিতা( অন্নদাতা ভয়ত্রাতা যস্য কন্যা পরিণীতঃ.....ষডেতে পিতরঃ স্মৃতাঃ।) এই কারণেই শ্বশুর শ্বশ্রূর বিয়োগ জামাতার ও অশৌচ হয়। কন্যার পিতা যাকে দান করেন সেই কন্যাও কোন সাধারণ বস্তুমাত্র নয়, সে পিতামাতার দাম্পত্য সাধনার ফল ( আত্মা বৈ জাযতে পুত্রো জায়াপতী চ কন্যকা – লিখিতসংহিতা)। পিতা ও মাতার সম্মিলিত রূপ কন্যা তাদের জীবিতসর্বস্ব, পরমাদরণীয়া। এই বিশেষ বৈশিষ্ট্যগুলির জন্যই অন্য সমস্তদানের ক্ষেত্রে দাতা পূর্বাস্য কন্যাদানের ক্ষেত্রে দাতা উত্তরমুখ। সুতরাং আপাতরমনীয় ও অংশত সত্যকে দেখিয়ে যারা সম্প্রদানের বিরোধিতা করছেন তারা হয়তো অনুষ্ঠানের গভীরতা ও সুদুরপ্রসারী ফলের দিকে দৃষ্টিপাত করেননি।

বিবাহ কর্মের মূল আকর্ষণীয় অনুষ্ঠান হলো বিবাহ হোম। যা বিবাহের রাত্রে অনুষ্ঠিত হয়, আবার দেশাচার ভেদে পরদিন সকালে অনুষ্ঠিত হতে দেখা যায়। এই সংস্কার কর্মের ক্ষেত্রে দেশাচার সেই সঙ্গে লোকাচার ও স্ত্রী-আচারের প্রাধান্য যেমন এ যুগেও লক্ষিত হয়, বৈদিক যুগের লোকাচার, দেশাচারের প্রাধান্য কিছুমাত্র কম ছিল না। আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্রে সূত্র করা হয়েছে— 'অথ খলুচ্চাবচা জনপদধর্মা গ্রামধর্মাশ্চ তা বিবাহে প্রতীয়াত্"।[২৪] এই সূত্রটির অবতারণা করার পরেই বিবাহ অনুষ্ঠানের শাস্ত্রীয় আচার বর্ণনা করা হয়েছে। সুতরাং সূত্রটির স্থান নির্ণয় থেকে বোঝা যায় যে লোকাচারের কীরকম প্রাধান্য সেই সময়ে ছিল। যজুর্বেদের পারস্কর গৃহ্যসূত্রেও একই বিধান পাওয়া যায়।[২৫] সংস্কার কর্মে স্ত্রীগণের মতামত বা স্ত্রী-আচারের প্রাধান্যের উল্লেখ পাওয়া যায় আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্রেরই সীমন্তোন্নয়ন প্রসঙ্গে।[২৬] গৃহ্যসূত্রে বর্ণিত বিবাহ ক্রিয়া একদিন-সাধ্য নয়। কন্যাগৃহে পাণিগ্রহণ হোম হতো এবং পতিগৃহে গিয়ে চতুর্থী হোম নামক অপর একটি যজ্ঞানুষ্ঠান হতো। পাণিগ্রহণের পর চতুর্থদিনে এই অনুষ্ঠানটি করা হতো বলে এর নাম চতুর্থীকর্ম। এই দুটি ক্রিয়ার মধ্যবর্তী যে তিনদিন, সেই দিনগুলিতে বর-বধূ অক্ষারলবন[২৭] ভোজন করবেন এবং সংযম পালন করবে। বর্তমানে বিবাহের পরদিন (বাসি বিয়ের দিন) বধূর পতিগৃহে না খাওয়া ও বর-বধূর পরস্পরের মুখদর্শন না করার মধ্যে

দিয়ে কি গৃহ্যসূত্রকালীন আচারগুলো কোনক্রমে রক্ষা করার চেষ্টা চলেছে? যেমন উপনয়নের পর সমাবর্তন পর্যন্ত ব্রহ্মচর্য পালনের নিয়ম বর্ণিত হয়েছে তা লাঘব হতে হতে বারো দিন, তিনদিন এবং অবশেষে সদ্যঃই দণ্ডভঙ্গ দিয়ে সংযমের সমাপ্তি ঘটানো হয়েছে। বিবাহ সময়ে পাত্রপক্ষের যুবতী সদস্যরা বরের সঙ্গে নানা মজা কৌতুক ইত্যাদি করে থাকে এবং এই সমস্ত মজামস্করাতে বর ও ক্রুদ্ধ বা অপমানিত হয় না। এই লৌকিক কৌতুক তামাশা যে গৃহ্যসূত্রের সময়ে ব্যাপক প্রচলিত ছিল তার প্রমাণ পাই শাংখায়ন গৃহ্যসূত্রে ‘স্নানং কৃতমঙ্গলং বরমবিধবাঃ সুভগা যুবত্যঃ কুমার্যৈ বেশ্ম প্র পাদযন্তি। তাসামপ্রতিকূলঃ স্যাদ অন্যত্র অভক্ষ্য-পাতকেভ্যঃ'। বিবাহের সময়ে বর বধূকে কাজললতা, কাপড়, আয়না ইত্যাদি দান করবেন এই নিয়ম সে যুগে প্রচলিত ছিল। বঙ্গদেশে কোন কোন অঞ্চলে মেয়েকে শ্বশুরবাড়ী থেকে এখনো কাজললতা পাঠানো হয়, এবং তা কন্যার হাতে থাকে। এই আচারগুলো কি তবে আমাদের অজ্ঞাতেই বহন করে চলেছি কয়েক সহস্রাব্দ যাবত্, এই ঘটনা সত্যিই আশ্চর্যের বিষয়। মধ্যযুগে বঙ্গদেশের বিবাহের আচারে কিছু কিছু বিশেষ নিয়ম বা ব্যবহার প্রচলিত হয়েছিল, যা আজ থেকে বছর তিরিশ চল্লিশ আগে পর্যন্ত রক্ষিত হলেও বর্তমানে এই আচারগুলির কথা অধিকাংশ মানুষই জানেন না। ব্যবহার ও লুপ্ত হয়ে গিয়েছে। যেমন বিবাহ হোম না শেষ হওয়া পর্যন্ত বর কন্যার গৃহে আহার করবেন না।

কিছুকাল আগে পর্যন্তও বিবাহের হোম পরদিন সকালে হতো যাকে চলিত ভাষায় ‘বাসি বিয়ে' বলা হতো। সেজন্য বর বিয়ের রাতে কন্যার গৃহে কিছু খেত না। পরের দিন হোম হয়ে গেলে ভোজন করতো।

কন্যা শ্বশুরবাড়ীতে অন্নগ্রহণ করে বাপের বাড়িতে অন্ন খেত না, আবার বাপের বাড়ি থেকে অন্ন খেয়ে এলে সেইদিন শ্বশুর বাড়িতে অন্নগ্রহণ করতো না। বিবাহিত কন্যার সন্তান না হওয়া পর্যন্ত কন্যার পিতা কিংবা যিনি কন্যা সম্প্রদান করেছেন তিনি কন্যার শ্বশুর বাড়ির অন্নগ্রহণ করতেন না। উদ্বাহতত্ত্বে রঘুনন্দন এই আচারগুলির কথা বিশেষভাবে উল্লেখ করেছেন।

বিবাহ ব্যতিরিক্ত অন্যান্য যে সংস্কারগুলি এখনো কোনক্রমে নিজেদের অস্তিত্ব টিকিয়ে রেখেছে সেগুলি হলো অন্নপ্রাশন এবং ব্রাহ্মণ পরিবারগুলিতে উপনয়ন। গোভিলসূত্রে আমরা অন্নপ্রাশনের উল্লেখ পাই না। নামকরণ সংস্কারের ব্যবস্থা দেখতে পাই। জন্মের পর দশমদিনে নামকরণের বিধান স্মৃতি সংহিতা ও গৃহ্যসূত্রগুলিতে দেওয়া হলেও গোভিলগৃহ্যসূত্রে অতিরিক্ত দিনের বিধান দেওয়া হয়েছে। গোভিলের মতে জন্মের পর দশরাত্রি অতীত হলে, একশ রাত্রি অতীত হলে অথবা বৎসরান্তে নামকরণ করতে হবে।[২৮] গোভিলগৃহ্যসূত্রে অন্নপ্রাশন সংস্কার উল্লিখিত হয়নি তবুও গোভিলগৃহ্যসূত্র অনুসারী সামবেদী ব্রাহ্মণগণ অন্নপ্রাশন সংস্কার করে থাকেন। এক্ষেত্রে আপত্তি হতে পারে নিজ বেদ পরম্পরায় যার উল্লেখ নেই এবং সেই সংস্কার কর্মের বিধান নেই তাহলে সেই অনুষ্ঠান কিভাবে অনুষ্ঠিত হবে? এর উত্তরে বলা যেতে পারে—যা নিজ-শাখায় নেই, অথচ নিজস্ব শাখার বিরোধীও নয় তা পরশাখা অনুসারে করতে পারা যায়।

> যন্নাম্নাতং স্বশাখায়াং পরোক্তমবিরোধি চ।
> বিদ্বভিস্তদনুষ্ঠেয়ম্ অগ্নিহোত্রাদি কর্মবত্।।[২৯]

উপনয়ন সংস্কারের ক্ষেত্রে আমরা দেখতে পাই যে চূড়াকরণ কর্ণবেধ উপনয়ন সমাবর্তন এই চারটি অনুষ্ঠান একসঙ্গে অনুষ্ঠিত হয়। এরমধ্যে কর্ণবেধ কয়েক দশক আগেই অবলুপ্ত হয়েছে। গোভিলগৃহ্যসূত্রে উপনয়নের পরেই, সমাবর্তনের আগে ত্রিরাত্রি ও অক্ষারলবন ভোজনের উল্লেখ করেছেন 'ত্রিরাত্রমক্ষারলবণাশী ভবতি’।[৩০] অন্য গৃহ্যসূত্রে যথা পারস্কার বা আশ্বলায়নগৃহ্যসূত্রে সমাবর্তনের পর ত্রিরাত্রি দ্বাদশরাত্রি বা একবৎসর যাবত্ সংযমের বিধান দেওয়া হয়েছে।[৩১] বর্তমানে উপনয়নের ক্ষেত্রে বেদভেদে অনুষ্ঠানের ভেদ দেখা যায় না, কেবলমাত্র প্রযুক্ত মন্ত্রগুলির বেদ অনুসারে ভিন্নতা দেখা যায়, সামবেদীর বিবাহে গৃহ্যসূত্রে চরুপাকের বিধান রয়েছে যা রঘুনন্দনের সময়েই লুপ্ত হয়ে গিয়েছিল। এর কারণ বোধহয় ঋগ্বেদী বা যজুর্বেদী গৃহ্যসূত্রগুলি চরুপাকের ব্যবস্থা না থাকায় তাদের প্রয়োগ লোক ব্যবহারে দেখে হয়তো কালক্রমে সামবেদীয়গণ ও এর ব্যবহার ত্যাগ করেছেন।

এই সংস্কার কর্মগুলি ছিল বৈদিকযুগের লোকায়ত সামাজিক অনুষ্ঠান, সেই কারণেই এই সব স্থলে নারীদের স্বতঃস্ফূর্ত স্বাভাবিক এবং চাপল্যমিশ্রিত উপস্থিতি বিশেষভাবে লক্ষ্য করা যেত। অনেক সময়ে হয়তো বা তাদের দেখানো পথেই অনুষ্ঠানগুলি পরিচালিত হত। অনুষ্ঠানের সাধক বৈদিকমন্ত্রগুলি সেই বিশেষ বিশেষ অনুষ্ঠানকে লক্ষ্য করেই রচিত হয়েছিল, তা মন্ত্রগুলির অর্থ থেকেই বোঝা যায়। শুধু তাই নয়, কোন কোন ক্ষেত্রে সংস্কার বিষয়ক মন্ত্রগুলিকে নির্দিষ্ট একটি গ্রন্থে সুসংহতভাবে গ্রন্থনা করা হয়েছে, যেমন সামবেদীয় সংস্কারকর্মের মন্ত্রগুলি পাওয়া যায় মন্ত্রব্রাহ্মণে। বর্তমান সময়ে কর্মানুষ্ঠানের গুরুত্ব অনেকটাই লঘু হয়ে গিয়েছে, তবুও এখনো বেদমন্ত্রগুলির ব্যবহারে অন্ততঃ আড়াই হাজার বছরের সংস্কার কর্মের মধ্যে দিয়ে প্রাচীন সংস্কৃতির ধারা শুষ্কখাত নদীর মতো বয়ে চলেছে। পাশাপাশি সেই সময়ে ও নানারকম গ্রামধর্ম জানপদধর্ম এই সব অনুষ্ঠানের লোকায়ত রূপটিকে সুস্পষ্ট করে রেখেছিল এখনো তেমনি নানারকম দেশাচার লোকাচার এই সব অনুষ্ঠানের মধ্যে স্বমহিমায় উপস্থিত থাকছে শুধু তাই নয় বিশ্বায়নের যুগে বঙ্গদেশের বিবাহে অন্য প্রদেশের অনুষ্ঠিত লোকাচারেও প্রবেশ ঘটে চলেছে।

**উল্লেখপঞ্জি**

১. গৌ সং অষ্টম অধ্যায়

২. গৌ. ধ. সূ ১/১.২২ ১৩-২২

৩. ব্যাং সং ১/১৩–১৫

৪. কেশচ্ছেদন বলতে এখানে প্রথম দাড়ি কাটাকে বুঝতে হবে, যেহেতু চূড়াকরণের সময়েই প্রথম মুন্ডন ক্রিয়াটি সম্পন্ন হয়ে গেছে।

৫. বিবাহ হোম করার জন্য যে অগ্নি প্রজ্জ্বালন করা হয়, সেই অগ্নি আজীবন রক্ষা করে থাকেন।।

৬. গর্ভিণীর কেশ সংস্কার, সিঁথি কাটা।

৭. সদ্যোভূমিষ্ঠ পুত্রের জিভে সোনার কিংবা রূপার কাঠিতে মন্ত্রপূত ঘৃত ও মধু মাখিয়ে স্পর্শ করানো।

৮. সন্তানকে প্রথম ঘরের বাইরে এনে সূর্যদর্শন করানো।

৯. বালকের প্রথম মস্তকমুন্ডন।

১০. গর্ভাষ্টমেহষ্টমে বাব্দে ব্রাহ্মণস্যোপনয়নম্। গর্ভৈকাদশে রাজ্ঞঃ। গর্ভদ্বাদশে বিশঃ। বি. সং. ২৭/১৫–১৭

১১. এর অপর নাম ‘গোদান’, যেহেতু এই অনুষ্ঠানের দক্ষিণা হল গোমিথুন।

১২. এবং স্নাতকতাং প্রাপ্তো দ্বিতীয়াশ্রমকাঙ্ক্ষয়া।
প্রতীক্ষেত বিবাহার্থমনিন্দ্যান্বয়সংভবাম্।। ব্যাং সং২/১

১৩. নবৈতাঃকর্ণবেধাতা মন্ত্রবর্জং ক্রিয়াঃ স্ত্রিয়ঃ।
বিবাহো মন্ত্রতস্তস্যাঃ শূদ্রস্যামন্ত্রতো দশ।।

১৪. গার্ভৈর্হোমৈর্জাতকর্মচৌড়মৌঞ্জীনিবন্ধনৈঃ।
বৈজিকং গার্ভিকং চৈনো দ্বিজানাপমৃজ্যতে।। মনু ২/২৭

১৫. দুঃখ-জন্ম-প্রবৃত্তি দোষ মিথ্যাজ্ঞানানামুত্তরোত্তরাপায়ে তদন্তরাপাযাদপবর্গঃ - ন্যায়সূত্র-১/১/২,
মিথ্যোপলদ্ধিবিনাশঃ তত্ত্বজ্ঞানাৎ ন্যায়সূত্র-৪/২/৩৫

১৬. প্রেতসংস্কারকর্মাণি যানি শ্রাদ্ধানি ষোড়শ। যথাকালং তু কার্যাণি নান্যথা মুচ্যতে ততঃ।। শ্রাদ্ধতত্ত্বে রঘুনন্দনধৃত লঘুহারীতবচন। পৃ. ১১২

১৭. গোঃ গৃ. সূ. ২.১.৪, ৫

১৮. নোদ্বহেতু কপিলাংকন্যাং নাধিকাঙ্গীং ন রোগিনীম্।

নালোমিকাং নাতিলোমাং ন বাচালাং ন পিঙ্গলাম। উদ্বাহতত্ত্ব। পৃ. ৪৭৭.

১৯. উদ্বাহতত্ত্ব পৃ. ৪৭৬।

২০. পাণিগ্রহণে পুরস্তাত্ শালায়াং উপলিপ্তে গ্নিরুপসমাহিতো ভবতি। গোঃ গৃ. সূ. ২.১.১২.

২১. এবম্ অভিষেকাদনন্তরং বিবাহবেদ্যাং সম্মার্গাদিসুসংস্কৃতেস্থন্ডিলে “যোজকনামানমগ্নিং প্রতিষ্ঠা পয়ামিইত্যগ্নিং নিধায়াগ্নেঃ স্থাপনং কার্যম্। পৃ. ১৩০।

২২. কঠোপনিষদ্ প্রথমবল্লী।

২৩. শোনিতশুক্রসংভবঃ পুরুষঃ মাতাপিতৃনিমিত্তকঃ।
তস্য প্রদানবিক্রয়ত্যাগেষু মাতাপিতরৌ প্রভবতঃ।। বশি. ১৫/১,২

২৪. আশ্ব. গৃ. সূ. ১, ৭.১

২৫. পা. গৃ. সূ. ১.৮.১১, ১২

২৬. আশ্ব গৃ. সূ. ১.১৪.০৮

২৭. শাঙ্খা. গৃ. সূ. ১.১২.১, ২

২৮. জননাদ্ দশরাত্রে ব্যুষ্টে শতরাত্রে সংবৎসরে বা নামধেয়করণম্।। গোঃ গৃ. সূ. ২.৮.১

২৯. কাত্যায়ন সংহিতা-৩/৩।

৩০. গোঃ গৃ. সূ. ২/১০/৪৯

৩১. আশ্ব. গৃ. সূ. ১.২১.১৭

## নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

*অষ্টাবিংশতিতত্ত্বম্।* রঘুনন্দন ভট্টাচার্য। নলিনীকান্ত মিশ্র ও অশোককুমার বন্দ্যোপাধ্যায় সম্পাদিত। সদেশ, কলিকাতায় ১৪৯৭ বঙ্গাব্দ।

*ঋগ্বেদীয় গৃহ্যসূত্র*। অমরকুমার চট্টোপাধ্যায় সম্পাদিত, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, কলিকাতা, ২০০১

*ব্যাস সংহিতা*। শ্রীজীবন্যায়তীর্থ অনুদিত। আর্যশাস্ত্র, চতুর্দশ সংখ্যা।

*বিষ্ণু সংহিতা*। নিত্যগোপালপঞ্চতীর্থ অনূদিত। আর্যশাস্ত্র, তৃতীয় সংখ্যা।

*ন্যায়সূত্র* (প্রথমখণ্ড) মহর্ষি গৌতম। ন্যায়দর্শন, ফণিভূষণ তর্কবাগীশ সম্পাদিত ও অনূদিত। রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, কলিকাতা, ১৯৮১।

*Gautam-dharma-sūtra*. Ed. and Hindi trans. U.C. Pandey. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1966. (The Kashi Sanskrit Series 172).

*The Sacred books of the East*. (vol xxx) Ed. and trans. F. Max Miller. Oxford 1892.

*Gabhila-grhyasūtra*. Ed. With Sans. Comm. Śrilaksmi and trans. by Chandrakanta-tarkalamkara. Kolkata, 1870 (Saka era).

*Subodhini-Paddhati*. Śivarama-Śukla. Ed. Durgadatta Sastri. Varanasi: Chowkamba Sanskrit Series Office, 1941. (Chowkhamba Sanskrit Series 473. 474, 475).

# সংস্কৃত সাহিত্যে দুর্নীতি প্রসঙ্গ: একটি সময়ানুগ পর্যবেক্ষণ

দেবদাস মণ্ডল

অধুনা দুর্নীতি- ব্যক্তি, সমাজ তথা রাষ্ট্রের এক জলন্ত সমস্যা, অত্যন্ত গুরুতর ও স্পর্শকাতর একটি বিষয়। টি.ভি. খবরের কাগজ, WhatsApp বা ইউট্যুব খুললেই হেডলাইনে- দুর্নীতি, দুরাচার, ঘুষ, খুন, জখম, হানাহানি, রক্তপাত কিছু না কিছু যেন লেগেই আছে। আদালতের নির্দেশে ভুয়ো শিক্ষক খুঁজতে সি.বি.আই. তদন্ত, গ্রুপ ডি-র নিয়োগ বাতিল, এস.এস.সি. বা সি.এস.সি. শিক্ষক নিয়োগে ভূরি ভূরি দুর্নীতি, পাহাড় পরিমাণ কালোটাকা উদ্ধার, ভোটে দুর্নীতি, রেশনের চালচুরি, গোরুপাচার, কয়লা-বালিপাচার, সিণ্ডিকেট, তোলাবাজি, কাটমানি এবং রাজনৈতিক নেতাদের নানা কুকীর্তি, কুমন্তব্যের খবরাখবর শুধু দেখতে দেখতে টিভি বা খবরের কাগজ দেখার ইচ্ছেটাই প্রায় নষ্ট হয়ে গেছে। আসলে লোভ আর স্বার্থের কারণে দিনে দিনে মানুষের মনুষ্যত্ব, বিবেক-বুদ্ধি, চেতনা যেন বিলুপ্ত হয়ে যাচ্ছে। পাশের চেনা মানুষটি যেন হারিয়ে যাচ্ছে কেমন অচেনার অন্ধকারে। মানুষের কাম, ক্রোধ, হিংসা, মাৎসর্য, পরশ্রীকাতরতা, দিনে দিনে এতই বেড়েই চলেছে যে সেখানে নীতি-নৈতিকতার বিন্দুমাত্র স্থান নেই। এই দুষ্ট রাজনীতির খেলায় কে প্রকৃত মিত্র? কে শত্রু তা এখন বোঝা বড় দায়। আর 'মাস্টার মশাই আপনি কিছু দেখেন নি'-র মতই সাধারণ মানুষ থেকে বুদ্ধিজীবী মহল সকলেই আজ সবকিছু দেখেও দেখছেন না, হয়তো বা বিবেকের দংশনেও মুখে কুলুপ এঁটে চুপচাপ বসে আছেন পারিতোষিক হারাবার ভয়ে, কিংবা একরাশ হতাশায়, আবেগে আর ভারাক্রান্ত মনে ভাবছেন- হায়! শেষপর্যন্ত এটাও কী দেখার ছিল? বা শোনার ছিল? ইত্যাদি। যাইহোক, আমাদের আলোচ্য যখন দুর্নীতি, আর দুর্নীতি নিয়ে চারিদিকে যখন এত কথা- সেখানে কাহিনির বিপরীত দিক থেকে একটা প্রশ্ন ওঠাই স্বাভাবিক যে- সমাজে দুর্নীতি, দুর্বৃত্ত, দুরাচারের সমস্যাটা কী শুধু একালের? আগে কী কোন দুর্নীতি ছিল না? সবকিছুই ভালো ছিল? দুর্নীতির কারণ কী? বা তার ভয়াবহতা কী? বা কীভাবে এই দুর্নীতি দমন সম্ভব? অথবা দুর্নীতি দমনে কিরূপ বিধি গ্রহণ করা হত? সংস্কৃত সাহিত্যে দুর্নীতি বিষয়ক কিরূপ তথ্য পাওয়া যায়? এইসব কৌতূহল থেকেই বর্তমান নিবন্ধের ভাবনা।

## ১. দুর্নীতি কী?

এর উত্তরে বলা যায়, দুর্নীতি হল- দুষ্টা নীতি, দুরাত্মা-দুরাচারীর নীতি, যা ন্যায়-নীতি, ধর্ম, আদর্শের বিরুদ্ধ আচরণ তাই হল দুর্নীতি। আর নীতি হল- (√নী+তি(ক্তিন্) নয়, নয়ন, প্রাপণ, নিয়ম, ন্যায়, শাস্ত্রীয়বিধি, অনুশাসন, উপদেশ, শিষ্টাচার প্রভৃতি। 'নয়নাৎ নীতিরুচ্যতে, বা নয়তি ইতি নীতি।' অর্থাৎ নীতি আমাদেরকে সৎপথে নিয়ে যায়, অন্ধকার থেকে আলোর পথ দেখায়, মৃত্যুর পথ থেকে অমৃতের সন্ধান দেয়। আর দুর্নীতি হল-কুনীতি, অন্যায়, অশিষ্ট, অধর্মের নীতি, নিন্দনীয় নীতি— দুর্নীতি মানুষকে নীতির বিরুদ্ধ পথে চালিত করে, সমাজকে ক্রমশ অন্ধকারে নিমজ্জিত করে, মানুষের ভোগলালসা, কু-প্রবৃত্তিগুলিকে ইন্ধন জোগায়, দুনীর্তিপরায়ণ মানুষের অত্যাচারে সাধারণ নিরীহ মানুষ ভয়ে আতঙ্কে দিন কাটায়। দুর্নীতি আর দুর্বৃত্তায়নের মেলবন্ধনে মানুষ হয়ে ওঠে অত্যন্ত স্বার্থকেন্দ্রিক নরপিশাচ, কেবল আপন উদ্দেশ্য সাধনের জন্য মানুষের মানবিকতা, মনুষ্যত্ব, বিবেক, বুদ্ধির সম্পূর্ণ অবলুপ্তি ঘটে। দুরাচারী মানুষের কথায় কাজে আচরণেও কোন মিল খুঁজে পাওয়া যায় না, তাঁদের ছলেরও কোন অভাব হয় না। দুষ্টের স্বরূপ প্রসঙ্গে *হিতোপদেশে* বলা হয়েছে- দুষ্ট বা দুরাত্মার মনে এক, কথায় আর এক, আর কাজে অন্য- 'মনস্যন্যদ্বচস্যন্যৎ কার্য্যমন্যদ্দুরাত্মনাম্।[১] *চাণক্যনীতিশাস্ত্রে* পাওয়া যায় দুর্জনব্যক্তির মুখে মিষ্টি মধুর কথা থাকলেও তাঁদের হৃদয়ে থাকে সুতীব্র বিষ।[২] সেকারণে দুর্জনদের কখনোই বিশ্বাস করা উচিত নয়। বস্তুত, দিনে দিনে পরিবেশ-পরিস্থিতি এখন এমন হয়েছে যে, চারিদিকে শুধু দুষ্কৃতী, ঠক, প্রতারক, জোচ্চোর, চোর, চিটিংবাজ, ঘুষখোর, ধাপ্পাবাজদের দাপাদাপিতে সর্বোপরি রাজনৈতিক নেতাদের অনৈতিক কাজকর্মে সাধারণ মানুষ আজ সত্যিই দিশেহারা, নিজেদের জীবন-জীবিকা ভবিষ্যৎ নিয়ে ভীষণ আতঙ্কিত ও বড়ই উদ্বিগ্ন!

## ২. দুর্নীতির কারণ ও ব্যাপ্তি

দুর্নীতির কারণ হল- মানুষের সীমাহীন লোভ আর স্বার্থপরতা। বিনা পরিশ্রমে বা বেনিয়মে আপন স্বার্থ সিদ্ধিই হল দুর্নীতির মূল উদ্দেশ্য। অদম্য ভোগ-বাসনা বা উৎকট ভোগাকাঙ্ক্ষা পূরণের বাতিক থেকেই মানুষ দুর্নীতির আশ্রয় নেন। দুর্জন ব্যক্তিরা দুর্নীতি ছাড়া চলতেই পারেন না। দুর্নীতির সূত্রপাত- ব্যক্তি স্তরের সুযোগ সুবিধা গ্রহণের ক্ষেত্র থেকে শুরু হলেও তার কুফল কিন্তু ধীরে ধীরে পরিবার, সমাজ ও সমগ্র রাষ্ট্রের সবাইকেই কমবেশি ভোগ করতে হয়।

আজকাল পাঠ্যপুস্তকে নীতিমূলক শিক্ষা উপেক্ষিত। মানুষের অশিক্ষা, কুশিক্ষা, কুপ্রবৃত্তি, কুনেশা থেকে সমাজে দুর্নীতির প্রবণতা বৃদ্ধি পায়। এখন অনেকে এমন আছেন যাঁরা হয়তো কোনক্রমে বিদ্যালয়ের গণ্ডী পার হয়েছেন কিংবা হন নি বা যাদের গরুপাচার, বালির খাদানে তোলাতুলে কিংবা রোয়াকের মস্তানিগিরি করে দিন কাটানোর কথা ছিল- তাঁরা আজ ভোটবৈতরণী পার হয়ে অনায়াসে নেতা, মন্ত্রী শাসক হয়ে যান, আইন না বুঝে আইনের পরিভাষা তৈরিতে সামিল হন—যা অত্যন্ত দুঃখজনক, সেকালে কিন্তু রাজা, মন্ত্রী হতে গেলে তাঁকে রাজশাস্ত্রোপদিষ্ট বিবিধগুণরাজি ও আন্বীক্ষিকী, ত্রয়ী, বার্তা, দণ্ডনীতি বা নীতিশাস্ত্রীয় বিভিন্ন বিদ্যায় পারদর্শী হতে হত, তার পরেও তাঁদের উপর চলত নানাবিধ পরীক্ষা-নিরীক্ষা। কারণ, রাজতন্ত্রের শিথিলতা, ক্ষমতার আধিক্য, বাস্তব পরিবেশ-পরিস্থিতিতে অনেক সময় নেতা মন্ত্রীরা প্রলুব্ধ হয়ে উঠতে পারেন-এটাই বাস্তব। তবে রাজা বা রাজ-সরকার নিজে যদি আর্থিক দিক থেকে অস্বচ্ছ হন তাহলে নেতা-মন্ত্রীরাও আর্থিকভাবে বেশি করে অস্বচ্ছ(করাপটেড) হয়ে যান। প্রসঙ্গত কৌটিল্যের মন্তব্য হল- 'স যচ্ছীলস্তচ্ছীলাঃ প্রকৃতয়ো ভবন্তি।'[৩] অর্থাৎ রাজা যেমন চরিত্রের হবেন, তাঁর মন্ত্রী, সচিব, আমলারাও তেমন প্রকৃতির হবেন। এখন রাষ্ট্রের প্রশাসক যদি অন্ধ ধৃতরাষ্ট্র হন, তিনি সবকিছু দেখেও না বোঝার ভাণ করেন, নিজের প্রিয়পাত্র বা অনুগত কর্মচারীদের অন্যায় দেখার সত্ত্বেও কিছু ব্যবস্থা না নেন বা উপেক্ষা করেন, তাহলে রাষ্ট্রে দুর্নীতি বৃদ্ধি পাবে।

দুর্নীতির পরম্পরা অনুসন্ধান করতে গেলে দেখাযাবে তার মূল অনেক গভীরে। মহাভারতের শান্তিপর্বে রাজা উৎপত্তির প্রেক্ষাপট থেকে জানা যায়, সেই সত্যযুগের প্রারম্ভে যখন রাজা, রাজ্য, দণ্ড, বা দণ্ডযোগ্য বলে কিছুই ছিল না, সকলে এক প্রকার ধর্ম-নীতিকে অবলম্বন করে পরস্পরকে রক্ষা করত[৪] তাই তখন হয়তো সমাজে দুর্নীতির স্বরূপ সেভাবে প্রকট হয় নি। তারপর যখন মানুষের চিত্তের বিকার বশত ন্যায় বুদ্ধি লোপ পেতে থাকে, ক্রমে ক্রমে লোভ ও মোহের বশবর্তী হয় তখন থেকে জগতে নীতিধর্ম বিলুপ্ত হতে থাকে।[৫] এরপর যখন লোভ, কাম, ক্রোধ, ঈর্ষাদির কারণে অন্যায়ভাবে মানুষের অলব্ধকে লোভের বাসনা প্রবল হয়ে ওঠে, আপন স্বার্থসিদ্ধির বাসনায় একে অন্যের সম্পত্তিগ্রহণে উন্মুখ হয়ে ওঠে, আর তখন থেকেই সমাজে দুর্নীতির প্রকোপ ক্রমশ বৃদ্ধি পায়। এককথায়, দুরাচারী মানুষের দুষ্ট মনোভাব থেকেই দুর্নীতির জন্ম হয়। জাগতিক মানুষের এরূপ দুষ্ট মনোভাবের কথা উপলব্ধি করেই ব্রহ্মাপুত্র স্বয়ং মনুই বীতশ্রদ্ধ হয়ে বলেছিলেন- 'দুর্লভো হি শুচির্নরঃ'[৬]- অর্থাৎ এই জগতে স্বভাববিশুদ্ধ মানুষ পাওয়া দুর্লভ। একসময় সাধারণ মানুষের নিরাপত্তার কথা ভেবে দুষ্ট মানুষদের দুরাচারী প্রবৃত্তিকে রোধ করতে, তাঁদের ন্যায় পথে প্রবৃত্তির জন্য রাজদণ্ডপ্রণয়নের প্রয়োজন অনুভব করা হয়েছিল-'সর্বো দণ্ডজিতো লোকে।' দণ্ডের ভয়েই সমস্ত জগৎ ভোগে সমর্থ হয়।[৭] তাই সেই দণ্ডকে সুনিপুণভাবে প্রণয়নের জন্য সমাজে সেদিন দরকার ছিল বিচক্ষণ রাজার বা শাসকের। এখন রাজতন্ত্রের অবসানে গণতান্ত্রিকব্যবস্থার পরিবর্তন হলেও মানুষের দুর্বুদ্ধির, দুরাচারী প্রবৃত্তির কোন পরিবর্তন হয় নি, বরং আজ সমাজের প্রতিটি স্তরের মানুষের মধ্যে দুর্নীতি যেন রন্ধ্রে রন্ধ্রে প্রবেশ করেছে। দুর্নীতির প্রকোপে শিক্ষা, স্বাস্থ্য, সামাজিক উন্নয়নমূলক প্রকল্পগুলি যথার্থভাবে বাস্তবায়িত হতে পারছে না।

উল্লেখ্য, একসময় দুরাচারী মানুষের দুর্নীতি দমনের জন্য যে দণ্ড ('দমনাৎ দণ্ডঃ') বা দণ্ডধর রাজার উদ্ভবের কথা আছে, সেখানে দণ্ডের বুৎপত্তিগত অর্থ থেকে উপলব্ধি হয়, শাসকের দণ্ড যদি কঠিন হয়, শাসক যদি বিচক্ষণ হন, অপরাধীর অপরাধ অনুসারে যথাযথ ভাবে দণ্ডপ্রণয়ন করতে সমর্থ হন তাহলে সমাজে দুর্নীতির প্রভাব যথাসম্ভব কমে যায়, দণ্ডের ভয়ে দুরাচারী মানুষের দুষ্টপ্রবৃত্তির প্রতি ইচ্ছা কিছুটা হলেও প্রশমিত হয়। কিন্তু প্রশাসক যদি সংকীর্ণ রাজনৈতিক উদ্দেশ্যসিদ্ধির তাগিদে

দুর্নীতির প্রতি উদাসীন থাকেন, সেগুলিকে ‘তুচ্ছ ঘটনা’ বলে উপেক্ষা করেন, কিংবা পরোক্ষে দুর্নীতির মদত দেন তাহলে দুরাচারী মানুষেরা বেশি বেশি করে দুরাচরণে প্রবৃত্ত হবেন–এটাই স্বাভাবিক। তবে একথাও সত্য যে, যে-কোন ক্ষমতাশীল সরকারের দুর্নীতির কথা পাঁচকানে ছড়ায় বেশি। অবশ্য, রাজনীতির অলিন্দে দুরাচারী, দুর্বৃত্ত-লোকজনের ভীড় শুধু একালে নয়, এ যেন চিরকালের এক রীতি। মধুলোভী মৌমাছির ন্যায় অর্থপ্রাপ্তির আশায় রাজাকে সবসময় ঘিরে থাকেন বেশকিছু নীচাশয় ব্যক্তি। স্বার্থের খাতিরে যেকোন প্রকার হীনকর্ম করতে তারা পিছুপা হন না। তখনকার রাজা ও রাজবাড়ির চারপাশে থাকা দুষ্টমানুষগুলোর মহাসমারহে উপস্থিতি ও তাঁদের দুর্নীতির কথা আনুমানিক খ্রি.২য় শতকে *পঞ্চতন্ত্রের* মিত্রভেদের একটি গল্প থেকে সহজেই উপলব্ধি হয়। সেখানে দমনক নামক এক দুষ্ট মন্ত্রীর চক্রান্তের শিকার হয়ে রাজা বা রাজবাড়ির প্রতি বীতশ্রদ্ধ সঞ্জীবকের খেদোক্তি- ‘মিথ্যে কথাই যাদের পেশা আর নেশা, এমন অভদ্র, কুনেশাগ্রস্ত দুষ্ট লোকে ভর্তি হল রাজবাড়ি, যা সকলের ভয়ের কারণ, তা যেন একটা মহাসমুদ্রের মত! কিংবা যেন এমন একটা বাড়ি যার মধ্যে লুকিয়ে আছে বহু সাপ, যেন হিংস্র জন্তুতে ভর্তি একটা বন, কিংবা অপরূপ পদ্মশোভায় ভরা একটা সরোবর- যেখানে কিলবিল করছে কুমির।[৮] বস্তুত, দিনে দিনে লোভী মানুষের লোভ, লালসা, ভোগাকাঙ্ক্ষা ক্রমশ বৃদ্ধির কারণে দুর্নীতির মাত্রাও বহুগুণে বৃদ্ধি পেয়েছে, তবে রাজতন্ত্র হোক বা গণতন্ত্র-রাজনীতিতে দুর্নীতি-দুর্বৃত্তায়নের চিত্র সবসময়ই ছিল, তা কখনো কম আর কখনো বেশি।

সেই খ্রিস্টপূর্বযুগেও ‘প্রজা সুখে সুখং রাজ্ঞঃ প্রজানাং চ হিতে হিতম্।’- এই জনকল্যাণমুখী রাষ্ট্রব্যবস্থার ভাবনা যিনি ভেবেছিলেন, সেই মৌর্যসম্রাট চন্দ্রগুপ্তের মহামন্ত্রী কৌটিল্যের আমলেও ভুরি ভুরি দুর্নীতি ছিল, তা জানা যায় *কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্র* থেকে। অর্থশাস্ত্রে কৌটিল্য ধর্মোপধা, অর্থোপধা, কামোপধা ও ভয়োপধা–এই চারপ্রকার উপধাপ্রয়োগের দ্বারা রাজকর্মচারীদের দুষ্টবুদ্ধির শুদ্ধি পরীক্ষার পরামর্শ দিয়েছিলেন।[৯] উক্ত উপধাগুলির মধ্যে অর্থোপধার ছিল-রাজকর্মচারীদের আর্থিক দুর্নীতি জানার প্রকৃষ্টতম উপায়। অর্থাৎ অর্থোপধার প্রয়োগে বা আর্থিক প্রলোভন দেখিয়ে কোন কর্মচারী অন্যায়ভাবে অর্থের লোভে অনৈতিক কর্মে প্রলুব্ধ বা ইচ্ছুক হচ্ছেন কিনা তা জানা যেত। ঠিক যেমন এখনকার সরকারি অফিসগুলোতে এ টেবিল থেকে সে টেবিলে ফাইল চলাচলের জন্য বেনিয়মে অর্থগ্রহণের কারবার চলে কিংবা সরকারি কর্মচারীদের সামনে বিশেষ বিশেষ কার্য সিদ্ধির জন্য প্রচুর অর্থের প্রলোভন দেখিয়ে কাজ হাসিল করার চেষ্টা করা হয়, আর তাতে লোভ সামলাতে না পেরে কেউ কেউ যেমন কাগজে মুড়ে কিংবা তোয়ালে মুড়ে ঐ টাকায় হস্তক্ষেপ করেন, ঠিক তেমনি তখনকার যুগের রাজকর্মচারীরাও আর্থিক প্রলোভনে প্রলোভিত হয়ে এধরণের টাকা ঘুষ নিতেন, তবে এখনকার প্রভাবশালী রাজপুরুষদের মত এভাবে রাজ-সরকারের চাকরি/সুবিধা পাইয়ে দেওয়ার নামে, ভোটে টিকিট দেওয়ার বিনিময়ে টাকা আত্মসাৎ করে বিপুল পরিমাণে টাকার পাহাড় জমাতেন কি না তা বলা মুসকিল, কারণ তখনকার সময়ের মন্ত্রী-সচিবদের পিছনে যথেচ্ছ গয়েন্দা (গুপ্তচর)নিয়োগ করেও এতপরিমাণে সঞ্চিত যক্ষের ধন উদ্ধারের নিদর্শন সংস্কৃত সাহিত্য কেন, কোন বিশ্ব সাহিত্যে অন্তত কোথাও পাওয়া যায় নি। তবে তখনকার রাজনৈতিক প্রভাবশালী মন্ত্রী, সচিব, আমলারাও যে বিশেষ বিশেষ ক্ষেত্রে কার্যসম্পাদনের তাগিদে উচ্চহারে অর্থের গ্রহণ বা অর্থের দাবি করতেন, তা জানা যেত ঐধরণের উপধা প্রয়োগের ভিত্তিতে।

ধর্মশাস্ত্র বা অর্থশাস্ত্র নিয়ে চর্চা করলে দেখা যায়- তখনকার সময়ের রাজ-সরকারের উচ্চপদস্থ মন্ত্রী, অধ্যক্ষ, রাজার প্রিয় পাত্রমিত্র থেকে শুরু করে রাজার অনুগত প্রভাবশালী ব্যক্তিরা সকলেই কমবেশি দুর্নীতির দায়ে যুক্ত ছিলেন। এইধরণের ব্যক্তিদের স্বরূপ উপলব্ধি হয়, *কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্র, যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা, মহাভারত*[১০], *মনুসংহিতায়*[১১] ব্যবহৃত- উৎকোচকাঃ, ঔপধিকাঃ, বঞ্চকাঃ, লোককন্টকান্ প্রভৃতি শব্দগুলির দ্বারা। যা আজকের পরিভাষায়- ঘুষখোর, তোলাবাজ, ঠকবাজ, প্রতারক, সমাজের কাঁটা। উৎকোচকাঃ—যাঁরা বাদিপ্রতিবাদীর বা কার্যার্থী ব্যক্তির কাছ থেকে ঘুষ নিয়ে অন্যায়ভাবে অযৌক্তিক কাজটি সহজে সম্পন্ন করে দেন। অথবা কাজ সম্পন্ন করে দেব বলে মিথ্যা আশ্বাস দিয়ে তাঁদের কাছ থেকে অর্থ সংগ্রহ করেন। ‘ঔপধিকঃ’- হল সেই ধরণের প্রবঞ্চক, যাঁরা ভয় দেখিয়ে পরধন হরণ করেন এবং সেই ধনেই জীবিকা নির্বাহ করেন। রাজদ্রব্যের

অসমবন্টন, স্বজন-পোষণ, রাজ কর্তব্যের প্রতি অবহেলা, অবিবেচক মনাসিকতা, দুর্নিবার ভোগের ইচ্ছাই হল দুর্নীতিদুষ্ট মন্ত্রী বা রাজকর্মচারীদের সর্বকালের এক বৈশিষ্ট্য।

এসব দুর্নীতিবাজ বা তোলাবাজ লোকজনদের প্রতি অধ্যাপক নৃসিংহপ্রসাদ ভাদুড়ীর মন্তব্য—

> আজকাল আমাদের শহর-গ্রাম-আধা শহরে এলাকাভিত্তিক রাজত্ব করেন, তোলাবাজ' নামে এক বিচিত্র মানবাংশ। এরা কখনও সরাসরি রাজনৈতিক দলের লোক, কখনও বা রাজনীতির মদতে পুষ্ট, এরা বিভিন্ন ভয় দেখিয়ে টাকা আদায় করেন মানুষের কাছ থেকে।[১২]

এরূপ অন্যায়ভাবে মালপাচার হোক, কূটদলিল প্রস্তুত হোক, মিথ্যাসাক্ষ্য দান বা টাকার বদলে যে কোন হীনকর্ম সম্পাদন হোক, রাস্তায় গাড়ি আটকে টাকা নেওয়া- এসবকিছু সেকাল থেকে একাল, সর্বত্রই আছে। 'অতি প্রাচীন কালেও যে এই ধরণের ত্রাসসৃষ্টিকারী মানুষের অভাব ছিল না তা *মনুসংহিতায়* 'ঔপধিকঃ'-শব্দটার প্রয়োগ থেকে বোঝা যায়।'[১৩] লক্ষণীয় মনু সেই সময়েও চিকিৎসক বৈদ্যদেরও এই ধরণের প্রকাশ চোর বা প্রবঞ্চকদের তালিকায় অন্তর্ভুক্ত করেছেন। আজকাল প্রাইভেট নার্সিংহোমগুলির ওষুধের বিল বা অযথা বিদ্যুৎবিল বৃদ্ধিতে বা সরকারি চাকরি দেওয়ার নাম করে প্রচুর অর্থ অপহরণ, অল্পসময়ে বিনিযুক্ত সামন্য-অর্থের মহৎসমৃদ্ধির প্রলোভন দেখিয়ে অর্থ অপহরণরূপ চিটফাণ্ড প্রভৃতিতে আর্থিক দুর্নীতির ছাপ সুস্পষ্ট। অর্থিক-দুর্নীতি বলতে বোঝায়- বেনিয়মে অর্থনেওয়া, উৎকোচ গ্রহণ বা প্রলোভন দেখিয়ে অর্থ তছরূপ করা। 'অর্থদূষণম্ অর্থানাম্ অপহরণম্ দেয়ানাম্ অদানম্'- অর্থাৎ রাজকোষে জমা পড়া অর্থের নয় ছয়, যে অর্থ যাকে দিতে হবে সেই অর্থ পুরোটা তাকে না দিয়ে নিজে তার থেকে কিছুটা আত্মসাৎ করা। দ্রব্যের অসম বণ্টন, স্বজনপোষণ অথবা জনকল্যাণের জন্য বরাদ্দ অর্থ পুরোটা কাজে না লাগিয়ে তার থেকে কাটমানি বা কিছু টাকা নিজের পকেটজাত করা- এসব সবকিছুই সেযুগেও ছিল এযুগেও আছে।

বস্তুত, দুনীতিগ্রস্ত রাজকর্মচারী বা মন্ত্রীদের দ্বারা রাজ্য পরিচালিত হলে জনগণ রাজ-সরকারে প্রতি বিরাগভাজন হন। নীতিহীন রাজার রাজ্য অচিরেই বিনষ্ট হয়। অর্থশাস্ত্রের 'জনপদনিবেশ'-এই অধ্যায়ে কৌটিল্যের পরামর্শ হল- রাজবল্লভ, রাজার কর সংগ্রহকারী কর্মচারী, চোর, অন্তপাল ও পশুসংঘ দ্বারা পীড়িত বণিকপথ শুদ্ধ বা মুক্ত রাখবেন।[১৪] এখানে বণিকপথ বলতে বোঝানো হয়েছে বাণিজ্যপথ, কৃষি, পশুপালন ও বাণিজ্য –এই ছিল তখনকার যুগের মানুষের জীবিকার, অর্থোপার্জনের অন্যতম ব্যবস্থা। আর এই তিনটি ক্ষেত্রেই কখনো রাজার প্রিয়পাত্রদের দ্বারা (বল্লভৈঃ), কখনো রাজার করসংগ্রহকারী কর্মচারিদের দ্বারা(কার্মিকৈঃ), কখনো বা চোরদের দ্বারা(স্তেনৈঃ)- প্রকাশ্য চোরদের (আজকের যুগে- তোলাবাজদের) দ্বারা বা ডাকাতের দ্বারা আক্রান্ত হওয়ার ঘটনা ঘটত। অর্থাৎ অনেক সময় ঐসমস্ত দুর্নীতিগ্রস্ত মানুষেরা কৃষিকার্য, পশুপালন, ব্যবস্যা-বাণিজ্যের ক্ষেত্রে গিয়ে জোরপূর্বক কৃষক, পশুপালক বা বণিকদের কাছ থেকে করগ্রহণের নামে সময় সুযোগ বুঝে অযৌতিক হারে টাকা তুলতেন বা অযথাহারে অর্থের দাবি করতেন, ফলে উপযুক্ত লাভ না পেয়ে কৃষক, পশুপালক কিংবা বণিকদের কৃষিকার্যে, পশুপালনে বা বাণিজ্যে অনীহা দেখা দিত। এরপর ছিল রাজার প্রিয়পাত্রের প্রচুর অর্থের দাবি, তারপর প্রকাশ্য চোর(তোলাবাজ), গুপ্তচোরদের উপদ্রব। এইসব সংকটে পড়ে বণিকদের বাণিজ্যেও ভাটা পড়ত, ঠিক যেমন আজকের যুগে প্রচুর রাজবল্লভপুরুষদের অর্থাৎ সরকারের প্রিয়পাত্র বা অনুগত প্রভাবশালীব্যক্তিদের তোলা তোলার চাপ বা অযৌতিক হারে অর্থের দাবির ফলে শিল্পপতিদের শিল্পে বা ব্যবসায়ীদের ব্যবস্যায় অনীহা দেখা যায়, নিত্যব্যবহার্য জিনিসপত্রের লাগাম ছাড়া মূল্যবৃদ্ধি হয়। তবে তখনকার সঙ্গে এযুগের পার্থক্য হল- তখন যেমন কৃষিকর্ম, পশুপালন বা বাণিজ্যকর্ম যাতে নির্বিঘ্নে সম্পাদিত হয়, রাজবল্লভ, কর্মিক, চোর, অন্তপাল প্রভৃতি ব্যক্তিদের প্রতি সর্বদা রাজাকে সতর্ক থাকার বিধান দেওয়া হয়েছে, যাতে তাঁরা অযথা আর্থিকপীড়নে ঐসমস্ত কর্মে কোনভাবে প্রতিবন্ধকতা সৃষ্টি না করেন। কিন্তু এখনকার রাজ-সরকার যদি দুর্নীতিগ্রস্ত নেতা-কর্মচারীদের প্রতি কোন দৃষ্টান্তমূলক-ব্যবস্থা না গ্রহণ করেন, প্রকারান্তরে পরোক্ষে নেতা-আমলাদের ঐ দুর্নীতির প্রবণতাকে মদত দেন বা প্রচলিত তোলবাজি, একের পর এক আর্থিক কেলেঙ্কারিসমূহকে উপেক্ষা করেন, কিংবা দলের প্রতি অনুগত রাজপুরুষদের দুনীতিমূলক কর্ম থেকে নিবারিত না করেন বা দুর্নীতি প্রমাণিত হলে উপযুক্ত শাস্তি না দিয়ে উদাসীন থাকেন তাহলে সমাজে তথা রাষ্ট্রে (কৃষকদের-দ্রব্যসামগ্রীর অনুৎপাদন বা বাণিজ্যে বা

শিল্পে-দ্রব্যের পর্যাপ্ত বিনিয়োগ বা লেনদেনের অসুবিধায়) একদিকে অর্থনীতি বিপর্যস্ত হবে অন্যদিকে দুরাচারীদের দৌরাত্ম্য আরো বেশি করে বৃদ্ধি পাবে। ফলে জনসাধারণের জীবন-জীবিকা ভীষণভাবে ব্যাঘাত হয়। সর্বোপরি রাজ-সরকার যদি অন্যায়ভাবে প্রজাদের থেকে অর্থ গ্রহণ করেন তাহলে যে জনরোষ তৈরি হয়, সেই জনরোষ থেকে অচিরেই জনহিত-বিরোধী দুর্নীতিগ্রস্ত রাজ-সরকারের সমূলে বিনাশ হয়।[১৫]

## ৩. রাজশাস্ত্রে দুর্নীতি দমন বিধি ও দুর্নীতি দমনের উপায়

*যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতায়* রাজাকে রাজ্যের প্রতারক, চোর, দুবৃত্ত, জোরপূর্বক ধনাপহরণকারীদের থেকে অক্রান্ত প্রজাদের রক্ষার বিধান দেওয়া হয়েছে।[১৬] যে রাজা এইসকল দুরাচারী দুর্বৃত্তদের থেকে প্রজাদের রক্ষা না করে তাঁদের নিকট থেকে কর গ্রহণ করেন সেই রাজা পাপভাগী হন। দুর্নীতি প্রমাণিত হলে সেই রাজ-কর্মচারীকে দ্রব্যহীন করে কর্মচ্যুত করা হত, দৃষ্টান্তমূলক কঠোর শাস্তিও দেওয়া হত। *যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতায়* দুর্নীতিগ্রস্ত কর্মচারীকে হত্যারও নিদান দেওয়া হয়েছে।[১৭] এথেকে মনে হয় দুর্নীতি দমনের প্রশ্নে- সেযুগের আইনের শাসনটা একটু কড়াই ছিল। *মনুসংহিতায়* পাওয়া যায়- যদি কেউ ছল চাতুরী করে কারো দ্রব্য অপহরণ করেন তাহলে তাঁকে এবং তাঁর সাহায্যকারী ব্যক্তিকে বিচিত্রপদ্ধতিতে বধ করা রাজার কর্তব্য।[১৮] দুরাচারী মন্ত্রীদেরকে *হিতোপদেশে-* ভৃত্যাধম বা অপরাধী বলে নির্দেশ করে অবিলম্বে তাদের ত্যাগ বা দায়িত্ব থেকে বরখাস্ত করার পরামর্শ দেওয়া হয়েছে। সেখানে বলা হয়েছে জলের মধ্যে থাকা মাছেরা যেমন ইচ্ছায় বা অনিচ্ছায় জলপান করে ফেলে তেমনি প্রভূত অর্থও ক্ষমতার মধ্যে বিরাজ করে নেতা মন্ত্রীরা আর্থিক দুষ্ট হবেন, এটাই স্বাভাবিক। যাঁরা অনৈতিক উপায়ে অর্থ গ্রহণ করতেন এহেন ব্যক্তিদের থেকে অর্থ উদ্ধারের জন্য *হিতোপদেশের* উপদেশ হল- দুরাচারী কর্মচারীরা হল দুষ্টব্রণের মত।[১৯] গামছাকে যেমন বারবার নিঙড়ালে তার থেকে জল বের হয় তেমনি আর্থিকদোষে দুষ্ট অমাত্যদের বারবার পীড়নের মাধ্যমে তাঁদের আত্মসাৎকৃত অর্থ উদ্ধার করা উচিত।[২০] কৌটিল্যের আমলে দূতেরাও যাতে আর্থিকভাবে দূষিত না হয়ে পড়েন বা প্রলোভিত বা দুর্নীতিগ্রস্ত না হন, সেজন্য বিদেশে দূত বা চর প্রেরণকালে সেই চর বা দূতকে নজরে রাখার জন্য আরেক জন গুপ্তচরকে নিয়োগ করা হত।

## ৪. সংস্কৃত সাহিত্যে কতিপয় দুর্নীতির নিদর্শন

দুর্নীতির নিদর্শন অনুসন্ধানে যদি সেই মহাভারত থেকেই শুরু করা যায়, সেখানে দেখাযায় ন্যায়াচারী যুধিষ্ঠির হস্তিনাপুরের সিংহাসনে যোগ্যাধিকারী হওয়ার সত্ত্বেও পুত্রস্নেহে অন্ধ ধৃতরাষ্ট্র সর্বদাই চেয়েছেন তাঁর পুত্র দুরাচারী, দুর্যোধন রাজা হোক। পাণ্ডবদের প্রতি দুর্যোধন অন্যায় করছেন রাজা ধৃতরাষ্ট্র সবই জানেন, বোঝেন কিন্তু তিনি তাঁর কোন শোধরাবার ব্যবস্থা করেন নি। বরঞ্চ দুর্নীতিগ্রস্ত দুর্যোধনের আর শকুনির দুর্বুদ্ধিযুক্ত সমস্ত কার্যকেই মেনে নিয়েছেন বা সমর্থন করেছেন। তা সে পঞ্চপাণ্ডব ও কুন্তীকে বারণাবর্তের জতুগৃহে পুড়িয়ে মারার চক্রান্ত হোক, বা জতুগৃহে পাঠানোর ক্ষেত্রে পাণ্ডবদের অনুগত মন্ত্রী, অমাত্য, জনগণেরা যাতে বিদ্রোহী না হয়ে ওঠেন সেজন্য তাঁদের প্রচুরপরিমানে অর্থ দিয়ে বশ করে নেওয়ার সিদ্ধান্ত হোক[২১], অথবা দুর্যোধন কর্তৃক শৈশবে ভীমকে বিষ প্রয়োগ করে মারার চক্রান্ত হোক, কিংবা শকুনির কপটপাশায় পাণ্ডবদের হারিয়ে দেওয়ার সিদ্ধান্ত হোক, এসব দুরাভিসন্ধির পিছনেও ধৃতরাষ্ট্রের প্রচ্ছন্ন মদত ছিল, কিন্তু ঐসব দুর্নীতির কারিগর হিসেবে দুর্যোধন, দুঃশাসন বা শকুনি-রা সকলের কাছে পরিচিত হয়েছেন আদর্শ 'ভিলেন' রূপে।

কুরুক্ষেত্রের যুদ্ধ 'ধর্মযুদ্ধ' হিসেবে অভিহিত হলেও সেখানেও দুই পক্ষই নিজেদের জয়ের জন্য যে কতরকম দুর্নীতি ও ছলনার আশ্রয় নিয়েছিল তা কারো অজানা নয়। তা সে অর্জুন পুত্র অভিমন্যুর বধ বা অর্জুন কর্তৃক কর্ণ বধ বা কৃষ্ণের মায়াজালে জয়দ্রোথ বধ হোক অথবা যুদ্ধক্ষেত্রে সামনে শিখণ্ডীর উপস্থিতিতে ভীষ্মের অস্ত্র ত্যাগ হোক, আর ধর্মরাজা যুধিষ্ঠিরের- 'অশ্বত্থামা হত ইতি গজ' ইত্যাদি কূটকৌশলী মন্তব্য হোক বা গদাযুদ্ধে ভীম কর্তৃক দুর্যোধনের পরাজয়, সর্বত্রই দুর্নীতির ছাপ স্পষ্ট। সেখানে ধর্মচক্রধারী শ্রীকৃষ্ণের কথাও বা বাদ যায় কেন! যিনি ধর্মসংস্থাপনের জন্য বারবার নিজেকে সৃষ্টি করার কথা বলেছেন, তাঁর নানা মিঠে বজ্জাতির কথাও মহাভারতে কম কিছু নেই।

অবশ্য, তিনি স্বীকার করেছেন ধর্মসংস্থাপনের জন্য, অর্থাৎ বৃহত্তর স্বার্থেই নাকি তিনি ঐসব অল্পদুষ্টামীযুক্ত কর্মগুলি সম্পাদন করতে বাধ্য হয়েছেন।

আদর্শ রাষ্ট্র বলতে তো আমরা রামরাজ্যের কথা বলি! সেখানেও কি মিথ্যাচার, দুর্নীতি কম ছিল? সেই মন্থরার কূটনীতি বা কুপরামর্শে রামের চৌদ্দবছর বনবাস, মায়াবী রাবণের সোনার হরিণের ছদ্মবেশ বা ভিখারির ছদ্মবেশে দিগ্বিজয়ী বীর রাবণের সীতাহরণ(পরস্ত্রীর প্রতি বলাৎকার), অন্যায় ভাবে রাম কর্তৃক বালীবধ বা শূদ্র হয়ে তপস্যা করার অপরাধে শম্বুক নিধন বা অধর্মের দোহাই দিয়ে লঙ্কারাজ রাবণের পক্ষ ত্যাগ করে বিভীষণের রামের শরণাপন্ন হওয়া[২২] (ঠিক যেমন আজকের যুগে মানুষের জন্য কাজ করতে না পারার অভিযোগে বা নির্দিষ্ট দলে থেকে দমবন্ধ হয়ে যাওয়ার ভয়ে কিংবা বিবেকের তাড়নায় (নিজেদের আখের গোছানোর ধান্দায়?) নেতারা দল পাল্টে অন্য দলের আশ্রয়ে যান)-সর্বত্রই স্বার্থান্বেষী নীতি বা দুর্নীতির কালো ছায়া বর্তমান।

আজকাল অর্থ আর স্বার্থ ছাড়া নেতা-মন্ত্রীদের কোন পাত্তাই পাওয়া যায় না। একসময় নেতারা যথাসম্ভব নীতির পথ অনুসরণ করে চলতেন, মানব কল্যানের নিজেদের জীবন উৎসর্গ করতেন, আর এখনকার রাজনৈতিক নেতারা দুর্নীতির দুষ্টগন্ধ থেকে উদ্ভূত হয়ে যেন দেশটাকে চরম অন্ধকারে নিয়ে যাচ্ছেন। তাঁরা ভোটের আগে এক ভোটের পরে অন্য। পুরো ভোলটাই যেন তাঁদের বদলে যায়। স্বার্থের খাতিরে যে-কোন হীনকাজ করতে তাঁরা পিছু পা হন না। কথায়, কাজে, আচরণে তাঁদের কোন সঙ্গতি নেই। জনগণকে ধোঁকা দিয়ে রাজক্ষমতা লাভই হল তাঁদের প্রধান উদ্দেশ্য। দেবতা বা ধর্মের দোহাই দিয়ে, ডাহা মিথ্যেকথা বলে জনগণকে ঠকিয়ে কিভাবে রাজা হওয়া যায় এবং তার শেষ পরিণতি কী হতে পারে? তা *পঞ্চতন্ত্রের* **নীলবর্ণশেয়াল**-এর একটি গল্প থেকে বোঝা যায়।

আলোচ্য গল্পে শৃগালের নাম চণ্ডরব। চণ্ডরব বলতে যেমন বোঝায়- যার গলার স্বর বা আওয়াজ প্রচণ্ড, বা উগ্র শব্দ। এখনে কথাকারের এই শেয়ালের নাম চণ্ডরব দিলেন কেন সেটা একটু ভাবনার বিষয়। কারণ, বাঘ বা সিংহের গলার আওয়াজ তো কম কিছু নয়, সেখানে একটা সামান্য শেয়ালের নাম চণ্ডরব! হয়তো সামান্য কারণেই যার নিরন্তর চিৎকার, চেঁচামেচি স্বভাব, সেজন্য তার এইরূপ নাম হতে পারে। যাইহোক, শেয়াল ছিল খুব লোভী ও হ্যাংলা, খাওয়ার লোভে সে ঢুকেছিল এক শহরের মধ্যে। শহরে ঢুকতে না ঢুকতেই শহুরে কুকুরগুলো ঘেউ ঘেউ করে তাকে তাড়া করে। কুকুরদের তাড়া খেয়ে প্রাণের ভয়ে পালাতে গিয়ে সেই শেয়ালটি এক ধোপার নীলভর্তি গামলায় পড়ে যায় এবং তার সমগ্র অঙ্গে নীলবর্ণ প্রাপ্ত হয়। এমতাবস্থায় কুকুরেরা হয়তো তাকে শেয়াল বলে চিনতে না পেরে যে যার মত চলে যায়, এমন কী শেয়ালও যেন নিজেকেও নিজে যেন চিনতে না পেরে সেও বনের দিকে রওনা হয়। এবার বনে যেতে না যেতেই তার মত অদ্ভুত প্রাণীকে দেখে ভয়ে বনবাসী বাঘ, চিতা, নেকড়ে প্রভৃতি পশুরা ইতস্তত পালাতে থাকে। তাকে দেখে বড়-ছোট পশুদের এমন ভয় পাওয়া বুঝতে পেরে ধুরন্ধর শেয়ালটি ফন্দিখাটিয়ে বলে- 'ওহে বনের পশুরা আমাকে দেখে ভয় পাওয়ার কিছু নেই, এই বনে পশুদের কোন রাজা নেই দেখে স্বয়ং ব্রহ্মা আমাকে সৃষ্টি করে এই বনের রাজা হিসেবে অভিষিক্ত করে পাঠিয়েছেন।' এককেতো মহাদেবের কণ্ঠের মত নীলবর্ণ সেই শেয়াল, তার উপর সে ব্রহ্মার দ্বারা সৃষ্ট বা প্রেরিত- এইসব কথা শুনে সিংহ, বাঘ সমস্ত হিংস্রপ্রাণীরা- 'হুজুর আদেশ করুন' এই বলতে বলতে তার চারিদিকে ভিড় জমায়। শেয়ালটিও তখন সিংহকে মন্ত্রীর পদ, বাঘকে শয্যাপাল, চিতাকে পানের দপ্তর(অভ্যর্থনায়), নেকড়েকে দারপাল আর সমস্ত শেয়ালের সঙ্গে কোন বাক্যালাপ না করে তাদেরকে তাড়িয়ে দেয়। এমতাবস্থায় বাঘ, সিংহরা পশু শিকার করে তার সামনে আনে, আর রাজা নীলবর্ণ শেয়ালও সবাইকে ভাগ বাঁটোয়ারা করে দিয়ে নিজের উদরপূর্তি করে, এভাবে রাজত্ব চলছিল বেশ। চলতে চলতে একদিন বিপত্তি হল, যখন একদিন পাত্রমিত্রভরা সভায় বসে থাকা অবস্থায় দূর থেকে একপাল শেয়ালের ডাক শুনতে পায়, তখন মনের অজান্তে শিহরিত হয়ে সভায় দাঁড়িয়ে উঠেই সে তারস্বরে হুক্কা হুয়া ডাকতে শুরু করে। তার চিৎকার শুনে বাঘ-সিংঘরা শেয়ালের চাটুকারিতার কথা বুঝতে পারে এবং মুহূর্তেই তারা সেই নীলবর্ণ শেয়ালের বিনাশ ঘটায়।

নীলবর্ণ ধূর্ত শেয়ালের মত-ই আজকালকার রাজনৈতিক নেতারা প্রায়শ চাটুকারিতার দ্বারা আপন উদ্দেশ্য সিদ্ধি করার চেষ্টা করেন। কখনো বিশেষ কোন রঙের প্রতি শ্রদ্ধা প্রদর্শন করে, কখনো নিজেদের বিশেষ কোন দেবতার বা ধর্মের অনুগত বলে প্রচার করে, কখনো বা নিজে নানা দুরবস্থার শিকার বলে সাধারণের অনুকম্পা লাভের চেষ্টা করে থাকেন। এইগল্পের নীলবর্ণ শেয়ালটি বনের পশুপ্রজাদের কাছে প্রথমে নিজেকে ব্রহ্মার সৃষ্ট বলে উল্লেখ করেছে, সেকারণে পশুপ্রজাদের কাছে শেয়ালের একটা গুরুত্ব বা কদর বেড়েছে। শেয়ালটি রাজাহীন বনে নিজেকে ব্রহ্মার দ্বারা সৃষ্ট বলে উল্লেখ করার মাধ্যমে সে আসলে মনুর রাজধর্মের বা রাজাসৃষ্টির প্রসঙ্গই সে গল্পের ছলে পশুপ্রজাদের কাছে নিবেদন করেছে। রাজাসৃষ্টির কারণ প্রসঙ্গে মনু বলেছেন- 'অরাজক জগতে যখন প্রবলের ভয়ে দুর্বলেরা ইতস্তত পালিয়ে যাচ্ছিল তখন এই জগতের সবকিছু রক্ষার জন্য প্রজাপতি প্রভু(ব্রহ্মা) রাজাকে সৃষ্টি করেছিলেন।[২৩]' এখানেও কিন্তু দেখাযায়, বনরাজ্যে পশুপ্রজাদের রাজাহীনতার কথাও যেমন আছে তেমনি নীলবর্ণ শেয়ালটিকে দেখে (অজানা পশুর ভয়ে) যখন সমস্ত পশুরা ইতস্তত পালিয়ে যাচ্ছে, সেই প্রসঙ্গে সে পশুপ্রজাদের সুরক্ষার জন্য ব্রহ্মার দ্বারা তার বনরাজ্যে অভিষেকের কথাও নিবেদন করেছে। যেহেতু মনুর মতে- রাজা পরমেশ্বর দ্বারা সৃষ্ট এবং ইন্দ্রাদিদেবতার সারভূত অংশ নিয়ে রাজা সৃষ্ট তাই রাজার বয়স, আকার বা আকৃতি এসব কিছু বিবেচনার কোন প্রয়োজন নেই। বালক বলে তাঁকে অবজ্ঞাকরা উচিত নয়, রাজা হলেন মানুষরূপে মর্ত্যে একজন মহান দেবতা।[২৪]

আলোচ্য গল্পে নীলবর্ণ শেয়ালটি খুব জেনে বুঝেই ধর্মীয় ভাবাবেগকে কাজে লাগিয়ে নিজেকে যেমন ব্রহ্মার সৃষ্ট বলেছে, তেমনি তার নীল রঙটি শিবের নীলকণ্ঠের সঙ্গে খুল মিলে গেছে, বনের মধ্যে বিসদৃশ তাকে দেখে সমস্তপশুরাও ইতস্তত পালিয়ে যাচ্ছে, ফলত পশুপ্রজাদের ভয় নিবারণের জন্যেই ব্রহ্মার দ্বারা তার বন রাজ্যে অভিষেক' এইসব কথা শুনে বা তাকে দেখে বাঘ, সিংহাদি পশুরা অপেক্ষাকৃত বলবান হওয়ার সত্ত্বেও শেয়ালের যাবতীয় বক্তব্যকে নির্বিবাদে মেনে নিয়েছে। স্বজাত শেয়ালেরা তাকে যেন শেয়াল বলে চিনতে না পারে সে কথা ভেবে সে অনতিবিলম্বে সমস্ত শেয়ালদের রাজসভা থেকে দূরে তাড়িয়েছে। এভাবে দিনের পর দিন ধূর্তামি করে চলছিল বেশ ভালো-ই। কিন্তু কথায় আছে- চালাকির দ্বারা কোন মহৎকার্য সিদ্ধি হয় না, বা হলেও তার ফল বেশিদিন ভোগ করা যায় যায় না। এখানেও দেখাযায়, শেয়ালটির চাটুকারিতা যখন অভ্যাসে পরিণত হয়ে যায় এমনসময় একদিন অন্যান্য শেয়ালদের ডাক শুনে চণ্ডরব আর নিজেকে ঠিক রাখতে না পেরে, আবেগে আত্মহারা হয়ে স্বাভাবিক গলায় চিৎকার শুরুকরে দেয় তখন তার ধূর্তামির প্রকাশ ঘটে এবং অচিরেই বাঘ-সিংহ প্রভৃতিরা তার বিনাশ ঘটায়। বস্তুত, এখানে গল্পের ছলে এটাই বোঝাতে চাওয়া হয়েছে-যে, উপযুক্ত সামর্থ্য ছাড়া দৈবপ্রভাবে, ধর্মীয় ভাবাবেগকে কাজে লাগিয়ে বা ছলনার আশ্রয় নিয়ে, কিংবা মিথ্যে কথা বলে সাময়িক ভাবে রাজা হলেও তার স্থায়িত্ব সমাজে দীর্ঘস্থায়ি হয় না। শুধু তাই নয়, প্রজাসাধারণের সঙ্গে প্রতারণা করার ফলে প্রতারক রাজার বিনাশ (জীবনহানি) পর্যন্তও ঘটতে পারে তা নীলবর্ণ শেয়ালের অন্তিম পরিণতি থেকে সহজে উপলব্ধি হয়।

আধুনিক সংস্কৃত সাহিত্যেও দুর্নীতির বহু বর্ণনা পাওয়া যায়- দীপক ঘোষের '*রাজনীতিলীলামৃ*তম্' (১৯৯৯), রাজনীতিকে নমস্কার করে এই কাব্য শুরু হয়েছে। সেখানে বর্তমান সময়ে রাজনীতির এক নগ্নরূপ বর্ণিত হয়েছে। রঙ্গনাথ শর্মার '*একচক্রম্*- এই নাটকে রাজনৈতিক নেতাদের দুর্নীতি, স্বার্থপরতা এবং সমাজের চিরন্তন সমস্যা সুনিপুণভাবে তুলেধরেছেন নাট্যকার। শ্রীজীব ন্যায় তীর্থের '*চৌর-চাতুরীয়ম্*'-এই প্রহসনে একচোরের গল্পের মাধ্যমে দেখা যায়, যে সাধারণ চোর সে হয়তো শাস্তিপায়, কিন্তু অনেক বড়বড় চোরেরা বুক ফুলিয়ে ঘুরে বেড়ায় বা বিদেশ পালিয়ে যায় তাদের কোন শাস্তি হয় না। সেখানে ব্যবসায়ী, কূটরাজনৈতিক নেতাদের অভ্যুদয় ও বিরাট রমরমা অবস্থার পরিপেক্ষিতে তাঁদের প্রকাশচোর হিসেবে উল্লেখ করা হয়েছে।[২৫] এরূপ দুর্নীতি তথা হিংসা, দ্বেষ প্রভৃতি বিষয় অবলম্বনে সিদ্ধেশ্বর চট্টোপাধ্যায়ের রচিত 'স্বর্গীয়হসনম্(১৯৭৭)- [২৬] এই নাটকে মন্ত্রী, সাংসদ এবং রাজনৈতিক নেতাদের দুর্নীতি, ক্ষমতার লোভ, চক্রান্ত, অর্থ-সুরা-নারীর ব্যবহারে দল ভাঙার প্রচেষ্টা, সম্প্রীতির নামে সাম্প্রদায়িক রাজনীতি বাস্তবসমাজের সবকিছুই অতি সুন্দরভাবে উপস্থাপিত হয়েছে। সিদ্ধেশ্বরের 'অথ কিম্' নাটকে কবি সূত্রধারের বক্তব্যের মাধ্যমে বর্তমান দুর্নীতিগ্রস্ত সমাজ ব্যবস্থার উলঙ্গ চেহারার সুন্দর বর্ণনা দিয়েছেন। এ ছাড়া লক্ষ্মীকান্ত পঞ্চতীর্থের

'বাণীদূত' নামক গীতিকাব্যে দুর্নীতির সাথে যুক্ত অধ্যাপকের কথা আছে। তারাপদ ভট্টাচার্যের 'বিষমপ্যমৃতম্', 'অথ ভেজালকথা'য় আধুনিক জীবনযাত্রায় ভেজালসর্বস্বতা, দ্বিচারিতা, ভণ্ডামি, দুর্নীতির প্রকৃষ্ট ছাপ পরিলক্ষিত হয়।

দুর্নীতি, ছলনা, মিথ্যাচার নিয়ে বহু কথা বলা যায়, নিবন্ধের কলেবর বৃদ্ধির কথা মাথায় রেখে এবার বিরতির দিকে যেতে হবে। তবে মানুষের প্রতি মানুষের দুর্নীতিমূলক আচরণ বা ছলনা, মিথ্যাচার সত্যিই নিন্দনীয় ঠিকই, কিন্তু কাহিনির অন্যদিক দিয়ে ব্যাপারটা একটু ভাবা দরকার! ধরুন, এসব দুর্নীতি, দুরাচার, কুকীর্তি যদি সমাজে না থাকত, সবকিছুই একটানা নীতি-নৈকতার পথে সবকিছুই ভালোভাবে চলত তাহলে কী সমাজটা কেমন একটা জলো, এক-ঘেঙেমি বিষয় হয়ে পড়ত না? যদি কোন কাহিনিতে ভিলেন বা খল না থেকে শুধুই নায়কই থাকে তাহলে তা আমাদের কেমন লাগতো? ভাবুন ত মন্থরা ছাড়া রামায়ণের কাহিনি বা শকুনি ছাড়া মহাভারত! পাশাখেলা না হলে দ্রৌপদীর বস্ত্রহরণটা কী হত আদৌ? আর তা না হলে হত কুরুক্ষেত্রের যুদ্ধ কোন দিন? এইবার কুরুক্ষেত্রের যুদ্ধ ছাড়া মহাভারতকে যদি ভাবা যায়, কেমন লাগবে? সর্বদা ন্যায়-নীতি, সত্যকে অবলম্বন করলে জগতে কারো সঙ্গে কোন সংঘাতই কী থাকত কখনো? আর দুর্নীতি না থাকলে নীতির গুরুত্বটা কী সত্যি বোঝা সম্ভব হত? না, তার মানে এই নয় যে, আমরা দুনীতির পক্ষে, আমারা শান্তি চাই না যুদ্ধ চাই, অহিংসা নয় হিংসা, অন্যায় চাই কিন্তু সমাজের এই দুর্নীতি, দুঃখ, খারাপ দিকগুলো আছে বলেই হয়তো মানুষ নীতিপথে ভালো হয়ে বাঁচার আনন্দ পায়, যতপ্রকার অশান্তি কাটিয়ে উঠে পরম শান্তি অনুভব করে। আর সেকারণেই যাবতীয় কাহিনি, সমস্ত ঘটনা বা সবসাহিত্য- সর্বত্রই সুনীতি-দুর্নীতি বা ভালো-মন্দ, সুখ-দুঃখের সহাবস্থান এক অনিবার্যসত্যরূপে স্বীকার্য। অর্থাৎ দুর্নীতির দৌলতে যেন জাগতিক সবকিছু একটা নান্দনিক ব্যাপার হয়ে ওঠে। তবে হ্যাঁ, দুর্নীতির শিকার হলে যে-কারো মনটা একটু ভারাক্রান্ত হয় বটে, কিন্তু 'মধু তিষ্ঠতি জিহ্বাগ্রে হৃদয়ে তু হলাহল' এই সব ছলনাময় দুরাচারী মানুষ ছাড়া সমাজের জীবন্ত সত্তাটাই যেন উপলব্ধি করা যায় না। আর সত্যিকথা স্বীকার করে নেওয়াই ভালো যে-মানুষ হিসেবে এই সব ভালো-মন্দ, ন্যায়-নীতি-ছলনা, দুর্নীতি, সত্য-মিথ্যার অনুভূতি বা প্রবণতা আমাদের সকলের মধ্যে কম-বেশি কিছু না কিছু তো আছেই, আর থাকাটাই স্বাভাবিক। তবে কোনটির আশ্রয় কখন নিতে হবে বা কতটা নিতে হবে- সেটা মনেহয় বুঝেসুঝে ঠিক করে নেওয়াই ভালো, শুধু বিবেক-বুদ্ধি দিয়ে বিচার করা উচিত- কাজটি শুধু ব্যক্তিস্বার্থ সিদ্ধির জন্য করছি না সমষ্টির কল্যাণে? তবে আমরা সুস্থবুদ্ধির মানুষ সকলেই চাই পৃথিবীটা আরো সমৃদ্ধ হোক, সমস্ত মানুষের সৎ, শুভবুদ্ধির উদয় হোক, সকলেই সুখে স্বচ্ছন্দ্যে বিরাজ করুন। আমাদের মন থেকে সমস্ত হিংসা, বিদ্বেষ, লোভ, দুর্বুদ্ধি, দুশ্চিন্তা, দুর্নীতি, ক্ষুদ্রস্বার্থগুলি অপসারিত হোক। আমরা সকলে সুস্থ মনে ও সমবেতভাবে যাবতীয় প্রতিকূলতা কাটিয়ে এক সুন্দর পৃথিবীর স্বপ্ন দেখি-

সর্বে ভবন্তু সুখিনঃ। সর্বে সন্তু নিরাময়াঃ। সর্বে ভদ্রাণি পশ্যন্তু। মা কশ্চিৎ দুঃখভাগভবেত্।।

**উল্লেখপঞ্জি**

১. হিত. ১.১০২

২. দুর্জনঃ প্রিযবাদী চ নৈতদ্বিশ্বাসকারণম্।
মধুতিষ্ঠতি জিহ্বাগ্রে হৃদযে তু হলাহলম্। চাণক্য. ২২

৩. কৌ.অর্থ. ৮.১.১৭

৪. ন বৈ রাজ্যং ন রাজাঽঽসীন্ন চ দণ্ডো ন দাণ্ডিকঃ।
ধর্মেণৈব প্রজাঃ সর্বা রক্ষন্তি স্ম পরস্পরম্। মহা. ১২.৫৮.১৪

৫. তে মোহবশমপন্না মনুজা মনুজর্ষভ! প্রতিপত্তিবিমোহচ্চ ধর্মস্তেষামনীনশৎ।
নষ্টায়াং প্রতিপত্তৌ চ মোহবশ্যা নরাস্তথা।
লোভস্য বশমাপন্নাঃ সর্বে ভরতসত্তম! তদেব, ১২.৫৮.১৬-১৭

৬. সর্বো দণ্ডজিতো লোকে দুর্লভঃ হি শুচির্নরঃ। মনু. ৭.২২

৭. দণ্ডস্য হি ভয়াৎ সর্বম্ জগদ্ ভোগায় কল্পতে। তদেব

৮. পঞ্চ. ১.৩৭৯

৯. উপধাভিঃ শৌচাশৌচজ্ঞানমমাত্যানাম্। কৌ.অর্থ. ১০.৬

১০. উৎকোচৈর্বঞ্চনাভিশ্চ কার্য্যাণি ঘ্নন্তি চাস্য তে।
জর্জ্জরং চাস্য বিষয়ং কুর্বন্তি প্রতিরূপকৈঃ। মহা.১২.৫৫.৫১-৫২

১১. উৎকোচকাশ্চোপধিকা বঞ্চকাঃ কিতবাস্তথা।
মঙ্গলাদেশবৃত্তাশ্চ ভদ্রাশ্চেক্ষণিকৈঃ সহ। অসমক্কারিণশ্চৈব মহামাত্রাশ্চিকিৎসকাঃ।
শিল্পোপচারযুক্তাশ্চা নিপুণাঃ পণ্যযোষিতঃ।
এবমাদীন্ বিজানীয়াৎ প্রকাশাল্লোঁককণ্টকান্।
নিগূঢ়চারিণশ্চান্যাননার্যানার্যলিঙ্গিনঃ।। মনু. ৮. ২৫৮-২৬০

১২. নৃসিংহপ্রসাদ ভাদুড়ি, কলি. পৃ.৫৪

১৩. *তদেব*

১৪. বল্লভৈঃ কার্মিকৈঃ স্তেনৈরন্তপালৈশ্চ পীড়িতম্।
শোধয়েৎপশুসংঘৈশ্চ ক্ষীয়মানং বণিকপথম্।। কৌ.অর্থ. ২.১.৩৮

১৫. অন্যায়েন নৃপো রাষ্ট্রাৎস্বকোশং যোহ’ভিবর্ধয়েৎ।
সোহ’চিরাদ্বিগতশ্রীকো নাশমেতি সবান্ধবঃ।।

প্রজাপীডনসন্তাপাৎসমুদ্ভূতো হুতাশনঃ।
রাজ্ঞঃ কুলং শ্রিয়ং প্রাণাংশ্চাহ’দগ্ধা ন নিবর্ততে।।যাজ্ঞ. ১.৩৪০-৩৪১

১৬. চাটাতস্করদুর্বৃত্তমহাসাহসিকাদিভিঃ। পীড্যমানাঃ প্রজা রক্ষেৎকায়স্থৈশ্চ বিশেষতঃ।। যাজ্ঞ. ১.৩৩৬

১৭. সাধূন্সমানয়েদ্রাজা বিপরীতাংশ্চ ঘাতয়েৎ।

উৎকোচজীবিনো দ্রব্যহীনান্কৃত্বা বিবাসয়েৎ।।তদেব, ১.৩৩৮-৩৩৯

১৮. মনু. ৮.১৯৩

১৯. নাপীডিতা বমন্ত্যুচ্চৈরন্তঃসারং মহীপতেঃ।

দুষ্টব্রণা ইব প্রায়ো ভবন্তি নিয়োগিনঃ। হিত. ২.১০৪

২০. হিত. ২.১০৪

২১. ...প্রকৃতয়ঃ সর্বা অর্থমানেন পূজিতাঃ। ধ্রুবমস্মৎসহায়াস্তে ভবিষ্যন্তি প্রধানতঃ। মহা. ১.১৪১.১২-১৩

২২. রামায়ণ, ৬.১৯.৪

২৩. মনু. ৭.৩

২৪. বালোঽপি নাবমন্তব্যো মনুষ্য ইতি ভূমিপঃ।
মহতী দেবতা হ্যেষা নররূপেণ তিষ্ঠতি। মনু. ৭.৮

২৫. আ.সং.সা. পৃ.১৬১

২৬. তদেব. পৃ.১৩২

## নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

আচার্য, নারায়ণ রাম। *যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা*। নিউ দিল্লী: রাষ্ট্রিয় সংস্কৃত সংস্থান, ২০১০।

কাঙলে, আর. পি.। *কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্র*। দিল্লী: মোতিলাল বনারসী দাশ পাব্লিসার্স, ২০০৬ (পুনঃমুদ্রিত) ।

কালে, এম. আর.।*পঞ্চতন্ত্র অফ্ বিষ্ণুশর্মা*। দিল্লী: মোতিলাল বনারসী দাশ পাব্লিসার্স, ২০০৮ (পু.মু.)।

—, —.—। *দি হিতোপদেশ*। দিল্লী: মোতিলাল বনারসী দাশ পাব্লি পাব্লিসার্স, ২০০৪ (পু.মু.)।

চট্টোপাধ্যায়, ঋতা।*আধুনিক সংস্কৃত সাহিত্য*। প্রগ্রেসিভ পাবলিসার্স, ২০১৯ (পু.মু.)।

ভট্টাচার্য, হরিদাসসিদ্ধান্তবাগীশ। *মহাভারত*ম, (শান্তিপর্ব, খণ্ড-৩২,৩৩), কলিকাতা: বিশ্ববাণী, ১৪০০ (বঙ্গাব্দ)।

ভাদুড়ি, নৃসিংহপ্রসাদ। *কলিযুগ*। কলকাতা: দীপপ্রকাশন, ২০১৩।

মণ্ডল, দেবদাস। *গল্পে গল্পে রাজনীতির হাতেখড়ি*। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০১৮।

বন্দ্যোপাধ্যায়, মানবেন্দু। *মনুসংহিতা*। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪১০ (বঙ্গাব্দ)।

# SECTION B

# बुद्धचरितस्य तथतादर्शनम् : एका समीक्षा

अमल-कुमार-करः

**सारसंक्षेपः**

साहित्यं हि समाजजीवनस्य दर्पणम्। रसालङ्कारछन्दोरीतिगुणादीनां समाहारः काव्यमित्युच्यते। काव्येषु विविधसामाजिकविषयाः संस्कृतिवैभवं धर्मीयप्रभावः अर्थनैतिकदशा इत्यादीनि प्रतिफलितानि भवन्ति। एतेषु काव्यस्य दार्शनिको भावः परिलक्षणीयः। कविः स्वस्य समाजस्य अन्येषां जीवानां विषये च चिन्तयन् काव्यं सृजति। प्रतिभाबलेन काव्येषु दार्शनिकानि तत्त्वानि सुप्ततया तिष्ठन्ति। एतादृशेषु संस्कृतवाङ्मयस्य कविषु अग्रगण्यस्तावत् अश्वघोषः। तस्य सर्वासु कृतिषु दार्शनिकप्रतिभा विस्तारिता वर्तते। बहुविधप्रतिभासम्पन्नः कविः बौद्धधर्मदीक्षितः सन् अस्य धर्मस्य प्रचारमकरोत् काव्यमाध्यमेन। तस्य नैकेषु काव्येषु बौद्धमतानि सुस्पष्टं प्रतिपादितानि। बौद्धदर्शनस्य *आर्यसत्यानि क्षणभङ्गवादः शून्यवादः अष्टाङ्गिकमार्गाः* इत्यादीनि दार्शनिकतत्त्वानि काव्यद्वारेण निःसन्दिग्धतया निश्चितरूपेण च प्रत्यपादिषुस्तेन। तस्य समेषु ग्रन्थेषु आद्यस्तु *बुद्धचरितम्*। तत्र बुद्धस्य जन्मनः आरभ्य अन्तःपुरविहरणं संवेगोत्पत्तिः स्त्रीनिवारणम् अभिनिष्क्रिया छन्दकं विसर्जनं तपोवनप्रवेशः अन्तःपुरविलापः इत्यादिभिः सिद्धार्थस्य बुद्धत्वप्राप्तिं यावत् संघर्षमयं जीवनं अत्यन्तं निपुणतया वर्णितम्। अत्रैव प्रोक्तं दार्शनिकतत्त्वं राजते।

**कुञ्चिकाशब्दः**

बुद्धचरितकाव्यम्, तथतादर्शनम्, आर्यसत्यचतुष्टयम्, क्षणिकत्वम्, शून्यवादः।

तक्षशीलायां कुशानवंशीयस्य राज्ञः कनिष्कस्य काले ये पण्डिता आविर्भूतास्तेषु दार्शनिकस्तथा कविरासीत् महाकविः अश्वघोषः। स कालः सम्पूर्णतया बौद्धधर्मेण प्रभावित आसीत्। हिन्दुधर्मस्य जातिभेदं रक्षणशीलतां च विरुध्य अयं बौद्धधर्मः उदारदृष्टिभङ्ग्या सर्वेषां जनानां समादरणीयः सञ्जातः। दार्शनिकः अश्वघोषोऽपि तत्कालीन एव आसीत्। तस्य रचनासु बुद्धचरितम् अष्टाविंशतिसर्गेषु (त्रयोदश प्राप्ताः) सौन्दरानन्दं च विंशतिसर्गेषु निबद्धं यत्र तथागतस्य सर्वे वृत्तान्ताः तात्कालिकसमाजः संस्कारधर्मदर्शनादीनि च वर्णितानि। तत्कृतितया प्रसिद्धासु अन्यासु रचनासु महायानश्रद्धोत्पादशास्त्रसूत्रालङ्कारवज्रसूचीगण्डीस्तोत्रगाथात्रिदण्डमालासु तस्य दार्शनिकं चिन्तनं समानतया परिलक्ष्यते। यद्यपि स जन्मना ब्राह्मण आसीत् शैवे च विश्वासवान् आसीत् तथापि परवर्तिनि काले जन्मगतं धर्मं परित्यज्य बौद्धधर्मस्य ग्रहणमकरोत्। न केवलं नूतनधर्मस्य ग्रहणं कृत्वा स शान्तो जातः, अपि तु, यथार्थबौद्धो भवितुं सर्वत आत्मानं नियोजयामास स इति तस्य ग्रन्थाध्ययनेन अवगम्यते। स बहु प्रख्यातोऽपि सञ्जात इत्यस्मिन् विषयेऽपि नास्ति कश्चित् सन्देहलेशः।

अश्वघोषः मुख्यतया सुस्पष्टः सुसंहतो महायानदार्शनिक आसीत्। महायानसम्प्रदायस्योपरि उपनिषदामेको महान् प्रभावो वर्तत इति तस्य ग्रन्थेषु परिलक्ष्यते। शङ्कराचार्यस्य अद्वैतवादेन सह तस्य मतस्य भेदः अल्प एव वर्तते। तस्य मते आत्मा द्विविधः- एकः पारमार्थिकः अन्यश्च व्यावहारिकः। पारमार्थिक आत्मैव परमात्मा। स सनातनो निर्विकारः निर्गुणः निष्क्रियः जन्ममृत्युविरहितः परिवर्तनशून्यः तथता भूततथता इति वा नाम्ना प्रसिद्धः। तथता नाम सर्वभूताधारः सर्वभूताश्रयश्च। स्वरूपेण सर्वाणि भूतान्येव एकः परमात्मा तथता वा। तथता निर्गुणा निर्विकारेति

वाक्यमनोऽतीता। स सदपि नास्ति, असदपि नास्ति, सदसदपि नास्ति, एकोऽपि नास्ति, बहुरपि नास्ति। तस्मात् कथञ्चित् स बोधयितुमिष्यते चेत् तथताद्वारेणैव बोधयितुं शक्यते। तथता केवलं नेतिवाचकशब्देन निर्देष्टुं शक्यते इत्यतः शून्यतेत्यपि वक्तुं शक्यते।

अश्वघोषेण तथता धर्मधातुः तथागतगर्भः वोच्यते। स एव धर्मकायः सर्वेषां धर्माणां पदार्थानां वा मूलभूतः। तथतां विना संसारो न सम्भवति। यथा वायुप्रवाहेण जले विविधतरङ्गाणाम् आविर्भावो भवति स्वरूपेण तु जलतरङ्गौ समानौ तथा अविद्याप्रभावेणैव तथता संसाररूपेण प्रतिभाति। यथा वायुप्रवाहे विनष्टे सति स्थिरः शान्तो जलराशिरेव तिष्ठति तथा अविद्यानाशे अनिर्वचनीयः अविक्षुब्धः निर्विकारो निर्विशेषो धर्मधातुः तथता वा विराजते। इयमेव बोधिनिर्वाणशान्तविक्षुब्धावस्था।

तेन रचितेषु दर्शनेषु मुख्यं तावत् बुद्धचरितम्। अत्र बुद्धस्य नीतयः सम्यक्तया वर्णिताः। यथा आर्यसत्यचतुष्टये प्रथमं सत्यं दुःखमेव। जगत् दुःखमयमिति वक्तव्यं नास्ति। दुःखमेको गभीरः समुद्रः, व्याधिरूपाः तस्य फेनाः सर्वदिक्षु प्रसारिताः, वार्धक्यं च तरङ्गवत् अविरतमाघातं जनयति अस्मिन् दुःखसमुद्रे। मरणस्य दुर्वारस्रोतसि अस्मिन् दुःखसमुद्रे जगत् भासमानमस्ति। दुःखनिमज्जिते मृत्युस्रोतसि भासमानाय विपन्नायास्मै जगते प्रज्ञातरण्या आश्रयं प्रदास्यति भाविकाले अयं शिशुः स्वयं भगवान् बुद्धः, नान्यः कश्चित्-

> दुःखार्णवाद्व्याधिविकीर्णफेनोज्जरातरङ्गान्मरणोग्रवेगात्।
> उत्तारयिष्यत्ययमुह्यमानमार्तं जगज्ज्ञानमहाप्लवेन॥[१]

ये निपीडिताः विषयाच्छन्नाः संसारमरुमार्गे स्थिताः मार्गभ्रष्टाः पथिकाः तेभ्यो मार्गं प्रदर्शितवान् अयम्-

> दुःखार्दितेभ्यो विषयावृतेभ्यः संसारकान्तारपथस्थितेभ्यः।
> आख्यास्यति ह्येष विमोक्षमार्गं मार्गप्रणष्टेभ्य इवाध्वगेभ्यः॥[२]

भगवतः परमपुरुषस्य वा जन्मनि काचित् प्रसववेदना रोगश्च न तिष्ठति। स विशुद्धात्मा बहुकालं यावत् ज्ञानिरूपेण जनिं लेभे, न तु अबोधरूपेण। दुःखमग्ने प्रपञ्चे कल्याणाय तथागतरूपेण समाहितः सः। तस्य आविर्भावात् जनेषु कश्चित् व्याधिरेव न दृश्यते स्म।[३]

द्वितीयसत्यं तु दुःखसमुदायः। कार्यकारणभावापन्नानां दुःखानामपि कारणमस्ति। पञ्चेन्द्रियाणां पञ्च विषयाः रूपरसशब्दस्पर्शगन्धाः। ते एव इन्धनीभूताः अविरताकांक्षाग्निना मनुष्यान् नित्यं दहन्ति। तत्रैव शान्तिवारिं सिञ्चति भगवान्। कारणस्य रोधे सति कार्यं रुद्धं भवति। तस्मात् मोक्षः एव लक्ष्य इति सदा काम्यम्। पुत्रः भोगे प्रवर्ततामिति शक्यराजस्येच्छा। परन्तु तस्येच्छा न परिपूर्णा। निर्वाण एव श्रेष्ठः दीर्घस्थायी च। तस्मात्स राज्यसुखात् दूरे स्थातुमिच्छति[४]। भगवत आविर्भावेण राजापि शमगुणनिरतः पापकर्मभ्यो निवृत्तः सन् संयममभ्यस्यति स्म, साधुसेवां चाकरोत्[५]।या विद्या अन्येभ्यो दुःखं ददाति स तां विद्यां न अशिक्षत। यत् ज्ञानं मङ्गलजनकं स तस्यैव अध्ययनमकरोत्। सर्वदा स्वस्य प्रजानां च शुभचिन्तनमकरोत् सः[६]।

तृतीयं सत्यं तु दुःखनिरोधः। प्रथमे वयसि चित्तचाञ्चल्यं तिष्ठति, धर्माचरणं बहुदोषाणाम् आकारभूतं भवति। जगद्विच्छेदः सत्यभूतः, धर्मार्थं विच्छेदः स्वीकार्यः। परन्तु अकृतार्थस्य अतृप्तस्य शक्तिहीनस्य असहायस्य तस्य मृत्युर्भवति। सर्वेषां दुःखानां मूलभूता त्वविद्या। इयमविद्यैव सकलकर्मकर्त्री। भोगः कर्म जन्म जन्मान्तरं दुःखमित्येषा

अमोघपरम्परा। वियोगजोऽयं सन्तापः परित्याज्यः। भिन्नभिन्नजन्मविशिष्टानां जीवानां विच्छेदः नियततया दृश्यते। स्नेहकारणेन स्वजनत्यागो न क्रियते चेत् मृत्युः बलपूर्वकं तत्करिष्यति। इत्थमेव जगत् प्रचलति। भक्त्या सर्वमपि अनायासेन सम्भवति, स्वर्गगमनमपि शक्यते।

चतुर्थं सत्यं तावत् दुःखनिरोधमार्गः यः काव्यश्लोकभागे वर्णितः। सदा प्रीतिकरं वाक्यं वक्तव्यम् अनर्थकरं च न वक्तव्यम्। यत् सत्यम् अप्रियं च तदेव उच्चारणीयम्[७]। स्नेहकारणेन विद्वेषकारणेन वा पक्षपातो न कृतस्तेन। यागयज्ञादिकं न्यायविचारवत् श्रेष्ठमिति न मन्यते स्म। तथा संयततया सप्त अपालयत्, सप्त परित्यज्य पञ्च अरक्षत्। त्रिवर्गो ज्ञात आसीत्। द्विवर्गे ज्ञाते सति स परित्यक्तः। केवलम् ऋषिणा आचरितं परमव्रतपालनं, चिरं परिपोषितस्य वैरभावस्य परित्यागः, चित्तमालिन्यकारिणो रजोगुणस्य परिहारश्च। यशोधराशुद्धोदनराहुलनामस्वपि दार्शनिकं तात्पर्यं निहितं वर्तते।

चतुर्थसर्गे तु भावनाचतुष्टयं प्रतिष्ठितम्। विशेषेण सर्वं क्षणिकं क्षणिकं, दुःखं दुःखं, शून्यं शून्यं च। प्रथमं जगति प्रत्येकं वस्तु एकक्षणातिरिक्तं कालं न तिष्ठति। प्रातिक्षणिकवस्तुनः सामान्यलक्षणं नास्ति किमपि, केवलं सर्वं स्वलक्षणम् इत्येवास्ति। कपिलावस्तोः नार्यः सर्वकलाज्ञाः भावग्रहणे पटवः रूपचातुर्यसम्पन्नाः स्वीयगुणेषु च श्रेष्ठाः इति स्वाभाविकम्। परन्तु तादृशी अप्सरा आसीत् या घृताची अप्सरा। महातपोमग्नस्य महर्षेः विश्वामित्रस्यापि चेतोहरणमकरोत्सा[८]। जरा तासां विनाशं करिष्यति तथा यौवने चाञ्चल्यमेव स्वाभाविकम्। तन्मते एता नार्यः अवश्यमेव कमपि व्याधिपीडितं नापश्यन्। यः अपरं जराजीर्णं व्याधिपीडितं मृतं वा दृष्ट्वा अनुद्विग्नः स्वस्थस्तिष्ठति स चेतनाशून्यः। यत् अहितकरं तस्य निवारणं यच्च हितकरं तत्र नियोगः तथा विपदि समुपस्थितायां तस्यापरित्यागः। तस्मात् ताः रमण्यः सिद्धार्थस्य बन्धनं कर्तुमिच्छन्त्योऽपि बहुकालं यावत् तत्कर्तुमसमर्थाः आसन्। स कदापि उद्वेगं हर्षं व्यथां वा नानुभवति।

द्वितीयं जगत् विषयासक्तम् अनित्यं च। यदि जरा व्याधिः मृत्युश्च न तिष्ठन्ति तर्हि सिद्धार्थोऽपि विषयासक्तः स्यादिति तस्य मतम्। नारीणां रूपलावण्यं यदि चिरस्थायि भवति तर्हि शतदोषेषु सत्स्वपि चित्तम् अवश्यं आसक्तिविषयकं स्यात्। यतो हि रूपं प्रत्यासक्तिः मोहात् भवति। कामः श्रेष्ठ इति चिन्तयन्तः ये महात्मानः काममेव प्रधानं मन्यन्ते ते ध्वंसं प्रतीयन्ति[९]। तस्मात् तत् दुःखाभिभूतम्।

तृतीयं सामान्यानां समेषां ध्वंसो भवति तथा विषयासक्तिरस्ति। येषां सामान्यमनुष्यवत् आत्मसंयमो न लब्धः ते न महात्मपदवाच्याः। छलपूर्वकं किमपि लब्धुं न शक्यते। मरणमवश्यम्भावि इति ज्ञात्वापि यस्य जनस्य भोगेच्छा जाता तस्य चैतन्यमवश्यं लोहसदृशं वर्तते। यतो हि कष्टस्य स्थाने आनन्दमनुभवति सः[१०]।वस्तुतस्तु किमपि नित्यं शाश्वतं वा नास्ति। जगत् एकं घटनास्रोतः। जगति प्रत्येकं वस्तु घटना च उत्पन्ने एव विनाशं प्राप्नुतः। तदेव शून्यम्।

ध्यानधारणासमाधिविषये दृष्टान्तः पञ्चमसर्गः। चित्तस्थितिः समाधेरपरं नाम अर्थात् चित्तस्थैर्यलाभः। अस्यार्थः विषयाकाङ्क्षादिव्याधिभ्यो मुक्तिः शान्तसवितर्कसविचारानास्रवध्यानलाभश्च।

जगतो व्याधिजराविपत्त्याख्याः दोषास्तु सम्यग्दर्शनम्। परमार्थाय सर्वमपि त्यक्तुं शक्यते क्वचित् निर्जनारण्ये पर्वते निःसङ्गतया भिक्षावृत्त्या। स्निग्धव्यवहारेण अङ्गरहितानां विकलेन्द्रियाणां जराग्रस्तानां दुःस्थानाम् आतुराणां जनानां राजमार्गात् निवृत्तिः सम्पादिता[११]। वस्तुतस्तु शुद्धाधिवासा देवाः नगरं स्वर्गवत् प्रहृष्टमवलोक्य राजपुत्रस्य

गृहत्यागाय एकस्य जराजीर्णस्य मायामानवस्य सृष्टिमकुर्वन्[१२]। ततः पूर्वजन्मनः संस्कारेण शुद्धबुद्धिः बहुकल्पसञ्चितपुण्येन पवित्रः स महात्मा जराया विषये श्रुत्वा त्रस्तः सञ्जातः[१३]।

जरा स्मृतिरूपपराक्रमान् इत्थमेव निर्विशेषतया नाशयति। जना इत्थमेव जरां प्रत्यक्षीकुर्वन्ति चेदपि उत्कण्ठिता न भवन्ति[१४]।कुमारः सर्वमपि शून्यममन्यत[१५]। देवाः व्याधिपरिपूर्णदेहविशिष्टमेकं पुरुषमसृजन्[१६]। स जनः पूर्वं बलशाली आसीत्। सम्प्रति रुग्णः सञ्जातः। सर्वेषु जनेषु इदं रोगभयमस्ति। अस्य कारणानुसन्धानमारब्धम्। मनुष्याणामिन्द्रियाणि अस्थिराणि चञ्चलानि च। सर्वेषां सृष्टजीवानां परिणामः समान एव। लोकेऽस्मिन् हीनमध्यमहात्मानां समेषामपि नित्यं विनाशो भवति[१७]।

विविधतपांसि दुःखात्मकानि तथा तपसां सर्वोत्कृष्टं फलं स्वर्गलाभ एव। किन्तु स्वर्गादिलोकाः क्षयशीलाः[१८]। तस्मात् स्त्रीपुत्रादीन् परित्यज्य ये पुनः स्वर्गलाभाय इत्थमाचरन्ति ते एकस्मात् बन्धनात् मुक्ताः सन्तः बन्धनान्तरं गच्छन्ति। तपः शरीरक्लेशः। अनेन विषयभोगाय पुनर्जन्मनः आकांक्षा क्रियते। संसारदोषान् अपरीक्ष्य दुःखेन दुःखान्वेषणं करोति सः।

जीवाः मरणात् भयं प्राप्नुवन्ति तथा पुनर्जन्म आकांक्षन्ति। यस्य जन्म तस्य मरणमवश्यम्भावि। तस्मात् यस्मात् भयं तत्रैव निमज्जनं भवति। इहलोके कश्चित् सामान्यसुखाय प्रयतते कश्चिद्वा स्वर्गार्थम्। सुखाशया अकृतार्थाश्च भवन्ति[१९]। धर्मापेक्षया अधर्ममेव आचरन्ति। जीवशरीरं चित्तवशीभूतमेव कार्यं कुर्वन्ति। तस्मात् चित्तस्यैव संयमः अपेक्षितः। यतो हि चित्तं विना शरीरं काष्ठसमम्[२०]।

दुःखं न पुण्यकारणम्। किन्तु दुःखे यः चित्ताभिप्रायो वर्तते स एव पुण्यहेतुः। अस्य प्रश्नस्य समाधानरूपेण वक्तुं शक्यते यत् दुःखे सत्यपि अभिप्राये सति पुण्यं भवति। किन्तु सुखे सत्यपि अभिप्राये सत्येव पुण्यं भवति। यदि सुखे सति अभिप्राये सत्येव पुण्यं भविष्यतीति इत्युच्यते तर्हि तदप्रामाणिकम्। यतो हि दुःखे सति अभिप्राये सति पुण्यं भविष्यति इत्यपि प्रामाणिकं नास्ति[२१]। गुणिनः यत्र यत्र जलस्पर्शं कृतवन्तः तत्तत्स्थानं पवित्रं मन्यते। गुणवतः गुण एव तीर्थः, जलं तु निःसंशयं जलमेव। स्वर्गलाभाय धर्मो भवितुमर्हति। किन्तु पुनर्जन्मनो बाधो न भवति। यतो हि प्रवृत्तिधर्मात् निवृत्तिधर्मः पृथग्भूतः। कामासक्तो जनः यज्ञतपस्यानियमैः स्वर्गगमनमाकाङ्क्षति चेदपि सात्त्विको जनः रिपुवत् आसक्त्या सह युद्धं कृत्वा मोक्षं लभते। तस्मात् एतैः वृत्तान्तै अष्टाङ्गिकमार्गस्य परिचयः प्रदत्तः।

गभीरचिन्तनेन भगवान् बुद्धदेवः चत्वारि सत्यानि आविश्चकार। तस्यैव चिन्तनस्य विस्तारः अश्वघोषे जात इति वक्तुं शक्यते। तत्रापि श्रद्धोत्पादशास्त्रमिति ग्रन्थः सम्पूर्णतया दार्शनिकः। बौद्धदर्शनस्य चतुर्षु सम्प्रदायेषु मध्ये ग्रन्थे आधिक्येन महायानसम्प्रदायस्य दार्शनिकमतानि परिलक्ष्यन्ते। महायानसम्प्रदायस्योपरि उपनिषदामेको महान् प्रभावो वर्तते इत्यस्य दृष्टान्तोऽयं ग्रन्थः। अन्यानि मतान्यपि परिलक्ष्यन्ते। शङ्कराचार्यस्याद्वैतवादेन सह अश्वघोषमतस्य भेदः अत्यल्पो वर्तते। तस्मात् संस्कृतसाहित्ये दार्शनिकस्य अश्वघोषस्य अवदानं चिरन्तनं वर्तते।

बिम्बिसारमते जराग्रस्तो जनोऽपि धर्मलाभं कर्तुं शक्नोति। विषयभोगे जरायाः न किञ्चित् सामर्थ्यं विद्यते। जरा नाम विचारपरायणता। अल्पेनैव आयासेन परिश्रान्तिः। यतो हि तदा शरीरेन्द्रियाणि असमर्थानि भवन्ति। परन्तु आजीवनं जराक्रान्तवत् जीवनयापनेन धर्मपालनं नैव कर्तव्यम्। उक्तं च-

अतश्च यूनः कथयन्ति कामान्।

मध्यस्य वित्तं स्थविरस्य धर्मम्॥

किञ्च, यज्ञोऽपि धर्माचारणाय कर्तव्य इति तेनोक्तम्। यतो हि इन्द्रोऽपि यज्ञेन गजपृष्ठासीनः स्वर्गमगच्छत्। किन्तु तच्छ्रुत्वापि राजकुमारः कैलासपर्वतवत् अचल आसीत्।

वस्तुतस्तु बुद्धमते पार्थिववस्तूनां दीर्घस्थायित्वमेव नास्ति। अपि तु, इदं दुःखमेव नूतनतया जनयति। किञ्च, ते एव सुहृदः सर्वेषां सम्मानभाजो भवन्ति ये प्रतिकूलदशायामपि अविचला भवन्ति। वस्तुतस्तु मोक्षाकांक्षायां सत्यां धर्ममार्गे गमनमुचितम्। जागतिकेभ्य एतेभ्यो वस्तुभ्यो दूरे स्थितिरेव समीचीना। क्षणिका आनन्दाः मायिकाः सामयिकं सुखमपि हरन्ति।

आनन्दभोगिनो देवस्वर्गेऽपि प्रकृतसुखं न प्राप्नुवन्ति। यस्तृष्णार्तः स कदापि आनन्देन तृप्तो न भवति। तस्मादेव अग्नेर्मित्रं वायुः। स्वर्गाधिपतिः इन्द्रोऽपि राज्योपभोगमकरोत् इति दृष्टान्ततया वक्तुं शक्यते। तस्मात् जागतिकविषयाणां भोगं विना न किमपि सम्भवति। यश्च भोगः दुःखाक्रान्तः तस्य सामयिकरूपेण प्रतीकारः क्रियते चेदपि तद् भोगकृतं पण्यमेव भवति। अस्मिन्भोगे परितृप्तिर्न भवति। उक्तं च-

जरामरणरोगेभ्यो यथायं परिमुच्यते। इति।

जन्मवार्धक्यमरणानि विवर्तरूपाणि। पञ्चोपादानैः निर्मितानि अहङ्कारमहदिन्द्रियपञ्चतन्मात्रमनांसि। अस्थिरता अहम्बोधश्च सर्वदा कार्यं कुरुतः।

**उल्लेखपञ्जिः**


१. *बुद्धचरितम्*, १/७०

२. *तदेव*, १/७२

३. *तदेव*, १/६९

४. *तदेव*, २/२५

५. *तदेव*, २/३३

६. *तदेव*, २/३५

७. *तदेव*, २/३८

८. *तदेव*, ४/१०, २०

९. *तदेव*, ४/९०

१०. *तदेव*, ४/९९

११. *तदेव*, ३/५

१२. *तदेव*, ३/२६

१३. *तदेव*, ३/३४

१४. *तदेव*, ३/३६

१५. *तदेव*, ३/३८

१६. *तदेव*, ३/४०

१७. *तदेव*, ३/५९

१८. *तदेव*, ७/२०

१९. *तदेव*, ७/२४

२०. *तदेव*, ७/२७

२१. *तदेव*, ७/२९

**परिशीलितग्रन्थपञ्जिः**

चट्टोपाध्याय, जयश्री (सम्पा.), *बुद्धचरितम्* (प्रथमसर्गः), कलकाताः संस्कृत पुस्तक भाण्डार, २००७।

__,__(सम्पा.), *बुद्धचरितम्* (तृतीयसर्गः)। कलकाताः संस्कृत पुस्तक भाण्डार, २००४।

जाना, सुनीलकुमार (सम्पा.)। *बुद्धचरितम्* (तृतीयसर्गः)। कलकाताः संस्कृत बुक् डिपो, २००३।

ठाकुर, रथीन्द्रनाथ (अनुदित)। *बुद्धचरित* (प्रथमसर्ग-सप्तमसर्ग)। विश्वभारती ग्रन्थालय, १३५१ वङ्गाब्दः।

भट्टाचार्य, समरेन्द्र। *भारतीयदर्शन*। कलकाताः बुक सिण्डिकेट् प्राइभेट् लिमिटेड्, १९९६।

वन्द्योपाध्याय, हरिदास, सेनापति, उमा, *भारतीय दर्शनेर् मर्मकथा,* कलकाताः प्रज्ञाभवनम्, १९८६।

English Books:

Chaudhuri, Roma Ed. *Asvaghosa*. New Delhi: Sahitya Akademi, 2017.

Cowell, Edward B. Ed. *The Buddha-carita or The Life of Buddha.* New Delhi: Anandajoti Bhikkhu, 2005.

Bengali Book:

বন্দ্যোপাধ্যায়, অশোক কুমার (সম্পা.)। *বুদ্ধচরিতম্*। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪০৬ (বঙ্গাব্দ)।

# आचार्यगङ्गेशकृततृतीयहेत्वाभाससामान्यलक्षणविवेचनम्

अञ्जन-दासः

**सारसंक्षेपः**

आचार्यगङ्गेशोपाध्यायैः हेत्वाभासस्य लक्षणत्रयं कृतम्। तत्र तृतीयलक्षणं हि ज्ञायमानं सदनुमितिप्रतिबन्धकं यत्तत्त्वं वा। अत्र यत्पदेन यद्रूपावच्छिन्नविषयतासामान्यं ग्राह्यं, ज्ञायमानं यद् यद्रूपावच्छिन्नविषयतासामान्यम्, अनुमितिप्रतिबन्धकम् अनुमितित्वव्यापक-प्रतिबध्यतानिरूपितप्रतिबन्धकतावच्छेदकं, तत्त्वं तद्रूपवत्त्वमिति लक्षणसमन्वयः। ननु एकेनैव लक्षणेन हेत्वाभासानां स्वरूपनिर्वचनं सम्भवाल्लक्षणत्रयकरणं निरर्थकमिति चेन्न, ज्ञायमानदोषस्य प्रतिबन्धकत्वमभ्युपगच्छतां प्राचां मतेनापि यथा दोषस्य स्वरूपनिर्वचनं स्यात्तदभिप्रायेण शिष्यबुद्धिवैशद्यार्थमपि लक्षणत्रयमभिहितम्। किञ्चात्र लक्षणस्यास्य गादाधरी-जागदीशीमतवलम्ब्य तात्पर्यं पर्यालोचितम्। अपि च मम मतमपि तत्र सन्निविष्टम्।

**कुञ्चिकाशब्दः**

हेत्वाभासः, गङ्गेशोपाध्यायः, अनुमितिः, दशाविशेषः।

भारतीयदर्शने हेत्वाभासशब्दस्य द्विविधोऽर्थः प्रचलितः- *आभासन्ते इति आभासाः, हेतोरभासा हेत्वाभासाः*, पुनश्च *हेतुवदाभासन्ते हेत्वाभासाः* इति। प्रथमव्युत्पत्तिमनुसृत्य हेत्वाभासशब्दस्यार्थो हि हेतुगतदोषः, द्वितीयव्युत्पत्त्यनुसारञ्चार्थो भवति दोषविशिष्टहेतुः दुष्टहेतुर्वा। प्राचीनन्यायमते दुष्टहेतुर्हि हेत्वाभासशब्दस्यार्थः। परन्तु नवीना हेतुगतदोषः दुष्टहेतुश्चेति उभयमेव हेत्वाभासरूपेण स्वीकुर्वन्ति। तत्र नव्यनैयायिकैः गङ्गेशोपाध्यायैः हेत्वाभासस्य व्युत्पत्तिद्वयमादृत्य *के हेत्वाभासा* इति जिज्ञासानिवृत्तये साध्यवत्ताज्ञाने प्रमात्वनिश्चयरूपतत्त्वनिर्णयप्रयोजकतया विजयप्रयोजकतयाच हेत्वाभासनिरूपणं कृतम्। तत्र *तत्त्वचिन्तामणौ* हेत्वाभासस्य त्रीणि सामान्यलक्षणानि गङ्गेशोपाध्यायैः उपन्यस्तानि।[१] तेषां त्रयाणां सामान्यलक्षणानां विवेचनपरो प्रकरणग्रन्थः *सामान्यनिरुक्तिः* इति नाम्ना प्रसिद्धः। ननु एकेनैव लक्षणेन हेत्वाभासानां स्वरूपनिर्वचनं सम्भवाल्लक्षणत्रयकरणं निरर्थकमिति चेन्न, ज्ञायमानदोषस्य प्रतिबन्धकत्वमभ्युपगच्छतां प्राचां मतेनापि यथा दोषस्य स्वरूपनिर्वचनं स्यात्तदभिप्रायेण शिष्यबुद्धिवैशद्यार्थमपि लक्षणत्रयमभिहितम्।

आचार्यैर्गङ्गेशोपाध्यायकृततृतीयहेत्वाभाससामान्यलक्षणं हि – *ज्ञायमानं सदनुमितिप्रतिबन्धकं यत्तत्त्वं वा*[२] इति। अत्रेदमवधेयं यत् ज्ञायमानं लिङ्गम् अनुमितिकरणमिव मतमिव ज्ञायमानबाधादिः प्रतिबन्धक इति मतविशेषो वर्तते। तन्मते यद्विषयकज्ञानस्य नानुमितिप्रतिबन्धकत्वमिति तन्मतविशेषमाश्रित्य लक्षणमिदं प्रणीतमाचार्यैः।

अत्र यत्पदेन यद्रूपावच्छिन्नविषयतासामान्यं ग्राह्यं, ज्ञायमानं यद् यद्रूपावच्छिन्नविषयतासामान्यम्, अनुमितिप्रतिबन्धकम् अनुमितित्वव्यापक-प्रतिबध्यतानिरूपितप्रतिबन्धकतावच्छेदकं, तत्त्वं तद्रूपवत्त्वमिति लक्षणसमन्वयः। ज्ञानीययद्रूपावच्छिन्नविषयताव्यापिका प्रकृतानुमितित्वव्यापकप्रतिबध्यतानिरूपित-प्रतिबन्धकता तद्रूपावच्छिन्नत्वं समुदितलक्षणार्थः। अत्र लक्षणेऽपि अनुमितिपदं साध्यव्याप्यहेतुमान् पक्षः साध्यवान् इत्याकारकानुमितिपरमिति गङ्गाटीकायामपि आटीकितमेवम् – *अनुमितिपदं प्रकृतपक्षतावच्छेदकविशिष्टे प्रकृतसाध्यतावच्छेदक-विशिष्टवैशिष्ट्यावगाहि – अथ च साध्यनिरूपितव्याप्तिविशिष्टहेतुवैशिष्ट्यावगाह्य-*

*नुमितिपरम्* । *तेन व्यभिचारादौ नाव्याप्तिः। तथा च ज्ञानीययद्रूपावच्छिन्न-विषयतासामान्यं प्रकृतानुमितिप्रतिबन्धकतावच्छेदकं तद्रूपवत्त्वम्*[3] इति। अत एव वह्न्यभाववान् ह्रद इति ज्ञानीयवह्न्यभाववद्ध्रदत्वावच्छिन्नविषयताव्यापिका ह्रदो वह्निमान् वह्निव्याप्यधूमवान् चेत्यनुमितित्वव्यापकप्रतिबध्यतानिरूपितप्रतिबन्धकता वर्तते तद्रूपावच्छिन्नत्वस्य वह्न्यभाववद्ध्रदे सत्त्वाल्लक्षणसमन्वयः।

**दशा*विशेष*कल्पविवेकः –**

यन्मते ज्ञायमानव्यभिचारादिरेव प्रतिबन्धकस्तन्मते लक्षणमिदमसम्भवीति लक्षणान्तरमुच्यते – *ज्ञायमानं सदनुमितिप्रतिबन्धकं यत्तत्त्वं वा* इति। वस्तुतस्तु सिद्ध्यादौ अतिव्याप्तिवारणाय ज्ञायमानमिति। ननु तत्पक्षहेतुसाध्यकानुमितिप्रतिबन्धकताघटितस्य लक्षणतया निर्वह्निः पर्वतो वह्निमान् इत्यादौ बाधादेः हेत्वाभासत्वं न भवेत्। तत्पक्षसाध्यकानुमितेरप्रसिद्धेरिति चेन्न, यद्धर्मावच्छिन्नपक्षक-यद्धर्मावच्छिन्नसाध्यक-यद्धर्मावच्छिन्नहेतौ यावन्तो दोषाः सम्भवन्ति तावदन्यान्यत्वे तावन्मात्रविशेष्यकज्ञानविशेष्यत्वे वा तात्पर्यात्।

ननु दुष्टहेतोः पञ्चविधत्वमसाधारणसत्प्रतिपक्षावादायैव, तच्च न सम्भवति। असाधारणतया नीयमाने शब्दपक्षकानित्यत्वसाध्यकशब्दत्वादिहेतौ सर्वसाध्य-वत्साध्याभावद्व्यावृत्तत्वरूपस्यासाधारणस्य सत्प्रतिपक्षताया नीयमाने च शब्दो नित्यः शब्दत्वादित्यत्र शब्दो नित्यः नित्यत्वव्याप्यासमवेतद्रव्यत्वादौ साध्याभावव्याप्य-वत्पक्षकत्वरूपस्य सत्प्रतिपक्षत्वस्य च विरहात्, तथाह्युक्तम्– *दशाविशेष* इति। पक्षवृत्तिताभ्रमदशायां बाधनिश्चयविरहदशायाञ्च हेत्वोरेव, शब्दोऽनित्यः गगनात्, शब्दोऽनित्यः शब्दत्वादित्यत्रावृत्ति-गगनादिशब्दत्वादिरूपदुष्टहेत्वोरेव। *एव*-कारेण प्रागुक्तसद्धेतुपक्षावृत्तिहेत्वोर्व्यवच्छेदः। तथा च पक्षवृत्तिताभ्रमदशायामवृत्तिगगनादेः असाधारणविधयानुमितिप्रतिबन्धकत्वात् शब्दोऽनित्यः कृतकत्वादित्यत्र शब्दनित्यत्वबाधनिश्चयविरहदशायां शब्दत्वहेतोः सत्प्रतिपक्षविधयानुमितिप्रति-बन्धकत्वाच्चाभासत्वमिति। केचित्तु[4] साध्यव्यापकीभूताभावप्रतियोगिहेतुमत्पक्षरूपस्य असाधारणत्वस्य साध्याभावव्याप्यवत्पक्षरूपस्य सत्प्रतिपक्षस्य च धियोऽनुमितिप्रतिबन्धके मानाभावो ग्राह्याभावानवगाहित्वादित्यत आहुः – *दशाविशेषे हेत्वोरेवासाधारणसत्प्रतिपक्षयोराभासत्वात्तद्बुद्धेरप्यनुमितिप्रतिबन्धकत्वम्*[5] इति। एवकारो भिन्नक्रमे। असाधारनसत्प्रतिपक्षयोर्हेत्वोर्दशाविशेष एव सत्प्रतिपक्षासाधारणत्वेन भानदशायमेवाभासत्वादनुमित्य-जनकत्वादित्यर्थः। एव-कारेण तदज्ञानदशायान्तु जननादिति सूचितम्। तथा च अन्वयव्यतिरेकात्तज्ज्ञानस्य प्रतिबन्धकत्वमिति भावः। तथा चैतदादायैव पञ्चविधत्वमुपपन्नमिति नव्याः। दीधितिकारस्तु उक्तस्थलेऽव्याप्तिमशङ्क्य तयोरलक्ष्यत्वेन तां निराकरोति दशाविशेष इति। हेतौ सर्वसाध्यवद्व्यावृत्तत्वस्य पक्षे साध्याभावव्याप्यस्य च भ्रमदशायामिति। हेत्वोः सद्धेत्वोरिति। एवकारश्च प्रतिबन्धकत्वमित्यनन्तरं योज्यः। आभासत्वान्नाम अनुमित्यजनत्वात्। तथा च दशाविशेषेऽनुमित्यजनकत्वाद-नुमितिप्रतिबन्धकत्वम् एवेत्यर्थः। एवकारेण दोषत्वव्यवच्छेदः। अत एव दोषाणां नित्यत्वमेवेति प्राहुः। प्राञ्चस्तु सद्धेतोरसाधारणसत्प्रतिपक्षयोरतिव्याप्तिमाशङ्क्य लक्ष्यत्वेन तां निराकुरुते दशाविशेष इति। तथा च यद्दशायां तद्बुद्धेरनुमितिप्रतिबन्धकत्वं तद्दशायां हेत्वाभासत्वमिष्टमेव इति।

नन्वेतावन्ति लक्षणानि बाधसत्प्रतिपक्षयोरतिव्याप्तानि, अनुमित्यसाधारण-दोषस्यैवात्र लक्ष्यत्वात्तयोश्च प्रत्यक्षशाब्दज्ञानयोरपि प्रतिबन्धकतया केषाञ्चिद्दूषणम् अपाकरोति गङ्गेशोपाध्यायः –*यद्यपि बाधसत्प्रतिपक्षयोः*

*प्रत्यक्षशाब्दज्ञानप्रति-बन्धकत्वान्न लिङ्गाभासत्वम्, तथापि ज्ञायमानस्याभासस्यात्र लक्षणम्*[६] इति। अत्र दीधितिकृता व्याख्यानं कृतम् – *स्थाणुत्वाभावस्य तद्व्याप्यकरादेश्च निश्चये स्थाणुत्वप्रत्यक्षशाब्दयोरनुदयात्। न चैवं नरशिरःकपालं शुचि प्राण्यङ्गत्वादिनाप्या-गमप्रतिरोधः स्यात्, तत्रानुकूलतर्काभावेन बलवन्तरागमविरोधेन च व्याप्तिनिश्चय-स्यानुत्पत्तेरिति भावः*[७] इति। अत एव शाब्दबोधं प्रत्यपि यदि बाधनिश्चयस्य तदभावव्याप्यनिश्चयस्य च प्रतिबन्धकत्वं तदा नरशिरःकपालं शुचि प्राण्यंगत्वादित्यादौ कर्मानधिकारप्रयोजकस्पर्शाभाववत्त्वरूप-शुचित्वव्याप्यप्राण्यङ्गत्ववत् नरशिरःकपालमित्या-कारकपरामर्शदशायां निरुक्तपरामर्शजन्यतादृशशुचित्वनिश्चय-रूपानुमितिदशायां वा तादृशनिश्चयाव्यवहितोत्तरक्षणे सर्वानुभवसिद्धस्य चिति च चितिकाष्ठञ्च मृताङ्गञ्चेत्याद्यागमजन्यत्वस्य कर्मानधिकारप्रयोजकस्पर्शाभाववत्त्वाभावत्त्वरूपाशुचित्व-बोधस्य उत्पाद एव न स्यात्, पूर्वमशुचित्वव्याप्यत्वादिनिश्चयस्य शाब्दादिप्रतिबन्धकत्वस्य सत्त्वादितिदीधितिकृता शङ्कितम् एवमित्यादि।

वस्तुतस्तु केवलं नरशिरःकपाले प्राण्यङ्गत्वज्ञानमात्रन्तु नाशुचित्वशाब्दबोधं प्रतिबध्नाति, अपि तु शुचित्वव्याप्तिविशिष्टप्राण्यङ्गत्वस्य कपालादौ ज्ञानमेव तथा एवञ्चागमजन्याशुचित्वबोधात् पूर्वमनुकूलतर्काभावेन बलवत्तरप्रमाणागमस्य सत्त्वेन च प्राण्यङ्गत्वादौ शुचित्वव्याप्तिनिश्चय एव न भवति, व्याप्तिनिश्चयाभावे शुचित्वानुमितेरप्यनुदयेन अशुचित्वबोधात्पूर्वे शुचित्वरूपाशुचित्वाभावव्याप्यनिश्चयस्य तज्जन्यत्वस्याशुचित्वा-भावरूपशुचित्वात्मकबाधनिश्चयस्य चोत्पादासम्भवात् प्रतिबन्धका-भावे नागमजन्यबोधः सम्भवति। आगमश्च –

> मलमूत्रपुरीषास्थिनिर्गतं ह्यशुचि स्मृतम्।
> नारं स्पृष्ट्वा तु सस्नेहं सचैलो जलमाविशेदिति॥[८]

अत्र जगदीशस्य मतं हि – *मलमूत्रपूरीषास्थिनिर्गतं ह्यशुचि स्मृतमित्यागमस्येत्यर्थः। तत्र प्राण्यङ्गत्वादि हेतौ अनुकूलतर्कस्य व्याप्तिग्रहे स्वतोऽनुपयोगादाह बलवत्तरेति। शौचानुमाने साध्यप्रसिद्धादेरागममात्राधिनतया उपजीव्यजातीयत्वेन मलमूत्रेत्याद्यागमस्य बलवत्तरत्वं बोध्यम्। अनुत्पत्तेरिति। तथा च प्रतिबन्धकसत्त्वान्नागमविरोध इति भावः*[९] इति।

बाधादिज्ञानस्यानुमित्यतिरिक्तज्ञानाप्रतिबन्धकत्वं व्यवस्थाप्य बाधादेर्लिङ्गा-साधारणदोषत्वमेवोपपादितं मूलकृता, तन्न सङ्गच्छते, बाधितार्थस्य शाब्दबोधाभ्यु-पगमेऽनुमितेरप्यनपराधात्तत्राप्रामाण्यग्राहकतया बाधादिग्रहस्य प्रवृत्त्यादिविरोधिता-पत्तेरिति। अत्र चिन्तामणिकारस्य मतं हि – *यद्वा प्रत्यक्षादौ बाधेन न ज्ञानं प्रतिबध्यते, किन्तूत्पन्नज्ञानेऽप्रामाण्यं ज्ञाप्यते, अनुमितौ तूत्पत्तिरेव प्रतिबध्यते*[१०] इति। अत्र अनुशब्दः पश्चादर्थकः। पश्चात्त्वञ्च सौत्रोद्देशक्रमेण। मितिः प्रमितिः। तुकारेण प्रत्यक्षमिति व्यवच्छेदः। तथा चानुमित्यादिप्रमितिषु उत्पत्तिरेवानित्यत्वमेव, न तु नित्यत्वं, प्रत्यक्षे तु नित्यत्वमनित्यत्वञ्चेति। तथा च दोषविशेषाद्यजन्यविशिष्टबुद्धित्वस्य नित्यानित्यवृत्तितया बाधनिश्चयाभावादेः कार्यतानवच्छेदकत्वमिति विशिष्टचाक्षुषत्वादेरेव तथात्वं वाच्यमित्यसाधारणदोषत्वं बाधादेरक्षतमेव। जन्यत्वस्य कार्यतावच्छेदककोटौ निवेशे कालिकादिसम्बन्धेन घटत्ववत्त्वादिकमादाय विनिगमनाविरहेण बहुतरगुरुतरकार्यकारण-भावकल्पनापत्तेरिति।

**उल्लेखपञ्जिः**

१. i) अनुमितिकारणीभूताभावप्रतियोगियथार्थज्ञानविषयत्वम्,

ii) यद्विषयकत्वेन लिङ्गज्ञानस्यानुमितिप्रतिबन्धकत्वं तत्त्वम्, iii) ज्ञायमानं सदनुमितिप्रतिबन्धकं यत् तत्त्वं वा।

२. सा.नि.प्र., सम्पा. वामाचरणभट्टाचार्य, पृ. – ०३

३. सा.नि., सम्पा. सुधाकरमालवीय, पृ. – ३५३

४. अत्रेदं गदाधरस्य मतं स्मरणीयम् – असाधारण्यस्य पक्षवृत्तित्वे सति साध्यव्यापकीभूताभाव-प्रतियोगितात्मकस्य, सत्प्रतिपक्षस्य च पक्षनिष्ठसाध्याभावव्याप्यवत्त्वरूपस्य बुद्धेर्विरोधिविषयकतया साध्यवत्ताज्ञानविरोधित्वं निर्विवादमेव। एवञ्च तज्ज्ञानदशायां हेतोरनुमित्यजनकत्वात्तद्बुद्धेः प्रतिबन्धकत्वमावश्यकमित्येतादृशयथाश्रुतार्थपरस्य दशाविशेषे इत्यादिमूलस्यानुत्थितिः, अन्यथा साधारण्यादिज्ञानस्य प्रतिबन्धकताया अपि व्यवस्थापयितुमुचितत्वादतस्तादृशमूलमन्यथा व्याख्यातुमवतरणिकामाह स्यादेतदिति (दीधितिकारः)। इत्यात्रासाधारणे = एतस्थलीयासाधारण्य-रूपदोषप्रकारकहेतुविशेष्यकभ्रमविषये सर्वसाध्यवद्व्यावृत्तत्वात्मके। अव्याप्तिरिति। तद्विषयकत्वस्य निरुक्तानुमित्यप्रतिबन्धकहेत्वविषयकज्ञानसाधारणतया तादृशप्रतिबन्धकतातिरिक्तवृत्तित्वादिति भावः। ननु केवलं सर्वसाध्यवद्व्यावृत्तत्वं न दोषोऽपि तु साधनवृत्तित्वविशेषिवत् तादृशविशिष्टविषयकत्वन्तु न प्रतिबन्धकातिरिक्तवृत्तीत्यत आह (दीधितिकारः) सर्वेति । तत्र=हेतौ, असत्त्वात्=अवृत्तेः, साध्यवति पक्षे हेतोर्वृत्तेरिति शेषः, तथा च तादृशविशिष्टस्याप्रसिद्ध्या तस्य दोषत्वासम्भवेन प्रसिद्धस्याविशिष्टसाध्यवद्व्यावृत्तत्वस्यैव तत्र दोषताया आवश्यकत्वमिति भावः। अद्रव्यद्रव्यत्वादाविति=असमवेतद्रव्यत्वादावित्यर्थः। असमवेतत्वस्य ध्वंससाधारणतया नित्यत्वव्याप्यत्वासम्भवाद्विशेष्यांशनिवेशः। अत्राप्यनन्तरमव्याप्तिरित्यनुषज्यते, तद्विषयकत्वस्य पक्षाविषयक-ज्ञानसाधारणतया प्रतिबन्धकतातिरिक्तवृत्तित्वादिति भावः। ननु केवलं नित्यत्वव्याप्या-द्रव्यत्वादिकं न तत्र दोषः, अपि तु पक्षनिष्ठतद्वत्तैव, तादृशविशिष्टविषयकत्वञ्च प्रतिबन्धकतानति-रिक्तवृत्तैवेत्यत आह(दीधितिकारः) पक्षस्येति। तथा च पक्षघटितविशिष्टाप्रसिद्ध्यापक्षाघटितस्यैव दोषत्वमावश्यकमिति भावः। तयोः=तादृशस्थलीयदोषत्वेनाभिमतयोरुक्त-धर्मयोः। शब्दो नित्यः शब्दत्वादित्यादौ शब्दत्वादिविशेष्यकनित्यव्यावृत्तत्वादिज्ञानविषयविशिष्टस्य प्रसिद्ध्या तत्राव्याप्तेः शङ्कानास्पदत्वादलक्ष्यत्वाभ्युपगमेन तत्परीहारस्यात्यन्तासम्भवदुक्तिकत्वात् हेतुपदं सद्धेतुपरतया व्याचेष्टे हेत्वोरिति ।

५. सा.नि.प्र.(चन्द्रकला-कलाविलासटीकाद्वयसहित), पृ. – २६६

६. सा.नि.प्र.(चन्द्रकला-कलाविलासटीकाद्वयसहित), पृ. – २८६

७. तदेव, पृ. – २८६-२८८

८. सा.नि., सम्पा. सुधाकरमालवीय, पृ. – ३६६

९. सा.नि.जा., पृ. – ८०

१०. सा.नि.प्र.(चन्द्रकल-कलाविलासटीकाद्वयसहित), पृ. – २८०

**परिशीलितग्रन्थपञ्जिः**

गङ्गेशोपाध्यायः। *तत्त्वचिन्तामणिः*। सम्पा. ब्रह्मचारी मेधाचैतन्य। कोलकाता : आद्यापीठ बालकाश्रम, १४१७ वङ्गाब्द (प्रथम संस्करण) ।

---। *सामान्यनिरुक्तिः*। सम्पा. श्रीरूपनाथ झा। मिथिला : मिथिला विद्यापीठ, १९७०।

---। ---। सम्पा. द्विवेदी, भट्टाचार्य, शास्त्री एवं शास्त्री। वाराणसी : चौखम्बा संस्कृत सीरीज् अफिस्, १९७०। मुद्रण।

---। *सामान्यनिरुक्तिप्रकरणम्*। सम्पा. वामाचरण भट्टाचार्य। वाराणसी : श्री साधुवेला आश्रम, विजया दशमी सम्बत् २०१०।

---। *पक्षताचिन्तामणिः एवं सामान्यनिरुक्तिः*। सम्पा. सुबुद्धिचरण गोस्वामी। नवदिल्ली : राष्ट्रीय पाण्डुलिपि मिशन्, २०१३ (प्रथम संस्करण)।

गदाधरभट्टाचार्यः। *गादाधरी (सामान्यनिरुक्तिः)*। सम्पा. शिवादित्य मिश्र। वाराणसी : चौखम्बा संस्कृत सीरीज् अफिस्,२०१०। मुद्रण।

---। *गादाधरी (सामान्यनिरुक्तिः)*। सम्पा. डा. सुधाकरमालवीय। वाराणसी : चौखम्बा संस्कृत भवन, २००७।

गौतम। *न्यायदर्शन* (प्रथम भाग)। सम्पा. फणिभूषण तर्कवागीश। कोलकाता : पश्चिमवङ्ग राज्य पुस्तक पर्षद्, २०१२। मुद्रण।

---। *न्यायदर्शन* (पञ्चम भाग) । सम्पा. फणिभूषण तर्कवागीश। कोलकाता : पश्चिमवङ्ग राज्य पुस्तक पर्षद्, १९८९। मुद्रण।

जगदीशतर्कालंकार । *जागदीशी (सामान्यनिरुक्तिप्रकरणम्)*। सम्पा. यादवेन्द्रनाथ भट्टाचार्य। कोलकाता : संस्कृत ग्रन्थालय, १९६५।

न्यायपञ्चानन, विश्वनाथ। *भाषापरि*च्छेद। सम्पा. पञ्चाननशास्त्री। कोलकाताः संस्कृत पुस्तक भाण्डार, १९८४। मुद्रण।

*सामान्यनिरुक्तिसौगन्ध्यम्*। सम्पा. डा. राजाराम शुक्ल। वाराणसी : सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय, २००३।

# शास्त्रेषूपाधिविमर्शः

चन्दन-मण्डलः

शिष्यतेऽनेन इति शास्त्रम्। शास्-धातोः ष्ट्रन्-पत्ययेन शास्त्रशब्दः निष्पद्यते। व्युत्पत्त्यानुसारेण शास्त्रशब्दस्य अर्थः ग्रन्थः । अत्र *शास्त्रेषु* इत्यनेन मया व्याकरणशास्त्रं काव्यशास्त्रं दर्शनशास्त्रम् अलंकारशास्त्रम् इत्यादीनि कथ्यन्ते।

सर्वेषां प्राणिनां ज्ञानलाभेच्छा आजन्मनः मरणावधि। तच्च ज्ञानं यदि यथार्थं स्यात् तर्हि इष्टसिद्धिः, विपरीतक्रमे तु अनिष्टसिद्धिः। यथार्थज्ञानं प्रमिति,अज्ञानं तु अप्रमा इति। सदनुमितौ प्रमात्वं जायते। असदनुमितौ भ्रमः जायते। स दोषः प्रधानतः हेत्वात्मकः अर्थात् हेत्वाभासः इति। हेत्वाभासः पञ्चधा, तेषु एकः असिद्धः। तच्च त्रिविधः व्याप्यत्वासिद्धः, आश्रयासिद्धः, स्वरूपासिद्धः। अर्थात् हेतुः यदि उपाधिविशिष्टः भवति तर्हि तत्र व्याप्यत्वासिद्धदोषः भवति।

को नाम उपाधिः? उप-पूर्वकात् आ-पूर्वकात् धा-धातोः उत्तरं कि-प्रत्यये उपाधिशब्दः निष्पद्यते। *उपसर्गे घोः किः*[1] इति सूत्रेण कि-प्रत्ययः भवति। उप समीपे स्थिते वस्तुनि आदधाति स्वनिष्ठधर्ममिति। एवञ्च स्वनिष्ठधर्मसंक्रामकः उपाधिः। स्वसामीप्यादिना स्वनिष्ठधर्ममन्यत्र समारोपयति यः सः उपाधिः।

उपाधिशब्दः पारिभाषिकशब्दः। समीपवर्तिनि वस्तुनि स्वीयधर्ममारोपयति यः स उपाधिः इत्येव यौगिकार्थः। यदेव साध्यस्य व्यापकः साधनस्य च अव्यापकः स उपाधिः।

विविधेषु शास्त्रेषु उपाधिविषये विविधा आलोचना अस्ति। *तर्कसंग्रहे* उपाधेः लक्षणे ग्रन्थकारेण उक्तं यत्— *साध्यव्यापकत्वे साधनाव्यपकत्वमुपाधिः*[2]। अर्थात् यः पदार्थः साध्यस्य व्यापकः भूत्वा साधनस्य अव्यापकः भवति, स उपाधिः। नैयायिकाः खलु वदन्ति अनुमितेः हेतौ व्यभिचारानुमापकः उपाधिः। साध्यव्यापकत्वे इत्यस्यार्थः हि साध्यसमानाधिकरणात्यन्ताभावाप्रतियोगित्वम्। साधनाव्यपकत्वमित्यस्यार्थः साधन-वन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वम्।

यथा- पर्वतो धुमवान् वह्नेः, इत्यत्र पर्वतः हि पक्षः। आद्रेन्धनसंयोगः उपाधिः। आद्रेन्धनसंयोगः साध्यस्य व्यापकः, यत्र यत्र धुमः तत्रैव आद्रेन्धनसंयोगः हेतोः वह्नेः अव्यापको भवति। अर्थात् वह्नेः अधिकरणे अयोगोलके आद्रेन्धनसंयोगस्य अत्यन्ताभावः तिष्ठति। आद्रेन्धनसंयोगः उपाधिः साध्यव्यापकत्वात् साधनाव्यपकत्वात्।

इत्येव साध्यधूमस्य व्यापकः। पुनः यत्र आद्रेन्धनसम्भूतवह्निः तत्रैव धूम इत्यत्र साध्यधूमस्य व्याप्यः। अत्र आद्रेन्धनसम्भूतवह्निः स्वीयधर्मं वह्निहेतौ आरोप्य उपाधिपदवाच्यः भवति। नव्यमते तु विषमव्याप्तिः उपाधिपदवाच्यः भवति। प्राचीनमते विषमव्याप्तिः यदि उपाधिलक्षणं भवति तर्हि सद्धेतुः अपि सोपाधिकः भवति। यथा- पर्वतो वह्निमान् धूमात् इत्यत्र पक्षभिन्नत्वमुपाधिः भवति। परन्तु यदि साध्यसमव्याप्तत्वमेव उपाधिलक्षणं स्यात् तर्हि सद्धेतुः उपाधिः न भवति। अतः प्राचीनमते उपाधिलक्षणं हि— *साध्यव्याप्यत्वे सति साध्यव्यापकत्वे सति साधनाव्यापकत्वमुपाधित्वम्।* प्राचीननैयायिकानां तया वैशेषिकाणां मते साध्यसमव्याप्तत्वे सति साधनाव्यापकत्वमुपाधित्वम्। तन्मते *आद्रेन्धनसम्भूतवह्निः* उक्तोदाहरणे उपाधिः। साध्यसमव्याप्तः नाम साध्यस्य व्याप्यः तथा व्यापकः इति। यत्र धूमः तत्र आद्रेन्धनसम्भूतवह्निः।

नव्यमते खलु साध्यव्यापकत्वमित्यनेन साध्यव्याप्यस्य बोधः भवति। वरदराजस्य *तार्किकरक्षा*ग्रन्थे उपाधिलक्षणे उक्तम्— *साधनाव्यापकाः साध्यसमव्याप्ताः उपाधयः*।

*नव्यन्यायभाषाप्रदीप*स्थले अपि उपाधेः आलोचना वर्तते। अत्र पदार्थस्य धर्मरूपेण स्वीक्रियते। जातिभिन्नधर्मरूपेण उल्लिख्यते। उपाधिः तत्र सखण्डाखण्डभेदेन द्विधा विभज्यते।

दर्शनशास्त्रवत् शास्त्रान्तरे अपि उपाधिप्रक्रिया दृश्यते प्रत्यक्षभावे उपाधेः आलोचना नास्ति। तथापि पर्यालोचनया उपाधेः अन्तर्भावः ज्ञायते। दर्शनशास्त्रे सन्दिग्ध: तथा निश्चितभेदेन द्विविध:उपाधि: आलोचित:,

**निश्चित: उपाधि:-** *पर्वत: धूमवान् वह्ने:* इत्यत्र आद्रेन्धनसंयोगः निश्चित: उपाधिः यतः आद्रेन्धनसंयोग: निश्चितरूपेण साध्यस्य धूमस्य साधनस्य वह्ने: अव्यापक: भवति।

**सन्दिग्ध: उपाधि:-** स: श्याम: मैत्रीतनयत्वात् इत्येव् सन्दिग्ध: उपाधि:,। इत्यत्र शाकपाकजन्यत्वमिति शंकित: उपाधिः, मित्रा नामकनार्या: प्रागेव कतीनां पुत्राणां वर्ण: श्याम: भवति स्म, कालान्तरे मित्रा पुन: गर्भवती भवति इति श्रुत्वा पूर्वं मित्रापुत्रान् दृष्टवान् जन: वदति स श्याम: भवति, मित्रातनयत्वेन सह श्यामत्वस्य वारं वारं सहचारं दृष्ट्वा मन्यते मित्रासद्योजात: पुत्र:अपि श्यामो भवेत्, यत्र यत्र मित्रातनयत्वं तत्र तत्र श्यामत्वमित्यत्र मित्रातनयत्वं श्यामत्वस्यानुमापक: न, शाकपाकजन्यत्वं हि उपाधि: । शाकादिभोजनद्रव्यं श्यामत्वस्य ग्राहक:, आयुर्बेदे विद्यते, यादृग् वर्णन् आहारमुपसेवते, गर्भिणी तादृगवर्णप्रसवा भवति। अर्थात् गर्भवती दुग्धदध्यादीन् भुंक्ते चेत् अपत्य: श्वेतवर्णो भवेत्, अपि तु शाकादीन् भुंक्ते चेत् अपत्य: श्यामवर्णो भवेत्। उक्तस्थले शाकपाकादिकारणादेव मैत्र्या: पुत्रा: श्यामवर्णा: भवन्ति, स श्याम: मैत्रीतनयत्वात्। अनुमानेऽस्मिन् साध्यम् श्यामत्वम् हेतुश्च मैत्रीतनयत्वम्। शाकपाकजन्यत्वेन उपाधि:, यत्र यत्र श्यामत्वं स्यात्, तत्र तत्र शाकपाकजन्यत्वं स्यात् इति निश्चिततया वक्तुं न शक्यते।

साध्यव्यापकत्वात् साधनाव्यापकत्वाच्च शाकपाकजन्यत्वमुपाधि: अत्र यदि तस्य मैत्रीतनयत्वस्य श्यामवर्णविषये सन्देह स्यात् तर्हि शाकपाकजन्यत्वं सन्दिग्धोपाधि: भवेत्, अन्यथा निश्चितोपाधि: । यत: हेतौ साध्यव्यभिचारस्य ज्ञापको भवति निश्चितोपाधि:, हेतौ साध्यव्यभिचारस्य संशयज्ञापको भवति सन्धिग्धोपाधि:।

अन्नंभट्टेन दीपिकाटीकायामुक्तं यत् उपाधिश्चतुर्विध:, यथा- क) केवलसाध्यव्यापक:, ख) पक्षधर्मावच्छिन्नसाध्यव्यापक:, ग) साधनावच्छिन्नसाध्यव्यापक: , घ) उदासीनधर्मा-वच्छिन्नसाध्यव्यापक:।

**क) केवलसाध्यव्यापक**:- यथा *पर्वतो धूमवान् वह्ने:* इत्यत्र आद्रेन्धनसंयोगो हि उपाधि:। उपाधिरिति केवलसाध्यव्यापक: भवति।

**ख) पक्षधर्मावच्छिन्नसाध्यव्यापक:** - यथा- *वायु: प्रत्यक्ष: प्रत्यक्षस्पर्शाश्रयात्* इत्यत्र उद्भूतरूपवत्त्वमुपाधि:।

**ग) साधनावच्छिन्नसाध्यव्यापक:-** *प्रागभाव: विनाशी जन्यत्वात्* इत्यत्र भावत्वमित्युपाधि:।

**घ) उदासीनधर्मा-वच्छिन्नसाध्यव्यापक:-** *प्रागभाव: विनाशी प्रमेयत्वात्* इत्यत्रापि भावत्वमित्युपाधि:।

व्याकरणे उपाधिप्रक्रिया परिदृश्यते। यथा- *स्थानिवदादेशोऽनल्विधौ*[3] इत्यस्मिन् सूत्रे एवं दृश्यते। सूत्रार्थो भवति- आदेशः स्थानिवत् स्यात् अनल्विधौ। अत्र दृश्यते यत् अनलविधौ आदेशस्य स्वीयधर्मं न तिष्ठति, तदुपरि

स्थानीत्वधर्मः आरोप्यते। अत्र स्थानी स्वस्थले प्रयुक्तस्यादेशस्योपरि स्वधर्ममारोपयति अर्थात् आदेशमध्ये स्थानीत्वभावः विद्यते। स्थानी अत्र उपाधिः। उदाहरणं यथा- नर-शब्दस्य चतुर्थ्येकवचने नर>ङे इत्यवस्थायां *ङेर्यः*[४] इत्यनेन *नर-य* इति ततः *सुपि च*[५] इत्यनेन दीर्घे *नराय* इति। अत्र *य-कारः* न सुप् परन्तु स्थानिवद्भावात् तस्य आदेशस्य स्थानित्वप्राप्तिः। अत्र यकारमध्ये ङे-विभक्तिः स्वीयधर्ममारोपयति। अर्थात् *य*-सुप् भवति। अतः ङे इत्यत्र उपाधिः। एबमन्येषु सूत्रेष्वपि दृश्यते।

उपाधिरिति पारिभाषिक: शब्दः, दर्शनशास्त्रस्य उपाधे: अपेक्षया काव्यशास्त्रस्य उपाधिः विलक्षण: काव्यशास्त्रे विशेषित: रसगंगाधरग्रन्थे काव्यकारणविषये आलोचनावसरे उपाधि: उल्लिखितः । जगन्नाथेन निगदितम्- तद्गतं प्रतिभात्वं काव्यकारणतावच्छेदकतया सिद्धजातिविशेष: उपाधिरूपं वाखण्डम्।

अस्योपाधे: स्वरूपं किम्? तद्विषये टीकाकाराः स्वस्वमतमुल्लिखितवन्त:, तन्मध्ये मधुसूदनाचार्य: कथितवान्— अन्यूनानतिप्रसक्त: आनुगतधर्मो हि जाति: न भवति अपि तु उपाधिः भवति, उपाधिरयं द्विविध:, अखण्डोपाधि:, सखण्डोपाधि: च।

**अखण्डोपाधि:-** य नित्यः सन् एकस्मिन्नेव वस्तुनि स्वरूपसम्बन्धेन तिष्ठति, अर्थात् य: स्वरूपतो भानायोग्य: स धर्म: अखण्डोपाधि:। यथा आकाशत्वम्, यत: आकाशत्वं नित्यं तथाप्येकस्मिन्नाकाशे स्वरूपसम्बन्धेन तिष्ठति, परन्तु एवमुच्यते यत् यो निर्वक्तुमयोग्य: विवरीतुमनर्ह: स अखण्डोपाधि:, आकाशत्वं अखण्डोपाधि: भवितुं नार्हति, यतो हि समवायिकारणत्वेन आकाशस्य निर्वचनं सम्भवति।

**सखण्डोपाधि:-** य: स्वरूपतो भानायोग्य: तथा यस्य निर्वचनं सम्भवति, स सखण्डोपाधि:, यथा घटवदभूतलमित्यत्र घट: भूतलस्योपाधि:, स च न जातिरूप:, नित्यत्वे सति अनेकसमवेतत्वरूपजातिलक्षणा लग्नत्वात्, न च अखण्डोपाधि:, घटत्वेन विव्रियमानत्वात्। तस्मात् सखण्डोपाधि।काव्यशास्त्रे तथा अलंकारशास्त्रेऽपि उपाधेः आलोचना वर्तते। *काव्यप्रकाशे* द्वितीयोल्लासे अस्मिन् विषये आलोचना वर्तते। तत्र एवमुक्तं यत् आनन्त्याद् व्यभिचाराच्च दोषाद् व्यक्तौ संकेतः न गृह्यते, व्यक्तेः उपाधौ एव संकेतः कर्तव्यः। व्यक्तिरूपोपाधेयस्य धर्मः भवति उपाधिः। अयमुपाधिः चतुर्धा विभज्यते। यथा- जातिः, गुणः, क्रिया, संज्ञा चेति।

जातिः – वस्तुतः प्राणपदस्तथा जीवनाधायकधर्मो भवति जातिः। किञ्च जातिरहितव्यक्तिमात्रेण कस्यापि वस्तुनः सिद्धिर्न भवति। यथा- गौः स्वरूपेण न गौः, न अगौ च भवति। गोत्वाभिसंबन्धादेव गौः गोः बोधको भवति।

गुणः – विशेषाधानहेतुभूतसिद्धवस्तुधर्मो गुणः। यतो हि शुक्लत्वादिगुणसहायेनैव सत्तोपेतवस्तु सजातीयपदार्थेभ्यः आत्मानं विशेषितं करोति। यथा- गौः इत्यनेन सह यदा शुक्लगुणवाचकविशेषणं संयुक्तं भवति तदा अन्येभ्यः गोभ्यः पृथक् करोति।

क्रिया – साध्यरूपवस्तुधर्मः *क्रिया* इत्यनेनाभिधीयते। पूर्वापरीभूतसमस्तव्यापार-विशिष्टा हि क्रिया। यथा – पाकक्रिया।

संज्ञा – वक्तृयदृच्छासंनिवेशितो भवति संज्ञा। वक्तुः इच्छानुसारेण सन्निवेशात् संज्ञेयम्। यथा- डित्थः।

अलंकारमध्येऽपि उपाधिप्रक्रिया दृश्यते। यथा रूपकमिति अलंकारस्य लक्षणे उक्तम्– *तद्रूपकमभेदो य उपमानोपमेययोः*[६]। उपमानोपमेययोः अभेदे रूपकालंकारः भवति। अत्र उपमेयोपरि स्वधर्मं प्रयुङ्क्ते उपमानम्। यथा

*मुखं चन्द्रः* अत्र मुखस्य चन्द्रेण सह तुलनां करोति। अत्रापि उपाधिव्यापारः दृश्यते। मुखं चन्द्रः चेति द्वयमेव भिन्नवस्तु, परन्तु मुखोपरि चन्द्रस्य धर्मस्य आरोपः भवति। यद्यपि चन्द्रस्य समीपे मुखं न तिष्ठति परन्तु कविकल्पनायां मनसि द्वयमेव तिष्ठति। तत्रैव चन्द्रः स्वीयधर्ममारोपयति। अत्र चन्द्रः स्वीयधर्मं मुखोपरि आरोपयति। अत्र चन्द्रः उपाधिः। एवमन्येषु अलंकारेषु अपि एवं परिलक्ष्यते।

लोकोसमाजेऽपि उपाधिशव्दः प्रचलितः अस्ति। परन्तु तत्र उपाधिः नाम पदमर्यादा। अत्रापि आरोपव्यापारः विद्यते। यथा ईश्वरचन्द्रवन्द्योपाध्यायः तस्योपाधिः विद्यासागरः। विद्यासागरः इत्यस्य अर्थः हि विद्यायाः सागरः। ईश्वरचद्रमध्ये अपि विद्यायाः आधिक्यवशतः सागरवत् तुल्यते। ईश्वरचन्द्रः एकः जनः परन्तु तन्मध्ये ज्ञानाधिक्यवशतः जलाधिक्यसागरवत् ज्ञानाधिक्यसागररूपेणाभिहितः। तन्मध्ये विद्यासागरत्वधर्मः आरोपयति। अत्र विद्यासागरः उपाधिः। एवमेवान्यत्रापि वर्तते।

उपाधिविषये पुस्तकेषु किञ्चित् किञ्चित् आलोचना वर्तते एतदर्थं मया सम्मिलितभावेन पूर्णरूपेण ज्ञानप्रदानर्थमस्मिन् विषये गवेषनाकर्म करोमि।

दर्शनशास्त्रे एक गुरुत्वपूर्णविषयः उपाधिः । तदर्थं सारल्येन शिक्षार्थीनां समीपे प्रवर्तयितुं कर्मेदं क्रियते।विभिन्नशास्त्रे भिन्नार्थे उपाधेः आलोचना वर्तते। एकत्र सम्यग्भावेन उपस्थापनाय इदं शोधकर्म करोमि। तासां मध्ये किं सादृश्यं किंवा वैसादृश्यं वर्तते , इत्येव मया प्रस्तूयते।

उपाधिविषये यः ज्ञातुमिछति अल्पक्लेशेन एव तस्य अनायासेनैव तदिछापूर्त्तिः भवति। ये खलु शास्त्रविमुखाः परन्तु उपाधिविषये ज्ञातुमिच्छति तन्निकषा इदं पत्रं गुरुत्वपूर्णम्। अपि च शास्त्रज्ञानां समीपे अपि अस्य प्रयोजनीयता अस्ति। यदि कोऽपि अस्मिन् विषये गूढालोचनां करोति तर्हि तेन सोपानरूपेण अवलम्ब्यते।

अत्र विषयेन सह शोधपत्रस्य प्रतिपाद्य-प्रतिपादकसम्बन्धः वर्तते।

जगदिदं सुनिर्दिष्टरीत्या एव प्रचलति। अन्यथा विषमावस्था सृज्येत। एवमेव गवेषणाकर्मण्यपि क्वामपि सुनिर्दिष्टपद्धतिमवलम्ब्य शोधप्रबन्धो विरच्यते। अद्यावधि भाषासाहित्यक्षेत्रे ये शोधप्रबन्धाः निर्मीयन्ते, तेषां पर्यालोचनेन शोधस्य दशविधत्वं परिलक्ष्यते।

तेषु शोधप्रबन्धेषु मया यः शोधप्रबन्धो विरचितः स विश्लेषणात्मकशोधो वर्तते। सूक्ष्मबुद्ध्या परिशील्य विषयविन्यासो हि अस्य शोधप्रबन्धस्य मूलवैशिष्ट्यम्। शास्त्रान्तरे उपाधेः किं वैशिष्ट्यमित्येतत् पर्यालोच्य विश्लेषणं क्रियते। तुलनात्मपर्यालोचनेन साम्यं वैषम्यं चोद्घाट्यते॥

एतत् सर्वं विचार्य वक्तुं शक्यते यत् विश्लेषणात्मपद्धत्या तुलनया शोधोऽयं क्रियते।

**उल्लेखपञ्जिः**

१. *अष्टाध्यायी*- ३/३/९२

२. *तर्कसंग्रहः*,पृ.-४१७, नारायण-चन्द्र-गोस्वामी

३. *अष्टाध्यायी*- १/१/५६

४. *अष्टाध्यायी*- ७/१/१३

५. *अष्टाध्यायी*- ७/३/१०२

६. *काव्यप्रकाशः*- पृ. ९२६, सम्पा. सत्यनारायणशास्त्री

**परिशीलितग्रन्थपञ्जिः**

अन्नंभट्टः, *तर्कसंग्रहः*; सम्पा - नारायणचन्द्रगोस्वामी, संस्कृत पुस्तक भाण्डार कलकाता,१४१०.

केशवमिश्रः, *तर्कभाषा*; सम्पा. गंगाधरकरन्यायाचार्यः; यादवपुरविश्वविद्यालयप्रकाशना, कलिकाता, २०१३, द्वितीयसंस्करणम्।

पाणिनि, *अष्टाध्यायी*, सम्पा- तपनशङ्कर-भट्टाचार्यः,संस्कृतवुकडिपो,कलकाता,२००४.

मम्मटाचार्यः, *काव्यप्रकाशः*; सम्पा.सत्यनारायणशास्त्री, चौखाम्बा कृष्णदास अकादमी, वाराणसी,२०१६, द्वितीयसंस्करणम्।

__,__; सम्पा.विपदभञ्जनपालः, संस्कृतपुस्तकभाण्डारः कलकाता,१४१७, प्रथमप्रकाशः।

विश्वनाथकविराजः, *साहित्यदर्पणः*; सम्पा. सत्यव्रतसिंहः; चौखम्बाविद्याभवन, वाराणसी,२०१८.

# आत्मतत्त्वविवेकग्रन्थदिशा क्षणभङ्गवादखण्डनेनात्मस्थापनम्

देवश्री-खांडा

**सारसंक्षेपः**

पुरुषार्थेष्वन्यतमपरमपुरुषार्थस्य मोक्षस्याऽऽत्मसाक्षात्कारः प्रधानोपायः। तत्रात्मन्निति शब्देन यथा जीवात्मनः सूचनं भवति तथैव परमात्मनोऽपि सूचनं भवति। *आत्मतत्त्वविवेक*न्थग्रन्थस्य मूलोद्देश्यमात्मविष्यकबाधकमतखण्डनेन साधकप्रमाणेनात्मप्रतिष्ठा। क्षणिकत्ववादिबौद्धानां मते क्षणिकविज्ञानप्रवाह एव आत्मा। क्षणिकत्वादस्वीकारे न्यायसम्मतात्मनो नित्यत्वं व्याख्यायितुं नैव शक्यते इति हेतोः बौद्धानां क्षणभङ्गवादस्य खण्डनेनात्मस्थापनं कृतमुदयनाचार्येण।

**कुञ्चिकाशब्दः**

क्षणभङ्गः, मोक्षः, जीवात्मा, क्षणिकत्वञ्च।

नैयायिकानां स्वमहिममाधुर्येण न्यायदर्शनं सुसमृद्धं गौरवान्वितञ्च। विविधसमये आविर्भूता दार्शनिकाः स्वतन्त्रग्रन्थभाष्यव्याख्यानादिमाध्यमेन स्वाधिपत्यं तन्वते। विविधप्रतिभामण्डितदार्शनिकानां दर्शनेनास्माकन्दर्शनसाहित्यमतीवसुसज्जितं वर्तते। दार्शनिका यथा प्रतिद्वन्द्विरूपेण समालोचिता भवन्ति तथैव स्वदर्शनप्रतिभया श्रद्धेया अपि भवन्ति। एतेषु दार्शनिकेष्वन्यतमप्रमुखदार्शनिक उदयनाचार्यः। उदयनाचार्यविरचितेषुग्रन्थराजिष्वन्यतमावात्मतत्त्वविषयप्रतिपादको ग्रन्थो वर्तते*आत्मतत्त्वविवेक इति। आत्मतत्त्वविवेक* इत्यस्मिन् ग्रन्थे परिच्छेदचतुष्टये पर्यायेण बौद्धसम्मतक्षणभङ्गवादस्य, बाह्यार्थभङ्गवादस्य, गुणगुणिभेदभङ्गवादस्य, अनुपलब्ध्यभावसाधकवादस्य च खण्डनेनात्मस्थापनं वर्तते। ग्रन्थेऽस्मिन् पूर्वपक्षिरूपेण बौद्धान् स्वीकृत्य तेषां विविधमतानां खण्डनपुरःसरं न्यायसम्मतस्य शरीराद्यतिरिक्तनित्यविभुज्ञानवत्सुखादेराश्रयरूपेण जीवात्मनः प्रतिपादनं कृतम्।

प्रपञ्चेऽस्मिन्सर्वजनसंवेदनसिद्धं निसर्गप्रतिकूलस्वभावं दुःखं परिहर्तुं सर्वे तदुपायमनुसन्धित्सवः सन्ति। आध्यात्मिकदुःखनिवृत्तिविषये सर्वाध्यात्मिकवत्तत्त्वज्ञानमात्मतत्त्वज्ञानं वा तदुपायरूपेणाकर्णयन्तीति हेतोरात्मतत्त्वमस्मिन् ग्रन्थे प्रतिपाद्यते। परन्तु कस्यचिद् विषयस्य स्थापनाय यथा साधकं किञ्चिद् दातव्यं तथैव तस्य बाधकस्य खण्डनमपि कर्तव्यं भवति। अतस्तस्यात्मतत्त्वस्य साधकप्रमाणस्थापनं बाधकप्रमाणखण्डनञ्चोभयग्रन्थे प्रतिपादितम्। आदौ तावदुभयग्रन्थे क्षणभङ्गवादस्य खण्डनपुरःसरं कथमात्मतत्त्वस्य प्रतिपादनं वर्तते तदालोच्यते।

## क्षणभङ्गवादे क्षणिकत्वस्य स्वरूपम्

आत्मतत्त्वप्रतिपादनाय बौद्धसम्मतक्षणिकत्ववादस्य खण्डनं विधातव्यम्। क्षणभङ्गवादज्ञानात्पूर्वं ज्ञातव्यमस्ति किं नाम क्षणिकत्वम्। शिरोमणिना क्षणिकत्वस्य लक्षणमवोचि– *स्वाधिकरणसमयप्रागभावाधिकरण-क्षणानुत्पत्तिकत्वे सति कादाचित्कत्वम्* [1] अथवा *स्वाधिकरणसमयप्रागभावाधिकरणक्षणानुत्पत्तिकत्वे सति उत्पत्तिमत्त्वम्।*[२] स्वस्य योऽधिकरणभूतसमयस्ततः प्राक् योऽधिकरणभूतः समयः, तस्मिन् समयेऽनुत्पन्नः, परन्तु तस्मात् क्षणात्परं

कदाचिद्विद्यमानोऽथवा उत्पन्नः यः पदार्थः स क्षणिकपदार्थः। तथा हि नीलपदार्थः (बौद्धमते द्रव्यरूपं नास्त्यन्यद्वस्तु, वस्तुतो नीलगुणादेरेव समष्टिः घटादिपदार्थः) क्षणिकपदार्थः। तद्यथा– स्वं नीलः, स्वाधिकरणसमयो नीलपदार्थो यस्मिन् समये उत्पद्यते स समयः, तस्य प्रागभावाधिकरणक्षणो नीलपदार्थस्योत्पत्तेः पूर्वक्षणः। तस्मिन् समये नीलपदार्थस्यानुत्पन्नत्वात् किन्तु परस्मिन् क्षणे कदाचिद् विद्यमानत्वादथवा उत्पन्नत्वाद् नीलपदार्थः क्षणिकपदार्थः। एतद् ज्ञेयमस्ति यत्, अत्र क्षणत्वस्य लक्षणं शिरोमणिना स्वीकृतं यत्– *क्षणश्च स्वाधेयपदार्थप्रागभावानाधारसमयः।*[३]

दीधितिकारेण प्रागभावो नैव स्वीक्रियते इति हेतोः क्षणिकत्वस्य लक्षणमवोचि– *स्वाधिकरणक्षणवृत्तिध्वंसप्रतियोग्यवृत्तित्वं क्षणिकत्वम्।*[४] अर्थात् स्वाधिकरणक्षणे विद्यमानो यो ध्वंसः, तस्य ध्वंसस्य यत्प्रतियोगी तत्रावृत्तित्वं क्षणिकत्वम्। अर्थात् स्वं नीलादिः, स्वाधिकरणक्षणवृत्तिध्वंसः तत्पूर्वकालिकपदार्थस्य ध्वंसः, तस्य ध्वंसस्य प्रतियोगी स एव पूर्वकालिकपदार्थः, तस्मिन् पूर्वकालिकपदार्थे परक्षणस्थितपदार्थस्यावृत्तित्वात् नीलादिः क्षणिकपदार्थः। अत्र *क्षणत्वं स्वावृत्तियावत्स्ववृत्तिध्वंसप्रतियोगि-कत्वम्*[५] इति शिरोमणिरवोचत्। दीधितिकारेण क्षणस्य लघुलक्षणं कृतमस्ति यत्– *स्ववृत्तिध्वंसप्रतियोग्यनाधारत्वं वा* [६] इति।

**बौद्धसम्मतक्षणवादस्वरूपम्**

उपर्युक्तरूपेण क्षणिकत्वे निर्णीते सति प्रश्नोऽवश्यमागच्छेदात्मापि क्षणिकपदार्थो वा। तत्र न्याय-वैशेषिकनये प्रतिज्ञाहेतूदाहरणोपनयनिगमनानि चेति स्वीकृतेषु पञ्चावयवेष्वपिबौद्धनये तु न्यायस्यावयवद्वयं स्वीकृतम्। यथा– उदाहरणम्, उपनयश्चेति। बौद्धमतेऽवयवद्वयाद् व्याप्तिः पक्षधर्मताज्ञानं च क्रमशः सम्पद्येते। ततोऽनुमितिरुत्पद्यते। बौद्धमते क्षणिकत्वविषये प्रमाणमेतादृशं वर्तते यथा– *यत् सत् तत् क्षणिकम्, यथा घटः। संश्च विवादाध्यासितः शब्दादिः।*[७] अनुमानस्थलमिदं दृश्यते अन्यत्रापि।[८] अत्र *यत् सत् तत् क्षणिकम्, यथा घटः* इत्युदाहरणवाक्यतः सत्तायां क्षणिकत्वस्य व्याप्तिज्ञानं भवति, *संश्च विवादाध्यासितः शब्दादिः* इत्युपनयवाक्यतः शब्दादिपक्षधर्मताज्ञानं भवति। तत एव *शब्दादिः क्षणिकः* इति क्षणिकत्वस्यानुमानं सिद्ध्येत्। परन्तु संशयोऽत्र भवति बौद्धमतेऽवयवपुञ्जातिरिक्तावयव्यसिद्धः खलु तर्हि कथं क्षणिकत्वानुमाने घटस्य दृष्टान्तरूपेण ग्रहणमिति। अपरश्च संशयो भवति, उभयवादिसिद्धस्यैवदृष्टान्त इति सर्वैरप्यङ्गीक्रियते। परन्तु घटस्य बौद्धमते क्षणिकत्वे सिद्धेऽपि न्याय-वैशेषिकमते त्वसिद्धः। अतः क्षणिकत्वानुमाने कथं घटस्य दृष्टान्तत्वेन स्वीकारो भवितुमर्हतीति।

अस्य संशयस्य समाधानं शिरोमणिना प्रतिपादितम्– स्थूलद्रव्यमत्र दृष्टान्तरूपेण दर्शितम्, अतो घटस्य क्षणिकत्वेऽसिद्धेऽपि घटस्य क्षणिकत्वसाधनात्परं दृष्टान्तो भवितुमर्हति। अथवाऽत्र *घटः* इति पदेन कुर्वद्रूपत्वविशिष्टपरमाणुसमूहः (यस्मात्कार्यपदार्थः उपद्यते तत्कुर्वद्रूपम्) ज्ञाप्यते। अथवा घटोऽत्र व्यतिरेकदृष्टान्तत्वेन प्रयुक्तो भवति– यत् सत् तत् क्षणिकमिति, यत् क्षणिकं नास्ति तन्न सत् यथा घट इति। अत्र *विवादाध्यासितः* इति विशेषणमन्तिमशब्दस्य सिद्धसाधनं निषेधाय प्रयुक्तम्। केवलं *शब्दादिः सत्* इत्युक्ते सत्यन्तिमशब्दस्य सद्रूपेण तथा क्षणिकत्वरूपेण सिद्धत्वात् सिद्धसाधनदोष आपतति। अतस्तस्य वारणाय *विवादाध्यासितः* इति विशेषणम्। अथवा *विवादाध्यासितः* इति विशेषणं पक्षस्य स्वरूपकथनमात्रम्। शब्दादिः स्वरूपतः क्षणिको न वेति विवादविषयः। वस्तुतः स्वरूपकथनपक्षेऽन्तिमशब्दस्य ग्रहणेऽप्यापातदृष्ट्या सिद्धसाधनदोषापत्तावपि वास्तविके तथा न भवति। यतो हि पक्षतावच्छेदकसामानाधिकरण्येन साध्यसाधने पक्षस्यैकांशे साध्यसिद्धे सत्यपि यावत्पक्षं स्वीकृत्य साध्यसाधनस्योद्देश्यत्वादनुमितेः पूर्वं यावत्पक्षे साध्यसिद्धेरनुत्पन्नत्वात् सिद्धसाधनदोषो न भवेत्। अतो विवादाध्यासितपदं स्वरूपकथनपरमिति।[९]

### *आत्मतत्त्वविवेके*क्षणिकत्ववादखण्डनमात्मतत्त्वप्रतिष्ठा च

आत्मतत्त्वस्थापनायागतस्य बाधकस्य खण्डनाय बौद्धसम्मतस्य क्षणभङ्गस्यालोचनाऽत्र वितन्यते। वस्तुतस्तु बौद्धसम्मतेषु चतुर्षु बाधकेष्वन्यतमबाधकं क्षणभङ्ग इति। क्षणिकत्ववादस्य स्वरूपमुपर्यालोचितम्। तस्य खण्डनावसरे आदावेवा*त्मतत्त्वविवेके* उच्यते– क्षणभङ्गो बाधकं भवितुं नार्हति प्रतिबन्धासिद्धेः।[१०] अत्र प्रतिबन्धो व्याप्तिः, व्याप्तेरसिद्धत्वात् क्षणभङ्गवादो बाधकं भवितुं नार्हतीति।

### सामर्थ्यासामर्थ्यरूपविरुद्धधर्मद्वयस्य संसर्गः

पूर्वपक्षिभिः क्षणिकत्ववादसमर्थनाय पुनरुच्यते क्षेत्रस्थबीजमङ्कुरमुत्पादयति किन्तु कुशूलस्थितबीजमङ्कुरं नोत्पादयति। अतः क्षेत्रस्थाङ्कुरोत्पादकबीजेभ्यः कुशूलस्थितबीजस्य भेदोऽवश्यं स्वीकार्यः। तद्वदेकस्मिन् कुशूलस्थितबीजेऽपि प्रतिक्षणं विभिन्नक्रिया दरीदृश्यते। अतः कुशूलस्थितबीजेष्वपि भेदोऽवश्यं स्वीकर्तव्यः। एकस्मिन् बीजे प्रतिक्षणं विभिन्नक्रिया सम्पद्यते किन्तु प्रतिक्षणं विभिन्नक्रियां प्रत्येकस्य बीजस्य कारणं नैव स्वीकर्तुं शक्यते। विभिन्नक्रियायामेकस्य बीजस्यैकस्मिन्क्षणे सामर्थ्ये सति तस्मिन् क्षणे एव तेनैव बीजेन विभिन्नक्रियोत्पद्येत। अर्थादेतत्स्वीकर्तव्यमेकस्मिन् क्षणे एकस्य पदार्थस्यैकक्रियां प्रत्येव कारणं भवति तत्क्षणेऽन्यपदार्थः तत्क्रियां प्रति कारणं न भवति। अतस्तत्तत्क्रियायाः कारणेभ्यस्तत्तत्क्रियाया अकारणं भिन्नमेवेति स्पष्टं प्रतीयते। अत एकक्षणे कार्यसामर्थ्यस्य कार्यासामर्थ्यस्य चेति धर्मद्वयस्य समावेशो नैव सम्भवति। एवञ्च प्रतिक्षणं विभिन्नक्रियोत्पद्यमानत्वाद् विभिन्नक्रियां प्रति विभिन्नपदार्थस्य भेदस्य स्पष्टप्रतीयमानत्वात्तेषां भेदोऽपि सिद्ध्यति। किञ्च भेदसिद्धत्वात् प्रतिक्षणं क्रियाजनकविभिन्नपदार्थानां सत्ता गोचरीभूतत्वात्क्षणिकत्ववादोऽपि सिद्ध्यति।

### सामर्थ्यासामर्थ्यरूपविरुद्धधर्मद्वयस्य संसर्गस्यासिद्धत्वम्

उपर्युक्तसामर्थ्यासामर्थ्यविरुद्धधर्मद्वयस्य संसर्गखण्डनायाऽवोच्युदयनाचार्येण– *सामर्थ्यासामर्थ्यलक्षणविरुद्ध-धर्मसंसर्गेण भेदसिद्धौ तत्सिद्धिरिति चेन्न विरुद्धधर्मसंसर्गासिद्धेः।*[११] अर्थात्सामर्थ्यासामर्थ्यरूपविरुद्धधर्मयोः संसर्ग एव न सिद्ध्यतीत्यत्र जिज्ञासा काचनावश्यमुत्पद्येत कथमनयोः संसर्गोऽसिद्ध इति। कल्पतलाटीकायामुच्यते– *स्वरूपयोग्यत्वस्वरूपायोग्यत्वयोर्ययोर्विरोधस्तयोः संसर्ग एव नास्ति संसृष्टत्वेनानुभूयमानकारित्वाकारित्वयोस्तु न विरोधः इत्यर्थः।*[१२] अस्मिन्नसिद्धत्वविषये उदयनाचार्यकृतमतस्य याथार्थ्येन स्पष्टीकरणं दीधितिकारेण कृतमुक्तञ्च– *किञ्चित्सामर्थ्यादिकमविरुद्धं किञ्चिच्चासिद्धमिति...।*[१३] प्रसङ्गेऽस्मिन् बौद्धैः सामर्थ्यमसामर्थ्यञ्चेति पदेन किं स्वीक्रियेत इति प्रश्नो भवति। सामर्थ्यासामर्थ्यपदद्वयेन फलोपधायकत्वं फलानुपधायकत्वञ्चेति स्वीक्रियते, अथवा स्वरूपयोग्यत्वं स्वरूपायोग्यत्वञ्चेति स्वीक्रियते। यदि सामर्थ्यासामर्थ्ययोः फलजनकत्वं फलाजनकत्वञ्चेति स्वीक्रियेत तर्हि फलोपधायकत्वमर्थात्फलजनकत्वं फलानुपधायकत्वमर्थात्फलाजनकत्वञ्चेति धर्मद्वयं विरुद्धं नास्ति। यतो ह्येकस्मिन्नेव तन्तौ सहकारिकारणाभावे वस्त्रस्याजनकत्वदर्शनात्कालान्तरे च सहकारिकारणसत्त्वाद्वस्त्रस्य जनकत्वदर्शनात्। अत एकस्मिन्नेव तन्तौ फलोपधायकत्वानुपधायकत्व-धर्मद्वयदर्शनाद्धर्मद्वयस्य विरोधोऽसिद्धः।

एवञ्च यदि स्वरूपयोग्यत्वस्वरूपायोग्यत्वयोः सामर्थ्यासामर्थ्यत्वेन ग्रहणं क्रियते तर्हि धर्मद्वयस्य विरुद्धत्वेऽपि तयोः संसर्गोऽसिद्धः। अर्थाद्यथा घटं प्रति दण्डः कारणं भवतीत्यतो दण्डे स्वरूपयोग्यताऽर्थाद्घटकारण-

तावच्छेदकत्वरूपदण्डत्वं विद्यते, स्वरूपायोग्यतार्थाद्घटकारणतानवच्छेदकत्वरूपादण्डत्वञ्च नैव विद्यते। अत एकत्र द्वयोर्धर्मयोः समावेशाभावादुक्तधर्मौ विरुद्धौ वर्तेते। किन्तु तयोः संसर्गोऽप्यसिद्धः। यतो हि यत्र स्वरूपयोग्यता तिष्ठति तत्र स्वरूपायोग्यतान तिष्ठतीति हेतोः तयोः संसर्गो न कुत्रापि सिद्ध्यति। एवं विरुद्धधर्मद्वयस्य संसर्गः सर्वथाऽसिद्ध एव। एवञ्च विरुद्धधर्मद्वयसंसर्गस्यासिद्धत्वात् कुशूलस्थितवीजेषु भेदोऽप्यसिद्धः। बीजानां क्षणिकत्वमप्यसिद्धम्। सत्तायाञ्च क्षणिकत्वव्याप्तिरप्यसिद्धेति।

एवंरूपेण संसर्गस्यासिद्धत्वे सति पुनर्बौद्धैरन्यप्रकारेण भेदसाधनार्थमुच्यते प्रसङ्गविपर्ययाभ्यां पदार्थानां भेदस्सिद्ध्यतीति। व्यतिरेकव्याप्तिमुखेनानुमानप्रदर्शनं प्रसङ्ग इत्युच्यते। यथा– यो यो वह्न्यभाववान् स धूमाभाववान् यथा– महाह्रदः। धूमवांश्चायं पर्वतः। तस्मात् पर्वतो वह्निमान्। अन्वयव्याप्तिमुखेनानुमानप्रदर्शनं विपर्यय इत्युच्यते। यथा यो यो धूमवान् स वह्निमान्। धूमवांश्च पर्वतस्तस्मात् पर्वतो वह्निमानिति। प्रकृते पदार्थस्य क्षणिकत्वसाधनाय पूर्वपक्षिभिः प्रसङ्गविपर्यययोरुदाहरणं प्रदीयते। अत्र कथं प्रसङ्गेन भेदसिद्धिरिति चेद् यथा– कुशूलस्थबीजमङ्कुरासामर्थ्यमङ्कुराकारित्वात्। अत्र या व्याप्तिर्वर्तते सा व्यतिरेकव्याप्तिरिति। अत्र साध्यमसामर्थ्यमिति हेतुश्चाकारित्वमिति। अस्याऽसामर्थ्यानुमानस्य व्यतिरेकव्याप्तिर्भवति यथा– यद् यस्मिन् कार्ये असमर्थं नास्त्यर्थात्समर्थः, तत् तत्कार्यं न करोतीति नास्त्यर्थात्करोति। एवं व्यतिरेकव्याप्त्या-ऽसामर्थ्यनिरूपिताकारित्वस्य व्याप्तिनिश्चयेन कुशूलस्थबीजे असामर्थ्यमनुमीयते। अयमेव प्रसङ्ग इत्युच्यते।

अपरपक्षे विपर्ययानुमानं दर्शयति यथा– यद् यदाऽङ्कुरादिकार्यं न करोति, तत् तत्कार्ये असमर्थम्, यथा– प्रस्तरखण्डः। अत्र प्रकृते प्रस्तरखण्डवत् कुशूलस्थितबीजमप्यङ्कुरं नोत्पादयति। अनेन प्रकारेणान्वयव्याप्त्या कुशूलस्थबीजे असामर्थ्यमनुमीयते।एवं प्रसङ्गविपर्ययाभ्यां कुशूलस्थबीजेऽसामर्थ्यं क्षेत्रपतितबीजे सामर्थ्यञ्चानुमीयते। एवञ्च द्वयोर्भेदसिद्धत्वात् क्षणिकत्वमपि सिद्ध्यति।

**प्रसङ्गविपर्ययाभ्यां भेदसिद्धिरित्यत्र सिद्धसाधनदोषवारणम्**

वस्तुतोऽत्र प्रसङ्गविपर्ययाभ्यां भेदसिद्धिरिति चेत्सिद्धसाधनदोष आपततीति। तत्र कुशूलस्थबीजमङ्कुरोत्पादने समर्थं चेदङ्कुरोत्पादनं कुर्यादिति तर्के कश्चन वक्तुं शक्नोति यत्कुशूलस्थबीजमद्य अङ्कुरन्नोत्पादयति चेदपि भविष्यति कदाचिदवश्यमङ्कुरमुत्पादयिष्यति, अतः तत्रापि सामर्थ्यमस्त्येव। अतः कदाचिदङ्कुरकारित्वहेतुना कुशूलस्थबीजे सामर्थ्यं सिद्धमेव, अतोऽत्र सिद्धसाधनरूपदोषो वर्तत इति। समाधानत्वेन बौद्धैरुच्यते नास्त्यत्र सिद्धसाधनरूपदोषः। कथमिति चेद् यस्य यस्मिन् कार्ये सामर्थ्यं तेन तत्कार्यं कर्तुं विलम्बो नैव क्रियत इति सर्वैरपि स्वीक्रियते। एवञ्च तत्कालीनसामर्थ्यं तत्कालीनफलजनकत्वस्यापादकमित्यवश्यं स्वीकर्तव्यं न तु कस्मिंश्चित् काले। अतः सिद्धसाधनदोषोऽत्र नास्तीति।

**प्रसङ्गविपर्ययाभ्यां भेदसिद्धिरित्यस्य खण्डनम्**

एवंबौद्धस्वीकृताभ्यां प्रसङ्गविपर्ययाभ्यां यदि कुशूलस्थबीजक्षेत्रस्थबीजयोर्भेदसिद्धिः क्रियते बौद्धैस्तर्हि ग्रन्थकारस्यायं प्रश्नोऽत्र प्रसङ्गविपर्यययोर्घटकपदं सामर्थ्यं नाम किमिति करणत्वमुत योग्यता। अस्याशयः सामर्थ्यस्य फलोत्पादकत्वमित्यर्थ इष्टोऽथवा तन्निष्ठयोग्यता इत्यर्थ इष्टः।[१४]

प्रथमार्थे अर्थात्सामर्थ्यस्य करणत्वेऽर्थे इष्टे सतिप्रसङ्गे तथा विपर्ययानुमाने हेतुसाध्ययोरभिन्नता स्यात्। अस्मिन्प्रसङ्गे उदयनाचार्येणोच्यते– *नाद्यः साध्याविशिष्टत्वप्रसङ्गात्।*[१५]

प्रसङ्गानुमाने यत्समर्थं तत्करोत्येवेत्यस्मिन्स्थले सामर्थ्यं यथा कारित्वं हेतुरपि तथैव कारित्वविशिष्टः। एवञ्च हेतुसाध्ययोरभिन्नताप्रसङ्गः। एवंरूपेण विपर्ययानुमाने यदसमर्थं तन्न करोतीत्यस्मिन् स्थले हेतुसाध्ययोर-विशेषताप्रसङ्गः। हेतोः पक्षवृत्तिताज्ञानेन साध्यसिद्धित्वात् तत्रानुमाने सति सिद्धसाधनदोष आपतति, अनुमानञ्च व्यर्थ्यं भवति।

अत्र पूर्वपक्षिभिः पुनः समाधानायोच्यते– प्रसङ्गानुमाने प्रकृतस्थले असामर्थ्यं साध्यमकारित्वञ्च हेतुरिति। अनुमानस्थलञ्च– अङ्कुरासमर्थमङ्कुराकारित्वात्। अर्थात्प्रकृतस्थले सामर्थ्यपदं साध्याभावस्वरूपम्, कारित्वञ्च हेतोरभावस्वरूपम्। एवञ्च प्रसङ्गानुमाने साध्याविशिष्टत्ववचनं न यौक्तिकम्। अस्य समाधानप्रसङ्गे दीधितिकारेण प्रोच्यते– साध्याविशेषप्रसङ्गाद् इति।[१६] अस्य पदस्यार्थश्च आपाद्यानुमेयाभ्यामापादकानु-मापकयोरविशेषप्रसङ्गोऽर्थात् कारित्वरूपकारणता यदि सामर्थ्यं स्यात्तर्ह्यापाद्यापादकयोरविशेषप्रसङ्ग इति।[१७] अत्र च प्रसङ्गस्य लक्षणम्– अनुमानानुकूलतर्कप्रदर्शनम्। अस्मिन्स्थले प्रसङ्गानुमानञ्च यच्च यस्मिन् कार्ये समर्थं तच्च तत्कार्यं करोत्येव। अर्थात्क्षेत्रस्थबीजमङ्कुरोत्पादने समर्थम्, कारित्वात्। अत्र 'आपाद्यम्' भवति कारित्वम् *आपादकम्* च भवति सामर्थ्यमिति। एवञ्चाऽस्मिन्स्थले आपाद्यापादकयोरभिन्नत्वात्साध्याविशिष्टप्रसङ्गाद् इत्यत्रासंगतिर्नास्ति। विपर्ययानुमाने च कुशूलस्थबीजमङ्कुरासमर्थम्, अङ्कुराकारित्वात्। अत्र *असामर्थ्यम्* भवति साध्यम्, *अङ्कुराकारित्वम्* च भवति हेतुः। अत्राप्याऽऽपाद्यापादकयोरभिन्नत्वात्साध्याविशिष्टप्रसङ्गोऽनायासेन सिद्ध्यति।

अपरश्च प्रसङ्गविपर्ययघटकसामर्थ्यपदेन *योग्यता* इत्यर्थस्यापि ग्रहणं भवितुं नार्हति सिद्धसाधनदोषापतितत्वात्। प्रसङ्गेऽस्मिन्प्रोच्यते आचार्येणोदयनेन– *नापि द्वितीयः। सा हि सहकारिसाकल्यं वा प्रातिस्विकी वा। न तावदाद्यः पक्षः। सिद्धसाधनात् परानभ्युपगमेन हेत्वसिद्धेश्च।* [१८]

पुनश्च भावपदार्थानां क्षणिकत्वस्थापनाय बौद्धैः कुर्वद्रूपत्वातिशयेन कुशूलस्थबीजक्षेत्रस्थबीजयोर्भेदप्रतिपादनं क्रियते। अत एव बौद्धमते बीजत्वस्य कुर्वद्रूपत्वस्य चोभयोः समावेशः स्यात्। परन्तु कुर्वद्रूपत्वञ्च बीजं विहायान्यत्रापि स्थातुमर्हति। अनेन च बीजत्वं कुर्वद्रूपत्वञ्च परस्परं विरुद्धं स्यात्। वैजात्यस्य यद्येकत्र समावेशः स्वीक्रियते तर्हि मनुष्यत्वस्य पशुत्वस्य चैकत्र समावेशः स्वीकर्तव्यः। परन्त्वेतस्याप्रसिद्धत्वात् कुर्वद्रूपत्वातिशयस्य ग्रहणं न सम्भवति, अतः क्षणिकत्वमपि न सिद्ध्यति। अतः क्षणिकत्वसिद्ध्यभावादन्यायसम्मतस्यात्मनो नित्यता सिद्ध्यत्येव। एवंरीत्या *आत्मतत्त्वविवेके* क्षणिकत्वस्य खण्डनपूर्वकमात्मनो नित्यत्वमाचार्येणोदयनेन प्रतिपादितम्।

**उल्लेखपञ्जिः**

१. दीधितिः, *आत्म. वि.*, सम्पा. विन्ध्येश्वरीप्रसादद्विवेदी लक्षणशास्त्रिद्राविडश्च, पृ.–२५।

२. तत्रैव।

३. तत्रैव।

४. तत्रैव।

५. तत्रैव।

६. तत्रैव।

७. *तदेव*, पृ.– २२।

८. 'यत्सत् तत् क्षणिकं यथा जलधरः सन्तश्च भावा इमे
सत्ता शक्तिरिहार्थकर्मणि मितेः सिद्धेषु सिद्धा न सा'।–
*सर्व. बौओ दर्श.*, सम्पा. सञ्जितकुमारसाधुखाँ, पृ.– १५।

९. *आत्म. वि.*(प्र. खण्डः), सम्पा. दीननाथत्रिपाठी,पृ.– ३५।

१०. 'न प्रतिबन्धासिद्धेः'।– *आत्म. वि.*, सम्पा. विन्ध्येश्वरीप्रसादद्विवेदी लक्षणशास्त्रिद्राविडश्च,पृ.–२२।

११. *तदेव,* पृ.– ३४।

१२. कल्पलता, तत्रैव।

१३. दीधितिः, *तदेव*, पृ.– ३६।

१४. 'सामर्थ्यं हि करणत्वं वा योग्यता वा'।– *तदेव*, पृ.– ३४।

१५. तत्रैव।

१६. 'साध्याविशेष इत्याह'।– *तदेव*, पृ.– ३७।

१७. 'तथा चापाद्यानुमेयाभ्यामापादकानुमापकयोरविशेषप्रसङ्गादित्यर्थः'।– तत्रैव।

१८. *तदेव*, पृ.– ४६।

**परिशीलितग्रन्थपञ्जिः**


अन्नंभट्टः। *तर्कसंग्रहः*। सम्पा. नारायण-चन्द्र-गोस्वामी। कलकाता : संस्कृत-पुस्तक-भाण्डार, १४१३ (बङ्गाब्दः)।

उदयनाचार्यः। *आत्मतत्त्वविवेकः* (तृतीयः खण्डः)। सम्पा. दीननाथ-त्रिपाठी। कलिकाता : संस्कृत-कलेज, १९९०।

___। ___ (द्वितीयः खण्डः)। सम्पा. दीननाथ-त्रिपाठी। कलिकाता : संस्कृत-कलेज, १९८९।

___। ___ (प्रथमः खण्डः)। सम्पा. दीननाथ-त्रिपाठी। कलिकाता : संस्कृत-कलेज, १९८४।

___। ___। सम्पा. केदारनाथ-त्रिपाठी। वाराणसी : चौखम्बा-संस्कृत-सीरीज-अफिस, १९९७।

___। ___। सम्पा. ढुण्ढिराज-शास्त्री। वाराणसी : चौखम्बा-संस्कृत-सीरीज-अफिस, १९९७।

___। ___। सम्पा. विन्ध्येश्वरी-प्रसाद-द्विवेदी लक्षण-शास्त्री-द्राविडश्च। कलिकाता : द्य रयाल एसियाटिक् सोसाइटि अफ़् वेङ्गल, १९३९।

___। *किरणावली* । सम्पा. नरेन्द्र-चन्द्र-वेदान्ततीर्थः। कलकाता : दि एशियाटिक-सोसाइटि, २००२ (प्रथमं संस्करणम् १९५६)।

___। *न्यायकुसुमाञ्जलिः* । सम्पा. चन्दन-भट्टाचार्यः। कलकाता : महाबोधि-वुक-एजेन्सी, २०१४।

___। ___। सम्पा. पद्मप्रसादोपाध्यायः ढुण्ढिराज-शास्त्री च। वाराणसी : चौखम्बा-संस्कृत-सीरिज, १९५७।

___। ___। सम्पा. श्यामापद-मिश्रः। कलकाता : पश्चिमवङ्ग-राज्य-पुस्तक-पर्षत्, १३९० (बङ्गाब्दः)।

___। ___। सम्पा. श्रीमोहन-भट्टाचार्यः। कलकाता : पश्चिमवङ्ग-राज्य-पुस्तक-पर्षत्, १९९५।

___। *लक्षणावली* । सम्पा. विन्ध्येश्वरी-प्रसाद-द्विवेदी। वेनारस : राज-राजेश्वरी, १८९७।

उद्द्योतकरः। *न्यायवार्त्तिकम्* । सम्पा. विन्ध्येश्वरी-प्रसाद-द्विवेदी। वाराणसी : चौखम्बा-संस्कृत-सीरिज, १९१३।

गोस्वामी, राधामाधवः। *न्याये आत्मतत्त्व-समीक्षा* । *अन्वीक्षा* : भोल. ३०। कलकाता : यादवपुरविश्वविद्यालय, २००९।

गौतमः। *न्यायसूत्रम्* । सम्पा. गङ्गानाथ-झा। न्यायदर्शने; वात्स्यायनभाष्यसहितः। काशी : चौखम्बा-संस्कृत-संस्थान, १९२५।

___। ___। सम्पा. फणिभूषण-तर्कवागीशः। *न्यायदर्शनम्* (प्रथमः खण्डः)। कलकाता : पश्चिमवङ्ग-राज्य-पुस्तक-पर्षत्, २०११ (प्रथमं संस्करणम् १९८१)।

घोषालः, चित्तरञ्जनः। *उपनिषद् संग्रहः* । कलकाता : ग्रन्थिक-संस्करणम्, १३९४।

जयन्तभट्टः। *न्यायमञ्जरी* । सम्पा. पञ्चानन-तर्कवागीशः। कलिकाता : कलिकाताविश्वविद्यालय, १९३९।

धर्मकीर्तिः। *प्रमाणवार्त्तिकम्* । सम्पा. द्वारिकादास-शास्त्री। वाराणसी : चौखम्बा-संस्कृत-संस्थान, १९६८।

___। *न्यायविन्दुः* । सम्पा. सञ्जित-कुमार-साधुखाँ। कलकाता : सदेश,२००७।

नारायणभट्टः। *मानमेयोदयः* । चेन्नाइ : थियोजफिकाल सोसाइटि, १९३३।

___। ___। सम्पा. दीननाथ-त्रिपाठी। कलकाता : संस्कृत-पुस्तक-भाण्डार, १९९०।

पतञ्जलिः। *पातञ्जलदर्शनम्* । सम्पा. पूर्णचन्द्र-शर्मा। कलकाता : पश्चिमवङ्ग- राज्य-पुस्तक-पर्षद्, २००५ (द्वितीयं संस्करणम्; प्रथमं संस्करणम् १८९८)।

माधवाचार्यः। *सर्वदर्शनसंग्रहः* । सम्पा. सञ्जित-कुमार-साधुखाँ। सर्वदर्शनसंग्रहे बौद्धदर्शन ओ जैनदर्शन। कलकाता : सदेश, २०११ (प्रथमं संस्करणम् २००५)।

विश्वनाथः। *भाषापरिच्छेदः*। सम्पा. पञ्चानन-भट्टाचार्यः। कलकाता : संस्कृत-पुस्तक-भाण्डार, १३७७ (बङ्गाब्दः)।

सिंहः, मनीषा। "न्यायवैशेषिकदर्शने ईश्वरः"। *अन्वीक्षा* : भोल.३३। कलकाता : यादवपुरविश्वविद्यालय, २०१२।

Dasgupta, S.N. *A History of Indian Philosophy* (vol.1). Delhi: Motilal Banarsidass, 1988.

Hiriyanna, M. O*utline of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2009 (rpt.; 1993 1st Ed.).

Narayana-Bhatta. *Manameyodaya*. Ed. C. Kunhan Raja & S. S. Suryanarayana Sastri. Madras: Theosophical Publishing House, 1933.

Sastri, S. Kuppuswami. *A Primer of Indian Logic.* U.S: Franklin Classics Trade Press, 2018.

# विवर्तवादः- एकः अप्रमाघटितसिद्धान्तः

देवाशीष-मिश्रः

साधारणतया दृश्यते अनेनेति (दृश् + ल्युट्) व्युत्पत्या सिद्धस्य दर्शनमिति शब्दस्य अर्थ: येन अस्माभि: दृश्यते। परन्तु भारतीयदर्शने दर्शनशब्दस्यार्थ: भिन्न:। तत्र दर्शनमित्यस्यार्थ: तत्तदर्शनम्, आत्मदर्शनम्, आत्मोपलब्धिः तत्त्वस्य अपरक्षोपलब्धिर्वा। यदक्षरं नित्यं शाश्वतञ्च, यत् खलु जगदाधारं तदेव सत्यं तदेव यथार्थतत्त्वम्। अर्थात् भारतीयपरम्पराणुसारमात्मदर्शनस्योपायभूतं खलु दर्शनम्। इदं भारतीयदर्शनम् आस्तिक-नास्तिकभेदेन[१] द्विधा विभज्यते। तेषु भारतीयास्तिकदर्शनेषु वेदन्तदर्शनम् अन्यतमम्।

वेदस्य अन्त: इति वेदान्त:, अत: वेदान्तशब्देन उपनिषद् एव बोध्या यत: सर्वा उपनिषदः खलु वेदस्य अन्तिमे भागे विद्यन्ते। तत्र सदानन्देन वेदान्तस्य लक्षणप्रसङ्गे उक्तम् *वेदान्तो नाम उपनिषत्-प्रमाणम् तदुपकारिणी शारिरक-सूत्रादिनि च*।[२] अत्र वेदान्तशब्दस्य मुख्यार्थ: खलु उपनिषत्प्रमाणम् गौणार्थ: खलु शारीरकसुत्रप्रभृतिग्रन्था:। तथाहि उपनिषत्प्रमाणम् इति पदस्य अर्थद्वयमस्ति। अस्य पदस्य मुख्यार्थ: खलु उपनिषद: एव प्रमाणम् (कर्मधारयसमास: ) अर्थात् अपरोक्षमात्मज्ञानम्। तथा हि गौणार्थ: उपनिषच्छब्देन आत्मज्ञानमुच्यते तस्य प्रमाणम् उपनिषत्-प्रमाणम् (षष्ठीतत्पुरुषसमास:) अर्थात् आत्मज्ञानलाभस्य करणं खलु उपनिषत्प्रमाणम्। वेदस्यान्तिमे भागे आत्मतत्त्वं प्रतिपादितमस्ति। इत्यनेन तदेव उपनिषत्प्रंमाणम्। अत: उपनिषत्प्रमाणम् इति पदस्य मुख्यार्थ: खलु अपरक्षमात्मज्ञानम् तथा गौणार्थ: खलु वेदशास्त्रम्।

पुन: वेदान्तशब्दस्य गौणार्थ: खलु *शारीरकसूत्रादीनि*। शरीरे भव इति शारीर: अनेन व्युत्पत्यानुसारेण जीवस्य शरीरे यस्याविर्भाव भवति स आत्मा एव शारीर-पदेन बोध्यते। अत्र क इति प्रत्यय: स्वार्थे कुत्सितार्थे वा प्रयुक्तोऽभवत्। अत: शारीरकपदेन आत्मचैतन्य एव विवक्षित:। *ब्रह्मसूत्रे* जीवात्मन: स्वरूपं वर्णितं अत: *ब्रह्मसूत्रं* शारीरकसूत्रम् इति नाम्ना अभिधीयते। अत्र आदिपदेन शारीरकभाष्यं तथा अस्योपरि विरचिताः टीकाः एव बोध्याः। केषाञ्चिन्मते आदिपदेन *श्रीमद्भगवद्गीता* अपि बोध्या।

जगदुत्पत्ते: का पक्रिया ? केन प्रकारेण वा विश्वजगत: उत्पत्ति:? एतस्मिन् विषये विविधदार्शनिकानां मध्ये मतभेद: दृश्यते। यद्यपि वेदे एतद्विषये उक्तमस्ति यत् ---सृष्टे: प्राग् जगति किमपि नासीत्। सर्वं शून्यम् आसीत्। तत: एव जीवजड़ात्मकस्य जगतरुत्पत्ति:, तदुक्तं नासदीयसूक्ते-

> नासदासीन्नो सदासीत्तदानि नासीद्रजो नो व्योमा परो यत्।
> किमावरीव: कुह कस्य शर्मन्नम्भ: किमासीद् गहनं गम्भीरम्॥[३]

तथापि वेदमवलम्व्य प्रचलितानां विविधदार्शनिकमतवादानां मध्ये एतस्मिन् विषये मतभेद: परिलक्ष्यते। कार्यविषये भारतीयदर्शने मुख्यरूपेण चतुर्विधा: मता: परिलक्ष्यन्ते। ते यथा संघातवाद: आरम्भवाद: परिणामवाद: विवर्तवादश्चेति। कार्यकारणविषये वौद्धा: संघातवादं स्वीकुर्वन्ति न्यायवैशेषिकाश्च आरम्भवादं स्वीकुर्वन्ति सांख्य-योगश्च परिणामवादं आमनन्ति तथा वेदान्तदार्शनिका: जगदुत्पत्तिविषये विवर्तवादं स्वीकुर्वन्ति।

> आरम्भवाद: कणभक्षपक्ष: संघातवादस्तु भदन्तपक्ष: ।

संख्यादिपक्ष: परिणामवादो वेदान्तवादस्तु विवर्तवाद: ॥[४]

## सुबोधिनी

आत्मवस्तुनि मिथ्याप्रपञ्चस्य सामान्यतो विशेषतश्चाध्यारोपप्रकारं सप्रपञ्च-मभिधायेदानीं तदवादप्रकारं वक्तुमारभते अपवादो नामेति। असङ्गोदासीने परमात्म-वस्तुनि तद्विवर्त्तभूताज्ञानादिमिथ्याप्रपञ्चस्य चिद्वस्तुमात्रावशेषतयावस्थानमेवापवाद: इति वक्तुं प्रथमं लौकिकं दृष्टान्तमाह-रज्जुविवर्त्तस्येति। रज्जुस्वरूपापरित्यागेन सर्पाकारेण भासमानस्य रज्जुविवर्त्तस्यापवादो नाशो नाम अधिष्ठानरज्जुमात्रतया अवस्थानवत् चिद्वि-वर्त्तस्याज्ञानादिप्रपञ्चस्य नाशो नाम चिन्मात्रत्वेनावस्थानमित्यर्थ:। अत्र यथास्वरूपेणाव-स्थितस्य वस्तुनोऽन्यथाभावो द्विधा भवति। परिणामभावो विवर्तभावश्चेति। तत्र परिणामोभावः नाम वस्तुनः यथार्थतः स्वस्वरूपं परित्यज्य स्वरूपान्तरापत्तिः, यथा दुग्धमेव स्वस्वरूपं परित्यज्य दध्याकारेण परिणमते। विवर्तभावस्तु वस्तुनः स्वस्वरूपापरित्यागेन स्वरूपान्तरेण मिथ्याप्रतीतिः। यथा रज्जुः स्वस्वरूपापरित्यागेन सर्पाकारेण मिथ्या प्रतिभासते।

अर्थात् विवर्तशब्दस्यार्थ: अतात्त्विकान्यथाभाव: *अतत्त्वतोऽन्यथाप्रथा विवर्त इत्युदीरित:*। तत्त्वमित्यस्यार्थ: यथार्थज्ञानम्। तस्य भाव इति तत्त्वम्। न्यायभाष्ये वात्सायनेन उक्तं- *सतश्च सद्भावो असतश्च असद्भाव: तत्त्वम्।*[५] अर्थात् यत्वस्तु यादृशं तादृशरूपेण तस्य ज्ञानम्। न तात्त्विकम् इति अतात्त्विकम्। अन्यथा इति शब्दस्यार्थ: अन्येन प्रकारेण। अर्थात् यत्वस्तु यादृशं तस्य ज्ञानं यदि तद्भिन्नरूपेण भवति तत् खलु विवर्तम्। अर्थात् साधारणतया सहजरूपेण विवर्तशब्दस्यार्थ: भ्रमज्ञानम्। वस्तुत: कस्मिंश्चित् वस्तुनि कस्मादपि परिवर्तनादृते यत्परिवर्तनं अस्माभि: गृह्यते तत् विवर्तम्। उदाहरणरूपेण वक्तुं शक्यते रज्जौ सर्पभ्रमस्य दृष्टान्त:। एवं च कदाचित् शूक्तौ रजत्स्य ज्ञानं जायते। तथा रज्जौ सर्पस्य ज्ञानं भवति। वास्तविकतया यद्यपि तत्र शूक्तौ रज्जौ च किमपि परिवर्तनं न भवति तथापि अन्धकारादुरत्वादिकारणवशात् अस्माकमेतादृशं ज्ञानं भवति। तथैव इदं जगदपि ब्रह्मण: विवर्तम्। शुक्तिरज्ज्वादौ यथा न केवलं रजतसर्पादेः भ्रमो भवति अपि तु तस्य चाक्चिक्यकम्पनादिक्रियापि अस्माभि: गृह्यते अर्थात् न केवलं वस्तुनि वस्तुन: भ्रम: आरोपं वा भवति अपि तु तस्य क्रियाया: अपि भ्रम: आरोपं वा भवति। तथैव अस्मिन् जगति यत् किमपि दृश्यते तत् सर्वं भ्रमस्वरूपं ब्रह्मण: विवर्तभूतं वा। अस्मिन् जगति ब्रह्मण: ऋते किमपि नास्ति ।तथा हि उक्तम्- *ब्रह्मवेदं विश्वम्*---[६]। *ब्रह्मवेदं सर्वं* - [७]। *आत्मैवेदं सर्वं*[८]। *ईशावास्यमिदं सर्वं*—[९]। *ईक्षतेर्नाशब्दम्*---[१०]। *भोग्यभिक्तृप्रपञ्चजातस्य ब्रह्मव्यातिरेकेणाभाव इति द्रष्टव्यम्*[११]। भ्रमवशादेव जगत: प्रतीति: तस्य विविधकार्यकलापश्च। अविद्यया मायया[१२] वा ब्रह्म जगद्रूपेण ज्ञायते तथा हि सुरेश्वराचार्येण उक्तम् –

अस्तु वा परिणामोऽस्य दृशे कूटस्थरूपत: ।
कल्पितोऽसौ मृषैवासौ दण्डेस्येवाप्सु वक्रता ॥[१३]

अत: एवं वक्तुं शक्यते विवर्तं द्विविधम् आकाररूपम् क्रियारूपञ्च। यथा शुक्तिरज्ज्वादौ रजतसर्पादिभ्रमस्थले यथा न केवलं रजतसर्पादेः भ्रमो भवति अपि तु तस्य कम्पनादिक्रियायाः अपि भ्रमो भवति तथैव जगति अपि न केवलं गोघटादिवस्तूनि दृश्यन्ते अपि तु तेषां गमन-खाद्यग्रहण-शयन-जागरणादिविविधकार्याणि अपि दृश्यन्ते। वास्तविकतया यथा रजतसर्पादेः किमपि अस्तित्वं नास्ति तथैव परिदृश्यमानस्य जगत: अपि कापि सत्त्वा नास्ति। यद्यपि ब्रह्म परिवर्तनरहितं विकाररहितं वा तथापि तस्य विवर्तवशादेव सर्वे पदार्था: सर्वाणि कर्माणि च

परिचालितानि भवन्ति। अतएव जगत् ब्रह्मण: विवर्तस्वरूपम् । साधारणतया रज्जौ सर्पवत् अथवा शुक्तिकायां रजतवत् ब्रह्मणि जगत् अस्माभिः दृश्यते। परन्तु एतत् न खलु यथार्थम्। ब्रह्मणि जगत: निषेध एव अपवाद:। रामतीर्थेनापि उक्तम् *कार्यस्य कारणमात्रावशेषणं कारणस्वरूपव्यतिरेकेण कार्यस्य असत्तावधारणं वा अपवाद:* [१४]। कारणात् कार्यस्य का अपि पृथक्- सत्ता नास्ति अयं तु अपवाद:। अत्र आपोदेवेनापि उक्तम् --- *अवस्तुभूतस्य वस्त्वात्मना निर्देश:*। अधिष्ठानादृते विवर्त्तस्य का अपि सत्ता नास्ति। तथाहि उक्तम्-

> विवर्तस्यास्य जगत: सन्मात्रात्वेन दर्शनम्।
> अपवाद इति प्राहुरद्वैतब्रह्मदर्शिन:।।[१५]

अर्थात् मिथ्यानामरूपाभ्यामृते विवर्ते किमपि नास्ति। न केवलं अद्वैतवेदान्तिन: विवर्तवादं स्वीकुर्वन्ति अपि तु माध्यमिका: योगाचाराश्च विवर्तवादं आमनन्ति। अद्वैतवेदान्तमते जगत् ब्रहमणः विवर्तभूतं परन्तु योगाचारमते जगत् बुद्धे: विज्ञानस्य वा विवर्तभूतम्, तथा माध्यमिकमते जगत् चतुष्कोटिविनिर्मुक्तशून्यस्य विवर्तभूतम् एतद्विषये *मानमेयदये* उक्तम्---

> मुख्यो माध्यमिको विवर्तमखिलं शून्यस्य मेने जगत्।
> योगाचारमते तु सन्ति मतय: तासां विवर्तोऽखिल:।।[१६]

शाब्दिका अपि विवर्तबादं स्वीकुर्वन्ति । *वाक्यपदीये* भर्तृहरिणापि उक्तं जगत् शब्दब्रह्मण: विवर्तभूतम्, यदाद्यन्तपरिच्छेदशून्यं सर्वविकल्पातीतं व्यापकं कूटस्थं अनादिनिधनं ब्रह्म शब्दतत्त्वं यदक्षरम्।

> विवर्ततेऽर्थभावेन प्रक्रिया जगतो यत:।।[१७]

अर्थात् भर्त्तृहरिमते शब्दब्रह्मरूपं यत् शब्दतत्त्वं तत् अनादि अनन्तं, अक्षरं, उत्पत्तिविनाशरहितञ्च। विवर्तवशात् यस्मात् परिदृश्यमानप्रपञ्चस्योत्पत्ति: भवति। अत्र स्वाभाविकरूपेण एकः प्रश्न: आगच्छति यत् शब्दस्य विवर्तरूपेण जगतः उत्पत्तिः कथं भवितुमर्हति? यतः समुद्रस्य जलच्छास तथा आकाशस्य शब्देन वीणाया: ध्वनिना वा कुत्रापि जगत: उत्पत्ति: कदापि न दृश्यते। अतः कथं जगत् खलु शब्दतत्त्वस्य विवर्तस्वरूपम् इति कथ्यते? अत्र अस्योत्तरे वक्तव्यं यत् एतत् खलु सत्यं यत् गोघटादिशब्दादिभ्योः कुत्रापि जगत: उत्पत्ति: न सम्भवति। यत: एते सर्वे कार्यात्मकाशब्दा:। तथा च ते शब्दाः वैशेषिकस्वीकृतेषु चतुर्विंशतिगुणेषु अन्यतमा:। ये खलु कर्णेन्द्रियग्राह्या: आकाशस्य गुणस्वरुपाः। परन्तु वैयाकरणोपस्थापितं शब्दतत्त्वं खलु तेभ्यः शब्देभ्यः पृथक्। तत् शब्दब्रह्म कर्णेन्द्रियेन ग्रहणायोग्यं अखण्डं विकाररहितं नित्यशब्दस्वरूपम्। जगति मानवाः येन शब्देन व्यवहारं कुर्वन्ति स खलु विकारविशिष्टवैखरीशब्दः। परन्तु शब्दतत्तं परावाग्रूपं यत् खलु उच्चारणायोग्यं विकाररहितं नित्यञ्च। एतत् खलु सत्यं यत् परावाग् पश्यन्तीमध्यमारूपपरिवर्तनमाध्यमेन वैखरी नाम्ना अभिहिता भवति। तया वैखरीवाचा नामरूपस्य जगत: प्रकाशं भवति। तथापि तस्या: परावाच: उच्चारणं तथा साक्षात्कारं वाग्योगविदादृते केनापि कर्त्तुं न शक्यते।

तदुक्तं *महाभाष्यस्य* पस्पशाह्निके भगवता पतञ्जलिना-

> उत त्व: पश्यन्न ददर्श वाच:
> मुत त्व: शृण्वन्न शृणोत्येनाम् ।

उतो त्वस्मै त्वन्वं वि सस्रे
जायेव पत्य उशती सुवासा:॥[१८]

अत: एवं वक्तुं शक्यते यत् अयं नामरूपात्मक: संसार: खलु शब्दतत्तस्य विवर्तभूतः। यत: वस्तुन: प्रकाश: कदापि कुत्रापि नाम्नः ऋते न भवति। अस्मिन् जगति नामहीनपदार्थ: नास्ति। अत: जगति सर्वे पदार्था: शब्दब्रह्मण: विवर्तभूता:। वैयाकरणनां मते यत् खलु शब्दतत्त्वं, तदेव अपरस्मिन् दर्शने ब्रह्मस्वरूपम्। परन्तु वैयाकरणनां मते शब्दब्रह्मण: एका विशेषता अस्ति यत् तत् खलु सर्व्वदा विवर्तमाध्यमेन वैखरीरूपेण पदार्थेन सह युक्तं तिष्ठति। जगति पदार्था: स्वस्वनाम्ना परिचिताः भवन्ति। नाम ऋते पदार्थानां कापि सत्त्वा जगति न दृश्यते। यदि पदार्थशब्दस्य विवर्तं न स्वीक्रियते चेत् तर्हि नाम्ना तस्य बोधोऽपि कदापि न भविष्यति। यथा घटशब्दोच्चारणेन अस्माकं घटस्य ज्ञानमेव भवति, न खलु कदापि तत्र पटस्य ज्ञानं भवति घटशब्दात्। यतः सर्वदैव शब्देभ्यः अर्थस्य प्रतीति: भवति। अतथवा एवं वक्तुं शक्यते अर्थमात्रमेव कस्मादपि शब्दत: उत्पन्नं भवति। एवं च परावाग्रूपं यत् शब्दतत्त्वं तत् खलु एकं, नित्यञ्च। तस्माद् शब्दतत्त्वादेव वैचित्रमयजगतः उत्पत्तिः तथा तत्रिव जगतः तत्रैव विनाश:। उक्तं च *मूण्डकोपनिषदि* तदेतत् सत्यं यथा सुदीप्तात्पावकाद्विस्फुलिङ्गा:-

सहस्रश: प्रभवन्ते सरूपा:।
तथाक्षराद्विविधा: सौम्यभावा:

प्रजायन्ते तत्र चैवापियन्ति॥ [१९]
हरिवृषभवृत्तेरुक्तिः अपि अत्र दीयते

दम्भेदं शब्दनिर्माणं शब्दशक्तिनिवन्धनम्।
विवृतं शब्दमात्राभ्य: तास्वेव प्रविलीयते ॥[२०]

अतएव जगत् खलु ब्रह्मण: एव विवर्तभूतम्। उदाहरणरूपेण *श्रीमद्भगवद्गीताया*: उक्ति: यदि अत्र उपस्थाप्यते तर्हि कापि अतिशयोक्तिः न भवति। तत्र भगवता श्रीकृष्णेन उक्तं च-

मत्त: परतरं नान्यत् किञ्चिदस्ति धनञ्जय।
मयि सर्वमिदं प्रोतं सूत्रे मणिगणा इव॥[२१]

*संक्षेपशारीरक*कारेण सर्वज्ञात्ममुनिना उक्तं परिणामवाद: विवर्तवादस्य सोपानस्वरूपम्। तन्मते वेदान्ते परिणामवाद: विवर्तवादस्य पूर्वभूमि:। *ब्रह्मण: प्रजा: प्रजायन्ते, यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते* – इत्यादि श्रुतिवाक्येभ्यो: अस्माकम् इदं प्रतीति: जायते ब्रह्म जगदाकारेण परिणमित: भवति। तत: प्रश्न: जायते ब्रह्मण: अयं परिणाम आंशिक: सार्विको वा। परन्तु तस्य आंशिको परिणामो भवितुं न शक्नोति यत: तस्य अवयवो नास्ति। तथा हि तस्य सार्विको विकारोऽपि न भवति यत: तदेव नित्यम्। अत: ब्रह्मण: जगदुत्पत्तौ परिणामस्य परित्यागेन विवर्तवाद: गृहीतो भवति। रज्जौ अविद्याविलसित सर्पवत् ब्रह्मणि जगत् अविद्याविलसित। तथा हि शारीरककारेण उक्तम् –

विवर्तवादस्य हि पूर्वभूमि: वेदान्तवादे परिणामवाद:।
व्यवस्थितेऽस्मिन् परिणामवादे स्वयं समायाति विवर्तवाद:॥[२२]

विवर्तवादस्य स्वरूपं विचार्यादनन्तरम् अत्र एवं वक्तुं शक्यते भारतीयदर्शनेषु स्वीकृत अयं विवर्तवादः एकः अप्रमाघटितसिद्धान्तरूपः। यतः विवर्तवादे वस्तुनः कापि परिवर्तनं न भवति परन्तु तत्र अपरवस्तुनः बोधः भवति। का नाम अप्रमा इति चेत् उच्यते अयथार्थानुभवस्य अपरनाम खलु अप्रमा। *तर्कसंग्रह*ग्रन्थे अन्नभट्टेन उक्तं यत् *तदभाववति तत्प्रकारकः अनुभव अयथार्थानुभवः*[२३] अर्थात् यत्र यस्य अभावः अस्ति तत्र यदि तस्य ज्ञानं भवेत् तर्हि सैव अप्रमा। लक्षणस्थितेन तत्पदेन प्रकारताविशिष्टधर्मः प्रकारः वा बोद्धव्यः। प्रकारः नाम विशेषणम्। यत्र प्रकारताविशिष्टधर्मः न तिष्ठति तत्र यदि तस्य प्रकारताविशिष्टधर्मस्य अनुभवः भवेत् सः एव अयथार्थानुभवः। ईषदन्धकारविशिष्टस्थाने पतिते रज्जौ चक्षुसन्निकर्षेण यदा *अयं सर्पः* इत्यनुभवः भवति स अयथार्थः। अत्र सर्पत्वधर्मः एव प्रकारताविशिष्टधर्मः प्रकारः वा। अत्र तत्शब्देन स प्रकारः एव बोध्यः। तदभाववति अर्थात् सर्पधर्माभावस्याधिकरणे रज्जौ सर्पत्वप्रकारस्य अनुभवः भवति अतः रज्जौ अयं सर्पः इत्यनुभवः अयथार्थानुभवः अप्रमा वा। विवर्तवादमते उत्पन्नजगतः क्वापि अस्तित्वं नास्ति। सदानन्देनापि भणितम्- *ब्रह्म एव नित्यं वस्तु ततोऽन्यदखिलमनित्यम्।*[२४] परन्तु सर्वत्र जगतः बोधः सर्वेषां भवति। अयं बोधः एव अप्रमा। तस्याः अप्रमायाः भेदत्रयमस्ति तेषु विवर्तवादः विपर्ययस्वरूपः। *अतस्मिंस्तदिति प्रत्ययो विपर्ययः।*[२५]

**उल्लेखपञ्जिः**

१. ( अस्तिनास्तिद्दिष्टंमति अनेन सूत्रेण ठक् प्रत्यये आस्तिकं नास्तिकं च इति पदद्वयं सिद्धम्)

२. *वेदान्तसारः*

३. नासदीय सूक्तम्, मन्त्रः-१

४. सं. शा.

५. *न्यायसूत्रम् व्यात्सायनभाष्यम्* सूत्रम्-१/१/१

६. मु.उपनिषद्

७. नृ: उ: त: उ:

८. छा.उपनिषद्

९. ई.उपनिषद्

१०. ब्र.सू

११. ब्र: सू:, श: भा:

१२. मायेति सदसत्त्वाभ्यामनिर्वचनीया अविद्या उच्यते । *इष्टसिद्धि* पृ.३५ ।मायाया: सकार्याया अपि वस्तुत्वावस्तुत्वाभ्याम-निर्वचनीयत्वात् ----- प्रपञ्चस्य वस्तुत्वाभावाद्वैतहानि: । अवस्तुत्वाभावाच्च प्रत्यक्षाद्यप्रामाण्याद्युक्तदोषाभावात् न यथोक्त ब्रह्मसिद्धि: । *इष्टसिद्धि:* पृ.३२-३३ ।

१३. *वेदान्तसार:* वि.पाल.

१४. *वेदान्तसार:* वि.पाल.

१५. *वेदान्तसार:* वि.पाल.

१६. *वेदान्तसार:* वि.पाल.

१७. *वाक्यपदीय* का. -१

१८. म.भा.पस्प.

१९. मु.उपनिषद्

२०. *हरिवृषभटीका*

२१. *श्रीमद्भगवद्गीता*-७/७

२२. *वेदान्तसार:* वि.पाल. पृ पृ.१५३

२३. *तर्कसंग्रहः*-नारायणगोस्वामी

२४. *स्फोटसिद्धि* .गोपालिका

२५. *पदार्थधर्मसंग्रहः*-दूर्गाधर झा पृ,४२३

**परिशीलितग्रन्थपञ्जिः**


अन्नभट्टः। *तर्कसंग्रहः*. सम्पा.नारायणगोस्वामी, कलिकाताः १४१३ वङ्गाब्दः।

*उपनिषद्*. सम्पा.- स्वामी लोकेश्वरानन्द . कलकाता: आनन्द पावलिशार्स . २००४।

गौतमः. *न्यायदर्शनम्* (तृतीयखण्डम्), अनुवादक: व्याख्याता च फणिभूषणतर्कवागीश:, कलकाता, पश्चिमवङ्गराज्य पुस्तक पर्षद्,२०००(द्वितीयमुद्रणम्)।

तर्कवागीशः फणिभुषणः, *न्यायपरिचयः*, कलकाता: पश्चिमवङ्गराज्यपुस्तक पर्षद्, २००६ (तृतीयमुद्रणम्)।

पतञ्जलि। *महाभाष्य* (पस्पशाह्निकम्)-सम्पा.ब्रह्मचारीमेधाचैतन्य, कलिकाता: संस्कृत वुक डिपो, २०१७।

पाणिनिः। *अष्टाध्यायी*. सम्पा.तपनशङ्करभट्टाचार्य्यः, कलकाता: संस्कृत वुक डिपो, २०१२ (प्रथमसंस्करणस्य पुनर्मुद्रणम्)।

भर्तृहरिः। *वाक्यपदीयम्* (ब्रह्मकाण्डम्) -सम्पा.आचार्य पं. सत्यनारायणखण्ड़ी,वाराणसी: चौखाम्वा कृष्णदास अकादमी,२००७।

भट्टाचार्य-आशुतोषः। *वेदान्तदर्शन- अद्वैतवाद*. कलिकाता: संस्कृत वुक डिपो, १४२३ वङ्गाब्दः।

__.__-सम्पा.विष्णुपद भट्टाचार्य. कलकाता: पश्चिमवङ्ग् राज्य पुस्तक पर्षत्, १३९२ वङ्गाब्दः।

*वेदान्तदर्शनम्*. अनुवादक: व्याख्याता च विश्वरूपानन्दस्वामी। कलिकाता: उद्बोधनकार्यालय, १३९५ वङ्गाब्दः।

*श्रौतपाठ.सम्पा.* शुक्ला सेन। कलिकाता: *संस्कृत वुक डिपो . २०१४।*

*श्रीमद्भगवद्गीता* (शङ्करभाष्य हिन्दी-अनुवादसहित) सम्पा.-श्रीहरिकृष्णदास गोयन्दका. गोरखपुर: गीताप्रेस।

सदानन्दयोगीन्द्र. *वेदान्तसार:* सम्पा. ब्रह्मचारीमेधाचैतन्य।कलिकाता: उद्बोधनकार्यालय, २००३ खृष्टाब्दः।

__.__. सम्पा. विपदभञ्जनपालः। कलिकाता: पुस्तक भाण्डार, १४१९ वङ्गाब्दः।

# गदाधरदिशा चतुर्दशलक्षण्याः प्रथमचक्रवर्तिलक्षणस्थपदप्रयोजनविचारः

सन्तु-सिंहः


**सारसंक्षेपः**

नव्यन्याये प्रमाणप्रधाने गङ्गेशोपाध्यायैस्तत्त्वचिन्तामणावनुमानोपपादकतया व्याप्तिर्निरूपिता। प्राचां व्याप्तिलक्षणानि निरूप्य दोषं च प्रदर्श्य तिरस्कृतानि। तत्रैव मध्ये सौन्दलोपाध्यायः व्यधिकरणधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावं स्वीकृत्य कथञ्चित्साध्याभावं प्रसिद्धीकृत्योक्तदोषवारणे प्रवृत्तः। सौन्दलोपाध्यायानां मतमपि तिरस्कृतमाचार्यैर्गङ्गेशैः- प्रतियोग्यवृत्तिश्च धर्मो न प्रतियोगितावच्छेदक इत्यादिग्रन्थग्रामैः। तत्र तन्मणिव्याख्यानावसरे दीधितिकृद्भिः व्यधिकरणधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावघटितानि चतुर्दशलक्षणानि उपस्थापितानि। तेषु चक्रवर्तिकृतेषु त्रिषु लक्षणेषु आद्यलक्षणस्थपदानां लक्षणे किं तावत्प्रयोजनमिति प्रकृतप्रबन्धे गदाधरभट्टाचार्याणां नयानुसारं निरूपितम्।



**कुञ्चिकाशब्दः**

प्रतियोगिता, अवच्छेदकम्, अवच्छिन्नम्, व्यधिकरणम्, समानाधिकरणम्, व्याप्यवृत्तित्वम्, निरवच्छिन्नवृत्तिकत्वम्, अवच्छिन्नवृत्तिकान्यत्वम्।


## भूमिका

गङ्गेशोपाध्यायविरचितः तत्त्वचिन्तामणिर्हि नव्यन्यायमूर्धन्यग्रन्थः। तत्र गङ्गेशोपाध्यायैर्मणिग्रन्थे अनुमानप्रामाण्योपपादकतया व्याप्तिस्वरूपं प्रतिपादयद्भिः पूर्वपक्षत्वेन प्राचां पञ्चलक्षणान्यनूद्य तेषां केवलान्वयिन्यव्याप्तिरुक्ता। तत्र मध्ये सौन्दलोपाध्यायः व्यधिकरणधर्मावच्छिन्नाभावमङ्गीकृत्य केवलान्वयिन्यव्याप्तितिरस्कारे प्रवृत्तः। सौन्दलोपाध्यायानां मतमपि तिरस्कृतमाचार्यैर्गङ्गेशै- *प्रतियोग्यवृत्तिश्च धर्मो न प्रतियोगितावच्छेदक*[1] इत्यादिग्रन्थग्रामैः। तत्र दीधितिकृद्भिः तन्मणिग्रन्थव्याख्यानावसरे व्यधिकरणधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावघटितानि चतुर्दशलक्षणानि उपस्थापितानि। तत्र द्वे आद्ये स्वोपज्ञे अन्यानि द्वादशलक्षणानि तेषां तेषामाचार्याणां मतानि अवलम्ब्य दीधितिकृद्भिः उपस्थापितानि। तद्यथा चक्रवर्तिकृतं लक्षणत्रयं, प्रगल्भोक्तं लक्षणत्रयं, मिश्रोक्तं लक्षणत्रय, सार्वभौमकृतं च लक्षणत्रयमिति। तत्र चक्रवर्तिकृतानि त्रीणि लक्षणानि–

१. व्याप्यवृत्तेर्हेतुसमानाधिकरणस्य साध्याभवस्य प्रतियोगिताया अनवच्छेदकं यत्साध्यतावच्छेदकं तदवच्छिन्नसामानाधिकरण्यं व्याप्तिः।
२. हेतुसमनाधिकरणस्य व्याप्यवृत्तेरभावस्य प्रतियोगितायाः समानाधिकरण्येनानवच्छेदकं यत्साध्यतावच्छेदकं तदवच्छिन्नसामानाधिकरण्यं व्याप्तिः।
३. हेतुसमनाधिकरणस्य प्रतियोगिव्यधिकरणस्य अभावस्य प्रतियोगितायाः समानाधिकरण्येनानवच्छेदकं यत्साध्यतावच्छेदकं तदवच्छिन्नसामानाधिकरण्यं व्याप्तिः।

तथाहि उक्तं दीधितिकृता– *केचित्तु व्याप्यवृत्तेर्हेतुसमानाधिकरणस्य साध्याभावस्य प्रतियोगिताया अनवच्छेदकं, हेतुसमानाधिकरणस्य व्याप्यवृत्तेः, प्रतियोगिव्यधिकरणस्य वाभावस्य प्रतियोगितायाश्च*

*सामानाधिकरण्येनानवच्छेदकं यत्साध्यतावच्छेदकं तदवच्छिन्नसामानाधिकरण्यं व्याप्तिः।*[२] इति। अधश्चक्रवर्तिन आद्यलक्षणस्थपदप्रयोजनविचारः गदाधरदिशा उपस्थाप्यते–

**प्रथमचक्रवर्तिलक्षणार्थनिरूपणम्**

*व्याप्यवृत्तेर्हेतुसमानाधिकरणस्य साध्याभवस्य प्रतियोगिताया अनवच्छेदकं यत्साध्यतावच्छेदकं तदवच्छिन्नसामानाधिकरण्यं व्याप्तिः*[३] इति व्याप्तेः प्रथमचक्रवर्तिलक्षणम्। हेत्वधिकरणवृत्तेः व्याप्यवृत्तेः साध्यनिष्ठप्रतियोगिताकाभावस्य प्रतियोगितायाः अवच्छेदकभिन्नं यत् साध्यतावच्छेदकं तदवच्छिन्नसाध्यसामानाधिकरण्यं व्याप्तिरिति लक्षणार्थः। (हेतुनिष्ठं)

**सद्धेतौ लक्षणसमन्वयः**

उक्तस्य आद्यचक्रवर्तिलक्षणस्य सद्धेतौ समन्वय इदानीं दर्श्यते। वह्निमान् धूमाद् इत्यत्र

हेत्वधिकरणम्– पर्वतादिकम्

हेत्वधिकरणवृत्तिः व्याप्यवृत्तिः साध्यनिष्ठप्रतियोगिताकाभावः– पर्वतादिवृत्तिः घटत्वेन वह्निर्नास्तीति घटत्वेन वह्न्यभावः। अत्र यद्यपि साध्यनिष्ठप्रतियोगिताकाभावः वह्निर्नास्ति इति वह्निसामान्याभावः तथापि सः न लक्षणघटकस्तस्य हेत्वधिकरणवृत्तित्वाभावात्।

हेत्वधिकरणवृत्तेः व्याप्यवृत्तेः साध्यनिष्ठप्रतियोगिताकाभावस्य प्रतियोगिताया अवच्छेदकम्– पर्वतादिवृत्तेः व्याप्यवृत्तेः घटत्वेन वह्निर्नास्तीति व्यधिकरणधर्मावच्छिन्नाभावस्य प्रतियोगिताया अवच्छेदकं घटत्वम्।

हेत्वधिकरणवृत्तेः व्याप्यवृत्तेः साध्यनिष्ठप्रतियोगिताकाभावस्य प्रतियोगिताया अनवच्छेदकं साध्यतावच्छेदकम्– घटत्वभिन्नं वह्नित्वम्।

हेत्वधिकरणवृत्तेः व्याप्यवृत्तेः साध्यनिष्ठप्रतियोगिताकाभावस्य प्रतियोगिताया अनवच्छेदकं यत्साध्यतावच्छेदकं तदवच्छिन्नसामानाधिकरण्यं– वह्नित्वावच्छिन्नवह्निसामानाधिकरण्यं हेतौ धूमे वर्तत इति चक्रवर्तिलक्षणं हेतौ धूमे सङ्गतं भवति। एवं सद्धेतौ प्रथमचक्रवर्तिलक्षणं सङ्गतम्। तथा च गदाधरभट्टाचार्यैः लक्षणसङ्गतिरित्थं दर्शिता– *सद्धेतौ साध्यावृत्तिघटत्वादिना साध्याभाव एव लक्षणघटकः, तत्प्रतियोगितानवच्छेदकत्वस्य साध्यतावच्छेदके सत्त्वात् लक्षणसमन्वयः।*[४] इति।

**असद्धेतौ लक्षणासमन्वयः**

उक्तस्य आद्यचक्रवर्तिलक्षणस्य असद्धेतौ असमन्वय इदानीं दर्श्यते। तथाहि धूमवान् वह्नेः इत्यत्र_हेत्वधिकरणम्– अयोगोलकम्

हेत्वधिकरणवृत्तिः व्याप्यवृत्तिः साध्यनिष्ठप्रतियोगिताकाभावः– अयोगोलकवृत्तिः धूमो नास्ति इति धूमसामान्याभावः। अत्र साध्यनिष्ठप्रतियोगिताकाभावः धूमो नास्ति इति धूमसामान्याभावः हेत्वधिकरणवृत्तिरपि हेत्वधिकरणे अयोगोलके धूमस्यावृत्तित्वात्।

हेत्वधिकरणवृत्तेः व्याप्यवृत्तेः साध्यनिष्ठप्रतियोगिताकाभावस्य प्रतियोगिताया अवच्छेदकम्– अयोगोलकवृत्तेः व्याप्यवृत्तेः धूमो नास्तीति धूमसामान्याभावस्य प्रतियोगिताया अवच्छेदकं धूमत्वम्।

हेत्वधिकरणवृत्तेः व्याप्यवृत्तेः साध्यनिष्ठप्रतियोगिताकाभावस्य प्रतियोगिताया अवच्छेदकम् एव अत्र प्रकृतस्थले साध्यतावच्छेदकम्– धूमत्वम्। एवं प्रकृतस्थले साध्यतावच्छेदकं हेत्वधिकरणवृत्तेः व्याप्यवृत्तेः साध्यनिष्ठप्रतियोगिताकाभावस्य प्रतियोगिताया न अनवच्छेदकम् इति वह्निरूपे असद्धेतौ लक्षणासङ्गत्या न असद्धेतौ प्रथमचक्रवर्तिलक्षणम् अतिव्याप्तम्। तथाहि भट्टाचार्यैः लक्षणस्यास्यासद्धेतुस्थले अतिव्याप्त्यभाव एवमुक्तः– *व्यभिचारिणि साध्यतावच्छेदकावच्छिन्नसाध्याभावस्यापि लक्षणघटकत्वान्नातिव्याप्तिः*[५] इति।

**व्याप्यवृत्तिपदनिवेशप्रयोजनम्**

प्रथमचक्रवर्तिलक्षणे व्याप्यवृत्तिपदं लक्षणघटकाभावविशेषणत्वेन प्रयुक्तम्। लक्षणे व्याप्यवृत्तिपदनिवेशाभावे कपिसंयोगी एतद्वृक्षत्वादित्यत्र अव्याप्त्यापत्तिः स्यात्। तथाहि कपिसंयोगी एतद्वृक्षत्वादित्यत्र हेत्वधिकरणवृत्तिः साध्याभावः एतद्वृक्षत्वाधिकरणैतद्वृक्षवृत्तिः मूलावच्छिन्नः कपिसंयोगाभावः। तादृशसाध्याभावप्रतियोगितावच्छेदकम् एतद्वृक्षत्वाधिकरणैतद्वृक्षवृत्तिकपिसंयोगाभावीयप्रतियोगितावच्छेदकं कपिसंयोगत्वमेव अत्र साध्यतावच्छेदकम्, न तु हेत्वधिकरणवृत्तिसाध्याभावीयप्रतियोगितावच्छेदकभिन्नं साध्यतावच्छेदकम्। तेन कपिसंयोगी एतद्वृक्षत्वाद् इत्यत्र कपिसंयोगरूपे सद्धेतौ आद्यचक्रवर्तिलक्षणस्यासङ्गत्या अव्याप्तिः।

लक्षणे लक्षणघटकाभावरूपेण व्याप्यवृत्तिपदस्य निवेशान्न कपिसंयोगी एतद्वृक्षत्वादित्यत्र अव्याप्तिः। तथाहि हेत्वधिकरणवृत्तिः व्याप्यवृत्तिः साध्याभावः न तावत् मूलावच्छिन्नः कपिसंयोगाभावः, तस्य व्याप्यवृत्तित्वाभावात्। अतः अत्र घटत्वेन कपिसंयोगो नास्ति इति व्यधिकरणधर्मावच्छिन्नसाध्याभावः लक्षणघटकाभावरूपेण ग्राह्यः। तेन हेत्वधिकरणवृत्तेः एतद्वृक्षत्वाधिकरणैतद्वृक्षवृत्तेः व्याप्यवृत्तेः साध्याभावस्य घटत्वेन कपिसंयोगो नास्ति इति व्यधिकरणधर्मावच्छिन्नसाध्याभावस्य प्रतियोगितावच्छेदकं घटत्वं न साध्यतावच्छेदकम् इति हेतुसमानाधिकरणव्याप्यवृत्तिसाध्याभावीयप्रतियोगितावच्छेदकघटत्वभिन्नं साध्यतावच्छेदकं कपिसंयोगत्वम्। एवं हेतुसमानाधिकरणव्याप्यवृत्तिसाध्याभावीयप्रतियोगितानवच्छेदकसाध्यतावच्छेदककपिसंयोगत्वावच्छिन्नसामानाधिकरण्यं हेतौ एतद्वृक्षत्वे वर्तते इति लक्षणसमन्वयान्न अव्याप्तिः। तथाहि उक्तं भट्टाचार्यैः– *कपिसंयोगी एतत्त्वाद् इत्यादावव्याप्तेर्वारणाय व्याप्यवृत्तेरिति*[६] इति।

नन्वत्र व्याप्यवृत्तित्वं नाम किम् इति चेद् व्याप्यवृत्तित्वं निरवच्छिन्नवृत्तिकत्वम्, न तु अवच्छिन्नवृत्तिकान्यत्वम् इति गदाधरमतम्। तथाहि उक्तम्– *व्याप्यवृत्तित्वं च निरवच्छिन्नवृत्तिकत्वम्, न तु अवच्छिन्नवृत्तिकान्यत्वम्*[७] इति। अवच्छिन्नवृत्तिकान्यत्वरूपत्वेन व्याप्यवृत्तित्वस्य ग्रहणे यद्यपि कपिसंयोगी एतद्वृक्षत्वादित्यत्र नाव्याप्तिः तथापि कपिसंयोगी सत्त्वात् इत्यत्र अतिव्याप्तिः। कपिसंयोगी सत्त्वादित्यत्र साध्याभाववति कपिसंयोगाभाववति गुणादौ सत्त्वरूपहेतोः सत्त्वादयं हेतुर्व्यभिचारी। कपिसंयोगी सत्त्वादित्यत्र कपिसंयोगाभावस्य द्रव्ये वृक्षादौ किञ्चिदच्छेदेन सत्त्वात् अवच्छिन्नवृत्तिकत्वमिति हेतुसमानाधिकरणोऽपि कपिसंयोगाभावः अवच्छिन्नवृत्तिकः, न त्ववच्छिन्नवत्तिकान्यः। तेन कपिसंयोगी सत्त्वात् इत्यत्र न कपिसंयोगाभावो लक्षणघटकः, किन्तु घटत्वेन कपिसंयोगाभावः इति व्यधिकरणधर्मावच्छिन्न एव लक्षणघटकः। अतः कपिसंयोगी सत्त्वादित्यत्र हेत्वधिकरणवृत्तिः

अवच्छिन्नवृत्तिकान्यरूपव्याप्यवृत्तिः साध्यनिष्ठप्रतियोगिताकाभावः घटत्वेन कपिसंयोगाभावः। तादृशाभावप्रतियोगितावच्छेदकं घटत्वम्। तेन हेतुसमानाधिकरणव्याप्यवृत्तिसाध्याभावीयप्रतियोगितावच्छेदक-घटत्वभिन्नं साध्यतावच्छेदकं कपिसंयोगः, तदवच्छिन्नसामानाधिकरण्यं सत्त्वरूपहेतौ वर्तत इति लक्षणसङ्गत्यातिव्याप्तिः।

उक्तातिव्याप्तिवारणार्थं हि निरवच्छिन्नवृत्तिकत्वरूपं व्याप्यवृत्तित्वं ग्राह्यम्। तेन न कपिसंयोगी सत्त्वादित्यत्र अतिव्याप्तिः। तथाहि कपिसंयोगी सत्त्वादित्यत्र गुणादिवृत्तिः कपिसंयोगाभावः निरवच्छिन्नवृत्तिकः। एवं च कपिसंयोगी सत्त्वादित्यत्र हेतोरधिकरणे सत्त्वाधिकरणे गुणादौ विद्यमानः कपिसंयोगत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावः कपिसंयोगाभावो निरवच्छिन्नवृत्तिक इति लक्षणघटकः। तादृशाभावप्रतियोगितावच्छेदकमेव साध्यतावच्छेदकं कपिसंयोगत्वमिति नातिव्याप्तिः। तथाहि उक्तं गदाधरभट्टाचार्यैः– *कपिसंयोगी सत्त्वादित्यादौ कपिसंयोगाभावादेर्द्रव्ये अवच्छिन्नवृत्तिकतया तदन्यत्वाभावाद् घटत्वादिना साध्याभावस्यैव लक्षणघटकतया अतिव्याप्त्यापत्तेः।* [८] इति।

ननु निरवच्छिन्नवृत्तिकत्वरूपव्याप्यवृत्तित्वस्वीकारे कपिसंयोगी सत्त्वादित्यत्र यद्यपि नातिव्याप्तिस्तथापि एतादृशव्याप्यवृत्तित्वस्वरूपस्वीकारे कपिसंयोगी एतद्वृक्षत्वादित्यत्र नाव्याप्तिवारणं सम्भवति। तथाहि कपिसंयोगी एतद्वृक्षत्वाद् इत्यत्र कपिसंयोगाभावस्य गुणवृत्तित्वात् निरवच्छिन्नवृत्तिकत्वं तथा हेत्वधिकरणैतद्वृक्षत्वाधिकरणवृक्षे मूलावच्छेदेन सत्त्वाद्धेत्वधिकरणत्वमिति तस्य लक्षणघटकत्वम्। तेन तत्प्रतियोगितावच्छेदकत्वस्यैव कपिसंयोगत्वे सत्त्वाल्लक्षणासङ्गत्याव्याप्तिः।

उक्ताव्याप्तेर्वारणार्थं गदाधरैः उक्तम्– *निरुक्तव्याप्यवृत्तित्वविशिष्टस्य च हेत्वधिकरणवृत्तित्वं बोध्यम्* [९] इति। निरवच्छिन्नवृत्तिकत्वरूपव्याप्यवृत्तित्वविशिष्टस्य हेत्वधिकरणवृतित्वम् इति तदर्थः। तेन निवच्छिन्नवृत्तिकत्वविशिष्टः यः हेत्वधिकरणवृत्तिः साध्याभावः तत्प्रतियोगितानवच्छेदकसाध्यतावच्छेदका-वच्छिन्नसामानाधिकरण्यं व्याप्तिरिति लक्षणं पर्यवस्यति। तेन कपिसंयोगी सत्त्वादित्यत्र हेत्वधिकरणवृत्तिः सत्त्वाधिकरणगुणादिवृत्तिः निरवच्छिन्नवृत्तिकत्वविशिष्टश्च साध्याभावः कपिसंयोगत्वावच्छिन्नकपिसंयोगाभावः तत्प्रतियोगितावच्छेदकमेव साध्यतावच्छेदकं कपिसंयोगत्वमिति नातिव्याप्तिः।

एवं च कपिसंयोगी एतद्वृक्षत्वादित्यत्र हेत्वधिकरणवृक्षवृत्तिः निरवच्छिन्नवृत्तिकत्वविशिष्टश्च साध्याभावः कपिसंयोगसामान्याभावः न, तस्य वृक्षे निरवच्छिन्नवृत्तिकत्वाभावात्। अतः अत्र घटत्वेन कपिसंयोगो नास्ति इति व्यधिकरणधर्मावच्छिन्नसाध्याभाव एव लक्षणघटकत्वेन ग्राह्यः। तत्प्रतियोगितावच्छेदकघटत्वभिन्नं हि साध्यतावच्छेदकं कपिसंयोगत्वमिति नाव्याप्तिः।

इदमत्र रहस्यं यत् निरवच्छिन्नवृत्तिकत्वविशिष्टस्य हेत्वधिकरणवृत्तित्वं बोध्यम् इत्यनेन भट्टाचार्यैः निरवच्छिन्नवृत्तिकत्वहेत्वधिकरणवृत्तित्वयोः सामानाधिकरण्यं सूचितम्। कपिसंयोगी एतद्वृक्षत्वादित्यत्र कपिसंयोगाभावस्य निरवच्छिन्नवृत्तिकत्वहेत्वधिकरणवृत्तित्वयोरसत्त्वान्न लक्षणघटकत्वम् इति न तमादाय अव्याप्तिः।

**साध्याभावपदनिवेशप्रयोजनम्**

लक्षणे साध्याभावपदानिवेशे व्याप्यवृत्तेः हेतुसमानाधिकरणस्याभावस्य प्रतियोगितायामनवच्छेदकं यत्साध्यतावच्छेदकं तदवच्छिन्नसामानाधिकरण्यं व्याप्तिरिति लक्षणं भवति। तथा सति वह्निमान् धूमाद् इत्यत्र अव्याप्तिः। तथाहि वह्निमान् धूमाद् इत्यत्र व्याप्यवृत्तिः हेतुसमानाधिकरणः अभावः यथा घटत्वेन वह्न्यभावः तथा वह्नित्वेन घटाभावः अपि। तथा च, वह्निमान् धूमाद् इत्यत्र व्याप्यवृत्तिः हेतुसमानाधिकरणः अभावः वह्नित्वेन घटाभावः। तत्प्रतियोगितावच्छेदकमेव साध्यतावच्छेदकं वह्नित्वम् इति अव्याप्तिः।

उक्ताव्याप्तिवारणाय अभावे साध्यनिष्ठप्रतियोगिताकत्वनिवेशः। तेन वह्नित्वेन घटाभावस्य वह्निरूपसाध्यनिष्ठप्रतियोगिताकत्वविरहान्न लक्षणघटकत्वम्, किन्तु घटत्वेन वह्न्यभावस्यैव लक्षणघटकत्वम् तस्य वह्निरूपसाध्यनिष्ठप्रतियोगिताकत्वात्। तत्प्रतियोगितानवच्छेदकं साध्यतावच्छेदकं वह्नित्वम् इति नाव्याप्तिः। तथाहि भट्टाचार्यगीः– *हेतुसमानाधिकरणस्य व्याप्यवृत्तेः वह्नित्वादिना घटाद्यभावस्य प्रतियोगितावच्छेदकमेव वह्नित्वादिरूपं साध्यतावच्छेदकम्, अतः साध्याभावस्येति।*[१०] इति।

**उपसंहृतिः**

दीधित्युद्धृतेषु त्रिषु चक्रवर्तिलक्षणेषु आद्यं लक्षणं गदाधरदिशा व्याख्यातम्। तत्र च लक्षणस्थानां पदानां किं तावत्प्रयोजनमिति गादाधर्यनुसारं निरूपितम्। तत्र जगदीशमतमपि समानमिति प्रतिपदं दर्शितम्। परं गादाधर्यामस्ति कश्चिद्विशेषः लक्षणपदपरिष्कारावसरे। तथाहि यत्र जगदीशैः पदप्रयोजनं विहाय न किमप्युक्तं तत्र गदाधरैः व्याप्यवृत्तित्वपरिष्कारावसरे पूर्ववर्तिनामाचार्याणां केचित्तु, यत्तु इत्यादिना मतान्युपस्थाप्य तिरष्कृतानि। किञ्च, अभावनिष्ठहेत्वधिकरणनिरूपितवृत्तिता किंसम्बन्धावच्छिन्नेति सविशदं निरूपितं भट्टाचार्यैरिति भट्टाचार्यो हि चक्रवर्तिलक्षव्याख्यायां व्याख्यातृभ्यो विशिष्यते। अत्रेदं वक्तव्यं यदिदमाद्यं चक्रवर्तिलक्षणं *व्याप्यवृत्तेर्हेतुसमानाधिकरणस्य साध्याभवस्य प्रतियोगिताया अनवच्छेदकं यत्साध्यतावच्छेदकं तदवच्छिन्नसामानाधिकरण्यं व्याप्तिः* इति तत्तु न युक्तम्। एतादृशलक्षणस्वीकारे द्वित्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकसाध्याभावमादायैव एतल्लक्षणसङ्गतिसम्भवात् व्यधिकरणधर्मावच्छिन्ना-भावानभ्युपगम इति *प्रतियोग्यवृत्तिश्च धर्मो न प्रतियोगितावच्छेदक*[११] इति व्यधिकरणधर्मावच्छिन्नाभावखण्डनपरः उत्तरवर्ती मणिग्रन्थः अकिञ्चित्करः स्यादिति आद्यं चक्रवर्तिलक्षणं न युक्तम् इति दिक्।

**उल्लेखपञ्जिः**

१. कामाख्यानाथसम्पादितस्य *तत्त्वचिन्तामणेः* द्वितीयभागे अनुमानखण्डे ५४ पृष्ठाङ्क।

२. एन्-एस्-रामानुजताताचार्यसम्पादितायां चतुर्दशलक्षण्यां २५९ पृष्ठाङ्के।

३. तत्रैव

४. तत्रैव

५. तत्रैव

६. तत्रैव

७. तत्रैव

८. तत्रैव

९. तत्रैव

१०. एन्-एस्-रामानुजताताचार्यसम्पादितायां *चतुर्दशलक्षण्यां* २८६ पृष्ठाङ्के

११. कामाख्यानाथसम्पादितस्य *तत्त्वचिन्तामणेः* द्वितीयभागे अनुमानखण्डे ५४ पृष्ठाङ्क।

**परिशीलितग्रन्थपञ्जिः**


गङ्गेशोपाध्यायः । *तत्त्वचिन्तामणिः* (अनुमानखण्डः), सम्पा. कामाख्यानाथतर्कवागीशः । कोलिकाता: एशियाटिक् सोसाइटि, 1990।

रघुनाथशिरोमणिः । *चतुर्दशलक्षणी* । सम्पा. एन्-एस्-रामानुजताताचार्यः । चेन्नाइः मोतिलालवनारसीदासः, काञ्चीपाब्लिकेशन्, 1999।

__ ।__ । (गादाधरीव्याख्यानयुता) प्रथमभागात्मिका । सम्पा. सन्तानशर्मा । अड्यार्: अड्यार् ग्रन्थालयः, 1942।

__ । *व्यधिकरणम्* (जगदीशसहितम्) । सम्पा. ढुण्ढिराजशास्त्री । वाराणसी: चौखम्बा संस्कृत सीरिज, 1931।

# वाचस्पतिमिश्रस्य अवच्छेदवादविमर्शः

अमृता-सेनगुप्ता

**सारसंक्षेपः**

जगदाश्रयब्रह्मण एकत्वातद्विषयमायाविद्येत्यादिशब्दवाच्योपाधेप्येकत्वात्तदुपहितजीव एक उतानेक इति संशये समुपस्थिते भवति। यथा उपाधेरेकत्वात्प्रतिबिम्बोऽवच्छिन्नो वा जीव एक भवेदिति समुचितम् भाति ब्रह्मणोऽप्येकत्वात्। एतेषां स्थावरजङ्गमात्मकानां शरीराणां सजीवकत्त्वं सम्भवेदिति चेच्छृणु-एकं शरीरं सजीवमन्यत् सर्वं निर्जीवं सजीवाभासम्, पटाश्रितचित्रस्थपटमिव, पटाभासवद्विज्ञेयम्। यथा स्वप्नावस्थायां जीव एक एव स्वाप्नं सजीवं शरीरान्तरं कल्पयति। वस्तुतस्तु तन्निर्जीवमेव, एवमेकजीवाज्ञानकल्पितं सांसारिकं सर्वं चराचरमिति स्वप्नदृष्टान्तधारया सर्वशङ्कापङ्कप्रच्छालनम्। तत्पक्षावलम्बी स्वपक्षे श्रुतिमपि प्रमाणयति यथा- 'जीवशावाभासेन करोति माया चाविद्या च स्वयमेव भवति'। "योऽस्माकमविद्यायाः परं पारं तारयती"त्यादावविद्योपाधिकैक एव जीवः। तन्मतेऽविद्याया एकत्वात्तदुपहितजीवोऽप्येको हिरण्यगर्भरूप एव। बद्धमुक्तव्यवस्थापि न, शुकादिमुक्तिव्यवस्थापि स्वप्नमुक्तिव्यवस्थावदतात्त्विकी एवेति। अस्मिन् मते श्रुतिस्मृत्यादिसमन्वयमलभमाना अनेकजीववादमेव निश्चिन्वन्ति।

**कुञ्चिकाशब्दः**

अवच्छेदः, अनेकजीववादः, अन्तःकरणावच्छिन्नं चैतन्यं, आभासवादः, प्रतिविम्बः, परिणामः प्रपञ्चः, ब्रह्म इत्यादिभिः।

अस्य चाद्वैतवेदान्तदर्शनस्य "ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः" इत्येव सिद्धान्त इत्यत्र न केषामपि विमतिः। तत्रापि व्यवहारे जीवेश्वरयोर्भेदस्योपलभ्यमानत्वेन कस्तावज्जीवाकारः, कथं वा तस्याद्वितीयस्यापि भेद इति व्यवहारप्रतीयमानस्य भेदस्य निरूपणाय तस्य मिथ्यत्वानुज्ञापनाय च प्रवृत्तेषु बहुष्वाचार्यपादेषु सुरेश्वराचार्याः वार्त्तिककारनाम्ना प्रसिद्धाः, विवरणकाराः आचार्यवाचस्पतिमिश्राः, संक्षेपशारीरकाचार्याश्च प्राथम्येन संकेतमर्हन्ति।

एते हि महानुभावाः शाङ्करीं वाणीमेव विशदं निपुणञ्च व्याचक्षाणाः वेदान्तसिद्धान्तवित्सु परमप्रवीणाश्च ब्रह्माद्वैते परस्परं भेदमनाकलयन्तोऽपि जीवस्वरूपविचारेऽन्यत्रापि शाब्दापारोक्ष्यादिरूपब्रह्माद्वैतसाधनीभूतेषु परस्परं भिन्नं भिन्नं मतं स्वीकुर्वते।यद्यपि परस्परं विवदमानेषु तेषु बहवो विवेचकाः तारतम्यं निरीक्षन्ते, तथापि नात्र किमप्यहं युक्तायुक्तत्वादि विवेचयितुमात्मानमुचितं मन्ये। आस्तां वा विवरणमतस्यैव वैशिष्ट्यम्, न चैतावता तत्रैकत्रापि वेदान्तिनामास्थया भवितव्यम्, अन्यथा हि मायावादितोपहास एव पर्यवस्येत्।

अतः प्रकृते प्रतिबिम्बवादादिस्वरूपनिर्णयपूर्वकं किं वास्तवं स्वरूपमवच्छेदवादस्य? कथं वा तत्रोपपत्तिः? कथञ्चान्तःकरणावच्छिन्नं चैतन्यं जीव इति वाचस्पतिमतमिति चिरकालसमासादितमतस्य शाखानारूढत्वमित्यादिप्रतिपादनमेव क्रियते।

तत्र जीवस्वरूपविषये वार्त्तिककृतः प्राहुः- अनाद्यविद्याजन्याध्यासद्वारेण निरञ्जनोऽप्यात्माऽहंकारोपहितः अहंकारतादात्म्यविशिष्ट्यतया प्रतीयमानः अहंकारगतस्वाभासाविवेकेन जीवपदवाच्य इति। अहंकारस्य च नानात्वेन जीवनामपि नानात्वमेव। न च सुषुप्तौ अहंकारस्यासत्त्वाज्जीवाभावस्तदानीं शङ्क्यः, संस्काररूपेण सुषुप्तावपि तत्सत्त्वात्। तदुक्तं *न्याय-रत्नावली*कृता-सुषुप्तावपि संस्काररूपेणाहङ्कारसत्त्वाज्जीवसत्त्वमिति।[१] अत्र च

मतेऽहङ्कारे चिदात्मनो य: प्रतिविम्ब: न च तस्य सत्यत्वम्, बिम्बातिरिक्तत्वात्, बिम्बतादात्म्यापन्नत्वाच्च चेतनत्वोपपत्तिरप्यस्य।

माया चात्र मते एकैव न तु पतिजीवं भिन्ना। श्रवणमनननिदिध्यासनादिभिर्यहङ्कारावच्छेदेन तत्त्वज्ञानोदय: तदहङ्कारावच्छेदेन मायाया: समूलोच्छेद:, महापट इव तदंशनाशोऽपि समूलमनपायात्। तथा च मायायां मिथ्याभूतं प्रतिबिम्बमेवात्र मते जीव:। अयं हि वाद: आभासवादशब्दाभिलप्य:।

विवरणकृतस्तु-बिम्बस्यैव प्रतिबिम्बव्यवहारतत्क्लृप्तकार्यसम्भवान्नातिरिक्ताभासकल्पनं गौरवमुक्तमिति कृत्वा नाभासवादो युक्त:, अपि तु स्थुलसूक्ष्मान्यतरावस्थबुद्धिविशिष्टाज्ञानान्तर्गतत्वारोपितधर्मविशिष्टं चैतन्यं प्रतिबिम्बतया प्रतीयमान: जीव:। तस्य च प्रतिबिम्बस्य प्रतिबिम्बत्वेन रूपेण मिथ्यात्वेऽपि स्वरूपतोऽर्थात् बिम्बत्वेन सत्यत्वमेव, तस्य बिम्बानतिरेकात्। व्यतिरिक्तत्वभानन्तु मायाजन्यमेव। अयं हि वाद: *प्रतिबिम्बवाद:* इति कथ्यते, अतएव *रत्नावल्याम्*- स्वरूपत: सत्यं प्रतिबिम्बत्वरूपेण मिथ्याभूतं बिम्बमेव प्रतिबिम्बमिति विवरणोक्तस्य प्रतिबिम्बवादत्वमुक्तम्।[२]

*संक्षेपशारीरक*कृतस्तु- "कार्योपाधिरयं जीव: कारणोपाधिरीश्वर" इति श्रुतिं समाश्रित्य बुद्धिप्रतिबिम्बत्वं चैतन्यं जीव इति व्याचक्षते। इतरत्सर्वं तदाभासवाद इवात्रमतेऽपि बोध्यम्।

वाचस्पतिमिश्राणान्त्ववच्छेदवाद:। तत्र मानन्तु- घटसंवृतमाकाशं नीयमाने घटे यथा।घटो नीयत नाकाशं तद्वज्जीवो नभोपम:।। इत्यादिश्रुतयो जीवस्यावच्छिन्नरूपत्वबोधिका:। अत्र च मते जीवनानात्वम्, अज्ञाननानात्वञ्च। अतएव "तदधीनत्वादर्थवदिति" *व्याससूत्रे*[३] *भामत्यामुक्तम्*- "अयमभिसन्धि:- न वयं प्रधानवदविद्यां सर्वजीवेष्वेकामाचक्ष्महे येनैवमुपालभ्येमहि, किन्त्वियं प्रतिजीवं भिद्यते" इत्यादि। स चावच्छेदवाद: इत्थं व्याख्येय:। अज्ञानानां नानात्वेनाज्ञानमेव जीवविभाजकोपाधि: अर्थात् अज्ञानावच्छिन्नं चैतन्यं जीव:। अज्ञानमेवाश्रयतया जीवस्यावच्छेदकम्, ईश्वरस्यापि विषयतया।

यत्तु बहुभिरन्त:करणावच्छिन्नं चैतन्यं जीव इति वाचस्पतिमतं युक्तिप्रदर्शनपुर:सरं निरूपितम्, तदसारप्रायम्, तथा सति अविद्यानानात्वं वाचस्पतिमिश्रपरिसाधितं व्यर्थमेव स्यात्, विवरणादिमत इवात्राप्युपपत्तिसम्भवात्। अतएव कल्पतरौ "यत्तु जीवस्य मनोऽवच्छिन्नत्वं भूतसूक्ष्मावच्छिन्नत्वञ्च दूषितम्, तदस्माकमिष्टमेव चेष्टितम्, अस्माभिर्जीवस्यानाद्यविद्यावच्छेदाभ्युपगमात्"[४] इत्युक्तम्।

अतएव च "अवस्थितेरिति काशकृत्स्न:"[५] इति *सूत्रभाष्यभामत्याम्*- न जीव आत्मनोऽन्य:, नापि तद्विकार:, किन्त्वात्मैवाविद्योपधानकल्पितावच्छेद:- इत्याद्युक्तम्। यद्यपि एतस्य भामतीग्रन्थस्य काशकृत्स्नमतानुवादकतया प्रवृत्तत्वेनैतेन वाचस्पतिमतमेतदिति निर्णेतुमशक्यप्रायम्, तथाऽपि पुर्वोक्तकल्पतरुप्रामाण्यात् "उत्तराच्चेदाविर्भूतस्वरूपस्तु" इति *ब्रह्मसूत्रभाष्यभामती*-ग्रन्थेन "तथा हि पौर्वापर्यालोचनतया वेदान्तानामेकमद्वयमात्मतत्त्वं, जीवास्त्वविद्योपधानकल्पिता इत्यत्र तातपर्यमवगम्यते" इत्यादिना नूनमेव अविद्यावच्छिन्नं चैतन्यं जीव इत्येव वाचस्पतिमतमित्यवगम्यते। अन्त:करणावच्छिन्नं चैतन्यं जीव इति तु विवरणमतान्न किमप्यतिरिक्तं वच इत्यपि निगमनम्।

अतएव *सिद्धान्तबिन्दौ* "अज्ञानश्रयीभूतं च चैतन्यम् जीव इति वाचस्पतिमिश्रा:"[६] इत्युक्तम्। व्याख्यातञ्च नारायण्याम्- "तस्मात् तस्यैव नित्यतृप्तस्य सदानन्दमयात्मन:। अवच्छिन्नस्य जीवस्य संसृति: कथ्यते बुधै:"। इत्यादिस्मृतेरविद्यावच्छिन्नानवच्छिन्नावेव जीवेशावित्यभिप्रायकम् वाचस्पतिमतमवतारयति इत्यादिना।[७]

अतएव मधुसूदनेन वृत्तिरावरणभङ्गार्था चिदुपरागार्था वेति पक्षे अन्त:करणावच्छिन्नचैतन्यस्यैव जीवपदाभिधेयत्वे जीवस्याविभूत्वेन आविद्यकवस्तुसम्बन्धाभावात् प्रमातृचैतन्योपरागार्था विषयचैतन्यस्यैव जीवपदाभिधेयत्वे जीवस्याविभुत्वेन आविद्यकवस्तुसम्बन्धाभावात् प्रमातृचैतन्योपरागार्था विषयचैतन्यावरणाभिभवार्था च वृत्तिरित्युक्त्वा अविद्यावच्छिन्नस्यैव जीवत्वे जीवस्य विभुत्वेन सर्वसम्बद्धत्वात् विषयसम्बद्धावरणभङ्गमत्रायैव वृत्तिरित्युक्तम्। वाचस्पतिमते चाज्ञानानां नानात्वेन, प्रतिजीवञ्च जीवोपादानप्रपञ्चस्यापि भिन्नत्वेन एकस्यापि जीवस्य स्वप्रपञ्चगतसर्ववस्तुसम्बन्धसत्त्वेनावरणभङ्गायैव केवलं वृत्तिरिति तस्य स्फुटमविद्यावच्छिन्नत्वम्, अन्यथा हि जीवस्याविभुत्वापत्ति: स्यात्, सा चाऽयुक्ता अविद्याया: प्रतिजीवं भिन्नत्वस्य मिश्रोक्तत्वात्। उक्तञ्चाद्वैतसिद्धौ-नानाऽज्ञानपक्षेऽपि एकस्य जीवस्यैकाज्ञानोपाधित्वादिति।अतएव चाविद्यावच्छिन्नानवच्छिन्नावेव जीवेशावित्ययमेव पक्षोऽवच्छेदवाद इति बिन्दुव्याख्यायां यतय:।

अतएव चेश्वरस्याज्ञानानुपहिते प्रपञ्चमद्ध्ये तदवस्थानं न स्यात्; तथा च य: पृथिव्यां तिष्ठन्निति श्रुतिविरोध: स्यादित्याद्यवच्छेदवादे दूषणं विवरणे उक्तम्। यदि हि अन्त:करणावच्छिन्नं चैतन्यमेव जीवोऽवच्छेदवादे स्यात्, तर्हि जीवस्याबिभुत्वेन ईश्वरस्य चाज्ञानानुपहितत्वेन जगत्कारणत्वाभावात् प्रपञ्चोदयो न स्यात्। एतेन जीवस्योपादानत्वं व्याख्यातम्। जीवो जगदुपादानम्, किन्त्वीश्वर एवेति शास्त्रीयवचनन्तु उपादानभूतजीवनिष्ठाविद्यापरमिति युक्तम्। "यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते" इत्यादिश्रुतिस्तु जीवब्रह्माभेदपरेति मतम्।

यद्यपि जीवनिष्ठाज्ञानविषयब्रह्मोपादानकमेव जगत्, अविद्या तु प्रमातृदोषविषया जगतो निमित्तमित्येव *कल्पतरु*प्रभृतिषु मिश्रमतमुक्तन्तथाऽपि मायोपादानत्वश्रुते: जीवपरतयाऽपि ग्रहीतुं श्क्यत्वेन जीवोपादानकत्वमेव जगत:, तथा च श्रुति:- "पुरत्रये क्रीडति यस्तु जीव:, ततस्तु जातं सकलं विचित्रम्" इत्यादि। अविद्याया अपि परिणामिकारणत्वमेवेति "सर्वं हि विकारजातं तदविद्याशक्तिपरिणाम:" इति अन्तर्याम्यधिदैवादिष्विति *सूत्रभाष्यभामती*-ग्रन्थेन साधनीये तु परिणामिकारणाविद्याश्रयतया जीवस्योपादानत्वमित्यधिकं *न्यायरत्नावल्यां* ज्ञेयम्। तस्मादविद्यावच्छिन्नं चैतन्यं जीव इत्येवावच्छेदवादसिद्धान्तोऽभ्युपेय:, अन्त:करणावच्छिन्नं चैतन्यं जीव इति मिश्रमतमिति वदन्तस्तु नितरामुपेक्ष्या एव।

यद्यपि भामत्यामेव समाननामरूपत्वादिति सूत्रे अन्त:करणाद्युपाधिकल्पिता हि ते तद्विच्छेद-ब्रह्मणश्च सृष्ट्यादावन्त:करणानि तदवच्छिन्नाश्च जीवा इत्युक्तम्, तथापि तद्ग्रन्थस्य पूर्वपक्षोपपादकत्वेन स्वार्थे तात्पर्याभावात् दोषलेशाभाव एव। अत्र च पक्षे सृष्टिप्रलयवाक्यै: परिमितप्रलयकालोत्तरं पुनरप्याकाशादीनां तत्तज्जीवभेदेन भिन्नानामुत्पादस्वीकारात् प्रतिजीवं प्रपञ्चभेद इति। युगपदेवाकाशाद्युत्पत्तौ मानाभाव:, एकस्य मुक्तावप्यपरस्याज्ञानतद्विषयेशादिसत्त्वेन प्रपञ्चोत्पादसत्त्वादौ बाधकाभावात्। प्रत्यभिज्ञाऽपि सादृश्यादिनोपपादनीयेति।

**उल्लेखपञ्जि:**

१. *सिद्धान्तबिन्दुः*, *न्यायरत्नावलीटीका*, पृ.२२०

२. *तत्रैव*, पृ.२२५

३. *ब्रह्मसूत्रम्*, १.४.३

४. *तत्रैव*, *कल्पतरुटीका*

५. *तत्रैव*, १.४.२२

६. *सिद्धान्तबिन्दुः*, पृ.२२९

७. *तत्रैव*, पृ.२२७

**परिशीलितग्रन्थपञ्जिः**

*उपनिषद्भाष्यम्*। खण्ड-१-३। सम्पा. एस्. सुब्रह्मण्यशास्त्री। वाराणसी: श्रीदक्षिणामूर्त्तिमठप्रकाशन्, २००५ (द्वितीयसंस्करणम्)।

मधुसूदनसरस्वती। *अद्वैतरत्नरक्षणम्*। सम्पा. परमेश्वरनारायणशास्त्री। निउदिल्लि: राष्ट्रीयसंस्कृतसंस्थानम्, २०१६।

--। *अद्वैतसिद्धिः*। सम्पा. श्रीनिवासाचार्यः। लक्ष्णौ: उत्तरप्रदेशसंस्कृतसंस्थानम्, १९९७।

--। *सिद्धान्तबिन्दुः*। सम्पा. पण्डित्राजराजेश्वरशास्त्रीद्राविडः। वाराणसी: महेश-अनुसन्धान-संस्थानम्, १९९७।

विमुक्ताचार्यः। *इष्टसिद्धिः*। सम्पा. श्रीकृष्णानन्दसागरः। वाराणसी: प्रत्यभिज्ञाप्रकाशन्, १९८६।

वेदव्यासः। *वेदान्तदर्शनम्।* सम्पा. दुर्गाचरणसांख्यवेदान्ततीर्थः। कलकाता: देवसाहित्यकुटीरप्राइभेट्-लिमिटेड्, १९८०।

--। *ब्रह्मसूत्रम्*। सम्पा. श्रीमदन्तकृष्णशास्त्री। वाराणसी: चौखम्बा-संस्कृत-प्रतिष्ठान्, १९९५।

# मीमांसादर्शनानुसारेण सम्बन्धपरीक्षा

देव-सुजन-मुखार्जी

**सारसंक्षेपः**

वैदिकावैदिकभेदेन द्विधा विभक्तेषु भारतीयदार्शनिकप्रस्थानेषु वैदिकवर्गे परिगणितेन वाक्यशास्त्रापरपर्यायेण मीमांसाशास्त्रेण वैदिकवाक्यार्थनिर्धारण-प्रक्रियायामेवात्मनो दार्शनिकस्वरूपमप्याविष्कृतम् । मीमांसाशास्त्रस्य प्रवर्त्तकत्वेन परमर्षिणा जैमिनिमुनिना "अथातो धर्मजिज्ञासा" इत्यनेनारभ्य "अन्वाहार्ये च दर्शनादि" त्यन्तपर्यन्तं कर्मात्मको धर्म एव निखिलायां द्वादशलक्षण्यां निरूपित इत्यर्थो धीधनानां समवाये प्रसिद्धः । आम्नायस्य क्रियार्थत्वादि'त्यनेन सिद्धान्तगर्भितेन पूर्वपक्षोत्थापितेन सूत्रेण कर्म पदार्थ एव धर्मस्वरूपेण निखिलायां मीमांसायां निरूपितो वर्तते । स्वयञ्च वार्त्तिककृताऽपि "धर्माख्यं विषयं वक्तुं मीमांसायाः प्रयोजनम्" इत्यनेन वार्त्तिकेनायमेवार्थः प्रतिपादितः । धर्मोऽयं कर्मात्मकः वेदार्थरूपः , वैदिकवाक्यार्थावबोधनिष्पन्नः । वैदिकमपि वाक्यं, शब्दार्थावबोधधीमाध्यमेनैव धर्मप्रमाजनकमत एव शब्दवाक्यप्रतिपाद्यार्थ धीज्ञानाधीनत्वाद्वेदगम्यार्थात्मको विद्यते धर्मस्तस्मादस्य वेदार्थस्वरूपस्य धर्मस्य ज्ञानं वाक्यार्थज्ञानाधीनम् । वाक्यार्थज्ञानं शब्दार्थज्ञानाधीनम्। उभयोरेतयोः शब्दार्थवाक्यार्थयोर्ज्ञानस्य शब्दार्थवाक्यार्थयोर्मध्येऽर्थबोधकत्वेनाभिमतस्य शक्त्याख्यसम्बन्धस्य ज्ञानाभावेऽशक्यत्वात् कर्मात्मकधर्मस्वरूपावधारणार्थं शब्दे वाक्ये च विद्यमानोऽयं शब्दार्थसम्बन्धो मीमांसायां प्राथम्येनापेक्षते ।

विधिप्रधानवेदवाक्यार्थधीगम्यस्य धर्मस्य ज्ञाने सञ्जाते अनुष्ठानप्रक्रिया यामस्य सांसारिकाणां द्रव्यगुणकर्मसामान्यशक्तिरूपाणां पदार्थानां परस्पर समन्वयार्थं संयोगतादात्म्यसंज्ञकौ वृत्तेर्नियामकत्वेनापेक्षेते द्वाविमौ सम्बन्धौ। एवमेव यागक्रियारूपेण धर्मेण सह पदार्थानां समन्वयार्थमपेक्ष्यते साक्षात्सम्बन्धेन सह परम्परासम्बन्धोऽपि ।

मीमांसाशास्त्रे प्रधानपदार्थरूपेणाभिमतस्य धर्मस्यानुष्ठानेऽस्य पदार्थान्तरेण सम्बन्धस्यानिर्वार्यत्वान्मीमांसायां शब्दार्थसम्बन्धेन सह पदार्थसम्बन्धोऽपि विचारपदवीम् अनिवार्यरूपेण समारूढो वर्त्तते ।

**कुञ्चिकाशब्दः**

सम्बन्धो, वृत्ति, कार्यः, हेतुः, बुद्धिः, पदार्था, प्रत्यक्षम्, सन्निकर्षः, मीमांसाशास्त्रे ।

सम्बन्धो हि विशिष्टबुद्धिनियामकः । यथा घटभूतलयोः घटवद्भूतलमिति विशिष्टबुद्धिनियामकत्वं संयोगे विद्यत इति। तथा च विशिष्टबुद्धिनियामकत्वं परस्परसम्बन्धत्वमित्यायातम्। संयोगसमवायस्वरूपकालिक-पर्याप्तिस्वाभाववद्वृत्तित्वादयः सम्बन्धाः वृत्तितानियामकाः, निरूप्यनिरूपककोटिप्रविष्टविषयत्वादयः न वृत्तितानियामका इत्यादिविचारः न्यायशास्त्रे बहुत्र प्रदर्शितोऽपि मीमांसाशास्त्रे सूत्रारूढः सम्बन्धविचारो कथं प्रवर्तितः इति विचिकित्समानः मीमांसाशास्त्रानुरोधं सम्बन्धविचारं प्रस्तोतुं लेखनी व्यापारयत्ययं जनः ।

भगवान् जैमिनिः "सत्सम्प्रयोगे पुरुषस्येन्द्रियाणां बुद्धिजन्म तत्प्रत्यक्षम् अनिमित्तं विद्यमानोपलम्भत्वात्"[१] इति प्रत्यक्षस्वरूपं सूत्रयामास । इन्द्रियाणां विषयैः सति संयोगे पुरुषस्य जायते या बुद्धिः तत्प्रत्यक्षमिति फलितम् । तथा सति भ्रमात्मकज्ञानेऽपि प्रत्यक्षलक्षणस्यातिव्याप्तिः स्यात् । पुरोवर्तिपदार्थस्य चक्षुषा सह संयोगे सति हि भ्रम उपजायते । अतः तत्र तत्सतोः सूत्रघटितयोः पदयोः व्यत्ययः कार्यः । तथा हि- सत्सम्प्रयोगे इत्यत्र सत् इति पृथक् पदं प्रथमैकवचनान्तम् । तत्प्रत्यक्षमित्यत्रापि तदिति पृथक् पदम् । तच्च तृतीयान्तमव्ययंतेनेत्यर्थकम् । तच्छब्दस्य

सम्प्रयोग इत्यतः पूर्वं सदित्यस्य च प्रत्यक्षमित्यतः पूर्वं योजना कर्तव्या। तथा च तत्- तेन विषयेण इन्द्रियाणां सन्निकर्षे जायमाना या बुद्धिः सा तत्समीचीनं प्रत्यक्षम्। इदमर्थे प्रत्यक्षे यत् प्रकारतया भासते तेन साकमिन्द्रियसन्निकर्षे सति चेत् प्रत्यक्षं भवति तत् समीचीनं प्रत्यक्षम्। शुक्तिरजतादिभ्रमे च प्रकारतया भासमानेन रजतेन्द्रियसंयोगो नास्ति। असन्निकृष्टस्य आपणस्थरजतस्यैव स्मृतस्य पुरोवर्तिनि प्रकारतया भानात्। अतो भ्रमे नातिव्याप्तिरिति मन्वानः प्राह पार्थसारथिमिश्रः - "तत्सतोर्व्यत्ययात आभासासंकरसिद्धिः। तदिति चाव्ययं तृतीयान्तम्"[२] इति।

एतेन "सत्सम्प्रयोगे पुरुषस्येन्द्रियाणां बुद्धिजन्म तत्प्रत्यक्षमिति। एतदपि संशयाद्युत्पत्ति -निमित्तत्वात् अलक्षणम्"[३] इति न्यायवार्तिकवचनम्, एवमेव "इन्द्रियाणां सत्सम्प्रयोगे पुरुषस्य जायमाना बुद्धिः तत्प्रत्यक्षम् इति सूत्रार्थः, तथा चातिव्याप्तिः संशयविपर्ययबुद्ध्योरपि इन्द्रियसंप्रयोगजत्वेन प्रत्यक्षत्वप्रसङ्गात्"[४] इति न्यायमञ्जरीवचनं च प्रत्याख्यातम्। तथा च प्रत्यक्षलक्षणं मीमांसासूत्रारूढमिति प्रतीमो वयम्।

इदमत्राभिधेयम्- तदिदं सूत्रं न प्रत्यक्षलक्षणपरम् अत एव नोक्तातिप्रसङ्ग शङ्का। अपि तु धर्मे प्रत्यक्षस्याप्रमाणत्वज्ञापनाय प्रवृत्तमिदं सूत्रमिति शबरस्वामिनामाशयः। तथा च सूत्रकारस्य लक्षणकथने तात्पर्याभावादिति प्रतीमः। अथैवं सति "सत्संप्रयोगे" इत्यादि सूत्रभागः किमर्थं प्रवृत्त इति चेत् उच्यते। प्रत्यक्ष धर्माधर्माविषयकमिति साधयितुमिदं सूत्र प्रवर्तते। तत्र च साक्षाद्धेतुः "विद्यमानोपलम्भनत्वादिति"। प्रत्यक्षस्य विद्यमानविषयकत्वादेव कालान्तरभावित्वेन अविद्यमानस्वर्गनरकघटितयोः स्वर्गसाधनत्वनरकसाधनत्व-रूपधर्माधर्मयोः ग्राहकत्वासम्भवादेव तत्र प्रत्यक्षं प्रमाणं न प्रवर्तत इति तदाशयः। प्रत्यक्षस्य विद्यमानविषयकत्वमेव कुत इत्याशङ्कायां तत्र हेतुः- सत्संप्रयोग इत्यादिना कथ्यते। यतः प्रत्यक्षं वर्तमानसन्निकर्षजन्यम् अतः विद्यमानविषयकमिति। तदुक्तं शास्त्रदीपिकायां- सत्संप्रयोगजत्वमाभासेऽपि तुल्यत्वादलक्षणमिति नैयायिका दूषयन्ति। तत्तु लक्षणानभिधानाददूषणम्। न हीदं लक्षणं प्रत्यक्षस्य किं अनिमित्तस्य कथनमात्रम्। तत्र हेतुः विद्यमानोपलम्भनत्वात्। तत्साधनं च समुपलभ्यत इत्यलमतिचर्चया। सत्सम्प्रयोगजत्वम् इति। तथा च प्रत्यक्षलक्षणं सूत्रारूढं तदनारूढमिति पक्षद्वयं समुपलभ्यत इत्यलमतिचर्चया।

मानमेयोदयकारः नारायणस्तु तत्र "इन्द्रियसन्निकर्षजं प्रमाणं प्रत्यक्षमिति"[५] प्रावोचत्। गागाभट्टस्तु न्यरूरुपत् प्रत्यक्षलक्षणं त्रेधा भाट्टचिन्तामणौ[६] –

१. इन्द्रियार्थसम्बन्धजन्यं ज्ञानं प्रत्यक्षम्

२. ज्ञानाकरणकं ज्ञानं प्रत्यक्षम्

३. जन्यज्ञानजन्यमात्रवृत्तिजातिशून्यज्ञानत्वं वा इति।

एवं सुगृहीतनामधेयैः चिन्नस्वामिशास्त्रिवर्यैः नव्यमीमांसकैरेवम् अभ्यधायि "तत्र विषयेन्द्रियसंप्रयोगजन्यं ज्ञानं प्रत्यक्षम्। संप्रयोगश्च साक्षात् सम्बन्धः"[७] इति।

तथा च इन्द्रियार्थयोः विद्यमानस्सम्बन्धः सन्निकर्षशब्देनोच्यते। सन्निकर्षशब्दः प्रथमं न्यायसूत्रकारेण प्रायोजि। मीमांसादर्शने तु सम्प्रयोगः योग इत्यादिना सम्बन्धः वर्णितः। तथा सम् + अव इत्युपसर्गद्वयपूर्वः इण्धातुः समवायमभिदधाति तथा सम् + नि + कर्षः - सन्निकर्षशब्दः सम्बन्धं बोधयति।

**भाट्टमतेन सन्निकर्षविचारः-** कुमारिलभट्टस्त्वाह

> प्राप्तिमात्रं हि सम्बन्धो नेन्द्रियस्याभ्युपेयते ।
> माभूत् कारणमात्रेण त्वचा रूपावधारणम् ।।[८] इति ।।
> योग्यतालक्षणो वाच्यः संयोगः कार्यलक्षितः [९] इति च ।

अत्रेदमाकूतम्- योग्यतासहिता प्राप्तिः सन्निकर्ष इत्यभिधीयते । प्राप्तिमात्रस्य सन्निकर्षत्वे त्वक्संयुक्तसमवायस्य रूपेऽपि सद्भावात् रूपस्यापि त्वाचप्रत्यक्षापत्तिः । अतो योग्यतासहितैव प्राप्तिः सन्निकर्ष इति सिद्ध्यति ।

सोऽयं सन्निकर्षः संयोगः , संयुक्ततादात्म्यं चेति द्विविध इति मानमेयोदयका रोऽभिप्रैति । तथा हि- पृथिव्यप्तेजसां चक्षुस्त्वगिन्द्रियाभ्यां संयोगात् प्रत्यक्षं जायते । वायोस्त्वक्संयोगात् प्रत्यक्षं भवति । दिगाकाशतमसां चक्षुस्संयोगात् प्रत्यक्षं भवति । शब्दस्य द्रव्यत्वात् तस्य श्रोत्रेण संयोगात् प्रत्यक्षं समुत्पद्यते । तथा च द्रव्यप्रत्यक्षं प्रति इन्द्रियसंयोगः सन्निकर्षविधया कारणमित्युक्तं भवति । द्रव्यगतानां जातिगुणकर्मणां प्रत्यक्षं संयुक्ततादात्म्यरूपसन्निकर्षादुत्पद्यते । धर्मधर्मिणोरभेदस्याभ्युपगमात् । परं तु गुणगतानां गुणत्वरूपत्वादिजातीनामिन्द्रिय संयुक्तद्रव्यतादात्म्यस्याभावात् कथं प्रत्यक्षं भवितुमर्हतीत्यत्र द्वेधा समाधानम्-

१.गुणगतजातेः साक्षाद्द्रव्यतादात्म्याभावेऽपि स्वाश्रयगुणस्य द्रव्यतादात्म्यात् आश्रयद्वारा द्रव्यतादात्म्यमस्ति ।

२.यद्वा गुणगतजातिप्रत्यक्षे संयुक्ततदात्मतादात्म्यं सन्निकर्ष इति । एतत्पक्षे संयोगः, संयुक्ततादात्म्यं, संयुक्ततदात्मतादात्म्यं चेति त्रिविधः सन्निकर्षः ।

नैयायिकसम्मतयोः संयुक्तसमवेतसमवाययोः समवायपदस्थाने तादात्म्यपदं समवेतसमवायपदस्थाने तदात्मतादात्म्यपदं चाभिषिञ्चन्ति भाट्टा इति विशेषः ।

> एतयैव दिशा वाच्या शुक्लादेरपि नित्यता ।
> संसर्गमात्रभेदेन स्यात् तत्रापि हि भेदधीः ।।
> स्वरूपं तु तदेवेति को जातिं कथयिष्यति ।।[१०]

अर्थात् अस्मिन् दिशि शुक्लादयः शब्दाः नित्याः। संसर्गभेदमात्रं तु तत्र चित्तभेदोऽपि विद्यते। अतः जातिः प्रकृतिः इति उच्यते इति श्लोकवार्त्तिकवचनमत्रानुसन्धेयम् । उक्तवार्तिकानुसारं सन्निकर्षस्य द्वैविध्यमेव भाट्टः पक्षः इति प्रतीमः । तथा चैतन्मते शब्दस्य गुणत्वाभावात् समवायाख्यः समवेतसमवायाख्यश्च सन्निकर्षौ न स्तः । अभावस्य प्रत्यक्षत्वाभावात् समवायस्य अनङ्गीकारात् विशेषणविशेष्यभावरूपः सन्निकर्षोऽपि नास्ति ।

> तत्रार्थ विविधं तावत् नाममात्रेण भिद्यते ।
> समवायावयरत्वन्ये समिकर्षा निराश्रयाः ।।[११]

इति मानमेयोदयवचनमत्रानुसन्धेयम् ।

भाट्टचिन्तामणिकारस्तु योग, संयुक्तरामवाया, संयुक्तसमवेतसमवायः इति नैचाथिकवत् रामवायपदार्थ स्वीकुर्वाण राधिकर्षस्य त्रैविध्यमुपापीपदत् ।[१२]

एवं समवायपदार्थमकुर्वाणेन प्राभाकरमतानुयायिना संयोगः, संयुक्तसमवायः समवाय श्चेति समिकर्षस्य त्रैविध्यमेव न्यरूपि। विस्तरस्तु प्रकरणपञ्चिकादौ द्रष्टव्य इत्यलमक्षरक्षरणेन।

**प्रभाकरग्रन्थेषु समवाय-**अत्राहु प्राभाकरा अयुतसिद्धानामाधाराधेयभूतानां यः संवन्धः इह प्रत्ययहेतुभुतः स समवाय यथा कणभक्षमुनिना "इहेदमिति यतः कार्यकारणयोः स समवायः"[१३] इति निर्दिष्टं तथैव प्राभाकरैरपि स्वीकृतम्। परं तु अस्मिन् मते समवाय नित्ययो समवायः नित्यः, अनित्ययोस्तु अनित्य इति न सर्वत्र नित्यः एकश्च वैशेषिकवत् । तदुक्तं शालिकाचार्यैः "समवायं च न वयं काश्यपीया इव नित्यमुपेमः" [१४] इति । समवायो नित्ययोर्गगनमहत्त्वयोर्नित्यः, अवयवावयविनोः अनित्ययोस्तु अनित्य अनित्ययोरन्यतरोत्पत्तिकारणादुत्पद्यते । तस्मात् यथा संयोगा प्रतिसंबन्धि भिन्नं, तथा समवायोऽपि प्रतिसंबन्धिभिन्नः संबन्धत्वात्।

**समवायनित्यत्वनिराकरणम्-** एतेन सर्वस्यैव कार्यस्योत्पत्तौ कारणत्रयापेक्षितत्वनियमेन समवायस्य समवायिकारणाभावात्, अत एव तत्प्रत्यासत्तिविरहेण असमवायिकारणस्याप्य सत्त्वात् उत्पत्त्यसंभव इति नित्यः समवाय इत्यपि परास्तम्।

**समवायः अनुमेयः इत्युपपादनम्-** किं च समवायस्तु न प्रत्यक्षः, अपि तु अनुमेयः । तल्लिङ्गं तु परस्परसाकाङ्क्ष गुणगुणिनोः नियमेन सहोपलब्धिरेव । अथवा आगमसन्निधिहीनस्य परतन्त्रतया भानम् समवायलिङ्गम् । आश्रयो यत्र यत्र प्रकाशते तत्र तत्र अवस्थानं पारतन्त्र्यम् । अत एवोक्तं नयविवेककृता "आगमसन्निधिहीनस्यापि उत्पन्नवस्तु परतन्त्रतया भानादेव संयोगविलक्षणः संबन्धः कल्पितः स समवाय शब्दवाच्यः" [१५] इति।

तस्मात् अयुतसिद्धयोस्संबन्धस्समवायः स च नित्ययोर्नित्यः, अनित्ययोरनित्यः, नित्यानुमेयश्चेति सिद्धम्।

न्यायमतानुगाः प्राभाकरा इति निरूपणम्- एतावता नैयायिकैः वैशेषिकैर्वा प्रसाधितोऽयं समवायः प्राभाकरैरपि तथैव अन्वसारीत्यत्र न कापि विप्रतिपत्तिः दार्शनिकानाम्। तथा हि- "इहेदमिति यतः कार्यकारणयोस्स समवायः" [१६] इति हि काणादं सूत्रम्। सूत्रमिदं प्रशस्तपादैः "अयुतसिद्धानामाधाराधेयभूतानां यस्संबन्ध इहेति प्रत्ययहेतुस्समवायः" [१७] इति व्यवारि। इदमेव विचिन्वानः शालिकाचार्यः "प्रतीत्य ह्याधारमाधेयं च संबन्धं प्रतीयात्"[१८] इति न्यरूपयत्। अपि च पृथग्गतिमत्त्वं पृथगाश्रयाश्रितत्वं च युतसिद्धिस्तद्विपरीता अयुतसिद्धिरिति प्रशस्तपादोऽभ्यधात् । प्रकरणपञ्चिका व्याख्याता नारायणोऽपि एतमेव पक्षं न्यायसिद्धौ सविस्तरमुपस्थापयत्। एवं गुणगुणिनोः भेदः यथा न्यायवैशेषिकग्रन्थयोः निरूपितः तथैव गुरुमतानुगैरपि स्वीकृतः। तदाह प्रकरणपञ्चिकाकारः "इयं च भेदसाधने युक्तिः अन्वयव्यतिरेकाभ्यां हि वस्त्वन्तरमवसीयते,अवगम्यमानोऽपि चावयवी विलक्षणबुद्धिगोचरता - मावहत्येव"[१९] इत्यादिग्रन्थेन । अवयवात् भिन्नः अवयवी , तदनुपलम्भेऽप्युपलभ्यमानत्वात् , कुड्यघटवत्, अवयवी भिन्नः तेषां बहुत्वे सति एकत्वेनाबाधितप्रत्ययवेद्यत्वात् स्थूणासु वंशवत् इत्याद्यनुमानमानमत्र विवक्षितम्। अत एवं प्रतीमः गुरुमतस्य समवायराद्धान्ते वैशेषिकमतमेव मूलमिति। परंतु गुरुमतानुयायिनः समवायस्य नानात्वं नित्यगतस्य नित्यत्वं, अनित्यगतस्य अनित्यत्वमिति च वर्णयन्ति। तदाहुः- "समवायं च न वयं काश्यपीया इव नित्यमुपेमः"[२०]। इति अलौकिकसंनिकर्षः- एवमलौकिकसंनिकर्षविवेचनावसरे मीमांसाप्रस्थाने मतभेदो दरीदृश्यते। न्यायदर्शनवासनावासितान्तःकरणात् गागाभट्टादन्ये भाट्टाः प्राभाकरा वा अलौकिकसंनिकर्षं नाभ्युपगच्छन्ति। गागाभट्टोऽपि सामान्यलक्षणाज्ञानलक्षणा प्रत्यासत्तिभेदेन अलौकिकसंनिकर्षस्य द्वैविध्यमभ्युपागमत् । तथा हि

सामान्यलक्षणा च सामान्यज्ञानम् अथवा ज्ञायमानं सामान्यम् । अनेन संनिकर्षेण इन्द्रियसम्बद्धानां तत्सामान्याश्रयव्यक्तीनां प्रत्यक्षं जायेत । यदि सामान्यलक्षणः संनिकर्षः नाङ्गीक्रियते तर्हि प्रकृतगोपदार्थे शक्तिग्रहे इतरगोव्यक्तीनामप्रत्यक्षतया सर्वत्र गोव्यक्तिषु शक्तिग्रहो न स्यादिति सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्तेः स्वीकारः आवश्यकः । तदुक्तं भाट्टचिन्तामणौ- "वस्तुतः सिद्धसुखविषयकप्रवृत्त्यभावात् असिद्धसुखज्ञानार्थम् अरण्यस्थदण्डादौ प्रवृत्तिजनकघटहेतुताग्रहार्थं शक्तिग्रहार्थं च सामान्यलक्षणा आवश्यकीति "[२१] इति ।

एवं ज्ञानलक्षणाप्रत्यासत्तिनिरूपणावसरे तत्र तज्ज्ञानमेव प्रत्यासत्तिरिति प्रोवाच गागाभट्टः । सुरभि चन्दनम् इति प्रत्यक्षे सौरभस्य भानं ज्ञानलक्षणां विना नोपपद्यते । तदिन्द्रियजन्यज्ञाने तदिन्द्रियग्रहणायोग्यधर्मस्य स्वरूपतो भाननिर्वाहार्थं ज्ञानलक्षणा । तथा च ज्ञानलक्षणाख्यसंनिकर्षानङ्गीकारे ज्ञातपूर्वस्य सुरभिचन्दनखण्डस्य चक्षुरिन्द्रियेण सह संनिकर्षस्याभावात् । अतः तज्ज्ञानमेव तत्र संनिकर्षः । तद्धर्मज्ञानात् तद्धर्मप्रत्यक्षोत्पत्तौ ज्ञानलक्षणेति व्यवहारः । स्वप्रकारीभूततद्धर्मवत्तासम्बन्धेन प्रत्यक्षं प्रति स्वविषयतद्धर्मवत्तासम्बन्धेन सामान्यलक्षणायाः कारणत्वम् । अलौकिकविषयतासम्बन्धेन प्रत्यक्षं प्रति विषयतासम्बन्धेन ज्ञानलक्षणायाः हेतुत्वमिति विशेषः । एवं च उभयोः प्रत्यासत्त्योः ज्ञानरूपत्वेऽपि फलवैचित्र्यात् भेदेन व्यवहार इति दिक् ।

अथ शब्दार्थसम्बन्धमीमांसाः-"अथातो धर्मजिज्ञासा"[२२]इति आरभ्य "अन्वाहार्ये च तद्दर्शनात्"[२३] इत्येवमन्तं मीमांसाशास्त्रम् । तत्र प्रथमसूत्रेण धर्मविचारस्यावश्यकतां स्थापयामास । " चोदनालक्षणोऽर्थो धर्म इति द्वितीयसूत्रेण चोदनैव लक्षणं यस्य , चोदनालक्षणमेव यस्येति अवधारणद्वयप्रदर्शनपुरस्सरं चोदनातिरिक्तानां प्रत्यक्षादीनां धर्मं प्रति अप्रमाणत्वं , चोदनाया अप्रामाण्ये किमपि कारणं नास्तीति अर्थद्वयं सूचितम् । "चोदनेति क्रियायाः प्रवर्तकं वचनमाहुः" [२४] इति भाष्यवचनात् "चोदना चोपदेशश्च विधिश्चैकार्थवाचिनः"[२५] इति वार्त्तिकाच्च चोदना नाम क्रियासु प्रवर्तकोपदेशः। अत्र प्रवर्तक इति निवर्तकस्याप्युपलक्षणम्। शब्दस्वरूपोपदेशात्मिकायाश्चोदनायाः स्वतोऽदृष्टायाः पुरुषदोषाधीनदुष्टत्वं न सम्भवतीति निरूपितम्।पुरुषानुप्रवेशश्चत्रेधा ह्यत्रभवतिपदपदार्थसम्बन्धद्वारेण, वाक्यवाक्यार्थसम्बन्धद्वारेण , ग्रन्थस्यैव वा भारतादिवत् पौरुषेयत्वादिति । तत्र भारतादिवत् पौरुषेयत्वं निराकारि वेदपौरुषेयत्वाधिकरणे । वाक्यार्थस्य पदार्थमूलकत्वव्यवस्थापनेन तद्भूताधिकरणे पुरुषानुप्रवेशो दूरोत्सारितः । औत्पत्तिकसूत्रेण पदपदार्थसम्बन्धरचनाद्वारा पुरुषानुप्रवेशो नास्तीति प्रत्यपादि । एवं शब्दनित्यत्वाधिकरणे शब्दस्य नित्यत्वम् , आकृत्यधिकरणे चाकृतेः पदार्थत्वमथ च तन्नित्यत्वं च व्यवस्थापितम् । तदनुसारेण नित्ययोः शब्दार्थयोर्विद्यमानस्सम्बन्धः किंरूपः ? इति जिज्ञासा अत्र स्वावसरे प्रवर्तते ।

अत्र इत्थं विचार्यते- शब्दार्थयोः नित्यत्वादेव कार्यकारणभावो वा निमित्तनैमित्तकभावो वा तत्सम्बन्धो न भवितुमर्हति न तावत् संयोगः, विप्रकृष्टत्वात् शब्दार्थयोः । न च क्षुरमोदकशब्दोच्चारणे मुखस्य पाटनपूरणे भवतः। अतः शब्दार्थयोः विप्रकृष्टत्वादेव समवायो वैशिष्ट्यं वा तत्सम्बन्धो भवितुं नार्हति । सम्बन्धान्तराण्यपि नैवात्रात्मानं लभ्यन्ते । तथा च शब्दार्थयोस्सम्बन्धो दुर्निरूप इति चेन्न । प्रत्याय्यप्रत्यायकत्वरूपसम्बन्धो वर्तत एव । अयमेव वाच्यवाचक भावापरपर्यायः संज्ञासंज्ञिलक्षणस्सम्बन्ध इति व्यवस्थितम् । पदसमुदायात्मकानि हि वाक्यानि श्रूयमाणानि अर्थविशेषं प्रत्याययन्ति । तत्र शब्दस्यार्थः प्रत्याय्यः अर्थस्य शब्दः प्रत्यायक इति । इदमेव प्रत्याय्यप्रत्यायकत्वं प्रत्ययशब्देनात्र पदार्थस्मृतेः परिग्रहो मा भूदिति तद्व्यावर्तनेनानुभाव्यानुभाव - कत्वमिति व्यवह्रियते ।

प्रमाणानां प्रमेयैरस्माकं सार्वत्रिकस्सम्बन्धो वर्तते- यथा चक्षुरिन्द्रियं संयुक्ततादात्म्येन सम्बद्ध्यमानं रूपं प्रकाशयति, यथा धूमादिश्च व्याप्त्यादिना सम्बन्धेन वयादिकं , यथा च शब्दोऽपि प्रत्याय्यप्रत्यायकत्वरूपेण सम्बन्धेन अर्थ बोधयति इति । तत्र सर्वत्र सम्बन्धस्य अर्थप्रत्यायने मार्गद्वयं दरीदृश्यते । तत्रैकः स्वयमविज्ञात एव सम्बन्धः स्वरूपसन्नर्थावगमे निमित्तं भवति । यथा प्रत्यक्षे चक्षूरूपसन्निकर्षोऽनिर्ज्ञातेन्द्रियसन्निकर्षवृत्तान्तस्यापि विस्फारितनेत्रस्य रूपोपलब्धिदर्शनात् । अपरस्तु सम्बन्धः पूर्वगृहीतः स्मृतिपथमुपयन्नर्थावगमे कारणम् , यथा अनुमानादौ । न च खल्वगृहीतव्याप्तिसम्बन्धो विस्मृततत्सम्बन्धो वा धूमेन वह्निमनुमिमाने दृष्टः । तथैव शब्दप्रमाणेऽप्यानुभावकत्वं शक्तिरूपः सम्बन्धोऽपि पदपदार्थयोर्ज्ञायमान एवार्थप्रतिपत्तिहेतुरिति वक्तव्यम् ।

इदमत्र बोध्यम्- यत्र वस्तुप्रयोजिका शक्तिः सा ज्ञाननिरपेक्षैव तद्वस्तु प्रयुङ्क्ते । ज्ञानप्रयोजिका तु शक्तिः स्वयं विज्ञातैव स्वकार्याय प्रभवतीति स्वीकारात् । अत एव शक्तिज्ञानसहकृतं पदज्ञानं पदार्थस्मृतिं कुर्वदेव शाब्दबोधं प्रति हेतुर्भवतीति सर्वतन्त्रसिद्धान्तः । एतेन यदि शक्तिरनुभवजननाकूलैव शब्दार्थसम्बन्धः, तर्हि तामजानतोऽपि अव्युत्पन्नस्य शब्दश्रवणे शाब्दबोधः प्रसज्यते । न चाजानतापि संस्पृष्टो न दहति पावक इति वाच्यम् इति प्रत्युक्तम् ।

ननु अर्थावबोधे फले सति तदेकोन्नेयस्य शक्तिरूपसम्बन्धस्य ज्ञानं सम्बन्धज्ञानाच्चार्थावबोध इति अन्योन्याश्रयप्रसङ्ग इति चेत्- अत्रोच्यते । न ब्रूमो वयं यथा श्रोतारः सम्बन्धज्ञानात् शब्दार्थमवगम्य तदन्यथानुपपत्त्या सम्बन्धमव गच्छन्तीति येनोक्तपरस्पराश्रयदोषप्रसङ्गः स्यात्। किं तर्हि ? वृद्धव्यवहारादिभिरुपायैः शब्दार्थसम्बन्धं प्रतिपद्यन्ते प्रतिपन्नसम्बन्धाश्च व्युत्पन्नास्सन्तः शब्दश्रवणेऽर्थमव बुध्यन्ते । एवं च सति न पूर्वोक्तदोषावसरः । ते चोपायाः वृद्धैरेवं परिगणिताः-

> शक्तिग्रहं व्याकरणोपमानकोशाप्तवाक्याद् व्यवहारतश्च ।
> वाक्यस्य शेषाद् विवृतेर्वदन्ति सान्निध्यतः सिद्धपदस्य वृद्धाः॥[२६] इति ।

नन्वेवं सति गामानयेत्यादि वृद्धव्यवहारो यो भवति , येन च बालो व्युत्पद्यते , सोऽपि शब्दार्थसम्बन्धज्ञानसव्यपेक्ष एव । स च यदि ततः पूर्वेण व्यवहारेण , सोऽपि ततः पूर्वेणेति उत्प्रेक्षाया अपर्यवसानात् अनवस्थादोषप्रसङ्ग स्यादिति चेत् मैवम् , बीजारादिन्यायेन वृद्धव्यवहारपरम्पराया अनादित्वस्वीकारात् । अन्यथा उक्तानवस्थादोषपरिहाराय कुत्रचित् स्वाभाविकत्वस्वीकारः आवश्यको भवेत् । तथा सति प्रथमातिक्रमे कारणविरहात् प्रथम एव स्वाभाविकत्वं स्वीक्रियताम् । अत एव सूत्रकारेण निरदेशि " औत्पत्तिकस्तु शब्दस्यार्थेन सम्बन्धस्तस्य ज्ञानमुपदेशोऽव्यतिरेकश्चार्थेऽनुपलब्धे तत्प्रमाणं बादरायण स्यानपेक्षत्वात् ' इति । अत एव तन्त्ररहस्यकृता श्रीरामानुजाचार्येण न्यगादि शब्दार्थसम्बन्धस्यानादित्वम् “इत्थं वर्णानां नित्यत्वात् अर्थस्य च प्रवाहरूपेण नित्यत्वात् तत्सम्बन्धस्य अनादितया अपौरुषेयत्वं तथा हि · इदानीन्तनवृद्धव्यवहारे इदानीन्तनव्युत्पिपत्सूनां शक्तिग्रहः । तथा पूर्वव्युत्पिपत्सूनां पूर्ववृद्धव्यवहारे तथा पूर्वतराणां पूर्वतरेदम्प्रथमे संस्कारमण्डले शब्दार्थपरम्परायाः अनादित्वात् तत्सम्बन्धस्यापि अनादित्वम्” इति ।

शब्दस्य स्वाभाविके वाचकत्वे सत्यपि शब्दादर्थप्रतीतौ वृद्धव्यवहाराधीन वाच्यवाचकभावधीस्सहकारिणीति प्रागुपापीपदाम । नैतावता तत्र शब्दस्य अर्थबोधनसामर्थ्याभावश्शङ्कनीयः । यथा चक्षुरिन्द्रियं रूपं प्रकाशयितुं समर्थमपि न बाह्येन प्रकाशेन विना तं प्रकाशयतीति नैतावता तत्र प्रकाशनसामर्थ्याभावः शङ्कयते , तद्वदत्रापीति भाव्यम् । तत्र वाचकत्वं नाम शब्देन अर्थमभिधत्त इत्यादि व्यवहारानुरोधेन अर्थप्रतीत्युद्देश्यिकायां

शब्दकरणिकायामभिधानक्रियायां शब्दज्ञानरूपायां यत् शब्दस्य करणत्वं तदेव । अभिधानक्रियाजन्यप्रतिपत्तिरूप फलशालित्वेन यत् कर्मत्वमर्थस्य तदेव तस्य वाच्यत्वम् । सोऽयं वाच्यवाचक भावरूपस्सम्बन्धः शक्तिरिति व्यवह्रियते ।

"सम्बन्धः अनेकविधः वाक्यात् गम्यते" । क्वचित् क्रियाकारकसम्बन्धः । क्वचित् विशेषणविशेष्यसम्बन्धः । क्वचित् लक्ष्यलक्षणसम्बन्धः । इत्येवंप्रकाराः सम्बन्धविशेषाः इति दशमषष्ठे भाष्ये सम्बन्धनिरूपणं दृश्यते । एवं सम्बन्धः आकाङ्क्षापूर्वकः इति सम्बन्धोऽपि शब्दार्थयोर्नित्य इति च कुमारिलेनापि सम्बन्धस्य निरूपणात् ।

**उल्लेखपञ्जिः**

१. *पूर्वमीमांसा*- १.१.४

२. *शास्त्रदीपिका*-१.१.४

३. *न्यायवार्तिकम्*-१.१.४

४. *न्यायमञ्जरी*-१.१.४

५. *मानमेयोदयः*, प्रत्यक्षखण्डः

६. *भाट्टचिन्तामणिः*, पृ. १५

७. *तन्त्रसिद्धान्तरत्नावली*-३२

८. श्लो. वा., पृ. १३५

९. श्लो. वा., पृ. १३०

१०. श्लो. वा., पृ .८३५-८३६

११. *मानमेयोदयः* पृ-१५

१२. *भाट्टचिन्तामणिः*, पृ .१६

१३. *वैशेषिकदर्शनम्*-७.२.२६

१४. *प्रकरणपञ्चिका*, पृ. १२

१५. *नयविवेकः*, पृ ९९

१६. *वैशेषिकदर्शनम्*-७. २. २६

१७. *प्रशस्तपादभाष्यम्*, पृ .३७

१८. *प्रकरणपञ्चिका*, पृ .९

१९. *प्रकरणपञ्चिका*, पृ .८५

२०. *प्रकरणपञ्चिका*, पृ .९२

२१. *भाट्टचिन्तामणिः*, पृ .२३

२२. *मीमांसादर्शनम्*-१. १. १

२३. *मीमांसादर्शनम्*-१२.४

२४. *शाबरभाष्यम्*-१.१.२

२५. *श्लोकवार्तिकम्*

२६. *न्यायसिद्धान्तमुक्तावली*, शब्दखण्डः

**परिशीलितग्रन्थपञ्जिः**


उदयनाचार्य: । *न्यायकुसुमांजलि* । सम्पा. वरदराज, वर्धमानोपाध्याय ।चौखंबा संस्कृत सीरिजअफिस ।वाराणसी, १९५७।१ २ ३ ४ ५ ६ ७ ८ ९ १०।

कुमारिलभट्टः । *श्लोकवार्त्तिक* । तारा पाब्लिकेशन ।वाराणसी, १९५८ ।

जैमिनि । *पूर्वमीमांसा* । सम्पा. डॉ. गंगानाथझा । बनारस हिंदू यूनिवर्सिटी । वाराणसी, १९६४ ।

__ । *मीमांससूत्रम्* (मीमांसादर्शन), (पहला भाग) ।आनन्दाश्रम ।पूना, १९५६ ।

झलकीकर, भीमाचार्य । *न्यायकोश* । प्राच्यविद्यासंशोधनमंदिर ।पूना (पुण्यपट्टन), १९२८ ।

भट्टाचार्य शास्त्री, आशुतोष: । *वेदांत और अद्वैतवाद* (भाग-1) । कलकत्ता विश्वविद्यालय । कोलकत्ता, १९४२ ।

रामानुजाचार्य: । *तन्त्ररहस्य* । ओरिएंटल इंस्टीट्यूट । बड़ौदा, १९५६ ।

Dasgupta, S.N. *A History of Indian Philosophy (Vol–1)*. Delhi: MLBD, 2010 (6th Rpt).

# वैशेषिकसूत्रदिशा *चरकसंहितायां* पदार्थतत्त्वस्य संक्षिप्तमालोचनम्

जय-दासः


**सारसंक्षेपः**

आयुर्वेदस्य प्राचीनग्रन्थेषु *चरकसंहिता* अन्यतमा। *चरकसंहितायाः* रचनाकाररूपेण अग्निवेशश्चरकश्च स्वीक्रियेते। संहितेति पदेन संग्रहग्रन्थो बुध्यते। संहिताग्रन्थे बहूनां रचनाकाराणां रचनास्तिष्ठन्ति। अस्यां *चरकसंहितायां* या वर्णितास्ताः सर्वा अन्येषु ग्रन्थेषु प्राप्यन्ते। परन्तु ये विषयाश्*चरकसंहितायां* नालोचिताः तेऽन्यत् कुत्रापि न दृश्यन्ते। अत उक्तम्– यदिहास्ति तदन्यत्र यन्नेहास्ति न तत्क्वचित्[१]। अनेन वचनेनानुमीयते यत् तत्काले *चरकसंहितै*का प्रामाण्यग्रन्थरूपेण स्वीकृता। अस्मात् कारणात् विभिन्नानां मुनीनां विविधानि मतानि अस्मिंश्*चरकसंहिता*ग्रन्थे संगृहीतानि। अत इदमेकं संहिताग्रन्थरूपेण विवेचितम्। अस्य ग्रन्थस्य दार्शनिकचिन्ताधारायाः समावेशं दृष्ट्वेदमवगम्यते यच्*चरकसंहिता* न केवलं चिकित्साशास्त्रस्य संग्रहग्रन्थः, अपि तु दार्शनिकग्रन्थ इति। प्राचीनकालेऽस्मिन्नायुर्वेदशास्त्रेऽपि दार्शनिकभावनायाः सूचनमभवत्। प्राचीनकाले यदा भारतीयदर्शनशास्त्राणि दार्शनिकप्रस्थानरूपेण पूर्णरूपं प्राप्नुवन्ति तदैव *चरकसंहिताया* उद्भवः। अतश्*चरकसंहितायाः* विभिन्नस्थानेषु सांख्य-वैशेषिक-न्यायदर्शनानां विविधानि तत्त्वान्यनुप्रविष्टानि। वैशेषिकदर्शनस्य विविधानि तत्त्वानि *चरकसंहितायां* सविस्तरं वर्णितानि। अस्मिन् दर्शने स्वीकृतस्य सप्तपदार्थस्य अधिकांश एव *चरकसंहितायां* पद-पदार्थभावनांशे स्वनाम्नि भिन्ननाम्नि वा दृश्यते। *चरकसंहितायां* सूत्रस्थाने विमानस्थाने चोभयत्रैव मूलरूपेण द्रव्यादि षट्पदार्था आलोचिता। *चरकसंहितायां* तु साकल्येन चतुश्चत्वारिंशत्पदार्थानामालोचनं प्राप्यते। अस्मिंश्*चरकसंहिता*ग्रन्थ आयुर्वेददर्शनस्योपयोगीनि रोगस्य रोगिण औषधेश्चिकित्सायाश्च सिद्ध्यर्थं सर्वाणि तत्त्वानि विश्लेषितानि। एतस्मात् कारणाच्*चरकसंहितायां* पदार्थानां संख्येतरग्रन्थापेक्षयाधिकं भवति। *चरकसंहिताया*मुल्लिखितानां पदार्थानां तथा *वैशेषिकसूत्रो*क्तानां पदार्थानाञ्च नामानि अधो निर्दिश्यन्ते –

***चरकसंहिता*** – वादः, द्रव्यम्, गुणः, कर्म, सामान्यम्, विशेषः, समवायः, प्रतिज्ञा, स्थापना, प्रतिस्थापना, हेतुः, दृष्टान्तः, उपनयः, निगमनम्, उत्तरम्, सिद्धान्तः, शब्दः, प्रत्यक्षम्, अनुमानम्, ऐतिह्यम्, औपम्यम्, संशयः, प्रयोजनम्, सव्यभिचारः, जिज्ञासा, व्यवसायः, अर्थापत्तिः, सम्भवः, अनुयोज्यम्, अननुयोज्यम्, अनुयोगः, प्रत्यनुयोगः, वाक्यदोषः, वाक्यप्रशंसा, छलम्, अहेतुः, अतीतकालम्, उपालम्भः, परिहारः, प्रतिज्ञाहानिः, अभ्यनुज्ञा, हेत्वन्तरम्, अर्थान्तरम्, निग्रहस्थानम्।

***वैशेषिकसूत्रम्*** – द्रव्यम्, गुणः, कर्म, सामान्यम्, विशेषः, समवायः[२]।



**कुञ्चिकाशब्दः**

*चरकसंहिता*, अयुतसिद्धिः, अनुगतप्रतीतिः, *वैशेषिकसूत्रम्*, व्यावर्त्तकः।


षड्विधः भारतीयास्तिकदर्शनेषु वैशेषिकदर्शनम् अन्यतमम्। वैशेषिकदर्शनस्य आदिग्रन्थे (महर्षि-कणादस्य *वैशेषिकसूत्रे*) द्रव्यादि षट्भावपदार्थाः निःश्रेयसहेतुरूपेण स्वीकृतम्। यद्यपि परवर्तिनि काले वैशेषिकदर्शनस्य विविधग्रन्थेषु भावभिन्नः अभावोऽपि पदार्थरूपेण मर्यादां लभते[३]। *चरकसंहितायां* पदस्य पदार्थस्य वा किमपि लक्षणं न निर्दिष्टम्। किन्तु *चरकसंहितायां* सिद्धिस्थाने *अर्थः पदस्य* इत्युक्तम्। टीकाकारेण चक्रपाणिना विषयेऽस्मिन्नुक्तं *पदार्थो नाम पदस्य पदयोः पदानां वाऽर्थः*। वैशेषिकप्रकरणग्रन्थ*सप्तपदार्थ्यां प्रमितिविषयाः पदार्थाः* इत्युक्तम्। न्यायवैशेषिकप्रकरणग्रन्थस्य *तर्कसंग्रहस्य तर्कदीपिका*टीकायां पदार्थस्य व्युत्पत्तिरस्ति– *पदस्यार्थः पदार्थः इति व्युत्पत्त्याभिधेयत्वं पदार्थसामान्यलक्षणमिति लभ्यते*[४]।

वैशेषिकदर्शने द्रव्यादिक्रमेण पदार्थानां वर्णनमस्ति, किन्तु *चरकसंहितायाम्* एतादृशः क्रमो न दृश्यते। अत्र प्रथमम् एव सामान्यम्, विशेषः, गुणः, कर्म, समवाय इत्यादिक्रमेण पदार्थानां उल्लेखः क्रियते। अन्यत्रापि दार्शनिकानां द्रव्यानुसारिणि द्रव्यम्, गुणः, कर्म इत्यादिक्रमेणापि पदार्थानां सन्निवेशो लक्षणीयः। किन्तु चिकित्साशास्त्रस्य ग्रन्थः सन् व्यावहारिकः प्रयोगोपयोगीत्वाच् *चरकसंहितायां* सामान्यम्, विशेष इत्यादिक्रमेण पदार्था उपस्थापिताः।

**सामान्यम्**

चिकित्साया मूलसूत्ररूपेण *चरकसंहितायां* सामान्यस्य प्राधान्यं सर्वजनस्वीकृतम्। *चरकसंहितायां* सूत्रस्थाने सामान्यलक्षणमाह–

तुल्यार्थता हि सामान्यम्। सामान्यमेकत्वकरम्।
सर्वदा सर्वभावानां सामान्यं वृद्धिकारणम्[५]॥

तुल्यार्थतैकसामान्यरूपार्थानुयोगिता। वृद्धिराधिक्यम्, तत्कारणं वृद्धिकारणम्। एतच्च सामान्यं सामान्यवतो मांसद्रव्यादेर्वृद्धिकारणस्य लक्षणत्वेन वृद्धिकारणमित्युक्तम्। यतो न सामान्यं मांसत्वादिजातिरूपं वृद्धौ कारणं भवति, तथाहि सति सामान्यं मांसत्वरूपं यथा वर्धके भोज्यरूपे मांसेऽस्ति तथा शरीरधातुरूपे वर्धनीयेऽप्यस्ति, ततश्च नित्यं मांसत्वसंबन्धादमांसादानामपि मांसेन वर्धितव्यम्; तस्माद्वृद्धिकारणलक्षणत्वेन सामान्यं वृद्धिकारणमित्युक्तं चक्रपाणिना। वृद्धिकारणत्वं सामान्यस्य न लक्षणम्, किं तर्ह्यायुर्वेदोपयोगिना धर्मेण निर्देशः; लक्षणं तु *सामान्यमेकत्वकरम्* इति करिष्यति। मूलत एकप्रकारं किन्तु बहुविचित्राणां वस्तुनि समानत्वधर्मो हि सामान्यभावना। समानधर्मविशिष्टता हि वृद्धेः कारणम्, यथा जलेन सह जलपरिमाणस्य वृद्धिर्भवति। चिकित्साक्षेत्रेऽस्य तात्पर्यं सुदूरप्रसारि भवति। कफेन सह कफजातद्रव्याणां संमिश्रणेन सति समानगुणविशिष्टत्वात् कफस्य वृद्धिर्जायते।

*चरकसंहितायां* सामान्यस्य कोऽपि भेदो न दृष्टः। किन्तु टीकाकारश्चक्रपाणिदत्तः सामान्यस्य भेदत्रयमुल्लिखितवान्– द्रव्यगोचरः, गुणगोचरः, कर्मसामान्यगोचरश्च। सामान्यलक्षणे *सर्वदा* इत्यादिवाक्ये द्रव्यसामान्यम्, *सामान्यमेकत्वकरमित्यनेन* इत्यत्र गुणसामान्यम्, *तुल्यार्थता* इत्यादौ च कर्मसामान्यम् इत्युच्यते। गुणसामान्यस्योदाहरणरूपेणोक्तम्– *पयःशुक्रयोर्भिन्नजातीययोरपि मधुरत्वादिगुणसामान्यं तत्रैकतां करोति। कर्मसामान्यप्रसङ्ग उच्यते टीकायाम्– आस्यारूपं हि कर्म न श्लेष्मणा समानमपि तु पानीयादिकफसमानद्रव्यार्थक्रियाकारित्वात् कफवर्द्धकरूपतयास्यापि कफसमानेत्युच्यते, एवं स्वप्नादावपि कर्मणि बोद्धव्यम्*[६]।

*चरकसंहिताया*ष्टीकाकारो भट्टारहरिचन्द्रोऽप्यत्यन्तसामान्यं मध्यसामान्यमेकदेशसामान्यं चेति त्रिविधं सामान्यमालोचितवान्। तत्र *सर्वदा* इत्यादिना अत्यन्तसामान्यम्, सामान्यमेकत्वकरमित्यनेन मध्यसामान्यम्, तुल्यार्थता हीत्यादिना एकदेशसामान्यमुच्यते। केषाञ्चिन् मतेन तु सामान्यं द्विविधम्, उभयवृत्तिस्तथैकवृत्तिश्च। तत्र मांसं मांसवर्द्धकम्, उभयवृत्तिसामान्यात्, मांसत्वं हि पोष्ये पोषके च गतत्वादुभयवृत्ति, एकवृत्ति तु यथा घृतमग्निकरं तथा धावनादिकर्म वातकरं तथा आस्यादि कफकरम्। एतद्धि सर्वं न वर्द्धनीयेन समानं किन्तु प्रभावाद्वर्द्धकम्, प्रभावश्च घृतत्वधावनत्वादिरेव, स चैकवृत्तिसामान्यरूपः। *चरकसंहितायाः* सामान्यलक्षणमवलम्ब्यास्य विभागस्य सूत्रपातो दृश्यते।

*आयुर्वेददीपिका*टीकायां दृश्यते सामान्यं यदनेकासु भिन्नदेशकालासु गवादिव्यक्तिषु *अयं गौरयं गौः* इत्यादिप्रकारा एकाकारा बुद्धिस्तत् सामान्यम्। कणादेन *वैशेषिकसूत्रे* सामान्यम् *अनुगतः प्रतीतिः* इत्युच्यते। अस्य व्याख्यानावसरे कणादेनोक्तम्– *सामान्यं विशेष इति बुद्ध्यपेक्षम्*[७]। न्यायवैशेषिकग्रन्थे *तर्कसंग्रहे* सामान्यं चतुर्थपदार्थरूपेण स्वीक्रियते। तत्रास्य लक्षणरूपेणोक्तम्– *नित्यमेकम् अनेकानुगतं सामान्यम्*। सामान्यं भवति द्रव्य-गुण-कर्माश्रितम्। टीकाकारचक्रपाणिदत्तेन द्रव्ये यत् सामान्यं तत् द्रव्यसामान्यम्, गुणे गुणसामान्यम्, कर्मणि कर्मसामान्यम् इत्यादिरूपेण सामान्यं त्रिविधमिति कथितम्। *तर्कभाषायां* सामान्यलक्षणं भवति– *अनुवृत्तिप्रत्ययहेतुः सामान्यम्। द्रव्यादित्रयवृत्ति। नित्यम् एकम् अनेकानुगतं च*[८]। *तर्कसंग्रहे, भाषापरिच्छेदे, तर्कभाषायां प्रशस्तपादभाष्ये* च द्विविधं सामान्यं परमपरञ्चेति। *सप्तपदार्थी*ग्रन्थे च सामान्यं त्रिविधम्, परम् अपरं परापरञ्चेति। गौतमस्य *न्यायसूत्रे* सामान्यपदार्थस्योल्लेखो न दृश्यते। नव्यन्याये (*भाषापरिच्छेदे*) अस्य पदार्थस्यालोचनं प्राप्यते।

**विशेषः**

*चरकसंहितायां* पदार्थस्य क्रमानुसारिविन्यासे सामान्यस्यानन्तरमेव विशेष उल्लिखितः। अर्थाद् विशेषः सामान्यस्य विपरीतपदार्थः। *चरकसंहिता*नुसारेण तुल्यार्थता हि सामान्यम् अर्थात् सामान्यमेकत्वकरम्। सर्वदा सर्वभावानां वृद्धिकारणम्। अपरपक्षे विशेषस्तु ह्रासहेतुर्विशेषश्च अर्थाद् विशेषः पृथकत्वकृद् विपर्ययश्च। प्रसङ्गेऽस्मिंश्चरकसंहितायामुक्तम्– *ह्रासहेतुर्विशेषश्च, ... । विशेषस्तु पृथक्त्वकृत्।। ..., विशेषस्तु विपर्यय*"[९]।।

अन्यत्राप्युक्तं द्रव्यगुणकर्मप्रभृतीनां सकलपदार्थानां ह्रासकारणमेव विशेषः। चक्रपाणि-दत्तस्या*युर्वेददीपिका*टीकायामुल्लिखितं यत्– *उभयस्य सामान्यस्य विशेषस्य च, प्रवृत्तिः प्रवर्तनं शरीरेणाभिसंबन्ध इति यावत्; एवंभूता प्रवृत्तिः धातुसामान्यविशेषयोर्वृद्धिह्रासे कारणमित्यर्थः*[१०]। *चरकसंहितायाः* सूत्रस्थानेऽप्युक्तं गुरुलघुशीतोष्णस्निग्धरूक्षादीनां द्रव्याणां सामान्यविशेषाभ्यां वृद्धिह्रासौ, यथोक्तम्– *गुरुभिरभ्यस्यमानैर्गुरूणामुपचयो भवत्यपचयो लघूनाम्, एवमेवेतरेषामिति*[११]।

यथा वैशेषिकदर्शने तथैव *चरकसंहिताया*मपि विशेषस्य स्थानं सामान्यात् परमेव। सामान्यम् अनेकेषु पदार्थेषु एकानुगतम्, समता च सामान्यम्, अपरपक्षे विशेषो व्यावृत्तधर्मविशेषकः। अर्थाद् बहुषु पदार्थेषु यो व्यावृत्तं करोति स एव विशेषः। परमाणूनां नित्यानां पारस्परिकभेदस्वीकारार्थं विशेषः पदार्थरूपेण स्वीकृतः। विशेषस्तु व्यावृत्तबुद्धेर्जनकः। विश्वनाथस्य *भाषापरिच्छेद*ग्रन्थे विशेषपदार्थस्य लक्षणरूपेणोक्तम्– *अन्त्यो नित्यद्रव्यवृत्तिर्विशेषः परिकीर्तितः*[१२]। विशेषः खलु स्वतो व्यावर्त्तकः। विशेषस्यायं स्वतो व्यावर्त्तकत्वधर्म एव कस्यापि रोगिणः सत्वरं रोगनिर्णये साहाय्यं करोति।

**गुणः**

*चरकसंहितायां* सामान्यविशेषानन्तरमस्ति गुणस्यालोचना। गुणस्य स्वरूपप्रसङ्गे उच्यते– *समवायी तु निश्चेष्टः कारणं गुणः*[१३]। अर्थाद् यः समवायसम्बन्धेन द्रव्ये तिष्ठति किन्तु द्रव्यस्य कर्म क्रिया वा न भवति स गुणः।

वैशेषिकदर्शने गुणस्य संज्ञा प्रदीयते, *द्रव्याश्रय्यगुणवान् संयोगविभागेष्वकारणमनपेक्ष इति गुणलक्षणम्*[१४]।

*चरकसंहिताया* विविधस्थाने विविधप्रसङ्गे गुणानां वर्णनं प्राप्यते। साकल्येन *चरकसंहितायाम्* एकचत्वारिंशत्प्रकारा गुणा उल्लिखिताः। तेषां नामानि यथा– शब्दः, स्पर्शः, रूपम्, रसः, गन्धः, गुरुः, लघुः, शीतम्, उष्णः, स्निग्धः, रुक्षः,

मन्दः, तीक्ष्णम्, स्थिरम्, सरः, मृदुः, कठिनम्, विशदः, पिच्छिलः, श्लक्ष्णः, खरः, सूक्ष्मः, स्थूलः, सान्द्रः, द्रवः, बुद्धिः, इच्छा, द्वेषः, सुखम्, दुःखम्, प्रयत्नः, परत्वम्, अपरत्वम्, युक्तिः, संख्या, संयोगः, विभागः, पृथक्त्वम्, परिमाणम्, संस्कारः, अभ्यासः इत्यादयः। चिकित्सायां प्रयोगविषये साफल्यार्थं प्रयोजनं भवेदिति धिया चिकित्साशास्त्रे एतेषां गुणानां महत्त्वं भजते।

न्यायवैशेषिकदर्शने चतुर्विंशतिर्गुणाः स्वीक्रियन्ते। न्यायवैशेषिकदर्शने शब्दः, स्पर्शः, रूपम्, रसः, गन्धः, संख्या, परिमाणम्, पृथक्त्वम्, संयोगः, विभागः, परत्वम्, अपरत्वम्, गुरुत्वम्, द्रवत्वम्, स्नेहः, बुद्धिः, सुखम्, दुःखम्, इच्छा, द्वेषः, प्रयत्नः, धर्मः, अधर्मः, संस्कारा इति चतुर्विंशतिर्गुणाः वर्णिताः। *तर्कसंग्रहे*, *भाषापरिच्छेदे*, *प्रशस्तपादभाष्ये* च सर्वत्रैव एते गुणाः स्वीकृताः।

चिकित्साशास्त्रे वायु-पित्त-श्लेष्मणां दोषत्रयाणां वैषम्ये व्याधीनां प्रादुर्भावो भवति। अतो व्याधेः परित्राणार्थं वायु-पित्त-श्लेष्माणां स्वरूपज्ञानमावश्यकम्। स्वरूपज्ञानेन तेषां यथायथभावेन विवेचनेन रोगमुक्तिर्भवति। चिकित्साशास्त्रे उच्यते वायु-पित्त-श्लेष्मादयो गुणाः परिगण्यन्ते। इत्थम् एतैः सह दार्शनिकसम्मतान् गुणान् संयुज्य एकविंशतिर्गुणाः परिगण्यन्ते।

चिकित्सोपयोगिवायु-पित्त-श्लेष्मादयो गुणा अधो निर्दिश्यन्ते–

वायोर्गुणाः - *चरकसंहिता*नुसारेण वायोर्गुणा भवन्ति रुक्षः, शीतम्, लघुः, सूक्ष्मः, चलः, विशदः, खरः। एतेषां विपरीतगुणैर्द्रव्यैर्मारुतः सम्प्रशाम्यति[१५]।

पित्तस्य गुणाः - स्नेहः, उष्णम्, तीक्ष्णम्, द्रव्यम्, अम्लम्, सरम्, कटु भवन्ति पित्तस्य गुणाः। स्नेहादिविपरीतगुणैः पित्तं द्रव्यैराशु प्रशाम्यति[१६]।

श्लेष्मणो गुणाः - श्लेष्मणो गुणास्तावद् गुरुः, शीतः, मृदुः, स्निग्धः, मधुरः, स्थिरः, पिच्छिल इत्यादयः। एतेषां विपरीतगुणैर्गुणाः श्लेष्मणः प्रशमं यान्ति[१७]।

रोगप्रशमनार्थमेषां गुणानामध्ययनं भिषजामत्यावश्यकमेव। यथायथरूपेण पर्यालोचनायां दृश्यते यच् *चरकसंहिताया*मुल्लिखितानाम् एकचत्वारिंशद्गुणानां मध्य ऊनविंशतिसंख्यका गुणा न्याय-वैशेषिकदर्शनात् संगृहीताः। एतदतिरिक्ताः द्वाविंशतिसंख्यका गुणा आयुर्वेदस्योपयोगित्वाच् चरकस्य स्वसंयोजनम्।

**द्रव्यम्**

*चरकसंहिता*यां सामान्यविशेषगुणानामालोचनायाः परं चतुर्थपदार्थरूपेण द्रव्यस्योल्लेखः कृतः। *चरकसंहितायाः* सूत्रस्थाने द्रव्यस्य लक्षणमुक्तम्– *यत्राश्रिताः कर्मगुणाः कारणं समवायी यत्, तद् द्रव्यम्*[१८]। अर्थात् यत् कार्यमात्रस्य समवायिकारणं यत्र कर्मगुणा आश्रिता भवन्ति च तदेव द्रव्यम्।

चरकस्य टीकाकारस्य चक्रपाणिदत्तस्य मतेन– *यत्राश्रिता यत्र समवेताः, कर्म च गुणाश्च कर्मगुणाः। कारणं समवायी यदिति समवायि कारणं यद् द्रव्यमेव हि द्रव्यगुणकर्मणां समवायिकारणम्, समवायिकारणञ्च तत् यत् स्वसमवेतं कार्य्यं जनयति। गुणकर्मणी तु न स्वसमवेतं कार्य्यं जनयतः, अतो न ते समवायिकारणे*[१९]।

वैशेषिकदर्शनेऽप्यनुरुपलक्षणसमन्वयो दृश्यते[२०]। अत्रानुमीयते यच् *चरकसंहिता* दार्शनिकपरिमण्डलेन प्रभावितमस्ति। परवर्तिदार्शनिकग्रन्थे क्रियाश्रयत्वं द्रव्येषु व्यापकं न भवति, अत: परवर्तिभिर्नैयायिकैस्तदुपेक्षिता:। *तर्कभाषाया*मुक्तं द्रव्यलक्षणं तत्र समवायिकारणं द्रव्यम्, गुणाश्रयो वा। सप्तपदार्थ्यां द्रव्यं तु द्रव्यत्वसामान्ययोगि गुणवत् समवायिकारणञ्चेति। यतो द्रव्यमेव केवलं समवायिकारणं भवति।

द्रव्याणां संख्यादिविषये *चरकसंहिता वैशेषिकसूत्र*ञ्च स्वस्थाने विराजते। उभयत्रैव नवैव द्रव्याणि स्वीकृतानि, आकाश:, वायु:, अग्नि:, अप्, क्षिति:, आत्मा, मन:, काल:, दिगिति।

*चरकसंहिताया*ं त्रिविधो द्रव्यविभागो दृश्यते।

(क) आयुर्वेदशास्त्रस्योपयोगि सर्वं द्रव्यं पाञ्चभौतिकम्, अस्मिन्नर्थे तच्चेतनावदचेतनञ्च[२१]। इन्द्रिययुक्तं द्रव्यं चेतनम्, निरिन्द्रियमचेतनञ्चेति। चरकस्य *जल्पकल्पतरु*टीकायां गङ्गाधरेणान्तश्चेतनं वाह्याभ्यन्तरचेतनञ्च द्विविधं चेतनं प्रोक्तम्। तद्वत्त्वादचेतनमपि द्विविधं वाह्याचेतनमन्तश्चेतनं वृक्षादि। वाह्याभ्यन्तराचेतनं घटादि। इत्थञ्च जरायुजानां मनुष्यादीनामण्डजानां सर्पादीनां स्वेदजानां मशकादीनामुद्भिज्जानां मण्डूकडुण्डुभादीनां चतुर्णां प्राणिनामुभयतश्चैतन्यम्, उद्भिज्जानां वानस्पत्यादीनामन्तश्चेतनत्वं वाह्याचेतनत्वञ्च। घटादीनां वाह्याभ्यन्तराचेतनत्वमिति बोध्यम्।

(ख) द्रव्यं पुनस्त्रिविधं प्रोक्तं जङ्गमौद्भिदपार्थिवम्[२२]। चक्रपाणिना टीकायामुक्तं गच्छतीति जङ्गमम्, उद्भिद्य पृथिवीं जायत इत्यौद्भिदं वृक्षादि, उक्तप्रकारद्वयातिरिक्त: पृथिवीविकार: पार्थिवम्। जङ्गमपदार्थ्याच चिकित्साया: उपयोग्युपादानं तावत्– मधूनि, गोरसा:, पित्तम्, वसा, मज्जा, असृग:, आमिषमित्यादि। जङ्गमशब्देन जङ्गमप्रभवं गोरसमध्वाद्यपि ग्राह्यम्। एवमौद्भिदपार्थिवयोरपि ग्रहणं वाच्यम्। टीकायामन्यत्रापि जङ्गमाश्चतुर्विधा जरायुजाण्डजस्वेदजोद्भिज्जभेदात्। तत्र पशुमनुष्यव्यालादयो जरायुजा:, खगसर्पसरीसृपप्रभृतयोऽण्डजा:, कृमिकीटपिपीलिकाप्रभृतय: स्वेदजा:, इन्द्रगोपमण्डूकप्रभृतय उद्भिज्जा: ।

भौममौषधमुद्दिष्टमौद्भिदम्। तच्चतुर्विधम्– वनस्पति:, विरुद्, वानस्पत्य एवम् औषधि:। टीकायामेतेषां विशदं वर्णनं प्रदीयते। फलैर्वनस्पतिरिति विना पुष्पै: फलैर्युक्ता वटोदुम्बरादय:। लता गुल्माश्च विरुद: इति। पुष्पैर्वानस्पत्य: फलैरपीति पुष्पानन्तरं फलभाज इत्यर्थ:। फलस्य पाकादन्तो विनाशो येषां तिलमुद्गादीनां ते फलपाकान्ता:; अत्र केचित् फलपाकान्ता: पाकान्ताश्चौषधय इति वदन्ति, तेन विनाऽपि फलं पाकेनैवान्तो येषां दूर्वादीनां तेऽपि गृह्यन्ते[२३]।

पार्थिवपदार्थाच् चिकित्साया उपयोग्युपादानं भवन्ति– सुवर्णम्, समला:, पञ्च लोहा:, ससिकता:, सुधा, मन:शिला, आल:, मणय:, लवणम्, गैरिकम्, अञ्जनम्[२४]। तत्र द्रव्याणि गुरुखरकठिनमन्दस्थिर-विशदसान्द्रस्थूलगन्धगुणबहुलानि पार्थिवानि, तान्युपचयसङ्घातगौरवस्थैर्यकराणि। बहुलशब्दो गुर्वादिभि: प्रत्येकं संबध्यते। सर्वकार्यद्रव्याणां पाञ्चभौतिकत्वेऽपि पृथिव्याद्युत्कर्षेण पार्थिवत्वादि ज्ञेयम्। प्रतिनियतद्रव्यगुणोपदेशेन पार्थिवादि द्रव्यं यद्गुणं तद्गुणे देहे संपाद्ये तद् भेषजं भवति। तच्च पार्थिवादि द्रव्यं न सर्वथा, न च सर्वस्मिन् व्याधौ भेषजमिति। केनचिदुपायेन क्वचित् प्रयोजने किञ्चिद् द्रव्यमौषधं भवति न सर्वत्र।

द्रव्याणां प्रभावानुसारेणापि त्रिविधं द्रव्यं चरक आम्नातम्। किञ्चिद्दोषप्रशमनार्थम्, किञ्चिद्धातुप्रदूषणार्थम् एवं स्वस्थवृत्ताविति द्रव्याणां विभाग:[२५]। टीकायामस्मिन् विषये विशदं वर्णनं दृश्यते। दोषस्य दोषयोर्दोषाणां वा प्रशमनं दोषप्रशमनम्। दोषग्रहणेन दुष्टा रसादयोऽपि गृह्यन्ते। धातुप्रदूषणमिति वातादीनां समत्वेन शरीरधारणात्मकानां तथा रसादीनां च दूषणं किञ्चित्, यथा– यवकमन्दकविषादि। सुष्ठु अवतिष्ठते नीरोगत्वेनेति स्वस्थ:, तस्य वृत्ति: स्वस्थरूपतयाऽनुवर्तनम्, तत्र स्वस्थवृत्तौ मतमभिमतं पूजितमिति यावत्। संख्येयनिर्देशादेव त्रित्वे लब्धे त्रिविधग्रहणं नियमार्थम्।

(ग) *चरकसंहिताया* अन्यत्राप्यायुर्वेदशास्त्रोपयोगिनि पञ्चद्रव्याणि स्वीकृतानि। ते यथा पार्थिवद्रव्यम्, जलीयद्रव्यम्, आग्नेयद्रव्यम्, वायवीयद्रव्यम्, आकाशात्मकद्रव्यञ्चेति।

द्रव्यं वृद्धिह्रासयो: संयोगसापेक्षम्। अर्थात् समानधर्मिद्रव्यादियोगे द्रव्यवृद्धिर्भवति। अपरपक्षे विपरीतधर्मिद्रव्यादियोगे द्रव्यह्रासो भवति। अत*श्चरकसंहिताया*मुक्तम्– *सर्वदा सर्वभावानां सामान्यं वृद्धिकारणम्। ह्रासहेतुर्विशेषश्च प्रवृत्तिरुभयस्य तु*।।

**कर्म**

*चरकसंहितायां* विभिन्नेषु स्थानेषु भिन्नभिन्नरूपेण कर्मलक्षणमुक्तम्। तत्र सूत्रस्थाने द्रव्याश्रितक्रियामेव कर्मेति कर्मलक्षणरूपेणोक्तम्– *द्रव्याश्रितं च कर्म, यदुच्यते क्रियेति*[२६]। अत्र द्रव्याश्रितं कर्मेत्यस्य पदस्य तात्पर्यप्रतिपादनार्थं टीकाकारेण चक्रपाणिदत्तेनोक्तम्– *कर्मेत्युच्यमाने वमनादिष्वपि तथाऽऽस्यास्वप्नादिष्वपि कर्मशब्दवाच्येषु प्रसक्ति: स्यात्, अतस्तद्व्यावृत्त्यर्थं द्रव्याश्रितमिति पदम्। तथापि धर्माधर्मयो: कर्मशब्दवाच्ययो: प्रसक्ति: स्यादित्यत उक्तम्– यदुच्यते क्रियेति। कर्मण: पृथक्कृत्वाऽभिधानं पञ्चकर्मादिषु कर्मणोऽप्रविष्टत्वात्*[२७]।

कर्मणो लक्षणमिदं दार्शनिकदृष्टिभङ्ग्यनुसारि। न्यायवैशेषिकदर्शने कर्मेति पदार्थेन पूर्वदेशविच्युतिरुत्तरदेशसंयुक्तिरेव बोध्यते। परन्तु *चरकसंहितायां* संयोगविभागयोर्यत् कारणं द्रव्याश्रितमेव तदेव कर्म। अर्थात् प्रयत्नादि या चेष्टा सैव कर्मरूपेणोक्ता– *प्रयत्नादि कर्म चेष्टितमुच्यते*[२८]। कर्मणो लक्षणस्याधिकं स्पष्टीकरणायोच्यते कर्म नाम वाङ्मन:शरीरप्रवृत्ति:। कार्यनिष्पादनार्थं या चेष्टा भवति सा खलु प्रवृत्ति:, सैव क्रिया, कर्म, यत्न:, कार्यारम्भश्च। *चरकसंहितायां* प्रवृत्तिस्तु प्रतिकर्मसमारम्भ:, तस्य लक्षणं भिषगौषधधातुपरिचारकाणां क्रियासमायोग:[२९]।

उपर्युक्तानि कर्माणि दार्शनिकसम्मतानि विभाजनानीति मन्यन्ते। परन्त्वायुर्वेदशास्त्रे समुल्लिखिता चिकित्सापद्धति: कर्मानुसारं भवेन् न वेति विषयेऽस्मिन् संशयो जायते। एतद्ध्यायुर्वेदशास्त्रे कर्मणां स्वरूपकथनं *चरकसंहिताया* सूत्रस्थाने भद्यकाप्यीयाध्याय उच्यते– *द्रव्याणि हि द्रव्यप्रभावाद् गुणप्रभावाद् द्रव्यगुणप्रभावाच्च तस्मिंस्तस्मिन् काले तत्तदधिकरणमासाद्य तां ताञ्च युक्तिमर्थञ्च तं तमभिप्रेत्य यत् कुर्वन्ति तत् कर्म*[३०]। अत्रेदं स्पष्टीक्रियते यद् वमनादय: पञ्च विभागा अपि कर्मसंज्ञा भवन्ति।

आयुर्वेदशास्त्रसम्मतानुसारं चिकित्साशास्त्रे वमनादिकं पञ्चविधकर्ममुक्तम्। तानि च वमनविरेचनास्थापनानुवासनशिरोविरेचनानि[३१]। *चरकसंहितायां* साधारणतया कर्मत्रयं शारीरिक-मानसिक-वाचिकभेदेन परिलक्ष्यन्ते। अपि च शुभाशुभभेदेन कर्म द्विधा उक्तम्। शुभाशुभयो: कर्मणो: प्रवृत्तिनिवृत्त्यो: कारणं खलु मन:, मनसो विषय:, बुद्धिरात्मा चेति। द्रव्यगुणयोर्मध्य एते परिगृह्यन्ते। *चरकसंहिताया*मन्यत्रापि धर्मशास्त्रानुसारं

पूर्वजन्मन: कर्म, इहजन्मन: कर्मालोचितम्। पूर्वजन्मनि कृतं कर्म खलु दैवकर्म, इहजन्मनि कृतं कर्म खलु पुरुषकारकर्म। पुनश्च कर्मेदं हीनकर्ममध्यमोत्तमकर्मभेदेन त्रिधा भवन्ति। *चरकसंहिता*यां कुत्रचिद् दैवकर्म रोगजनकं स्वीक्रियते। दैवपुरुषकारकर्म यदा अतियोगायोगमिथ्यायोगै: सह युक्तं तदा रोगकारणं भवति। परन्तु दैवपुरुषकारकर्म यदि समयोगयुक्तं भवेत् तर्हि रोगनिवृत्ते: कारणं भवति[३२]।

**समवाय:**

*चरकसंहिता*यां समवायस्य यत् स्वरूपमुक्तं तेन सह दर्शनस्य समवायस्वरूपस्य किञ्चित् साम्यं परिलक्ष्यते। यतोऽयुतसिद्धयोर्द्वयोर्वस्तुनो मध्ये य: सम्बन्धो वर्त्तते स खलु समवाय:। यथा घटरूपेण सह घटद्रव्यस्य सम्बन्ध:। समवाय: खल्वेक: नित्यश्च। *भाषापरिच्छेद*स्य *सिद्धान्तमुक्तावली*टीकायां सम्बन्ध: पञ्चधा अवयवावयविनो:, जातिव्यक्त्यो:, गुणगुणिनो:, क्रियाक्रियावतो:, नित्यद्रव्यविशेषयोश्च य: सम्बन्ध: स समवाय:। *चरकसंहिता*याष्टीकाकारेण चक्रपाणिनाऽपि विषयेऽस्मिन् सहमतं प्रदर्शितम्– *अपृथग्भावोऽयुतसिद्धि: सहैवावस्थानमिति यावत्, यथा– अवयवावयविनो:, गुणगुणिनो:, कर्मकर्मवतो:, सामान्यसामान्यवतो:, नह्यवयवादीन् विरहय्यावयव्यादय उपलभ्यन्ते*[३३]।

न्यायवैशेषिकेऽप्युपर्युक्तं तथ्यं समवायस्य विषये वर्णितम्। अवयवावयविनो: सम्बन्धे घटकपालादयोर्मध्ये कपालस्य विनाशे घटनाश:, न तु सम्बन्धस्य समवायस्य। *चरकसंहिता*यां समवायस्तु द्विधा नित्यानित्यभेदेन। आयुर्वेदशास्त्रे व्यवहृतानाम् औषधीनां मध्ये किं भेषजं किं खनिजमिति भेदकरणं भिषक् समवायेन कर्तुं शक्यत इति टीकाकारेणोक्तम्। अत: समवाय: खलु पृथक्पदार्थ:।

**अभाव:**

*चरकसंहिता*यां द्रव्यगुणादय: षट्पदार्था: कण्ठत: स्वीकृता:, न त्वभाव:। परन्तु जगति सदसद्भ्यां सर्वं वस्तु द्विधा विभज्यते। तत्र सत् खलु सद्वस्तु, असत् खल्वसद्वस्तु, अर्थात् सतश्च सद्भावोऽसतश्चासद्भाव:[३४]। असत् खलु सद्भिन्नोऽभावरूप:। इत्थं गृहे घटं दृष्ट्वा घटोऽस्तीति ज्ञानं भवति, तद्वद् दीपेन गृहस्थिते घटाभावं परिलक्ष्य घटो नास्तीति ज्ञानं भवति। इत्थं यथा भाववस्तुनस्तथाभाववस्तुनो ज्ञानमावश्यकम्। फलतो यद्यप्यभाव: कण्ठत: न स्वीकृतस्तथापि नोपेक्षणीय इति।

**उपसंहार:**

*चरकसंहिता* नाम चिकित्साशास्त्रस्य मूलग्रन्थ इति सर्ववादिसम्मतम्। तत्र व्याधिस्वरूपनिर्णयस्तेषां निरामयोपायाश्च स्वभावतो विषया: स्युरित्येव स्वाभाविकं प्रतिभाति। अत एव प्रथममेव प्रश्नो जायते कथमेतस्मिन् ग्रन्थे वैशेषिकपदार्थानां समावेश इति। का तावद् युक्तिरेतेषां विजातीयानां मतवादानामन्तर्भावे?

वस्तुतस्तु *चरकसंहिता*कारस्य मनस्यपि प्रश्नस्यास्य समुदयोऽभवदिति निश्चप्रचं वक्तुं शक्यते। भिषजां ज्ञानानुशीलनार्थं पदानां ज्ञानमावश्यकमिति, अत*श्चरकसंहिता*यां पदानां विवेचनं क्रियते। सर्वे भिषज इमं विषयं न जानन्ति। अतस्तेषां ज्ञानार्थं व्युत्पत्तिलाभार्थं चैतेषां पदानां विवेचनं क्रियते व्यष्टिभावेन। यद्यप्येतेषु कानिचित् सार्थकानि कानिचिन् निरर्थकानि तथापि द्वयोर्विवेचनमत्र प्रस्तूयते। इदं प्रतीयते यत् परवर्तिनि काले दर्शनशास्त्र एतानि पदानि पदार्थरूपेण विविच्यन्ते।

*चरकसंहितायां* शास्त्रप्रवृत्त्यनुसारम् उद्देशलक्षणपरीक्षानियमानुसारं पदार्थानामुद्देशे दार्शनिकैः सह वैमत्यं परिलक्ष्यते। *चरकसंहितायाः* सामान्यस्य लाक्षणिकरूपमेव अधुना दर्शनशास्त्रेऽधिकं परिमार्जितं परिवर्धितञ्च (अनुगतप्रतीतिः) भवति। *चरकसंहितायां* चिकित्सकस्यानुवीक्षणे विशेषो विपरीतधर्मिपदार्थरूपेण चिह्नितः। अयं विशेषः रोगिणं द्रुततरं रोगनिरामयेऽत्यन्तं साहायकं करोति। *अतश्चरकसंहितायां* विशेषपदार्थस्याधिकं गुरुत्वमस्ति। *चरकसंहिताया* गुणलक्षणं हि दर्शनमूलका, अत आयुर्वेदोपयोगित्वं नोक्त्वा दार्शनिकदृष्ट्या प्रभावित्वम् इति वक्तुं शक्यते। गुणा द्रव्याश्रिताः, किन्तु चरके सामान्यविशेषानन्तरं द्रव्यस्यालोचनं न कृत्वा गुणस्यालोचनं क्रियते। *चरकसंहितायां* न्यायवैशेषिकदर्शने च पदार्थानां क्रमविन्यासे पार्थक्यं दृश्यते। दार्शनिकमतानुसारेण सामान्यविशेषाभ्यां परं द्रव्यस्यालोचना वाञ्छनीया, किन्तु द्रव्यरूपाश्रयस्योल्लेखव्यतिरेके गुणरूपाश्रितस्य उल्लेखः प्राप्यते। अस्य कारणं भवत्यायुर्वेदशास्त्रे द्रव्यादधिकं तेषां गुणविषयेऽधिकं पर्यालोचनानुसन्धानकार्यं च प्रचलति, अत एव सामान्यविशेषानन्तरं गुणस्यालोचना इति वक्तुं शक्यते। अपि च गुणानां संख्याविषये द्वयोरेवग्रन्थयोः वैमत्यं दृश्यते। चिकित्सायां *चरकसंहितायां* चिकित्सकैरभिधीयते यच्चिकित्साशास्त्रे ये गुणा आवश्यकास्तेषां संग्रहोऽत्र विवेच्यते। चिकित्साशास्त्रदर्शनशास्त्रयोर्मध्ये वैशिष्ट्यं भवति यद् दार्शनिकसम्मता गुणाश्चिकित्साशास्त्रसम्मतागुणापेक्षया नाधिका भवन्ति। द्रव्यस्य स्वरूपसंख्यादिविषये *चरकसंहिता वैशेषिकसूत्रञ्च* स्वस्थाने विराजते। उभयत्रैव नवैव द्रव्याणि स्वीकृतानि। चरकस्य कर्मणो लक्षणमपि दार्शनिकदृष्टिभङ्ग्यनुसारि। *चरकसंहितायां* समवायस्य यत् स्वरूपमुक्तं तेन सह दर्शनस्य समवायस्वरूपस्य किञ्चित् साम्यं परिलक्ष्यते। चक्रपाणिनाऽपि विषयेऽस्मिन् सहमतं प्रदर्शितम्।

न्यायदर्शने गौतमेन प्रथमसूत्रे प्रमाणादयः षोडशपदार्थाः स्वीकृताः। परमतमप्रतिषिद्धमनुमतं भवतीति नियमात् समानतन्त्रे वैशेषिके द्रव्यादयः षट् पदार्थस्तथा चाभावस्य पदार्थत्वेन स्वीकृत्य सप्तपदार्था विषयत्वेन विवेचिताः। वैशेषिकाणां सप्तपदार्थानां तत्त्वज्ञाने प्राधान्यं नैयायिकैरपि स्वीकृतमिति नास्ति कोऽपि सन्देहः- *एते च पदार्था वैशेषिकनये प्रसिद्धाः नैयायिकानामप्यविरुद्धाः*[३५]।

**संकेतपञ्जिः**

| | |
|---|---|
| आ. दी. | आयुर्वेददीपिकाटीका |
| च. वि. | चरकसंहिता विमानस्थानम् |
| च. शा. | चरकसंहिता शारीरस्थानम् |
| च. सि. | चरकसंहिता सिद्धिस्थानम् |
| च. सू. | चरकसंहिता सूत्रस्थानम् |
| वै. सू. | वैशेषिकसूत्रम् |

**उल्लेखपञ्जिः**

१. *चरकसंहिता*, सिद्धिस्थानम् १२.५४।

२. *द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायानां पदार्थानां साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां तत्त्वज्ञानान्निःश्रेयसम्*, वै. सू. १.१.४।

३. *द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायाभावाख्याः सप्तैव*, *सप्तपदार्थी*, २।

४. *तर्कदीपिका*, *तर्कसंग्रहः*, २, पृ. १३।

५. च. सू. १.४४-४५।

६. आ. दी., च. सू. १.४५, पृ. १०।

७. वै. सू. १.२.३।

८. *तर्कभाषा*, पृ. ९९।

९. च. सू. १.४४-४५, पृ. ९-१०।

१०. आ. दी., तदेव १.४४, पृ. ९।

११. च. सू. ३०.२७, पृ. १८८।

१२. *भाषापरिच्छेदः*, १०, पृ. ५७।

१३. च. सू. १.५१, पृ. १३।

१४. वै. सू. १.१.१६।

१५. च. सू. १.५९, पृ. १६।

१६. तदेव, पृ. १६।

१७. तदेव, पृ. १६।

१८. तदेव १.५१, पृ. १३।

१९. आ. दी., तदेव।

२०. क्रियागुणवत् समवायिकारणमिति द्रव्यलक्षणम्। वै. सू. १.१.१५।

२१. च. सू. २६.१०, पृ. १३८।

२२. तदेव १.६८, पृ. २०।

२३. च. सू. १.७१-७२, पृ. २०।

२४. तदेव १.७०, पृ. २०।

२५. तदेव १.६७, पृ. १९।

२६. तदेव ८.१३।

२७. आ. दी., च. सू. ८.१३, पृ. ५७।

२८. च. सू. १.३९।

२९. च. वि. ८.१२९।

३०. च. सू. २६.१३।

३१. च. वि. ८.८०।

३२. च. शा. २.४४।

३३. आ. दी., च. सू. १.५०, पृ. १२।

३४. *वात्स्यायनभाष्यम्*, *न्यायसूत्रम्*, १.१.१, पृ. १४।

३५. *सिद्धान्तमुक्तावली*, *भाषापरिच्छेदः* २, पृ. २८-२९।

**परिशीलितग्रन्थपञ्जिः**


अन्नंभट्टः। *तर्कसंग्रहः*। सम्पा. नारायणचन्द्रगोस्वामी। कलकाता : संस्कृतपुस्तकभाण्डारः, १४२३ वङ्गाब्दः (पुनःसंस्करणम्)।

केशवमिश्रः। *तर्कभाषा*। सम्पा. शर्वाणीगाङ्गुली। कलकाता : संस्कृतपुस्तकभाण्डारः,२००५ (प्रथममुद्रणम्)।

गङ्गोपाध्यायः, मृणालकान्ति। *भाषापरिच्छेदे सप्त पदार्थ*। कलकाता : संस्कृतबुकडिपो, १४२१ वङ्गाब्दः (प्रथमसंस्करणम्)।

गौतमः। *न्यायदर्शनम्* (प्रथमखण्डः)। सम्पा. फणिभूषणतर्कवागीशः। कलकाता : पश्चिमवङ्गराज्यपुस्तकपर्षत्, २०१४ (प्रथमप्रकाशः)।

चरकः। *चरकसंहिता* (द्वितीयभागः)। सम्पा. व्रजेन्द्रचन्द्रनागः। कलकाता : नवपत्रप्रकाशनम्, २०१६ (चतुर्थमुद्रणम्)।

----- । ---- (प्रथमखण्डः)। सम्पा. कालीकिङ्करसेनशर्मा सत्यशेखरभट्टाचार्य्यश्च। कलकाता : दीपायनः, २०१८ (चतुर्थसंस्करणम्)।

---- । ---- (प्रथमभागः)। सम्पा. व्रजेन्द्रचन्द्रनागः। कलकाता : नवपत्रप्रकाशनम्, २०२० (षष्ठमुद्रणम्)।

---- । ---- । सम्पा. यादवजी त्रिकमजी आचार्यः। वाराणसी : चौखम्बा-संस्कृत-संस्थानम्, १९८४ (पुनर्मुद्रणम्), (तृतीयसंस्करणम्)।

प्रशस्तपादः। *प्रशस्तपादभाष्यम्* (प्रथमभागः)। सम्पा. दीननाथत्रिपाठी। कलकाताः संस्कृतबुकडिपो, २०१७ (प्रथमप्रकाशः)।

वाँदुडी, डालिया। *चरकसंहितार दार्शनिक भावना-समीक्षा*। कलकाता : दि एशियाटिक सोसाइटि, २०२० (पुनर्मुद्रणम्)।

विश्वनाथः। *भाषापरिच्छेदः*। सम्पा. रवीन्द्रनाथभट्टाचार्यः। कलकाता : संस्कृतपुस्तकभाण्डारः, २००७ (द्वितीयप्रकाशनम्)।

शङ्करमिश्रः। *वैशेषिकसूत्रोपस्कारः* (प्रथमः अध्यायः)। सम्पा. सेख-साबिर-आलिः। कलकाताः संस्कृतबुकडिपो, २०१३।

शिवादित्यः। *सप्तपदार्थी*। सम्पा. तपनशङ्करभट्टाचार्यः। कलकाता : संस्कृतबुकडिपो, २०१२ (मुद्रणम्)।

# THE ROLE OF SANSKRIT IN THE FIELD OF COMPUTATIONAL LINGUISTICS

Alomgir Mohammad Sk

## Introduction

Interesting in translation Computational Linguistic starts in 1949 regarding machine translation. It has an area range between linguistics and computer science with the collaboration of psychology and logic. Computational linguistics is the use of computer science to the solution, implication and apprehension of written and spoken language. Computational linguistics is used in instant machine translation, speech finding systems, text-to-speech cognition, interactive voice response (IVR) systems, search engines, text editors and language communication components. The interdisciplinary field of study requires expertise in machine learning, deep learning, artificial intelligence, cognitive computing and neurosciences.

A computational perception of language provides human beings with insight into thinking and intelligence. Computers that are linguistically competent not only help simplify human interaction with machines and software, but also make the textual and other resources of the internet readily available in multiple languages. Computational linguistics can be used to translating text from one language to another, retrieving text that relates to a specific topic, analysing text or spoken language for context, sentiment or other affective qualities, answering questions, including those that require inference and descriptive or discursive answers, summarizing text etc.

The purpose of the study is to focus on the land of computational linguistics. Its skills are put together on linguistics with the allusion to computer uses. It is use to regarding teaching and the role of today's teachers towards the students of the electronic age. The study is supposed to be very significant for both teachers and students who are attracted in language studies. And it is also important to draw attention to the trouble of being electronically extinct. It is an invitation to start a study with the specialists of computer science in order to get the maximum advantages regarding linguistic subjects like Sanskrit, Bengali, Hindi, Urdu, Arabic etc. Computational linguistics is enlarged to accommodate several activities that help computer users in usual and those who are curious in language teaching and learning in special. It goes to obtain two goals: One is to teach language by computers through the internet or CDs. Two is to build programs that linguists can get the advantage of like vocabularies and translation and checking programs. This can neither be dealt with by the Department of Linguistics alone nor by the Department of Computer alone. There should be a close relationship between the two departments. Though of the great advantages of computational linguistics, there are some disadvantages also.

## The improvement of computational linguistics

"Probably the computational linguistics first commence in 1949 in the way of machine translation", it is stated by Martin Kay in 2003[1]. The foremost convention on machine

interpretation was happen in 1952. The first journal of "Mechanical Translation" was published in 1954. But the "computational linguistics" starts to be use in 1965 when it presented as a sub-title of the journal "Mechanical Translation and Computational Linguistics". It was formed in a very short type article. In 1974, the title of the journal "Mechanical Translation and Computational Linguistics" was changed into "The American Journal of Computational Linguistics." And in 1980, it turns out as "Computational Linguistics" which is even alive.

There are two important inspirations beyond the functions of computational linguistics: one is Theoretical and the second is Technological. The Theoretical process came from the thinking that applying computational goal would cause a significant progress in linguistics. And the Technological process came from the pleasure to generate a technology to serve the practical needs for translation, fact elimination, grammar checking etc. But none of these enterprises can be acquired by the assumption of linguistic processes only.[2]

Computational linguistics which is furthermore reflected a different area relates linguistics with computer science. Researchers of Computational Linguistics are classified into two units: One of them implement their knowledge in computer science to linguistics explaining to people what they should know to understand a native language, how they get this experience and how they should utilize this experience. The second implement their experience linguistics to computer science so that computers can recognize common social language and translation. They also deal with computers linguistically following the name of common language processing which is used in short NLP. In common; Computational Linguistics could be detected as a word of automatic processing of common languages which is affected with assembling computer programs to prepare words and passages in common languages. However; the absence of programming education is yet a problem. Professional linguists cannot describe the data arrangements which the program should accept. Experts in Computational Linguistics with a stable experience in linguistics can productively serve in various tasks such as computing records and vocabularies or accomplishing in an interdisciplinary unit or getting out several different fresh concept or method which can be extremely helpful to understand the literature on the topic.[3]

## The ingredients of computational linguistics

Computational linguistics is fluctuating between cognitive sciences and artificial intelligence. It has theoretical and applied components. The theoretical component depends on theoretical linguistics and cognitive science. As linguistic theories have nowadays become so complicated, linguists determined to simplify them by employing computers. Therefore; they started to cooperate with the computational programmers with the help of cognitive psychology to improve computational models for the formal linguistic theories. The applied component improves practical figures of human language depending on artificial intelligence. This is further to be established supporting the titles "Language Engineering" or "(Human) Language Technology". The purpose of applied computational linguistics is to discover a program which can develop the communication between human and machine so that human and computers can communicate easily.[4]

## A Common Language Understanding

Linguists complain against lacking in artificial intelligence that they are compelled to search a replacement which is known as "Natural Language Processing". And for natural language understanding is equivalent to computational linguistics, it is important to understand its necessary objects. It is to create and present contents in any natural language in any field and to encourage multilingual assistance.

There are two principles of investigation regarding common language understanding. One is towards text-based statements and the other is towards dialogue-based statements. Text-based statements signify the processing of all types of written texts. Such as books, articles, messages, magazines etc. in such a way that users can easily understand them. Therefore; researchers are continuously improving various midpoints of information access to such texts.

This following information to do like-

- Finding suitable documents on the desired subject from a database of texts, e. g. finding relevant books in a library,
- Getting information out of some kind of text on a certain topic, e. g. creating a database of all satisfactory on-line information written in the news on a certain day,
- Translating texts from one language to another,
- Replacing large texts into short summaries.

The following are the applications of dialogue-based things:

- Question-answering system,
- Automated customer service over the telephone,
- Tutoring systems in which the student can communicate with the machine.[5]

Extremely magnificent than communication problems between human beings and machines are those between people with various mother tongues. One of the major purposes of demanded computational linguistics has always been completely computerized translation between human languages. From bitter experience, scientists have recognized that they are still far away from obtaining the aggressive aim of translating unrestricted texts. Although, computational linguistics have designed software systems which is simplify the work of human translators. These are obviously developing their productivity. Less than excellent automatic translations can also be of excellent assistant to knowledge seekers who have to search through vast numbers of texts in different languages.

## Language is the Cloth of the Web

The fast growth of the Internet/WWW and the development of the information society act exciting different challenges to language technology. Although the new media combine text, graphics, sound and movies, the entire world of multimedia information can only be structured, classified and operated through language. For browsing,

operating, cleaning and processing the information on the web, we require software that can prepare at the contents of documents. Language technology for content management is a necessary precondition for applying the land of digital information into corporate education. The increasing multilingualism of the web develops an additional challenge for our discipline. The global web can only be learned with the help of multilingual tools for indexing and operating. Systems for cross-lingual information and knowledge management will overcome language difficulties for e-commerce, education and international cooperation.

We still don't know very well how people create and understand language. Yet our understanding of the difficult tools that underly human language processing persists developing. Representing such tools on a computer also helps us to learn and formally represent unknown resources of human language. These are appropriate for any kind of language processing including many helpful software applications. Our long-term aim is the deep knowledge of human language and strong understanding linguistic applications. However, even today's language technologies full of original short cuts and simple processing methods can be changed into seriously required software products. The raw field's attraction is its diversity. As several learners plus practitioners of computational linguistics, the special performance of the system is the key to expertise from the humanities, actual and behavioural sciences, and engineering. Scientific methods and effective techniques get from linguistics, computer science, psychology and mathematics. At some universities the subject is taught in computer science at others it refers to linguistics or cognitive science. Also, there is a little but growing number of programs and departments committed completely in computational linguistics.

**Disadvantages of Computational Linguistics or Computer Supported Language Learning**

The disadvantages are classified as the following:

1. Financial: It is the most significant problem particularly in poor countries. In spite of gaining greater results with less time, poor countries cannot provide their schools and universities with a sufficient number of computers to get the desired advantages.

2. Availability of computer hardware and software: The rapid changes in technology force to select the best quality of computer hardware and software. This is also difficult for poor counties.

3. Technical and theoretical knowledge: There is a deficiency of technical knowledge that many instructors do not know how to use modern technology. Not only is this but many instructors who are attracted by the modern technology depend basically on technology and neglect the theoretical rules of methodology to combine the knowledge for their students which may cause a negative impact for both the teachers and the learners.

4. Acceptance of technology: Many instructors think that the new technology warns their future because it needs regular preparation and connection with the fast

development so that they think in a continuous difficulty which needs time and allegiance.

**The Role of Sanskrit in Computational Linguistic**

Sanskrit is considered as the mother of all languages. It being the most ancient language was called as *Devavāṇī* (language of God). It is the purest among all languages as a reason of which many word from different languages are derived from Sanskrit. Like for English Mātṛ becomes Mother, Bhātṛ becomes brother. Sanskrit grammar was designed by Maharshi Pāṇini around 2500 years ago it is having unambiguous grammar.[6] As compared to other languages available Sanskrit grammar is very vast and intelligent with a guard against ambiguity.

From a long time ago, Indian scholars amuse that how a language communicates information. This moved to various theories of language analysis. Pāṇini's grammar saw the advancement of various ideas into his wonderful achievement *aṣṭādhyāyī.* The modern age of information theory has given a fresh encouragement to the studies of *aṣṭādhyāyī* from the aspects of fact codification.

Pāṇini's *aṣṭādhyāyī* has great importance which is in three sides. The first one is as entirely perceived an essentially exhaustive grammar for any natural language with accurate specifications though humble acceptable to memorize. Secondly, though the *aṣṭādhyāyī* is written to explain the next accepted Sanskrit language, it presents a grammatical framework which is widely accepted to analyze other languages as well. This makes the study of *aṣṭādhyāyī* for concepts it uses for language analysis important. Thirdly, the *aṣṭādhyāyī* has a significant aspect of its organization. The set of fewer than 4000 sūtras is similar to any computer program with one major difference in the program being written for a human being. And it is not for a machine thereby allowing some-formal or semi-formal sūtras, it requires a human being to evaluate and implement them. Although, we believe that the study of *aṣṭādhyāyī* from a programming point of view may lead to a new programming model because of its rich structure. Maybe, for all this reason, Gerard Huet feels that Panini should be called as the father of informatics.

The grammatical custom of our country is presented with the three circles of *shābdabodha*. Such as, Vyākaraṇā, Nyāya, and Mīmānsā offer various levels of linguistic analysis which is directly relevant to computational linguistics. Special from the *aṣṭādhyāyī* and the grammatical tradition, the rich knowledge base in Sanskrit has been a source of attraction for both Indian as well as western scholars. Sanskrit was at one time "Lingua Franca"[7] of the world of intellectuals, in addition to being a spoken language. As such, we find Sanskrit rich with many scholarly texts in different disciplines of studies – ranging from Astronomy, Āyurveda to different schools of Philosophy. Computational Linguistics can play a major role in developing appropriate tools for Sanskrit, So, this is rich knowledge can become available to the interested scholars easily. Thus, both Sanskrit and Computational Linguistics have a lot to offer to each other. Akshar Bharati group have a great contribution to the Sanskrit computational linguistics. They have been engaged in both tasks. Such as the

task of developing computational tools for Sanskrit as well as the task of using Indian Grammatical theory for the critique of another Indian Languages.

Many scholars think that though Pāṇini has written a grammar for Sanskrit, the theories he used are common ones. And therefore, it contributes a structure to write grammars for other languages. As a fundamental start towards implementing Pāṇinian grammar, a parser based on Pāṇinian Grammar formalism was formed to explain sentences of any languages. This parser based on kāraka method used Integer Programming to explain simple sentences of a language. (Bharati, 1994) A designated corpus for Indian languages is also being improved based on Pāṇinian Grammar, at LTRC, IIIT, Hyderabad. Pāṇinian Grammar provides ultimate value to the "information" coded in a language sequence. The *svatantraḥ kartā* (P. 1.4.54) of Pāṇini stabilizes the fact that what can be obtained from a language string are the only kāraka connections and not the thematic functions. To obtain thematic functions, one requires to petition to world knowledge. But, what language systems within its coding system only depend on the kārakas. E.g. study the sentences.

rāmaḥ tālam udghāṭayati.

kuncikā tālam udghāṭayati.

tālaḥ udghāṭayate.

We can see that in all these sentences, *rāmaḥ, kuncikā* and the *tālaḥ* are the kartās of the verbs *udghāt*, whereas they do not have the same thematic functions. To designate the thematic functions, one requires to petition to the common knowledge. All these are the theoretical aspects. But people want a practical side to access a language which helps to cater to the needs of them who Wants to access material in languages unknown to them. Translation involves not only the transfer of content but also creativity in expressing the source language content into the target language. In general, any two languages are incommensurate in their expressions. This makes translation lack faithfulness. But Sanskrit has a place to make this faithfulness. Sanskrit is very prosperous in *samāsa* formation, as well as its usage.

It is believed that compared to the task of applying Pāṇinian Grammar Formalism to other languages. This task of developing computational tools for Sanskrit is much easier because of the existence of *aṣṭādhyāyī*. It is really perplexing that in spite of all available resources, still, one finds it difficult to various computational tools for analysis of Sanskrit. One of the reasons is that the whole literature is still inaccessible to the computer scientists and the Sanskrit scholars rarely turn towards computer science.

## Conclusion

Sanskrit referred to as a Devabhāṣā (Gods' Language), but not for it is the oldest language. Because of, it is very perfect in structure, morphology, semantics, etc. which have not changed for 1000s of years. Only a good linguist understands that Human beings can't create such a perfect language, neither Caveman nor evolved. What's the evidence: we have seen English evolving from a structured language and having some formal structures and used initially to now with no structure and highly ambiguous.

Not concerning human understanding but concerning Linguistics. For human understanding, it becomes easy and flexible. As a result, we can say that the human mind has become unstructured and dull. Maybe past century scientists without labs and tools have found many things. Mathematician Ramanuja's tools were just a pencil and paper. Hence study of Sanskrit grammar concerning *aṣṭādhyāyī* and studying the rule base of it gives a bright view towards considering Sanskrit as computationally viable. The great features of Sanskrit can be used to develop an application and also a view towards designing territory parser.

**Notes & References**

1. Martin Kay, *The Oxford Handbook of Computational Linguistics*, U.S.A., Oxford University Press, ISBN: 9780199276349, 2003.
2. *Ibid.*
3. Igor A Bolshakov & Alexander Gelbukh, *Computational Linguistics*: *Models, Resources, Applications*, Mexico, Center for Computing Research. First Edition, 2004, ISBN: 970-36-0147- 2.
4. Hans Uszkoreit, *What is Computational Linguistics*, 2000, http://www.coli.uni-saarland.de/~hansu/what_is_cl.html
5. Igor A Bolshakov & Alexander Gelbukh, *Computational Linguistics: Models, Resources, Applications*, Mexico, Center for Computing Research, First Edition, 2004, ISBN: 970-36-0147- 2.
6. Deeptanshu Jha, Rashmi Jha, Varun Varshney, "Natural Language Processing and Sanskrit" Volume 5, Issue 10, October 2014, ISSN: 0976-6367
7. *A language that is adopted as a common language between speakers whose native languages are different*. (According to Google dictionary)

**Select Bibliography**

Bharati, Akshar & Kulkarni Amba, *Sanskrit and Computational Linguistics*. University of Hyderabad, 2007.

Bharati, Akshar, Vineet Chaitanya & Rajeev Sangal. *NLP A Paninian Perspective,* Delhi: Prentice Hall of India, 1994.

Bolshakov, Igor A. & Alexander Gelbukh. *Computational Linguistics: Models, Resources, Applications*. Mexico: Center for Computing Research, 2004 (1st ed.), ISBN: 970-36-0147-2.

Hyman, Malcolm D. "From Pāṇinian Sandhi to Finite State Calculus", *Sanskrit Computational Linguistics*: First and Second International Symposia, Revised Selected and Invited Papers, ISBN: 978-3-642-00154-3, Springer-Verlag, 2009

Jha, Deeptanshu, Rashmi Jha & Varun Varshney. "Natural Language Processing and Sanskrit" Volume 5, Issue 10, October 2014, ISSN: 0976-6367.

Kay, Martin. *The Oxford Handbook of Computational Linguistics*. (in Ruslan Mitkov) U.S.A.: Oxford University Press, 2003, ISBN: 9780199276349.

Saxena, Shashank & Raghav Agrawal. *Sanskrit as a Programming Language and Natural Language Processing*. C.S, IIET.

Uszkoreit, Hans. *What is Computational Linguistics*. 2000. http://www.coli.uni-saarland.de/~hansu/what_is_cl.html

**Weblink**

http://avagraha.wordpress.com

file:///F:/Computational%20linguistic/Sanskrit%20Computational%20Linguistics.html

https://en.wikipedia.org/wiki/Computational_linguistics

https://searchenterpriseai.techtarget.com/definition/computational-linguistics-CL

# ভারতীয় চিত্রশিল্পে নন্দনতত্ত্ব ও অলংকার

অরুণিমা গুঁই


**সংক্ষিপ্তসার**

*পড়ে পাই বিদ্যা, না পড়ে পাই কলা* - এই প্রবাদের মাধ্যমই ছিল আমাদের কলাবিদ্যাকে চেনার প্রাথমিক সূত্রপাত। শিশুর শৈশবকালে অক্ষর পরিচয় এর প্রথমধাপই ঘটে স্লেট পেন্সিলে আঁকিবুঁকি কাটার মাধ্যমে। এই আঁকিবুঁকি যখন যথাযথ মাপপরিমাপ অনুযায়ী আত্মপ্রকাশ ঘটে তখন সেটি রূপ নেয় এক একটি অক্ষরের। এই আঁকিবুঁকিই কেই যদি কলা আর আর অক্ষরকে বিদ্যা ধরে নিই তাহলে উপরিউক্ত প্রবাদটির স্বপক্ষে একটি যুক্তি খাড়া করা সম্ভব। সার্বিক বিচারে শিল্প কলাকে প্রধানত দুটি ভাগে ভাগ করা হয়। এই দুটি ভাগ হলো চারু কলা (fine art) আর কারু কলা (craft)। এই দুই বিভাগের সূক্ষ্ম তফাত হল একটি জীবনকে আনন্দময় করে তোলে একটি দৈনন্দিন ব্যবহার্য জিনিষের মধ্যে সৌন্দর্য প্রকাশ করে তোলে। কিন্তু মূল সূত্র একটিই- আনন্দদান করা। শিল্পের নান্দনিকবোধও এই আনন্দেরই প্রকাশক। তাই নান্দনিকতা নিয়ে আলোচনা করতে গেলে নন্দনতত্ত্ব সম্পর্কে জানতে হবে আগে। নন্দনতত্ত্ব বলতে বোঝায় Aesthetics, আবার অলংকার বলতেও বোঝায় যা কাব্যের সৌন্দর্য বর্ধন করে। অতএব দুটির মূল সূত্র সেই সৌন্দর্য। এই অলংকার এবং নন্দনতত্ত্বের মূল সূত্রধর সৌন্দর্য- কিভাবে ভারতীয় চিত্রশিল্পে প্রতিফলিত হয়েছে তার আলোচনাই এই গবেষণাপত্রটিতে রয়েছে।



**সূচক শব্দ**

চিত্রশিল্প, নন্দনতত্ত্ব, অলংকার, রস।


নন্দনতত্ত্ব ও অলংকার এই দুটি ভিন্ন শব্দ হলেও এদের মূল সূত্র গ্রথিত আছে— সৌন্দর্য নামক বিষয়টির সঙ্গে। নন্দনতত্ত্ব বলতে বোঝায় Aesthtics। উৎস গ্রীক শব্দ *Aisthēkós* যার অর্থ হল Sense - Perception অর্থাৎ অভিজ্ঞতা বা ধারণা থেকে জাত। আর একটু ভালোভাবে বিশ্লেষণ করে বলা যায় যে— কোন ব্যক্তি, যাঁর অনুভূতির তীক্ষ্নতা রয়েছে, যিনি জগৎ সংসারের প্রত্যক্ষ বস্তুকে নিছক জ্ঞান নিয়ে বোঝার চেষ্টা করেন না, ইন্দ্রিয়গ্রাহ্যরূপে দেখতে সক্ষম হন, সেখানেই নান্দনিকতা প্রকাশিত হয়। এর ব্যুৎপত্তিগত অর্থ হল— [নন্দি + অন্(ল্যু) - ক] আনন্দয়িতা, হর্ষক। এই নন্দনতত্ত্বকে আবার সৌন্দর্যশাস্ত্র অথবা বীক্ষাশাস্ত্রও বলা হয়। বি (বিশেষভাবে) + ঈক্ষা (দেখা) অর্থাৎ বিশেষভাবে দেখা হয় বলেই এর এরকম নামকরণ হয়েছে। অপরদিকে অলংকার শব্দের ব্যুৎপত্তিগত অর্থ হল— অলম্ -√কৃ+ঘঞ্ প্রত্যয় = অলংকার। দণ্ডীর *কাব্যাদর্শে* অলংকার সম্বন্ধে বলেছেন— *কাব্যশোভাকরান্ ধর্মান্ অলংকারান্ প্রচক্ষতে* অর্থাৎ বলা যেতে পারে যে- কাব্যশোভাবর্ধনকারী বা কাব্যের সৌন্দর্য যা বর্ধন করে তাকেই অলংকার বলা হয়। এখানেও এই সৌন্দর্যের বিষয়বস্তু এসে পড়েছে। অতএব এই যে নন্দনতত্ত্ব ও অলংকার এই দুটিরই মূল কোথাও যে একই সূত্রে গাঁথা তারই কিছুটা আভাস দেওয়া হল। ভারতীয় রসবাদীরা সৌন্দর্যকে রস, ধ্বনি এবং ব্যঞ্জনার মধ্যে খুঁজেছেন। আবার ভারতীয় নন্দনতত্ত্বের মূলে রয়েছে সেই রস— *রসো বৈ সঃ* ।[১] যা আস্বাদিত হয় তাই রস। নন্দনতত্ত্ব বিষয়টি শিল্পদর্শনজনিত অথবা শিল্পপাঠের ফলস্বরূপ যে রসাভাস বা আনন্দ চেতনা দর্শক, শ্রোতা বা পাঠকের মনে সঞ্জাত হয় তাকে কেন্দ্র করে বিশ্লেষণ করা হয়ে থাকে।

এখানে শিল্পবিষয়টিকে কেন্দ্র করে ক্ষুদ্র সীমার মধ্যে আবদ্ধ না করে বৃহত্তর পটভূমিকায় কল্পনা করা যেতে পারে। যেমন— মূলতঃ এখানে সঙ্গীত, নৃত্য, ভাস্কর্য প্রভৃতি ক্রিয়াত্মক শিল্পকলাকে অন্তর্ভুক্ত করা যায়। তবে এই বিষয়পত্রটি যেহেতু ভারতীয় চিত্রশিল্পে নন্দনতত্ত্ব ও অলংকারশাস্ত্র তাই আমার আলোচনার কেন্দ্রবিন্দু মূলতঃ চিত্রশিল্পকে নিয়েই।

ভরত মুনির *নাট্যশাস্ত্রের* পূর্বেও রুদ্রদাম্নের *জুনাগড়* এবং কৌটিল্যের *অর্থশাস্ত্রেও* এই নন্দন তত্ত্বের আভাস দেখতে পাওয়া যায়।

ভরত মুনির *নাট্যশাস্ত্রেই* প্রথম ভারতীয় নন্দনতত্ত্বের সূত্রপাত হয় বলে মনে করা হয়–

> ন তজ্ জ্ঞানং ন তচ্ছিল্পং ন সা বিদ্যা ন সা কলা।
> ন সা যোগো ন তৎকর্ম নাট্যেহস্মিন যন্ন দৃশ্যতে।।[২]

এমন কোনো জ্ঞান, শিল্প, কলা, বিদ্যা, যোগ বা কর্ম নেই যা এই *নাট্যশাস্ত্রে* দৃষ্ট হয় না। তবে এই বিরোধ বর্তমান। কেউ কেউ বলেন অগ্নিপুরাণকেও এর দিকদর্শক বলে মনে করেন। শিল্প বিষয়টিকে পরিষ্কার করে প্রথমে জানা দরকার। শিল্প হল স্বভাবের সৃষ্টি, স্বভাবের অনুকরণ নয়। তাই শিল্পবস্তুকে জানতে হলে তিনটি পর্যায়ে জানা উচিত-

প্রথম পর্যায়ে- শিল্প ধরা পড়ে শিল্পসৃষ্টি হিসেবে।

দ্বিতীয় পর্যায়ে- শিল্প ধরা পড়ে রসসৃষ্টি হিসেবে।

তৃতীয় পর্যায়ে শিল্প ধরা পড়ে -অপূর্ব বস্তু নির্মাণক্ষমা প্রজ্ঞারূপে।

অর্থাৎ শিল্পবিষয়টিকে হতে হবে অপূর্ব, যা পূর্বে কখনো হয়নি। এই অপূর্ব শব্দটি দুইরকমের হতে পারে — ১। যা নতুনত্বের আভাস দেয়, ২। বস্তুটির মধ্যে এমন কিছু গুণ থাকে যার দ্বারা বস্তুটি নিজেই অন্য বস্তুর থেকে অনন্যরূপে প্রতিভাত হয়। বিভিন্ন দেশে মনীষীদের মতে শিল্পের ধারণা-

১। ক্রোচের মতে— শিল্প হতে পারে ধ্যান।

২। রবীন্দ্রনাথের মতে— শিল্প হতে পারে কল্পনার প্রকাশ।

৩। বৈদিক ঋষিদের মতে— শিল্প হতে পারে বিস্ময়ের প্রকাশ ইত্যাদি।

অর্থাৎ বলা যেতে পারে ভারতীয় ধারণায় এই বিশ্বজগৎ এর পূর্ণ রূপায়ণই শিল্পের আঙিনায় প্রতিফলিত হয়। এই বিপুলা পৃথিবীর সমস্ত বস্তুই শিল্পের বিষয়ভূত হতে পারে, এর থেকে পরিত্রাণ না দর্শকের আছে, না পাঠকের আছে, না কবির আছে আর শিল্পীও তার ব্যতিক্রম নয়। শিল্পী যখন বুদ্ধমূর্তি বা নটরাজের মূর্তিকে কল্পনা করে তাতে রূপদান করেন তা কোন নির্দিষ্ট বুদ্ধ বা নটরাজ নয়, এটি একটি বিশেষ ধারণা। যা একদিকে ধ্যানগম্ভীর আবার অন্যদিকে চিরন্তন ছন্দের প্রতিরূপ কল্পনা। এই কল্পনাকে সম্বল করেই ধ্যানী বুদ্ধ বা ছন্দিত নটরাজের লীলাকে শিল্পী ধরে রেখেছেন। অতএব সৌন্দর্যবোধ বা নান্দনিকতাই হল বিষয়ের কেন্দ্র। তা বস্তু যাই হোক না কেন। তাই তো রবীন্দ্রনাথ বলেছেন— *সুন্দর এই পা দুখানি যথেষ্ট, যার দেখবার শক্তি আছে তার তৃপ্তির শেষ হয় না, এই দেখবার শক্তিই হল নান্দনিক দৃষ্টিভঙ্গীর পরিচয়।*

ভারতবর্ষে চিত্রকলার চর্চার সলতে পর্ব সেই রামায়ণ, মহাভারত ও পুরাণ যুগ থেকেই। তার অজস্র উদাহরণ ছড়িয়ে আছে। যেমন— *মহাভারতের* একটি শ্লোকের মধ্যে কুরুক্ষেত্রের যুদ্ধের বিবরণে একটি ছবির বর্ণনা আছে—

> এবং হেয়শ্চ নানাশ্চ যোধাশ্চ ভরতর্ষভ
> যুদ্ধাদ্বিরস্য সুষুপঃ শ্রমেণ মহতান্বিতাঃ।।
>
> তত্তথা নিদ্রয়া মগ্নমবধমস্বপদ্বলম্
> কুশলৈঃ শিল্পিভিন্যস্তং পটে চিত্রমিবাদ্ভুতম্।।[৩]

ভারতশ্রেষ্ঠ অন্যান্য যোদ্ধারা, হাতি-ঘোড়া, সৈন্যরা সকলেই পরিশ্রান্ত হয়ে ঘুমিয়ে পড়েছে চৈতন্য হারিয়ে। এই সকল দৃশ্য দেখতে শিল্পীর আঁকা অদ্ভুত ছবির মতো লাগছিল।

*রামায়ণে* উল্লেখ আছে, লঙ্কাতে রাজপ্রাসাদে রাবণের চিত্রশালা ছিল এবং রাবণের যুদ্ধের বর্ণনাও চিত্রিত ছিল।

বৈদিক যুগেও চিত্রশিল্পের চর্চা যে ছিল তা বোঝা যায় *নারদ-সনৎকুমার সংবাদে* (*ছান্দোগ্য উপনিষদ,* সপ্তম অধ্যায়)-এর উল্লেখ পাওয়া যায়। নারদ ঋষি সনৎকুমারের কাছে ব্রহ্মবিদ্যা শিক্ষা নিতে গেলে সনৎকুমার জিজ্ঞাসা করেন যে তার কি কি বিদ্যা শিক্ষা হয়েছে তার উত্তরে নারদ বললেন যে তিনি চতুর্বেদ অধ্যয়নের সঙ্গে ইতিহাস পুরাণরূপ যে পঞ্চমবেদ এবং পিত্র্য (পিতৃবিদ্যা), রাশি (গণিত), দৈব নিবি (জ্যোতিষ), বাকোবাক (তর্কশাস্ত্র), একায়ন (নীতি), দেববিদ্যা, ব্রহ্মবিদ্যা, ভূতবিদ্যা, ক্ষত্রবিদ্যা (ধনুর্বেদ), নক্ষত্রবিদ্যা, সর্পবিদ্যা, দেবজনবিদ্যা (কলাবিদ্যা) প্রভৃতিতে শিক্ষাপ্রাপ্ত হয়েছে।[৪]

কালিদাসের নাটকেও চিত্রের বহু উল্লেখ পাওয়া যায়। এইসব চিত্রের বেশীরভাগই হল প্রতিকৃতি এবং এগুলি প্রণয়সম্বন্ধে যুক্ত। কারণ রাজা ও রাজকুমারীরা বিরহকাতর হলেই তাদের প্রেমাস্পদের প্রতিকৃতি অঙ্কন করেছেন অথবা অন্যের প্রতিকৃতিও অঙ্কন করেছেন কখনো বা অন্যের প্রতিকৃতি দর্শনে মুগ্ধ হয়ে প্রেমে পড়েছেন। বোঝাই যাচ্ছে, যে সংস্কৃত নাটকে চিত্রের গুরুত্ব কতখানি ছিল। তাই কালিদাসের *অভিজ্ঞান-শকুন্তলম্* নাটকের ষষ্ঠ অঙ্কে রাজা দুষ্যন্ত যখন বিরহকাতর তখন তিনি শকুন্তলার প্রতিকৃতি অঙ্কন করিয়েছিলেন এবং সেই চিত্রের চিত্রিতরূপটি এতটাই Realistic ছিল যে রাজার সখা বিদূষক চিত্রটিকে প্রশংসা করে বলেছেন— *নিম্নোন্নতপ্রদেশেষু স্খলতি ইব মে দৃষ্টিঃ* (চিত্রে অঙ্কিত উচ্চ নিম্নস্থানে আমার দৃষ্টি স্খলিত হচ্ছে)। চিত্রে শকুন্তলার রূপ কেমন ছিল সেটি রাজা নিজেই বর্ণনা করেছেন—

> যদ্যদ্ সাধু ন চিত্রে স্যাৎ ক্রিয়তে তত্তদন্যথা
> তথাপি তস্যা লাবণ্যং রেখয়া কিঞ্চিদন্বিতম্ ।। [৫]

অর্থাৎ প্রতিকৃতিতে যা যা একেবারে নিখুঁত হয়নি সেগুলিকে একটু পরিবর্তন করে দিচ্ছি। তবুও রেখার মাধ্যমে তার লাবণ্য কিছুটা প্রকাশ করতে পেরেছি।

আবার অন্য জায়গায় বলেছেন —

> চিত্রে নিবেশ্য পরিকল্পিত সত্ত্বযোগা
> রূপোচ্চয়েন মনসা বিধিনা কৃতা নু
> স্ত্রীরত্নসৃষ্টিরপরা প্রতিভাতি সা মে
> ধাতুর্বিভুত্বমনুচিন্ত্য বপুশ্চ তস্যাঃ।।[৬]

অর্থাৎ বিধাতা প্রথমে চিত্রপট অঙ্কন করে তারপর তাতে প্রাণের সংযোগ করেছেন। অথবা সমুদয় সৌন্দর্য আহরণ করে তাঁকে সৃষ্টি করেছেন। বিধাতার নির্মাণ নৈপুণ্য এবং তার দেহখানির কথা চিন্তা করে সে শকুন্তলা বিধাতার অপর নারীরত্ন সৃষ্টি বলে আমার প্রতীতি হচ্ছে।

এছাড়াও হর্ষবর্ধনের নাটক *রত্নাবলীতেও* রাজমহিষীর সহচরী সাগরিকা রাজার চিত্র অঙ্কন করেছিলেন। তার সঙ্গিনীরাও নিপুণ শিল্পী ছিলেন। তাঁদের একজন রাজার ছবির পাশে কৌতূহলবশত সাগরিকা ছবি আঁকলেন ফলস্বরূপ সে ছবি রাজা দেখে মোহিত হলেন এবং সাগরিকার প্রতি প্রেমাসক্ত হলেন।

আবার নাগানন্দ নাটকেও জীমূতবাহন তার প্রেমিকা মলয়বতীর প্রতিকৃতি অঙ্কন করেছিলেন তা দেখে মুগ্ধ হয়ে তার সহচরী মন্তব্য করেছিলেন যে একে আর প্রতিবিম্ব বলে মনে হয় না যেন দর্পণে প্রতিফলিত প্রতিবিম্ব মনে হয়। এই প্রসঙ্গে লিওনার্দো দ্য ভিঞ্চি আর্ট সম্পর্কে বলেছেন, Art is the mirror of life.

কালিদাসের *মেঘদূতে* দেওয়ালচিত্রে বর্ণনা আছে, কালিদাসের *মালবিকাগ্নিমিত্রম্-* এও উল্লেখ আছে, রাজা অগ্নিমিত্র তাঁহার চিত্রশালায় সুন্দরী মালবিকার প্রতিকৃতি দেখে মুগ্ধ হন।

শূদ্রক বিরচিত বিখ্যাত নাটক *মৃচ্ছকটিকের* নায়িকা বারবণিতা বসন্তসেনার প্রকোষ্ঠের প্রাচীর চিত্রে সুশোভিত ছিল। তিনি নিজে চারুদত্তের প্রতিকৃতি অঙ্কন করেছিলেন। ভবভূতির মালতীমাধব নাটকে নায়ক-নায়িকা একে অপরের প্রতিকৃতি অঙ্কন করেছিলেন।

তবে শুধু সংস্কৃতি সাহিত্যেই নয়। পালিভাষায় পালিগ্রন্থে *উন্মগজাতকে* রাজপ্রাসাদের চিত্রের বর্ণনা আছে। নৃপতি প্রসেনজিতের (বুদ্ধের সমসাময়িক) প্রমোদোদ্যানে *চিত্তাগার* ছিল। আবার জৈন গ্রন্থে তৈলচিত্রের উদাহরণ আছে। ফ্লেমিশ শিল্পী ভ্যান আইক ভ্রাতৃদ্বয় যে প্রথম তৈলচিত্র আবিষ্কার করেছিলেন সেটি সম্পূর্ণ ভ্রমাত্মক।

তবে প্রাচীন সাহিত্য অনুযায়ী এই সব চিত্রের কথা উল্লেখ থাকলেও চিত্রগুলি বর্তমান নেই, কারণ এইসব চিত্র সম্ভবতঃ কাষ্ঠ বা বস্ত্রের উপর অঙ্কন করা হত এবং সেগুলি কালের নিয়মেই ধ্বংসপ্রাপ্ত হয়েছে।

এছাড়াও নৃত্য এবং ছন্দও চিত্রের সাথে জড়িয়ে আছে। নৃত্য হল ভাবাশ্রয়, আবার যা ভাবাশ্রয় তা পদার্থাভিনয়। *রসভাবব্যঞ্জনাদিযুক্তং নৃত্যমিতীয্যতে* ।[৭] *বিষ্ণুধর্মোত্তরপুরাণে* বলা হয়েছে- নৃত্য সম্পর্কে জ্ঞান না থাকলে চিত্রধর্ম সম্পর্কে অবগত হওয়া দুঃসাধ্য।[৮] যেমন- অবলোকিতেশ্বর এর যে মুদ্রা লক্ষ করা যায় তা এই নৃত্যেরই মুদ্রা। একটি ছবিতে বরদমুদ্রা লক্ষ করা যায়, আবার অপর একটি ছবিতে তিনি পদ্ম ধরে আছেন লক্ষ করা যায়।(চিত্র দ্রষ্টব্য) আবার শিল্প বা চিত্র মহৎ হয়ে ওঠে দুটি কারণে- ছন্দ ও রস। ছবিতে ছন্দ ও রস যদি দর্শকের অন্তরে উপযুক্ত আধার পায় তবেই তা দর্শকের মনে সাড়া জাগাতে পারে। সাধারণতঃ যে তিন (১ অনুকারক, ২ ব্যঞ্জক, ৩ ছান্দসিক) ধরনের ছবির বিভেদ দেখতে পাওয়া যায় তার মধ্যে একটি ভাগ হল ছান্দসিক। অতএব ছন্দ চিত্রের একটি গুরুত্বপূর্ণ অংশ। যেমন- অজন্তা চিত্রে যেখানে মেঘের মধ্যে যক্ষ ও যক্ষীর চিত্র রয়েছে সেখানে মেঘ কে বড় আকারে দেখানো হলেও ছবির ছন্দ ঠিক ছিল বলেই বড় মেঘের মধ্যে আকারে ক্ষুদ্র যক্ষ যক্ষীকে বেমানান মনে হয়নি।

নন্দলাল বসু যিনি শিল্পকে কল্পনার রেখা রঙরূপে রসানুভূতির প্রকাশ বলেছেন। রসের উদ্রেকেই তার সার্থকতা।উপড়ে উল্লেখিত প্রাচীন সাহিত্যের এই চিত্রগুলিকে একটু খেয়াল করলে দেখা যাবে যে এই চিত্রগুলি হয় কখনো বিরহে কাতর হয়ে রাজা রানী তার প্রেমিক বা প্রেমিকার প্রতিকৃতি অঙ্কন করেছেন। আবার কখনো তাদের প্রতিকৃতি দেখে মুগ্ধ হয়েছেন। সাহিত্যের *নবরসরুচিরা* এই কথাটির মধ্যে যে নটি রস রয়েছে সেগুলির মধ্যে এই চিত্রগুলিতে কোথাও শৃঙ্গার রস, কোথাও বা করুণ রসের ইঙ্গিত পাওয়া যায়। আবার যুদ্ধবিষয়ক চিত্রের বর্ণনার থেকেও বীভৎস রসের ইঙ্গিত পাওয়া যায়।এই দৃশ্যগুলির বর্ণনাত্মক শ্লোকে কোন না কোন অলংকার অবশ্যই রয়েছে যা শ্লোকের সৌন্দর্যের মাত্রা অনেক গুন বৃদ্ধি করে। তার ফলস্বরূপ শ্লোক অনুযায়ী বর্ণিত চিত্রগুলি স্বভাবতই সুন্দরভাবে প্রকাশিত হয়।

এতক্ষণ প্রাচীন সাহিত্য চিত্রের দিক নিয়ে আলোচনা করলাম। এরপর একটু চিত্রের দিক থেকে চিত্রের ইতিহাস সম্পর্কে আলোচনা করি। ভারতের চতুঃষষ্টি কলার যে উল্লেখ আমরা পাই কামশাস্ত্রে তার মধ্যে চিত্রকে চতুর্থ স্থান দেওয়া হয়েছে। আবার *বিষ্ণুধর্মোত্তর পুরাণে* চিত্রকে প্রথম স্থান দেওয়া হয়েছে এবং বলা হয়েছে যে চিত্রের দ্বারাই চতুর্বর্গের ফললাভ হবে এবং যে গৃহে চিত্রপ্রতিষ্ঠা হয় সেখানে মঙ্গল সহজেই আসে-

> কলানাং প্রবরং চিত্রং ধর্মকামার্থমোক্ষমদম্ / মাঙ্গল্যং প্রথমং বৈ তদ্ গৃহে যত্র প্রতিষ্ঠিতম্।।৯

আবার বিষ্ণুধর্মোত্তরপুরাণে চার ধরনের চিত্রকলার উল্লেখ আছে— সত্য, বৈণিক, নাগর, মিশ্র।

এখানে চিত্রসূচি অধ্যায়ে চিত্র ষড়ঙ্গকের উল্লেখ রয়েছে, যা যশোধর তাঁর *কামসূত্রের* টীকায় বলেছেন—

> রূপভেদাঃ প্রমাণানি ভাবলাবণ্যযোজনম্
> সাদৃশ্যং বর্ণিকা-ভঙ্গম্ ইতি চিত্র ষড়ঙ্গকম্।।[১০]

অর্থাৎ এই ছয়টি অঙ্গের সমাহার হল চিত্র। এই ছয়টি অঙ্গের কোনো একটির ঘাটতি দেখা গেলে তখন চিত্র নয় চিত্রাভাস পরিণত হবে।

রূপভেদাঃ - প্রত্যেক অঙ্গ প্রত্যঙ্গ এক একটি রূপের আধার। চিত্রে একটি রূপ থেকে অপর রূপকে পৃথক করার নামই হল রূপভেদ। *মহাভারতের* শান্তিপর্বে মোক্ষধর্মে ১৮৪ নং অধ্যায়ে রূপের প্রসঙ্গে বলা হয়েছে— *রূপঞ্চ বহুধাস্মৃতম্*। তারই বিস্তারিত বর্ণনার অবসরে বলা হয়েছে রূপের— হ্রস্ব, দীর্ঘ, স্থূল, চতুষ্কোণ ও নানা কোণ যেমন— ত্রিকোণ ষট্কোণ হতে পারে, অথবা শুক্ল (সাদা), কৃষ্ণ (কালো), নীলারূণ (বেগুনি), রক্ত (লাল), পীত (হলুদ), কঠিন, চিক্কণ, শ্লক্ষ্ণ, পিচ্ছিল, মৃদু, দারুণ ইত্যাদি প্রকারের বর্ণনা রয়েছে।

প্রমাণঃ- অঙ্গ প্রত্যঙ্গের মধ্যে পরিমাণ পার্থক্য বর্তমান। দৈর্ঘ্য, বিস্তার, বেধ, সূক্ষ্মাতিসূক্ষ্মভাবে অঙ্গ প্রত্যঙ্গের মধ্যে সামঞ্জস্য রক্ষা করে প্রমাণ। গতিবিধানের সহায়তা করে। এর ফলে চিত্রকরের স্বেচ্ছাচার সংযমিত হয়। বলা যায় প্রমাণ সীমাকে সুনির্দিষ্ট করে চিত্রকে সুসঙ্গত রূপদান করে।

ভাবঃ- ভাব আকারের উপর নির্ভর করে। এই ভাব ক্রিয়া নয়। অশরীরী চিত্তবৃত্তি। তা বিভাবজনিত শরীরেন্দ্রিয় বর্গের বিকার বিধায়ক চিত্তবৃত্তি। এই প্রসঙ্গে বলা হয়—

> শরীরেন্দ্রিয়বর্গস্য বিকারাণাং বিধায়কাঃ।
> ভাবা বিভাবজনিতাশ্চিত্তবৃত্তয় ঈরিতাঃ।। [১০]

পৃথক পৃথক ভাব অনুসারে আবার শরীরের বিকার সাধিত হয়। লোকসমাজে এটি নিয়ত প্রত্যক্ষগোচর। মানুষের মনের বৃত্তিও রসানুগত, আর তাকে অনুসরণ করেই *ভাব* পরিলক্ষিত হয়।

লাবণ্য- এটি সৌন্দর্য সন্নিবেশ বা সুকুমার প্রদর্শন ক্রিয়া বলে মনে করা হয়। এই লাবণ্য শব্দটি একটি পারিভাষিক শব্দমাত্র। যথা-

> মুক্তাফলেষু ছায়ায়া স্তরলত্বমিব।
> প্রতিভাতি যদঙ্গেষু লাবণ্যং তদিহোচ্যতে।। [১১]

অর্থাৎ মুক্তা থেকে যেমন একটি তরঙ্গায়িত দ্যুতি বিচ্ছুরিত হয়, ঠিক সেরকমই অঙ্গ প্রত্যঙ্গের থেকে বিচ্ছুরিত দ্যুতি লাবণ্য নামে পরিচিত। এই তরঙ্গায়িত দ্যুতি একটি জীবন্ত ও মৃত মানুষকে পৃথক করে দেখায়। একেই চিত্রে প্রকাশিত করবার শিল্প- কৌশলের নাম *লাবণ্য-যোজন*।

সাদৃশ্য- যা দেখতে পাওয়া যায় তার নাম দৃশ্য। এর সাথে তুল্যতা সাধনের নাম সাদৃশ্য। সাদৃশ্য তুল্যতা নয়, তুল্যতার হেতু। সমালোচকগণ বলেছেন— *যে বস্তুতে যা আছে বলে জান, তা অঙ্কিত করিও না, যা দেখতে পাও তাহাই অঙ্কিত কর* । এই দৃশ্যকে দুটি শ্রেণীতে বিভক্ত করা যায়, বাহ্য ও আন্তর। এই দৃশ্য বাহ্য জগতেই থাকুক বা আন্তর্জগতেই থাকুক, যা দৃশ্য হবে তার সাথে সাদৃশ্য আবশ্যক।

বর্ণিকাভঙ্গ- যেখানে যে বর্ণের সমাবেশ আবশ্যক, সেখানে সেই বর্ণের বিন্যাসের নামই হল বর্ণিকাভঙ্গ। এটির ব্যতিক্রম বর্ণসংকরতা ঘটে থাকে, এটি আবার চিত্রের দোষ রূপে সর্বজনবিদিত। বর্ণিকা শব্দের নানা অর্থ অভিধানে লক্ষ করা যায় একটি অর্থ বর্ণকে বা রঙ বোঝানো হয়েছে, আর একটি অর্থ তুলিকাকে, অর্থাৎ রং লাগানোর যন্ত্রকে বোঝানো হয়েছে।

এই ছয়টি ব্যাকরণ মেনে অঙ্কন পদ্ধতি চালু ছিল প্রাচীন কালে। কিন্তু ভেবে দেখা দরকার যে ব্যাকরণ মেনে যেমন কোনোদিন সাহিত্য সৃষ্টি হয়নি, ঠিক তেমনি চিত্রশিল্পের এই ষড়ঙ্গকের বর্ণনা অনুযায়ী কি সব চিত্রকরেরা চিত্র আঁকতেন? এই বিষয়টি প্রশ্নের উদ্রেক ঘটায়। কারণ নিয়মের বেড়াজাল ভেঙ্গে দিলে সেখানে শিল্পের সৃষ্টি হয় না, অনুকরণ হয়। এই অনুকরণ শব্দটিকে নিয়ে বিশদ আলোচনা করা যেতে পারে।

তাহলে এবার প্রাচীন চিত্রশিল্পের পরবর্তী চিত্র নিয়ে আলোচনায় আলোকপাত করা যেতে পারে।

প্রাক্-ঐতিহাসিক যুগ— খ্রিস্টপূর্ব ৩০,০০০ থেকে ৪০,০০০ বছর কে প্রাক ঐতিহাসিক যুগ বলে মনে করা হয়। প্রাক ঐতিহাসিক যুগের তিনটি স্তর দেখতে পাওয়া যায়। প্রাচীন প্রস্তর যুগ (২৫০০০০- ১০০০০০ খ্রিস্টপূর্ব), মধ্য প্রস্তর যুগ (১০০০০-৬০০০ খ্রিস্টপূর্ব), নব্যপ্রস্তর যুগ

(৬০০০-২৫০০ খ্রিস্টপূর্ব)। মধ্যপ্রদেশের ভূপালের কাছে ভীমবেটকার গুহাচিত্রের হদিশ পাওয়া যায়, যার সময়কাল খ্রিস্ট জন্মের ১০,০০ বছর পূর্বে। কৈমুর পর্বত, বিন্ধ্য পর্বত, মধ্য ভারতের রায়গড় রাজ্যে সিংহপুর গ্রামের কাছে এবং মির্জাপুর জেলার পর্বতগুহা (উত্তর প্রদেশ) এইসব জায়গায় যে সব চিত্র দেখা যায় তাতে প্রধানত শিকারের দৃশ্য। গুঁড়ো রঙের সঙ্গে চর্বি মিশিয়ে ছবিগুলি আঁকা হয়েছে। উদ্ভিদের আঁশ দিয়ে তুলি তৈরী হতো।

ঐতিহাসিকযুগ— মোতামুটিভাবে ১৫০০-৬০০ খ্রিস্টপূর্বাব্দ সময়কালকে ধরা হয় (মতান্তরে ৩২৬খ্রিস্টপূর্বাব্দ)। উড়িষ্যার অন্তর্গত সিরগুজা রাজ্যের পর্বতের যোগিমারা গুহাচিত্র। আকার ১০ ফুট লম্বা এবং ৬ ফুট চওড়া। ছাদ খুব নীচু, হাত দিয়ে প্রায় ছোঁয়া যায়। চুনের আস্তরের উপর ছবি। এখানকার চিত্রের বিশেষত্ব অন্যরকম, মোটা রেখা ও রঙের সম্মেলনে আলংকারিক ভাব আছে।

অজন্তা- এটি মহারাষ্ট্রের গভীর খাড়া গিরিখাতের পাথর কেটে কেটে খোদাই করা প্রায় ৩০টি গুহা রয়েছে। এগুলি মোটামুটি খ্রিস্টিয় দ্বিতীয় শতক থেকে সপ্তম শতকের মধ্যে নির্মাণ হয়েছিল। ফ্রেস্কো ধাঁচের ছবিগুলিতে যেন জীবন্ত রূপ ফুটে উঠেছিল। এর মূল বিষয়বস্তু ছিল বুদ্ধের জীবন কাহিনী। অজন্তা চিত্রের টেকনিক, পরিকল্পনা ও বিষয় চরম উৎকর্ষের শিখরতা লাভ করে। কালিদাসের শ্লোকে অজন্তার পুরুষ সৌন্দর্য বোঝা যায়— *ব্যূঢ়রস্কো বৃষস্কন্ধঃ শালপ্রাংশুর্মহাভুজঃ।* [12] আবার নারীর সৌন্দর্যের আদর্শে বোঝা যায় পার্বতীর বর্ণনায়—

> আবর্জিতা কিঞ্চিদিব স্তনাভ্যাং বাসো বাসনা তরুণর্করাগম্
> পর্যাপ্তপুষ্পবকাবনম্রা সংচারিণী পল্লবিনী লভেব।।[13]

বাঘগুহা- খ্রিস্টিয় চতুর্থ থেকে ষষ্ঠ শতকের মাঝে এই গুহা নির্মিত হয়েছিল বলে মনে করা হয়।

সিত্তানভাসল- তামিল নাম এটি। তামিলনাড়ুর পুডুকোট্টা জেলায় এটি অবস্থিত। এটি দ্বিতীয় শতক নির্মিত। জৈনদের গুহা এখানে পাওয়া যায়। নবম শতক নির্মিত হয় গুহাচিত্রগুলি।

সুলতানি আমল— এই সময় পুঁথি অনুচিত্র লক্ষ করা যায়। উদাহরণ— *চৌরপঞ্চাশিকা* এবং *লড়হচন্দ্রের* পুস্তিকা।

মুঘল, রাজপুত ও পাহাড়ী চিত্রকলা— মুঘল চিত্রকলা পারস্য ও ভারতীয় চিত্রকলার সংমিশ্রণ। এই চিত্রশিল্পের মধ্যে ইরানী প্রভাব লক্ষ করা যায়। এটি মোটামুটি পঞ্চদশ থেকে সপ্তদশ শতক মধ্যে লক্ষ করা যায়। এই সময় থেকে রেখা এবং রঙের এক অদ্ভুত সংমিশ্রণ লক্ষ করা যায়। মুঘল, রাজপুত ও পাহাড়ী চিত্রকলা— মুঘল চিত্রকলা পারস্য ও ভারতীয় চিত্রকলার সংমিশ্রণ। এই চিত্রশিল্পের মধ্যে ইরানী প্রভাব লক্ষ করা যায়। এটি মোটামুটি পঞ্চদশ থেকে সপ্তদশ শতক মধ্যে লক্ষ করা যায়। এই সময় থেকে রেখা এবং রঙের এক অন্যরকম সংমিশ্রণ চোখে পড়ার মতো। প্রধানত মুঘল দরবারে পুঁথি অলংকরণের উদ্দেশ্য নিয়ে এগুলি গড়ে উঠেছিল। এই চিত্ররচনার উদ্দেশ্য একটাই- একদিকে পুঁথির বিষয়বস্তুকে আরো বিস্তারিত করা এবং অপরদিকে নান্দনিক দৃষ্টিভঙ্গির যথাযথ প্রকাশ।

রাজপুত ও পাহাড়ী চিত্রকলাও এই সময় বিশেষ লক্ষণীয় ছিল।

ভারতবর্ষের চিত্রকলায় বিভিন্ন সময় বিভিন্ন নীতির সমাবেশ ঘটেছে— অজন্তা চিত্র, জৈনচিত্র, রাজপুত চিত্র, পালচিত্র ইত্যাদি। মুঘল চিত্রশিল্পে বাহ্যিক আঙ্গিকে যে চিত্রগুলি প্রকাশিত সেগুলির সাথে ভারতীয় মনস্তত্ত্বের সরাসরি কোনো যোগাযোগ নেই। শিল্পীগণ মুঘল চিত্রের সূক্ষ্ম করণকৌশল, রং এবং বর্তনা অভাবনীয় প্রকাশনায় মুগ্ধ হন। কিন্তু রসপণ্ডিতগণ ছবিতে যে রেখা দেখেন তার মাধ্যমে ছবির অন্তর্নিহিত ব্যঞ্জনা ও শিল্পীব্যক্তিকে অনুভব করেন। এই জন্য শাস্ত্রে বলা হয়েছে—

> রেখাং প্রশংসন্ত্যার্চায্যা বর্তনাঞ্চ বিলক্ষণাঃ
> স্ত্রিয়ো ভূষণমিচ্ছন্তি, বর্ণাঢ্যমিতরে জনাঃ।।[14]

মহর্ষিগণ ছবিতে রেখা দেখেন, আর শিল্পরসিকগণ দেখেন বর্তনা। বোঝাই যাচ্ছে ছবির নান্দনিকতাবোধ ধরা পড়ে আপন আপন চোখে। এই রেখা ও বর্তনার সংমিশ্রণে এক অনবদ্য সৃষ্টি গড়ে ওঠে।

সাম্প্রতিক অতীতে চিত্রচর্চার ক্ষেত্রে দেশীয় এবং ইউরোপীয়দের অনুসন্ধিৎসার ফলে শিল্পে পুনর্জাগরণ হয়। ফলে আমরা যেসব চিত্রশিল্পীদের দেখতে পাই তাদের পুরোধা হলেন অবনীন্দ্রনাথ ঠাকুর, যাঁকে ভারতীয় চিত্রশিল্পের অগ্রদূত বললেও অত্যুক্তি হবে না। অবনীন্দ্রনাথের নিজস্ব রীতি ও পথ আবিষ্কারের পর- ই বি হ্যাভেল, রদেনস্টাইন, আনন্দকুমার স্বামী, ভগিনী নিবেদিতা প্রভৃতিরাও উৎসাহিত হয়ে ভারতীয় ঐতিহ্যের পুনরুদ্ধারে ব্রতী হন। তাঁর ভারতীয় রীতিতে আঁকা *কৃষ্ণলীলা* সংক্রান্ত ছবিটি উল্লেখযোগ্য। এছাড়াও তিনি ইউরোপীয় ও জাপানী পদ্ধতিতে এবং মুঘল চিত্রাঙ্কনে তিনি দক্ষতা অর্জন করেছিলেন। তাঁরই ফলস্বরূপ ১৯০২ খ্রিস্টাব্দে আমাদের হাতে আসে *ভারতমাতার* ছবি।

১৯০৬-০৮ খ্রিস্টাব্দে ওমর খৈয়ামের চিত্রাবলী, সাজাদপুরের দৃশ্য, এছাড়াও তাঁর *শাহজাহান, জেবউন্নিসা, পারাবত, রবীন্দ্রনাথ, শেষ যাত্রা* এই বিস্ময়চিত্রগুলি লক্ষণীয় এবং মুঘল পদ্ধতির অনুসরণ সুস্পষ্ট। এছাড়াও যাঁদের নাম না করলে চিত্রশিল্পের ইতিহাস অধর থেকে যায় তিনি হলেন- অসিত হালদার, হেমেন মজুমদার, নন্দলাল বসু ইত্যাদি। এই বিষয়পত্রটিতে এঁদের সম্পর্কিত দীর্ঘ আলোচনা করার প্রয়োজন অনাবশ্যক।

এই শিল্পশাস্ত্র সম্মত ভাবনা চিন্তা আজকের দিনে ক্রমশঃ ক্ষীয়মাণ। এই নিয়ে নিরন্তর চর্চাই আমদের শিল্পের ইতিহাস এবং তার সর্বাঙ্গীন দিকসম্পর্কিত একটি ধারণা দিতে পারে। সর্বশেষে এইটুকু বলা যায়— শিল্পী ও দর্শক যদি সমান সারিতে থাকতে পারে তবেই একটি শিল্পের সার্থকতা ফুটে ওঠে।

**উল্লেখপঞ্জি**


১. *উপনিষদ,* গীতাপ্রেস, তৈত্তিরীয় উপনিষদ, ব্রহ্মানন্দবল্লী, সপ্তম অনুবাদ, পৃঃ ৩৩৯।

২. সুরেশচন্দ্র বন্দ্যোপাধ্যায় ও ছন্দা চক্রবর্তী, *ভরত নাট্যশাস্ত্র,* প্রথম খণ্ড, প্রথম অধ্যায়, ১১৬ নং শ্লোক, পৃঃ ৮।

৩. হরিদাস সিদ্ধান্তবাগীশ, *মহাভারত,* দ্রোণপর্ব, ১৫৮ অধ্যায় শ্লোক ৪২-৪৩।

৪. স্বামী গম্ভীরানন্দ (সম্পা), উপনিষদ গ্রন্থাবলী, *ছান্দোগ্য উপনিষদ,* সপ্তম অধ্যায়, প্রথম খণ্ড, ২নং, পৃঃ ৩৪৭।

৫. *অভিজ্ঞানশকুন্তলম্,* ষষ্ঠ অঙ্ক, ১৪নং শ্লোক।

৬. *অভিজ্ঞানশকুন্তলম্,* দ্বিতীয় অঙ্ক, ৯নং শ্লোক।

৭. *অভিনয় দর্পণ,* অশোকনাথ ভট্টাচার্য (সম্পা), ১৬ নং শ্লোক।

৮. বিনা তু নৃত্যশাস্ত্রেণ চিত্রসূত্রং সুদুর্বিদম্। (*বিষ্ণুধর্মোত্তর পুরাণের* তৃতীয় খণ্ড)

৯. *বিষ্ণুধর্মোত্তর পুরাণের* তৃতীয় খণ্ড, ৪৫.৩৮।

১০. অক্ষয় কুমার মৈত্রেয়, *ভারত শিল্পকথা,* পৃঃ ৭৭।

১১. *তদেব* পৃঃ ৭৮।

১২. *রঘুবংশম্* প্রথম সর্গ ১৩ নং শ্লোক ।

১৩. *কুমারসম্ভবম্* তৃতীয় সর্গ ৫৪ নং শ্লোক।

১৪. *বিষ্ণুধর্মোত্তরপুরাণ,* চিত্রসূত্র অধ্যায়, ৪১ অধ্যায়, ১১নং শ্লোক।

**নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি**

*উপনিষদ*। গোরক্ষপুর: গীতা প্রেস, ২০১০ ।

গুপ্ত, মণীন্দ্রভূষণ। *শিল্পে ভারত ও বর্হির্ভারত*। কোলকাতা: বিশ্বভারতী গ্রন্থনবিভাগ, ১৯৭৫ ।

চক্রবর্ত্তী সত্যনারায়ণ। *অভিজ্ঞানশকুন্তলম্* (সম্পা), কোলকাতাঃ সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০০৪ ।

জানা দেবস্মৃতি। *রস, রীতি,ধ্বনিঃ সংস্কৃত নাট্যসাহিত্য ও প্রাচীন ভারতীয় শিল্পকলা (খ্রিস্টীয় চতুর্থ শতক থেকে খ্রিস্টীয় সপ্তম শতক):* যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয় ২০১৬( অপ্রকাশিত গবেষণা পত্র)।

ঠাকুর, অবনীন্দ্রনাথ। *বাগেশ্বরী শিল্প প্রবন্ধাবলী*। কোলকাতা: আনন্দ পাবলিশার্স, ২০১৫ ।

ভট্টাচার্য, অরুণ। *নন্দনতত্ত্বের সূত্র*। কোলকাতা: উত্তরসূরী প্রকাশনী, ১৯৮১ ।

ভট্টাচার্য, অশোকনাথ (সম্পা)। *অভিনয় দর্পণ*। কোলকাতা: মডার্ণ বুক এজেন্সী, ১৩৪৪ ।

মৈত্র, অক্ষয়কুমার। *ভারত শিল্পের কথা*। কোলকাতা: সাহিত্যলোক, ১৯৯১ ।

*শিল্প*, কোলকাতা: বিশ্বভারতী গ্রন্থনবিভাগ। ১৪২৩ (প্রথম প্রকাশ) ।

স্বামী গম্ভীরানন্দ। *উপনিষদ গ্রন্থাবলী*। কোলকাতা: উদ্বোধন কার্যালয়, ২০১৮ ।

# ভারতীয় আস্তিকদর্শনে সন্নিকর্ষ : একটি তুলনামূলক সমীক্ষা

ভূতনাথ জানা

**সংক্ষিপ্তসার**

ছয় প্রকার আস্তিকদর্শনের প্রত্যেকটি দর্শনে ভিন্ন ভিন্নভাবে দুটি, তিনটি, চারটি, পাঁচটি ও ছয়টি প্রমাণ স্বীকৃত হয়েছে। কিন্তু প্রমাণ স্বীকার বিষয়ে ভিন্ন ভিন্ন দর্শনে বিভিন্ন মত দেখা গেলেও প্রত্যেকটি দর্শনে জ্যেষ্ঠ এবং প্রধান প্রমাণরূপে প্রত্যক্ষকে একবাক্যে সকলে স্বীকার করেছেন। তাই প্রত্যক্ষের সাথে সাথে প্রত্যক্ষ প্রমাণের কারণরূপে সন্নিকর্ষকেও ষড়আস্তিকদর্শনে স্বীকার করা হয়েছে। বিভিন্ন দর্শনে এই সন্নিকর্ষের বিভিন্ন প্রকার বিভাগ দেখা যায়। সেইসঙ্গে সন্নিকর্ষের বিভাগগুলির মধ্যে নামের পার্থক্যও দেখা যায়। বিভিন্ন দর্শনানুযায়ী সেই সমস্ত সন্নিকর্ষের বিভাগগুলির লক্ষণেরও পরিবর্তন দেখা যায়। যেমন ন্যায় ও ন্যায়বৈশেষিক উভয় দর্শনেই লৌকিক ও অলৌকিক ভেদে সন্নিকর্ষের দুটি বিভাগ দেখা গেছে। এই উভয় দর্শনেই সংযোগ, সংযুক্তসমবায়, সংযুক্তসমবেতসমবায়, সমবায়, সমবেতসমবায় ও বিশেষ্যবিশেষণভাব নামক ছয়টি লৌকিক সন্নিকর্ষ দেখা গেছে। এছাড়া এই উভয় দর্শনেই সামান্যলক্ষণ, জ্ঞানলক্ষণ ও যোগজ নামক তিনটি অলৌকিক সন্নিকর্ষকে স্বীকার করা হয়েছে। সাংখ্যদর্শনে বৃত্তি শব্দের দ্বারা সন্নিকর্ষকে বোঝানো হয়েছে। তবে সাংখ্যদর্শনে লৌকিক ও অলৌকিক ভেদে সন্নিকর্ষের কোন বিভাগ দেখা যায়নি আর যোগ দর্শনে প্রত্যক্ষের আলোচনা পাওয়া গেলেও সন্নিকর্ষের তেমন কোন আলোচনা পাওয়া যায়নি। যোগদর্শনে কেবল বৃত্তিজ্ঞানকে প্রত্যক্ষ বলা হয়েছে। তবে মীমাংসাদর্শনে ন্যায় ও ন্যায়বৈশেষিক প্রভৃতি দর্শনের সন্নিকর্ষের সাথে কিছু পার্থক্য দেখা যায়। আবার মীমাংসাদর্শনের মধ্যেও ভাট্টমীমাংসকমতে ও প্রভাকর মীমাংসকমতে সন্নিকর্ষ স্বীকারে পার্থক্য দেখা যায়। যেমন ভাট্টমীমাংসকমতে ইন্দ্রিয়ের সহিত বিষয়ের সন্নিকর্ষ তিনপ্রকার সংযোগ ও সংযুক্তদাত্ম্য, সংযুক্ততাদাত্ম্যতাদাত্ম্য। আবার প্রভাকরমীমাংসকমতে সংযোগ, সংযুক্তসমবায় ও সমবায় এই তিনপ্রকার সন্নিকর্ষ স্বীকার করা হয়। বেদান্তমতে সন্নিকর্ষ ছয়প্রকার যথা— সংযোগ, সংযুক্ততাদাত্ম্য, সংযুক্তাভিন্নতাদাত্ম্য, তাদাত্ম্য, তাদাত্ম্যবদভিন্ন ও বিশেষ্যবিশেষণভাব সন্নিকর্ষ। এইভাবে ভারতীয় আস্তিক দর্শনের বিভিন্ন শাখায় সন্নিকর্ষের বিষয়ে বিভিন্ন প্রকার যে পার্থক্য দেখা যায় তার একটি তুলনামূলক সমীক্ষা করাই এই প্রবন্ধের আলোচ্য বিষয়।

**সূচক শব্দ**

ষড়্‌দর্শন, প্রমাণ, প্রত্যক্ষ, সন্নিকর্ষ, সংযোগ, সমবায়।

## ভূমিকা

বেদ ভারতের প্রাচীন ধর্মগ্রন্থ, সাহিত্য, দর্শন সবকিছুই। বেদের প্রামাণ্যের ওপর ভিত্তি করেই ভারতীয় দর্শনকে দুটি ভাগে ভাগ করা হয়েছে– আস্তিকদর্শন ও নাস্তিকদর্শন। সাংখ্য, যোগ, ন্যায়, বৈশেষিক, মীমাংসা ও বেদান্ত– এই ষড়্‌দর্শন হল আস্তিকদর্শন কারণ এসব দর্শনে বেদের প্রামাণ্য স্বীকৃত হয়েছে। অপরপক্ষে, চার্বাক, বৌদ্ধ ও জৈনদর্শনে বেদের প্রামাণ্য স্বীকৃত না হওয়ার কারণে তারা নাস্তিকদর্শন। ছয় প্রকার আস্তিকদর্শনের প্রত্যেকটি দর্শনে ভিন্ন ভিন্নভাবে দুটি, তিনটি, চারটি, পাঁচটি, ছয়টি প্রমাণ স্বীকৃত হয়েছে। কিন্তু প্রমাণ স্বীকার বিষয়ে ভিন্ন ভিন্ন দর্শনে বিভিন্ন মত দেখা গেলেও প্রত্যেকটি দর্শনে জ্যেষ্ঠ এবং প্রধান প্রমাণরূপে প্রত্যক্ষকে একবাক্যে সকলে স্বীকার করেছে। তাই প্রত্যক্ষের সাথে সাথে প্রত্যক্ষপ্রমাণের কারণরূপে সন্নিকর্ষকেও ষড়আস্তিকদর্শনে স্বীকার করা হয়েছে। ভারতীয় দর্শনের বিভিন্ন শাখায় এই সন্নিকর্ষের বিভিন্ন প্রকার ভাগ দেখা যায়। সেইসঙ্গে সন্নিকর্ষের বিভাগগুলির মধ্যে নামের পার্থক্যও দেখা যায়। তাছাড়াও সন্নিকর্ষের সংখ্যা স্বীকারেও পার্থক্য দেখা যায়। বিভিন্ন দর্শনানুযায়ী সেই সমস্ত সন্নিকর্ষের বিভাগগুলির লক্ষণেরও পরিবর্তন দেখা যায়। ছয় প্রকার আস্তিক দর্শনে সন্নিকর্ষ স্বীকারের বিভিন্ন প্রকার যে পার্থক্য সেটাই এই প্রবন্ধে বিস্তারিতভাবে আলোচিত হবে।

(ক) ন্যায়দর্শনে সন্নিকর্ষ ও তার বিভাগঃ মহর্ষি গৌতম প্রণীত ন্যায়দর্শনে যে সকল পদার্থের তত্ত্বজ্ঞান সাক্ষাৎ অথবা পরম্পরায় নিঃশ্রেয়স বা মোক্ষলাভের উপযোগী, সেই ভাবপদার্থের ষোলটি প্রকার মহর্ষি গৌতম প্রথম সূত্রের দ্বারা বলেছেন–

*প্রমাণ-প্রমেয়-সংশয়-প্রয়োজন-দৃষ্টান্ত-সিদ্ধান্তাবয়ব-তর্ক-নির্ণয়-বাদ-জল্প-বিতণ্ডা-হেত্বাভাসচ্ছল-জাতি-নিগ্রহাস্থানানাং তত্ত্বজ্ঞানান্নিঃশ্রেয়সাধিগমঃ।* [১] অর্থাৎ এই ষোলটি পদার্থের তত্ত্বজ্ঞানের দ্বারা নিঃশ্রেয়স লাভ হয়। এই ষোলটি পদার্থের মধ্যে প্রথম পদার্থ প্রমাণ ন্যায় মতে চারটি– প্রত্যক্ষ, অনুমান, উপমান ও শব্দ। উক্ত চারপ্রকার প্রমাণের মধ্যে প্রত্যেক্ষের লক্ষণ প্রসঙ্গে মহর্ষি গৌতম বলেছেন– *ইন্দ্রিয়ার্থসন্নিকর্ষোৎপন্নং জ্ঞানমব্যপদেশ্যমব্যাভিচারি ব্যবসায়াত্মকং প্রত্যক্ষম্।*[২] অর্থাৎ ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য বিষয়ের সহিত সেই ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধবিশেষহেতু উৎপন্ন 'অব্যপদেশ্য', অব্যভিচারি, ব্যবসায়াত্মক জ্ঞানই প্রত্যক্ষ। এই প্রত্যক্ষরূপ কার্যের প্রতি বিষয় ও ইন্দ্রিয়ের যে সম্বন্ধ তাহাই ইন্দ্রিয়রূপ করণের ব্যাপার । উক্ত ব্যাপার লৌকিক ও অলৌকিক ভেদে দ্বিবিধ। তন্মধ্যে লৌকিক সন্নিকর্ষ ছয়প্রকার ও অলৌকিক সন্নিকর্ষ তিনপ্রকার।

মহর্ষি গৌতম *ইন্দ্রিয়ার্থসন্নিকর্ষোৎপন্নং* এই অংশের মাধ্যমে সন্নিকর্ষকে স্বীকার করেছেন। কিন্তু তার কোন স্পষ্ট বিভাগ দেখাননি। কিন্তু পরবর্তীকালে প্রাচীন ন্যায়াচার্য উদ্যোতকর উক্ত ইন্দ্রিয়ার্থ সন্নিকর্ষকে ছয়প্রকার বলেছেন। যথা– (১) সংযোগ, (২) সংযুক্তসমবায়, (৩) সংযুক্তসমবেতসমবায়, (৪) সমবায়, (৫) সমবেতসমবায় ও (৬) বিশেষণবিশেষ্যভাব। নৈয়ায়িক তর্কভাষাকার কেশব মিশ্র প্রত্যক্ষ প্রমার হেতুরূপে ইন্দ্রিয় ও অর্থের মধ্যে অপেক্ষিত এই ছয় প্রকার সন্নিকর্ষকে স্বীকার করেছেন।পরবর্তীকালে ভাষাপরিচ্ছেদকার বিশ্বনাথ কেবল ছয়প্রকার লৌকিক সন্নিকর্ষের কথাই বলেননি তার সঙ্গে সঙ্গে তিনপ্রকার যে অলৌকিক সন্নিকর্ষ অবশ্য স্বীকার্য তাও বলেছেন। প্রথমে তিনি ছয়প্রকার লৌকিক সন্নিকর্ষের কথা উল্লেখ করতে গিয়ে ভাষাপরিচ্ছেদে বলেছেন–

> বিষয়েন্দ্রিয়সম্বন্ধো ব্যাপার: সোহপি ষড়্বিধ:।
> দ্রব্যগ্রহস্তু সংযোগাৎ সংযুক্তসমবায়তঃ॥
>
> দ্রব্যেষু সমবেতানাং তথা তৎসমবায়তঃ।
> তত্রাপি সমবেতানাং শব্দস্য সমবায়তঃ॥
>
> তদ্বৃত্তিনাং সমবেত সমবায়েন তু গ্রহঃ।
> প্রত্যক্ষং সমবায়স্য বিশেষণতয়া ভবেৎ॥
>
> বিশেষণতয়া তদ্বদভাবানাং গ্রহো ভবেৎ ।
> যদি স্যাদুপলভ্যেতেত্যেবং যত্র প্রসজ্যতে॥[৩]

অর্থাৎ দ্রব্য প্রত্যক্ষে ইন্দ্রিয়ের সহিত দ্রব্যের সংযোগ সন্নিকর্ষ হয়। কারণ ইন্দ্রিয়ের সহিত বিষয়ের সন্নিকর্ষ সংযোগের দ্বারাই উৎপন্ন হয়। ঘটের রূপ ও স্পর্শের প্রত্যক্ষে দ্বিতীয় সন্নিকর্ষ সংযুক্তসমবায় সন্নিকর্ষ হয়। দ্রব্যগত গুণবিশেষ ও ক্রিয়াবিশেষের ন্যায় জাতিবিশেষের প্রত্যক্ষেও সংযুক্তসমবেত সন্নিকর্ষ স্বীকার করতে হয়। সেক্ষেত্রে জাতি প্রত্যক্ষে সংযুক্তসমবেতসমবায় নামক তৃতীয় সন্নিকর্ষ স্বীকার্য। শ্রবণেন্দ্রিয়ের দ্বারা শব্দের প্রত্যক্ষে সেই শ্রবণেন্দ্রিয়ে উৎপন্ন সেই শব্দের সহিত শ্রবণেন্দ্রিয়ের সমবায় নামক চতুর্থ সন্নিকর্ষ স্বীকার্য। আবার সেই শ্রবণেন্দ্রিয়ের দ্বারা সেই শব্দগত শব্দত্বাদি জাতিবিশেষেরও প্রত্যক্ষ জন্মায়। কারণ সেই শব্দত্বাদি জাতি সেই শব্দেই সমবেত বা সমবায় সম্বন্ধে থাকে। সুতরাং তাহার সহিত শ্রবণেন্দ্রিয়ের সমবেত সমবায় সম্বন্ধই পঞ্চম সন্নিকর্ষ বলে স্বীকৃত হয়েছে। এইরূপ কোন স্থানে কোন অভাব পদার্থের প্রত্যক্ষেও উক্তরূপ বিশেষণতা সন্নিকর্ষ হয়। যেমন চক্ষুসংযুক্ত ভূতলে ঘটাভাবের প্রত্যক্ষ হলে চক্ষুসংযুক্ত বিশেষণতাই সেই প্রত্যক্ষের জনক সন্নিকর্ষ। সেখানে চক্ষুসংযুক্ত সেই ভূতলে বিশেষণতা নামক সম্বন্ধেই ঘটাভাব বিদ্যমান থাকে। ঐ বিশেষণতা সম্বন্ধ স্বরূপসম্বন্ধনামেও কথিত হয়েছে। এভাবে অভাবপ্রত্যক্ষস্থলে বিশেষ্যবিশেষণভাব সন্নিকর্ষ হয়ে থাকে।

এভাবে ভাষাপরিচ্ছেদকার বিশ্বনাথ প্রথমে ছয়প্রকার লৌকিক সন্নিকর্ষের ভেদ দেখানোর পর তিনি তিনপ্রকার অলৌকিক সন্নিকর্ষের প্রসঙ্গে বলেছেন–

> অলৌকিকস্তু ব্যাপারস্ত্রিবিধঃ পরিকীর্তিতঃ।
> সামান্যলক্ষণো জ্ঞানলক্ষণো যোগজস্তথা।[৪]

অর্থাৎ অলৌকিক প্রত্যক্ষের কারণীভূত অলৌকিক সন্নিকর্ষরূপ ব্যাপার তিনপ্রকার– সামান্যলক্ষণ, জ্ঞানলক্ষণ ও যোগজ।

সামান্যলক্ষণ সন্নিকর্ষ হল অনেক অধিকরণে জ্ঞায়মান ধর্ম বা তাদৃশ ধর্মের জ্ঞানই সামান্যলক্ষণ সন্নিকর্ষ। অর্থাৎ সামান্য প্রকারক জ্ঞান ও সামান্য বিষয়ক জ্ঞান– এই দুইপ্রকার সন্নিকর্ষই সামান্য সন্নিকর্ষ। প্রকৃতস্থলে সামান্যের জ্ঞানটি লৌকিক সন্নিকর্ষজন্য হওয়া চাই। যেমন কোন একটি ঘটের সঙ্গে চক্ষু সংযোগের পর সংযুক্তসমবায়সম্বন্ধে ঐ ঘটে ঘটত্বের যদি লৌকিক প্রত্যক্ষ হয় তাহলেই ঐ ঘটত্ব বা ঘটত্বের জ্ঞান সকল ঘটের সঙ্গে চক্ষুঃসন্নিকৃষ্ট হতে পারে। যেহেতু ঘটত্ব সমবায়সম্বন্ধে সকল ঘটে থাকে এবং ঘটত্বজ্ঞান স্ববিষয়ভূত ঘটত্বপ্রতিযোজক সম্বন্ধে যাবতীয় ঘটে থাকে। নৈয়ায়িকরা ব্যাপ্তি, বস্তুর প্রাগভাব, তমঃ, অপ্রাপ্তসুখ প্রভৃতির প্রত্যক্ষত্ব অলৌকিক সন্নিকর্ষ দ্বারাই উপপাদন করে থাকেন। অন্যথা ব্যাপ্তিজ্ঞানাদির উপপত্তিই হয় না।

দ্বিতীয়প্রকার অলৌকিক সন্নিকর্ষ হল জ্ঞানলক্ষণ সন্নিকর্ষ। জ্ঞান এখানে স্মৃতিরূপ। স্মৃতিরূপ জ্ঞানই সন্নিকর্ষরূপে অলৌকিক প্রত্যক্ষ জন্মায়। যেমন- *সুরভি চন্দনম্*-এই প্রত্যক্ষজ্ঞানটি জ্ঞানলক্ষণরূপ অলৌকিক সন্নিকর্ষ হতে উৎপন্ন। পূর্বে চন্দনখন্ড আঘ্রাত করে যে ব্যক্তি চন্দনকাষ্ঠকে সুগন্ধি বলে জেনেছেন তারই কালান্তরে পূর্বানুভবজন্য সংস্কারবলে সুরভিস্মৃতি উদ্বুদ্ধ হলে দূরবর্তী চন্দনকাষ্ঠেও *ঐ চন্দন সুগন্ধি* – এই প্রত্যক্ষাত্মক জ্ঞান উৎপন্ন হয়। ন্যায়মতে *সুরভিচন্দনম্* একটি জ্ঞান সৌরভাংশে স্মৃতি এবং চন্দনাংশে প্রত্যক্ষ– এরূপ দুটি জ্ঞান নয়। সৌরভস্মৃতি এক্ষেত্রে স্ববিষয়ীভূত সৌরভকে দৃশ্যমান চন্দনকাষ্ঠের বিশেষণরূপে চক্ষুঃসন্নিকৃষ্ট করে। ফলে সৌরভ নিসর্গতঃ চক্ষুরিন্দ্রিয়ের বিষয় না হলেও *সুরভিচন্দনম্* এই চাক্ষুষ প্রত্যক্ষাত্মক জ্ঞান সম্ভব হয়। অর্থাৎ চক্ষুসংযুক্তমন সংযুক্তাত্মসমবেত জ্ঞানরূপ অলৌকিক সন্নিকর্ষ দ্বারাই এস্থলে চক্ষু কর্তৃক সৌরভ গৃহীত হয়ে থাকে। প্রত্যভিজ্ঞা, অনুব্যবসায়, অভাবের প্রত্যক্ষ প্রভৃতির উপপত্তিতে নৈয়ায়িকগণ জ্ঞানলক্ষণ সন্নিকর্ষের উপযোগ প্রদর্শন করেছেন।

তৃতীয় প্রকার সন্নিকর্ষ হল যোগজ সন্নিকর্ষ। যোগাভ্যাসের দ্বারা যে ধর্ম বা শক্তিই যোগজ সন্নিকর্ষ। এই শক্তি অদ্ভুত অলৌকিক। এই অলৌকিক সামর্থ্য দ্বারা ত্রৈকালিক সকল বস্তুর সাথে ইন্দ্রিয়ের সন্নিকর্ষ ঘটে থাকে। তার ফলে যোগী বর্তমানবৎ অতীত ও অনাগত বস্তুকে, সমীপবর্তী বস্তুর ন্যায় দূরবর্তী ও ব্যবহৃত বস্তুকে এবং স্থূল বস্তুর ন্যায় সূক্ষ্ম ও পরমসূক্ষ্ম বস্তুকেও প্রত্যক্ষ করেন। যোগজন্য ধর্ম ইন্দ্রিয় ও বিষয়ের মধ্যে সন্নিকর্ষরূপে কাজ করে বলেই যোগীর পক্ষে ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য বিষয়কেও প্রত্যক্ষ করা সম্ভব হয়। একেই যোগজ সন্নিকর্ষ বলা হয়। নৈয়ায়িকরা যোগীকে দুটি শ্রেণীতে বিভক্ত করেছেন– যুক্তযোগী ও যুঞ্জানযোগী। বিশ্বনাথও বলেছেন– *যোগজো দ্বিবিধ: প্রোক্ত: যুক্তযুঞ্জানভেদতঃ।*[৫]

এখানে যুক্তযোগী হলেন সিদ্ধযোগী এবং যুঞ্জান যোগী হলেন সাধকযোগী। এই অলৌকিকসন্নিকর্ষ কেবল বেদান্তাদি দর্শনেই প্রত্যাঘাত হয়নি, অনেক নৈয়ায়িকও এগুলি স্বীকার করেননি। অন্নংভট্টও এর উল্লেখ করেননি। কেশবমিশ্রও একে উপেক্ষার দৃষ্টিতে দেখেছেন। রঘুনাথ শিরোমণি সামান্যলক্ষণের বিরোধিতা করেছেন। বিশ্বনাথ অবশ্য প্রাচীন পরম্পরাকে অনুসরণ করেছেন এবং স্পষ্টত স্বীকার করেছেন।

(খ) ন্যায়বৈশেষিক দর্শনে সন্নিকর্ষ ও তার বিভাগঃ জ্ঞানতত্ত্বের আলোচনায় ন্যায়বৈশেষিকদর্শনে প্রত্যক্ষ প্রমাণ সর্বশ্রেষ্ঠ প্রমাণ। ন্যায়বৈশেষিক দর্শনের প্রথমগ্রন্থ তর্কসংগ্রহে অন্নংভট্ট এই প্রত্যক্ষের লক্ষণ প্রসঙ্গে বলেছেন– *ইন্দ্রিয়ার্থসন্নিকর্ষজন্যং জ্ঞানং প্রত্যক্ষম্।* [৬] প্রত্যক্ষজ্ঞানের করণীভূত ইন্দ্রিয়ার্থ সন্নিকর্ষ ছয় প্রকার। যথা– সংযোগ, সংযুক্তসমবায়, সংযুক্তসমবেতসমবায়, সমবায়, সমবেতসমবায়,

এবং বিশেষ্যবিশেষণভাব সন্নিকর্ষ। তাই তর্কসংগ্রহকার অন্নংভট্ট বলেছেন- *প্রত্যক্ষজ্ঞানহেতুরিন্দ্রিয়ার্থসন্নিকর্ষঃ ষড়্বিধঃ। সংযোগঃ, সংযুক্তসমবায়ঃ, সংযুক্তসমবেতসমবায়ঃ, সমবায়ঃ, সমবেতসমবায়ঃ, বিশেষ্যবিশেষণভাবশ্চেতি।* [৭]

তর্কসংগ্রহকার অন্নংভট্ট সংযোগসন্নিকর্ষের লক্ষণ প্রসঙ্গে বলেছেন- *চক্ষুষা ঘটপ্রত্যক্ষজননে সংযোগসন্নিকর্ষঃ।* [৮] অর্থাৎ চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দ্বারা ঘটের প্রত্যক্ষজ্ঞানের উৎপত্তিতে ঘটের সহিত চক্ষুরিন্দ্রিয়ের সংযোগই সন্নিকর্ষ। কারণ দুটি দ্রব্যের সাথে সবসময়ই সংযোগ সন্নিকর্ষ হয়। ঘটের রূপ প্রত্যক্ষে সংযুক্তসমবায় সন্নিকর্ষ হয়। তাই তর্কসংগ্রহে বলা হয়েছে- *ঘটরূপপ্রত্যক্ষে সংযুক্তসমবায়সন্নিকর্ষঃ, চক্ষুঃসংযুক্তে ঘটে রূপস্য সমবায়াৎ।* [৯] এখানেও পূর্বের মতোই ঘটের দ্বারা প্রত্যক্ষযোগ্য দ্রব্যমাত্রকে বুঝতে হবে। ঘটরূপের প্রত্যক্ষে সংযুক্তসমবায়সন্নিকর্ষ হয় যেহেতু চক্ষুরিন্দ্রিয়ের সহিত ঐ সকল দ্রব্য সংযুক্ত হয় এবং ঐ সংযুক্ত দ্রব্যে গুণ, জাতি ও কর্ম সমবায় সম্বন্ধে থাকে। সুখদুঃখাদি আত্মগুণ ও আত্মত্বাদি জাতির মন ইন্দ্রিয়জন্য প্রত্যক্ষে সংযুক্তসমবায় সন্নিকর্ষ হয়। সংযুক্তসমবেতসমবায় সন্নিকর্ষের লক্ষণে বলা হয়েছে- *রূপত্বসামান্যপ্রত্যক্ষে সংযুক্তসমবেতসমবায়ঃ চক্ষুসংযুক্তে ঘটে রূপং সমবেতং তত্র রূপত্বস্য সমবায়াৎ* [১০] অর্থাৎ রূপত্ব জাতির প্রত্যক্ষে সংযুক্ত সমবেত সমবায়ই সন্নিকর্ষ। কেননা চক্ষু সংযুক্তে ঘটে সমবায় সম্বন্ধে রূপ এবং রূপে সমবায় সম্বন্ধে রূপত্ব থাকে। যথা – আমরা একটি লালফুলের লাল রংটিকেই শুধু প্রত্যক্ষ করি না, ঐ বিশেষ রংটিতে যে রক্তত্ব আছে তাহাও প্রত্যক্ষ করি। সুতরাং চক্ষুরিন্দ্রিয়ের সহিত রক্তত্ব-এর সংযুক্তসমবেতসমবায় সম্বন্ধে হয়েছে। সমবায় সন্নিকর্ষের লক্ষণ প্রসঙ্গে তর্কসংগ্রহকার অন্নংভট্ট বলেছেন – *শ্রোত্রেণ শব্দসাক্ষাৎকারে সমবায়সন্নিকর্ষঃ। কর্ণবিবরবর্ত্যাকাশস্য শ্রোত্রত্বাৎ শব্দস্যাকাশগুণত্বাৎ গুণগুণিনোশ্চ সমবায়াৎ।* [১১] অর্থাৎ শ্রবণেন্দ্রিয়ের দ্বারা শব্দের প্রত্যক্ষস্থলে সমবায় সন্নিকর্ষ হয়। কারণ কর্ণবিবর মধ্যবর্তী যে আকাশ উহার নামই শ্রোত্র। শব্দ আকাশের গুণ হওয়ায় সেখানে উৎপন্ন শব্দ সমবায় সম্বন্ধেই বর্তমান থাকে। কেননা গুণ গুণিতে সমবায় সম্বন্ধেই অবস্থান করে। অতএব আকাশস্বরূপ শ্রবণেন্দ্রিয়ের সহিত শব্দের সমবায় সন্নিকর্ষ হয়। আবার শব্দত্ব জাতির প্রত্যক্ষে সমবেতসমবায় সন্নিকর্ষ হয়। তাই তর্কসংগ্রহে বলা হয়েছে- *শব্দত্বসাক্ষাৎকারে সমবেতসমবায়ঃ সন্নিকর্ষঃ, শ্রোত্রসমবেতে শব্দে শব্দত্বস্য সমবায়াৎ।* [১২] অর্থাৎ শব্দত্ব জাতি সাক্ষাৎকারে সমবেতসমবায় সন্নিকর্ষ কারণ শ্রোত্রে সমবায় সম্বন্ধে বর্তমান শব্দে শব্দত্বজাতিও সমবায় সম্বন্ধে থাকে। তাই শব্দত্বজাতির প্রত্যক্ষে যে সন্নিকর্ষ হয় তাই-ই হল সমবেতসমবায় সন্নিকর্ষ। কত্ব, খত্বাদি জাতির প্রত্যক্ষেও উক্ত সন্নিকর্ষই স্বীকৃত হয়। অভাবের প্রত্যক্ষে বিশেষ্যবিশেষণ ভাব সন্নিকর্ষ হয়। *ঘটাভাববৎ ভূতলম্* – এই ভূতলটি ঘটাভাববিশিষ্ট। এইভাবে যখন ভূতলে ঘটাভাবের প্রত্যক্ষ হয় তখন বিশেষ্যবিশেষণভাব সন্নিকর্ষ হয়। তাই তর্কসংগ্রহে বলা হয়েছে- *অভাবপ্রত্যক্ষে বিশেষ্যবিশেষণভাবসন্নিকর্ষঃ ঘটাভাববদ্ভূতলমিত্যত্র চক্ষুসংযুক্তে ভূতলে ঘটাভাবস্য বিশেষণত্বাৎ।* [১৩] উক্ত প্রতীতিতে ভূতল বিশেষ্য ঘটাভাব বিশেষণ। ভূতলের বিশেষণরূপে ঘটাভাবের প্রত্যক্ষ প্রথমে ভূতলের সহিত চক্ষুর সংযোগ হয়। তার ফলে ঘটাভাবের সহিত চক্ষুসংযুক্তবিশেষণতা সন্নিকর্ষ হয় যেহেতু ঘটাভাব চক্ষুসংযুক্ত ভূতলের বিশেষণ। সুতরাং *ঘটাভাববৎ ভূতলম্* এইরূপে ঘটাভাবের প্রত্যক্ষে চক্ষুসংযুক্ত বিশেষণতা সন্নিকর্ষ হয়। আবার *ভূতলে ঘটাভাবঃ* এইরূপে ঘটাভাবের প্রত্যক্ষ হয় তাহলে সেক্ষেত্রে চক্ষুসংযুক্ত বিশেষ্যতা সন্নিকর্ষ হবে। ঘটাভাব ও ভূতলের বিশেষ্যবিশেষণভাব সম্বন্ধকে স্বরূপ সম্বন্ধও বলা হয়। ন্যায় বৈশেষিকগণ অভাবের প্রত্যক্ষের জন্য বিশেষ্যবিশেষণভাব সন্নিকর্ষ স্বীকার করেন। বিভিন্ন অধিকরণে অভাবের প্রতীতি হওয়ায় ঐ সন্নিকর্ষও বিভিন্ন প্রকারের হয়ে থাকে।

ন্যায়বৈশেষিক দর্শন অনুগামী অন্নংভট্ট লৌকিক সন্নিকর্ষের বিস্তৃতভাবে বর্ণনা করলেও অলৌকিক সন্নিকর্ষ সম্বন্ধে তিনি কিছুই বলেননি। তাঁর টীকাকার নীলকণ্ঠ অলৌকিক সন্নিকর্ষ সম্বন্ধে টীকাতে বর্ণনা করে তাঁর ন্যূনতা পরিহার করতে চেষ্টা করেছেন। আমাদের মনে হয় তর্কসংগ্রহকার অন্নংভট্ট চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের জ্ঞানাত্মক ও অদৃষ্টাত্মক অলৌকিক সন্নিকর্ষের কথা প্রাথমিক বালক ছাত্রগণের পক্ষে অসম্ভাব্য ও দুরুহ হবে মনে করেই তিনি তৎসম্বন্ধে নীরবতা অবলম্বন করেছেন। ন্যায়বৈশেষিক সম্প্রদায়ে এই তিনটি অলৌকিক সন্নিকর্ষ স্বীকৃত ও ব্যবস্থিত। কিন্তু সাংখ্য ও বেদান্তাদি দর্শনে যোগজ সন্নিকর্ষ স্বীকৃত হয়েছে। মীমাংসা দর্শনে যোগজ সন্নিকর্ষ স্বীকৃত হয়নি।

রঘুনাথ শিরোমণি প্রভৃতি নব্যনৈয়ায়িকগণ সামান্যলক্ষণ সন্নিকর্ষ স্বীকার করেন না। অন্নংভট্ট সম্প্রদায়সিদ্ধ এই তিনটি সন্নিকর্ষের কথা মূল গ্রন্থে বলেননি ঠিকই কিন্তু অনুমান প্রকরণে ব্যাপ্তিগ্রহের উপায় বলতে গিয়ে দীপিকাটীকায় সামান্যলক্ষণ সন্নিকর্ষের কথা বলেছেন। জ্ঞানের যথার্থত্ব, অযথার্থত্ব নিরূপণ সময়ে ব্যবসায় জ্ঞানকে প্রত্যাসত্তি স্বীকার করায় জ্ঞানলক্ষণার সূচনা করেছেন। আর মুক্তির স্বরূপে যোগজসন্নিকর্ষকে অনুমোদন করেছেন। এভাবে ন্যায়বৈশেষিকদর্শনে পরোক্ষভাবে অলৌকিক সন্নিকর্ষ স্বীকৃত হয়েছে বলা যায়।

গ) সাংখ্যদর্শনে সন্নিকর্ষ ও তার বিভাগঃ সাংখ্যমতে প্রমাণ ত্রিবিধ যথা– প্রত্যক্ষ, অনুমান ও আপ্তবচন। তাই সাংখ্যকারিকায় বলা হয়েছে –

> দৃষ্টমনুমানমাপ্তবচনঞ্চ সর্বপ্রমাণসিদ্ধত্বাৎ।
> ত্রিবিধং প্রমাণমিষ্টং প্রমেয়সিদ্ধিঃ প্রমাণাদ্ধি॥[১৪]

এই তিনটি প্রমাণের দ্বারাই সমস্ত প্রমাণ সিদ্ধ হয় এবং প্রমেয়সিদ্ধিও ঘটে। এই ত্রিবিধ প্রমাণের মধ্যে প্রত্যক্ষ প্রমাণের লক্ষণ প্রসঙ্গে সাংখ্যকারিকায় বলা হয়েছে – *প্রতিবিষয়াধ্যবসায়ো দৃষ্টম্।*[১৫]

অর্থাৎ প্রতি বিষয়ে যে অধ্যবসায় তাহা দৃষ্ট প্রমাণ এবং শব্দস্পর্শাদি বাহ্যেন্দ্রিয়গ্রাহ্য এবং সুখদুঃখাদি অন্তরিন্দ্রিয়গ্রাহ্য বস্তুসকলকে বিষয় বলে। এই বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সন্নিকর্ষজনিত নিশ্চয়াত্মক অন্তঃকরণবৃত্তি বা জ্ঞানই অধ্যবসায়। বিষয়ের প্রতি যার বৃত্তি তাকে প্রতিবিষয় বলা হয়। এখানে বৃত্তি শব্দের অর্থ হল সন্নিকর্ষ। প্রতিটি বিষয়ের সঙ্গে যার সন্নিকর্ষ হয় বা হতে পারে এমন ইন্দ্রিয়ে যে অধ্যবসায় হয় অর্থাৎ তাদৃশ ইন্দ্রিয়ের আশ্রয়ে বুদ্ধির যে পরিণাম বা জ্ঞান হয় তাকেই দৃষ্ট বলা হয়। বিষয়াকারে পরিণত বা বিষয়সন্নিকৃষ্ট ইন্দ্রিয়ের দ্বারা যে অন্তঃকরণবৃত্তি বা জ্ঞান হয় তাকে অধ্যবসায় বলে। এই অধ্যবসায়কে দৃষ্ট বা প্রত্যক্ষপ্রমাণ বলা হয়। তাই সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী টীকায় বলা হয়েছে–

> অবয়বার্থস্তু বিষিন্বন্তি বিষয়িণমনুবধ্নন্তি স্বেন রূপেণ নিরূপনীয়ঃ কুর্বন্তীতি যাবৎ, বিষয়াঃ পৃথিব্যাদয়ঃ সুখাদয়শ্চ, আত্মাদীনাম বিষয়াশ্চ তন্মাত্রলক্ষণাঃ যোগিনা মুর্দ্ধশ্রোতাসাঞ্চ বিষয়াং, বিষয়ং বিষয়ং প্রতি বর্ত্ততে ইতি প্রতিবিষয়মিন্দ্রিয়ং বৃত্তিশ্চ সন্নিকর্ষঃ, অর্থসন্নিকৃষ্টমিন্দ্রিয়মিত্যর্থঃ। তস্মিন্নধ্যবসায়ঃ তদাশ্রিত ইত্যর্থঃ, অধ্যবসায়শ্চ বুদ্ধিব্যাপারঃ জ্ঞানম্। উপাত্তবিষয়ানাং বৃত্তৌ সত্যাং বুদ্ধেস্তমোহভিভবে সতি যঃ সত্ত্বসমুদ্রেকঃ সোহধ্যবসায় ইতি, বৃত্তিরিতি জ্ঞানমিতি চাখ্যায়তে। ইদং তৎ প্রমাণম্।[১৬]

তাই বলা যায় সাংখ্যদর্শনে, কেবল এই *বৃত্তি* শব্দের দ্বারাই সন্নিকর্ষকে বোঝানো হয়েছে। এই দর্শনে লৌকিক ও অলৌকিকভেদে সন্নিকর্ষের কোন বিভাগ দেখা যায়নি।

বৃত্তি = সন্নিকর্ষ

ঘ) যোগদর্শনে সন্নিকর্ষ ও তার বিভাগঃ যোগশাস্ত্র মতে সামান্য বা জাতিসহ পদার্থের অনুভব হল প্রমা। যেমন ঘটত্বসহ ঘটের সার্বিক অনুভব এইটিই যথার্থ অনুভব। এই প্রমার করণ হল প্রমাণ। যোগমতে প্রমাণ তিনপ্রকার। যথা– প্রত্যক্ষ, অনুমান ও শব্দ। তাই যোগসূত্রে বলা হয়েছে– *প্রত্যক্ষানুমানাগমাঃ প্রমাণানি।*[১৭] এদের মধ্যে প্রত্যক্ষ প্রমাণের লক্ষণ প্রসঙ্গে ব্যাসভাষ্যে বলা হয়েছে– *ইন্দ্রিয়প্রণালিকয়া চিত্তস্য বাহ্যবস্তুপরাগাৎ তদ্বিষয়া সামান্যবিশেষাত্মনোহর্থস্য বিশেষাবধারণপ্রধানা বৃত্তিঃ প্রত্যক্ষং প্রমাণম্।*[১৮] অর্থাৎ ইন্দ্রিয়রূপ নালা মাধ্যমে চিত্তের বাহ্যবস্তুর সঙ্গে সম্বন্ধহেতু সেই বাহ্য বিষয়ের সাথে সামান্য ও বিশেষাত্মক বিষয়ের মধ্যে বিশেষ অবধারণে প্রধান যে বৃত্তি তা হল প্রত্যক্ষ প্রমাণ। আরও সহজভাবে বললে হয়– ইন্দ্রিয়ের সহিত বাহ্যবস্তুর সংযোগ হওয়ার পরেই মনের ভেতর ঠিক সেই বস্তুর যে বৃত্তি জন্মায় তা হল প্রত্যক্ষ। এই প্রমাণের ফল হল অবিশিষ্ট পৌরুষের চিত্তবৃত্তির বোধ। তাই ভাষ্যে বলা হয়েছে– *ফলমবিশিষ্টঃ পৌরুষেরশ্চিত্তবৃত্তিবোধঃ।*[১৯]

প্রত্যক্ষ আবার বাহ্যও আন্তর ভেদে দুই প্রকার ঘটত্বজাতি অবগাহী, ঘটব্যক্তির জ্ঞান বাহ্য। বাহ্য বস্তুর প্রকাশে মনের আলোচনাও প্রয়োজন। একটা বস্তু প্রত্যক্ষ করতে গেলে প্রথমে ইন্দ্রিয়দ্বারের মাধ্যমে চিত্তবৃত্তি বাইরে এসে বাহ্য বিষয়ের আকারে আকারিত হয়ে যখন ফিরছে তখন সে সামান্য অবগাহী বস্তু ব্যক্তির আকারে আকরিত হয়েই ফিরছে। নিজ জায়গায় ফিরে সে নিজ বৃত্তিতে বৃত্তায়িত

হয়ে পুরুষকে উপঢৌকন দেয়। তা ইন্দ্রিয় মাধ্যমে প্রত্যক্ষ ব্যাপাররূপেই প্রকাশ পায়। শুদ্ধচৈতন্য পুরুষ প্রমা জ্ঞানের আশ্রয়। সেখানে চিত্তবৃত্তি হল প্রমাণ। এখন পুরুষে প্রতিবিম্বিত চিত্তবৃত্তিও প্রমা। বস্তুতে আকারিত বৃত্তিও যথার্থ জ্ঞানরূপে ইন্দ্রিয়ের মাধ্যমে প্রত্যক্ষরূপে প্রকাশ পায়। তাই প্রত্যজ্ঞানও প্রমাজ্ঞান। কোন একটা বস্তু এককক্ষণ, দুইক্ষণ বা তিনক্ষণ ধরে দেখার পরে বস্তু বিষয়ক যে জ্ঞান তা অনুব্যবসায়। এই বৃত্তিজ্ঞানই প্রত্যক্ষ।

বৃত্তিজ্ঞান = প্রত্যক্ষ

ঙ) মীমাংসাদর্শনে সন্নিকর্ষ ও তার বিভাগ: ন্যায়মতের ন্যায় ভাট্টমীমাংসক মতেও প্রমার করণকেই প্রমাণ বলা হয়– *প্রমাকরণমেবাত্র প্রমাণং তর্কপক্ষবৎ।* [২০] কিন্তু ভাট্টমতে অজ্ঞাতপদার্থের যথার্থ জ্ঞানই প্রমা। *প্রমা চাজ্ঞাততত্ত্বার্থজ্ঞানমেবাত্র ভিদ্যতে।* [২১] ইহা ভাট্টমতে ন্যায়মতাপেক্ষ প্রভেদ। ভাট্টমতে স্বীকৃত প্রত্যক্ষ, অনুমান, শব্দ, উপমান, অর্থাপত্তি ও অনুপলব্ধি এই ছয়প্রকার প্রমাণের মধ্যে ইন্দ্রিয়সন্নিকর্ষজনিত যে প্রমাণ তা হল প্রত্যক্ষ প্রমাণ। তাই বলা হয়েছে– *তত্র ইন্দ্রিয়সন্নিকর্ষজং প্রমাণং প্রত্যক্ষম্।* [২২] ভাট্টমতে বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সন্নিকর্ষ দুইপ্রকার সংযোগ ও সংযুক্ততাদাত্ম্য। তাই বলা হয়েছে– *সন্নিকর্ষস্তু দ্বিবিধঃ। সংযোগঃ সংযুক্ততাদাত্ম্যং চেতি।* [২৩]

সংযোগ সন্নিকর্ষ প্রসঙ্গে নারায়ণভট্ট মানমেয়োদয় গ্রন্থে বলেছেন– *তত্র পৃথিব্যপ্-তেজসাং চক্ষুত্বগিন্দ্রিয়াভ্যাং সংযোগাদ্গ্রহণম্। বায়োস্ত্বক্সংযোগাৎ। দিঙ্নভস্তমসাং দৃক্সংযোগাৎ । শব্দস্য শ্রোত্রসংযোগাৎ, আত্মনো মনঃসংযোগাৎ।* [২৪] অর্থাৎ চক্ষুরিন্দ্রিয়ের সহিত ও ত্বগিন্দ্রিয়ের সহিত পৃথিবী, জল, তেজোদ্রব্যের সংযোগবশতঃ চাক্ষুষ ও স্পার্শন প্রত্যক্ষ হয়। ত্বগেন্দ্রিয়ের সহিত বায়ুর সংযোগবশতঃ স্পার্শন প্রত্যক্ষ হয়। ঠিক একই রকমভাবে চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ, শ্রৌত্র প্রত্যক্ষ ও মানস প্রত্যক্ষ হয়। ভাট্টমীমাংসক মতে সমবায়সম্বন্ধ স্বীকার করা হয় না বলে সংযুক্তসমবায় ইত্যাদি সম্বন্ধও অস্বীকৃত।সংযুক্ততাদাত্ম্য সন্নিকর্ষের আলোচনা প্রসঙ্গে মানমেয়োদয় গ্রন্থে নারায়ণভট্ট বলেছেন *যদা তু চক্ষুরাদি সংযুক্তেষু পূর্বোক্তেষু পৃথিব্যাদিষু তাদাত্ম্যভূতানাং জাতিগুণকর্মণাং গ্রহণং তদা সংযুক্ততাদাত্ম্যং সন্নিকর্ষঃ* [২৫] অর্থাৎ যখন পূর্বোক্ত পৃথিবী, জল, তেজ, বায়ু, আকাশ, দিক ইত্যাদি চক্ষু প্রভৃতি ইন্দ্রিয়ের সহিত সংযুক্ত হয় তখন সেই সকল দ্রব্যের আত্মভূত জাতি, গুণ, কর্মের প্রত্যক্ষ হয় তখন সংযুক্ত তাদাত্ম্যই সন্নিকর্ষ। নৈয়ায়িক ও বৈশেষিকরা যেমন রূপত্বাদির জন্য সংযুক্তসমবেত সমবায় নামক তৃতীয় সন্নিকর্ষ স্বীকার করেন তেমনি মীমাংসকরাও সেইরূপ সংযুক্ততাদাত্ম্যতাদাত্ম্য নামক তৃতীয় সন্নিকর্ষ স্বীকার করেন।

প্রাভাকর মীমাংসকরা সংযোগ, সংযুক্তসমবায় ও সমবায়– এই তিনপ্রকার সন্নিকর্ষ স্বীকার করেন– *প্রাভাকরাস্তু সংযোগঃ সংযুক্ত সমবায়ঃ সমবায় ইতি ত্রেধা সন্নিকর্ষমাহুঃ।* [২৬] তাঁদের মতে দ্রব্যগত জাতি স্বীকৃত, গুণ ও কর্মগত জাতি স্বীকৃত নয় বলে রূপত্ব প্রভৃতি পদার্থ স্বীকৃত নয়। সুতরাং প্রাভাকর মীমাংসকরা সংযুক্ত সমবেত ও সমবায় স্বীকার করেন না। ঠিক একই যুক্তিতে তাঁদের মতে শব্দ স্বীকৃত হলেও শব্দত্ব জাতি স্বীকৃত নয় বলে সমবেত সম্বন্ধও অস্বীকৃত। প্রাভাকররা অভাবকে স্বীকার করেন না। কারণ অভাব অধিকরণস্বরূপ। তাই বিশেষণ বিশেষ্যভাব সন্নিকর্ষও তাঁরা স্বীকার করেন না। তাই বলা হয়েছে *রূপত্বাদীনামভাবাৎ সংযুক্তসমবেতসমবায়ো নাশ্রয়নীয়ঃ। শব্দস্যাভাবাৎ সমবেতসমবায়োহপি। অভাবস্য চাভাবাৎ, সমবায়স্য চ প্রত্যক্ষত্বাভাবাৎ বিশেষণবিশেষ্যভাবোহপি নাশ্রয়নীয়ঃ ইতি।* [২৭]

চ) বেদান্তদর্শনে সন্নিকর্ষ ও তার বিভাগ: বেদান্তদর্শনে প্রমাণের লক্ষণ প্রসঙ্গে বলা হয়েছে– *তত্র প্রমায়াঃ করণং প্রমাণম্।* [২৮] বেদান্ত মতেও প্রমাণ ছয় প্রকার যথা প্রত্যক্ষ, অনুমান, উপমান, আগম, অর্থাপত্তি ও অনুপলব্ধি। তাই বেদান্ত পরিভাষাকার ধর্মরাজাধ্বরীন্দ্র বলেছেন– *তানি চ প্রমাণানি ষট্। প্রত্যক্ষানুমানোপমানাগমার্থাপত্ত্যনুপলব্ধিভেদাৎ।* [২৯] এই ছয়প্রকার প্রমাণের মধ্যে প্রত্যক্ষ প্রমাণের লক্ষণ প্রসঙ্গে বলেছেন– *তত্র প্রত্যক্ষপ্রমায়াঃ করণম্ প্রত্যক্ষপ্রমাণম্।* [৩০] বেদান্ত মতে চৈতন্য বা ব্রহ্মই প্রত্যক্ষ প্রমা। শ্রুতিতেও আছে ব্রহ্ম সাক্ষাৎ ও অপরোক্ষ। তাই বলা হয়েছে– *প্রত্যক্ষপ্রমা চাত্র চৈতন্যমেব যৎ সাক্ষাদপরোক্ষাদ্ ব্রহ্ম ইতি শ্রুতেঃ।* [৩১] ব্রহ্ম নিজেই নিজেকে প্রকাশ করে ব্রহ্ম ও ব্রহ্মবিদের মধ্যে কেউ মধ্যবর্তী থাকে না। তাই ব্রহ্মকে বলা হয়েছে *সাক্ষাৎ*। শঙ্করাচার্য অপরোক্ষ

শব্দের অর্থ *অগৌণ* লিখেছেন। আমরা মনই ব্রহ্ম ইত্যাদি বাক্য ব্যবহার করে থাকি? এই সকল স্থলে *ব্রহ্ম* গৌণ বা অপ্রধানরূপে বর্ণিত হয়ে থাকে। চৈতন্য অনাদি হলেও ইন্দ্রিয়সন্নিকর্ষ প্রভৃতির দ্বারা চৈতন্যব্যঞ্জক অন্তকরণের বৃত্তি উৎপন্ন হয়। প্রত্যক্ষে সংযোগ, সংযুক্ততাদাত্ম্য প্রভৃতি সন্নিকর্ষগুলি বোধবৃত্তির উৎপাদনে প্রযুক্ত হয়। *তত্র সংযোগসংযুক্ততাদাত্ম্যাদীনাং সন্নিকর্ষানাং চৈতন্যাভিব্যঞ্জকবৃত্তিজননে বিনিয়োগঃ।*[৩২] এই দর্শনে সন্নিকর্ষ ছয়টি যথা– সংযোগ, সংযুক্ততাদাত্ম্য, সংযুক্তাভিন্নতাদাত্ম্য, তাদাত্ম্য, তাদাত্ম্যবদভিন্ন ও বিশেষ্যবিশেষণভাব।

ইন্দ্রিয়ার্থসন্নিকর্ষকে সংযোগ বলে। বস্তুত ইন্দ্রিয়ের যোগ ইহার অর্থ *ঘটাকার* বৃত্তি উৎপাদন করতে হলে সংযোগ সন্নিকর্ষ প্রযুক্ত হবে। সংযুক্ততাদাত্ম্যে ইন্দ্রিয়ের সহিত পদার্থের সংযোগ আছে ও ঘট সহিত ঘটের তাদাত্ম্য হচ্ছে। বেদান্ত মতে ধর্ম ও ধর্মীর পার্থক্য নাই। *রূপবান্* ঘট এই বৃত্তি উৎপাদন করতে হলে সংযুক্ততাদাত্ম্যসন্নিকর্ষের প্রযোগ হবে। সংযুক্তাভিন্নতাদাত্ম্যের ক্ষেত্রে *ঘট* সংযুক্ত, *ঘটরূপ* অভিন্ন ও রূপসহিত রূপের একত্বই তাদাত্ম্য। সুতরাং রূপত্ববিশিষ্ট রূপবান্ এই বৃত্তি উৎপাদনে সংযুক্তাভিন্নতাদাত্ম্যসন্নিকর্ষ প্রযুক্ত হয়। শব্দ প্রত্যক্ষে শব্দের সহিত শব্দ ধর্মবিশিষ্ট আকারে কোন প্রভেদ নেই তাই এখানে তাদাত্ম্য সন্নিকর্ষ। তাদাত্ম্যবদভিন্ন সন্নিকর্ষের ক্ষেত্রে শব্দের সহিত আকাশের অভিন্নত্ব ও শব্দের সহিত শব্দের অভিন্নত্ব হয়। বিশেষ্যবিশেষণভাব সন্নিকর্ষের ক্ষেত্রে *ঘটাভাববদ্ভূতলম্* এখানে ভূতল বিশেষ্য ও ঘটাভাববৎ বিশেষণ। এই ঘটাভাবের জ্ঞান অনুপলব্ধি নামক প্রমাণ হতে জন্মায়।

উপসংহারঃ এইভাবে দেখা যায় ভারতীয় দর্শনের বিভিন্ন শাখায় যেমন— ন্যায়, ন্যায়বৈশেষিক, সাংখ্য, যোগ, মীমাংসা ও বেদান্ত প্রভৃতিতে সন্নিকর্ষের বিভিন্ন প্রকার ভাগ দেখা গেছে। অনেক সময় সন্নিকর্ষের বিভাগগুলির মধ্যে নামের পার্থক্য দেখা গেছে। সেইসঙ্গে সন্নিকর্ষের সংখ্যা স্বীকারেও পার্থক্য দেখা গেছে। বিভিন্ন দর্শনানুযায়ী সেইসমস্ত সন্নিকর্ষের বিভাগগুলির লক্ষণেরও পরিবর্তন দেখা গেছে। যেমন ন্যায় ও ন্যায়বৈশেষিক উভয় দর্শনেই লৌকিক ও অলৌকিক ভেদে সন্নিকর্ষের দুটি ভাগ দেখা গেছে। এই উভয় দর্শনেই সংযোগ, সংযুক্তসমবায়, সংযুক্তসমবেতসমবায়, সমবায়, সমবেতসমবায় ও বিশেষ্যবিশেষণভাব নামক ছয়টি লৌকিক সন্নিকর্ষ দেখা গেছে। এছাড়া এই উভয় দর্শনেই সামান্যলক্ষণ, জ্ঞানলক্ষণ ও যোগজ নামক তিনটি অলৌকিক সন্নিকর্ষকে স্বীকার করা হয়েছে। তবে এই ছয়টি লৌকিক সন্নিকর্ষ ও তিনটি অলৌকিক সন্নিকর্ষের সংজ্ঞা বিষয়ে উভয়দর্শনে কিছু পার্থক্য দেখা গেছে। তাই ন্যায়দর্শন ও ন্যায়বৈশেষিক দর্শনে সন্নিকর্ষ বিষয়ে তেমন কিছু পার্থক্য বা ভেদ লক্ষিত হয়নি। এই দুটি দর্শনে সন্নিকর্ষ বিষয়ে অন্য দর্শনের থেকে সবথেকে বেশি বিশদে আলোচিত হয়েছে। আর সাংখ্য দর্শনে বৃত্তি শব্দের দ্বারা সন্নিকর্ষকে বোঝানো হয়েছে। তবে সাংখ্যদর্শনে লৌকিক ও অলৌকিক ভেদে বিভিন্ন প্রকার সন্নিকর্ষের বিভাগ দেখা যায়নি আর যোগ দর্শনে প্রত্যক্ষের আলোচনা পাওয়া গেলেও সন্নিকর্ষের তেমন কোন আলোচনা পাওয়া যায়নি। যোগদর্শনে কেবল বৃত্তিজ্ঞানকে প্রত্যক্ষ বলা হয়েছে। তবে মীমাংসাদর্শনে ন্যায়, ন্যায়বৈশেষিক প্রভৃতি দর্শনের সাথে সন্নিকর্ষের কিছু পার্থক্য দেখা যায়। আবার মীমাংসাদর্শনের মধ্যেও ভাট্টমীমাংসক মতে ও প্রভাকর মীমাংসকমতে সন্নিকর্ষ স্বীকারে পার্থক্য দেখা যায়। যেমন ভাট্টমীমাংসকমতে ইন্দ্রিয়ের সহিত বিষয়ের সন্নিকর্ষ দুইপ্রকার সংযোগ ও সংযুক্তদাত্ম্য। তাঁদের মতে সমবায় সম্বন্ধ স্বীকার করা হয় না বলে সংযুক্তসমবায় ইত্যাদি সম্বন্ধও অস্বীকৃত। তাঁদের মতে অবয়ব-অবয়বী, গুণগুণী, ক্রিয়া-ক্রিয়াবানের মধ্যে ভেদাভেদ স্বীকার করা হয় বলে অবয়বাবয়বী প্রভৃতির তাদাত্ম্য সম্বন্ধ স্বীকার করা হয়। তাই তাদের মতে ইন্দ্রিয়সম্বন্ধ দুপ্রকার, যথা সংযোগ ও সংযুক্ততাদাত্ম্য। যেমন ঘটের সঙ্গে চক্ষুর সংযোগবশত ঘটের চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হয় এবং ঘটগতরূপের সহিত চক্ষুর সংযুক্ত তদাত্ম্যসম্বন্ধবশত রূপের চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হয়। ভাট্টমতে আত্মার ন্যায় মনও বিভু অর্থাৎ সর্বব্যাপী। এই বিভুদ্বয়ের জন্যও সংযোগ স্বীকার করা হয়। নৈয়ায়িক ও বৈশেষিকরা যেমন রূপত্বাদির জন্য সংযুক্তসমবেতসমবায় নামক তৃতীয় সন্নিকর্ষ স্বীকার করেন তেমনি মীমাংসকরাও সেইরূপ সংযুক্ততাদাত্ম্যতাদাত্ম্য নামক তৃতীয় সন্নিকর্ষ স্বীকার করেন, কারণ জাতি, গুণ ও কর্মের নিজ নিজ আশ্রয়ের সহিত তাদাত্ম্যই একমাত্র সম্বন্ধ। নৈয়ায়িক ও বৈশেষিকরা এই তাদাত্ম্যের স্থানে সমবায়কে বসিয়েই অন্য প্রকারের সন্নিকর্ষের কথা বলেছেন। নৈয়ায়িক ও বৈশেষিকরা সংযোগাদি যে ছয়টি সন্নিকর্ষ স্বীকার করেন তাদের মধ্যে প্রথম তিনটি সন্নিকর্ষ ভাট্টমীমাংসক থেকে কোন ভিন্ন নয়

কেবল নামেই ভিন্ন। ভাট্টমীমাংসকরা যাদের সংযোগ, সংযুক্ততাদাত্ম্য ও সংযুক্ততাদাত্ম্যতাদাত্ম্য নাম দেন নৈয়ায়িকরা তাদেরই নাম দেন সংযোগ, সংযুক্তসমবায় ও সংযুক্তসমবেতসমবায়। তাই প্রথম তিনটি সন্নিকর্ষের বিষয়ে ভাট্ট মীমাংসকদের সঙ্গে নৈয়ায়িকদের নামমাত্র ছাড়া অন্য কোন পার্থক্য নেই। ভাট্টমতে শব্দ বিভু দ্রব্য তাই তা আকাশের গুণ নয়। তাই শব্দের প্রত্যক্ষে সমবায় ও শব্দত্বের প্রত্যক্ষে সমবেত সমবায় নামক সন্নিকর্ষের কোন অবকাশ নেই। ভাট্টমতে অভাবের প্রত্যক্ষ হয় না তাই বিশেষ্যবিশেষণরূপ সন্নিকর্ষও হতে পারেনা। তাই ভাট্টমতে নৈয়ায়িকস্বীকৃত বিশেষ্য বিশেষণভাব সন্নিকর্ষ অলীক পদার্থ। আবার প্রভাকরমীমাংসকমতে সংযোগ, সংযুক্তসমবায় ও সমবায় এই তিনপ্রকার সন্নিকর্ষ স্বীকার করা হয়। তাদের মতে দ্রব্যগত জাতি স্বীকৃত কিন্তু গুণ ও কর্মগত জাতি স্বীকৃত নয় বলে প্রাভাকর মীমাংসকরা সংযুক্তসমবেত সমবায় নামক সন্নিকর্ষ স্বীকার করেন না। ঠিক একই যুক্তিতে শব্দ স্বীকৃত হলেও শব্দত্বজাতি স্বীকৃত নয় বলে সমবেতসমবায়সম্বন্ধও অস্বীকৃত। প্রাভাকররা অভাবকেও স্বীকার করেন না কারণ অভাবাধিকরণস্বরূপ। অভাব স্বীকৃত না হওয়ায় তাই বিশেষ্যবিশেষণ ভাব সন্নিকর্ষের প্রশ্নই উঠতে পারে না। তাই প্রাভাকরমতে প্রধানত তিনটিই সন্নিকর্ষ যথা— সংযোগ, সংযুক্তসমবায় ও সমবায়। বেদান্তমতে সন্নিকর্ষ ছয়প্রকার কিন্তু ন্যায়, ন্যায়বৈশেষিকের সঙ্গে সন্নিকর্ষগুলির নামের পার্থক্য দেখা যায়। যথা— সংযোগ, সংযুক্ততাদাত্ম্য, সংযুক্তাভিন্নতাদাত্ম্য, তাদাত্ম্য, তাদাত্ম্যবদভিন্ন ও বিশেষ্যবিশেষণভাব সন্নিকর্ষ। এইভাবে ভারতীয় আস্তিক দর্শনের বিভিন্ন শাখায় সন্নিকর্ষের বিষয়ে বিভিন্ন প্রকার পার্থক্য দেখা যায়। তবে সন্নিকর্ষের পার্থক্য দেখা গেলেও প্রত্যক্ষপ্রমাণ সবদর্শনস্বীকৃত।

**উল্লেখপঞ্জি**

১. গৌতম *ন্যায়সূত্র* – ১, ন্যায়দর্শন, ফণিভূষণ তর্কবাগীশ, পৃ. ১৮ ।

২. গৌতম *ন্যায়সূত্র* – ৪, ন্যায়দর্শন, ফণিভূষণ তর্কবাগীশ, পৃ. ১০৪ ।

৩. *ভাষাপরিচ্ছেদ* – ৫৯ – ৬০ শ্রীমৎপঞ্চানন ভট্টাচার্য্য শাস্ত্রী, পৃ. ২৬৭ ।

৪. *তদেব* – ৬৩, পৃ. ২৭৯ ।

৫. *তদেব* – ৬৫, পৃ. ৩১০ ।

৬. *তর্কসংগ্রহ* – ৩৮, শ্রী রবীন্দ্রনাথ শাস্ত্রী ভট্টাচার্য্য, পৃ. ১১৩ ।

৭. *তদেব* – ৩৯, পৃ. ১১৭ ।

৮. তত্রৈব ।

৯. তত্রৈব ।

১০. তত্রৈব ।

১১. তত্রৈব ।

১২. তত্রৈব ।

১৩. তত্রৈব ।

১৪. *সাংখ্যকারিকা* – ৪, *সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী*, নারায়ণচন্দ্র গোস্বামী, পৃ. ৩৯ ।

১৫. *সাংখ্যকারিকা* – ৫, *সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী*, নারায়ণচন্দ্র গোস্বামী, পৃ. ৪৫ ।

১৬. *সাংখ্যকারিকা* – ৩, *সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী*, নারায়ণচন্দ্র গোস্বামী, পৃ. ৪৬ ।

১৭. পাতঞ্জল *যোগসূত্র*, স্বামী ভর্গানন্দ, পৃ. ১০ ।

১৮. ব্যাসভাষ্য, স্বামী ভর্গানন্দ, পৃ. ২০ ।

১৯. *যোগচতুষ্টয়,* পৃ. ৩১ ।

২০. মানমেয়োদয়, *প্রমাণপরিচ্ছেদ,* দীননাথ ত্রিপাঠী, পৃ. ২ ।

২১. তত্রৈব ।

২২. মানমেয়োদয়, *প্রত্যক্ষপ্রমাণপরিচ্ছেদ,* দীননাথ ত্রিপাঠী, পৃ. ১৯ ।

২৩. *তদেব,* পৃ. ২৫ ।

২৪. তত্রৈব ।

২৫. *তদেব,* পৃ. ২৬ ।

২৬. *তদেব,* পৃ. ৩০ ।

২৭. তত্রৈব ।

২৮. *বেদান্তপরিভাষা,* প্রমাণকান্ড, শরৎচন্দ্র ঘোষাল, পৃ. ৫ ।

২৯. তত্রৈব ।

৩০. তত্রৈব ।

৩১. *তদেব,* পৃ. ৬ ।

৩২. *তদেব,* পৃ. ২২ ।

## নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি


কর, গঙ্গাধর (সম্পা.)। *তর্কভাষা* । কলিকাতা: যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয় প্রকাশনা, ২০০৮ খ্রি. (প্রথম সংস্করণ) মুদ্রিত।

গাঙ্গুলী, শর্বাণি (সম্পা.)। *তর্কভাষা* । কলিকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০০৫খ্রি. (প্রথম সংস্করণ) মূদ্রিত।

গোপ, যুধিষ্ঠির (সম্পা.)। *তর্কসংগ্রহ* । কলিকাতা: সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০০৮ খ্রি. মুদ্রিত।

গোস্বামী, নারায়ণচন্দ্র (সম্পা.)। *তর্কসংগ্রহ* । কলিকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪২০ বঙ্গাব্দ মূদ্রিত।

গোস্বামী, নারায়ণচন্দ্র (সম্পা.)। *সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী* । কলিকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪১৬ বঙ্গাব্দ মূদ্রিত।

ঘোষাল, শরচ্চন্দ্র (সম্পা.)। *বেদান্ত পরিভাষা*। কলিকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৯৯৫ খ্রি. মুদ্রিত।

চক্রবর্তী, তপন কুমার (সম্পা.)। *দর্শন মঞ্জুরী* । কলিকাতা: পাণ্ডুলিপি, ১৯৯৪খ্রি. মুদ্রিত।

চক্রবর্তী, নীরদবরণ (সম্পা.)। *ভারতীয়দর্শন* । কলিকাতা: দত্ত পাবলিশার্স, ১৪১৪ বঙ্গাব্দ (নবম সংস্করণ) মূদ্রিত।

ঝাঁ রুদ্রধর (সম্পা.)। *তর্কভাষা* । বারাণসী: চৌখাম্বা সংস্কৃত সিরিজ অফিস, ২০০৩ খ্রি. (চতুর্থ সংস্করণ) মূদ্রিত।

ত্রিপাঠী, দীননাথ (সম্পা.)। *মানমেয়োদয়* । কলিকাতা: সংস্কৃত কলেজ, ১৯৯০খ্রি. মূদ্রিত।

দণ্ডিস্বামী দামোদরাশ্রম (সম্পা.)। *প্রশস্ত পাদভাষ্যম্।* কলিকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০১০ খ্রি. (তৃতীয় সংস্করণ) মুদ্রিত।

দত্ত, শ্রী হীরেন্দ্রনাথ। *সাংখ্য পরিচয়* । কলিকাতা: অরফ্যান প্রেস, ১৩৪৬ বঙ্গাব্দ (প্রথম প্রকাশ) মুদ্রিত।

পাল, বিপদভঞ্জন (সম্পা.)। *বেদান্তসার* । কলিকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৯৮২ খ্রি. (প্রথম সংস্করণ) মুদ্রিত।

পূর্ণচন্দ্র, বেদান্তচুঞ্চু (সম্পা.)। *সাংখ্যকারিকা* । কলিকাতা: রাজ্য পুস্তক পর্যদ, ২০০৩ খ্রি. মুদ্রিত।

ফণিভূষণ, তর্কবাগীশ (সম্পা.)। *ন্যায়দর্শন* (প্রথমখণ্ড)। কলিকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০০০ খ্রি. মুদ্রিত।

ভট্টচার্য, অমিত (সম্পা.)। *সাংখ্যদর্শন* । কলিকাতা: সদেশ, (প্রথম প্রকাশ) ২০০৯ খ্রি. মুদ্রিত।

ভট্টাচার্য, গোপীনাথ (সম্পা.)। *তর্কসংগ্রহ ও তর্কসংগ্রহ দীপিকা* । কলিকাতা: প্রগ্রেসেভি পাবলিশার্স ১৯৮৪ খ্রি. (প্রথম প্রকাশ) মুদ্রিত।

ভট্টাচার্য, পঞ্চানন (সম্পা.)। *ভাষাপরিচ্ছেদ* । কাঁথি: ১৩৭৪ বঙ্গাব্দ মুদ্রিত।

ভট্টাচার্য, বিধুভূষণ (সম্পা.)। *সাংখ্যদর্শনস্য বিবরণঃ* । কলিকাতা: রাজ্য পুস্তক পর্ষদ, ১৯৮৪ খ্রি. মুদ্রিত।

ভট্টাচার্য, শ্রীমোহন (সম্পা.)। *ন্যায়কুসুমাঞ্জলি* । কলিকাতা: রাজ্য পুস্তক পর্ষদ, ১৯৯৫ খ্রি. মুদ্রিত।

ভট্টাচার্য, সমরেন্দ্র (সম্পা.)। *ভারতীয় দর্শন* । কলিকাতা: বুক সিন্ডিকেট প্রাইভেট লিমিটেড, ২০০৭ খ্রি. (তৃতীয় সংস্করণ) মুদ্রিত।

মহর্ষি পতঞ্জলি। *যোগ দর্শন* । গোরক্ষপুর: গীতাপ্রেস, ২০১৪ খ্রি. (দশম পুনর্মুদ্রণ) মুদ্রিত।

মুখোপাধ্যায়, গোবিন্দগোপাল। *যোগের কথা : পতঞ্জলির দৃষ্টিতে*। কলিকাতা: শ্রী সারদা মঠ, ২০১১ খ্রি. (প্রথম সংস্করণ), মুদ্রিত।

মুন্সী, রমেশচন্দ্র (সম্পা.)। *ভারতীয় দর্শন* । কলিকাতা: বৈকুণ্ঠ বুক হাউস, ২০০৩ খ্রি. মুদ্রিত।

রায়চৌধুরী, অনামিকা (সম্পা.)। *ভাষাপরিচ্ছেদ* । কলিকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০০৪ খ্রি. (প্রথম প্রকাশ) মুদ্রিত।

বন্দ্যোপাধ্যায়, অশোককুমার (সম্পা.)। *পাতঞ্জলদর্শন* । কলিকাতা: শ্রীবলরাম প্রকাশনা, (পরিবর্ধিত সংস্করণ)।

বন্দ্যোপাধ্যায়, অশোককুমার (সম্পা.)। *সাংখ্যকারিকা* । কলিকাতা: সদেশ, ১৪১৪ বঙ্গাব্দ (প্রথম প্রকাশ) মুদ্রিত।

শর্মা, শ্রীপূর্ণচন্দ্র (সম্পা.)। *পাতঞ্জল দর্শন* । কলিকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ, ১৮৩৮ খ্রি. (প্রথম প্রকাশ) মুদ্রিত।

শাস্ত্রী, গৌরীনাথ (সম্পা.)। *কিরণাবলী* । কলিকাতা: রাজ্য পুস্তক পর্ষদ, ১৯৯০খ্রি. মুদ্রিত।

শাস্ত্রী, রবীন্দ্রনাথ (সম্পা.)। *তর্কসংগ্রহ* । কলিকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০০৭ খ্রি. মুদ্রিত।

শাস্ত্রী, রবীন্দ্রনাথ (সম্পা.)। *ভাষাপরিচ্ছেদ* । কলিকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০০৭ খ্রি. মুদ্রিত।

স্বামী অভেদানন্দ। *যোগশিক্ষা* । কলিকাতা: শ্রীরামকৃষ্ণ বেদান্ত মঠ, ১৯৪৭ খ্রি. (প্রথম সংস্করণ) মুদ্রিত।

স্বামী অভেদানন্দ। *যোগদর্শন ও যোগসাধনা* । কলিকাতা: শ্রীরামকৃষ্ণ বেদান্ত মঠ, ১৯৮৪ খ্রি. (প্রথম সংস্করণ), মুদ্রিত।

স্বামী জ্ঞানেশ্বরানন্দ। *যোগ পরিচয়* / হাওড়া: রামকৃষ্ণ মিশন বিবেকানন্দ বিশ্ববিদ্যালয়, ২০১৪ খ্রি. (প্রথম সংস্করণ) মুদ্রিত।

স্বামী ধীরেশানন্দ (সম্পা.)। *যোগবাশিষ্টসার* । কলিকাতা: উদ্বোধন কার্যালয়, ১৯৮৫ খ্রি. (দ্বিতীয় সংস্করণ) মুদ্রিত।

স্বামী প্রেমেশানন্দ (সম্পা.)। *পাতঞ্জল যোগসূত্র* । কলিকাতা: উদ্বোধন কার্যালয়, ২০০২ খ্রি. (প্রথম প্রকাশ) মুদ্রিত।

স্বামী ভর্গানন্দ (সম্পা.)। *পাতঞ্জল যোগদর্শন* । কলিকাতা: উদ্বোধন কার্যালয়, ১৪১৯ বঙ্গাব্দ (পঞ্চম পুনর্মুদ্রণ) মুদ্রিত।

স্বামী ভাবঘনানন্দ (সম্পা.)। *সাংখ্যকারিকা* । কলিকাতা: উদ্বোধন কার্যালয়, ২০০০ খ্রি. মুদ্রিত।

স্বামী সুন্দরানন্দ। *যোগচতুষ্টয়* । কলকাতা: উদ্বোধন কার্যালয়, ২০১০ খ্রি. (ষষ্ঠ পুনর্মুদ্রণ) মুদ্রিত।

হরিহরানন্দ (সম্পা.)। *পাতঞ্জল যোগদর্শন* । কলিকাতা: কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়, ১৯৪৯ খ্রি. মুদ্রিত।

# মহর্ষি যাজ্ঞবল্ক্যের দৃষ্টিতে নারী ও স্ত্রীধন

মৈত্রেয়ী জানা

**সংক্ষিপ্তসার**

সুপ্রাচীন কাল থেকে মানব কল্যাণে সতত প্রয়াসী ঋষিগণ যুগ যুগ ধরে কামনা-বাসনার প্রবাহকে অশুভের পথ থেকে শুভ পথে প্রবাহিত করার চেষ্টায় অগ্রণী ছিলেন। তাঁদের চিন্তাধারা ও ঐতিহ্য বৈদিক সাহিত্যের মাধ্যমে অঙ্কুরিত হয়ে কালক্রমে ধর্মশাস্ত্রে পল্লবিত হয়েছে। শ্রুতি-স্মৃতির শাসন ও অনুশাসন ভারতবাসীর আধ্যাত্মিক, সামাজিক ও ব্যক্তিগত জীবনকে নানাভাবে পরিচালিত করে এসেছে। *মনুসংহিতা* এবিষয়ে পথপ্রদর্শকের ভূমিকা গ্রহণ করলেও মিথিলাবাসী যোগীশ্বর যাজ্ঞবল্ক্য রচিত *যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা* বা *যাজ্ঞবল্ক্যস্মৃতির* স্থান *মনুসংহিতার* পরেই। *বাজসনেয়ী সংহিতার* সঙ্কলক, *শতপথব্রাহ্মণ, বৃহদারণ্যকোপনিষদের* মন্ত্রদ্রষ্টা-ক্রান্তদর্শী যাজ্ঞবল্ক্যের নারী সম্পর্কে অভিমত হলো 'অর্ধো বা এষ আত্মনো যজ্জায়া' (*শতপথব্রাহ্মণ* ৫|২|১|১০), ' ন বা অরে পত্যুঃ কামায় পতিঃ প্রিয়ো ভবতি' (*বৃহদারণ্যকোপনিষদ্*-২|৪|৫) এবং 'রক্ষেত্ কন্যাং পিতা বিন্নাং পতিঃ... স্বাতন্ত্র্যং ন ক্বচিত্ স্ত্রিয়ঃ' (*যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা*, ব্যবহারাধ্যায়-৮৫)।

স্ত্রীধন ও নারীর অধিকার সম্পর্কে *যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতার* ব্যবহারাধ্যায়ে বিস্তৃত বর্ণনা পাওয়া যায়; বিভিন্ন প্রকার স্ত্রীধন সম্পর্কেও দিগ্ নির্দেশ রয়েছে। স্ত্রীধনের বিভিন্ন প্রকারভেদ আলোচনা পূর্বক এই স্ত্রীধনের উত্তরাধিকার প্রসঙ্গে যাজ্ঞবল্ক্য গভীর আলোকপাত করেছেন। প্রাচীন ভারতে ধর্মশাস্ত্র দ্বারা শাসিত সমাজে ও শ্রুতিতে নারীর স্থান বা অধিকার বিষয়ে দুটি পরস্পর বিরোধী মত প্রচলিত ছিল বলে অনুমান করা যায়। যে নারী বৈদিক যুগে মৃত্যু উত্তীর্ণ হয়ে অমরত্ব লাভের জন্য ব্যাকুল হয়েছিল, যে নারী মরণশীল হয়েও মৃত্যুকে জয় করে মৃত্যুঞ্জয়ী হবার জন্য উদগ্র বাসনা পোষণ করেছিল, উদাত্ত কণ্ঠ ঘোষণা করেছিল 'একৈবাহং জগত্যত্র দ্বিতীযা কা মমাপরা'; সেই নারী মনু-যাজ্ঞবল্ক্যের স্মৃতির যুগে বেদের অধিকার থেকে সম্পূর্ণরূপে বঞ্চিত না হলেও তাদের অধিকার কিছুটা খর্ব হয়।

বৈদিক যুগের শেষার্ধের যুগমানব যাজ্ঞবল্ক্যের অমর কীর্তি বিশেষতঃ যাজ্ঞবল্ক্যস্মৃতি ভারতীয় আইন ব্যবস্থার উৎস রূপে এবং প্রাচীন ভারতের সমাজনীতি-বিষয়ক গবেষণার আকররূপে সমাদরণীয়। পুরুষ-প্রধান সমাজব্যবস্থায় নারী বা স্ত্রীলোকের অস্তিত্বকে প্রাধান্য দিয়ে সমাজে নারীর ধনসম্পত্তিতে অধিকার ও নারীর আপন ধনের বণ্টনের রীতিনীতি যাজ্ঞবল্ক্য সুচারুরূপে বর্ণনা করেছেন। ব্যবহারিক উপলব্ধি-অভিজ্ঞতাকে, সুখসম্ভোগকে বৃহতের পটভূমিকায় স্থাপন করাই কীর্তি; কারণ এরমধ্যেই জীবনের চরম লক্ষ্য উদ্ভাসিত হয়ে ওঠে।

**সূচক শব্দ**

উত্তরাধিকার, নারী, মনু, মৈত্রেয়ী, স্ত্রীধন, যাজ্ঞবল্ক্য।

সুপ্রাচীন কাল থেকে মানব কল্যাণে সতত প্রয়াসী ঋষিগণ যুগ যুগ ধরে কামনা বাসনার প্রবাহকে অশুভের পথ থেকে শুভ পথে প্রবাহিত করার চেষ্টায় অগ্রণী ছিলেন। তাঁদের চিন্তাধারা ও ঐতিহ্য বৈদিক সাহিত্যের মাধ্যমে অঙ্কুরিত হয়ে কালক্রমে ধর্মশাস্ত্রে পল্লবিত হয়েছে। ভারতবাসীর সভ্যতা ও সংস্কৃতির ইতিহাসে শ্রুতি-স্মৃতির অসামান্য প্রতিষ্ঠা। শ্রুতি ও স্মৃতির শাসন ও অনুশাসন ভারতবাসীর আধ্যাত্মিক, সামাজিক ও ব্যক্তিগত জীবনকে নানাভাবে প্রভাবিত ও পরিচালিত করে আসছে। মনুসংহিতা এ বিষয়ে অগ্রণী ভূমিকা গ্রহণ করেছে, তাতে সন্দেহের কোনো অবকাশ নেই। মহর্ষি গৌতম, বশিষ্ঠ, অর্থশাস্ত্রকার কৌটিল্য, নারদ, বৃহস্পতি প্রভৃতি ধর্মশাস্ত্র ও স্মৃতিশাস্ত্রকারগণ সকলেই ভগবান মনুর প্রতি অকুণ্ঠ সমর্থন জানিয়েছেন। টীকাকার কুল্লুকভট্ট মনুসংহিতার প্রথম শ্লোকের টীকায় মনুবচনের প্রশংসাতে বৃহস্পতির শ্লোক উল্লেখ করে বলেছেন - 'মন্বর্থবিপরীত্যা যা সা স্মৃতির্ন প্রশস্যতে'। যাজ্ঞবল্ক্য বিশ্বামিত্রের বংশধর; এঁর পিতা চারায়ণ, দেবরাত, ব্রহ্মরাত, যাজ্ঞবল্ক্য, বাজসনি ইত্যাদি নানা নামে প্রসিদ্ধ; মায়ের নাম সুনন্দা।[১] যাজ্ঞবল্ক্যের দুই স্ত্রী, মৈত্রেয়ী ও কাত্যায়নী। *শতপথব্রাহ্মণে* বলা হয়েছে শুক্লযজুর্বেদ যাজ্ঞবল্ক্যের রচনা বলে আখ্যাত, অর্থাৎ ইনি

*বাজসনেয়ী সংহিতার* সঙ্কলক, *শতপথব্রাহ্মণ*, *বৃহদারণ্যকোপনিষদ* [২] এঁরই রচনা। একখানি শিক্ষা গ্রন্থও যাজ্ঞবল্ক্যের নামে অভিহিত, দুয়েকটি অন্য ক্ষুদ্র উপনিষদও এঁর নামে প্রচলিত।উপনিষদও এঁর নামে প্রচলিত। বস্তুতঃ প্রাচীন ভারতবর্ষে যাজ্ঞবল্ক্য নামে একাধিক মনীষীর উল্লেখ পাওয়া যায়। বেদস্রষ্টা যাজ্ঞবল্ক্য ছাড়াও স্মৃতিশাস্ত্রকার যাজ্ঞবল্ক্যও প্রাচীন ভারতে সমধিক প্রসিদ্ধ ছিলেন। এই দুই যাজ্ঞবল্ক্য একই ব্যক্তি কিনা সে বিষয়ে নিশ্চিত প্রমাণের অভাব থাকলেও ভাষা ও রচনাশৈলীর বৈপরীত্য থেকে উভয়ের স্বাতন্ত্র প্রমাণিত হয়। উপনিষদের ব্রহ্মজ্ঞানী ঋষি যাজ্ঞবল্ক্য ও ধর্মশাস্ত্রকার যাজ্ঞবল্ক্য এক ব্যক্তি না হলেও জীবনবিমুখতাহীন, সুস্থ, স্বচ্ছন্দ, ঐহিক জীবনযাত্রাকে স্বীকার করে মানবকুলকে মহত্ত্বে ও মর্যাদাপূর্ণ স্থানে প্রতিষ্ঠিত করার প্রয়াসে একই পরম্পরার ব্যক্তিসত্তা বলে মনে হয়। *মনুসংহিতার* সাথে তুলনায় *যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা* যে ক্ষীণ কলেবর একথা অস্বীকার করা যায় না, *যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতায়* রয়েছে তিন অধ্যায়ে বিভক্ত প্রায় সহস্র শ্লোক।

নারী সম্বন্ধে যাজ্ঞবল্ক্য বলেছেন, জায়া নিজের (অর্থাৎ পুরুষের) অর্ধাংশ- 'অর্ধো বা এষ আত্মনো যজ্জায়া'[৩] বিবাহে সম্প্রদানের প্রসঙ্গে বলেছেন, কে দান করেছিল? কাকে দান করেছিল? কাম দিয়েছেন, কামকেই দিয়েছেন। কামই দাতা, কামই প্রতিগ্রহীতা – 'কোঽদাত্ কস্মা অদাৎ কামাযাদাত্ কামো দাতা কামঃ প্রতিগ্রহীতা'[৪] অর্থাৎ কামনাই বিবাহের ভিত্তি, কামনাই একটি পুরুষ ও একটি নারীকে অনুপ্রেরিত করে পরস্পরের কাছে আত্মদান করতে। এ উক্তির মধ্যে সত্যদ্রষ্টা ঋষির দৃষ্টির স্বচ্ছতাই ধরা পড়ে। নারীর সৃষ্টিরহস্য উদ্ঘাটন করে ঋষি বলেছেন – একা থাকলে কেউ সুখ পায় না তাই লোকে একাকী না থেকে দ্বিতীয়ের সন্ধান করে। গাঢ়-আলিঙ্গনে বদ্ধ নারী-পুরুষের মত তিনি নিজেকে দ্বিধাবিভক্ত করলেন, তখন পতি-পত্নী সৃষ্টি হল; তাই এই(যুগল) দ্বিদল বীজের মত –'স বৈ নৈব রেমে তস্মাদেকাকী ন রমতে স দ্বিতীযমৈচ্ছত্ স হৈতাবানাস যথা স্ত্রীপুমাংসৌ সম্পরিষ্বক্তৌ স ইযমেবাত্মানং দ্বেধাপাতযত্ ততঃ পতিশ্চ পত্নী চাভবতাং তস্মাদিদমর্ধবৃগলমিব'।[৫] নারীপুরুষের প্রেমকে যাজ্ঞবল্ক্য চূড়ান্ত মর্যাদা দিয়েছেন *বৃহদারণ্যকোপনিষদে* ব্রহ্মোপলব্ধির উপমানরূপে একে উপস্থাপিত করে – 'যথা প্রিযযা স্ত্রিযা সম্পরিষ্বক্তো নবাহ্যং কিঞ্চন বেদ ...'[৬] অর্থাৎ যেমন প্রিয় স্ত্রীর দ্বারা আলিঙ্গিত পুরুষের বাহ্যজগতের কোন কিছুরই বোধ থাকে না তেমনই ব্রহ্মজ্ঞান হলে বাহ্যবস্তুর কোন বোধই থাকে না। নিজের স্ত্রী মৈত্রেয়ীকে বলেছেন – 'ন বা অরে পত্যুঃ কামায পতি প্রিযো ভবত্যাত্মনস্তু কামায পতিঃ প্রিযো ভবতি।'[৭] অর্থাৎ স্বামীর কামনাতে স্বামী প্রিয় নন, তাঁর মধ্যে (স্ত্রী) নিজেকে অভিস্থাপন করতে পরে বলেই স্বামী প্রিয় হন। এও এক মোহমুক্ত দৃষ্টির প্রমাণ এবং মনস্তত্ত্বের সূক্ষ্মজ্ঞানের পরিচায়ক; স্বামী-বন্ধু-পুত্র এরা এতটাই প্রিয় হয় যতটা নিজেকে তাদের মধ্যে অনুভব করা যায়। নারীর দুর্বলতা সম্বন্ধেও ঋষি যাজ্ঞবল্ক্য অবহিত, বলেছেন – 'য এক নৃত্যতি যো গাযতি তস্মিন্নেবৈতা নিমিশ্লতমা ইব।'[৮] অর্থাৎ যে পুরুষ নাচতে গাইতে পারে তার প্রতিই নারী সবচেয়ে বেশি আকৃষ্ট হয়। যজ্ঞেরও অপরার্ধ যজমানপত্নী – 'জঘনার্ধো বা যজ্ঞস্য যৎ পত্নী'[৯] পত্নীকে সহধর্মচারিণী বলা হয়, কিন্তু প্রত্যক্ষ যজ্ঞে পত্নীর করণীয় নিতান্তই গৌণ। মনে হয় আর্যদের এদেশে আসবার অব্যবহিত পরে এ অবস্থা ছিল না, যজ্ঞও যজমান দম্পতির উভয়েরই কৃত্য ছিল। পরবর্তীকালে প্রাগার্য নারীকে বিবাহ করলে নবাগতকে আর্যসমাজ সামাজিক স্বীকৃতি দিলেও জন্মসূত্রে সে ভিন্নধর্মী বলে যজ্ঞে তাকে অধিকার দিতে সমাজ কুণ্ঠাবোধ করে , যার ফলে যজ্ঞে যজমানপত্নীর অধিকার ক্রমেই সংকুচিত হতে থাকে। কিন্তু যাজ্ঞবল্ক্য স্মরণ করিয়ে দিতে চেয়েছেন যে যজ্ঞে পুরুষের একাধিপত্য নেই, নারীও পূর্বে যজ্ঞের অর্ধাংশরূপে গণ্য হত। যাজ্ঞবল্ক্যের সমসাময়িক কালে যজমানপত্নীর অধিকার যৎসামান্য তবু তার ভাবগত অধিকার তিনি স্বীকার করেছেন। যে নারী বৈদিক যুগে মৃত্যু উত্তীর্ণ হয়ে অমরত্ব লাভের জন্য ব্যাকুল হয়েছিল, যে নারী মরণশীল হয়েও মনুষ্যসুলভ মৃত্যুকে জয় করে মৃত্যুঞ্জয়ী হবার জন্য ব্যাকুল হয়েছিল, যে নারী ক্ষুদ্র নারী হয়েও নিজেকে বিরাট বিশ্বব্রহ্মাণ্ডের পথে মিলিয়ে দিয়ে উচ্চকণ্ঠে ঘোষণা করেছিল, 'একৈবাহং জগত্যত্র দ্বিতীযা কা মমাপরা' সেই নারী মনু-যাজ্ঞবল্ক্যের স্মৃতির যুগে বেদের অধিকার থেকে সম্পূর্ণভাবে বঞ্চিত হয়।

মহর্ষি যাজ্ঞবল্ক্যের জীবনে তাঁর নারীর সাথে দুটি সংলাপের বিষয় অবতীর্ণ হয়েছে *বৃহদারণ্যকোপনিষদে*। একবার ব্রহ্ম সম্বন্ধে গার্গীর সাথে প্রশ্নোত্তরের পর্ব আছে। তখন গার্গীর শেষতম প্রশ্নের উত্তরে তিনি বলেন – 'গার্গি মাতিপ্রাক্ষীর্মা তে মূর্ধা ব্যপপ্তত্'[১০] অর্থাৎ আর বেশী প্রশ্ন

করো না, গার্গি, তোমার মাথা খসে পড়বে। বলাবাহুল্য, এই সতর্কবাণীর মধ্যে একধরণের পরাজয় স্বীকার অন্তর্নিহিত আছে। প্রকাশ্যে নারীর কাছে পরাজয় স্বীকার না করে তিনি প্রকারান্তরে গার্গীকে অস্বস্তিকর প্রশ্ন করা থেকে বিরত হতে বললেন। দ্বিতীয় উপাখ্যানে নিজের স্ত্রী মৈত্রেয়ীর সাথে তাঁর সংলাপ। তপশ্চর্যার জন্য বনে যাবার পূর্বে সম্পত্তি দুই স্ত্রীর মধ্যে ভাগ করে দিতে চাইলে কাত্যায়নী স্পষ্টতই সন্তুষ্ট হলেন; কিন্তু মৈত্রেয়ী প্রশ্ন করলেন- 'যা দিয়ে যাচ্ছ তাতে কি আমি অমর হব ?' সত্যনিষ্ঠ স্বামী যাজ্ঞবল্ক্য প্রতারণা না করে বললেন, - 'অমরতার লেশমাত্র সম্ভাবনা নেই এতে'। মৈত্রেয়ী বললেন 'যেনাহং নামৃতস্যাং কিমহং তেন কুর্যাম্?' অর্থাৎ 'যাতে আমি অমর হব না তা দিয়ে কি করব ?' , তখন যাজ্ঞবল্ক্য আচার্যের দৃষ্টিতে নারী মৈত্রেয়ীকে ব্রহ্মবিদ্যার যথার্থ অধিকারিণী জেনে অকুণ্ঠচিত্তে অকৃপণভাবে ব্রহ্মবিদ্যার উপদেশ দেন। যজ্ঞকালে ঋত্বিক প্রতিপ্রস্থাতা যজমানপত্নীকে প্রশ্ন করবেন – 'স পত্নীমুদানেষ্যন্ পৃচ্ছতি কেন চরসীতি। বরুণং বা এতৎ স্ত্রী করোতি যদন্যস্য সত্যনেন চরত্যথো নেন্মেঽন্তঃশল্যা জুহবদিতি....সা যন্ন প্রতিজানীতে জ্ঞাতিভ্যো হাস্যৈতদহিতং স্যাত্।'[11] অর্থাৎ 'কার সঙ্গে ব্যভিচারিণী হয়েছ ?', বরুণের কাছে অপরাধিনী হন এই নারী যিনি একজনের (স্ত্রী) হয়ে অন্যের সঙ্গে ব্যভিচার করেন, তাই যজ্ঞকালে (এই গোপন তথ্য) অন্তরে শল্যের মতো যেন না থাকে সেজন্য তিনি স্বীকার করেন। না স্বীকার করলে তাঁর আত্মীয়দের প্রতি তিনি অন্যায় করেন। বলাবাহুল্য, প্রতিপ্রস্থাতার প্রশ্ন এবং যজমানপত্নীরউত্তর যাজ্ঞবল্ক্যের উদ্ভাবন নয়, যজ্ঞে আচরিত বিধিমাত্র । উদ্ভাবন হল ব্যাখ্যাটুকু। গোপন পাপ অন্তরে শল্যের মত বহন করে যেন সেই নারী আত্মীয়দের কাছে অপরাধিনী না নয় তাই এই স্বীকারোক্তি। লক্ষণীয়, যজমানপত্নী ব্যভিচারিণী হওয়া সত্ত্বেও যজ্ঞে অধিকারচ্যুতা নন, স্বীকারোক্তি দ্বারাই তিনি শুচি। একথা সত্য, যে, যজমানকে অনুরূপ কোন প্রশ্ন হত না, অর্থাৎ নারী ও পুরুষের ক্ষেত্রে দুটি পৃথক নৈতিক মানদণ্ড তখনই সমাজে বিদ্যমান, তবু সমাজের স্থিতিস্থাপকতা এবং যাজ্ঞবল্ক্যের এই বাস্তবনিষ্ঠ দৃষ্টিভঙ্গি বিস্ময় উৎপাদন করে । কোন শাস্তির উল্লেখ নেই, শুধুমাত্র স্বীকারোক্তি; মানুষের স্বাভাবিক দুর্বলতা সম্বন্ধে নীতিবাগীশের মত কোনো উত্তুঙ্গ মনোভাব দেখা যায় নি ঋষি যাজ্ঞবল্ক্যের, বরং 'অন্তশল্যা' শব্দটির মধ্যে যেন অপরাধিনীর মঙ্গলচিন্তাই রয়েছে। মনু ও যাজ্ঞবল্ক্য উভয়েই নারীকে সম্মানার্হ বলেছেন। যাজ্ঞবল্ক্যের মতে –

> লোকানন্ত্যং দিবঃ প্রাপ্তিঃ পুত্রপৌত্রপ্রপৌত্রকৈঃ।
> যস্মাত্তস্মাত্ স্ত্রিযঃ সেব্যা ভর্ত্তব্যাশ্চ সুরক্ষিতাঃ।।[12]

অর্থাৎ পুত্র, পৌত্র প্রপৌত্রদ্বারা ইহলোকে বংশবিস্তার হয় ও অগ্নিহোত্রাদি দ্বারা স্বর্গলাভ হয়। অতএব সন্তানার্থ স্ত্রীর সেবা করা ও ধর্মার্থ তাদেরকে উত্তমরূপে রক্ষা করা উচিত। বংশবিস্তার ও অগ্নিহোত্রাধিকার হচ্ছে বিবাহের ফল। যাজ্ঞবল্ক্য আরও নির্দেশ দিয়েছেন –

> রক্ষেৎ কন্যাং পিতাং বিন্নাং পতিঃ পুত্রাস্তু বার্ধক্যে।
> অভাবে জ্ঞাতযস্তেষাং স্বাতন্ত্র্যং ন ক্বচিত্ স্ত্রিযঃ।।[13]

অর্থাৎ স্ত্রীজাতিকে অনূঢ়া অবস্থায় পিতা, বিবাহের পর স্বামী রক্ষা করবে। স্বামীর অভাবে পুত্রের, তার অভাবে ভর্তৃকুলের অধীনে স্ত্রী থাকবে, তার কখনো স্বাধীনতা থাকবে না; আর নারীর সামাজিক অস্তিত্ব ও অধিকার প্রসঙ্গে ঋষি ঘোষণা করেছেন –

> পিতৃমাতৃসুতভ্রাতৃশ্বশ্রূশ্বশুরমাতুলৈঃ।
> হীনা ন স্যাদ্বিনা ভর্ত্রা গর্হনীযান্যথা ভবেত্।।[14]

অর্থাৎ পতিহীনা স্ত্রী পিতা, মাতা, পুত্র, ভ্রাতা, শ্বশ্রূ, শ্বশুর বা মাতুলের আশ্রয়ে থাকবে, অন্যথায় নারী নিন্দনীয়া হবে।

*যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতার* ব্যবহারাধ্যায়ে দায়ভাগ বর্ণনা প্রসঙ্গে স্ত্রী ও পুরুষের পৈত্রিক ধনবিভাগ বর্ণিত হয়েছে। ভারতীয় সংস্কৃতিতে নারীর ধনসম্পত্তিতে অধিকার ও আপন ধনের বণ্টনের রীতিনীতি যাজ্ঞবল্ক্যের পূর্ববর্তীকালীন স্মৃতিশাস্ত্রকার মনু ও অর্থশাস্ত্রকার কৌটিল্যের রচনায় উপলব্ধ হয়। সেক্ষেত্রে *যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতায়* আলোচিত স্ত্রীধনের প্রসঙ্গটির অবতারণা অভিনব বা পরম্পরা-বিচ্ছিন্ন

কোনো বিষয় না হলেও স্মৃতিশাস্ত্রকার যাজ্ঞবল্ক্যের রচনারীতির দক্ষতায় স্ত্রীধন সংক্রান্ত আলোচনাটি অবশ্যই অনন্যতাপ্রাপ্ত হয়েছে। অন্যান্যদের থেকে যাজ্ঞবল্ক্যের রচনার বৈশিষ্ট্য হল পূর্বোক্ত বিষয়ের বিশদ ও প্রাঞ্জল আলোচনা। স্ত্রীধন ও নারীর অধিকার সম্পর্কে *যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতার* ব্যবহারাধ্যায়ের উল্লেখ করা হয়েছে –

> পিতৃ-মাতৃ-পতি ভ্রাতৃদত্তমধ্যগ্ন্যুপাগতম্।
> আধিবেদনিকাদ্যঞ্চ স্ত্রীধনং পরিকীর্তিতম্।।[১৫]

অর্থাৎ পিতা কর্তৃক, মাতা কর্তৃক ও ভ্রাতার দ্বারা যেসকল ধনদ্রব্যাদি দেওয়া হয়; বিবাহের সময় গার্হপত্যাগ্নির আধান করে যজ্ঞকালে মাতুল প্রভৃতি প্রদত্ত ধন এবং স্বামীর দ্বিতীয়বার বিবাহের সময় পূর্ব পত্নীকে তুষ্ট করতে প্রদত্ত আধিবেদনিক অর্থাৎ অধিবেদন জন্য প্রদত্ত ধন স্ত্রীধন বলে পরিগণিত হয়। এখানে আদি শব্দের দ্বারা রিক্থক্রয়, সংবিভাগ, দানগ্রহণ ও স্নেহ বা প্রীতিবশতঃ প্রাপ্ত ধনদ্রব্যাদিকে মনু প্রভৃতি আচার্যগণ স্ত্রীধন বলে উল্লেখ করেছেন। যাজ্ঞবল্ক্যের উক্তি থেকে মোট নয় প্রকার স্ত্রীধনের উল্লেখ পাওয়া যায়। 'স্ত্রীণাং ধনং স্ত্রীধনম্' – অর্থাৎ স্ত্রীদের ধনই স্ত্রীধন[১৬]। স্ত্রীধন শব্দটি যৌগিক, পারিভাষিক নয়। স্ত্রীর ধন স্ত্রীধন। যৌগিক অর্থ সম্ভব হলে পারিভাষিক অর্থ গ্রহণ যুক্তিযুক্ত হয় না । মন্বাচার্য ছয় প্রকার স্ত্রীধনের[১৭] কথা বলেছেন- অধ্যগ্নি, অধ্যাবহনিক, প্রীতিদত্ত (স্বামী ভালোবাসার তাগিদে যা দিয়ে থাকে), ভ্রাতা-মাতা-পিতার থেকে প্রাপ্ত ধন। মনুর দ্বারা ছয় প্রকারের স্ত্রীধনের উল্লেখের তাৎপর্য্য ন্যূনতম সংখ্যা নির্দেশ করার জন্য অর্থাৎ এই ছয় প্রকারের কম ধনকে স্ত্রীধন বলা যাবে না। কিন্তু অধিক সংখ্যা নিষেধের জন্য নয়। অর্থাৎ এই ছয় প্রকারের অধিকও স্ত্রীধন হতে পারে।সুতরাং এ ব্যাপারেও মনু ও যাজ্ঞবল্ক্যের কোন মতবিরোধ নেই। মহর্ষি কাত্যায়নের মতে – বিবাহের সময় অগ্নির সামনে যে সকল দ্রব্য স্ত্রীলোককে দেওয়া হয় পণ্ডিতেরা তাকেই অধ্যগ্নি স্ত্রীধন বলে থাকেন। নারী যে ধনাদি পিতৃগৃহ থেকে পতিগৃহে যাওয়ার সময় নিয়ে যায় তাকে অধ্যাবহনিক স্ত্রীধন বলা হয়। শ্বশুর-শাশুড়ি বৌমার প্রতি সন্তুষ্ট হয়ে যে ধন দিয়ে থাকেন তাকে পাদবন্দনিক বা প্রীতিদত্ত স্ত্রীধন বলা হয়। এছাড়াও বিবাহিত কন্যারা পতিগৃহে বা পিতৃগৃহে ভ্রাতা অথবা পিতামাতার কাছ থেকে যেসকল ধনপ্রাপ্ত হয় তাকে সৌদায়িক স্ত্রীধন[১৮] বলে। কন্যার মাতৃবন্ধু ও পিতৃবন্ধু দ্বারা প্রদত্ত ধন বন্ধুদত্ত ধন নামে অভিহিত হয়। 'শুল্ক' হলো যে ধন গ্রহণ করে কন্যাকে বিবাহ দেওয়া হয়। অন্বাধেয় হলো বিবাহের পর পতিগৃহ হতে প্রাপ্ত ধন – 'বন্ধুদত্তং তথা শুল্কমন্বাধেযকমেব বা'[১৯] ।

স্ত্রীধনের উত্তরাধিকার প্রসঙ্গে মহর্ষি যাজ্ঞবল্ক্য গভীর আলোকপাত করেছেন। ব্রাহ্ম, দৈব, আর্ষ ও প্রাজাপত্য – এ চার প্রকার পরিণয়বিধি অনুসারে পরিণীতা পত্নী অনপত্যাবস্থায় অর্থাৎ পুত্র, পৌত্র, দুহিতা, দৌহিত্রী ইত্যাদি না থাকা অবস্থায় এককথায় নিঃসন্তান অবস্থায় মৃত্যু হলে তার স্ত্রীধন প্রথমে ভর্তা অর্থাৎ স্বামী পাবে। স্বামী জীবিত না থাকলে তার নিকট আত্মীয়রা পাবে । অবশিষ্ট আসুর, গান্ধর্ব, রাক্ষস ও পৈশাচ – এই চারপ্রকার বিধিমতে বিবাহিতা পত্নীর পূর্বোক্ত অবস্থায় মৃত্যু হলে, সে স্ত্রীধন তার পিতা ও মাতা পাবে-

> অপ্রজঃ স্ত্রীধনং ভর্ত্তুর্ব্রাহ্মাদিষু চতুর্ষ্বপি।
> দুহিতৄণাং প্রসূতা চেত্ শেষেষু পিতৃগামি তত্।।[২০]

একশেষ সমাসের দ্বারা নির্দিষ্ট হলে প্রথমেই মায়ের অধিকার স্বীকৃত হয়। কিন্তু মাতা পিতা অবর্তমানে ঐ স্ত্রীধন তার নিকট আত্মীয়েরা পাবে। আর সর্বপ্রকার পরিণয়বিধি অনুসারে পরিণীতা অপত্যবতী পত্নীর মৃত্যু হলে তার স্ত্রীধন দুহিতৃগণ পাবে। সুতরাং মাতৃধন মাতা জীবিত থাকলে প্রথমে দুহিতৃগণ পাবে, আবার বিবাহিতা দুহিতৃগণের মধ্যে যারা নির্ধন তারাই পাবে কিন্তু ধনবতী বিবাহিতা দুহিতৃগণ নয়। সেকারণে গৌতমধর্মশাস্ত্রে বলা হয়েছে – 'স্ত্রীধনং দুহিতৃগণমিত্যাদি ...' [২১] । এখানে প্রত্তা শব্দের অর্থ বিবাহিতা এবং 'অপ্রত্তা' শব্দের অর্থ অবিবাহিতা। প্রতিষ্ঠিতা শব্দের অর্থ ধনবতী এবং অপ্রতিষ্ঠিতা শব্দের অর্থ নির্ধনা। শুল্করূপ স্ত্রীধনের কথা এখানে বলা হয়নি। শুল্ক স্ত্রীধনের প্রসঙ্গে বলা হয়েছে যে এই প্রকার স্ত্রীধন সোদর ভগিনীই পাবে। গৌতমধর্মশাস্ত্রে বলা হয়েছে- ভগিনীশুল্কং সোদর্যাণামূর্ধ্বং মাতুঃ পূর্বঞ্চেকে[২২] ইতি। সকল দুহিতার অভাবে দুহিতার

দুহিতৃগণ পাবে, বলা হয়েছে – ‘দুহিতৃণাং প্রসূতা চেত্’[২৩]। ভিন্নমাতৃক বিষম দুহিতৃগণের ক্ষেত্রে মাতার দ্বারা ভাগ্যকল্পনা বিহিত হয়েছে। দুহিতা ও দৌহিত্রীদের সমবায়ে দৌহিত্রীদেরও কিঞ্চিৎ দিতে হবে এবং দৌহিত্রী না থাকলে দৌহিত্রগণ পাবে। সেজন্য নারদস্মৃতিতে বলা হয়েছে – ‘মাতুর্দুহিতরোঽভাবে দুহিতৃণাং তদন্বয়ঃ’[২৪]। দৌহিত্রগণের অভাবে পুত্রগণ পাবে। আচার্য মনু দুহিতৃগণ ও পুত্রগণের সঙ্গে মাতৃধনের সম্বন্ধ প্রসঙ্গ বলেছেন – জননী জীবিত থাকলে সকল সহোদর সমানভাবে মাতৃধন পাবে সমানাভিঃ অর্থাৎ সহোদরগণও সমানভাবে মাতৃরিক্থ পাবে। কিন্তু সহোদর ও সহোদরগণ একত্র মিলিত হয়ে ভাগ করতে পারবে না। হীনজাতির অনপত্য স্ত্রীধন, ভিন্নোদর হলেও উত্তমজাতির সপত্নীর দুহিতা পাবে, তার অভাবে পাবে তার অপত্যগণ। যদি কোন কারণে বিবাহের পূর্বে বাগ্দত্তা কন্যার মৃত্যু হয় তাহলে পূর্বেই শুল্করূপে অঙ্গুরীয়ক প্রভৃতি যাবতীয় দ্রব্য বর দিয়েছিল, বর ও কন্যা উভয় পক্ষের সমস্ত খরচাদি দিয়ে অবশিষ্ট ঐ ধন বর গ্রহণ করবে। কিন্তু ঐ কন্যাকে তার মাতামহাদি যে সকল ধনালংকারাদি দিয়েছিলেন সে সবই বাগ্দত্তা মৃতা কন্যার ভ্রাতারা গ্রহণ করবে। এবিষয়ে বৌধায়ন বলেছেন –

> রিক্থং মৃতাযাং কন্যাযাং গৃহ্ণীযুঃ সোদরস্তদভাবে মাতুস্তদভাবে পিতুঃ।[২৫]

অর্থাৎ মৃতা কন্যার রিক্থাদি তার ভ্রাতারা নেবে। ভ্রাতার অভাবে মাতা এবং মাতার অভাবে পিতা গ্রহণ করবে। যাজ্ঞবল্ক্যের মতে –

> দত্বা কন্যাং হরণ্ দণ্ড্যো ব্যযং দদ্যাচ্চ সোদযম্।
> মৃতাযাং দত্তমাদদ্যাত্ পরিশোধ্যোভযব্যযম্।।[২৬]

যে মাতার কন্যা মারা গেছে সেই স্ত্রীলোকের মৃত্যু হলে তার স্ত্রীধন তার স্বামীই পাবে। কিন্তু স্ত্রী বেঁচে থাকলেও বা তার সন্তান জীবিত থাকলেও কখনও কখনও স্ত্রীধন স্বামী গ্রহণ করতে পারেন। এ প্রসঙ্গে যাজ্ঞবল্ক্য বলেছেন –

> দুর্ভিক্ষে ধর্মকার্যে চ ব্যাধৌ সপ্রতিবোধকে।
> গৃহীতং স্ত্রীধনং ভর্ত্তা ন স্ত্রিযৈ দাতুমর্হতি।।[২৭]

অর্থাৎ দুর্ভিক্ষের সময় পরিবারবর্গের ভরণ-পোষণের জন্য, অবশ্যকর্তব্য ধর্মকর্ম সম্পাদনের নিমিত্ত, রোগের প্রতিকারের জন্য, বন্দিগ্রহণ ও নিগ্রহ অর্থাৎ কারারোধের জন্য ভর্তা অন্যধনের অভাবে স্ত্রীধনব্যয় করলে তা স্ত্রীকে ফেরত দিতে হবে না। ভর্তা ব্যতিরেকে জীবিতা স্ত্রীর ধন অপর কোন পুত্রপৌত্র প্রভৃতি গ্রহণ করতে পারবে না। মনুর মতে –

> জীবন্তীনাং তাসাং যে তদ্ধরেযুঃ স্ববান্ধবাঃ।
> তান্ শিষ্যাত্ চৌরদণ্ডেন ধার্মিকঃ পৃথিবীপতিঃ।।[২৮]

অর্থাৎ কোন জীবিতা স্ত্রীলোকের অর্থাদি আত্মীয়েরা ছলনাপূর্বক হরণ করলে বা নিয়ে নিলে ধার্মিক রাজা তাদের চোরের দণ্ড প্রদান করবেন। মনু আরও বলেছেন –

> পত্যৌ জীবতি যঃ স্ত্রীভিরলঙ্কারো ধতো ভবেত্।
> ন তং ভজেরন্ দাযাদা ভজমানাঃ পতন্তিতে।।[২৯]

অর্থাৎ পতির জীবদ্দশায় পত্নী যে অলঙ্কারাদিধারণ করে, ভর্ত্তার মরণোত্তর পুত্রাদি দায়াদগণ স্ত্রী জীবিত থাকতে তা ভোগ করতে পারবে না, যদি করে তাহলে পাপে লিপ্ত হতে হবে। স্মৃতিশাস্ত্রগুলিতে এভাবে স্ত্রীধন হরণকারীদের দোষ কীর্তিত হয়েছে।

আধিবেদনিক স্ত্রীধন সম্পর্কে যাজ্ঞবল্ক্য বলেছেন – যে প্রথমা স্ত্রী বর্তমান থাকা সত্ত্বেও স্বামী যদি দ্বিতীয় পত্নী গ্রহণ করে তবে ঐ প্রথমা স্ত্রীকে বলা হয় অধিবিন্না। সেই অধিবিন্না পত্নীকে অধিবেদনের (বিবাহের) সময় ব্যয়িত ধনের সমান ধন দিতে হবে যদি ঐ স্ত্রী স্বামী ও শ্বশুরের কাছ থেকে ইতিপূর্বে কোন স্ত্রীধন না পেয়ে থাকে। আর যদি পূর্বে স্ত্রীধন পেয়ে থাকে তবে আধিবেদনিক ধনের অর্ধেক ধন সে পাবে। এখানে অর্ধেক শব্দের দ্বারা সমান সমান ভাগ না বুঝিয়ে পূর্ব প্রদত্ত

স্ত্রীধনের সঙ্গে আর যতটা দিলে আধিবেদনিকের সমান হয় ততটাই দিতে হবে এরূপ অর্থ বুঝতে হয় –

> অধিবিন্নস্ত্রিয়ৈ দদ্যাদাধিবেদনিকং সমম্।
> ন দত্তং স্ত্রীধনং যস্যৈ দত্তে ত্বর্ধং প্রকল্পয়েত্।।[৩০]

প্রাচীন ভারতে ধর্মশাস্ত্রদ্বারা শাসিত সমাজে শ্রুতিতে নারীর স্থান বা অধিকার বিষয়ে প্রধানতঃ দুটি পরস্পরবিরোধী মত প্রচলিত ছিল বলে অনুমান করা যায়। একটি মতে নারীগণ বেদের অধ্যয়ন, অধ্যাপনা বা বৈদিক যাগযজ্ঞাদির অনুষ্ঠান, সাবিত্রীমন্ত্র, প্রণব, যজুর্মন্ত্র প্রভৃতি উচ্চারণে অনধিকারী বলে স্থিরীকৃত হয়েছে –

> সাবিত্রীং প্রণবং যজুর্লক্ষ্মীঃ স্ত্রীশূদ্রায় নেচ্ছন্তি।[৩১]

আবার অন্যমতে পুরুষের মতই বেদাদি অধ্যয়ন ও অধ্যাপনা ও বৈদিক যাগযজ্ঞাদির অনুষ্ঠানে নারীও সম্পূর্ণরূপে সমানভাবে অধিকারী ছিল বলে সিদ্ধান্ত করা হয়েছে। পরস্পর বিরুদ্ধ মত দুটির অস্তিত্ব পূর্বমীমাংসায় জৈমিনি ও প্রাচীন ভাষ্যকার শবরস্বামী আলোচনা করেছেন । তাঁদের সময়েও প্রশ্ন উঠেছিল স্ত্রীজাতি বেদাদি শাস্ত্রে ও বৈদিক কর্মানুষ্ঠানে পুরুষের মত সমানভাবে অধিকারী কিনা – এতে তৎকালীন সময়ে নারীর সামাজিক অবস্থানের দিকটি প্রকট হয়। সেকারণে পূর্বপক্ষে ঐতিশায়ন প্রমুখ আচার্যরা বলেছেন, ‘স্বর্গকামো যজেত’, ‘অষ্টবর্ষং ব্রাহ্মণমুপনীত’, ‘তমধ্যাপযীত’ ইত্যাদি বিধিবাক্যে পুংলিঙ্গের নির্দেশ থাকায় উপনয়ন, বেদাধ্যয়ন ও বৈদিক যজ্ঞাদির অনুষ্ঠানে একমাত্র পুরুষেরই অধিকার, নারীর নয়। এর উত্তরে বলা হয়েছে, এইসব বিধিবাক্যে লিঙ্গ বিবক্ষিত নয়। এখানে পুংলিঙ্গের নির্দেশ সামান্যভাবে করা হয়েছে, লিঙ্গের কোন বিশেষ গুরুত্ব নেই। উপনয়নাদি বিধিই বিধিবাক্যে প্রধান স্থান অধিকার করে আছে। তাই সিদ্ধান্ত গৃহীত হয় যে উপনয়ন, বেদাধ্যয়ন ও বৈদিক কর্মানুষ্ঠানে স্ত্রী ও পুরুষের সমান সামাজিক অধিকার রয়েছে- উভয়েই সমানাধিকারী।[৩২]

এদেশে পুরুষ-নারীতে এতো প্রভেদ কেন তা নিরূপণ করা সত্যিই দুরূহ। বেদান্তশাস্ত্রের মতে একই সর্বভূতে বিরাজমান। তাহলে নিয়মনীতিতে বদ্ধ করে অর্থাৎ কেবল নারীর ক্ষেত্রেই নিয়মাচারের কঠিন নিগড়ে নারীকে আবদ্ধ করে পুত্রোৎপাদনের যন্ত্রে পর্যবসিত করার চেষ্টা প্রকৃত অর্থে নিন্দনীয়। প্রাচীনকালে গৃহস্থ ব্যক্তির পত্নী ব্যতীত কোন ধর্মানুষ্ঠানের অধিকার ছিল না। ধর্মাচরণের সময় পত্নী অবশ্যই সাথে সাথে থাকা চাই - সেজন্যই পত্নীর অপর নাম সহধর্মিনী, যাঁর সাথে একত্র মিলিত হয়ে ধর্ম-কার্যানুষ্ঠান করতে হত, কিন্তু পত্নী সাথে থেকে উক্ত ধর্মানুষ্ঠানে তাঁর কর্তব্যটুকু সমাধা না করলে কোন ধর্মানুষ্ঠানই বিধিমত অনুষ্ঠিত হত না। আধুনিক হিন্দুধর্ম পৌরাণিকভাববহুল, অর্থাৎ এর উৎপত্তিকাল বৌদ্ধধর্মের পরবর্তী। দয়ানন্দ সরস্বতী প্রমাণ করে গেছেন যে, গার্হপত্য অগ্নিতে আহুতিদানরূপ বৈদিক ক্রিয়ার অনুষ্ঠান যে সহধর্মিনী ছাড়া হতে পারে না, সেই স্ত্রীরই আবার শালগ্রামশিলা অথবা গৃহদেবতাকে স্পর্শ করার অধিকার নেই। এর কারণ হল, এই সমস্ত পূজা পরবর্তী পৌরাণিক সময় থেকে প্রচলিত হয়েছে। সমাজে নারী ও পুরুষের মধ্যে অধিকার-বৈষম্যের কারণ সৃষ্টি হয়েছিল বৌদ্ধধর্মের অবনতির সময়। বেদেও সন্ন্যাসের বিধি ছিল, কিন্তু ঐ বিষয়ে নরনারীর কোন প্রভেদ করা হয়নি। জনকরাজের সভায় মহর্ষি যাজ্ঞবল্ক্যকে এক ব্যতিক্রমী প্রশ্ন করা হয়েছিল এবং এর প্রধান প্রশ্নকর্ত্রী ছিলেন বাক্ পটু কুমারী বাচক্লবী-তখনকার দিনে ঐরূপ মহিলাদের ব্রহ্মবাদিনী বলা হত। তিনি বলেছিলেন – ‘ আমার এই প্রশ্নদ্বয় দক্ষ ধনুষ্কের হস্তস্থিত দুটি শানিত তীরের ন্যায়’[৩৩] এক্ষেত্রে তাঁর নারীত্ব সম্বন্ধে কোন প্রশ্ন তোলা হয়নি। আর প্রাচীন ভারতীয় অরণ্য শিক্ষাপরিষদসমূহে বালকবালিকার সমানাধিকার ছিল, এর থেকে অধিকতর সাম্যভাব আর কি হতে পারে ? তন্ত্রসাহিত্যে বলা হয়েছে –‘কন্যাপ্যেবং পালনীয়া শিক্ষণীয়াতিযত্নতঃ’ অর্থাৎ পুরুষের যেমন ত্রিশ বছর পর্যন্ত ব্রহ্মচর্য রক্ষা করে বিদ্যাশিক্ষা হবে, তেমনই নারীদেরও করতে হবে। আমাদের প্রাচীন স্মৃতিকারেরা সহস্র সহস্র বছর পূর্বেই বলে গেছেন এবং এখনকার সমাজে আমাদের জাতীয় আচার-আচরণ-ব্যবহারে যেসকল পরিবর্তন হচ্ছে বা আগামীদিনেও হবে - তার

আঁচ তাঁরা পেয়েছিলেন তাই তাঁদের প্রবর্তিত সকল নিয়মনীতিতে বহু বৈকল্পিক ব্যবস্থার বিধান করে গেছিলেন।

যাজ্ঞবল্ক্যকে বৈদিক যুগের শেষার্ধে এক যুগমানব বলে ধরা যায়। যাজ্ঞবল্ক্য সম্বন্ধিত উপাখ্যান থেকে জানা যায় যে যাজ্ঞবল্ক্যের ঋষিজনোচিত তুরীয় ভাব নেই বরং তার সাধারণ বুদ্ধি এবং কাণ্ডজ্ঞান প্রবল আর প্রবল তাঁর অসংকোচ সত্যনিষ্ঠা। বেদকেন্দ্রিক জীবনধারায় অভ্যস্ত ভারতবাসীর কাছে যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা এক অনুপম গ্রন্থরত্ন। ভারতীয় সভ্যতা ও সংস্কৃতির ইতিহাসে যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতার স্থান অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ। বিশেষ করে ভারতীয় আইনব্যবস্থার উৎসরূপে এবং প্রাচীন ভারতের সমাজনীতির গবেষণার আকররূপে যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা বিশেষভাবে সমাদরণীয়। যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা আদ্যোপান্ত ধ্রুপদী সংস্কৃতভাষায় অনুষ্টুপ্ ছন্দে রচিত। বৈদিক ও ঔপনিষদিক ভাষার থেকে এই গ্রন্থের ভাষার পার্থক্য অনেকখানি। রচনাশৈলীতে কোন জটিলতা নেই; বর্ণিত বিষয় অতিবিস্তারবিস্তীর্ণ নয়। গ্রন্থটির সংক্ষিপ্ততা, সুস্পষ্টতা ও সুসংবদ্ধতার জন্য যাজ্ঞবল্ক্য নিঃসন্দেহে অভিনন্দনীয়। ধর্মশাস্ত্র বা স্মৃতিশাস্ত্রগুলিতে একদিকে বেদানুসারী পথচারী ভারতীয়দের আচার, অনুষ্ঠান লিপিবদ্ধ হয়েছে, অপরদিকে দণ্ডনীতির (Penal Code) প্রয়োগ পদ্ধতির বর্ণনার মধ্য দিয়ে দুরাচারের সংশোধনের ব্যবস্থাও বর্ণিত হয়েছে। পুরুষপ্রধান সমাজব্যবস্থায় নারী বা স্ত্রীলোকের অস্তিত্বকে প্রাধান্য দিয়ে সমাজে নারীর ধনসম্পত্তিতে অধিকার ও নারীর আপন ধনের বণ্টনের রীতিনীতি যাজ্ঞবল্ক্য সুচারুরূপে বর্ণনা করেছেন।আধুনিক কালের চাহিদা পূরণের জন্য প্রাচীন সমাজের বহুলাংশে পরিবর্তন সাধিত হলেও আইন ও বিচারের মৌলিক বিষয়গুলিতে সনাতনী-প্রাচীন ভাবধারা বহু ক্ষেত্রেই অব্যাহত হয়ে রয়েছে। এজন্য ভারতীয় আইন ও বিচার ব্যবস্থায় আজও মনু-যাজ্ঞবল্ক্যদের কিছুকিছু সিদ্ধান্ত অবিকৃত রয়েছে।যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতার পরিবেশননৈপুণ্য ও সুসংবদ্ধতাই একে শ্রেষ্ঠত্ব প্রদান করেছে। ব্যবহারিক উপলব্ধি-অভিজ্ঞতাকে, সুখসম্ভোগকে বৃহতের পটভূমিকায় স্থাপনা করাই কীর্তি, কারণ এর মধ্যেই জীবনের চরম মূল্য উদ্ভাসিত হয়ে উঠতে পারে ।

**উল্লেখপঞ্জি**


১. প্রাচীন ভারত সমাজ ও সাহিত্য-পৃষ্ঠা-৪১

২. তত্রৈব

৩. *শতপথব্রাহ্মণ*-৫/২/১/১০

৪. *তদেব,* ৪/৩/৪/৩৩

৫. *তদেব,* ১/৪/৩

৬. *বৃহদারণ্যকোপনিষদ্*-৪/৩/২১

৭. *তদেব,* ২/৪/৫

৮. শতপথব্রাহ্মণ-৩/২/৪/৬

৯. *তদেব,* ৩/৪/২/২

১০. *বৃহদারণ্যকোপনিষদ্*- ৩/৬/১

১১. *শতপথব্রাহ্মণ*- ২/৫/২/২০

১২. যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা, ব্যবহারাধ্যায়-৭৮

১৩. *তদেব,* ৮৫

১৪. *তদেব,* ৮৬

১৫. *তদেব,* ৪৩

১৬. *তদেব,* ১৪৩

১৭. *মনুসংহিতা* ৯/১৯৪

১৮. *পূর্বোক্ত* , ব্যবহারাধ্যায় ১৪৩ মিতাক্ষরা টীকা

১৯. *তদেব,* ১৪৪

২০. *তদেব,* ১৪৫

২১. *গৌতমধর্মসূত্র* ১৯.৬

২২. *গৌতমসংহিতা* ২৯/৬

২৩. *পূর্বোক্ত,* ব্যবহারাধ্যায়-১৪৫

২৪. *নারদস্মৃতি* ১৩/২

২৫. *পূর্বোক্ত,* ব্যবহারাধ্যায় - ১৪৬ মিতাক্ষরা টীকা

২৬. তত্রৈব

২৭. *তদেব,* ১৪৭

২৮. মনুসংহিতা -৮.২৯

২৯. *তদেব,* ৯.২০০

৩০. *পূর্বোক্ত,* ব্যবহারাধ্যায়-১৪৮

৩১. *নৃসিংহতাপিন্যুপনিষদ্*

৩২. *মীমাংসা-দর্শন* ৬/১/৮

৩৩. *ভারতীয় নারী* - তাহাদের অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ, বাণী ও রচনা, ৯ম খণ্ড

**নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি**

*ইতিহাসের আলোকে বৈদিক সাহিত্য* । সুকুমারী ভট্টাচার্য। কলকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, ১৯৯১।

কামন্দক । *কামন্দকীয়নীতিসার* । মানবেন্দু বন্দ্যোপাধ্যায় (সম্পা.)। কলিকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৯৯৯।

*ধর্মার্থশাস্ত্রপরিচয়* । বিশ্বরূপ সাহা। কলকাতা: সদেশ, ২০০৯।

*প্রাচীন ভারত সমাজ ও সাহিত্য* । সুকুমারী ভট্টাচার্য । কলকাতা: আনন্দ পাবলিশার্স, ২০০৮।

*বৃহদারণ্যকোপনিষদ্* । করুণাসিন্ধু দাস/ বেচারাম ঘোষ/ সুবুদ্ধি চরণ গোস্বামী (সম্পা.)। কলকাতা: সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০১০।

*বৃহদ্ধর্মপুরাণ ও তৎকালীন সমাজ* । প্রদীপ সরকার । কলকাতা: সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০১৫।

ভর্তৃহরি। *শতকত্রয়* । যূথিকা ঘোষ (সম্পা.)। কলিকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, ১৯৯১।

*ভারতীয় নারী* । স্বামী বিবেকানন্দ। কলকাতা: উদ্বোধন কার্যালয়, ২০১৫।

*ভারতীয় দৃষ্টিতে নারী* । স্বামী রঙ্গনাথানন্দ । কলকাতা: উদ্বোধন কার্যালয়, ২০১৪।

মনু। *মনুসংহিতা* । পঞ্চানন তর্করত্ন (সম্পা.)। কলিকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৯৯০।

_। _। মানবেন্দু বন্দ্যোপাধ্যায় (সম্পা.)। কলিকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০১৬।

*মনুসংহিতা ও নারী* । কঙ্কর সিংহ । কলকাতা: র‍্যাডিক্যাল, ২০০৫।

যাজ্ঞবল্ক্য। *যাজ্ঞবল্ক্যস্মৃতি* । বাসুদেব শর্মা (সম্পা.)। পুনা: নির্ণয়সাগর প্রেস, ১৯৩৬।

_। _ (মূল ও বঙ্গানুবাদ)। পঞ্চানন তর্করত্ন (সম্পা.)। কলিকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৯৯১।

_। _ (ব্যবহার-অধ্যায়)। সুমিতা বসু (সম্পা.)। কলিকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০০০।

_। _ । অনিলচন্দ্র বসু/ নূপুর ঘোষ (সম্পা.)। কলিকাতা: সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০১৬।

_। _। যদুপতি ত্রিপাঠী (সম্পা.)। কলিকাতা: বি.এন.পাবলিকেশনস্, ২০১৬।

*Brahmanasamgraha*. Samiranchandra Chakraborti. Kolkata: Sahitya Akademi.

*Social Position of Women in Ancient India*. Sutapa Roy. Kolkata: Sanskrit Book Depot.

# SECTION C

# न्यायवैशेषिकदृष्ट्या पृथिवीलक्षणविमर्शः

आलोक-सेनः


**सारसंक्षेपः**

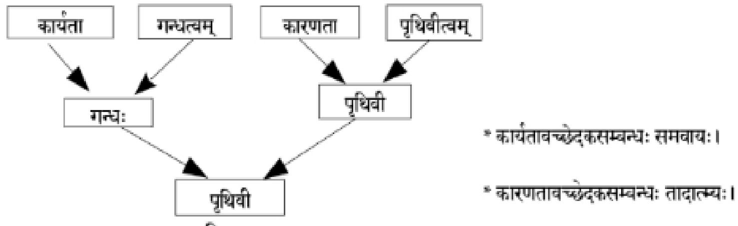
श्रुतिप्रामाण्याविरोधिनस्तार्किकाः आस्तिकाः। आस्तिकदर्शनेषु न्यायदर्शनमन्यतमम्। तच्च प्राचीननव्यभदेन द्विविधम्। प्राचीननैयायिकस्वीकृतेषु षोडशपदार्थेषु पृथिवी प्रमेयपदार्थे अन्तर्भवति। तत्रापि द्वादशप्रमेयपदार्थेषु अर्थे एव पृथिव्याः अन्तर्भावः। वैशेषिकानां नव्यनैयायिकानां च मते सप्तपदार्थेषु द्रव्यान्तर्गता इयं पृथिवी। नवद्रव्येषु अपि इयमाद्या। शास्त्रस्य त्रिविधा प्रवृत्तिः- उद्देशो लक्षणं परीक्षा चेति। *नामधेयेन पदार्थमात्रस्याभिधानमुद्देशः। उद्दिष्टस्यातत्त्वव्यवच्छेदको धर्मो लक्षणम्। लक्षितस्य यथा लक्षणमुपपद्यते न वा इति प्रमाणैः अवधारणं परीक्षा।*[१] तथाहि शास्त्राचार्यैः पदार्थानां नाम्ना उल्लेखोत्तरं तेषां लक्षणपरीक्षे च प्रदर्शिते। न च लक्षणपरीक्षान्तरेण पदार्थानां विशेषज्ञानं सम्भवतीति वाच्यम्। लक्षणज्ञानाभावे तु तत्पदार्थः तस्मात्पृथक्, तन्न तस्मिन् अन्तर्भवति, तत् तस्मिन् एव अन्तर्भवति इत्यादि व्यवहारोऽपि साधयितुं न शक्यते। तथाहि लक्षणस्य प्रयोजनविषये सम्यगुक्तं शास्त्राचार्यैः *व्यावृत्तिर्व्यवहारो वा लक्षणस्य प्रयोजनमिति।*[२] तथाहि पृथिव्याः किं लक्षणं भवितुमर्हति, प्रचलितेषु लक्षणेषु कुत्र दोषाः विद्यन्ते, तेषां दोषाणां नव्यन्यायशैल्या निराकरणं केन प्रकारेण सम्भवति, शास्त्रप्रचलितेषु लक्षणेष्वपि भिन्नतया लक्षणं कर्तुं शक्यते न वा इत्यादीनां विषयाणामालोचनमधस्तात्प्रस्तूयते।


## पृथिवीलक्षणानि

न्यायवैशेषिकाकरग्रन्थेषु यथा तथैव प्रकरणग्रन्थेष्वपि पृथिव्याः किं लक्षणं भवति तद्विषयकमालोचनं दृश्यते। पृथिव्याः स्वरूपं निरूपयितुं प्रवृत्तेन लौगाक्षिभास्करेण *तर्ककौमुद्यां* कथितम्- *पृथिवीत्वसामान्यवती पृथिवी*[३] इति। अतः पृथिवीत्वसामान्यवत्त्वं पृथिव्याः लक्षणम्। नित्यत्वे सति अनेकसमवेतं सामान्यम्। पृथिवीत्वन्तु सर्वेषु पार्थिवद्रव्येषु समवायसम्बन्धेन वर्तते । अपि च तन्नित्यमस्ति। तथाहि तस्य जातित्वं सामान्यत्वं वा सिद्ध्यति। न च पृथिवीत्त्वमखण्डोपाधिरिति वाच्यम्, अखण्डोपाधेः स्वरूपसम्बन्धेन सत्त्वात् । अतः पृथिवीत्वं यावत्पृथिवीषु एव विद्यते। तथाहि पृथिवीत्वसामान्यवत्त्वं पृथिव्याः लक्षणमिति समीचिनमस्ति। *तर्कभाषा*यामपि *पृथिवीत्वसामान्यवती पृथिवी*[४] इति सममेव स्वरूपं प्रतिपादितमस्ति। अत्र वक्तव्यमस्ति यत् पृथिवीत्वसामान्यवत्त्वस्य पृथिव्याः लक्षणत्वे आत्माश्रयदोषो भवति। यतो हि पृथिव्याः लक्षणं कर्तुं प्रवृत्तेन ग्रन्थकारेण पृथिवीत्वजातिमाश्रित्य लक्षणं कृतम्। ननु का इयं पृथिवी इत्यत्रोच्यते यत्र पृथिवीत्वं तिष्ठति तदेव। पुनः अत्र जिज्ञासा किं तर्हि पृथिवीत्वमित्यत्रोच्यते पृथिवीनिष्ठाजातिः एव। अतः सज्ञानसापेक्षज्ञानविषयतया अत्र आत्माश्रयदोषः। न च दोषयुक्तत्वाल्लक्षणमिदं त्यज्यमिति वाच्यम्, नव्याः कथयन्ति जातिघटितलक्षणस्थले आत्माश्रयदोषः उपेक्षणीयः। तेषामत्र मतमस्ति विशिष्टाद्भावप्रत्ययः विशेषणमवगाहते इति न्यायानुसारेण वक्तुं शक्यते पृथिवीत्वमत्र विशेषणमस्ति विशिष्टञ्च पृथिवी। विशेषणस्य विशिष्टादव्यवहितपूर्ववृत्तित्त्वात् विशिष्टं प्रति विशेषणज्ञानं कारणं भवति। तथाहि यत्र जात्याश्रयेण व्यक्तिज्ञानं तत्र आत्माश्रयदोषः उपेक्षणीयः।

ननु पृथिवीत्वजातौ किं मानम्? यदि पृथिवीत्वजातिरसिद्धो भवति तर्हि पृथिवीत्वसामान्यवत्त्वं पृथिव्याः लक्षणमिति वक्तुं न शक्यते। न च प्रत्यक्षप्रमाणेन पृथिवीत्वं साधयितुं शक्यते, अनुगताकारप्रतीतेरभावात्। परन्तु अनुमानप्रमाणेनैव तत्साधयितुं शक्यते। तत्र अनुमानाकारो भवति- गन्धसमवायिकारणता किञ्चिद्धर्मावच्छिना

कारणतात्वात् इति। *समवायसम्बन्धावच्छिन्न-कार्यतानिरूपित-तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्न-कारणत्वं समवायि-कारणत्वमिति*[5] समवायिकारणसामान्यलक्षणम्। तथाहि अनुमानस्यास्य सम्पूर्णमाकारो भवति- समवाय-सम्बन्धावच्छिन्न-गन्धत्वावच्छिन्न-कार्यता-निरूपित-तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्न-पृथिवी-निष्ठकारणता किञ्चिद्धर्मावच्छिना कारणतात्वात् घटत्वावच्छिन्नकार्यता-निरूपितकपालनिष्ठकारणतावदिति।



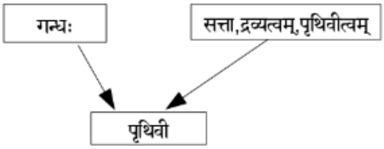
चि. १

अनुमानस्यास्य पक्षोऽस्ति समवायसम्बन्धावच्छिन्न...पृथिवीनिष्ठकारणता, साध्यमस्ति किञ्चिद्धर्मावच्छिन्नत्वम् इति, हेतुश्चास्ति कारणतात्वमिति। कारणतात्वन्तु कारणतायां विद्यते। तथाहि पृथिवीनिष्ठकारणतायां कारणतात्वं विद्यते इति पक्षधर्मता। यत्र यत्र कारणतात्वं तत्र तत्र किञ्चिद्धर्मावच्छिन्नत्वम्। यथा-घटत्वावच्छिन्नकार्यतानिरूपितकपालनिष्ठकारणता। अतः किञ्चिद्धर्मावच्छिन्नत्वव्याप्यं कारणतात्वमिति व्याप्तिः अत्र अस्ति। अतः अनेन अनुमानेन पृथिवीनिष्ठकारणतायां किञ्चिद्धर्मावच्छिन्नत्वसिद्धौ यद्धर्मावच्छिन्ना पृथिवीनिष्ठाकारणता तदेव पृथिवीत्वं तच्च लाघवाज्जातिरिति। अतः पृथिवीत्वजातेः अनुमानप्रमाणसिद्धत्वात् पृथिवीत्वसामान्यवत्त्वं पृथिव्याः लक्षणमिति वक्तुं शक्यते। तथात्वेऽपि पृथिवीत्वस्य लक्षणत्वे पृथिवी इतरभिन्ना पृथिवीत्वात् इति इतरभेदानुमाने तस्यैव पक्षतावच्छेदकतया हेतुपक्षतावच्छेदकयोर्भेदाभावात् सिद्धसाधनदोषोऽपि भवति। तथाहि लक्षणान्तरं करणीयम्।

प्रशस्तपादभाष्यमनुस्मृत्य *किरणावल्यामुक्तमस्ति- पृथिवीत्वाभिसम्बन्धात् पृथिवीति*[6] इति। अत्र पृथिवीत्वाभिसम्बन्धान्नाम पृथिवीत्वोपलक्षितसमवायादिति। पञ्चम्यर्थः वैशिष्ट्यमस्ति। तथा च पृथिवीत्वस्य समवायलक्षणसम्बन्धवती पृथिवीत्यर्थः बोध्यः। वस्तुतस्तु अत्र ग्रन्थकारेण व्यतिरेकव्याप्तिसहायेन पृथिवी साध्यते, यथा पृथिवी इतरभिन्ना पृथिवीत्वाभिसम्बन्धादिति। वस्तु इतरस्मान्न भिद्यते न चासौ पृथिवीत्वेनाभिसम्बन्धः यथा उदकम्। अतः उदकादिषु पृथिवीतरभेदो नास्ति तथाहि तत्र समवायने पृथिवीत्वमपि नास्ति। समवायेन पृथिवीत्वं तु केवल पृथिवीषु (पार्थिवद्रव्येषु) वर्तते। तथाहि समवायेन पृथिवीत्ववत्त्वं पृथिव्याः लक्षणम् इत्यपि वक्तुं शक्यते। पूर्ववत् अत्रापि न आत्माश्रयदोषः।

*तर्कसंग्रह*कारेणान्नंभट्टेन पृथिव्याः स्वरूपं प्रतिपादयितुमुक्तम्- *तत्र गन्धवती पृथिवी*ति[7]। सममेव उक्तं वरदराजेन *तार्किकरक्षायाम्- तत्र गन्धवती भूमिः...*[8] (ता. र. का. ३६) इति। अतः तन्नये गन्धवत्त्वं पृथिव्याः लक्षणम्। गन्धोऽस्यास्तीति अस्त्यर्थे मतुपि गन्धवच्छब्दो निष्पद्यते। ततः गन्धवतः भावः गन्धवत्त्वमिति। पृथिव्यां समवायसम्बन्धेन गन्धो वर्तते। अत्र गन्धः आधेयः, आधेयता गन्धनिष्ठा। आधेयतायां समवायसम्बन्धोऽवच्छेदकः भवति, येन सम्बन्धेन यद्वर्तते तन्निष्ठाधेयतायां तत्सम्बन्धोऽवच्छेदक इति न्यायात्। प्रकृते अपि समवायसम्बन्धेन गन्धः वर्तते। अतः तन्निष्ठाधेयतायां समवायसम्बन्धः अवच्छेदको भवति। यः सम्बन्धो यस्याम् अवच्छेदकः सा

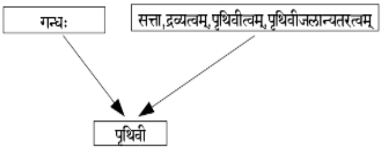
तत्सम्बन्धावच्छिन्ना। यः सम्बन्ध नाम समवायरूपः सम्बन्धः। अतः गन्ध-निष्ठाधेयतानिरूपक-समवायसम्बन्धावच्छिन्नाधिकरणताश्रयत्वं पृथिव्या लक्षणम्। न च समावायसम्बन्धावच्छिन्नत्वमिति दलाभावे अपि लक्षणसंगतिर्भवतीति वाच्यम्। यतो हि *काले ह भूतं भव्यञ्च...*[९] (का. सू. १०.५३.५), *काले ह विश्वा भूतानि...*[१०] (का. सू. १०.५३.६) इत्यादिश्रुतिप्रामाण्यात् कालो हि जगतामाधारः इति सिद्ध्यति। कालिकसम्बन्धेनैव गन्धः काले वर्तते। तथाहि गन्धः आधेयः अधेयता च गन्धनिष्ठा। आधेयतायां कालिकसम्बन्धोऽवच्छेदको भवति। न तु समवायसम्बन्धः, समवायसम्बन्धेन काले गन्धस्यावर्तनात्। अतः कालिकसम्बन्धेन यः गन्धः वर्तते तन्निष्ठाधेयतायां स सम्बन्धः अवच्छेदको भवति। यः सम्बन्धो यस्यां अवच्छेदकः सा तत्सम्बन्धावच्छिन्ना। तथाहि कालिकसम्बन्धः गन्धनिष्ठाधेयतायां अवच्छेदको भवति। सा गन्धनिष्ठाधेयता कालिकसम्बन्धावच्छिन्ना तथा च कालिकसम्बन्धावच्छिन्न-गन्धनिष्ठाधेयतानिरूपकाधिकरणताश्रयत्वं कालस्य सम्भवति न तु समवायसम्बन्धस्य। अतः काले अतिव्याप्तिवारणाय गन्धनिष्ठाधेयतायां समवायसम्बन्धावच्छिन्नत्वं निवेशनीयम्। तेन नातिव्याप्तिः। तथाहि गन्धनिष्ठाधेयतानिरूपकसमवायसम्बन्धावच्छिन्नाधिकरणताश्रयत्वं पृथिव्याः लक्षणमिति पर्यावसितम्। तच्च सामान्येन समवायेन गन्धवत्त्वं पृथिव्याः लक्षणम् इति वक्तुं शक्यते। परन्तु उत्पन्नं द्रव्यं क्षणं निर्गुणं निष्क्रियञ्च तिष्ठति इति वचनप्रामाण्यात्, उत्पन्नस्य द्रव्यस्य प्रथमक्षणावच्छेदेन निर्गुणत्वात् निष्क्रियत्वाच्च घटादेरपि उत्पत्तेराद्यक्षणे गन्धाभावात् समवायेन गन्धवत्त्वं पृथिव्यां नास्त्येव। अतः अव्याप्तिः इति चेन्न, वस्तुतः अत्र समवायेन गन्धसमानाधिकरणद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वं पृथिव्याः लक्षणमिति बोध्यम्। तथाहि गन्धः समवायेन पृथिव्यां विद्यते। तस्यां पृथिव्यां सत्ताद्रव्यत्वपृथिवीत्वादयः जातयः विद्यन्ते। तेषु अपि जातिषु द्रव्यत्वव्याप्यजातिरस्ति पृथिवीत्वम्। तद्वत्त्वन्तु पृथिव्यामेव विद्यते। अतः लक्षणमिदं सङ्गतमस्ति। शंकरमिश्रेणाप्युक्तं गन्धपदघटितलक्षणनिरूपणावसरे- *गन्धो द्विविधः सुरभिरसुरभश्च, तथाच गन्धसमानाधिकरणद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वं लक्षणम्*[११] इति।




चि. २

न च द्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वमेव पृथिव्याः लक्षणमिति वाच्यम्, तेन जलादावतिव्याप्तिः, न च गन्धसमानाधिकरणजातिमत्त्वं पृथिवीलक्षणमिति वाच्यम्, तेन सत्ताद्रव्यत्वादावतिव्याप्तिः। न च गन्धसमानाधिकरणद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वं पृथिव्याः लक्षणमिति वाच्यम्, तेन केन सम्बन्धेन अधिकरणं ग्राह्यमिति संशयः उत्पद्यते। अतः समवायेन गन्धसमानाधिकरणद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वं पृथिव्याः लक्षणमिति सिद्धम्। अत्रापि द्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वं परित्यज्य द्रव्यत्वव्याप्यधर्मवत्त्वमित्यस्य लक्षणे सन्निवेशः क्रियते चेत्तर्हि पृथिवीजलान्यतरत्वे अतिव्यातिर्भवति। तथाहि गन्धः समवायेन पृथिव्यां विद्यते, तस्यां पृथिव्यां यथा

सत्ताद्रव्यत्वपृथिवीत्वादयः जातयो विद्यन्ते तथैव पृथिवीजलान्यतरत्वमपि विद्यते। पृथिवीजलान्यतरत्वन्तु न जातिः, तत्तु उपाधिरेव। अतः अतिव्याप्तिवारणाय द्रव्यत्वव्याप्यधर्मवत्त्वमिति न लक्षणे सन्निवेशनीयम्।



चि. ३

अत्र वक्तव्यं यद्गन्धसमानाधिकरणद्रव्यत्वव्याप्यजातिरूपेण द्रव्यत्वमपि ग्रहीतुं शक्यते। यतो हि द्रव्यत्वं स्वयं द्रव्यत्वव्याप्यमपि भवति। अत: अव्याप्तिः। तथाहि अत्र किञ्चिद्भिन्नतया लक्षणं कर्तुं शक्यते, यथा गन्धसमानाधिकरण-गन्धासमानाधिकरणगुणासमानाधिकरण-जत्यधिकरद्रव्यत्वमिति। अत्र जातौ विशेषणद्वयमस्ति- गन्धसमानाधिकरणं गन्धासमानाधिकरणगुणासमानाधिकरणञ्च। गन्धासमानाधिकरणगुणः इत्यनेन स्नेहस्य ग्रहणं कर्तुं शक्यते। स्नेहसमानाधिकरणजातिः जलत्वजातिः। तदसमानाधिकरणजातिः आत्मत्वजातिः। अतः गन्धासमानाधिकरगुणासमानाधिकरणजातिमात्रस्य लक्षणे आत्मन्यतिव्याप्तिः। तस्माद्धेतोः लक्षणे गन्धसमानाधिकरणमिति दलं योजितम्। तेन आत्मनि गन्धसमानाधिकरणाभावाद् नातिव्याप्तिः। गन्धसमानाधिकरणन्तु पृथिवी एव भवति इति लक्षणसमन्वयः। अत्र लक्षणे द्रव्यत्वपदं पृथिव्याः द्रव्यान्तर्गततां सूचयति।

प्रशस्तपादभाष्ये कथितमस्ति- *क्षितावेव गन्धः*[१२] इति। अत्र सप्तम्यर्थ: अधिकरणता। तथाहि वाक्यस्यास्यार्थो भवति- क्षितिनिष्ठाधिकरणतानिरूपिताधेयतावान् गन्धः इति, क्षितौ एव गन्धः तिष्ठति न तु अन्यत्र इति व्यवच्छेदयितुमुक्तम् एवेति । अतः एवकारः अत्र व्यवच्छेदार्थकः । जन्यमात्रस्य जनकत्वात् काले अतिव्याप्तिः वारणाय समवायेन गन्धाधिकरणमिति बोध्यम्। तेन कालिकविशेषणतया यद्यपि काले गन्धः तिष्ठति तथापि समवायेन गन्धाभावात् न अतिव्याप्तिः। किञ्च सुगन्धि सलिलं, सुरभिः समीरणः इत्यादिषु पृथिवीत्वाभावेऽपि गन्धस्य यदुपलब्धिर्भवति तदौपाधिकमेव, पार्थिवकुसुमादीनां संसर्गादेव तत्र गन्धः अनुभूयते। तथाहि अत्र न अव्याप्तेः शङ्का करणीया। यथोक्तं किरणावल्याम् उदयनाचार्येण- *क्षितावेव गन्धो वर्तते, न द्रव्यान्तरे। तेन गन्धसमवायः पृथिवीत्वव्यवस्थाहेतुरित्युक्तं भवति। यत्तु सुगन्धि सलिलं सुरभिः समीरणः इति तत् पार्थिवकुसुमाधिवासनिबन्धनम् तदन्वयव्यतिरेकानुविधानात्। न तु स्वभावत इत्यवधेयम्*[१३] इति।

*कारिकावल्या*माचार्येण विश्वनाथन्यायपञ्चाननेन पृथिव्या: स्वरूपं प्रतिपादयितुमुक्तम् -

तत्र क्षितिर्गन्धहेतुर्नानारूपवती मता। षड्विधस्तु रसस्तत्र गन्धस्तु द्विविधो मतः॥[१४] इति॥ (का. व.३५)

गन्धहेतुः पृथिव्याः लक्षणमिति कथ्यते चेत्तर्हि कालस्य जगदाधारत्वात् तत्रातिव्याप्तिर्भवति। तथाहि अत्र हेतुपदेन समवायिकारणमिति बोध्यम्, अतः गन्धसमवायिकारणत्वं पृथिव्याः लक्षणमिति पर्यवसितम्। तथात्वेऽपि सुरभ्यसुरभिकपालारब्धे निर्गन्धे घटे अव्याप्तिः, उत्पन्नं द्रव्यं क्षणं निर्गुणं निष्क्रियञ्च तिष्ठति इति सिद्धान्तादरात्।

तथाहि गन्धसमवायिकारणवृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वमेव गन्धसमवायिकारणत्वम् इत्यस्यार्थः इति बोध्यम्। अतः गन्धसमवायेन पृथिव्यां विद्यते। पृथिव्यान्तु सत्ताद्रव्यत्वपृथिवीत्वादयः जातयः तिष्ठन्ति, तेषु द्रव्यत्वव्याप्यजातिरस्ति पृथिवीत्वम्। तद्वत्त्वं तु पृथिव्यामेवास्ति इति लक्षणसमन्वयः।

ननु अत्र वक्तव्यं यत् गन्धसमवायिकारणता उत्पत्तेराद्यक्षणावच्छिन्ने घटे नास्ति। तथाहि आद्यक्षणावच्छिने घटे हेतोः कारणतात्वस्य विद्यमानाभावात् स्वरूपासिद्धहेत्वाभासः। अतः गन्धसमवायिकारणता किञ्चिद्धर्मावच्छिन्ना कारणतात्वादित्यनेनअनुमानेन पृथिवीत्वजातेः सिद्धिर्न सम्भवति इति चेन्न, अत्र गन्धसमवायिकारणता गन्धसमवायिकारणतावद्वृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वेन बोध्या। गन्धसमवायिकारणतावद्वृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वं नाम पृथित्ववत्वं पृथिवीत्वम् वा। तेन यद्यपि उत्पत्तेराद्यक्षणावच्छिन्ने घटे गन्धसमवायिकारणता नास्ति, तथापि तत्र पृथिवीत्वस्य विद्यमानाद् गन्धसमवायिकारणतापि अस्ति। वस्तुतः परम्परासम्बन्धेन यद्यत्र नास्ति तदपि तत्र विद्यते। कालिकसम्बन्धेन सर्वमेव काले जन्यपदार्थे च तिष्ठति। तथाहि उत्पत्तेराद्यक्षणावच्छिन्ने घटेऽपि परम्परया गन्धसमवायिकारणता विद्यते। अतः अत्र नास्ति स्वरूपासिद्धहेत्वाभासः। न च अत्र सज्ञानसापेक्षज्ञानविषयत्वेन आत्माश्रयदोषः इति वाच्यम्, यतो हि अत्र गन्धसमवायिकारणतावच्छेदकत्वेन पृथिव्याः सिद्धर्भवति न तु पृथिवीत्ववत्वेन। समार्थकस्य पृथिवीत्ववत्त्वस्य पक्षत्वे तावदपि पृथिवीत्वजातेः सिद्धिरभावात् पक्षासिद्धः आश्रयासिद्धो वा दोषो भवति। अतः उत्पत्तेः आद्यक्षणावच्छिन्ने घटेऽपि पृथिवीत्वस्य विद्यमानात्, तेन सह गन्धसमवायिकारणतावच्छिन्नस्य चैक्यात् उत्पत्तेराद्यक्षणावच्छिन्ने घटेऽपि गन्धसमवायिकारणता अस्तीति।

ननु पृथिव्याः लघुभूतं गन्धवत्त्वमिति लक्षणं परित्यज्य गुरुभूतं गन्धसमवायिकारणवृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वं पृथिव्याः लक्षणमिति कथमुक्तमित्यत्रोच्यते प्रत्यक्षयोग्यायां पृथिव्यामनुगताकारप्रतीतेरभावात् पृथिवीत्वस्य प्रत्यक्षं नैव सम्भवति। तथाहि तत्साधारण्येन पृथिवीत्वसिद्ध्यर्थं समवायिकारणत्वमित्युपन्यस्तम्। तेन एव गन्धसमवायिकारणतावच्छेदकतया पृथिवीत्वजातेः सिद्धिर्भवति। अन्यथा गन्धसमवायिकारणता पृथिवीत्वावच्छिन्ना न स्यात् चेत्तर्हि गन्धरूपकार्यस्य आकस्मिकत्वापत्तिः स्यात्। यतो हि निश्चिततया केभ्योऽपि द्रव्येभ्यः गन्धोत्पत्तिः न सम्भवति। अतः तन्निरासाय आचार्यैः गन्धसमवायिकारणत्वमित्युक्तम्।

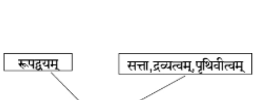
न च पाषाणादौ गन्धाभावात् गन्धवत्त्वमिति लक्षणमव्याप्तमिति वाच्यम्, अनुमानेन तत्साध्यत्वात्। तत्र अनुमानाकारो भवति पाषाणादिः गन्धवान् पृथिवीत्वात् घटवदिति। ननु अनेन अनुमानेन यद्यपि पाषाणादौ गन्धरस्ति इति सिद्ध्यति तथापि तस्योपलब्धिः कथं न जायते इत्यत्रोच्यते गन्धः द्विविधः उत्कटानुत्कटभेदन। उत्कटगन्धः एव उपलभ्यते अनुत्कटस्तु विद्यमानेऽपि न उपलभ्यते। अतः पाषाणादावनुत्कटगन्धस्य विद्यमानात् तस्योपलब्धिर्न भवति। तथाहि तत्र गन्धो नास्ति इति न वाच्यम्।

न च पाषाणादौ पृथिवीत्वं नास्तीति वाच्यम्, पाषाणभस्मिनि गन्धस्य प्रत्यक्षसिद्धत्वात्। तेन तत्र पृथिवीत्वमवश्यमेव अङ्गीकरणीयम्। ततश्च पाषाणभस्मारम्भकावयवेषु अपि पृथिवीत्वसिद्धिर्भवति। ये एव भस्मारम्भकावयवाः ते एव पाषाणारम्भकावयवाः। तथाहि पाषाणारम्भकावयवानां पृथिवीत्वसिद्धौ तज्जन्यस्य पाषाणस्यापि पृथिवीत्वसिद्धिर्भवति। तेन च पृथिवीत्वेन तत्र गन्धवत्त्वस्य सिद्धिरपि भवति।

न च भस्मारम्भकावयवपाषाणारम्भकावयवयोः ऐक्यं नास्ति इति वाच्यम्। अनुमानप्रमाणेन एव तयोः ऐक्यं साधयितुं शक्यते। तत्र अनुमानाकारो भवति- भस्मनः पाषाणोपादानोपादेयः पाषाणध्वंसजन्यत्वात्,

महापटध्वंसजन्यखण्डपटवदिति। अत्र पक्षोऽस्ति भस्म, साध्यम् अस्ति पाषाणोपादानोपादेयत्वम्, हेतुश्चास्ति पाषाणध्वंसजन्यत्वम्। अत्र पाषाणध्वंसजन्यत्वं भस्मिनि अस्ति एव इति पक्षधर्मता। अपि च यद्द्रव्यं यद्द्रव्यध्वंसजन्यं तत्तद्द्रव्योपादानोपादेयमिति व्याप्तेः आकारोऽत्राप्यस्ति। तथाहि- यद्द्रव्यं भस्मादिद्रव्यं यद्द्रव्यध्वंसजन्यं पाषाणादिद्रव्यध्वंसजन्यं तत् भस्मादिद्रव्यं तदुपादानोपादेयं पाषाणादिद्रव्यस्य यदुपादानम् आरम्भकावयवः तस्योपादेयं कार्यमिति। अतः पाषाणावयवेषु नाम पाषाणपरमाणुषु पृथिवीत्वस्य विद्यमानात् पाषाणेऽपि पृथिवीत्वं विद्यते एव। तथाहि लक्षणे नाव्याप्तिरिति।

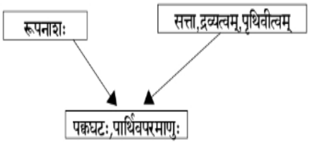
शुक्लनीलपीतरक्तहरितकपिशचित्रभेदेन सप्तरूपाणि पृथिव्यामेव वर्तन्ते। तथाहि रूपवत्त्वं पृथिव्याः लक्षणं भवतु इति चेन्न, यथा पृथिव्यां सप्त रूपाणि विद्यन्ते तथा जले तेजसि च शुक्लरूपं विद्यते। अतः तत्रापि रूपवत्त्वमस्ति। तेन अतिव्याप्तिः। अपि च रूपवत्त्वं कालिकसम्बन्धेन काले वर्तते, कालस्य जगदाधारत्वात्। अतः तत्रापि अतिव्याप्तिर्भवति। न च समवायेन रूपसमानाधिकरणद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वं पृथिव्याः लक्षणमिति वाच्यम्। यतो हि जले समवायेन शुक्लरूपं विद्यते। तत्र सत्ताद्रव्यत्वजलत्वादयः जातयोऽपि तिष्ठन्ति। तेषु जातिषु द्रव्यत्वव्याप्यजातिरस्ति जलत्वम्। तद्वत्त्वन्तु जलेऽप्यस्ति। अतः पृथिवीलक्षणं तथा क्रियते चेत्तर्हि जलेऽतिव्याप्तिः भवति। उपस्कारकृता शंकरमिश्रेणोक्तम्- *रूपं नीलाद्यनेकप्रकारकं पृथिव्यामेव। तथा च नीलरूपसमानाधिकरणद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्वं लक्षणम्*[१५] इति। अतः नीलरूपं पृथिव्यां विद्यते, तत्समानाधिकरणजातयः द्रव्यत्वपृथिवीत्वादयः, तेषु जातिषु द्रव्यत्वव्याप्यजातिरस्ति पृथिवीत्वजातिः, तद्वत्त्वन्तु पृथिव्यामेवास्तीति लक्षणसमन्वयः। *कारिकावल्या*माचार्येण विश्वनाथपञ्चाननेन पृथिव्याः स्वरूपं प्रतिपादयितुमुक्तम्- *नानारूपवती मता*[१६] इति। नानाविधं रूपन्तु क्षितावेव विद्यते, न द्रव्यान्तरे। तथाहि नानारूपवत्त्वं पृथिव्याः लक्षणं भवतु इति चेन्न, नीलं जलम्, पीतं जलम् इत्यादिप्रतीते: जलेऽपि नानारूपवत्त्वं स्वीकार्यम्। अतः जलेऽतिव्याप्तिः स्यादिति चेन्न, जलस्य हि नीलपीतादिपृथिवीसंयोगादौपाधिकं नानारूपवत्त्वम्, न तु स्वाभाविकं नानारूपवत्त्वमस्ति। परन्तु नानाजातीयं रूपं पृथिव्यामेव वर्तते। ननु कथमनेकविधं रूपं पृथिव्यामस्ति इति कथ्यते? यतो हि सर्वावच्छेदेन ऐकैकस्य रूपस्यानुभवस्तु प्रत्यक्षसिद्धः अस्ति। अत्रोच्यते सर्वावच्छेदेन एकैकस्मिन् नानारूपाभावेऽपि पाकवशेन शुक्लशुक्लेतराद्यनेकरूपं पृथिव्यामेव सम्भवति न तु जलादौ। अतः नानाजातीयरूपवत्त्वं पृथिव्यामेव अस्ति। तथात्वेऽपि यत्र नानारूपं नोत्पद्यते तत्र अतिव्याप्तिः स्यादेव। यथा पटादयः। तथाहि अव्याप्त्यादिदोषनिरसनाय आचार्येण लक्षणमिदं परिष्कृत्य उक्तम्- *रूपद्वयवद्वृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वं पृथिव्याः लक्षणमिति*[१७]। अतः रूपद्वयं पक्वघटे विद्यते, तद्वृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिः पृथिवीत्वजातिः, तद्वत्त्वन्तु पृथिव्यामेव अस्ति इति लक्षणसमन्वयः।



चि. ४

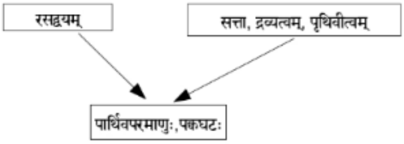
परन्तु रूपद्वित्वसंख्ययोः गुणत्वात् गुणे गुणानङ्गीकारात् लक्षणं न समीचिनमिति चेन्न, वस्तुतः अत्र रूपनिष्ठं द्वित्वं न संख्यारूपमस्ति अपि तु रूपद्वयविषयकापेक्षाबुद्धिविषयत्वरूपं वक्तव्यमिति गौरवमतो लाघवात् लक्षणान्तरमाह- *रूपनाशवद्वृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वमि*ति[१८]। तेन रूपनाशवद्भवति पक्वघटः, तद्वृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिरस्ति पृथिवीत्वम्, तद्वत्त्वन्तु पृथिव्यामेव वर्तते इति लक्षणसमन्वयः। परन्तु अवयविजले अवयवितेजसि यद्रूपं विद्यते तत्तु अनित्यमेव। तथाहि रूपनाशस्तु जले तेजसि चापि वर्तते, तद्वृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिरस्ति जलत्वं तेजस्त्वम्, तद्वत्त्वं तु जले तेजसि च विद्यते इति अतिव्याप्तिः।

अत्र वक्तव्यं यत् रूपनाशस्तु क्वचिद् आश्रयनाशाद्भवति क्वचिच्च आश्रयनाशाभावेऽपि भवति, आश्रयनाशात्तु रूपनाशः जले तेजसि विद्यते। परन्तु आश्रयनाशाभावे अपि रूपनाशः पृथिव्यामेव वर्तते। यथा पाकसहायेन घटगतकृष्णरूपनाशे सति घटनिष्ठरक्तरूपमुत्पद्यते। ध्वंसस्तु स्वप्रतियोगिसमवायिकारणे विद्यते। अतः रूपनाशस्य प्रतियोगि भवति रूपम्। तच्च रूपं यद्यपि समवायेन पृथिव्यप्तेजसु विद्यते तथापि आश्रमनाशात् तन्निष्ठस्य रूपस्यापि नाशो भवति इति नियमात् रूपनाशवत् न जलं भवति, न च तेजः, नापि च घटादयः। परन्तु पिलुपाकवादिनां वैशेषिकानां नये पार्थिवपरमाणुषु पिठरपाकवादिनां नैयायिकानां नये पार्थिवपरमाणुषु पक्वघटेष्वपि च रूपनाशः विद्यते। अतः रूपनाशवद्भवति पार्थिवपरमाणवः पक्वघटादयः च, तद्वृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिः पृथिवीत्त्वम्, तद्वत्त्वन्तु पृथिव्यामेव विद्यते इति लक्षणसमन्वयः।



चि.५

मधुरकटुकषायादिभेदेन यः षड्विधो रसः स पृथिव्यामेव विद्यते। तथाहि नानारसवत्त्वं पृथिव्याः लक्षणं कर्तुं शक्यते। परन्तु नानारसवत्त्वस्य पृथिवीलक्षणत्वे जले अतिव्याप्तिः स्यात्, अधिकरणभेदेन जलेऽपि पृथक् पृथक् रसानुभवात्। तथाहि नानारसवत्त्वं परित्यज्य नानाजातीयरसवत्त्वं पृथिव्याः लक्षणं कर्तव्यं तेन जले नातिव्याप्तिः। तथात्वेऽपि सर्वावच्छेदेन पार्थिवद्रव्येषु नानाजातीयरसाननुभवात् कथं नानाजातीयरसवत्त्वं पृथिव्याः लक्षणमिति चेन्न, पाकवशेन पृथिव्यामेव नानारसोत्पत्तिर्भवति न तु जले। तत्रापि संशयः यत्र नानारसं नोत्पद्यते तत्र अव्याप्तिर्भवति इति चेन्न, अत्र नानाजातीयरसवत्त्वम् नाम रसद्वयवद्वृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वम् इति बोध्यम्। तेन रसद्वयवद् भवति पक्वफलम्, तद्वृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिः पृथिवीत्वजातिः, तद्वत्त्वन्तु पृथिव्यामेव अस्ति इति लक्षणसमन्वयः। अत्र रसनिष्ठद्वित्वं न संख्यारूपं गुणे गुणानङ्गीकाराद् अपि तु रसद्वयविषयकापेक्षाबुद्धिविषयत्वरूपवक्तव्यमिति गौरवमतो लाघवाद् रसनाशवद्वृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वं पृथिवीलक्षणमिति वक्तुं शक्यते। अत्रापि पूर्वरीत्या वक्तुं शक्यते रसनाशवद्भवति पार्थिवपरमाणवः पक्वफलादयः च, तद्वृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिः पृथिवीत्वजातिः, तद्वत्त्वन्तु पृथिव्यामेव विद्यते इति लक्षणसमन्वयः।



चि. ६

आचार्येण शंकरमिश्रेणापि पृथिव्याः रसाश्रितलक्षणनरूपणावसरे उक्तम्- *एवं रसः कटुकाषायाद्यनेकप्रकारकः पृथिव्यामेव, तथाच कटुसमानाधिकरणद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वं लक्षणम्। एवं कषायादिपदप्रक्षेपेण लक्षणान्यूहनीयानि*[१९] इति। तथाहि काषायरससमानाधिकरणद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वम्, लवणरस-समानाधिकरणद्रव्यत्वव्याप्य-जातिमत्त्वम्, तिक्तरससमानाधिकरणद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वम्, अम्लरस-समानाधिकरण-द्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वम् इत्यादीन्यपि पृथिव्याः लक्षणानि भवितुमर्हन्ति।

सा पृथिवी अनुष्णशीतस्पर्शवती अस्ति। अतः अनुष्णशीतस्पर्शवत्त्वं पृथिव्याः लक्षणं भवतु इति चेन्न, वायावपि अनुष्णशीतस्य विद्यमानात् तत्र अतिव्याप्तिर्भवति। तथाहि लक्षणे पाकाजः इति पदं देयम्। तेन लक्षणाकारो भवति पाकजानुष्णशीतस्पर्शवत्त्वं पृथिवीलक्षणम् इति। अतः यद्यपि अनुष्णशीतस्पर्शः वायौ विद्यते तथापि पाकजानुष्णशीतस्पर्शस्य पृथिवीमात्रे विद्यमानाल्लक्षणे नास्ति अतिव्याप्तिः। ननु अनुष्णशीत इति दलस्य लक्षणे नास्ति कापि उपयोगिता, तदभावेऽपि पृथिवीलक्षणं सिद्धं भवति। यतो हि पाकजस्पर्शवत्त्वं पृथिव्यामेव अस्ति। अतः नास्ति कोऽपि दोषः। तदुक्तं *किरणावल्याम्- पाकजस्पर्शवती पृथिवीति लक्षणार्थः*[२०] इति। परन्तु पाकजस्पर्शः पटे नास्ति। पटस्य पृथिवीत्वपूर्वसिद्ध्यत्वात् तत्रैव पृथिवीलक्षणस्याभावात् अव्याप्तिः। वस्तुतः लक्षणस्यास्य परिष्कृतं रूपमेवं करणीयम्- पाकजस्पर्शवद्वृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वं पृथिवीलक्षणमिति। तेन पाकजस्पर्शवद्भवति पक्वघटः, तद्वृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिः पृथिवीत्वजातिः, तद्वत्त्वन्तु पृथिव्यामस्ति अतः नाव्याप्तिः। सममेव लक्षणं कृतं शंकरमिश्रपादैः- *पाकजस्पर्शसमानाधिकरणद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वं लक्षणम्*[२१] इति। एवं भिन्नभिन्नशैल्या पृथिव्याः लक्षणानि आलोचयितुं शक्नुमः।

**उपसंहृतिः**

प्रमेयसिद्ध्यर्थं यथा प्रमाणज्ञानमावश्यकं तथैव इतरपदार्थव्यावृत्तये व्यवहारसिद्धये च लक्षणज्ञानमपि आवश्यकमस्ति। तथाहि न केवलं न्यायशास्त्रेषु वस्तुतः शास्त्रेषु कस्य किं लक्षणं करणीयम्, किञ्च न करणीयम्, तथाकरणे कुत्र दोषो भवति, तेषां दूरीकरणान्तरं संस्कृतं रूपं किं भवति इत्यादिकं सूक्ष्मचिन्तनं शास्त्रेषु दरीदृश्यते। तादृशः सूक्ष्मचिन्तने नैयायिकाः सिद्धहस्ताः सन्ति। सामान्यतः जात्याश्रयेणासाधारणधर्माश्रयेन च नैयायिकाः पदार्थाणां लक्षणं प्रतिपादयन्ति। तयोः मध्ये जातिघटितलक्षणं प्रति तेषाम् आग्रहातिशय्यं ग्रन्थेषु दृश्यते। पृथिव्याः लक्षणप्रतिपादनेऽपि नैयायिकाः जातिघटितलक्षणमेव प्राधान्येन प्रतिपादितम्। वस्तुतः कस्यापि पदार्थस्य लक्षणं केन प्रकारेण निर्धारणीयं तत्स्वतन्त्रशैल्या न्यायाचार्यैः पृथिव्यादीनां लक्षणप्रतिपादनावसरे उपस्थापितम्। तच्छैलीज्ञानेन न केवलं न्यायशास्त्रे शास्त्रान्तरेऽपि लक्षणादिकं निर्णये सुसहायं भवतीत्यत्र नास्ति सन्देहावसरः इति शिवम्।

**संकेतपञ्जिः**

का. सू. = कालसूक्तम्

ता. र. का. = तार्किकरक्षा कारिका

का. व. = कारिकावली

चि. = चित्रम्

**उल्लेखपञ्जिः**

१. फणिभूषणतर्कवागीशः(सम्पा.), *न्यायदर्शनम्*, पृ. ८१।

२. चन्द्रशेखरशर्मा(सम्पा.), *तर्कसंग्रहः(वाक्यवृत्तिटीका),* पृ. ७।

३. *तर्ककौमुदी*, पृ. १।

४. *तर्कभाषा*, पृ. ९३।

५. *न्यायबोधिनी*, पृ. ४३।

६. गौरीनाथशास्त्री (सम्पा.), *किरणावलीरहस्यम्,* पृ. ११५।

७. *तर्कसंग्रहः*, पृ. १२१।

८. *तार्किकरक्षा*, पृ. १३४।

९. *कालसूक्तम्* १०.५३.५

१०. *कालसूक्तम्* १०.५३.६

११. ढुण्ढिराजशास्त्री (सम्पा.), *वैशेषिकसूत्रोपस्कारः*, पृ. १००।

१२. ब्रह्मचारी मेधाचैतन्यः (सम्पा.), *प्रशस्तपादभाष्यम्*(द्वितीयभागः), पृ. ५८।

१३. गौरीनाथशास्त्री (सम्पा.), *किरणावलीरहस्यम्,* पृ.१२८।

१४. *कारिकावली*, पृ. २५९।

१५. ढुण्ढिराजशास्त्री (सम्पा.), *वैशेषिकसूत्रोपस्कारः*, पृ. ९९।

१६. *कारिकावली*, पृ. २५९।

१७. पञ्चाननभट्टाचार्यः(सम्पा.), *भाषापरिच्छेदः*, पृ. १४१।

१८. पञ्चाननभट्टाचार्यः(सम्पा.), *भाषापरिच्छेदः*, पृ. १४१।

१९. ढुण्ढिराजशास्त्री (सम्पा.), *वैशेषिकसूत्रोपस्कारः*, पृ. ९९।

२०. गौरीनाथशास्त्री (सम्पा.), *किरणावलीरहस्यम्,* पृ.१३३।

२१. ढुण्ढिराजशास्त्री (सम्पा.), *वैशेषिकसूत्रोपस्कारः*, पृ. १०१।

**परिशीलितग्रन्थपञ्जिः**


अन्नंभट्टः। *तर्कसंग्रहः*। *न्यायबोधिनी-वाक्यवृत्ति-निरुक्ति-पट्टाभिरामटिप्पणी-दीपिका-नीलकण्ठप्रकाशिका-रामरुद्रीय -नृसिंहप्रकाशिका-पट्टाभिरामप्रकाशिका*समन्विताः। सम्पा. चन्द्रशेखरशास्त्री। मड्रास्: बालमनोरमाप्रेस, १९६१।

केशवमिश्रः। *तर्कभाषा*। सम्पा. गङ्गाधरकरः। द्वितीयः खण्डः। कलकाता: महाबोधिनी-वुक्-एजेन्सि, २०१९ (तृतीयसंस्करणम्)।

प्रशस्तपादः। *प्रशस्तपादभाष्यम्*। सम्पा. ब्रह्मचारी मेधाचैतन्यः। द्वितीयभागः। कलकाता: संस्कृत-बुक्-डिपो, २०१७ (द्वितीयमुद्रणम्)।

मथुरानाथतर्कवागीशः। *किरणावलीरहस्यम्*। सम्पा. गौरीनाथशास्त्री। वाराणसी: सम्पूर्णानन्द-संस्कृत-विश्वविद्यालयः,१९८१।

लौगाक्षिभास्करः। *तर्ककौमुदी*। सम्पा. वासुदेवशर्मा। मुम्बायी: निर्णयसागरमुद्रणालयः, १८३६।

वरदराजः। *तार्किकरक्षा*। *सारसंग्रह-निष्कण्टक-लघुदीपिका:* सहिताः। सम्पा. पण्डितविन्ध्येश्वरीप्रसादद्विवेदी। वराणसी: मेडिकल्हालनामकयन्त्रालयः,१९०३।

विश्वनाथन्यायपञ्चाननः। *कारिकावली (मुक्तावली-प्रभा-मञ्जूषा-दिनकरी-रामरुद्री-गङ्गारामजटीसमन्विताः)*। सम्पा. शंकररामशास्त्री। मद्रास्: श्रीबालमनोरमामुद्राक्षरशाला, १९२३।

__। *भाषापरिछेदः*। *न्यायसिद्धान्तमुक्तावलीमुक्तावलीसंग्रहौ* सहितौ। कलकाता: महाबोधि-बुक्-एजेन्सि,२०१६।

*वैशेषिकदर्शनम्*। *उपस्कार-कणादशास्त्रविवृत्ति-वैशेषिकभाष्यसमन्विताः*। सम्पा. प्रो. कृ. त पाण्डुरङ्गिः। बेङ्गलूरुः विद्याधीश-स्नातकोत्तर-संस्कृत-शोधकेन्द्रः, २०११।

शंकरमिश्रः। *वैशेषिकसूत्रोपस्कारः*। सम्पा. ढुण्ढिराजशास्त्री। वारणसी: चौखाम्बा-संस्कृत-संस्थानम्, २००२।

Annaṃbhaṭṭaḥ. *Tarkasaṃgrahadīpikā*. Ed. Gopinath Bhattacharya. Kolkata: Progressive Publishers, 2015.

__.__. Ed. Vashwant Vasudev Athalye. Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute, 2003.

Udayanācāryaḥ. *Kiraṇāvalī*. Ed. Narandra Chandra Vadantatirtha. Kolkata: The Asiatic Society, 2002.

# श्रीमज्जयकृष्णविरचितसारमञ्जर्यां शक्तिग्राहकनिरुपणम्

वासुदेव-गराइः


**सारसंक्षेपः**

मदीयप्रबन्धलेखस्य विषयो भवति "श्रीमज्जयकृष्णविरचितसारमञ्जर्यां शक्तिग्राहकनिरूपणम्" इति। "अस्मात्पदादयमर्थो बोद्धव्य इतीश्वरेच्छा एव शक्तिरि"ति नैयायिकाः। तत्र शाब्दबोधं प्रति न केवलं पदजन्यपदार्थोस्थितिः कारणं, तथा सति पटपदजन्योपस्थितौ घटार्थविषयकशाब्दबोधः स्यात्, घटपदजन्योपस्थितौ पटार्थविषयकशाब्दबोधश्च स्यादतः शाब्दबोधं प्रति शक्तिज्ञानाधीनपदजन्यपदार्थोपस्थितिः कारणमिति कार्यकारणभावो वक्तव्यः। शाब्दबोधश्च अखिललोकव्यवहारमूलमिति सर्वलोकविदितम्। एतादृशशाब्दबोधे शक्तिज्ञानस्य अपि कारणत्वात् शक्तिग्राहकाणि अपि सुतरां प्रमखुतां भजन्ते।

मदीयेऽस्मिन् प्रबन्धे शाब्दबोधस्य कार्यकारणभावविषयः विस्तृततया आलोचितः। कार्यकारणभावस्य सम्पूर्णं परिष्कृतं स्वरूपं प्रकटितं विद्यते। तदनु *सारमञ्जरीदिशा* शक्तिस्वरूपं शक्तिलक्षणं च आलोचितं विद्यते। तत्र शक्तिलक्षणम् उक्तम् अस्ति- अर्थप्रतीत्यनुकूलपदपदार्थसम्बन्धव्यापारः शक्तिः इति। अर्थज्ञानानुकूलो यः पदपदार्थयोः सम्बन्धाख्यो व्यापारः, सा शक्तिरित्यर्थः। व्याप्रियते अभिधीयते शब्दैः अर्थोऽनेन इति व्युत्पत्त्या शक्तिरपि व्यापारः। सा च अस्माच्छब्दात् अयम् अर्थो बोद्धव्य इति ईश्वरेच्छारूपः। अर्थात् एतच्छब्दजन्यबोधविषयताश्रयः अयमर्थः इत्याकारिका ईश्वरेच्छा शक्तिरिति तदर्थः। एवं शक्तिस्वरूपं निरूपितं तत्र।

ततश्च शक्तिग्राहकाणि यथाग्रन्थं निरूपितानि। शक्तिग्राहकविषये प्रायेण सर्वेषाम् अपि आचार्याणाम् अस्ति मतैक्यं केवलं प्रतिपादनशैली एव भिद्यते। यथा-

> शक्तिग्रहं व्याकारणोपमानकोशाप्तवाक्याद्व्यवहारतश्च।
> वाक्यस्य शेषाद्विवृतेर्वदन्ति सान्निध्यतः सिद्धपदस्य वृद्धाः।। इति।[१]

सर्वेऽपि एतानि शक्तिग्राहकत्वेन स्वीकुर्वन्ति। तथापि च तत्र तत्र अन्यैः आचार्यैः उदाहृतानि उदाहरणानि अत्र प्रस्तुतानि विद्यन्ते। अपि च तत्र तत्र शक्तिस्वीकारे यानि विरुद्धानि मतानि सन्ति तानि अपि सयुक्ति प्रस्तुतानि। यथा व्याकरणात् शक्तिग्रहो भवति। तत्रैव नैयायिकैः सति बाधके क्वचित् त्यज्यते। यथा वैयाकरणैःतिङां कर्मणि कर्तरि च शक्तिः स्वीक्रियते। नैयायिकैश्च कृतौ शक्तिः स्वीक्रियते। एतादृशस्वीकारे किं मानमिति एतत् सर्वमपि अस्मिन् प्रबन्धे आलोचितम्।


**उपोद्घातः**

ऋते शाब्दबोधान्नास्ति लोकव्यवहार इति नूनं सर्वानुभवसिद्धम्। शाब्दबोधं प्रति च शब्दः करणम्। एवं शब्द एव लोकव्यवहारमूलमिति उद्घोषयन्नाह भगवान् भर्तृहरिः- "अर्थप्रवृत्तितत्त्वानां शब्दाः एव निबन्धनम्"[२] इति। शब्द एव अर्थोपस्थितिद्वारा शाब्दबोधं जनयति ततश्च लोकव्यवहार इति भावः। ननु कोऽयं शाब्दबोधो नामेति चेत् शाब्दश्चासौ बोधः इति शाब्दबोध इति गृहाण। शब्दात् आगतः इत्यर्थे "तत आगत"[३] इति सूत्रेण अण्प्रत्यये निष्पन्नः शाब्दशब्दः। शाब्दबोधघटकस्य शाब्द इत्यस्य प्रकृतिभूतस्य शब्दस्य वाक्यमित्यर्थः। तेन शब्दाज्जायमानो बोधो वाक्याज्जायमानो बोधो वा शाब्दबोध इत्युच्यते। शाब्दबोधः इत्यस्यैव वाक्यार्थज्ञानम्, अन्वयबोधः, शब्दप्रमा इति नामान्तरम्। ननु शब्दाज्जायमानो बोध एव यदि शाब्दबोधः तर्हि शब्दविषयकप्रत्यक्षं, प्रत्येकपदार्थप्रतीतिरपि

शाब्दबोधवाच्यं स्यात्। अतः शाब्दबोधशब्दो योगरूढोऽस्ति। तेन शब्दाज्जायमानपदार्थानां परस्परसम्बन्धज्ञानमेव शाब्दबोध इत्युच्यते।

**शाब्दबोधे कार्यकारणभावः-**

अत्र च *शाब्दबोधं* प्रति किं कारणमिति जिज्ञासायां *न्यायसिद्धान्तमुक्तावल्याम्* आचार्यविश्वनाथपञ्चाननभट्टाचार्यैः उक्तं-

> पदज्ञानं तु करणं द्वारं तत्र पदार्थधीः।
> शाब्दबोधः फलं तत्र शक्तिधीः सहकारिणी।[४] इति।

**अस्यायमर्थः**- *शाब्दबोधं* प्रति पदज्ञानं करणं भवति। पदार्थधीः अर्थात् पदजन्यपदार्थोपस्थितिः व्यापारः। ततश्च शाब्दबोधः संसर्गावगाहिज्ञानं वा जायते इति क्रमः। अत्र न केवलं पदार्थधीः(पदार्थज्ञानम्) व्यापारः अपि तु पदजन्यपदार्थस्मरणं व्यापारः अन्यथा पदज्ञानवतः प्रत्यक्षादिना अन्येन प्रमाणेन वा पदार्थोपस्थितौ अपि शाब्दबोधः स्यात्। तत्तु न भवति अतः केवलं पदार्थज्ञानं न व्यापारः। किन्तु पदजन्यपदार्थस्मरणं व्यापार इति भावः। एवञ्च घटपदजन्यघटार्थस्मरणे सति घटविषयकशाब्दबोधः स्यात् पटपदजन्यपटार्थस्मरणे सति पटविषयकशाब्दबोधः स्यात् किन्तु केवलं पदजन्यपदार्थस्मरणस्यैव कारणत्वे सामान्येन पदस्य प्रवेशः न तु विशेषेण। तेन च येन केनचित् पदेन पदार्थस्मरणे सति यस्य कस्याप्यर्थस्य शाब्दबोधे ज्ञानं स्यात्। तदा घटपदजन्यपदार्थस्मरणे सति पटविषयकस्य शाब्दबोधस्य पटपदजन्यपदार्थस्मरणे सति घटविषयकस्य शाब्दबोधस्य च आपत्तिः स्यात्। अतः कार्यकारणभावे किञ्चित् परिष्कारः क्रियते। तदा कार्यकारणभावस्य स्वरूपं भवति तत्पदजन्यतद्विषयकशाब्दबोधं प्रति तत्पदजन्यपदार्थस्मरणं हेतुरिति। तत्रापि वृत्या पदार्थस्मरणमिति बोध्यम्। तेन तत्पदजन्यतद्विषयकशाब्दबोधं प्रति तत्पदनिष्ठवृत्तिज्ञानाधीनतत्पदजन्यपदार्थस्मरणं व्यापार इत्यायाति। अन्यथा घटपदश्रवणे सति पदस्य आकाशे समवायसम्बन्धेन विद्यमानत्वात् एकसम्बन्धिज्ञानम् अपरसम्बन्धिस्मारकमिति न्यायात् आकाशस्मरणात् तस्यापि शाब्दबोधापत्तिः स्यात्। ननु पदार्थस्मृत्यन्यथानुपपत्त्या शक्तेः लक्षणायाः वा कारणत्वे सिद्धे पदज्ञानस्य अन्यथासिद्धत्वं भवतु इति चेन्न, पदज्ञानस्य हि एकसम्बन्धिज्ञानविधयार्थस्मारकत्वात्।[५]

**शक्तिस्वरूपम्-**

शाब्दबोधे शक्तिज्ञानसहतकृतपदज्ञानस्य करणत्वात् शक्तिज्ञानमपि सुतरां कारणं भवति। अतः शक्तिस्वरूपम् अस्माभिः अवश्यं ज्ञेयम्। तत्र का नाम शक्तिरिति जिज्ञासायामाह सारमञ्जरीकारः- "अर्थप्रतीत्यनुकूलपदपदार्थसम्बन्धव्यापारः शक्तिः"[६] इति। अर्थज्ञानानुकूलो यः पदपदार्थयोः सम्बन्धाख्यो व्यापारः, सा शक्तिरित्यर्थः। व्याप्रियते अभिधीयते शब्दैः अर्थः अनेनेति व्युत्पत्त्या शक्तिरपि व्यापारः। सा च शक्तिरस्माच्छब्दात् अयम् अर्थो बोद्धव्य इति ईश्वरेच्छारूपः। अर्थात् एतच्छब्दजन्यबोधविषयताश्रयः अयमर्थ इत्याकारिका ईश्वरेच्छा शक्तिः। आधुनिके संकेतादौ अपि शक्तिः विद्यते, ईश्वरेच्छायाः सर्वत्र सत्त्वात्।

**शक्तिग्रहोपायाः-**

शाब्दिकशिरोमणिना श्रीमज्जयकृष्णेन शक्तिग्राहकनिरूपणावसरे तन्निरूपिकां कारिकाम् उद्धरन् आह-

> शक्तिग्रहं व्याकारणोपमानकोषाप्तवाक्याद्व्यवहारतश्च।

वाक्यस्य शेषाद्विवृतेर्वदन्ति सान्निध्यतः सिद्धपदस्य वृद्धाः।।[७] इति।

**अर्थः-** शक्तिः सङ्केतः तस्य ग्रहणम्। अथवा अभिधादिशक्तीनां ग्रहणं व्याकरणादिभिः भवतीति वृद्धाः नाम ज्ञानवृद्धाः वदन्ति इति भावः। तेषां स्वरूपम् अधुना एकैकं निरूप्यते-

**व्याकरणात्-**

धातुप्रकृतिप्रत्ययादीनां व्याकरणाच्छक्तिग्रहो भवति। यथा पाचक इति। अत्र *डुपचष् पाके* इति *पच्धातुः ण्वुल्* च प्रत्ययः। ण्वुल्प्रत्ययस्य च कर्ता अर्थः। तेन पाचकः इत्यस्य पाककर्ता इत्यर्थो भवति। परन्तु व्याकरणेन शक्तिग्रहे जातेऽपि सति बाधके क्वचित् त्यज्यते। यथा चैत्रः तण्डुलं पचति इत्यादौ *डुपचष् पाके* इति पच्धातोः पाकानुकूलव्यापाररूपोऽर्थः आख्यातस्य च कर्तरि शक्तिरिति वैयाकरणैरुच्यते। तथा च चैत्राभिन्नैककर्तृकपाकानुकूलव्यापार इति शाब्दबोधो जायते। परन्तु व्याकरणात् शक्तिग्रहे जातेऽपि तत् क्वचित् सति बाधके त्यज्यते। यथा वैयाकरणैः आख्यातस्य कर्तरि शक्तिः स्वीक्रियते परन्तु आख्यातस्य कर्तरि शक्तिस्वीकारे गौरवम् अस्ति। अतः नैयायिकैः आख्यातस्य कृतौ शक्तिः स्वीक्रियते। तथाहि आख्यातस्य कर्तरि शक्तिस्वीकारे शक्यः कर्ता शक्यतावच्छेदकं च कर्तृत्वं तच्च व्यापारः, स च नाना इति कृत्वा शक्यतावच्छेदककृतगौरवं स्यात्। कृतौ शक्तिस्वीकारे तु शक्यतावच्छेदकं कृतित्वं, तच्च जातित्वात् एकमेव। अतः नानाकृतिषु अनुगततायाः कृतित्वजातेः किञ्चिदविशेषितायाः शक्यतावच्छेदकत्वे उपस्थितिकृतलाघवाद् आख्यातस्य कृतौ एव शक्तिः स्वीक्रियते इति भावः। तथा चोक्तं *शब्दशक्तिप्रकाशिकायाम्-* "तत्र निःश्वासवत्त्वमात्रप्रतीतावपि प्रयत्नत्वमेव तिङः शक्यं न तु प्रवृत्तित्वम्"[८] इति। शाब्दबोधे च कृतिः चैत्रादिनिष्ठविशेष्यतानिरूपितप्रकारतात्वावच्छिन्नविषयतावती भवति। तथा च न्यायमते धात्वर्थविशेष्यकशाब्दबोधस्य सर्वत्रानभ्युपगमेन प्रथमान्तार्थमुख्यविशेष्यकशाब्दबोधस्यैव अभ्युपगमात् तण्डुलकर्मकपाकानुकूलवर्तमानकालीनकृतिमानेकत्वावच्छिन्नश्चैत्र इति कृतिप्रकारकचैत्रविशेष्यकशाब्दबोधः भेदसम्बन्धेन भवति न तु अभेदेन।

**पूर्वपक्षः-**

अत्र प्रश्नो यत् आख्यातस्य कृतिवाच्यत्वे चैत्रः तण्डुलं पचति इत्यादौ कर्तुरनभिधानात् चैत्रशब्दात् तृतीयाविभक्तिः स्यादिति तदा चैत्रेण तण्डुलं पचति इति प्रयोगापत्तिः।

**समाधानम्-**

अत्रोच्यते आख्यातेन यथा कृतिः उच्यते तथैव संख्यापि उच्यते। एवं कर्तरि तृतीयाविधायकं सूत्रं हि *कर्तृकरणयोस्तृतीया* इति। अत्र आकाङ्क्षया अन्येषां सूत्राणां परस्परैकवाक्यतायां सत्यां सूत्रस्य अर्थो भवति अनभिहितकर्तृगतैकत्वादिषु अपि च अनभिहितकरणगतैकत्वादिषु तृतीयाविभक्तिः भवति इति। एवं पचति इत्यादौ आख्यातार्थसंख्यया चैत्रगतैकत्वम् अभिधत्तेऽतो न तस्मात् तृतीयाविभक्तिः।

**आक्षेपः-**

अत्रायमाक्षेपः यत् चैत्रपदात् विद्यमानायाः सुब्विभक्तेरपि अर्थः संख्या किञ्च आख्यातार्थोऽपि संख्या। तेन आख्यातार्थसंख्याया अन्वयः क्व भवति अपि च सुविभक्त्यर्थसंख्याया अन्वयः क्व भवतीति प्रश्नः समुदेति। तत्र आख्यातार्थसंख्यया चैत्रगतसंख्या एव अभिधत्ते न तु तण्डुलगतसंख्या इत्यत्र किं प्रमाणमिति आक्षेपः।

**समाधानम्-**

अत्र "संख्याभिधानयोग्यश्च कर्मत्वाद्यनवरुद्धः प्रथमान्तपदोपस्थाप्यः"[९] इति स्वीकार्यम्। कर्मत्वाद्यनवरुद्धः इत्यस्य कर्मत्वादौ विशेषणत्वेन अनन्वित इत्यर्थः। तेन यः प्रथमान्तपदोपस्थाप्यः अपि च कर्मत्वादौ विशेषणत्वेन अनन्वितः तत्रैव आख्यार्थसंख्यायाः अन्वयो भवति। एवं चैत्रः तण्डुलं पचतीत्यत्र तण्डुलनिष्ठकर्मतानिरुपकविक्लित्त्यनुकूलकृतिमान् चैत्रः इति बोधः। अत्र प्रथमान्तपदोपस्थाप्यश्चैत्रः अपि च सः कर्मत्वादौ न अन्वितः। तस्मात् आख्यातार्थसंख्या चैत्रगतसंख्याम् एवाभिधत्तेऽतः न कापि विप्रतिपत्तिः।

**आक्षेपः-**

ननु कर्मत्वाद्यनवरुद्धः इत्यस्य कर्मत्वादौ विशेषणत्वेन अनन्वित इत्यर्थस्वीकारे चैत्रः इव मैत्रो गच्छति इति वाक्ये चैत्रस्य इवार्थसादृश्ये एव विशेषणत्वेऽपि कारकविभक्त्यर्थकर्मत्वादिविशेषणत्वेन तात्पर्याविषयत्वात् आख्यातार्थसंख्याया मैत्रे इव चैत्रेऽपि अन्वयापत्तिः।

**समाधानम्-**

कर्मत्वाद्यनवरुद्धः इत्यस्य कर्मत्वादौ विशेषणत्वेन अनन्वितः इत्यर्थः स्वीकृतः। कर्मत्वादौ इत्यत्र च आदिपदेन करणादीनि कारकाणि एव स्वीकृतानि अत एव दोषः। परन्तु अत्र कर्मत्वादिपदेन इतरविशेषणत्वेन तात्पर्याविषयत्वमित्यर्थः स्वीकार्यः। तदा उक्तस्थले न कोऽपि दोषः। चैत्रः इव मैत्रो गच्छति इति वाक्यस्य अर्थो भवति चैत्रप्रतियोगितानिरुपकसादृश्यानुयोगी संयोगानुकूलकृतिमान् मैत्रः इति। एवं चैत्रः इवार्थे सादृश्ये तात्पर्यविषयत्वेन गृहीतः अतः तत्र न आख्यातार्थसंख्यान्वयः।

ननु तथा सति इतरविशेषणत्वेन तात्पर्याविषयत्वमित्येव उच्यतां प्रथमान्तपदोपस्थाप्यत्वं किमर्थमिति चेत् उच्यते चैत्रः तण्डुलं पचति इत्यादौ यदा तण्डुलस्य कर्मत्वे तात्पर्यविषयत्वम् अविवक्षितम् तदा तत्रापि संख्यान्वयः स्यात्, अतः प्रथमान्तपदोपस्थाप्यत्वमिति दत्तम्। अथवा कर्मत्वाद्यनवरुद्धः इत्यस्य धात्वर्थातिरिक्ताविशेषणत्वमित्यर्थः स्वीकार्यः तदा न काचित् विप्रतिपत्तिः। एतेनैव चैत्र इव मैत्रो गच्छति इत्यादौ अपि चैत्रस्य धात्वर्थातिरिक्ते इवार्थे विशेषणत्वात् न हानिः। स्तोकं पचति इत्यादौ स्तोकादेर्वारणाय प्रथमान्तपदोपस्थाप्यत्वमिति द्वितीयदलम्।

ननु रथो गच्छति इत्यादौ जडस्य रथस्य कृत्याश्रयत्वाभावात् रथनिष्टगमनानुकूलव्यापारः इत्याद्यनुभवाच्च कृतेः आख्यातार्थत्वं मास्तु इति चेन्न व्यापारस्य भावनायाः वा आख्यातार्थत्वे गौरवात्, रथो गच्छति इत्यादौ तु तात्पर्यानुपपत्तेः आख्यातस्य व्यापारे लक्षणास्वीकारे विप्रतिपत्त्यभावात्। एवमेव जानाति इत्यादौ कृतेः न आख्यातार्थत्वं जानाति इच्छति यतते इत्यस्य क्रमस्य सर्वसम्मतत्वात्। तथैव घटः नश्यति इत्यादौ आख्यातस्य प्रतियोगित्वे निरूढलक्षणा। तदुक्तं *शक्तिप्रकाशिकायाम्*- "ईश्वरो जानातीत्यादौ रथो गच्छतीत्यादौ च ज्ञानादिमत्त्वमात्रप्रतीतेः समवायित्वे चैत्रो जानातीत्यादावच्छेदकत्वे बुद्धिरवगाहते घटो भासते इत्यादौ

दैशिकाश्रयत्वे, नश्यतीत्यादौ च प्रतियोगित्वे तिङो निरूढलक्षणा"[१०] इति। अतः आख्यातस्य कृतौ एव शक्तिः इति सिद्धान्तः।

**उपमानात्-** उपमानमपि शक्तिग्राहकेषु अन्यतमम्। उपमानं च संज्ञासंज्ञिसम्बन्धज्ञानम्। "यथा गौरिव गवयः इत्यादौ उपमानेन गवयपदस्य गोसादृश्यविशिष्टे शक्तिग्रहः"[११]।

**कोषात्-** कोषादपि शक्तिग्रहो भवति। कोषेण पर्यायपदनानार्थपदानां तत्तदर्थेषु शक्तिग्रहो[१२] भवति। अत्रापि क्वचित् सति बाधके त्यज्यते। यथा गुणे शुक्लादयः पुंसि इति कोशवचनात् नीलादिपदानां नीलरूपे नीलविशिष्टे च शक्तिः कोषादिना व्युत्पादिता। किन्तु लाघवात् नीलादिपदानां नीलादिरूपे एव शक्तिः लक्षणया तु नीलविशिष्टे बोधः। नीलादिमतां शक्यत्वे शक्यतावच्छेदकं नीलादिमत्त्वं नीलादय एवेति ते अन्तताः इति महद्गौरवम्।

**आप्तवाक्यात्-** अपि शक्तिग्रहः भवति। यथा पिकः कोकिलपदवाच्यः इति आप्तवाक्यात् पिकपदस्य कोकिले शक्तिग्रहः भवति। आप्तश्चात्र यथार्थवक्ता। सारमञ्जरीकारेण आप्तलक्षणम् उक्तम् अस्ति "आप्तश्च प्रकृतवाक्यार्थगोचरयथार्थज्ञानवान्"[१३] इति। अर्थात् यस्य प्रकृतवाक्यार्थविषये यथार्थज्ञानं विद्यते सः आप्तः।

**व्यवहारात्-** वृद्धव्यवहारात् आवापोद्वापाभ्याम् अन्वयव्यतिरेकाभ्यां घटादिपदानां शक्तिग्रहणं भवति। तथाहि उत्तमवृद्धेन घटमानय इत्युक्ते मध्यमवृद्धेन घटः आनीतः, तदवधार्य पार्श्वस्थबालः घटानयनरूपकार्यं घटमानयेति शब्दप्रयोज्यमित्यवधारयति। तदनन्तरं पटमानय इति वाक्यात् पटानयनरूपं कार्यं, पटमानय इति शब्दप्रयोज्यमिति अवधारयति। तदनन्तरं घटपदं घटे शक्तं, पटपदं पटे शक्तं, घटे द्वितीयाविभक्तिः कर्मतायाम्, आङ्पूर्वनीपदमानयने, हि पदं कृतौ शक्तम् इति विच्छिन्नशक्तिग्रहो व्यावहारेण भवति।

**आक्षेपः-** अत्र केचित् घटमानय इत्यादौ क्रियान्वितघटे घटपदस्य शक्तिं मन्यन्ते। अर्थात् कार्यतावचकपदसमवधाने सति एव घटपदात् शक्तिग्रहो भवति। तथा च भूतले घटः इति वाक्यात् शाब्दबोधो न भवति इति वदन्ति। कार्यताबोधं प्रति च लिङादीनां सामर्थ्यात्। अत्र च तदभावात् न शाब्दबोधः इति भावः।

**समाधानम्-** अत्र उच्यते यत् घटमानय इत्यादेः प्रथमव्यवहारात् यद्यपि घटपदस्य क्रियान्वितघटे एव शक्तिः स्वीक्रियते तथापि शक्यतावच्छेदककृतलाघवात् अनन्यलभ्यो हि शब्दार्थः इति न्यायाच्च घटपदस्य घटमात्रे शक्तिः इति स्वीकारे एव लाघवम्। अत एव चैत्र पुत्रस्ते जातः कन्या ते गर्भिणी इत्यादिवाक्यश्रवणादनन्तरं जायमानयोः सुखदुःखयोः कारणत्वेन शाब्दबोधमेव परिकल्पयति। एवं क्रियान्विते पदार्थे शक्तिस्वीकारे उक्तवाक्ययोः तदभावात् शाब्दबोधो न स्यात्। अतो बोधदर्शनात् व्यभिचारात् क्रियान्विते पदार्थे न शक्तिः किन्तु पदार्थमात्रे इति स्वीकार्यम्। किञ्च पुत्रस्ते जात इत्यादौ तं पश्य इति शब्दाध्याहारेण क्रियान्वितपदार्थे एव शक्तिः स्वीकार्या इत्यपि वक्तुं न शक्यते तत्र तादृशशब्दाध्याहारे प्रमाणाभावात्। अपि च चैत्र पुत्रस्ते जातो मृतश्च इत्यादौ लोकव्यवहारात् तादृशशब्दप्रयोगाभावात् शब्दस्य जात्यवच्छिन्नव्यक्तौ एव शक्तिः इति स्वीकार्यम्। इत्थमेव पदार्थानां समभिव्याहृतपदार्थान्वितपदार्थे शक्तिरिति वदन्तः प्राभाकरा अपि परास्ताः।

**वाक्यस्य शेषात्-** अवशिष्टवाक्यजन्यशाब्दबोधप्रयोजकात् अपि प्रकृतवाक्यस्थपदानां स्वार्थे शक्तिग्रहो भवति यथा यवमयश्चरुर्भवति इत्यादौ यवपदस्य दीर्घशूके आर्यैः शक्तिः स्वीक्रियते म्लैच्छैस्तु कङ्गौ। अत्र "यदान्या औषधयः म्लायन्तेऽथैते मोदमानास्तिष्ठन्ति"[१४] इति अवशिष्टवाक्यजन्यशाब्दबोधात् यवपदस्य दीर्घशूके शक्तिः इति

सिध्यति। अपि च "वसन्ते सर्वसस्यानां जायते पत्रशातनम्। मोदमानाश्च तिष्ठन्ति यवा कणिशशालिनः"[१५]।। इति वाक्यशेषादपि यवपदस्य दीर्घशूके शक्तिर्निर्णीयते। कङ्गे तु शक्तिभ्रमात् प्रयोगः। नानाशक्तिकल्पने तु गौरवमेव। हर्यादिपदे तु अगत्या नानाशक्तिः कल्प्यते।

**विवरणात् शक्तिग्रहः-** विवरणं नाम तत्समानार्थकपदान्तरेण तदर्थकथनम् अथवा "प्रकृतवाक्यार्थस्य स्फुटतया कथनं विवरणम्"[१६]। तथा चोक्तं *सारमञ्जर्याम्*- "विवरणं शब्दान्तरेण तदर्थकथनम्"[१७] इति। यथा घटोऽस्तीत्यस्य कलशोऽस्ति इत्यनेन विवरणाद्घटपदस्य कलशे शक्तिः। घटसमानार्थकः कलशशब्दः अतः घटमजानतः कलशं जानतो जनस्य विवरणात् घटोऽस्तीति वाक्यस्यापि शाब्दबोधो भवति। एवमेव पचति इत्यस्य पाकं करोति इति विवरणदर्शनात् आख्यातस्य यत्ने शक्तिः स्वीक्रियते।

**प्रसिद्धपदस्य सान्निध्यतः**– प्रसिद्धपदस्य सान्निध्यात् अपि शक्तिग्रहो भवति। यथा इह सहकारतरौ मधुरं पिको रौति इत्यत्र सहकारतरुशब्दस्य मधुराम्रवृक्षे शक्तिः। एवं सहकारतरौ इति प्रसिद्धपदस्य सान्निध्यात् पिकपदस्य कोकिले शक्तिग्रहो भवति।

**उपसंहारः-**

अस्मिन् प्रबन्धे श्रीमज्जयकृष्णविरचित*सारमञ्जरी*दिशा शक्तिग्राहकाणि निरूपितानि। तत्र *सारमञ्जर्यां* व्याकरणात् शक्तिग्रहो भवति इत्यत्र यद्यपि पाचकः इत्युदाहरणं सामान्यतो वर्णितम्। तथापि प्रसङ्गतया नैयायिकैः सह यत्र विवादः सोपि अंशो वर्णितः, वैयाकरणमतखण्डनपुरःसरं न्यायमतञ्च सिद्धान्ततया आलोचितम्। एवमेव कोषाच्छक्तिग्रहे जातेऽपि गौरवात् सर्वत्र न स्वीक्रियते इति अंशोऽपि न्यायसिद्धान्ततया वर्णितो विद्यते। किञ्च व्यवहारेण शक्तिग्रहव्याख्यानकाले कार्यान्वितघटे शक्तिः इति प्राभाकरादयोऽपि युक्त्या खण्डिताः। एवं यथामति *सारमञ्जरी*सारस्येन शक्तिग्राहकानि वर्णितानि इति शिवम्।

**उल्लेखपञ्जिः**


१. *सारमञ्जरी*, शक्तिग्राहकनिरुपणे, पृ- 94

२. *वाक्यपदीम्*, ब्रह्मकाण्डे, कारिका-13

३. पाणिनिसूत्रम् 4-3-74

४. *न्यायसिद्धान्तमुक्तावली*, शब्दखण्डे।

५. *न्यायसिद्धान्तमुक्तावली*, पृ -293

६. *सारमञ्जरी*, पदशक्तिनिरुपणे पृ -91

७. *सारमञ्जरी*, शक्तिग्राहकनिरुपणे पृ -94

८. शब्दशक्तिप्रकाशिकायाः आख्यातस्वरूपकथने, पृ -397

९. *न्यायसिद्धान्तमुक्तावली*, पृ-398

१०. शब्दशक्तिप्रकाशिकायाः आख्यातस्वरूपकथने, पृ -398

११. *सारमञ्जरी*, शक्तिग्राहकनिरुपणे पृ-94

१२. *सारमञ्जरी*, शक्तिग्राहकनिरुपणे पृ-94

१३. *सारमञ्जरी*, शक्तिग्राहकनिरुपणे, पृ-95

१४. *न्यायसिद्धान्तमुक्तावली*, पृ- 307

१५. *शब्दशक्तिप्रकाशिका*, शक्तिग्राहकवर्णनम्

१६. शब्दशक्तिप्रकाशिकायाः कृष्णकान्तीटीका, पृ-107

१७. *सारमञ्जरी*, शक्तिग्राहकनिरुपणे, पृ-95

**परिशीलितग्रन्थपञ्जिः**


तर्कालङ्कारजयकृष्णः। *शब्दार्थसारमञ्जरी सारमञ्जरी* वा। सम्पा. अशोककुमारवन्द्योपाध्यायः। कालीपदतर्काचार्यकृतया सारदीटीकया समलङ्कृता। कलिकाता: विवेकानन्दररोड्, बलरामप्रकाशनी, 1415 बङ्गाब्दः।

__। *सारमञ्जरी।* सम्पा. स्वामी लोकेश्वरानन्दः। रवीन्द्रनाथशास्त्रिकृतटिप्पणीसहिता सानुवादा च। कलिकाता: रामकृष्णमिशन्-इन्सटीट्युट्-आप-कालचार, 1997।

भट्टाचार्यजगदीशः। *शब्दशक्तिप्रकाशिका।* सम्पा. ढुण्ढिराजशास्त्री। कृष्णकान्तविद्यवागीशकृतया कृष्णकान्तीटीकया, रामभद्रसिद्धान्तवागीशकृतया प्रबोधिनीटीकया च समलङ्कृता। वाराणसी: चौखम्बासंस्कृतसंस्थानम्, २००२।

भट्टाचार्यविश्वनाथपञ्चाननः। *न्यायसिद्धान्तमुक्तावली।* सम्पा. श्रीकृष्णवल्लभशास्त्री। श्रीकृष्णवल्लभशास्त्रिकृतकिरणावलीसमाख्यव्याख्योपेता। वाराणसी: चौखम्बासंस्कृतसंस्थानम्, २०१८।

John Vattanky. *Nyaya Philosophy of Language.* Delhi: Shri Satguru Publication,1995.

# न्याय-वैशेषिकनये अर्थ इति प्रमेयपदार्थस्य स्वरूपं निःश्रेयसलाभे तस्योपयगित्वं च

विष्णु-चन्द्र-वर्मनः

**सारसंक्षेपः**

दुःखपङ्कनिमग्नमिदं जगत्। दुःखपङ्कनिमग्नानां मनुष्याणामुद्धारनिमित्तं भूखण्डेऽस्मिन् विविधानां दार्शनिकानाम् आविर्भावः परिलक्ष्यते। तत्र अन्यतमः खलु न्याय-वैशेषिकसम्प्रदायः। महर्षिणा गौतमेन प्रणीतं न्यायसूत्रं न्यायदर्शनस्य मूलम्। अक्षपादः तस्य नामान्तरम् आसीत्। अतः न्यायदर्शनम् अक्षपाद-दर्शनम् इति नाम्ना अभिहितं जातम्। एवं महर्षिणा कणादेन प्रणीतं वैशेषिकसूत्रं वैशेषिकदर्शनस्य मूलम्। वैशेषिकदर्शनमपि औलुक्यदर्शनमिति परिगणितम्। आचार्यमाधवेन सर्वदर्शनसंग्रहे वैशेषिकदर्शनम् औलूक्यदर्शनम् इति नाम्ना अभिहितं जातम्। न्याय-वैशेषिकदर्शनम् समानतन्त्रीयदर्शनम् इति कथ्यते। न्यायनये प्रमाणादिषोडशपदार्थानां तत्त्वज्ञानात् निःश्रेयसमिति उक्तम्। तत्र मुक्तेः साक्षात्कारणरूपेण आत्मादिद्वादशपदार्थाः स्वीकृताः जाताः। तत्र अर्थ इति चतुर्थः प्रमेयपदार्थः। अर्थ इत्यनेन पदार्थेन रूपादयः इन्द्रियग्राह्याः विषयाः द्योत्यन्ते। वैशेषिकनये द्रव्यादीनां षड्-भावपदार्थानां साधर्मवैधर्मरूपतत्त्वज्ञानात् निःश्रेयसमिति उक्तम्। तत्र च अर्थ इत्यनेन द्रव्यगुणकर्माणां ग्रहणं भवति। *तर्कभाषा* इति प्रकरणग्रन्थे तु अर्थ इति प्रमेयपदार्थः स्वातन्त्रेण व्याख्यातः। तत्र अर्थ इत्यनेन द्रव्यादिषड्पदार्थाः स्वीकृताः जाताः। अत एव शोधनिबन्धेऽस्मिन् अर्थ इति प्रमेयविषये न्याय-वैशेषिकानाम् आचार्याणाम् आशयो व्याख्यातो जातः।

न्यायनये जीवात्मनः मुक्तिलाभार्थं महर्षिणा गैतमेन प्रथमे सूत्रे प्रमाणादिषोडशपदार्थाः[१] निर्दिष्टाः जाताः। तन्मते प्रमाणादिषोडशपदार्थानां तत्त्वज्ञानादेव निःश्रेयसः सम्भवति। परन्तु प्रमाणादीनां षोडशषपदार्थानां तत्त्वज्ञानात् निःश्रेयस-सत्त्वेऽपि तत्र मुक्तेः साक्षात्कारणरूपेण महर्षिणा द्वादशः प्रमेयपदार्थाः स्वीकृताः जाताः। ते खलु आत्मा-शरीर-इन्द्रिय-अर्थ-बुद्धि-मनः-प्रवृत्ति-दोष-प्रेत्यभाव-फल-दुःखापवर्गाः। तत्र तेनोक्तम्- "आत्मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धिमनःप्रवृत्तिदोषप्रेत्यभावफलदुःखापवर्गास्तु प्रमेयम्।"[२] अत्र वक्तुं शक्यते सामान्यार्थे प्रमेयेन यद्विषयः प्रतिभाषितः भवति, तदेव प्रमेयम्[३]। अतो द्वादशप्रमेयभ्यः अन्यदपि प्रमेयपदार्थोऽस्ति। परन्तु न्यायनये आत्मादिद्वादशपदार्थानामेव मुक्तेः साक्षात् जनकता स्वीकृयते। प्रसङ्गेऽस्मिन् भाष्यकारेणोक्तम्- "अस्त्यन्यदपि द्रव्यगुणकर्मसामान्य-विषेषसमवायाः प्रमेयम्, तद् भेदेन चापरिसंख्येयम्। अस्य तु तत्त्वज्ञानादपवर्गो मिथ्याज्ञानात् संसार इत्यत एतदुपदिष्टः विशेषेणेति।"[४]

द्वादशप्रमेयेषु अर्थ इति चतुर्थः प्रमेयः। अस्य प्रमेयस्य स्वरूपव्याख्यानावसरे महर्षिणा गौतमेन उक्तम्- "गन्धरसरूपस्पर्शशब्दाः पृथिव्यादिगुणास्तदर्थाः।"[५] सूत्रे तदिति पदं पूर्वसूत्रस्थितस्य इन्द्रियपदस्य विशेषणम्। अतः तत्र अर्थ इत्युक्ते घ्राणादीन्द्रियग्राह्यविषयाः उच्यन्ते। तेषामिन्द्रियाणां विषयाः तदर्था इति। प्रसङ्गेऽस्मिन् न्यायभाष्यकारेण उक्तम्- "पृथिव्यादीनां यथाविनियोगं गुणा इन्द्रियाणां यथाक्रममर्थाः विषया इति।"[६] अर्थात् सूत्रे अर्थ इत्यनेन प्रमेयपदार्थेन गन्धादिपञ्चविषयानां प्रतीतिर्भवतीति न्यायभाष्यकारस्य आशयः। परन्तु उद्द्योत्करेण तन्न स्वीकृतम्। तन्मते तत्र अर्थ इति इन्द्रियग्राह्यविषयमात्रस्य बोधकः स्यात्। यतः दर्शनेन स्पर्शेण च एकार्थस्य

ग्रहणो भवति। एवं तत्र गुणग्रहणेन इन्द्रियग्राह्याः सर्वे गुणाः गृहीताः जाताः। तेनोक्तम्- "पृथिव्यादिग्रहणेण पृथिव्यप्तेजांसि वाह्यकरणग्राह्याण्यपदिश्न्ते, गुणग्रहणेन च सर्वाश्रितगुण इति संख्या-परिमाण-पृथकत्वम्... इत्यादिः।"[७] परन्तु तन्न युक्तियुक्तम्। यतः हि परीक्षाप्रकरणे महर्षिणा घ्राणादयः इन्द्रियग्राह्यानां पञ्चानां गुणानामेव व्याख्याः दत्तवान्। एवं भाष्यकारेण अर्थ इत्यस्य प्रमेयस्य व्याख्यानावसरे उक्तम्- "इमे तु खलु ..." इत्यादि। विषयस्यास्य व्याख्यान-प्रसङ्गे *तात्पर्यटीका*कारेणोक्तम्- "तु शब्देनार्थमात्राद् व्यवच्छिन्नत्तिः। येषामिन्द्रियविषयत्वेन भाव्यमानानां निःश्रेयससाधकत्वम्, मिथ्याज्ञानविषयीकृतानां तु संसारनिमित्तता, त इमे इत्यर्थः।"[८] अतः गन्धादिगुणा इन्द्रियार्थे प्रसिद्धाः। प्रसङ्गेऽस्मिन् वैशेषिकाचार्येण कणादेनापि उक्तम्- "प्रसिद्धा इन्द्रियार्थाः।"[९] अस्य सूत्रस्य वर्णनावसरे उपस्कारटीकायां शङ्करमिश्रेणोक्तम्- "इन्द्रियाणामर्थाः गन्धरसरूपस्पर्शशब्दाः वाह्यैकैकेन्द्रियग्राह्याः...।"[१०] अर्थात् न्यायनये अर्थ इत्यनेन घ्राणादीनां पञ्चेन्द्रियानां विषयानां ग्रहणं भवति। अतः सूत्रकारः अर्थ इति पारिभाषिकः प्रयोगः कृत इति यथार्थमुक्तम्।

न्यायदर्शने मुक्तिनिरूपणप्रसङ्गे महर्सूषिणा गौतमेन उक्तम्- "दुःखजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञानानामुत्तरोत्तरापाये तदन्तरापायादपवर्गः।"[११] अत्र "उत्तरोत्तरापाये" इत्युक्ते कारणनाशात् कार्यनाश इत्यभिप्रेत। अर्थात् मिथ्याज्ञानस्य अपाये दोषयस्यापायः, दोषस्यापाये प्रवृत्तेरपायः, प्रवृत्तेरपाये जन्मनः अपायः एवं क्रमेण दुःखस्यात्यन्तिक-निवृत्तिर्भवति इति। यतः आत्मादिप्रमेयपदार्थविषये मिथ्याज्ञानमनेकप्रकारः दृश्यते। अतः मुमुक्षुणा प्रथमैव तद्विषयकं तत्त्वज्ञानं सम्पादनीयम्। न्यायशास्त्रे रूपादय इन्द्रियग्राह्याः विषयाः काम्यविषयरूपेण व्याख्याताः जाताः। प्रसङ्गेऽस्मिन् महर्षिणा उक्तम्- "दोषनिमित्तं रूपादयो विषयाः संकल्पकृताः।"[१२] अर्थात् रूपादय इन्द्रियग्राह्याः विषयाः दोषनिमित्ताः। सूत्रस्यास्य व्याखानावसरे न्यायभाष्यकारेणोक्तम्- "काम्यविषया इन्द्रियार्था इति रूपादय उच्यन्ते। ते मिथ्यासंकल्पमाना राग-द्वेष-मोहान् प्रवर्त्तयन्ति तान् पूर्वं प्रसञ्चक्षीतः।"[१३] अतः वयं दृश्यते न्यायनये अपवर्गप्राप्त्यर्थम् अर्थ इति प्रमेयपदार्थस्य महती भूमिका विद्यते।

वैशेषिकनये महर्षिणा कणादेन प्रमेयपदार्थरूपेण द्रव्यादयः षड्-भावपदार्था उल्लिखिताः। तत्र षण्णां भावपदार्थानां साधर्मवैधर्मविशिष्टतत्त्वज्ञानादेव जीवात्मनः निःश्रेयस इत्युपदिष्टः। महर्षिणा कणादेन तत्र उक्तम्- "धर्म्मविशेषप्रसूताद् द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायानां षण्णां पदार्थानां साधर्म्मवैधर्म्माभ्यां तत्त्वज्ञानान्निःश्रेयसम्।"[१४] अतः वैशेषिकनये द्रव्य-गुण-कर्म-सामान्य-विशेष-समवायाश्च षड्-भावपदार्थाः मुक्तेः कारणरूपेण स्वीकृताः जाताः। परन्तु अत्र प्रश्नो जायते वैशेषिकाः षड्पदार्थवादिनः सप्तपदार्थवादिनः वा? इत्यस्मिन् विषये वक्तुं शक्यते, वैशेषिकाः खलु सप्तपदार्थवादिनः। यतो हि प्रतियोगिनिरूपणाधिनोऽभावपदार्थः। अतो आदौ प्रतियोगिरूपेण षड्पदार्थानां निर्देशः जायते, तदनन्तरम् अभावपदार्थस्य निर्यणो जातः। यथा- "क्रियागुणव्यपदेशाभावात् प्रागसत्।"[१५] इत्यादि सूत्रेण अभावपदार्थस्य प्रतिपादनमस्ति। अतः वैशेषिकाः खलु सप्तपदार्थवादिनः। परन्तु तत्र षड्-भावपदार्थनां मध्ये द्रव्यगुणकर्माणि च अर्थ इति शब्देन अभिहिताः जाताः। प्रसङ्गेऽस्मिन् कणादेनोक्तम्- "अर्थ इति द्रव्यगुणकर्म्मसु।"[१६] अतः द्रव्यगुणकर्माणीति त्रिणि पदार्थानि अर्थ-पदवाच्यानि। उक्तञ्च प्रशस्तपादभाष्ये साधर्मवैधर्मप्रकरणे- "सामान्यादीनां त्रयाणां स्वात्मसत्त्वं बुद्धिलक्षणत्वमकार्यत्वमकारणत्वमसामान्यविशेषवत्त्वं नित्यत्वमर्थशब्दानभिधेयत्वञ्च।"[१७] अर्थात् प्रशस्तपादाचार्येणापि सहमन्त्रितम्। परन्तु अत्र प्रश्नो जायते किमर्थं महर्षिणा कणादेन प्रशस्तपादाचार्येण च एवं प्रयोगं कृतम्? विषयमेतत् स्पष्टीकृतं शङ्करमिश्रेण उपस्कारटीकायाम्- "एतेषां द्रव्यगुणकर्मणामर्थ्यमानत्वं तेन तेन

विधिनोक्तम्, तेन तेषु त्रिषु वैशेषिकाणामर्थ इति परिभाषा, अर्थपदेन त्रयाणामुपस्थितेः। तदुक्तं- प्रशस्तदेवाचार्यैः "त्रयाणामर्थशब्दानभिधेयत्वञ्च" इति।[१८] अर्थात् द्रव्यगुणकर्माणि त्रय-पदार्थाः अर्थत्वात् विषयत्वात् वा ते अर्थसंज्ञाः लभन्ते। अतः वैशेषिकनये तेन अर्थशब्देन द्रव्यगुणकर्माणि उच्यन्ते। महर्षिणा कणादेन मोक्षस्य स्वरूपप्रसङ्गे उक्तम्- "तदभावे संयोगाभावोऽप्रादुर्भावश्च मोक्षः।"[१९] अर्थात् पूर्वशरीरसंयोगाभावे प्रेत्यभावरूपपुनरुत्पत्तेरभाव एव मोक्षः। आत्मना मनसा, मनः इन्द्रियेन, इन्द्रियः विषयेन अर्थेन वा संयोगेन एव सुखदुखस्योपपत्तिः भवतीति। तस्मात् उक्तम्- आत्मेन्द्रियमनोऽर्थसन्निकर्षात् सुखदुःखे। अतः तस्य संयोगाभाव एव मोक्षः। अतः वैशेषिकनयेऽपि मोक्षलाभार्थम् अर्थ इत्यस्य प्रयोजनीयता वर्तते।

प्राचीननैयायिकेन केशवमिश्रेण अर्थ इति प्रमेयपदार्थस्य स्वरूपवर्णनावसरे उक्तम्- "अर्थाः षट्-पदार्थाः। ते च द्रव्यगुणकर्म-सामान्यविशेषसमवायाः...।"[२०] परन्तु *तर्कभाषा* इत्यस्य ग्रन्थस्य प्रमेयप्रकरणस्य प्रारम्भैव केशवमिश्रेण उक्तम्- "प्रमाणान्युक्तानि, अथ प्रमेयाण्युचन्ते। आत्मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धि-मनःप्रवृत्तिदोषप्रेत्यभावफलदुःखापवर्गास्तु प्रमेयम्- इति सूत्रम्।"[२१] इति। अतः केशवमिश्रः तत्र न्यायसूत्रोल्लेखपूर्वकम् आत्मादिप्रमेयपदार्थानां व्याख्याकर्तुमुद्यतोऽभवत्। तर्हि किमर्थं तेन न्यायनयस्य प्रतिपाद्यविषयपरित्यज्य वैशेषिकनयस्य षट्-भावपदार्थस्य अभिधानं कृतम्? प्रसङ्गेऽस्मिन् वक्तुं शक्यते, *तर्कभाषा* इति न्यायवैशेषिकयोः प्रकरणग्रन्थः। तस्मात् तत्र यथा न्यायप्रतिपाद्यविषयाः व्याखा कर्तव्या तथैव वैशेषिकानामपि। तस्मात् ग्रन्थकारेण प्रमाणप्रकरणे न्यायनयस्य प्रमाणादिपदार्थानाम् उपपादनादनन्तरं प्रमेय-प्रकरणे अर्थ इति प्रमेयपदार्थस्य वर्णनावसरे वैशेषिकप्रतिपाद्याः षड्-भावपदार्था उल्लिखिताः जाताः। तेन ग्रन्थकर्तुः यथा स्वातन्त्र्यता प्रस्फुटिता जाता, तथैव न्यायवैशेषिकानां दार्शनिकानामपि समानतन्त्रीयता प्रदर्शिता जाता। केशवमिश्रेस्य अनेन अभिनवसंयोजनेन *तर्कभाषा* इति ग्रन्थे न्याय-वैशेषिकदर्शनयः समन्वयः परिलक्ष्यते।

अतः यथा न्यायनये तथा वैशेषिकनयेऽपि निःश्रेयसलाभार्थम् अर्थ इति प्रमेयपदार्थस्य महती उपजोगिता विद्यते। इत्थं न्याय-वैशेषिकदृष्ट्या अर्थ इति प्रमेयः व्याख्यातो जात इति शम्।

**संकेतपञ्जिः**

तर्क. = तर्कभाषा (केशवमिश्रस्य)

न्या. द. = न्यायदर्शनम्

न्या. सू. = न्यायसूत्रम्

न्या. लीला. = न्यायलीलावती

वै. द. = वैशेषिकदर्शनम्

वै. सू. = वैशेषिकसूत्रम्

वै. सू. उप. = वैशेषिकसूत्रोपस्कारटीका

प्र. भा. = प्रशस्तपादभाष्यम्

**उल्लेखपञ्जिः**

१. 'प्रमाण-प्रमेय-संशय-प्रयोजन-दृष्टान्त-सिद्धान्तावयव-तर्कनिर्णय-वाद-जल्पवितण्डा-हेत्वाभासच्छलजातिनिग्रहस्थानानाम् तत्त्वज्ञाना-न्निःश्रेयसाधिगमः'। न्या.सू. 1.1.1

२. न्या. सू. 1.1.9

३. प्रमेयस्य लक्षणप्रसङ्गे सर्वदर्शनसंग्रहकारेणोक्तम्- "प्रमायां यद्धिप्रतिभाषते तत्प्रमेयम्"। सर्व. द. सं., सम्पा. उमाशङ्कर-शर्मा, पृ-394

४. न्या. द., सम्पा. अनन्तलालठाकुरः, प्रथमो खण्डः, पृ. 382

५. न्या. सू. 1.1.14

६. *तदेव*, पृ. 417

७. न्या. द., सम्पा. अनन्तलालठाकुरः, प्रथमो खण्डः, पृ. 418

८. न्या. द., सम्पा. अनन्तलालठाकुरः, प्रथमो खण्डः, पृ. 423

९. वै. सू. 3.1.1

१०. वै. द. सम्पा. अमितभट्टाचार्यः, पृ. 99

११. न्या. सू. 1.1.2

१२. *तदेव* 4.2.2

१३. न्या. द. सम्पा. फणिभूषण-तर्कवागीशः, पञ्चमखण्डः, पृ. 34

१४. वै. सू. 1.1.4

१५. वै. सू. 9.1.1

१६. वै. सू. 8.2.3

१७. प्र. भा., सम्पा. ढुण्डिराजशास्त्री, पृ. 9

१८. वै. सू. उप., सम्पा. ढुण्ढिराजशास्त्री, पृ. 464

१९. वै. सू. 5.2.18

२०. तर्क., सम्पा. वदरीनाथशुक्लः, पृ. 215

२१. तर्क., सम्पा. वदरीनाथशुक्लः, पृ. 181

**परिशीलितग्रन्थपञ्जिः**

केशवमिश्रः। *तर्कभाषा* (चिन्नंभट्टविरचितया *तर्कभाषाप्रकाशिकाख्य*या टीकया परिष्कृता)। सम्पा. देवदत्त-रामकृष्ण-भण्डारकरः केदारनाथ-साहित्यभूषणश्च। पुना: भाण्डारकरप्राच्य-विद्यासंशोधन-मन्दिराधिकारी, १९७९।

__।__ (हिन्दीव्याख्यासहिता)। सम्पा. बदरीनाथशुक्लः। दिल्ली: मोतीलाल-बनारसीदासः, २०१७ (सप्तमपुनर्मुद्रणम्)।

__।__ (बङ्गानुवादसहिता)। द्वितीयो खण्डः। सम्पा. गङ्गाधरकरः। कलकाता: महाबोधी-वुक-एजेन्सी, २०१४ (द्वितीयसंस्करणम्)।

जयन्तभट्टः। *न्यायमञ्जरी*। सम्पा. सूर्यनारायणशुक्लः। वाराणसी: चौखम्बा-संस्कृत-सीरीज-अफिस, १९३६।

झालकिकरः, भिमाचार्यः। *न्यायकोशः*। वाराणसी: चौख्मबा-सुरभाति-प्रकाशनम्, २०१७।

ठाकुरः, अनन्तलालः। *न्यायदर्शनम्* (*न्यायचतुर्ग्रन्थिका* समलङ्कृता)। प्रथमो खण्डः। दारभाङ्गा: मिथिला-विद्यापिठस्य परिचालकः, १९६७।

तर्कवागीशः, फणिभूषणः। *न्यायदर्शनम्* (बङ्गानुवादसहिता)। प्रथमो खण्डः। कलकाता: पश्चिमबङ्गराज्यपुस्तकपर्षद्, १९८१ (प्रथम-संस्करणम्) ।

प्रशस्तपादाचार्यः। *प्रशस्तपादभाष्यम्* (बङ्गानुवादसहिता)। सम्पा. दण्डिस्वामी दामोदर-आश्रमः। कलकाता: दक्षिणेश्वरस्य रामकृष्णसंघः, २०१० (तृतीय-संस्करणम्)।

प्रशस्तपादाचार्यः। *प्रशस्तपादभाष्यम्* (हिन्दीव्याख्यासहिता)। सम्पा. ढुण्डिराजशास्त्री। वाराणसी: चौखम्बा-संस्कृत-प्रतिष्ठानम्, २०१६ (पुनर्मुद्रणम्)।

माधवाचार्यः। *सर्वदर्शनसंग्रहः*। (सम्पा.) उमाशङ्करशर्मा। वाराणसी: चोखम्बा-विद्याभवनम्, २०१६।

शङ्करमिश्रः। *वैशेषिकसूत्रोपस्कारः*। सम्पा. ढुण्ढिराजशास्त्री। वाराणसी: चौखम्बा प्रकाशन्, २०१६ (चतुर्थो संस्करणम्)।

Dasgupta, Surendranath. *A History of Indian Philosophy*. Vol. 1. Delhi: Surjeet Publications, 2017 (First Indian reprint).

Maxmuller, K. *The six system of Indian Philosophy*. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit series office, 2008 (Sixth edition).

# शाब्दिकसम्मतबौद्धार्थस्वीकृतिविमर्शः

देवाञ्जलि-वोसः


**सारसंक्षेपः**

शब्दादेवार्थप्रतीतिः। अर्थस्य वाच्यार्थ-बौद्धार्थभेदेन द्विविधत्वादपि न सर्वे दार्शिनिकाः ऐक्यमत्यं भजन्ते। यद्यपि आचार्यपतञ्जलिः द्वावेवार्थौ भाष्ये उपदिष्टवान्। आचार्यनागेशस्तु केवलं नित्यतया बौद्धार्थमेवोररीकृतवान्, वाच्यार्थं तु आरोपितत्वेन इति उपदिदेश तदीये *सिद्धान्तमञ्जूषा*याम्। ननु कथम् अर्थस्य द्वे प्रतीती, वाच्यार्थस्वीकारे का हानिः किञ्च शास्त्रगतसौविध्यमिति विमर्श आचार्यपतञ्जलेः *महाभाष्यं* तथा, आचार्यनागेशस्य *वैयाकरणसिद्धान्तलघुमञ्जूषां* समाश्रित्य उपस्थापयिष्यते अस्मिन् प्रबन्धे।



**कुञ्चिकाशब्दः**

शब्दः, अर्थः, बाह्यार्थः, बौद्धार्थः, उपदेशः, उद्देश्यम्, कार्यकारणभावः।


> यदधीतमविज्ञातं निगदेनैव शब्द्यते।
> अनग्नाविव शुष्कैधो न तज्जलति कर्हिचित्॥[१]

अर्थ एव शब्दस्यात्मा। शरीरावयवज्ञानानन्तरं यथा आत्मनः ज्ञानम् अपेक्षितं स्यात्तथैव ध्वनि-पद-वाक्यादीनां परं शब्दस्यार्थज्ञानं भवति अनिवार्यम्। यास्काचार्यस्य मते, अर्थज्ञानं विना वेदस्य अध्ययनं यः करोति, स एव भारवाहकपशुतुल्यः एव।[२] *ऋग्वेदे*ऽपि अर्थज्ञव्यक्तिः अजेययोद्धारूपेण स्वीकृतः।[३]

ननु कोऽयमर्थः? आचार्येण भर्तृहरिणा वाक्यार्थरूपा प्रतिभा एव अर्थरूपेण स्वीकृता।[४] तन्मते, शब्दादेव अर्थस्य प्रतीतिर्भवति। यस्य शब्दस्योच्चारणेन यस्य अर्थस्य बोधो भवति, स एव तस्य शब्दस्यार्थत्वेन प्रतिपद्यते।[५] वार्तिककारेण कात्यायनेन अर्थस्य लक्षणप्रसङ्गेनोच्यते, यद्वा सर्वे भावाः स्वेन भावेन भवन्ति स तेषां भावः।[६] *महाभाष्य*कारेण प्रदर्श्यते यत् , अत्र प्रथमभावशब्देन शब्दस्य बोधो भवति। द्वितीयभावशब्देन अर्थस्य बोधः। सर्वेषां शब्दानां प्रयोगे तेषां प्रवृत्तिनिमित्तरूपार्थः एव कारणरूपेण वर्तते।

अस्य अर्थस्य लोके बाह्यस्वरूपं गृह्यते उत बौद्धस्वरूपमिति विषये वैयाकरणेषु मतानैक्यं विद्यते। अस्मिन् पत्रे आचार्यपतञ्जलि-नागेशयोः अर्थस्वरूपविषये मतविमर्शः आलोचयिष्यते।

**अर्थस्वरूपविषये पतञ्जलिमतम्** –

व्याकरणशास्त्रे शब्दोच्चारिते सति शब्दस्य स्वरूपस्य बोधो भवति। परन्तु लौकिके जगति शब्दोच्चारितेन बाह्यार्थस्य बोधो भवति। यथा व्याकरणशास्त्रे *अग्नेर्ढक्* इति सूत्रानुसारं अग्निशब्दस्योत्तरं ढक्-प्रत्ययो भवति। व्याकरणे *अग्निः* इति उक्ते अ-ग्-न्-इ इत्यादीनां वर्णानां समष्टिरूपेण बोधो भवति। परन्तु लोके अग्निशब्दोच्चारितेन बाह्यवस्तुनस्तथा अग्निः इत्यस्य भौतिकपदार्थस्य बोधो भवति। अग्निः इत्यस्योष्णपदार्थस्योत्तरं ढक्-प्रत्ययो न विधीयते। एवमेव गामानय इत्युक्ते अर्थरूपस्य *गोः* एव बोधः, न तु गोः इति शब्दरूपस्य।[७] व्याकरणशास्त्रे शब्देनैव

शब्दस्वरूपस्य ग्रहणं भवति, परन्तु *दाधाघ्वदाप्*[८], *तरप्तमपौ घः*[९], *उपसर्गे घोः किः*[१०] इत्यादिषु क्षेत्रे अर्थस्य एव ग्रहणं भवति।

अर्थस्य बाह्यसत्तावत् पतञ्जलिना बौद्धार्थस्यास्तित्वमपि स्वीकृतम्। *परः सन्निकर्षः संहिता*[११] इति सूत्रस्य भाष्ये *महाभाष्य*कारेण बुद्धिगतपौर्वापर्यः स्वीकृतः। उपर्युक्तसूत्रानुसारं वर्णानाम् अत्यधिकरूपेण सन्निधिः हि संहितात्वेनाभिधीयते। परन्तु वर्णानां सामीप्यं तथा पौर्वापर्यत्वं कदापि न सम्भवति, वर्णानामुच्चरितप्रध्वंसित्वात्।[१२] कस्यचित् पदस्योच्चारणकाले प्रथमवर्णस्योच्चारणात् परं द्वितीयवर्णोच्चारणं भवति। द्वितीयवर्णोच्चारणकाले एव प्रथमवर्णस्य विनाशो भवति। अतो वर्णानां पौर्वापर्यत्वं न सिद्ध्यते। अतो *महाभाष्य*कारेण बुद्धिगतपौर्वापर्यत्वं स्वीकृतम्।[१३] *महाभाष्य*कारमते, अर्थस्य सत्ताद्वयं वर्तते। बाह्यसत्ता बौद्धसत्ता च। *महाभाष्य*कारेण *उपदेशेऽजनुनासिक इत्*[१४] इति सूत्रस्य भाष्ये उपदेशोद्देशयोः शब्दयोः मध्ये आन्तर्यं ज्ञापनकाले बाह्यार्थबौद्धार्थयोः आलोचना क्रियते। प्रत्यक्षगोचरवस्तुनः आख्यानं कथनं वा उपदेशो भवति।[१५] यथा, यः जनः गोविषये अज्ञो भवति, तस्य कृते गां सक्थनि कर्णे वा गृहीत्वोपदिशति- अयं गौरिति।[१६]अप्रत्यक्षकृतवस्तुनः गुणवर्णनेन प्रसिद्धधर्मवर्णनेन वा प्रतिपादनं हि उद्देश्यत्वम्। यथा, कश्चिद् जनः कञ्चिदाह, देवदत्तं मे उपदिशतु। देवदत्तः पाटलिपुत्रे स्थितः, तथा प्रश्नकर्ता अत्र स्थितः। अत्र पाटलिपुत्रस्थं देवदत्तमुपदिशति एवम्प्रूपेण यत् अङ्गद-किरीट-कुण्डलप्रभृतीनां धारणकर्ता तथा व्यूढोरस्को, वृत्तबाहुविशिष्टः, लोहिताक्षः, तुङ्गनासिकाविशिष्टश्च देवदत्तः। अत्र गुणैः प्रतिपादनात् परं प्रश्नकर्त्रा एवमुच्यते, यत् उद्दिष्टो मे देवदत्तः।[१७] अत्र उपदेशेन वाह्यार्थस्य बोधस्तथा उद्देशेन बौद्धार्थस्य बोधो भवति। पुनश्च *हेतुमति च*[१८] इति सूत्रस्य भाष्ये बौद्धार्थस्य प्रतिपादनं क्रियते। कंसं घातयति, बलिं बन्धयति इत्यादिषु ऐतिहासिकघटनासु वर्तमानकालत्वं कथं सिद्ध्यते, तदुच्यते घातकभावस्य वध्यभावस्य च चिरप्रवृत्तत्वात्। नाट्यकारः रङ्गमञ्चोपरि प्रत्यक्षरूपेण कंसस्य हननं करोति, तथा प्रत्यक्षरूपेण बलिबन्धनं करोति। अतः घातकभावस्य तथा बध्यभावस्य चिरप्रवृत्तत्वादपि नाट्यकारादीनाम् अपेक्षा वर्तमानत्वं वर्तते। एवम्प्रूपेण कंसवधस्यचित्रे तथा बलिबन्धनस्य चित्रेऽपि वर्तमानत्वं प्रतिपद्यते। यतः चित्रे कृष्णः कंसबधनार्थं उद्योतरूपेण तथा वामनोऽपि बलिबन्धनार्थम् उद्योतरूपेण प्रदर्श्यते। चित्रकारः चित्रस्थं कंसं चित्रस्थेन कृष्णेन घातयति। एवमेव चित्रस्थेन वामनेन चित्रस्थं वलिं घातयति।[१९] एवमेव कथाकार-ग्रन्थरचनाकारादीनां क्षेत्रेऽपि बोध्यः। कथाकारेण कंसादीनां जन्मादारभ्य विनाशपर्यन्तं लीलाप्रभृतयः सम्पूर्णरूपेण बुद्धिस्थं कृत्वा कंसादीनां लीलैश्वर्यादीनां वर्णनाकाले स्वबुद्धिविषयीभूतविद्यमानकंसादीनां प्रकाशनं तथा श्रोतॄणां बुद्धौ तत्समर्पणं क्रियते। अतः एवम्प्रूपेण एतेषु स्थानेषु वर्तमानत्वं सिद्ध्यते। यदि बुद्ध्यर्थः न स्वीक्रियते, तर्हि अतीतकालस्य वर्णनं वर्तमानसमये न सम्भाव्यते। एवमेव *महाभाष्य*कारेण प्रदर्श्यते यत्, अतीतकालस्य क्रियादीनां भूत-भविष्यत-वर्तमानेषु कालत्रयेषु प्रयोगः दृश्यते। यथा- गच्छ, हन्यते कंसः- अत्र वर्तमानकालस्य प्रयोगः। गच्छ, घानिष्यते कंसः अत्र भविष्यत्कालस्य प्रयोगः। किं गतेन, हतो कंसः अत्र भूतकालस्य प्रयोगः। बुद्ध्यर्थस्य स्वीकार्यत्वादेव लोकव्यवहारेषु त्रैकाल्यं परिलक्ष्यते।[२०]

**अर्थस्वरूपविषये नागेशमतम्-**

*वैयाकरणसिद्धान्तलघुमञ्जूषा*कारेण नागेशभट्टेन तत्प्रणीते ग्रन्थे *बौद्धार्थनिरूपणम्* इति प्रकरणे बुद्धिसत्तासमाविष्टरूपेण अर्थस्य स्वरूपं विस्तृतरूपेण निर्णीयते। तेन प्रतिपाद्यते यत्, शब्दार्थौ बुद्धौ एव वर्तेते।[२१] नागेशमते तु वाच्यार्थः आरोपितः। तेन *ब्रह्मसूत्रभाष्य-परमार्थसार-कूर्मपुराणा*दिभ्यः ग्रन्थेभ्यः उदाहरणानि प्रदर्श्यन्ते।

शब्दार्थयोर्मध्ये यद्यपि भिन्नता विद्यते तथापि उभयोर्मध्ये तादात्म्यं विद्यते। यद्यपि भेदाभेदयोर्मध्ये विरोधो विद्यते तथापि अभेदस्य आरोपत्वात् नात्र विरोधः। नैयायिकाः शब्दार्थयोस्तादात्म्यस्वीकारस्य विरोधमतं प्रदर्शयन्ति मधुशब्दोच्चारणे मुखे माधुर्यरसस्वादापत्तिः किञ्च, वह्निशब्दोच्चारणे सति मुखे दाहस्यानुपस्थितिः। तन्न, भेदाभेदस्योपपादित्वात्[२२]। नागेशमते तु बुद्धिदेशस्थार्थः शक्यः शब्दोऽपि स्फोटात्मकत्वात् बुद्धिस्थः। शब्दार्थस्य बौद्धार्थस्वीकारे वह्निशब्दोच्चारणे सति वह्न्यादावर्थे दाहादिशक्तिमत्त्वाभावात् न तादात्म्यस्वीकारे कापि हानिः। यदि च बौद्धार्थो न स्वीक्रियते चेत्केचन विशेषप्रयुक्तशब्दानां वाच्यार्थाभावान्न प्रातिपदिकत्वम्। तदुच्यते नागेशेन –

एष वन्ध्यासुतो याति खपुष्पकृतशेखरः।
कूर्मक्षीरचये स्नातः शशशृङ्गधनुर्धरः॥

इत्यत्र वन्ध्यासुतादीनां बाह्यार्थशून्यत्वेऽपि बुद्धिपरिकल्पितं वन्ध्यासुतशब्दवाच्यार्थमादायार्थवत्त्वात् प्रातपदिकत्वम्।[२३] वस्तुतः वन्ध्यासुतशशशृङ्गादीनां बाह्यसत्ता नास्ति। बाह्यसत्ताभावे तु नियतोपस्थितिकप्रातिपदिकत्वाभावात् पदत्वाभावाच्च कथं वाक्ये व्यवहारः? यद्यपि शशस्य शृङ्गः नास्ति एव वन्ध्यायाः सुतः न भवति एव, परन्तु केवलं शृङ्गस्य वास्तविकसत्ता अस्ति, केवलं सुतस्य वास्तविकसत्ता अस्ति, तस्मात् वास्तविकशशस्य बुद्धौ शृङ्गः नास्ति, वास्तविकवन्ध्यायाः बुद्धौ सुतः नास्ति। तस्मादेव बुद्धार्थं स्वीकृत्य प्रातिपदिकत्वात् पदत्वाच्च वाक्ये व्यवहारः। तस्मात् शब्दस्य बौद्धार्थः स्वीकरणीय एव।

ये तु केवलमर्थस्य बाह्यार्थमेव स्वीकुर्वन्ति तत्खण्डनार्थं तेन सर्वप्रथममेव प्रदर्शितं यत् बाह्यार्थस्य स्वीकरणे *घटोऽस्ति* इत्यत्र अस्तिपदस्य प्रयोगे अनुपपत्तिर्भवति। यतः अस्ति इति पदस्य सत्तारूपः अर्थः घट इत्यनेन पदेनैव अभिहितः। अतः अस्ति पदस्य प्रयोगे प्रयोजनं नास्ति। किञ्च, घट इत्यनेन शब्देन घटसत्तायाः बोधनात् घटो नास्ति इत्येव प्रयोगोऽपि न सिद्ध्यते। यतः एकस्मिन्नेव काले घटपदेन घटसत्तायाः बोधो भवति, तथा तस्मिन्नेव काले नास्तीति पदेन सत्तायाः अभावबोधो भवति, घटशाब्दबोधसत्तया सह विरोधो जायते। अतः बुद्धिसत्ताविष्टार्थस्य स्वीकरणमावश्यकम्।[२४]

द्वितीयतः बुद्ध्यर्थस्यास्वीकारे *शशशृङ्गं नास्ति*, *अङ्कुरो जायते* इत्यादीनां वाक्यानां शाब्दबोधो न सम्भवति। यतः शशशृङ्गस्य प्रकृतरूपेण बाह्यसत्ता नास्ति। अतः नास्तीति पदेन पुनः कस्य निषेधो भवति। यस्य प्राप्तिर्भवति, तस्यैव निषेधः प्रामाणिको भवति। अतः बुद्धौ संस्काररूपेण स्थितस्य शशशृङ्गस्य बाह्यसत्तारहितत्वमिति उपपद्यते। अपि च *अङ्कुरो जायते* इत्यत्रापि बाह्यसत्तास्वीकारे अनुपपत्तिर्जायते, यतः उत्पत्तिकाले अङ्कुरस्य बाह्यसत्ता नास्ति। परन्तु बुद्ध्यर्थस्वीकारे *अङ्कुरो जायते* इति वाक्यस्य शाब्दबोधो भवति। बुद्धौ संस्काररूपेण स्थितस्य अङ्कुरस्य बाह्यसत्तारूपेण उत्पत्तिर्भवति इति बोधो जायते।[२५]

बुद्ध्यर्थस्वीकारे कार्यकारणभावस्यापि सिद्धिर्भवति। बुद्धिसत्ताविष्टघटपदार्थानामेव वाच्यत्वं स्वीक्रियते। परन्तु इच्छा-ज्ञान-संस्कारादयः अन्तकरणवृत्तिस्वरूपाः भवन्ति। घटादीनां पदार्थानां प्रति ज्ञान-इच्छा-संस्कारादयः विषयाः कारणरूपेण वर्तन्ते। बुद्ध्यर्थस्यास्वीकारे एतत्तु न सिद्ध्यते, सामानाधिकरण्यसम्बन्धाभावात्। नागेशेन प्रतिपाद्यते यत्, संस्काररूपेण सर्वे पदार्थाः अवस्थिताः सन्ति। अतः ज्ञानेच्छासंस्कारादीनां कारणानां तथा घटपटरूपकार्याणां एकस्मिन्नेव अन्तःकरणे स्थितत्वात् सामानाधिकरण्यं सिद्ध्यते।[२६]

बुद्ध्यर्थस्य स्वीकारे नागेशेन *बुद्धिसिद्धं तु तदसत्*[२७] इति न्याससूत्रस्य अवतारणा क्रियते। बुद्धौ एव कारणस्य नित्यरूपेण स्थितिः सम्भाव्यते तथा, तस्मादेव कारणाद् कार्यस्योत्पत्तिरपि सिद्ध्यते। असतः घटस्योत्पत्तिकार्यस्य कर्तृत्वं न सिद्ध्यते। परन्तु बुद्धौ सूक्ष्मरूपेण घटपदस्य विद्यमानत्वाद् उत्पत्तेः पूर्वं तथा विनाशकालात् परं असत्त्वादपि घटस्य उत्पत्तिक्रियायाः कर्तृत्वं सिद्ध्यते।[२८] एवमेव नागेशेन अद्वैतवेदान्तादपि उदाहरणं प्रदीयते। यथा *जन्माद्यस्य यतः*[२९] इति सूत्रस्य भाष्ये वाचस्पतेः व्याख्या अत्रोपस्थाप्यते। यथा कुम्भकारेण घटस्य निर्माणात् पूर्वं तस्य घटस्य नाम तथा रूपं बुद्धौ एव गृहीत्वा घट इति नाम्ना कम्बुग्रीवादिबाह्यरूपेण घटस्य निर्माणं क्रियते। घटं करोति अत्र घटः बाह्यरूपेण अनिष्पन्नः अतः निर्माणविषयः। परन्तु अन्तःसङ्कल्परूपेण प्रागेव घटस्य सिद्धित्वात् घटपदे कर्मत्वं सिद्ध्यते।

एवम्रूपेण नागेशेन सर्वथा बाह्यार्थस्य खण्डनं कृत्वा बुद्ध्यर्थस्य प्रतिपादनं क्रियते। पतञ्जलिना *महाभाष्ये* बुद्ध्यर्थस्य तथा बाह्यार्थस्य स्पष्टरूपेण प्रतिपादनं क्रियते। किन्तु नागेशेन बाह्यार्थस्य खण्डनं कृतम्। अत्र एतद् वक्तव्यं यत् नागेशेन केवलं बुद्ध्यर्थं स्वीकृत्य जगत् मिथ्यात्वेन परिगण्यते, परन्तु व्यवहारकाले तस्य प्रतीतिः स्वीक्रियते। अतः सत्यतुल्यरूपेण जगत् स्वीकृतः।[३०]

**उल्लेखपञ्जिः**

१. पतञ्जलिः. *महाभाष्यम्*. सम्पा. दण्डीस्वामी दामोदर आश्रम. कलकाता : दक्षिणेश्वर रामकृष्णसङ्घ, १४१७ बङ्गाब्द (चतुर्थ संस्करण), पृ.५८

२. स्थाणुरयं भारहारः किलाभूदधीत्य वेदं न विजानाति योऽर्थम्।
योऽर्थज्ञ इत् सकलं भद्रमश्नुते नाकमेति ज्ञानविधूतपाप्मा।। यास्काचार्यः. *निरुक्तम्*. १.१८

३. उत त्वं सख्ये स्थिरपीतमाहुर्नैनं हिन्वन्त्यपि वाजिनेषु।
अधेन्वा चरति माययैष वाचं शुश्रुवाँ अफलामपुष्पाम्।।*ऋग्वेदः*.१०.७१.५

४. शब्देष्वेवाश्रिता शक्तिः, विश्वस्याऽस्य निबन्धनी।
यन्नेत्रः प्रतिभाऽऽत्मायं, भेदरूपः प्रतीयते।। भर्तृहरिः. *वाक्यपदीयम्*. १.११८

५. यस्मिंस्तूच्चारिते शब्दे, यदा योऽर्थः प्रतीयते।
तमाहुरर्थं तस्यैव, नान्यदर्थस्य लक्षणम्।। भर्तृहरिः. *वाक्यपदीयम्*. २.३२८

६. यद्वा सर्वे भावाः स्वेन भावेन भवन्ति स तेषां भावः। किमेभिस्त्रिभिर्भावग्रहणैः क्रियते। एकेन शब्दः प्रतिनिर्दिश्यते द्वाभ्यामर्थः। यद्वा सर्वे शब्दाः स्वेनार्थेन भवन्ति स तेषामर्थः। *महाभाष्यम*.५.१.११९

७. शब्देनोच्चारितेऽर्थो गम्यते- गामानय दध्यशानेत्यर्थ आनीयतेऽर्थश्च भुज्यते। अर्थे कार्यस्याऽसम्भवात्। इह च व्याकरणे अर्थे कार्यस्याऽसम्भवः। *महाभाष्यम्*.१.१.६८

८. पाणिनि. *अष्टाध्यायी*.१.१.२०

९. तत्रैव.१.१.२२

१०. तत्रैव.३.३.९२

११. तत्रैव.१.४.१०९

१२. तदेव

१३. तदेव

१४. तत्रैव.१.३.२

१५. द्विवेदी. कपिलदेव. *अर्थविज्ञान और व्याकरणदर्शन*. विश्वविद्यालय प्रकाशन. वाराणसी: तृतीयसंस्करण.२०२१. पृ.१५८

१६. अगोज्ञाय कश्चिद् गां सक्थनि कर्णे वा गृहीत्वोपदिशति- अयं गौरिति। स प्रत्यक्षमाख्यातमाह- उपदिष्टो मे गौरिति। *महाभाष्यम्*. १.३.२

१७. कश्चित् कञ्चिदाह- देवदत्तं मे भवानुपदिशतु इति। स इहस्थः पाटलिपुत्रस्थं देवदत्तमुद्दिशति-अङ्गदी कुण्डली किरीटी व्यूढोरस्को वृत्तबाहुलोहिताक्षस्तुङ्गनासो विचित्राभरण ईदृशो देवदत्तः इति। स गुणैः प्राप्यमाणमाह- उद्दिष्टो मे देवदत्तः इति। तदेव

१८. पाणिनि. *अष्टाध्यायी*. ३.१.२७

१९. चित्रेषु कथम्। चित्रेष्वपि उद्गूर्णा निपतिताश्च प्रहारा दृश्यन्ते कंसकर्षण्यश्च। ग्रन्थिकेषु कथं, यत्र शब्दग्रन्थगड्डमात्रं लक्ष्यते। तेऽपि हि तेषामुत्पत्तिप्रभृत्या विनाशाद् ऋद्धीर्व्याचक्षाणाः सतो बुद्धिविषयान् प्रकाशयन्ति। *महाभाष्यम*. ३.१.२७

२०. त्रैकाल्यं खल्वपि लक्ष्यते, गच्छ हन्यते कंसः। गच्छ घानिष्यते कंसः। किं गतेन, हतः कंस इति। *महाभाष्यम*. ३.१.२७

२१. एवं शक्योऽर्थोऽपि बुद्धिसत्तासमाविष्ट एव न तु बाह्यसत्ताविष्टः। भट्टः. नागेशः. *वैयाकरणसिद्धान्तलघुमञ्जुषा*. पृ.३६४

२२. नागेशः. *परमलघुमञ्जूषा*. सम्पा. लोकमणिदाहालः. वाराणसी: चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन. २०१३. पृ. ३६.

२३. तदेव

२४. घट इत्यत एव सत्तावगमेन घटोऽस्तीति प्रयोगे गतार्थत्वादस्तीति प्रयोगानापत्तेः सत्तया विरोधात्, घटो नास्तीत्यस्यानापत्तेश्च। मम तु बुद्धिसतो बाह्यसत्तातदभावबोधनाय अस्ति नास्ति इति प्रयोगः। तदेव।

२५. शशशृङ्गं नास्ति अङ्कुरो जायते इत्यतो बोधानापत्तिः मम तु बुद्धिसन्नङ्कुरो जायत इत्यर्थः। तदेव

२६. इच्छादीनामन्तः करणनिष्ठतया तत्र विषयस्य सामानाधिकरण्येनैव कारणत्वौचित्येन बौद्धपदार्थसत्ताऽऽवश्यकी। *वैयाकरणसिद्धान्तलघुमञ्जुषा*. पृ.३६५

२७. *न्याससूत्र* ४.१.५०

२८. कार्यमुत्पत्तेः प्राक् नाशोत्तरं चासदपि बुद्धिविषयतया सिद्धमिति तदर्थः। *वैयाकरणसिद्धान्तलघुमञ्जुषा*. पृ.३६९

२९. ब्र.सू.१.१.२

३०. सत्यमवेति इवेन तस्यारोपितत्वं स्पष्टमेवोक्तम्। यद्वा पूर्वपूर्ववासनावशात्तत्त्वेनापि प्रतीतिः। व्यवहारकालमात्रे तत्तप्रतीतेः सत्यमिवेत्युक्तम्। *वैयाकरणसिद्धान्तलघुमञ्जुषा*. पृ.४२३

**परिशीलितग्रन्थपञ्जिः**

द्विवेदी, कपिलदेव. *अर्थविज्ञान और व्याकरणदर्शन*. वाराणसी : विश्वविद्यालय प्रकाशन, तृतीयसंस्करण,२०२१.

__,__. *भाषाविज्ञान एवं भाषाशास्त्र*. विश्वविद्यालय प्रकाशन. वाराणसी : षोडशसंस्करण,२०१९.

नागेशभट्टः. *वैयाकरणसिद्धान्तलघुमञ्जुषा*. सम्पा. त्रिपाठी. रामप्रसाद. सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय. वाराणसी: १९९०.

नागेशः.*परमलघुमञ्जूषा*. सम्पा. लोकमणिदाहालः. वाराणसी: चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन. २०१३.

नागेशभट्टः. *वैयाकरणसिद्धान्तलघुमञ्जुषा*. सम्पा. रामप्रसाद त्रिपाठी. वाराणसी : सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय, १९९०.

पाणिनि. *अष्टाध्यायी*. सम्पा. नरेश झा. वाराणसी : चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, २०१७.

पतञ्जलिः. *व्याकरणमहाभाष्यम्*. सम्पा. हरिनारायण तिवारी. वाराणसी : चौखम्वा विद्याभवन, २०१४.

भट्टोजिदीक्षितः. *वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी*. सम्पा. लक्षी शर्मा. वाराणसी : चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, २०१८.

भर्तृहरिः. *वाक्यपदीयम्*. सम्पा. विष्णुपद भट्टाचार्य्य. कोलकाता : पश्चिमवङ्ग राज्यपुस्तक पर्षत्. २००७.

__.__. सम्पा. हरिनारायण तिवारी. वाराणसी : चौखम्बा संस्कृत सीरीज. वाराणसी: २०१५.

# ऋग्वेदीयपदपाठे छान्दसदीर्घत्वम्: एका समीक्षा

देवाशीष-पात्रः

**सारसंक्षेपः**

भारतीयपरम्परानुसारेण ऋषिभिराम्नाता वेदा निखिलज्ञानाधारीभूताः। अखिलज्ञानाधारत्वात् वैदिकमन्त्राणामर्थावबोधः साधारणानां सविधे आयाससाध्यः। तस्यैव देवस्य अर्थप्रकाशनाय परवर्तिनि काले भाष्यकृद्भिः भाष्याणि विरचितानि। वैदिकमन्त्राणां यथार्थतया संरक्षणाय परवर्तिनि काले वेदस्य बहुविधाः पाठाः प्रचलिताः। तेषु प्रकृतिपाठत्वेनाङ्गीकृतः पदपाठोऽन्यतमः। ऋग्वेदस्य पदपाठकारो वर्तते महर्षिः शाकल्यः। पदपाठप्रवक्तृत्वेन शाकल्योल्लेखः यास्काचार्यविरचिते निरुक्तग्रन्थे प्राप्यते- 'वेति य इति चकार शाकल्यः...' इति। शाकल्येन वैदिकमन्त्राणां पदपाठकाले प्रत्येकं पदं दण्डेन पृथक्प्रदर्शितम्, सन्धियुक्तानि पदानि पृथक्कृतानि, समासे सति पदान्यवग्रहेण प्रदर्शितानि, प्रगृह्यत्वे इतिकरणेन सूचितानि च। पदपाठकृता शाकल्येन पदपाठे न केवलं पदविभागः कृतः अपि तु तेन अवग्रहेतिकरणादिभिः मन्त्रार्थज्ञापनेन भाष्यकृद्भ्यो बहुधा साहाय्यं विहितम्। महर्षिणा शाकल्येन पदपाठे पदविभागकाले छान्दसदीर्घानि पदान्यपि ह्रस्वत्वेन प्रदर्शितानि। अनेन च तेन पदानां स्वरूपं समुद्घाट्य बहुत्र प्रकृतो मन्त्रार्थो ज्ञापितः। शाकल्येन छान्दसदीर्घपदानां ह्रस्वत्वज्ञापनेन मन्त्राणामर्थकरणकाले कथं बहुविधानां संशयानां निरसनं विहितं, मन्त्रार्थव्याख्याने च साहाय्यं कृतमित्येव मम निबन्धस्यास्य विषयः।

**कुञ्चिकाशब्दः**

आकारप्रश्लेषः, छान्दसदीर्घत्वं, पदपाठः, शाकल्यः।

## १.१ उपोद्घातः

'उपसर्गाः क्रियायोगे'[१] इति सूत्रानुसारेण प्रादिगणे विद्यमाना निपातसंज्ञकाः शब्दाः धातोः योगेन यदा प्रयुज्यन्ते तदा तेषामुपसर्गः इति संज्ञापि भवति।[२] उपसर्गा यथायथं वाक्ये प्रयुक्ताः सन्तः वाक्यार्थज्ञापने बहूपकुर्वन्ति। सम्यक्प्युक्ताश्चोपसर्गाः यथोपस्कुर्वते वाक्यविन्यासस्य न तथेतरत् किञ्चित्। साधारणतया उपसर्गाः धातोः प्राक् प्रयुज्यन्ते। वैदिकसंहितासु ते कदाचित् धातोः प्राक् न प्रयुज्य परमपि परिलक्ष्यन्ते, कदाचिच्च व्यवधानेनापि व्यवह्रीयन्ते। पुरातनैः विद्वद्भिः यथा उपसर्गाणां व्यवहारः प्रदर्शितः वाक्यसौष्ठववर्धनाय तदद्यत्वे न दृश्यते। उपसर्गाणामर्थवत्वविषये विद्वांसो विवदमाना दृश्यन्ते। केचिदाचार्या उपसर्गाणां वाचकत्वं स्वीकुर्वन्ति, केचिच्च द्योतकत्वम्। शाकटायनमतानुसारेण उपसर्गाः वाक्ये पृथक् प्रयुक्ताः सन्तः कमप्यर्थं न निर्वदन्ति। ते तु नाम्नः आख्यातस्य वा अर्थविशेषं प्रकटयन्ति। गार्ग्यमतानुसारम् उपसर्गाणां पृथगर्थवत्वमस्ति। निरुक्तकृद् यास्काचार्यः उपसर्गाणां वाचकत्वमेव स्वीकरोति, न द्योतकत्वम्। तस्मात्तेनोच्यते- "तद् य एषु पदार्थः प्राहुरिमे तं नामाख्यातयोरर्थविकरणम्"[३] इति। वैयाकरणानां निकाये उपसर्गा द्योतकाः उपसर्गा वाचका इति द्वौ वादावुपलभ्येते। भर्तृहरिणा वाक्यपदीयग्रन्थ उच्यते- "स वाचको विशेषाणां सम्भवाद् द्योतकोऽपि वा। शक्त्याधानाय धातोर्वा सहकारी प्रयुज्यते।।"[४] इति। धातुना सह उपसर्गाणां प्रयोगे वाक्यार्थे अवस्थान्तरं परिलक्ष्यते। कश्चिदुपसर्गो धात्वर्थं बाधते, कश्चित्तमेव धात्वर्थमनुवर्तते, कश्चित्तमेव धात्वर्थं विशेषेन वदति च। तस्मादुच्यत्-

धात्वर्थं बाधते कश्चित् कश्चित्तमनुवर्तते।

तमेव विशिनष्ट्यन्योऽनर्थकोऽन्यः प्रयुज्यते।। इति।

किञ्च केचनोपसर्गाः कृति प्रत्यये परतः यमर्थमाहुः तिङि परतो न तथा। यथा प्रशितः इति आदृतो विनीतो वा भवति, प्रश्रयते इति तु प्रश्रयणपूर्वकं निषदनमाचष्टे प्रायेण। कुड्यं प्रश्रयते नाम कुड्यं संश्रित्य निषीदति इति। विद्यार्थी विद्यालयं गच्छति, विद्यार्थी विद्यालयाद् आगच्छति इत्यनयोर्वाक्ययोर्मध्ये धातुः एक एव परन्तु वाक्यार्थे क्रियार्थः विपरीतः। एवमेव वर्तते उपसर्गमाहात्म्यम्। अद्यत्वे यद्यपि वाक्यवैचित्र्यवर्धनाय उपसर्गाणां तादृशः प्रयोगो न दृश्यन्ते परन्तु पुरा लौकिकसाहित्ये तथा वैदिकसाहित्ये विविधार्थेषु उपसर्गाणामाधिक्येन प्रयोगः अप्राप्यन्त। वैदिकसंहितापि नास्य व्यत्ययः। संहितागते मन्त्रे उपसर्गस्य विद्यमानताविषये यदि सम्यग् ज्ञातुं न शक्यते तदा प्रकृतमन्त्रार्थोऽपि अज्ञात एव भवेत्। यतो हि उपसर्गयोगेन मन्त्रार्थः अवस्थान्तरं प्राप्नोति।

## २.१ छान्दसदीर्घत्वम्

ऋषिभिराम्नाते संहितागतमन्त्रे बहुत्र पदेषु दीर्घस्वराः दृश्यन्ते। तेषु कुत्रचित् ह्रस्वस्वरस्य छान्दसदीर्घत्वं वर्तते कुत्रचिच्च तन्मध्ये दीर्घस्वरस्य प्रश्लेषो वर्तते। संहिताया नामान्तरं वर्तते छन्दः इति। छन्दसि नाम संहितायां प्रकृतिभूतानि ह्रस्वान्तानि यानि पदानि दीर्घरूपेण परिलक्ष्यन्ते तान्येव छान्दसदीर्घाभिधयाभिधीयन्ते। वैदिकमन्त्राणां संहितापाठे यानि छान्दसदीर्घत्वेनोच्यन्ते तानि तु प्रकृत्या ह्रस्वान्तान्येव। संहितागतं मन्त्रं दृष्ट्वा कुत्र छान्दसदीर्घत्वं कुत्र च दीर्घस्वरस्यावस्थानं तन्न ज्ञातुं शक्यते। तज्ज्ञानेन विनापि प्रकृतमन्त्रार्थः न ज्ञायते। केवलं पदपाठमेव दृष्ट्वा तदवगम्यते। एवं कुत्रचित् छान्दसदीर्घत्वमुत दीर्घस्वरावस्थानमिति विषये व्याख्यातृषु मतभेदोऽपि दृश्यते। तत्र बहुभिः व्याख्यातृभिः शाकल्यकृतपदपाठमेव मान्यतां प्रदाय भाष्याणि रचितानि। ऋग्वेदस्य प्रथममण्डलान्तर्गते एकस्मिन् सूक्ते एवं मतभेदो दृश्यते। तद्यथा-

अबो॑ध्य॒ग्निर्ज्म उदे॑ति॒ सूर्यो॒ व्यु॒१षा॑श्च॒न्द्रा म॒ह्या॑वो अ॒र्चिषा॑।
आयु॑क्षाताम॒श्विना॒ यात॑वे॒ रथं॒ प्रासा॑वीद्दे॒वः स॑वि॒ता जग॒त्पृथ॑क्॥ इति।[5]

अस्याः संहितायाः पदपाठो यथा-

अबो॑धि । अ॒ग्निः । ज्मः । उत् । ए॒ति॒ । सूर्यः॑ । वि । ऊ॒षाः । च॒न्द्रा । म॒ही । आ॒व॒ः । अ॒र्चिषा॑।
अयु॑क्षाताम् । अ॒श्विना॑ । यात॑वे । रथ॑म् । प्र । अ॒सा॒वी॒त् । दे॒वः । स॒वि॒ता । जग॑त् । पृथ॑क् ॥ इति।[6]

अत्र दृश्यते संहितापाठतः पदपाठे पदविभागकाले शाकल्यः 'आयुक्षाताम्' इति पदम् एकमेव स्वीकृतवान्। पुनश्च तत्र आकारः ह्रस्वत्वेन अकाररूपेण पठितः 'अयुक्षाताम्' इति। अतः अनेन ज्ञाप्यते संहितापाठे आकारस्तु छान्दसदीर्घः। वस्तुतस्तु तत्र अकार एव वर्तते इति शाकल्याभिमतम्। परन्तु केचित् भाष्यकाराः आयुक्षातामित्यत्र पदद्वयं स्वीकुर्वन्ति। तेषान्नये आयुक्षातामित्यत्र आ अयुक्षाताम् च इति पदद्वयम्। संहितायान्तु 'अकः सवर्णे दीर्घः'[7] इति नियमेन सन्धिवशात् 'आयुक्षातामि'ति जातम्। प्रसिद्धः भाष्यकारः सायणाचार्यः शाकल्याभिमतं पदविभागमुपेक्षापूर्वकं पदद्वयपक्षमादाय भाष्यं चकार। सायणाचार्यमतेन अत्र 'आ' इति उपसर्गस्य प्रश्लेषः अस्ति यः आभिमुख्यार्थः। अतः तेन मन्त्रार्थः क्रियते- '...हे अश्विनौ युस्मत्सम्बन्धिनं रथं यातवे देवयजनगमनाय रासभाभ्याम् आयुक्षाताम् आभिमुख्येन युञ्जाथाम्।'[8] इति। अस्यैव मन्त्रस्य व्याख्यानसमये व्याख्याकारः वेङ्कटमाधवः अत्र एकमेव पदं स्वीकृत्य भाष्यं चकार- '...अश्विनौ च गमनाय आत्मीयं रथं युक्तवन्तौ' इति। युक्तवन्तौ इत्यत्र

वेङ्कटमाधवेन आभिमुख्यार्थः न प्रदर्शितः। मन्त्रेऽस्मिन् शाकल्यकृतः पदविभाग एव यथार्थः, अत्र आकारस्य प्रश्लेषो नास्ति छान्दसदीर्घमिदं पदमिति ऋग्वेदप्रातिशाख्यकृता शौनकेनापि उक्तम्। शौनकेन शाकल्यमतमादाय छान्दसदीर्घमिदं निपातनरूपेणोल्लिखितम्। उक्तञ्च शौनकेन-

> अहिन्नारिण्कपथ आयुक्षातामुदावता।
> रिकथमारैग् य आयुक्त कुरु श्रवणमावृणि॥[९] इति॥

शाकल्येन अस्मिन् मन्त्रे यथा छान्दसदीर्घत्वं सूचितं तथैवान्यत्र संहितामध्ये आकारप्रश्लेषं दर्शयित्वा प्रकृतमन्त्रार्थः ज्ञापितः। ऋक्संहितायाः प्रथममण्डलस्य एको मन्त्रो यथा-

> उप नो देवा अवसा गमयन्त्वङ्गिरसां सामभिः स्तूयमानाः।
> इन्द्र इन्द्रियैर्मरुतो मरुद्भिरादित्यैर्नो अदितिः शर्म यंसत्॥[१०] इति।

संहितागतमिदं मन्त्रं दृष्ट्वा 'उप नो देवा अवसा' इत्यत्र 'अवसा' इत्येकं पदं मन्यते, यस्यार्थो रक्षणेनेति। संहितावस्थायां केनाप्युपायेन अवसापदे 'आ' इत्युपसर्गस्य प्रश्लेषः ज्ञातुं न शक्यते। केवलं पदपाठं दृष्ट्वा 'अवसा' इत्यत्र 'अवसा' 'आ' इति पदद्वयमस्तीति ज्ञायते। अस्य मन्त्रस्य पदपाठः एवं प्रदर्शितः शाकल्येन-

> उप। नः। देवाः। अवसा। आ। गमन्तु। अङ्गिरसाम्। सामऽभिः। स्तूयमानाः।
> इन्द्रः। इन्द्रियैः। मरुतः। मरुत्ऽभिः। आदित्यैः। नः। अदितिः। शर्म। यंसत्॥[११] इति।

पदपाठं दृष्ट्वा 'अवसा' इत्यत्र 'आ' इत्युपसर्गस्य प्रश्लेषं स्वीकृत्य भाष्यकारैः मन्त्रार्थः प्रदर्शितः। सायणाचार्येणोक्तम्- 'देवाः दानादिगुणयुक्ताः सर्वे देवा अवसा रक्षणेनास्मभ्यम् दातव्येनान्नेन वा युक्ताः नः अस्मान् स्तोतॄन् उप आ गमन्तु उपागच्छन्तु प्राप्नुवन्तु'[१२] इति। प्राचीनभाष्यकृता स्कन्दस्वामिनाप्युच्यते- 'न अस्मान् देवा इन्द्रादय अवसा पालनेन तर्पणेन वा । तर्पणार्थे पालनार्थे वेत्यर्थः। उप आ गमन्तु उपागच्छन्तु।' इति। यद्यत्र पदपाठकृता आकारप्रश्लेषो न प्रदर्शितस्तदा मन्त्रार्थो विपरीतो जातः। तदा आगच्छन्तु प्राप्नुवन्तु इत्यस्यार्थो गच्छन्तु इति भवेत्। अतोऽत्र पदपाठकृता शाकल्यन छान्दसदीर्घत्वज्ञापनेन प्रकृतमन्त्रार्थकरणे साहाय्यं विहितम्। पुनश्च द्वितीयमण्डलस्य एकस्मिन् सूक्ते एवंप्रकारेणैव आकारप्रश्लेषं सूचयित्वा प्रकृतमन्त्रार्थो ज्ञापितः । तद्यथा-

> वाते॑वाजु॒र्या न॒द्ये॑व री॒तिर॒क्षीइ॑व॒ चक्षु॒षा या॑तम॒र्वाक्।
> हस्ता॑विव त॒न्वे॒३ शंभ॑विष्ठा॒ पादे॑व नो नय॒तं वस्यो॒ अच्छ॑॥[१३]

इति संहितापाठे 'चक्षुषा यातमर्वाक्' इत्यंशे 'चक्षुषा' इति पदमापातदृष्ट्या चक्षुष् इति प्रातिपदिकस्य तृतीयैकवचनस्य रूपं मन्यते। पदपाठत एव ज्ञायते यदत्र चक्षुषेति पदे आकारस्य प्रश्लेषो वर्तते। यतो हि पदपाठे शाकल्येन दण्डेन पदविभागकाले आकारप्रश्लेषः प्रदर्शितः। अस्य मन्त्रस्य पदपाठो यथा-

> वाता॑ऽइव । अ॒जु॒र्या । न॒द्या॑ऽइव । री॒तिः । अ॒क्षी इ॒वेत्य॒क्षी इ॑व । चक्षु॑षा । आ । या॒त॒म् । अ॒र्वाक् ।
> हस्तौ॑ऽइव । त॒न्वे॑ । शम्ऽभ॑विष्ठा । पादा॑ऽइव । नः॒ । न॒य॒त॒म् । वस्यः॑ । अच्छ॑ ॥[१४] इति।

पदपाठं दृष्ट्वैवावगम्यते यच्चक्षुषेति पदे आ इत्युपसर्गो विद्यते। चक्षुषा आ इत्यवस्थायाम् "अकः सवर्णे दीर्घः"[१५] इति सूत्रेण सवर्णदीर्घे चक्षुषा इति पदं निष्पन्नम्। परवर्तिनि काले वेदव्याख्याकृतः मन्त्रस्यास्य व्याख्यानकाले

पदपाठकारप्रदर्शितमाकारप्रश्लेषमादायैव मन्त्रार्थः व्याख्यातः। मन्त्रस्यास्य व्याख्यानरूपेण भाष्याकृता सायणाचार्येणोक्तं यत्- 'हे अश्विनौ वातेव वाताविव अजुर्या जरितुमशक्यौ नद्येव नद्याविव रीतिः।। व्यत्ययेनैकवचनम्।। शीघ्रं गन्तारौ युवाम्। अक्षी इव अक्षिणी इव चक्षुषा दर्शनेन अर्वाक् अस्मदभिमुखम् आ यातम् आगच्छतम्।...'।[१६] इति। अस्य मन्त्रस्य व्याख्यानप्रसङ्गे वेङ्कटमाधवेनोच्यते- "हे अश्विनौ! वाताविव अजरौ अस्मान् आगच्छतम्। ..." इति। अत्रापि आकारावस्थानं न दर्शितं चेत्तदा विपरीतो मन्त्रार्थोऽभवत्। अतः पदपाठकृता शाकल्येन पदपाठे य आकारप्रश्लेषः प्रदर्शितः स प्रकृतमन्त्रार्थज्ञापकः।

२.२

संहितागते मन्त्रे दीर्घस्वरं दृष्ट्वा तत्र छान्दसदीर्घत्वमुत दीर्घस्वरस्यावस्थानं तन्न निर्णेतुं शक्यते। छान्दसदीर्घत्वे यो मन्त्रार्थः प्राप्यते दीर्घस्वरावस्थाने तद्विपरीतोऽर्थ आयाति। पदपाठं दृष्ट्वा एव तन्निश्चीयते छान्दसदीर्घत्वविषये। प्रथममण्डलान्तर्गतमेकमुदारणं प्रस्तूयते-

> य इ॑न्द्राग्नी चि॒त्रत॑मो रथो॑ वाम॒भि विश्वा॑नि॒ भुव॑नानि॒ चष्टे॑।
> तेना या॑तं स॒रथं॑ तस्थि॒वांसाथा॒ सोम॑स्य पिबतं सु॒तस्य॑।।[१७] इति।

मन्त्रस्यास्य अन्त्ये चरणे 'तेना' इत्येकं पदं, 'अथा' इत्येकं पदञ्च दीर्घस्वरान्तं वर्तते। अत्र मन्त्रार्थकरणसमये उभयत्र दीर्घस्वरस्यावस्थानं स्वीकर्तुं शक्यते, उभयत्र छान्दसदीर्घत्वमपि स्वीकर्तुं शक्यते, अपि चैकत्र छान्दसदीर्घत्वमपरत्र दीर्घस्वरावस्थनं स्वीकर्तुं शक्यते। एवमवस्थायामत्र कः पक्षः समाश्रयणीयः इति पदपाठेन विना न ज्ञायते। पदपाठेन विना मन्त्रार्थो व्याख्यायते चेत्तदा यथार्थपक्षसमाश्रयणाभावे प्रकृतमन्त्रार्थप्रकाशने वैपरित्याशङ्का उदेति। अस्य मन्त्रस्य पदपाठो यथा-

> यः । इ॒न्द्रा॒ग्नी॒ इति॑ । चि॒त्रऽत॑मः । रथः॑ । वा॒म् । अ॒भि । विश्वा॑नि । भुव॑नानि । चष्टे॑ ।
> तेन॑ । आ । या॒त॒म् । स॒ऽरथ॑म् । त॒स्थि॒ऽवांसा॑ । अथ॑ । सोम॑स्य । पि॒ब॒त॒म् । सु॒तस्य॑ ।। इति।

अत्र पदपाठतः ज्ञायते यत् 'तेना' इत्यत्र दीर्घस्वरावस्थानं वर्तते। 'अथा' इत्यत्र च छान्दसदीर्घत्वं वर्तते। यतो हि पदपाठे 'तेना' इत्यस्य तेन आ इति पदविभागः प्रदर्शितः। तेन आ इति संहितावस्थायाम् 'अकः सवर्णे दीर्घः'[१८] इत्यनेन सूत्रेण सवर्णदीर्घे जाते 'तेना' इति सिद्धम्। परन्तु 'अथा' इत्यस्य 'अथ' इत्येवंप्रकारेण प्रदर्शितत्वादत्र आकारप्रश्लेषो नास्तीति निश्चीयते। अतः 'अथा' इति छान्दसदीर्घं पदम्। 'तेना' इत्यत्र छान्दसदीर्घत्वं स्वीक्रियते चेत्तदा हे इन्द्राग्नी युवां गच्छतमित्यन्वयो भवेत्। तथा कृते मन्त्रार्थस्य वैपरित्यं जायते। पुनः 'अथा' इत्यत्र आकारप्रश्लेषो स्वीक्रियते चेत् तदापि मन्त्रार्थस्यानिष्टापत्तिः। अतः अत्र पदपाठत एव छान्दसदीर्घविषये निश्चित्करणेन पदानां सम्यक्तया अन्वयः कर्तुं शक्यते। तेन च प्रकृतमनत्रार्थज्ञानमपि सम्भवति। परवर्तिनः वेदभाष्यकृतः शाकल्यप्रदर्शितमाकारप्रश्लेषं तथा छान्दसदीर्घत्वमादायैव मन्त्रस्यास्य भाष्यं चक्रुः। मन्त्रस्यास्य व्याख्यानरूपेण सायणाचार्येणोच्यते- 'हे इन्द्राग्नी चित्रतमः अतिशयेन चायनीयः वां युवयोः सम्बन्धी यः रथः विश्वानि भुवनानि भूतजातानि अभि चष्टे आभिमुख्येन पश्यति। सुवर्णमयत्वात् रत्नखचितत्वाच्च स्वप्रभाभिः कृत्स्नं जगद् भासयतीत्यर्थः। तेन रथेन आ यातम् अस्मद्यज्ञमागच्छतम्।...' इति। अत्र स्पष्टतया दृश्यते यत् पदपाठे आकारप्रश्लेषे न प्रदर्शिते अस्मद्यज्ञमागच्छतमित्यस्य स्थाने अस्मद्यज्ञाद् गच्छतमिति विपरीतो मन्त्रार्थः स्यात्। न

केवलमुपर्युक्तभाष्यद्वयेऽपि तु इतरेषु भाष्येष्वपि शाकल्यमनुसृत्य एकत्र आकारप्रश्लेषमादाय एकत्र च छान्दसदीर्घत्वमादाय भाष्याणि विरचितानि।

**२.३**

ननु 'य इन्द्राग्नी चित्रतमो रथः...' इत्यादिमन्त्रे अथेति संहितागते पदे आकारप्रश्लेषो न शङ्क्यः संहितायां प्रायेण अथशब्दस्य छान्दसदीर्घत्वादित्युच्यते चेन्न, संहितायामेव अन्यत्र 'अथा' इत्यंशे आ-इत्युपसर्गस्य प्रश्लेषत्वात्। एतदर्थमस्माभिः ऋग्वेदसंहिताः तृतीयमण्डलस्थः एको मन्त्रो द्रष्टुं शक्यते। तद्यथा-

> ऋतस्य॑ वा के॒शिना॑ यो॒ग्याभि॑र्घृत॒स्नुवा॒ रोहि॑ता धु॒रि धि॑ष्व।
> अथा व॑ह दे॒वान्दे॑व॒ विश्वा॑न्त्स्वध्व॒रा कृ॑णुहि जातवेदः॥[19] इति।

मन्त्रस्यास्य तृतीया पादे 'अथा' इति दीर्घस्वरान्तं पदं वर्तते। 'अथा' इति छान्दसदीर्घं पदं भवितुमर्हति, आ-इत्युपसर्गयुक्तं पदमपि भवितुमर्हति। छान्दसदीर्घत्वे स्वीकृते योऽर्थः प्राप्यते, आकारप्रश्लेषे स्वीकृते न तथा। छान्दसदीर्घत्वे स्वीकृते 'अथा' इत्यस्य केवलम् अनन्तरमित्यर्थो लभ्यते। परन्तु आ-इत्युपसर्गस्य प्रश्लेषे स्वीकारे मन्त्रार्थः पृथग् भविता। यतो हि उपसर्गयोगेन धातोरर्थः परिवर्त्यते। 'अथा' इत्यत्र छान्दसदीर्घत्वे स्वीकृते परवर्तिनः वह्-धातोरर्थः वहनम्, परन्तु अथा इत्यत्र आकारप्रश्लेषे स्वीकृते परवर्तिनः वह्-धातोरर्थो भवति आवाहनं नामाह्वानम्। द्विविधे अन्वये स्वीकृते द्विविधः मन्त्रार्थः प्राप्यते। अतः प्रकृतमन्त्रार्थज्ञानाय कः पक्षः समाश्रयणीयः इति संशयो दृश्यते। अतः अत्र तृतीये चरणे पदानामन्वयपरिज्ञानाय पदपाठः द्रष्टव्यः। मन्त्रस्यास्य पदपाठो यथा-

> ऋ॒तस्य॑ । वा॒ । के॒शिना॑ । यो॒ग्याभिः॑ । घृ॒त॒ऽस्नुवा॑ । रोहि॑ता । धु॒रि । धि॒ष्व॒ ।
> अथ॑ । आ । व॒ह॒ । दे॒वान् । दे॒व॒ । विश्वा॑न् । सु॒ऽध्व॒रा॒ । कृ॒णु॒हि॒ । जा॒त॒ऽवे॒दः॒ ॥[20] इति।

मन्त्रेऽस्मिन् पदपाठतो ज्ञायते यदत्र 'अथा' इति संहितांशे छान्दसदीर्घत्वं नास्ति परन्तु आ-इत्युपसर्गो वर्तते। यतो हि पदपाठे अथा इत्यस्य 'अथ। आ' इत्येवंप्राकरेण पदविभागः प्रदर्शितः। यद्यत्र 'य इन्द्राग्नी...' इत्यादिपूर्वमन्त्रवत् 'अथा' इत्यंशे छान्दसदीर्घत्वमादाय मन्त्रार्थः क्रियते तदा प्रकृतमन्त्रार्थज्ञानं न सम्भवति। यतो हि पदपाठे अथ आ इत्येवंप्रकारेण पदविभागः प्रदर्शितस्तस्मादत्र आ-इत्युपसर्गस्य विद्यमानत्वं स्वीकृत्य आ-पूर्वकाद् वह्-धातोः प्रयोग एव स्वीकर्तव्यः। आ-पूर्वकाद् वह्-धातोः अन्वयेनैव मन्त्रार्थः करणीयः। वस्तुतस्तु अथ आ इति संहितावस्थायाम् 'अकः सवर्णे दीर्घः'[21] इति सूत्रेण सवर्णदीर्घे अथा इति जातम्। परवर्तिनि काले वेदव्याख्यातारोऽपि पदपाठप्रदर्शितमाकारप्रश्लेषममादाय आपूर्वकाद् वह्-धातोरर्थेनैव मन्त्रार्थः कृतः। अत्र भाष्याणि दृष्ट्वापि प्रतीयते यद् 'अथा' इत्यत्र आकारप्रश्लेष एव इष्टः, न तु छान्दसदीर्घत्वम्। पदपाठकारः शाकल्यश्चात्र आकारप्रश्लेषं दर्शयित्वा प्रकृतमन्त्रार्थव्याख्याने साहाय्यं कृतवान्। मन्त्रस्यास्य पदपाठाभावे 'अथा' इत्यत्र यदि छान्दसदीर्घत्वं स्वीक्रियते तदा 'हे देव! सर्वान् देवान् वह' अर्थात् 'सर्वान् देवान् यज्ञादन्यत्र नयतु' इति विपरीतः मन्त्रार्थः समापतेत्। तेन च मन्त्रेण देवतास्मरणेन यत् फलमिष्टं तस्य लाभो न भवति, परन्त्वनिष्टं भवत्येव। अतः वैदिकसंहितायाः प्रकृतमन्त्रार्थज्ञाने आदौ पदपाठ एव शरणम्।

**२.४**

एवंप्रकारेण अस्यैव सूक्तस्य अपरत्र एकस्मिन् मन्त्रे दीर्घान्तपदद्वये कुत्र छान्दसदीर्घत्वं कुत्र दीर्घस्वरस्य प्रश्लेषः इति विषये संशयो वर्तते। तत्रापि च पदपाठ एव प्रामाणिकत्वेन स्वीक्रियते। स मन्त्रो यथा-

> च॒क्रा॒थे हि स॒ध्र्य॒॑१ङ्नाम॑ भ॒द्रं स॑ध्रीची॒ना वृ॑त्रहना उ॒त स्थः॑।
> तावि॑न्द्राग्नी स॒ध्र्य॑ञ्चा नि॒षद्या॒ वृष्णः॒ सोम॑स्य वृष॒णा वृ॑षेथाम्॥[22] इति।

मन्त्रस्यास्य तुरीये पादे 'निषद्या' इत्येकं पदं 'वृषणा' इत्येकं पदञ्च दीर्घस्वरान्तं वर्तते। मन्त्रार्थप्रकाशनायात्र अन्वयकाले उभयत्र छान्दसदीर्घत्वं स्वीकर्तुं शक्यते, उभयत्र आकारप्रश्लेषो नाम आ त्युपसर्गस्यावस्थानमपि स्वीकर्तुं शक्यते। आ इत्युपसर्गस्य अवस्थाने स्वीकृते यो मन्त्रार्थः भवति छान्दसदीर्घत्वस्वीकृते न तथा, उपसर्गयोगेन धात्वर्थस्य पृथग्भूतत्वात्। अतः त्र कः पक्षः समाश्रयणीयः इति विषये विद्वत्सु संशयो दृश्यते पदपाठाभावात्। पदपाठाद् विना मन्त्रार्थो व्याख्यायते चेत्तदा यथार्थान्वयपक्षसमाश्रयणाभावे प्रकृतमन्त्रार्थप्रकाशने अनिष्टापत्तेराशङ्का उदेति। अत अत्र प्रकृतमन्त्रार्थावगमाय पदपाठ एव शरणम्। ऋचोऽस्याः पदपाठो हि-

> च॒क्रा॒थे इति॑ । हि । स॒ध्र्य॑क् । नाम॑ । भ॒द्रम् । स॒ध्री॒ची॒ना । वृ॒त्र॒ऽह॒नौ॒ । उ॒त । स्थः॒ ।
> तौ । इ॒न्द्रा॒ग्नी॒ इति॑ । स॒ध्र्य॑ञ्चा । नि॒ऽसद्य॑ । वृष्णः॑ । सोम॑स्य । वृ॒ष॒णा॒ । आ । वृ॒षे॒था॒म् ॥ इति।

संहितापाठे यद्यपि 'निषद्या' इति आकारान्तं पदं, 'वृषणा' इति च आकारान्तं पदं समानेव दृश्यते परन्तु पदपाठत एव ज्ञायते यत् पदद्वयं न समानम्। एकत्र छान्दसदीर्गत्वमस्ति अपरत्र च आ इत्युपसर्गो वर्तते। यतो हि पदपाठे 'निषद्या' इत्यस्य 'निऽसद्य' इति ह्रस्वत्वेन पाठः दर्शितः। 'वृषणा' इत्यस्य 'वृषणा । आ' इत्याकारस्य अवस्थानं प्रदर्शितम्। संहितापाठे वृषणा आ इत्यवस्थायाम् 'अकः सवर्णे दीर्घः'[23] इति सूत्रेण सवर्णदीर्घे वृषणा इति सिद्धम्। पदपाठस्थं पदविभागं दृष्ट्वा 'निषद्या' त्यत्र छान्दसदीर्घत्वम्, 'वृषणा' इत्यत्र आ इत्युपसर्गस्य प्रश्लेषमादाय पदानामन्वये कृते पूर्वं प्रकृतमन्त्रार्थप्रकाशने या अनिष्टापत्तेराशङ्का समुदिता तस्या अपि निरसनं जायते। सम्यक्तया मन्त्रार्थे ज्ञआते यथार्थे देवतास्मरणे इष्टं फलमपि प्राप्यते। अतः परवर्तिनि काले मन्त्रस्यास्य भाष्यरचनायां भाष्यकृद्भिः निषद्या इत्यत्र छान्दसदीर्घत्वं वृषणा इत्यत्र च आकारप्रश्लेषमादाय भाष्याणि विरचितानि। मन्त्रस्यास्य सायणाचार्यकृतं व्याख्यानं यथा- 'हे इन्द्राग्नी भद्रं कल्याणं नाम स्वकीयं नामधेयं सध्र्यक् सहगतमिन्द्राग्नी इत्येवं संयुक्ते चक्राथे युवां कृतवन्तौ। उत अपि च हे वृत्रहनौ वृत्रस्य असुरस्य हन्ताराविन्द्राग्नी सध्रीचीना सहाञ्चन्तौ वृत्रवधार्थं संगतौ स्थः भवथः। हि यस्मादेवं तस्माद् हे वृषणा कामानां वर्षिताराविन्द्राग्नी तौ युवां सध्र्यञ्चौ सहितावेव सन्तौ निषद्य वेद्यामुपविश्य वृष्णः सेक्तुः सोमस्य आत्मीयं भागम् आ वृषेथामं स्वकीये उदरे आसिञ्चेथाम्।' इति। अतः सर्वेभ्यो भाष्येभ्य इदं प्रतीयते यत् महर्षिः शाकल्यः स्वकीये पदपाठे छान्दसदीर्गत्वसूचनेन आकारप्रश्लेषज्ञापनेन चात्र मन्त्रव्याख्यानकर्मणि भाष्यकारान् साहाय्यं व्यदधत्। अत्रोल्लेख्यं यदत्र 'निषद्या' इत्यस्य पदपाठकाले न केवलं छान्दसदीर्घत्वं सूचितमपि तु महर्षिणा 'निऽसद्य' इत्येवंप्रकारेणात्र सद्-धातोरवस्थानं तस्य षत्वञ्च प्रदर्शितम्।

### ३.१ तिङन्तपददीर्घत्वम्

वैदिकमन्त्राणां संहितापाठे एवंविधाः केचिन्मन्त्राः एवं वर्तन्ते यत्र तिङन्तपदानि छान्दसदीर्घरूपेण सन्ति। तानि च पदानि छान्दसदीर्घवशात् आपातदृष्ट्या सुबन्तपदवत् प्रतीयन्ते। तानि पदानि सुबन्तरूपेण स्वीकृत्य अन्वयः क्रियते चेत्तदा यथार्थतया मन्त्रार्थोपपत्तिरपि न भवति। एवंविधेषु पदेषु संहितापाठमादाय मन्त्रार्थकरणसमये कानि तिङन्तानि

कानि च सुबन्तानि इति पदपाठाभावे ज्ञातुं न शक्यते। तज्ज्ञानाय पदपाठ एव शरणम्। ऋग्वेदसंहितायाः तृतीयमण्डले एवंप्रकारकः एकः मन्त्रो यथा-

> ईळे॑ च त्वा॒ यज॑मानो ह॒विभि॒रीळे॑ सखि॒त्वं सु॑म॒तिं निका॑मः।
> दे॒वैरवो॑ मिमीहि॒ सं ज॑रि॒त्रे रक्षा॑ च नो॒ दम्ये॑भि॒रनी॑कैः॥[२४] इति।

मन्त्रस्यास्य विश्वामित्र ऋषिः, अग्निश्च देवता। मन्त्रस्यास्य तुरीये पादे ‘रक्षा च नो दम्येभिरनीकैः’ इत्यत्र ‘रक्षा’ इति पदमादाय संशयो वर्तते। अस्या ऋचः अर्थव्याख्यानकाले पदानामन्वये संशयो दृश्यते। रक्षा इति पदं सुबन्तत्वेनादाय अन्वयः क्रियते चेत्तदा मन्त्रस्थेन अन्येन केनापि पदेन तस्य सम्बन्धो न प्राप्यते। सुबन्ते स्वीकृते रक्षेति स्त्रीयां प्रथमैकवचनान्तं पदं परन्तु प्रथमाविभक्तिकत्वात् तस्य कर्तृत्वं स्वीक्रियते चेत्तदा ‘यजमानः’ इति मन्त्रस्थकर्तृपदस्य अन्वयानुपपत्तिर्दृश्यते। अपि च मन्त्रे स्त्रीलिङ्गकपदाभावात् तस्य सुबन्तरूपेण भिन्नेन केनापि पदेन अन्वयः कर्तुं न शक्यते। पुनश्च ‘रक्षा’ इति पदं तिङन्तत्वेन आदाय अन्यैः पदैः सह अन्वयः क्रियते चेत्तदपि न सम्भवति रक्ष्-धातोः कस्मिन्नपि लकारे रक्षेति पदनिष्पत्तेरभावात्। तर्हि रक्षा इति पदस्य केन प्रकारेणान्वयः इति संशयः समुपस्थितः। यतो हि एकस्यैव पदस्य यथार्थरूपेण अन्वयाभावे समग्रस्य मन्त्रस्य अर्थः अज्ञातो भवति तस्मादत्र अस्य संशयस्य निरसनाय पदपाठ एव शरणम्। ऋचोऽस्याः पदपाठो यथा-

> ईळे॑। च॒। त्वा॒। यज॑मानः। ह॒विःऽभिः॑। ईळे॑। स॒खि॒ऽत्वम्। सु॒ऽम॒तिम्। निऽका॑मः।
> दे॒वैः। अवः॑। मि॒मी॒हि॒। सम्। ज॒रि॒त्रे। रक्ष॑। च॒। नः॒। दम्ये॑भिः। अनी॑कैः॥[२५] इति।

मन्त्रस्यास्य पदपाठकाले महर्षिणा शाकल्येन ‘रक्षा’ इति ‘रक्ष’ ति ह्रस्वत्वेन प्रदर्शितः। पदपाठे रक्ष इति ह्रस्वान्तं पदमादाय अन्वय क्रियते चेत्तदा मन्त्रार्थ्स्य सम्यगुपपत्तिर्भवति। ‘रक्ष’ इति पदपाठप्रदर्शितं ह्रस्वं पदं दृष्ट्वा निश्चीयते यदिदं तिङन्तपदमिति। यतो हि रक्ष-धातोः लोटि मध्यमपुरुषैकवचने रक्ष ति पदं लभ्यते। ‘रक्ष’ इत्यस्य तिङन्तरूपेण अन्वयेन मन्त्रार्थस्यापि सम्यग् बोधो भवति। पदपाठप्रदर्शितं छान्दसदीर्घस्य रक्षा इत्यस्य रक्ष ति ह्रस्वं पदमादायैव भाष्यकारैरपि भाष्यं विरचितम्। अत्र सायणाचार्येणोच्यते- ‘यजमानः अहं हविर्भिः साधनैः त्वा त्वाम् ईळे च पश्वादिलक्षं धनं च याचे। सुमतिं शोभनां मतिं धर्मविषयां बुद्धिं निकामः नितरां कामयमानस्त्वया सह सखित्वम् ईळे याचे। त्वं देवैः सह जरित्रे स्तोत्रे स्तोत्रं कुर्वते मह्यम् अस्मदर्थम् अवः पश्वादिविषयां रक्षां मिमीहि कुरु। दम्येभिः दमनीयैरनियन्तध्यैः। प्रयत्ननियन्तव्यत्यययोच्छृङ्खलतोक्ता। अनीकैः तेजोभिः नः अस्मान् रक्ष च।’[२६] इति। अस्य मन्त्रस्य वेङ्कटमाधवकृतं व्याख्यानं यथा- ‘याचे च त्वाम् हविर्भिः यजमानः अहम्। तथा त्वया सख्यम् याचे शोभनमतिं त्वाम् निकामयमानः। स्तोत्रे देवैः सह रक्षणं कुरु। रक्ष च अस्मान् दमनकुशलैः तव तेजोभिः।’ इति।

भाष्येषु च दृश्यते यत् मन्त्रेऽस्मिन् प्रथमतः यजमानः कर्ता। रक्ष इति च क्रियापदं, यस्यान्वयः युस्मत्पदेन- हे देव त्वं रक्ष इत्यन्वयः। यच्च संहितापाठे छान्दसदीर्घरूपेण वर्तते। पदपाठे चास्य छान्दसदीर्घत्वमादौ प्रदर्शितम्, तच्च भाष्यकारैरनुसृतम्। अतः अत्र पदपाठकृता शाकल्येन छान्दसदीर्घत्वज्ञापनेन मन्त्रार्थव्याख्याने साहाय्यं विहितम्।

### ४.१ अभ्यासदीर्घत्वम्

पाणिनीयधातुपाठे ये धातवः सन्ति ते दशसु दणेषु विभक्ताः। एतेषां धातीनां मध्ये केषाञ्चन प्रक्रियाकाले द्वित्वं भवति। यदा धातोः द्वित्वं भवति द्वित्वस्य पूर्वस्य अभ्याससंज्ञा भवति। महर्षिणा पाणिनिना अष्टाध्याय्यां सूत्रं

विरचितं 'पूर्वोऽभ्यासः'[२७] इति। यथा भू-धातोर्लिटि णल्-विभक्तौ वुगागमे 'लिटि धातोरनभ्यासस्य'[२८] इति सूत्रेण द्वित्वे भूव् भूव् अ ति इति स्थिते 'पूर्वोऽभ्यासः' इति सूत्रेण द्वित्वस्य पूर्वः अभ्याससंज्ञको भवति। ततश्च प्रक्रियया बभूव इति रूपं प्राप्यते। एवंप्रकारेणयेषां धातूनां द्वित्वं भवति तेषां पूर्वस्थितस्य अभ्यासस्य वैदिकमन्त्राणां संहितापाठे दीर्घत्वं परिलक्ष्यते। प्रकृत्या तु ते ह्रस्वा एव। पदपाठकृता शाकल्येन एतानि अभ्यासदीर्घानि पदानि पदविभागकाले ह्रस्वत्वेन प्रदर्शितानि। एतेषामभ्यासदीर्घाणां पदानां ह्रस्वत्वेन पाठः नोपलभ्येत चेत्तदा मन्त्रार्थकरणकाले वैयाकरणदिशा पदानां साधुत्वनिर्णयावसरे च असौविध्यं स्यात्। एवमभ्यासदीर्घत्वस्यैकमुदाहरणं यथा-

नव्यं॑ तदु॒क्थ्यं॑ हि॒तं देवा॑सः सुप्रवाच॒नम्।
ऋ॒तम॑र्षन्ति॒ सिन्ध॑वः स॒त्यं ता॑तान॒ सूर्यो॑ वि॒त्तं मे॑ अ॒स्य रोद॑सी॥[२९] इति।

संहितापाठं दृष्ट्वा मन्त्रस्यास्य अर्थकरणसमये 'तातान' इति पदमाश्रित्य संसयो दृश्यते। संहितापाठे 'तातान' इति शब्दस्य स्वरूपं सम्यक् न ज्ञायते पदपाठाभावे। यतो हि तातान इति किमपि सुबन्तं पदं न दृश्यते, तन्-धातोः कस्मिन्नपि लकारे तातान इति रूपं न प्राप्यते। पदपाठे 'तातान' इति अभ्यासह्रस्वरूपेण 'ततान' इति दर्शितम्। मन्त्रस्यास्य पदपाठो यथा-

नव्य॑म् । तत् । उ॒क्थ्य॑म् । हि॒तम् । देवा॑सः । सु॒ऽप्र॒वा॒च॒नम् ।
ऋ॒तम् । अ॒र्ष॒न्ति॒ । सिन्ध॑वः । स॒त्यम् । त॒ता॒न॒ । सूर्यः॑ । वि॒त्तम् । मे॒ । अ॒स्य । रो॒द॒सी॒ इति॑ ॥ इति।

पदपाठत एव निश्चीयते यत् संहितायां 'तातान' इति शब्दस्वरूपं अभ्यासछान्दसदीर्घरूपेण वर्तते। पदपाठत एव ज्ञायते यदिदं तन्-धातोः लिडन्तं पदम्। तेन ततान इति तिङन्तमादाय मन्त्रार्थः अवगम्यते। यद्यपि संहितायां तातान इति शब्दस्वरूपे स्वरमादाय तस्य तिङन्तत्वं ज्ञातुं शक्यते परन्तु तथा ज्ञातेऽपि तन्-धातोः कस्मिन्नपि लकारे एतादृशस्य रूपस्याभावात् तस्य प्रकृतस्वरूपं न ज्ञायते। संहितायामिदम् अभ्यासदीर्घत्वं सायणाचार्येणापि स्वकीयभाष्ये स्पष्टीकृतम्। उक्तञ्च तेन- 'हे देवासः देवाः नव्यं नवतरम् उक्थ्यं प्रशस्यं स्तुत्यर्हं सुप्रवाचनं सुष्ठु ऋत्विग्भिर्वाचयितुं शक्यम् एवंभूतं तत् भवदीयं बलं हितं युस्मासु निहितम्। अतो युस्मदीयेन बलेन सिन्धवः स्यन्दनशीलाः नद्यः ऋतम् उदकम् अर्षन्ति आलस्यराहित्येन सर्वदा प्रेरयन्ति। अशोष्याः सत्यः प्रवहन्तीत्यर्थः। तथा सूर्यं सत्यं सर्वदा विद्यमानं स्वकीयं तेजः ततान आतनोति विस्तारयति। अन्यत् समानम्। ...ततान। अन्येषामपि दृश्यते इति संहितायाम् अभ्यासस्य दीर्घत्वम्।'[३०] इति। ऋग्वेदसंहिताया बहुत्र एवमभ्यासदीर्घपदानि परिलक्ष्यन्ते।[३१]

अत्रेदमवधेयं यत् यद्यपि सायणाचार्येण 'अन्येषामपि दृश्यते'[३२] इति पाणिनीयसूत्रेण इदं समर्थितं परन्तु पदपाठे सर्वत्रैव एतादृशां पदानां ह्रस्वत्वेन दर्शनाभावे एषां पदानां वैयाकरणदिशा साधुत्वनिर्णयः असम्भवः स्यात्। किञ्च सायणाचार्येण अस्य समर्थनाय यद्यपि पाणिनीयं सूत्रमुल्लिखितं तथापि अत्रेदं वक्तव्यं यत् शाकल्यस्तु पाणिनेः पूर्ववर्ती। पाणिनिनापि सूत्ररचनायां शाकल्यमनुसृतवान्, तच्च परवर्तिन्यध्याये वक्ष्यते। वैदिकसंहितायां छान्दसदीर्घवत् कानिचन पदानि सन्ति यानि संहितापाठे ह्रस्वत्वेन वर्तन्ते परन्तु प्रकृत्या तानि दीर्घान्तानि। एवं प्रकृतिभूतानि दीर्घान्तानि यानि पदानि संहितापाठे ह्रस्वरूपेण परिलक्ष्यन्ते, तानि छान्दसह्रस्वत्वेनाभिधीयन्ते। महर्षिणा शाकल्येन पदपाठे न केवलं छान्दसदीर्घाणि पदानि ह्रस्वत्वेन पठितानि। अपि तु तेन पदपाठे छान्दसह्रस्वानि पदानि दीर्घरूपेण प्रदर्शितानि।

**५.१ उपसंहारः**

एवंप्रकारेण पदपाठकृता शाकल्येन वैदिकमन्त्राणां संहितापाठे यानि छान्दसदीर्घाणि पदानि, छान्दसह्रस्वानि पदानि, अभ्यासदीर्घाणि च पदानि सन्ति पदपाठे पदविभागकाले तेषां प्रकृतस्वरूपं समुद्घाटनेन अस्मभ्यं वेदार्थावगमे साहाय्यं विहितम्। यतो हि संहितायामेव अथा इति शब्दस्वरूपस्यैकत्र छान्दसदीर्घत्वमेकत्र च आकारप्रश्लेषः प्राप्यते तस्मात् कुत्र छान्दसदीर्घत्वं कुत्र च आकारप्रश्लेष इति ज्ञानाभावे मन्त्रार्थः सम्यग् ज्ञातुं न शक्यते। यदि भाष्याणि दृष्ट्वा एव तेषां छान्दसदीर्घाणां पदानां बोधो भवतीत्युच्यते तदा एवं वक्तव्यं यत् पदपाठाभावे भाष्यकारैरपि एतेषां पदानामर्थकरणे तथा मन्त्रार्थव्याख्याने संशयो भवेत्। भिन्नपदविभागमादाय भिन्नरूपेण अन्वयं स्वीकृत्य च तदा मन्त्रव्याख्यानेन वैदिकमन्त्राणामर्थहानिर्भवति, तेन तेषां वेदत्वमपि दूरीभवति। अतः संहितापाठादनन्तरं पदपाठकरणेन महर्षिः शाकल्यः यथा भाष्यकारान् साहाय्यं कृतवान् तेन स वैदिकमन्त्राणामादिव्याख्याकर्ता इति न अत्युक्तिर्भवतीति शिवम्।

**उल्लेखपञ्जिः**

१. *अष्टाध्यायी* १/४/५१

२. प्र परा अप सम् अनु अव निस् निर् दुस् दुर् वि आङ् नि अधि अपि अति सु उत् अभि प्रति परि उप। इति प्रादयः। (पाणिनीयगणपाठः १/४)

३. *निरुक्तम्* १/४/४

४. *वाक्यपदीयम्* २/१८८

५. *ऋग्वेदसंहिता* १/१५७/१

६. *तत्रैव* पदपाठः

७. *अष्टाध्यायी* ६/१/१०१

८. *ऋग्वेदसंहिता* १/१५७/१ *सायनभाष्यम्*

९. *ऋग्वेदप्रातिशाख्यम्* २/७७

१०. *ऋग्वेदसंहिता* १/१०७/२

११. *तत्रैव* पदपाठः

१२. *तत्रैव सायणभाष्यम्*

१३. *ऋग्वेदसंहिता* २/३९/५

१४. *तत्रैव* पदपाठः

१५. *अष्टाध्यायी* ६/१/१०१

१६. *ऋग्वेदसंहिता* २/३९/५ *सायणभाष्यम्*

१७. *ऋग्वेदसंहिता* १/१०८/१

१८. *अष्टाध्यायी* ६/१/१०१

१९. *ऋग्वेदसंहिता* ३/६/६

२०. *तदेव* पदपाठ

२१. *अष्टाध्यायी* ६/१/१०१

२२. *ऋग्वेदसंहिता* १/१०८/३

२३. *अष्टाध्यायी* ६/१/१०१

२४. *ऋग्वेदसंहिता* ३/१/१५

२५. *तदेव* पदपाठ

२६. *ऋग्वेदसंहिता* ३/१/१५ *सायणभाष्यम्*

२७. *अष्टाध्यायी* ६/१/४

२८. *तदेव* ६/१/८

२९. *ऋग्वेदसंहिता* १/१०५/१२

३०. *तदेव सायणभाष्यम्*

३१. ऋग्वेदसंहितायाः १/१०४/६- मन्त्रे रीरिषः इति तिङन्तं रिरिषः इत्येवं ह्रस्वत्वेन पदपाठे प्रदर्शितम्।

३२. *अष्टाध्यायी* ६/३/१३७

**परिशीलितग्रन्थपञ्जिः**


*अथर्ववेदः* (शौनकीयः)। सम्पा. विश्ववन्धुः। १मो भागः। होसिआरपुरम्: विश्वेश्वरानन्द-वैदिकशोधसंस्थानम्, २०१७ वि.स.।

--। -- । २यो भागः। होसिआरपुरम्: विश्वेश्वरानन्द-वैदिकशोधसंस्थानम्,२०१८ वि.स.।

*अथर्ववेदप्रातिशाख्यम् अथवा अथर्ववेदीया चतुरध्यायिका*। सम्पा. डा. जमुनापाठकः। वाराणसी: चौखाम्बा विद्याभवन, २०१५।

*ऋग्वेदः*। सम्पा. विश्ववन्धुः। १मो भागः। होसिआरपुरम्: विश्वेश्वरानन्द-वैदिकशोधसंस्थानम्, २०२१ वि.स.।

--। --। २यो भागः। होसिआरपुरम्: विश्वेश्वरानन्द-वैदिकशोधसंस्थानम्, २०२१ वि.स.।

पालः, विजयः। *अष्टाध्यायीशुक्लयजुर्वेदप्रातिशाख्ययोः मतविमर्शः*। बहालगड़: पाणिनिमहाविद्यालयः, १९८३।

मीमांसकः, युधिष्ठिरः। *माध्यन्दिनसंहितायाः पदपाठः*। सोनीपथः रामलाल कपुर ट्रस्ट, २०२०।

--। *वैदिक-स्वर-मीमांसा*। सोनीपथः रामलाल कपुर ट्रस्ट, २००९।

शास्त्री, चारुदेवः। *उपसर्गार्थचन्द्रिका*। १मो भागः। दिल्लीः भारतीयविद्याप्रकाशनम्, १९८७।

Abhyankar, K. V. *A Dictionary of Sanskrit Grammar.* Baroda. Oriental Institute, 1961.

*Aitareya Āranyaka.* Ed. Rajendralal Mitra. Kolkata: The Asiatic Society of Bengal, 1833

Allen, W. S. *Phonetics in Ancient India*. London: Oxford University Press, 1953.

*Atharva PrātiŚākhya*. Ed. Surya Kanta with intro. and Eng. Trans. Mehar Chand Lachhman Das Oriental and Foreign Booksellers and Publishers. Lahore, 1939.

Bhattacharya, Bhabani Prasad. *Schools of Vedic interpretation: Eastern and Western.* Kolkata: School of Vedic Studies Rabindra Bharati University, 2006.

Jha, Vashishtha Narayan. *A Linguistic Analysis of the Rgveda-Padapatha.* Delhi: Sri Satguru Publications, 1992.

Macdonell, Arthur Anthony and Keith, Arthur Berriedale. *Vedic Index of Names and Subjects*. Vol. I & II. London: John Murray, 1912.

Macdonell, Arthur Anthony. *A Vedic Grammar for Students.* Oxford: Oxford University Press, 1916.

*Ṛgveda-Samhitā*. Vol. I. Poona: Vaidika Samshodhana Mandala, 1933.

--. Vol. II. Poona: Vaidika Samshodhana Mandala, 1936.

--. Vol. III. Poona: Vaidika Samshodhana Mandala, 1941.

--. Vol. IV. Poona: Vaidika Samshodhana Mandala, 1946.

*Rig-Veda Samhita*. Ed. Manmatha Nath Dutt. First Astaka. Calcutta (Now Kolkata): Society for the Resuscitation of Indian Literature, 1906.

*The Vājasaneyi Samhitā.* Ed. Dr. Albrecht Weber with commentary of Mahidhara. Varanasi: The Chowkhamba Sanskrit Series office, 1972.

Varma Siddheshwar. *Critical studies in the phonetic observation of indian grammarians.* Delhi: Munshi Ram Manohar Lal Oriental Publishers and Booksellers, 1961.

Verma, Virendra kumar. *Ṛgveda-PrātiŚākhya.* Delhi: Choukhamba Sanskrit Pratishthan, 1970.

Yaska. *Nirukta*. Ed. M. M. Pandit Mukund Jha Bakshi. Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, 2016.

--.--. Ed. Uma Shankar Sharma, Varanasi: Chowkhamba Vidya Bhawan, 1961.

# ऋग्वेदे उपलब्धस्य आयुश्शब्दस्य अर्थसमीक्षणम्

देवजित्-दासः

**सारसंक्षेपः**

यद्यपि आयुस् इति एकः अतीव क्षुद्रकायः शब्दः, तथापि शब्दोऽयं स्वकीयेन अर्थवैचित्र्येण प्रगाढं तात्पर्यमावहति।ऋग्वेदे आयुश्शब्दस्य प्रसिद्धार्थः प्रायेण कृतः शतसंवत्सरकालः इति । कुत्रचित् शतमधिकषोडषवर्षः शतमधिकविंशवर्षो वा अवबुध्यते आयुश्शब्देन। न केवलं कालवाची अपितु जीवितार्थकः आयुश्शब्दोऽपि बहुत्र दृश्यते। कदाचिद् आयुश्शब्दः मनुष्यार्थं यजमानार्थं च बोधयति, कुत्रचिद् अन्नार्थं बोधयति। दीर्घमायुः, द्राघीयम् आयुः इत्येवं विविधेषु अर्थेषु शब्दमेनं प्रयुक्तवान् ऋषिः। कदाचिद् आयुश्शव्दं चिरजीवनार्थं बोधियतुमपि प्रयुज्यते । कुत्रचित् आयुश्शब्दस्य अर्थः सम्पूर्णजीवनम् इति। क्वचित् हविलक्षणमन्नं हृदविशेषणम् आज्यरूपान्नञ्च अवबुध्यन्ते आयुश्शब्देन। कदाचिद् यौवनम् प्राणो वा उक्तम् आयुश्शब्देन। आयुश्शब्दस्य विविधासु विभक्तिषु रूपाणि विविधानि वर्तन्ते। आलोचनाप्रसङ्गे आयुश्शब्दस्य विविधानि विभक्तिरूपाणि आगच्छन्ति। परन्तु विभक्तेरर्थः मुख्यालोच्यः नास्ति, तत्तु गौणम्।तात्पर्यः केवलं आयुश्शब्दस्य अर्थे क्रियते।

**कुञ्चिकाशब्दः**

आयुः आयुषा आयुषे आयुषः चेत्यादयः।

## आयुः

प्रथममण्डलस्य दशमसूक्ते आयुरिति पदमुपलभ्यते। आयुरिति पदस्यार्थः जीवितं कृतम् सायणाचार्येण - "आयुः जीवितम्"[1]।। अत्र प्रथमप्रयोगः आयुश्शब्दस्य इति वक्तुं शक्यते। इतःपूर्वे कस्मिन्नपि ऋग्वेदीये मन्त्रे आयुरिति पदं नास्ति। अस्मिन् मन्त्रे तु ऋषिणा स्वस्य कृते आयुः याच्यते।अपि च इन्द्रदेवं प्रति विश्वामित्रं प्रति ऋषिणा आयुर्बर्धनाय प्रार्थ्यते। उक्तं च ऋषिणा-

> आ तु न इन्द्रः कौशिक मन्दसानः सूतं पिब। नव्यमायुः प्र सु तिर कृधी सहस्रसामृषिम्।।[2] (1/10/11)

स्कन्दस्वामिना आयुपदेन जीवितमिति उक्तम्— "आयुरपि जीवितमुच्यते।"[3]

Griffith-महोदयेनापि आयुपदस्य longlife (जीवितम्) इति अर्थः निर्दिष्टः कृतः। उक्तं च तेन-

> O Indra, son of kusika, drink our libation with delight. Prolong our life anew, and cause the seer to win a thousand gift.[4]

चतुर्त्रिंशत्ततमसूक्ते विद्यमानस्य आयुरिति पदस्य को अपि पृथगर्थः न स्पष्टीकृतः भाष्यकारेण,केवलं आयुर्वर्धनस्य अर्थः उपलभ्यते। उक्तञ्च स्कन्दस्वामिना- "प्र आयुः तारिषम् प्रकर्षेण अस्माकम् आयुर्वर्धयतम्।"[5] मन्त्रोऽयम्,-

> आ नासत्या त्रिभिरेकाशैरिह देवेभिर्यातं मधुपेयमश्विना। प्रायुस्तारिष्टं नी रपांसि मृक्षतं सेधतं द्वेषो भवतं सचाभुवा।।[6] (1/34/11)

अपि च प्रथममण्डले , तृतीयमण्डले , चतुर्थमण्डले, सप्तममण्डले अष्टममण्डले दशममण्डले च विद्यमानेषु केषुचित् सूक्तेषु आयुश्शब्दस्यार्थः भाष्यकारैः पूर्ववत् न कृतः।

तत्रैव सप्तत्रिंशत्तसूक्ते आयुरिति पदमुपलभ्यते। मरुद्गणं प्रति ऋषिणा उच्यते भो मरुद्गणः भवतां भृत्येभ्यो अस्मभ्यम् आयुषं ददातु।परन्तु अत्र विद्यमानस्य आयुरिति पदस्यार्थः अत्र भिन्नमस्ति।अत्र आयुरिति पदस्य व्याख्या भाष्यकारेण अन्नम् इत्येवं कृतम्। अतः स्कन्दस्वामिना उक्तम् - "यत् सोमेन आत्मानं तर्पयित्वा जीवनाय अस्मभ्यमन्नं दास्यथ…।"[7] तन्मन्त्रः यथा-

अस्ति हि ष्मा मदाय वः स्मसि ष्मा वयमेषाम्। विश्वं चिदायुर्जीवसे।।[8] (1/37/15)

परन्तु सायणाचार्येण आयुरिति पदस्य पृथगर्थः न कृतः , विश्वमायुः सर्वमायुः अर्थात् जीवनस्य पूर्णमायुः इति अर्थः कृतः- "...जीवसे जीवितुं विश्वं चिदायुः सर्वमप्यायुः प्रयच्छतेति शेषः।"[9]

आयुश्शब्दस्य अन्नमिति अर्थः द्वितीयमण्डले, तृतीमण्डले षष्ठमण्डले, सप्तममण्डले,अष्टमण्डले दशममण्डले च समुपलभ्यते।

प्रथममण्डलस्य त्रिपञ्चाशत्तमे सूक्ते विद्यमानस्य आयुरिति शब्दस्यार्थः जीवनम्। स्कनदस्वामिना उक्तम् - "द्राघ्रीयः अतिशयेन दीर्घम् आयुः जीवितं प्रतरं प्रकृष्टतरं श्लाघ्यं दधानाः धारयन्तः ।"[10] अत्र इन्द्रं प्रति उच्यते हे इन्द्र देवगणेन पालिताः वयं भवतः सखायः यज्ञसमाप्तिपर्यन्तं तिष्ठामः ,स्तोतारः वयं भवत्प्रसादात् सुपुत्रं प्राप्नुमः,अपि च दीर्घायुषं च धारयामः इति प्रार्थना-

य उदृचीन्द्रः देवगोपाः सखायस्ते शिवतमा असाम।त्वां स्तोषाम् त्वया सुवीरा द्राघीय आयुः प्र तरं दधाना।।[11] (1/43/11)

तत्रेव षष्ठषष्ठीतमसूक्ते आयुरिति पदमस्ति।अत्र कतिपयाभिः उपमाभिः अस्य आयुरिति पदस्य व्याख्या दृश्यते। आयुः प्राणवत् अन्नवत् च स्कन्दस्वामिना उच्यते- "आयुः न प्राणः प्राणहेतुरत्र प्राणः उच्यते। अन्नमिव च प्राणहेतुः..."[12] यथा प्राणवायुः अस्माकं आयुषम् अर्थात् जीवनं धारयति, अग्निरपि जठररूपेण अस्माकं आयुषं (जीवनम्) स्थापयति अर्थात अस्माकं भोजनादनन्तरं भोजनद्रव्यस्य परिपाकः जठराग्निना भवति। अनेन वयं जीवनशक्तिं प्राप्नुमः इति-

रयिर्न चित्रा सुरो न संदृगायुर्न प्राणो नित्यो न सुनुः। तक्वा न भुर्णिर्वना सिषक्ति पयो न धेनुः शुचिर्विभावा।।[13] (1/66/1)

त्रिसप्ततितमसूक्ते आयुरिति पदमुपलभ्यते। अत्र आयुर्लाभाय अग्निं प्रति प्रार्थना दृश्यते यत् हे अग्ने धनवन्तः यजमानाः अन्नं लभन्तु अपि च भवते हविदानकारिभ्यः विद्भ्य आयुषं ददातु, इदमायुः विश्वम् आयुः अर्थात् जीवनस्य पूर्णमायुः। स्कन्दस्वामिना विश्वम् आयुरिति पदस्यार्थः सर्वजीवनम् स्वीक्रियते- "...विश्वम् आयुः सर्वमायुश्च वर्षशतलक्षणम्।"[14] अर्थात् प्रकारान्तेन तेन सर्वमायुः शतसंवत्सरजीवनार्थः सूचितः मन्त्रस्यास्य-

वि पृक्षः अग्ने मघवानो अश्युर्वि सूरयो ददतो विश्वमायुः। सनेम वाजं समिथेष्वर्यो भागं देवेषु श्रवसे दधानाः।।[15] (1/73/5)

परन्तु सायणाचार्येण विश्वमायुरिति पदेन सम्पूर्णं जीवनमुक्तम् - "...ते सर्वं विश्वमायुः सर्वं जीवितं वि अश्युः व्याप्नुवन्तु...।"[16]

Stephanic W. Jamison-महोदयया Joel P. Brereton-महोदयेन च विश्वम् आयुः इति पदेन whole lifetime (सम्पूर्णजीवनम्) इत्यर्थं बोधितवन्तौ। अतः ताभ्यां अस्य शब्दस्यार्थः कृतः-

> Might the bounteous ones reach nourishments, o Agni, and (might) the patron who give (reach) through a whole lifetime.
>
> Might we gain the victory-prize in our clashes with the stranger, acquiring a portion among the gods for our fame.[17]

ऋग्वेदस्य षष्ठमण्डले, दशमण्डले च अयमर्थः समुपलभ्यते।

उननवतितमसूक्ते विद्यमानस्य आयुश्शब्देन शतवर्षपरिमितम् जीवनकालमुक्तम् अर्थात् मनुष्याः शतवत्सरं जीवन्तु।सायणाचार्येण उक्तम् अस्माकं आयुः प्रजापतिना शतमधिकषोडशवत्सरा शतमधिकविंशतिवत्सराः वा स्थापिताः - "…यत् आयुः षोडशाधिकशतप्रमाणं विंशत्यधिकशतप्रमाणं वा देवहितं देवेन प्रजापतिना स्थापितं…।"[18] देवतां प्रति उच्यते यत् वयं कर्णेभिः भद्रं शृणुयामः चक्षुषा भद्रं पश्यामश्च।ईदृशाः वयं हस्तपदादिभिः शरीरैः दृढाः सन्तः देवान् स्तुवन्तः देवनिर्दिष्टं आयुः प्राप्नुयामः। उक्तं च ऋषिणा-

> भद्रं कर्णेभिः शृणुयाम देवा भद्रं पश्येमाक्षभिर्यजत्राः। स्थिरैरङ्गैस्तुष्टुवांसस्तनुभिर्व्यशेम देवहितं यदायुः।।[19] (1/89/8)

द्विनवतितमसूक्ते आयुरिति पदस्यार्थः जीवनम् ।सायणाचार्येण उक्तम्- "…आयुः जीवनम्…।"[20] अत्र तु पूर्वमन्त्रेभ्यो किञ्चित् वैपरीत्यं दृश्यते । एकया उपमया तदत्र वर्णितम्।श्वघ्नीना यथा उड्डीयमानस्य विहगस्य पक्षच्छेदनं क्रियते तथा पुनः पुनः जायमानया,जगत्सृष्टिकाले उत्पन्नया शोभमानया उषादेव्या मनुष्याणां आयुषः नाशः क्रियते। मन्त्रोऽयम्-

> पुनः पुनर्जायमाना पुराणी समानं वर्णमभि शुम्भमाना। श्वघ्नीव कृत्नुर्विज आमिनाना मर्तस्य देवी जरयन्त्यायुः।।[21] (1/92/10)

तृतीयमण्डले सप्तममण्डले अष्टममण्डले नवममण्डले दशममण्डले आयुश्शब्दस्य जीवनार्थः सुलभोऽस्ति।

त्रिनवतितमसूक्ते आयुरिति पदमुपलभ्यते। आयुरिति पदेन अन्नं जीवितं वा अववोधितं स्कन्दस्वामिना - "…आयुः जीवितमन्नं वा वि अश्नवत् विविधं प्राप्नुयात्"[22] अर्थात् सम्पूर्णं जीवनं वा सर्वम् अन्नं ददातु। आम्नातं च ऋषिणा-

> अग्नीषोमा य आहुतिं यो वां दाशाद्धविष्कृतिम्। स प्रजया सुवीर्यं विश्वमायुर्व्यश्नवत्।।[23] (1/93/3)

परन्तु सायणाचार्येण विश्वमायुरिति पदस्यार्थः कृतः सर्वजीवनम् इति - "…विश्वं सर्वं आयुः जीवनं व्यश्नवत् व्याप्नोतु।"[24]

Griffith-महोदयेन आयुरिति पदेन whole life (सर्वजीवनम्) इति एवं व्याख्या कृता। अतः उक्तम्-

> The man who offers holy oil and burnt oblations unto you, Agni and soma, shall enjoy great strength, with offsprings, all his life.[25]

शतमधिके त्रयोदशतमसूक्ते अपि आयुरिति पदमुपलभ्यते।अत्र आयुष याचते उषसं प्रति। स्कन्दस्वामिना अत्र आयुरिति पदस्यार्थः कृतः चिरजीवनम् अन्नं वा- "आयुः चिरजीवित्वमन्नं वा नि दिदिहि ददातेरतद् रूपम्।।"[26] उक्तं च ऋषिणा-

> स्युमना वाच उदियर्ति वह्निः स्तवानो रेभे उषसो विभातीः। अद्या तदुच्छ गृणते मघोन्यस्मे आयुर्नि दिदिहि प्रजावत्।।[27] (1/113/17)

सायणाचार्येण आयुरिति पदस्यार्थः कृतः अन्नम् - "आयुःअन्नं निदिहीहि नितरां प्रकाशय"[28]।

शतमधिकसप्तविंशतिसूक्तस्य पञ्चममन्त्रे आयुरिति पदस्यार्थः अन्नमिति, तदन्नं हविलक्षणयुक्तम्। उक्तं सायणाचार्येण -"आयुः हविलक्षणमन्नं ग्रहणवत् ग्रहणमभवत्।"[29] दिवा अग्नेः आयुः सम्यक् नास्ति।परन्तु रात्रौ अधिकदर्शनयुक्तः भवति अग्निः। अयमग्निः तस्य उपासकमनुपासकम् च उभयमपि रक्षति। मन्त्रोऽयम्-

> तमस्य पृक्षमुपरासु धीमहि नक्तं यः दर्शतरो दिवातरादप्रायुषे। दिवातरात्।आदस्यायुग्रभणवद् वीळु शर्म न सुनवे। भक्तमभक्तमवो व्यन्तो अजरा अग्नये व्यन्तो अजराः।।[30] (1/127/5)

द्वितीयमण्डलस्य अष्टत्रिंशत्तमसूक्तस्य पञ्चममन्त्रे अपि आयुरिति पदस्यार्थः अन्नम्, तदन्नं विश्वमर्थात् सर्वमन्नम्। सायणाचार्येण उक्तम् - "विश्वमायुः सर्वमन्नम्...।"[31]

तृतीयमण्डलस्य अन्तिमसूक्ते आयुरिति पदस्यार्थः सायणाचार्येण कृतः अन्नमिति जीवनमिति वा -"...आयुः अन्नं जीवनं वा...।"[32] अत्र सोमदेवं प्रति उच्यते यत्, सोमदेवः अस्माकं आयुषं वर्धयित्वा शत्रोः अभिभवनं कृत्वा यज्ञस्थले उपविशतु। अतः ऋषिणा उक्तमिदं मन्त्रम् -

> अस्माकमायुर्बर्धन्नभिमातीः सहमानः। सोमः सधस्थमासादत्।।[33] (3/62/15)

षष्ठमण्डलस्य द्विपञ्चाशत्तमसूक्ते आयुरिति पदमस्ति। भूलोके द्युलोके अन्तरिक्षलोके च विद्यन्तः महन्तः देवाः दिवा रात्रौ च अस्मेभ्यो अस्माकं पुत्रेभ्यो च अन्नम् (आयुषम्) ददतु इति ऋषेः प्रार्थना। स्कन्दस्वामिना आयुरिति पदेन जीवनम् बोधितम् ,तद् जीवनम् खलु विश्वम् अर्थात् सर्वम्, तस्य जीवनस्य पूर्णायुः देवेभ्यः प्रार्थ्यते ऋषिणा अत्र। अपि च आयुरिति पदेन अन्नम् उक्तवान् स्कन्दस्वामी - "विश्वम् आयुः विश्वं सर्वमायुः जीवितम् अन्नं वा ...।"[34] मन्त्रोऽयम् -

> ये के च ज्मा महिनो अहिमायाः दिवो जज्ञिरे अपां सधस्थे। ते अस्मम्भमिषये विश्वमायुः क्षपः उस्रा वरिवस्यन्तु देवाः।।[35] (6/52/15)

सायणाचार्येणापि आयुरिति पदस्यार्थः जीवनमन्नमिति वा कृतम् - "विश्वम् सर्वम् आयुः अन्नं जीवनं वा ...।"[36]

सप्ततममण्डलस्य अशीतितमसूक्ते आयुरिति पदस्यार्थःकृतः सायणाचार्येण यौवनमिति - "नव्यं नवतरं आयुरायुष्यं यौवनमित्यर्थः"[37] अत्र आयुर्पदस्य विशेषणम् नवतरम्।अर्थात् तद् आयुः नूतनम्। उषादेवी नवतरं जीवनं प्राप्य ज्योतिषा गूढतमं अन्धकारं विनश्यन्ती प्रकाशिता भवति।अपि च सूर्यादिं सा प्रकाशयतीति-

> एषा स्या नव्यमायुर्दधाना गूढ्वी तमो ज्योतिषोषा अवोधि। अग्र एति युवतिरह्रयाणा प्राचिकेतत् सूर्य यज्ञमग्निम्।।[38] (7/80/2)

नवतितमसूक्ते आयुरिति पदस्यार्थः सायणाचार्येण कृतं जीवनं अन्नं वा ,-“...विश्वं व्याप्तम् आयुः अन्न जीवनं वा...।”[39] अत्र इन्द्रवायू प्रति उच्यते ये शक्ताः अर्थात् समर्थाः जनाः अस्मभ्यो गवादिं धनादिं हिरण्यम् अपि सुखम् अपि यच्छन्ति ते संग्रामेषु अश्वै र्वीरैः च आयुः प्राप्नुयुः इति प्रार्थना -

ईशानासे ये दधते स्वर्णो गोभिरश्वेभिर्वसुभिर्हिरण्यैः। इन्द्रवायू सूरयो विश्वमायुरर्वद्भिर्वीरैः पृतनासु सह्युः।।[40] (7/90/2)

अष्टममण्डलस्य अष्टचत्वारिंशत्तमसूक्ते  च आयुरिति पदस्यार्थः जठरे चिरकालावस्थापनमिति इति सायणाचार्येण कृतः - “...आयुःर्जठरे चिरकालावस्थानम्..।”[41]

दशममण्डलस्य एकषष्ट्यधिकशततमसूक्ते आयुरिति पदस्यार्थः कृतः शतसंवत्सरजीवनमिति। अस्मिन् मन्त्रे यक्षारोगिणः आयुविषये उक्तम्।यक्षारोगिणः आयुः क्षयं भवति चेत्, अस्मात् लोकात् परागच्छति चेत् , मृत्युं अत्यन्तं समीपं गच्छति चेत्, तथापि तम् रोगिणं मृत्युसकाशात् आनीय शतसंवत्सरपरिमितं जीवनकालं दातुमिच्छति ऋषिः। सायणाचार्येण भाष्ये उक्तम् - “ ...आहृत्य चैनं शतशरदाय शतसंवत्सरजीवनार्थं अस्पापं प्रवलं करोमि... ”।[42] ऋषिणा आम्नातोऽयं मन्त्रः-

यदि क्षितायुर्यदि वा पेरतो यदि मृत्योरन्तिकं नीत एव। तमा हरामि निर्ऋतेरुपस्थादस्पार्षमेनं शतशरदाय।।[43] (10/161/2)

## आयुंषि

आयुष् इति प्रातिपदिकात् शस्-विभक्तौ आयुंषि इति रूपं भवति। प्रथममण्डलस्य पञ्चविंशतितमसूक्ते आयुंषि इति पदमुपलभ्यते।आयुंषि इति पदस्य प्रपूर्वकतृधातोः विस्तारार्थः भवति।मुद्गलाचार्येणात्रोक्तम् - “किञ्च नः अस्माकम् आयुंषि प्र तारिषत् प्रवर्धयतु।”[44] अदितेः पुत्रः आदित्य आयुषमिदं विस्तारयति। उक्तं च ऋषिणा-

स नो विश्वाहा सुकृतरादित्यः सुपथा करत्। प्र ण आयुंषि तारिषत्।।[45] (1/25/12)

द्वितीयमण्डलस्य सप्तविंशतितमसूक्ते आयुंषि इति पदमुपलभ्यते । अत्र वरुणं प्रति उच्यते त्वं अस्मान् शतसंवत्सरपर्यन्तं दर्शनयोग्यान् करोतु।यतः वयं प्राचीनानां आयुंषि प्राप्स्यामि। उक्तं च ऋषिणा-

त्वं विश्वेषां वरुणासि राजा यो च देवा असुर यो च मर्ताः। शतं नो रास्व शरदो विचक्षऽश्यामायुंषि सुधितानि पूर्वौ।।[46] (2/27/10)

तृतीयमण्डलस्य सप्तदशतमसूक्ते आयुंषि इति पदमुपलभ्यते। आयुंषि इति पदस्यार्थः सायणाचार्येण कृतः अन्नम्, तदन्नं त्रिविधं आज्यरूपान्नम् ओषधिरू पान्नं सोमरूपान्नं च - “... तव त्रिण्यायुंषि च त्रिविधानि आज्यौषधि-सोमात्मकान्यन्नानि आहारतयाकल्पितानि...।”[47] आम्नातं च ऋषिणा-

त्रीण्यायुंषि तव जातवेदस्तिस्र आजानीरुषसस्त अग्ने। ताभिर्देवानामवो यक्षि विद्वानथा भव यजमानाय शं यो।।[48] (३/१७/३)

Jamison-महोदयया Brereton-महोदयेन च आयुंषि इति पदेन three lifetime इति (जीवनम्) अर्थम् उक्तवन्तौ-

Three Lifetimes are yours, jātavedas and three dawna are your births, o Agni.

By these (births) win the help of the gods by the sacrifice as the knowing one, and then become luck and life for the sacrificer.[49]

नवममण्डलस्य षष्टषष्ठीतमसूक्तस्य उनविंशतिममन्त्रे विद्यमानस्य आयुंषि इति पदस्यार्थः सायणाचार्येण कृतः जीवनानि इति- "…आयुंषि जीवनानि… । इति"[50]। सोमं प्रति ऋषिणा उच्यते भो सोम अस्माकम् आयुंषि अर्थात् जीवनं रक्षतु, वलं अन्नं च ददतु। उक्तं च ऋषिणा-

अग्र आयुंषि पवस आ सुवोर्जमिषं च नः। आरे बाधस्व दच्छुनाम्।।[51 (9/66/19)]

दशममण्डलस्य षडशीत्यधिकशततमसूक्ते आयुंषि इति पदस्य पृथगर्थः न उपलभ्यते, केवलं आयुषः (आयुंषि) अर्थात् जीवनस्य विस्तारार्थं ऋषिकवेः प्रार्थना श्रुयते -

वात आ वातु भेषजं शंभु मयोभु नो हृदे । प्र ण आयुंषि तारिषत्।।[52 (10/168/1)]

## आयुषा

प्रथममण्डलस्य त्रयविंशतितमसूक्ते आयुषा इति टा-विभक्त्यन्तस्य पदस्यार्थः जीवितम्। अग्निं प्रति उच्यते भो अग्ने मह्यं आयुः ददातु, न केवलं आयुरपि प्रजा अर्थात् सन्तानादीन् ददातु। तन्मन्त्रोऽम् -

सं माग्ने वर्चसा सृज सं प्रजया समायुषा। विद्युर्मे अस्य देवा इन्द्रो विद्यात् सह ऋषिभिः।।[53 (1/23/24)]

एकषष्ट्यधिकशततमसूक्ते आयुषा इति पदमस्ति, अत्रापि आयुषा इति पदस्य जीवनम्, एवम् अर्थः न स्पष्टतया व्याकृतः, परन्तु प्रसङ्गानुसारं जीवनम् इत्यस्य पदस्य प्रयोगः तत्र अस्ति एव, अपि च अस्य पदस्य विशेषणरूपेण शतमित्यस्य पदस्य प्रयोगः भवति, अर्थात् तदायुः तु शतसंवत्सरपरिमितम् स्यादिति आशयः।मृत्यमुखात् आनीतस्य( मनुष्यस्य) आयुः(जीवनम्) शतसंवत्सरं भवतु, ऋषिणा कृतेन यज्ञेनापि अस्यायुः शतसंवत्सरं भवतु। सायणाचार्येण उक्तम् -"...शतायुषा शतसंवत्सरपरिमितमायुर्जीवनम् फलभूतं…। इति"[54] इन्द्रदेव अस्य यक्षारोगिणः सर्वान् दुःखान् दूरीकृत्य अस्मै शतसंवत्सरपरिमितं जीवनं ददातु इति । तन्मन्त्रः च-

सहस्राक्षेण शतशारदेन शतायुषा हविषाहार्षमेनम्। शतं यथेमं शरदो नयातीन्द्रो विश्वस्य दूरितस्य पारम्।।[55 (10/161/3)]

## आयुषः

दशममण्डलस्य शततमसूक्ते आयुषः इति षष्ठ्यन्तं पदमस्ति। अत्र देवता वृहस्पतिः आयुर्दाता , भाष्यकारेण उक्तम् - "हे वृहस्पते! आयुषः समायुषस्य प्रतरिता प्रवर्धयता असि भव।"[56] उक्तं च ऋषिणा -

इन्द्र उक्तेन शवसा परुर्दधे बृहस्पते प्रतीरातास्यायुषः।
यज्ञो मनुः प्रमतिर्नः पिता हि कमा सर्वतातिमदितिं वृणीमहे।।[57 (10/100/5)]

## आयुषि

चतुर्थमण्डलस्य चतुर्थसूक्ते आयुषि इति सप्तम्येकवचनान्तस्य पदस्यार्थः सायणाचार्येण कृतः शतवत्सरपरिमितं जीवनम् - "...आयुषि शतवर्ष्याख्ये जीवने...।"[58] य अग्निम् उक्थेन प्रीणयितुमिच्छति, तस्मै आयुः अर्थात् शतसंवत्सरपरिमितं जीवनं ददातु इति। उक्तम् ऋषिणा-

सेदग्ने अस्तु सुभगः सुदानुर्यस्त्वा नित्येन हविषा य उक्थैः।
प्रिपीषति स्व आयुषि दुराणे विश्वदस्मै सुदिना सासदिष्टिः।।[59] (4/4/7)

Griffith-महोदयेन आयुषि इति पदस्यार्थः life कृतः। अतः उक्तम् -

Blest, Agni, be the man, the liberal giver, who with his lauds and regular oblation is fain to plese thee for his life and dwelling. May all his days be bright: be this his long time.[60]

चतुर्थमण्डलस्य अन्तिमसूक्ते आयुषि इति पदस्यार्थः सायणाचार्येण कृतः अन्नं हृद्विशेषणं वा - "आयुषि अन्ने सर्वप्राण्याहारत्वेन यद्वा आयुषीत्येतत्हृद्विशेषणं।"[61] अस्मिन् मन्त्रे अग्नितेजसः प्राधान्यं दृश्यते। अग्नेः तेजः सूर्यमण्डलस्य हृदि वैश्वानररूपेण, अन्नेषु आहाररूपेण विद्यमानमस्ति। यत्र वा भवतु, तस्मिन् तेजसि एव समग्रम् भुवनम् अस्ति। उक्तं च ऋषिणा -

धामन्ते विश्वं भुवनमधि श्रितमन्तः समुद्रे हृद्यन्तरायुषि।
अपामनीके समिथे य आभुतस्तमश्याम मधुमन्तं त ऊर्मिम्।।[62] (4/58/11)

### आयुषु

प्रथममण्डलस्य अष्टपञ्चाशत्तमसूक्तस्य तृतीयमन्त्रे आयुषु इति सप्तम्यबहुवचनान्तः पदस्यार्थः यजमानरूपेषु मनुष्येषु इति उक्तं मुद्गलेन - " ...आयुषु यजमानलक्षणेषु मनुष्येषु ...।"[63] यजमानस्य आधानादिकार्येन अग्निः प्रज्ज्वलितः भवति। एवम्प्रकारेण यजमानैः एव अग्निः जीवति। अतः अयं मन्त्रः उक्तः ऋषिणा -

क्राणा रुद्रेभिर्वसुभिः पुरोहितो होता निषत्तो रयिपाळमर्त्यः। रथो न विक्ष्वृञ्जमान आयुषु व्यानुषग्वार्या देव ऋण्वति।।[63] (1/58/3)

अष्टममण्डलस्य उनचत्वारिंशत्तमसूक्ते आयुषु इति पदमस्ति, अस्य पदस्यार्थः मनुष्येषु इति अर्थः कृतः सायणाचार्येण - " ...आयुषु मनुष्येषु…। इति"[65] अग्निः कुत्र कुत्र ईश्वरो भवति इति प्रश्ने तदुत्तरे उच्यते भो अग्ने त्वं एकः सन् विलीनभूतः सन् आयुषु अर्थात् मनुष्येषु धनस्य ईश्वरः, देवेषु अपि धनस्य ईश्वरः। उक्तं च ऋषिणा -

त्वं नो अग्न आयुषु त्वं देवेषु पूर्व्य वस्व एक इरज्यसि।
त्वामापः परिश्रुतः परि यन्ति स्वसेवतो नभन्तामन्यके समे।।[66] (8/39/10)

Jamison-महोदयया Brereton-महोदयेन आयुषु इति पदस्यार्थः उक्तवन्तौ Āyus (आयुः) इति। उक्तं च -

You foremost Agni, among the Ayus, among the Gods, la one has control over goods for us.

Around you do the swirling water circle, which are their own bridges. Let all the other squirts burst![67]

**उपसंहारः**

ऋग्वेदस्य प्रारम्भिकेषु कतिपयेषु सूक्तेषु आयुश्शब्देन जीवनं जीवितं वा बोधितम्, तज्जीवनं तु शतसंवत्सरपरिमितं भवतु इति आशीः प्रायः कृतः ऋषिणा।। परन्तु सूक्तेऽकस्मिन् तु आयुश्शब्देन शतमधिकषोडशवर्षः शतमधिकविंशवर्षश्चोक्तौ अर्थात् आयुष्कालः शतमधिकपरिमितमपि आसीत् इति वक्तुं शक्यते।

कतिपयेषु सूक्तेषु आयुश्शब्दस्यार्थः न विशेषतः उल्लिखितः। आयुश्शब्दस्य प्रसिद्धार्थं गृहीत्वा तस्य कोऽपि विशेषः अर्थः न दृष्टमस्माभिः।

कुत्रापि आयुश्शब्देन यजमानरूपः मनुष्यः उक्तः। यजमानस्य आधारादिकार्येण एव अग्निः जीवति। अग्नेः आयुः एव यजमानरूपेषु मनुष्येषु वर्तते। अस्मात् कारणात् अग्नेः आयुः यजमानरूपः मनुष्यः इति स्यात्।

ऋग्देवे कुत्रचित् आयुश्शब्देन अन्नमुक्तम्, वयम् अन्नस्य विना जीवितुं शक्नुमः। अन्नेन एव वयं वर्धिताः शक्तिमन्तश्च। अन्नेमेव जीवितमतः आयुः। अतःआयुश्शब्देन अत्र अन्नमेव बोधितम्।

क्वचित् आयुश्शब्देन मनुष्योऽपि अवबुध्यते। आयुः केवलं मनुष्येषु वर्तते इति अभिप्रायं कृत्वा आयुश्शब्देन मनुष्य उक्तः, अर्थात् मनुष्यं विना आयुः कुत्रापि न तिष्ठति इति।

ऋग्वेदे आयुश्शब्देन यौवनमपिउक्तम्। यौवनम् जीवनस्य रमणीयसमयः इति प्रचलितमस्ति। अतः जीवनस्य रमणीयसमयं ज्ञापनार्थं आयुश्शब्देन यौवनमुक्तम्। पूर्णायुः बहुकालजीवनं वा उक्तम्।

ऋग्वेदे कुत्राचित् आयुश्शब्देन चिरजीवितत्त्वं उक्तम्,परन्तु कियत्कालपरिमितं चिरजीवितत्त्वमिति नोक्तम्। चिरजीवितत्वमित्युक्ते किमपि प्रसिद्धः परिमितजीवनकालः आसीदिति भवेत् ।अतः केवलं परिमितकालम् नोक्त्वा केवलं चिरजीवितत्त्वमुक्तम् आयुश्शब्देन।सर्वमायुः विश्वमायुः पूर्णायुः चेति स्थलेषु चिरजीवितत्त्ववत् अर्थः इति स्यात्।

बहुकालजीवनमपि आयुश्शब्दस्यार्थः।परन्तु बहुकालजीवनमिति कियत्कालपरिमितम् तदमीमांसितम्।

क्वचित्तु जीवितलक्षणमुक्तम् आयुश्शब्देन। यावत् शरीरे आयुः तिष्ठति तावत् शरीरम् मृतशरीरवत् न भवति अर्थात् जीववत् लक्षणं दृश्यते शरीरे। अतः आयुश्शब्देन जीवितलक्षणमुक्तमिति अवबुध्यते।

कुत्रचित्तु आयुश्शब्देन प्राणः उल्लिखितः।यावत् शरीरे आयुः वर्तते तावत् शरीरे प्राणः तिष्ठतीति अभिप्रेत्य आयुश्शब्देन प्राणः उक्तः।

आयुश्शब्देन जठरे चिरकालावस्थापनपि उक्तम्। अत्र जठरः पृथिव्याः अर्थेः प्रयोगः भवेत्।अतः पृथिवीरूपः यः जठरः, तस्मिन् जठरे चिरकालावस्थानमिति।

क्वचित्तु आयुश्शब्देन हविलक्षणयुक्तमन्नमुक्तम्। हविः देवतायै दीयते।हविस्तु देवतायाः अन्नरूपम्। अन्नरूपहविषा देवताः प्रीताः भवन्ति। प्रीताः देवताः आयुः अर्थात् जीवनम् ददति।अतः आयुश्शब्देन हविलक्षणयुक्तमन्नमुक्तमिति।

कुत्रापि आयुश्शब्देन त्रिविधमन्नम् अर्थात् आज्यरूपान्नम् ओषधिरूपान्नं सोमरूपान्नं वा विदितम्।आज्यम् देवतायै दीयते, तत्तु अन्नमिव खाद्यद्रव्यम्। अपि च सोमोऽपि इन्द्रादीनाम् देवतानाम पेयम्, तदपि अन्नमिव खाद्यरूपद्रव्यम्।आभ्याम् खाद्यद्रव्याभ्याम् देवताः प्रीताः सन्तः सर्वेभ्यः आयुः ददति।अतः आज्यसोमाभ्यां सह आयुषः अभेदः इति। परन्तु कथम् ओषधिरूपान्नमुक्तमिति तद् अमीमांसितम्।

ऋग्वेदस्य पञ्चममण्डले आयुश्शब्दस्य किमपि प्रयोगः नोपलभ्यते। पञ्चममण्डलं विना सर्वमण्डलेषु आयुश्शब्दस्य प्रयोगोऽर्थश्च समुपलभ्येते।परन्तु कथं पञ्चममण्डले आयुश्शब्दस्य प्रयोगः नास्ति इति अमीमांसितः।

कुत्रचित् भाष्यकारेष्वपि आयुश्शब्दस्य अर्थवैमत्यं दृश्यते। परन्तु कथम् ईदृशम् वैमत्यम् तदपि अमीमांसितमिति।

क्वचित् भाष्यकारैः आयुश्शब्दस्य अर्थनिर्णाय विकल्पमुक्तम् अर्थात् ,इदं भवतु इदं वेति। अत्रापि अस्य कारणम् अमीमांसितम्।

**Notes & References**


1. *Ṛgveda*- Saṁhitā, *Vaidika* Saṁśodhana Maṇḍala. 1.105
2. *Ibid*.
3. *Ṛgveda*, Vishvabandhu. 1.62
4. Griffit, *The Hymns of Rigveda*, P-7
5. *Ṛgveda*, *Vishvabandhu*. 1.266
6. *Ṛgveda- Saṁhitā*, Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala. 1.259
7. *Ṛgveda*, Vishvabandhu. 1.299
8. *Ṛgveda- Saṁhitā*, Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala. 1.283
9. *Ibid*.
10. *Ṛgveda*, Vishvabandhu. 1.429
11. *Ṛgveda- Saṁhitā*, Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala. 1.379
12. *Ṛgveda*, Vishvabandhu. 1.497
13. *Ṛgveda- Saṁhitā*, Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala. 1.497
14. *Ṛgveda*, Vishvabandhu. 1.539
15. *Ṛgveda- Saṁhitā*, Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala. 1.434
16. *Ibid*.
17. *Rgveda-Samhita*, Jamison& Bretor, Vol. P. 199
18. *Ṛgveda*, Vishvabandhu. 2.640
19. *Ṛgveda- Saṁhitā*, Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala. 1.550
20. *Ibid*. 1.572

21. *Ibid*.
22. *Ṛgveda*, Vishvabandhu. 2.673
23. *Ṛgveda- Saṁhitā*, Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala. 1.538
24. *Ibid*.
25. Griffit, *The Hymns of Rigveda*, P 50
26. *Ṛgveda*, Vishvabandhu. 2.843
27. *Ṛgveda- Saṁhitā*, Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala. 1.699
28. *Ibid*.
29. *Ibid*. 805
30. *Ibid*.
31. *Ibid*. 2.160
32. *Ibid*. 2.490
33. *Ibid*.
34. *Ṛgveda*, Vishvabandhu. 2.843
35. *Ṛgveda- Saṁhitā*, Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala. 3.199
36. *Ibid*.
37. *Ibid*. 455
38. *Ibid*.
39. *Ibid*. 478
40. *Ibid*.
41. *Ibid*. 3.777
42. *Ibid*. 4.850
43. *Ibid*.
44. *Ṛgveda*, Vishvabandhu. 1.162
45. *Ṛgveda- Saṁhitā*, Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala. 2.195
46. *Ibid*. 2.292
47. *Ibid*. 2.257
48. *Ibid*. 2.587
49. *Ṛgveda-Samhita*, Jamison & Bretor, Vol. I. P. 490
50. *Ṛgveda- Saṁhitā*, Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala. 4.105
51. *Ibid*
52. *Ibid*. 4.882
53. *Ibid*. 1.182
54. *Ibid*. 4.850

55. *Ṛgveda- Saṁhitā*. Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala. 4. 850

56. *Ṛgveda*, Vishvabandhu. 4. 668

57. *Ṛgveda- Saṁhitā*, Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala. 4.667

58. *Ibid*. 2.423

59. *Ibid*.

60. Griffit, *The Hymns of Rigveda*, P 157

61. *Ṛgveda- Saṁhitā*, Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala. 4.718

62. *Ibid*.

63. *Ṛgveda*, Vishvabandhu. 1. 444

64. *Ṛgveda- Saṁhitā*, Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala. 1.400

65. *Ibid*. 3.732

66. *Ibid*. 3.733

67. *Rgveda-Samhita*, Jamison & Bretor, Vol. II. P.1108

## Select Bibliography

*A Vedic Word Concordance.* XV Vols. Vol-I (P-II). Vishvabandhu ed. Hoshiarpur: V.V.R. Institute, 1985.

*Ṛgveda- Saṁhitā.* Ed. N.S. Sontakke & C.G. Kashikar. IV Vols. Vols I- IV. Poona: Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala, 1946.

*Ṛgveda.* Ed. Vishvabandhu.VIII Part. Part I- VII. Hoshiapur: Vishveshvaranand Vedic Research Institute, 1963.

*The Hymns of the Rigveda.* Eng. Tr. Ralph T.H Griffit. Kotagir (Nilgiri) 1896.

*The Ṛgveda.* Eng. Tr. Stephanie W. Jamison & Joel P. Breretor. New York: Oxford University Press, 2014.

# शाब्दिकसमयानुसारं व्यस्तसमस्तयोस्तादर्थ्यनिर्णयः

मलय-माइतिः

**सारसंक्षेपः**

संस्कृतभाषायां वाक्यार्थबोधे विद्यते कारकाणां महती भूमिका। पाणिनीयनिकाये कारकाणि षडेव। एतैः कारकैः वाक्ये विद्यमानानां पदानां परस्परं सम्बन्धनिश्चयो जायते। सप्तभिश्च विभक्तिभिः कारकसम्बन्धाः द्योत्यन्ते। तासु विभक्तिषु चतुर्थी हि अन्यतमा। चतुर्थीविभक्त्या प्राधान्येन सम्प्रदानकारकम् अभिव्यज्यते। अयं हि सम्बन्धः कारकेषु अन्तर्भवति। एतद्विहाय तादर्थ्यं हि चतुर्थ्या अभिव्यज्यमानः अन्यतमः सम्बन्धः। तादर्थ्ये चतुर्थीविधायकं सूत्रं साक्षात् भगवता पाणिनिना न सूत्रितम्। तत्रैव महर्षिणा कात्यायनेन विहितं वार्तिकं तादर्थ्ये चतुर्थीं शास्ति। किञ्च यद्यपि पाणिनिना तादर्थ्ये चतुर्थी न विहिता, तथापि तादर्थ्यचतुर्थ्याः समासस्तु विहितः। किमिदं तादर्थ्यं नाम, कश्च सम्बन्धः तादर्थ्यचतुर्थ्या अभिव्यज्यते, व्यस्तसमस्तयोर्व्यवह्रियमाणयोः तादर्थ्ययोः को वा भेदः – इत्येते विषयाः वैशद्येन विव्रियन्ते प्रबन्धेऽस्मिन्।

**कुञ्चिकाशब्दः**

तदर्थः, तादर्थ्यम्, उपकार्योपकारकभावः, प्रकृति-विकृतिभावः, कार्यकारणभावः, क्रियासंसर्गः।

**उपोद्घातः**

चतुर्थीविभक्तिर्हि वाचिका - सम्प्रदानादिकारकसम्बन्धस्य। सम्बन्धेष्वपि कारकेतरेषु चतुर्थ्यन्तप्रयोगे तादर्थ्यस्य प्रयोगः मुख्यतया दृश्यते। सामान्यतया अभिधानादिपर्यालोचनेन तदर्थशब्दस्य अर्थः - तदुद्देश्यकः, तत्प्रयोजनको वा। यथा - रामः श्यामाय पुस्तकं क्रीणाति इत्यस्मिन् वाक्ये श्यामाय इत्यत्र या चतुर्थीविभक्तिर्दृश्यते सा तादर्थ्ये विहिता। श्यामप्रयोजनकं रामकर्तृकं पुस्तकर्मकं क्रयणमिति वाक्यार्थः। अत्र श्यामपदार्थः क्रयणक्रियायां प्रयोजनं भवति।

परन्तु सः अर्थः व्यस्तसमस्तयोः भिद्यते सामर्थ्यबलात्। व्यस्तप्रयोगे वाक्ये उदाहरणं पूर्वमेव दृष्टम्। तत्र प्रयोजनसामान्यं तादर्थ्यचतुर्थ्या गम्यते। समस्ते यथा - स्वर्णकारः कुण्डलहिरण्यं क्रीणाति इति। अत्र कुण्डलहिरण्यमिति समस्तं पदम्। कुण्डलाय हिरण्यमिति विग्रहे तदर्थसमासनिष्पन्नः स शब्दः। लौकिकविग्रहे या चतुर्थी दृश्यते सा तादर्थ्ये एव विहिता। परन्तु समासवशात् तयोः कुण्डलहिरण्ययोः प्रकृतिविकृतिभावः वर्तते इति अधिकं ज्ञायते। प्रकृतिः हिरण्यं, विकृतिस्तु कुण्डलम्। अत्र तादर्थ्ये चतुर्थी वाच्या इति वार्तिकेन तादर्थ्ये चतुर्थीविभक्तिः विधीयते। तत्रैव चतुर्थी तदर्थार्थबलिहितसुखरक्षितैः इति सूत्रं तादर्थ्ये विहितस्य चतुर्थ्यन्तस्य तत्सामर्थ्यविशिष्टेन सुबन्तेन समासमपि शास्ति। परन्तु उभयत्र तादर्थ्यलभ्यः अर्थः सम्बन्धो वा भिद्यते। वस्तुतः तादर्थ्यशब्देन नैके सम्बन्धाः गम्यन्ते, तेषु कः समासलभ्यः कश्च इतरत्र गम्यते स एवात्र विचार्यते।

**तादर्थ्यशब्दनिर्वचनम्**

तदर्थः इत्यस्य समस्तपदस्य द्विधा विग्रहं कल्पयितुं शक्यते। तत्रादौ तस्मै प्रकृत्यर्थाय इदम् - इति लौकिकविग्रहेण *चतुर्थी तदर्थार्थबलिहितसुखरक्षितैः* (२.१.३६) इति पाणिनीयसूत्रेण चतुर्थीसमासेन निष्पन्नः तदर्थशब्दः। अर्थेन

नित्यसमासः विशेष्यलिङ्गता चेति वक्तव्यम् इति पूर्वोक्तसूत्रस्थवार्तिकं तदर्थशब्दस्य विशेष्यनिघ्नता नित्यसमासत्वं च शास्ति। अत्र तदिति शब्दः कार्यं निर्दिशति, समासेन च तस्य कार्यस्य प्रयोजकः निर्दिश्यते।

सः अर्थः (प्रयोजनं) यस्य इति विग्रहे अपरश्चायं तदर्थशब्दः अन्यपदार्थकः बहुव्रीहिसमासनिष्पण्णः विशेष्यनिघ्नश्च। ततः तदर्थस्य भावः इत्यर्थे उभयत्रापि ष्यञ्प्रत्ययेन तादर्थ्यशब्दो निष्पन्नः। अतः समासकृत्तद्धितेषु भावप्रत्ययेन सम्बन्धाभिधानम् इति न्यायेन आद्ये कार्यकारणभावरूपः सम्बन्धः अर्थः[१]। सामान्येन समासरहितस्थलेषु तादर्थ्येन उपकार्योपकारकभावरूपसम्बन्धः द्योत्यते[२]। समासे तु विशिष्य प्रकृति-विकृतिभावरूपः सम्बन्धः द्योत्यते इति परं वितन्यते।

**तादर्थ्यशब्दार्थविचारः**

उभयोः निर्वचनयोर्मध्ये आद्यविग्रहे चतुर्थीविभक्तिः दृश्यते। तस्मै इदम् इति विग्रहेण चतुर्थीसमासेन निष्पन्नः तदर्थशब्द एवात्र समालोच्यमानः विषयः। तस्मै इदम् इति विग्रहे चतुर्थीसमासेन सिद्धः तदर्थशब्दः। समासविधानार्थं चतुर्थ्यन्तेन सह अर्थशब्दस्य सामर्थ्यम् अपेक्षते। परन्तु तदर्थं चतुर्थीविधायकशास्त्राभावात् सूत्रे अर्थशब्देन समासविधानं व्यर्थं स्यात्। अतः वार्तिककारेण *चतुर्थी सम्प्रदाने* (२.३.१३) इति सूत्रे तादर्थ्यस्य उपसङ्ख्यानं कृतम्। तेन कार्यकारणभावरूप-प्रयोजनसामान्ये गम्यमाने कार्यवाचकात् चतुर्थी भवति। उपसङ्ख्यानाभावे ज्ञापकात् चतुर्थीविभक्तिर्बोध्या।[३]

एवं सामान्येन उपकार्योपकारकभावरूपसम्बन्धे गम्यमाने उपकार्यवाचकात् चतुर्थी भवति। इदं च क्वचित् विशेषस्थले यथा - यूपाय दारु, कुण्डलाय हिरण्यम् इत्यादौ कार्यकारणभावं द्योतयति। तत्र हि यूपादि कार्यं, दार्वादि कारणं, तयोः कार्यकारणभावरूपः सम्बन्धः चतुर्थ्या द्योत्यते। अतः कार्यवाचकात् यूपादिशब्दात् चतुर्थी विहिता।

क्वचित् सामान्येन रन्धनाय स्थाली इत्यादौ उपकार्योपकारकभावं गमयति। स्थाली अत्र उपकारिका रन्धनं प्रति। अतः उपकार्यवाचकात् रन्धनशब्दात् चतुर्थी संगच्छते। एवमेव मुक्तये हरिं भजति इत्यत्रापि मुक्तिरूपोपकार्यस्य उपकारकं भवति हरिकर्मकं भजनम्। किञ्च, विप्राय ओदनं, विप्राय दधि इत्यादिषु चतुर्थ्यन्तपदैः साक्षात् उपकार्योपकारकत्वस्य प्रतीत्यभावेऽपि परम्परया सः सम्बन्धः ग्राह्यः। अत्र यद्यपि विप्रकर्तृकभोजनं प्रति एव ओदनादीनाम् उपकारकत्वं तथा स सम्बन्धः परम्परया विप्रे आगच्छति। अतः तस्मात् चतुर्थी सङ्गच्छते।

अतः साक्षात् परम्परया वा ययोर्द्वयोर्मध्ये उपकार्योपकारकभावः गम्यते तत्र उपकार्यवाचकात् चतुर्थी भवति। एवमेव कारक-तदितरसम्बन्धेषु विधीयमानां चतुर्थीं विना इतरत्र या चतुर्थी दृश्यते सा उपकार्योपकारकभावसम्बन्धे इति ज्ञेयम्।

**समासे तादर्थ्यस्य विशिष्टार्थबोधकत्वम्**

*चतुर्थी तदर्थार्थबलिहितसुखरक्षितैः* (२.१.३६) - इति सूत्रमिदं चतुर्थ्यन्तस्य तत्प्रयोजकसुबन्तैः सह समासं शास्ति। परन्तु तादृशचतुर्थीविधायकशास्त्राभावे सूत्रे तदर्थग्रहणं व्यर्थं स्यात्। अतः वार्तिककृता - चतुर्थीविधाने तादर्थ्यस्य उपसङ्ख्यानम् इति शास्त्रेण चतुर्थी विहिता। किञ्च भाष्यकारेणापि परं वार्तिकमिदं प्रत्याख्याय सूचितं यत् सूत्रे तदर्थग्रहणाद् एव ज्ञाप्यते यत् तादर्थ्ये चतुर्थी भवति इति। [४]

एवं तादर्थ्ये चतुर्थी विभक्तिः विहिता। ततश्च *चतुर्थी तदर्थार्थ* - इति सूत्रेण तादर्थ्ये विहितेन चतुर्थ्यन्तेन सह तत्सामर्थ्यविशिष्टस्य समासो विधीयते। विशेषस्तु समासे अयं यत् - तादर्थ्ये या चतुर्थी विहिता, तासु यत्र सम्बन्धिनोः प्रकृतिविकृतिभावः द्योत्यते तत्रैव तादर्थ्येन चतुर्थीसमासः। एवं च यत्र तादर्थ्येन चतुर्थीसमासो दृश्यते तत्र समस्तपदयोः प्रकृतिविकृतिभावः बोध्यः। अयं च विषयः चतुर्थी तदर्थेति - सूत्रभाष्यस्वरसगम्यः। तत्र हि भाष्ये *चतुर्थी तदर्थार्थबलिहितसुखरक्षितैः* इति सूत्रे वार्तिकत्रयं वार्तिककृता स्वीकृतम् । तेषु विकृतिः प्रकृत्येति वक्तव्या इति प्रथमवार्तिकस्य खण्डनं तु एवं कृतं भाष्यकृता -

> तद्वार्तिकं मास्तु। आचार्यप्रवृत्या एवैतत् ज्ञायते यत् - तदर्थेन समासस्तु केवलं प्रकृतिविकृतिभावविशिष्टस्य एव। यतो हि सूत्रे बलिहितसुखरक्षितानां ग्रहणं विहितम्। यदि सूत्रे तदर्थमात्रेण सामान्यस्यैव ग्रहणं स्यात् तर्हि बलिहितादीनां ग्रहणम् अनर्थकं स्यात् सामान्येन तेषां प्रयोगेऽपि चतुर्थीदर्शनात्, तेनैव च केवलं सूत्रे तदर्थशब्दमात्रेण बलिहितादीनां समाससम्भवात् । इदं तु अत्र अधिकतया गम्यते यत् चतुर्थीसमासो यत्र तादर्थ्यसामर्थ्येन विहितस्तत्र तदर्थेन प्रकृतिविकृतिभावसम्बन्ध एव ग्राह्यः।[५]

अयमाशयो यत् - चतुर्थी तदर्थेति सूत्रेण तादर्थ्यविहितचतुर्थ्यन्तेन तत्सामर्थ्यवत्सुबन्तस्य यः समासः विहितः तत्र तादर्थ्येन प्रकृतिविकृतिभावसम्बन्धवत एव ग्रहणं, नान्यस्य। ननु अश्वाय घासः इति विग्रहे अश्वघासादीनां चतुर्थीसमासः कथं, तत्र तादर्थ्येन अश्वघासयोः प्रकृतिविकृतिभावस्य अनवगमात्। अत्र भाष्यकारेण तयोः चतुर्थीसमासो नाङ्गीकृतः, अश्वस्य घासः इति सम्बन्धसामान्येन षष्ठीसमास एव[६]। अतः स्फुटमिदमवभासते यत् - प्रकृतिविकृतिभावरूपार्थः तदर्थान्तःपाती। समासे आद्यस्यावगतिः, तद्रहिते वाक्ये उपकार्योपकारकभावरूपः प्रयोजनमात्रम् एव अर्थः।

**तादर्थ्ये क्रियासंसर्गः**

क्रियानिष्पत्तिर्हि प्रयोजननिष्ठा। अतः तादर्थ्यं यत्र गम्यते तत्र तत्प्रयोजिका क्रिया तु अवश्यं स्यात्। सा क्रिया वाक्येषु क्वचित् शब्दतः एव स्फुटं भासते, क्वचित् क्रियावाचकराहित्येन अर्थतो गम्यते। तद्यथा - परित्राणाय साधूनां सम्भवामि युगे युगे। अत्र परित्राणं हि प्रयोजनम्, तत्प्रयोजिका क्रिया - सम्भवः। क्रिया तु अत्र शब्दतः एव अवगम्यते। एवं - रन्धनाय स्थाली, यूपाय दारुः - इत्यादिषु यत् तादर्थ्यं सुबन्तयोः भासते तदपि आनयनादिक्रियानिष्ठमेव। विशेषो हि अत्र सा क्रिया अर्थतः भासते न तु शब्दतः। अतः क्रियावाचकं विनापि वाक्यार्थबोधे यत् तादर्थ्यं भासते तत् अध्याहृतक्रियाश्रितम् एव। यूपदारुः, कुण्डलहिरण्यम् इत्यादौ समासे तु विनैव क्रियां प्रकृतिविकृतिभावरूपं तादर्थ्यं यद्भासते तत् समासविधानवशात्।

अन्यच्च *क्रियार्थोपपदस्य च कर्मणि स्थानिनः* (२.३.१४) तथा *तुमर्थाच्च भाववचनात्* (२.३.१५) - इति आभ्यां सूत्राभ्यां या चतुर्थी विहिता तत्रापि चतुर्थ्या प्रयोजनम् एव अवभासते। तत्र फलेभ्यो याति - इत्युदाहरणवाक्यस्य अर्थव्यासस्तु एवम् - फलानि आहर्तुं याति इति। तत्र आहरणक्रियायाः कर्म फलम्। आहरणक्रिया हि प्रयोजिका यानक्रियायाः। प्रसङ्गे तस्याः प्रयोजकक्रियायाः अप्रयुज्यमानतया तन्निरुपितकर्मणि फले चतुर्थी विधीयते। अतः परम्परया यानक्रियायां फलस्य प्रयोजनत्वम्। एवं तुमर्थाच्च भाववचनात् इति सूत्रेण तुमुन्प्रत्ययस्यार्थे विहितात् भावप्रत्ययान्तप्रातिपदिकात् चतुर्थी भवति। तुमुन्प्रत्ययः धातोः क्रियायार्थायां क्रियायामुपपदे विधीयते। एवं तुमुनः प्रयोजनरूपः अर्थस्तु सिद्धः एव। तस्मिन्नेवार्थे *गम्यमाने भाववचनाश्च* (३.३.११) इति सूत्रेण घञ्-अच्-अप्-

क्तिनित्यादयोः भावप्रत्ययाः विधीयन्ते। तादृशतुमर्थविहितभावप्रत्ययान्तप्रातिपदिकात् चतुर्थी भवति। अतः यागाय व्रजति, पाकाय याति, आत्मशुद्धये कर्म कुर्वन्ति - इत्यादिषु अपि चतुर्थ्याः प्रयोजनरूपार्थः स्फुटः एव।

**उपसंहृतिः**

संस्कृतवाङ्मये विहाय कारकचतुर्थीं तादर्थ्यचतुर्थीप्रयोगश्चतुर्थ्यन्तप्रयोगेषु बाहुल्येन दृश्यते। कारकचतुर्थी सम्प्रदानत्वशक्तिमती। तादर्थ्यचतुर्थ्याः शक्तिविषये विद्यते सङ्करः। तत्र तत्र सन्दर्भेषु दृष्टं - क्वचित् तादर्थ्यचतुर्थ्या प्रयोजनम् अवगम्यते, क्वचित् समासे तादर्थ्येन प्रकृतिविकृतिभावरूपः सम्बन्धमात्रं गम्यते। एवम् अस्त्यत्र साङ्कर्यम्। यद्यपि तादर्थ्यस्य उपकार्योपकारकभावरूपः सम्बन्धः निरूपितः, तथापि स सम्बन्धः प्रयोगवशात् वाक्ये समासे च भिन्नं सम्बन्धं स्वीकरोति। अन्यथा समासेन विशिष्टसम्बन्धभाणं न स्यात्। किञ्च तादर्थ्यमात्रे विहितस्य सर्वस्य समासप्रसक्तिर्वा स्यात्। अतः सम्बन्धभेदस्तु नियत एव। तत्र समासे विशिष्य प्रकृतिविकृतिभावरूपः सम्बन्धः गम्यते। अन्यथा प्रयोजनरूपार्थः सर्वत्र स्वाभाविक एवेत्यलं पल्लवितेन।

**उल्लेखपञ्जिः**

१. *पदमञ्जरी – चतुर्थी सम्प्रदाने* (२.३.१३)

२. *बालमनोरमा – चतुर्थी सम्प्रदाने* (२.३.१३)

३. *यद्यपि समासः प्रकृतिविकृतिभावे एव तथापि तज्ज्ञाप्या चतुर्थी सर्वत्रेति भावः।*- उद्योतः (*चतुर्थी सम्प्रदाने* - 2.3.13 *तादर्थ्यस्य उपसंख्यानं न कर्तव्यमिति* समाधानभाष्ये)

४. *तत्तर्हि उपसङ्ख्यानम् कर्तव्यम्। न कर्तव्यम्। आचार्यप्रवृत्तिर्ज्ञापयति - भवति तादर्थ्ये चतुर्थी इति। यदयं चतुर्थी तदर्थार्थ - इति चतुर्थ्यन्तस्य तदर्थेन सह समासं शास्ति* (भाष्यम्, *चतुर्थी सम्प्रदाने* - २.३.१३)

५. *महाभाष्यम्, चतुर्थी तदर्थार्थबलिहितसुखरक्षितै* (२.१.३६)

६. *चतुर्थी तदर्थार्थबलिहितसुखरक्षितै* 'इति सूत्रभाष्ये *अश्वघासादीनामुपसङ्ख्यानं कर्तव्यमिति* वार्तिकखण्डनावसरे

**परिशीलितग्रन्थपञ्जिः**

कौण्डभट्टः। *वैयाकरणभूषणसारः* (प्रभादर्पणव्याख्याद्वयोपेतः)। पञ्चोली, बालकृष्णः (सम्पा०)। वाराणसी : चौखम्बा संस्कृत संस्थान, २००६.

जिनेन्द्रबुद्धिः। *न्यासापराख्या काशिकाविवरणपञ्जिका* (प्रथमभागः)। पुल्लेलश्रीरामचन्द्रुडु, विठलदेवुनिसुरन्दर शर्मा (सम्पादकौ)। हैदराबाद् : उस्मानियाविश्वविद्यालयः, १९८५.

नागेशभट्टः। *लघुशब्देन्दुशेखरः* (कारकप्रकरणम्)। हरेकृष्णशतपथी (सम्पा० )। तिरुपतिः : राष्ट्रियसंस्कृतविद्यापीठ।

पतञ्जलिः। *व्याकरणमहाभाष्यम्* (प्रदीपोद्योतभावबोधिनीहिन्दीव्, जयशङ्करलालः (सम्पा०)। वाराणसी : कृष्णदास अकादेमी, २०१३.

पाणिनिः। *अष्टाध्यायी* । पाण्डेयः, गोपालदत्तः(सम्पा०)। वाराणसी : चौखम्बासुरभारतीप्रकाशन, २०११.

भट्टोजिदीक्षितः। *वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी* (बालमनोरमातत्त्वबोधिनीसहिता)। शर्मा, परमेश्वरानन्दः(सम्पा०)। वाराणसी : मोतिलाल बनारसीदास, २०१०.

भर्तृहरिः। *वाक्यपदीयम्*। मिश्रः, सुधाकरः (सम्पा०)। कलकाता : बनारस मार्केन्टाइल कम्पनी, २०१५.

वामनजयादित्यौ। *काशिका* (प्रथमभागः) । वाराणसी : चौखम्बासुरभारतीप्रकाशन ।

हरदत्तमिश्रः। *पदमञ्जरी* (प्रथमभागः)। पुल्लेलश्रीरामचन्द्रुडु, विठलदेवुनिसुरन्दर शर्मा (सम्पादकौ)। हैदराबाद् : उस्मानियाविश्वविद्यालयः, १९८१.

# हेत्वाभासविमर्शः

मिण्टु-दे

सर्वशास्त्रप्रदीपस्वरूपन्यायशास्त्रे प्रमाणं प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दभेदेन चतुर्विधम्। प्रत्यक्षप्रमाणमुपजीव्यत्वेन परिगण्यते। अतः प्रत्यक्षप्रमाणस्य प्रामाण्यं निरूप्यानुमानप्रमाणस्योल्लेखं कृतं न्यायशास्त्रे। अनुमानप्रमाणं प्रत्यक्षप्रमाणस्योपजीवकत्वेन भजते। *अनुमितिकरणमनुमानम्* इति [१] । अनुमितिरूपयथार्थज्ञानमनुमानप्रमाणस्य यथार्थज्ञानव्यतिरिच्य नार्हति। अतः अनुमितिरूपयथार्थज्ञानात्पूर्वमेवानुमानप्रमाणस्य याथार्थ्यज्ञानमावश्यकम्। अनुमानप्रमाणं विना अनुमितिज्ञानं यथार्थं न सम्भवति। स्वार्थपरार्थभेदादनुमानं द्विधा विभक्तम्। तत्र स्वार्थं स्वानुमानहेतुः यत्तु स्वयमनुमानाय परप्रतिपत्यर्थं पञ्चावयववाक्यं प्रयुज्यते तत्परार्थानुमानम् [२]। वस्तुतः हेतुरेवानुमितेः जनकः। हेतुः लिङ्गशब्देनाभिधीयते। लिग्धातोरुत्तरमच्प्रत्ययेन लिङ्गशब्दः निष्पद्यते। व्याप्तिबलाद्बलीयान् सन् यमर्थं ज्ञापयति सः हेतुरिति। तथाहि केशवमिश्रेन भणितम् – *व्याप्तिबलेनार्थगमकं लिङ्गम्*[३] इति।

सद्धेतवः व्याप्त्यादिविशिष्टहेतवः, ते च केवलान्वयिकेवलव्यतिरेक्यन्वय-व्यतिरेकिभेदेन बोध्याः, तत्र अन्वयव्यतिरेकिहेतुः पञ्चरूपोपपन्नः सन् स्वसाध्यं साधयितुं क्षमः, पञ्चरूपाणि पक्षसत्त्व-सपक्षसत्त्व-विपक्षाऽसत्त्व-अबाधितत्त्व-असत्प्रतिपक्षित्वात्म- कानि। तानि धूमे विद्यन्ते। केवलान्वयिहेतुस्तु चतुरूपोपपन्न एव स्वसाध्यं साधयति, तस्य विपक्षाऽप्रसिद्धेः विपक्षाऽसत्त्वमप्यप्रसिद्धमिति *घटो अभिधेयप्रमेयत्वादि*त्यत्र प्रमेयत्वहेतोः विपक्षविरहाद् विपक्षाऽसत्त्वम-प्रसिद्धमिति। केवलव्यतिरेकिहेतुरपि चतुरूपोपपन्न एव स्वसाध्यं साधयति, तस्य सपक्षाऽप्रसिद्धेः सपक्षसत्त्वमप्यप्रसिद्धमिति। एतत्पञ्चरूपाणां मध्यतः एकेन द्वाभ्यां त्रिभिर्वोपपन्नत्वेन ये हेतुवदभासन्ते ते हेत्वाभासा इति कथ्यन्ते। हेत्वाभासस्तु नैयायिकैः पृथक्पदार्थत्वेन उल्लिखितेऽपि निग्रहस्थानमध्ये परिगण्यते। गौतमकृतसूत्रे अस्ति - *प्रतिज्ञाहानिः, प्रतिज्ञान्तरं , प्रतिज्ञाविरोधः , प्रतिज्ञासन्यासो , हेत्वान्तरमर्थान्तरम्, निरर्थकमविज्ञातार्थमपार्थकमप्राप्तकालं , न्युनमधिकं , पुनरुक्तमनुभाषणमज्ञानमप्रतिभा , विक्षेपो मतानुज्ञा , पर्य्यनुयोज्योपेक्षणं , निरनुयोज्यानुयोगोऽपसिद्धान्तो हेत्वाभासाश्च निग्रहस्थानानि*[४] इति।

परमाचार्यैः नव्यनैयायिकैः *तत्त्वचिन्तामणि*कारैः श्रीमद्गङ्गेशोपाध्यायैः हेत्वाभासनिरूपणप्रारम्भे *अथ हेत्वभासस्तत्त्वनिर्णय-विजयप्रयोजकत्वान्निरूप्यन्ते*[५]। अथेति पूर्वमनुमानं निरूपितं तच्चानुमितिहेतुरेव, सः च सदसद्भेदाद् द्वेधा भवति। हेतुः सः सद्धेतुः स्मृतः, तस्य चोपेक्षानर्हत्वं विजयपयोजकत्वात्। न चासद्धेतोर्विजयप्रयोजकत्वम् । अतः सर्वदार्शनिकग्रन्थे सद्धेतुनिरूपण-चिकीर्षायां हेत्वाभासः पर्यालोचितः।

हेत्वाभासस्यार्थः हेतोः आभासः। अस्य शब्दस्य व्युत्पत्तिर्द्विधा कर्तुं शक्यते –*आभासते इति आभासः, हेतोराभासः हेत्वाभासः-* एवं निर्वचनकारणेन अनैकान्तिकासिद्धादिहेत्वाभासानां ग्रहणं भवति। द्वितीया व्युत्पत्तिः-हेतुवद् आभासते इति हेत्वाभासः। अर्थात् ये हेतुरिव प्रतीयन्ते किन्तु यथार्थरूपेण हेतुलक्षणेन रहितास्ते हेत्वाभासपदेन कथ्यन्ते। एतद् व्युत्पत्त्यनुसारं दुष्टहेतु एव हेत्वाभासः।

एतावता यस्तावत् सद्हेतुभिन्नः सन् पक्षसत्त्वादि गुणरहितोऽपि सद्हेतुवत् प्रतीतिविषयी भवति स एव हेत्वाभासः इति बोध्यम्। अत एव *तत्वचिन्तामणि*ग्रन्थे अनुमितिकारणीभूताभावप्रतियोगी यथार्थज्ञानप्रकारको हेतुनिष्ठदोषो हेत्वाभासः अथवा तादृशप्रमाविषयत्वं हेत्वाभासत्वमिति निरूपयन्ति।[६]

**हेत्वाभासस्य सामान्यलक्षणम्**-*न्यायसूत्रे* गौतममुनिर्हेत्वाभासस्य लक्षणमनुक्त्वा केवलं विभागं कृतवान्[७]। वात्स्यायनेन न्यायभाष्ये व्युत्पत्तिलभ्यलक्षणस्यैव हेत्वाभासस्य लक्षणत्वेन संसाधनं कृतम्[८]। तथाहि- *हेतुलक्षणाभावादहेतवो हेतुसामान्याद् हेतुवदाभासमानाः* इति। अर्थात् साध्यव्याप्यत्वस्य अभावाद् हेत्वाभासा अहेतवो भवन्ति । वात्स्यायनस्य लक्षणमेव वाचस्पतिमिश्र[९]-जयन्तभट्ट[१०]-भासर्वज्ञादयः[११] आचार्याः पूर्णतया स्वीकृतवन्तः। *न्यायसिद्धान्तमुक्तावली*कारेण हेत्वाभासस्य लक्षणमुच्यते कणादमुनिः हेत्वाभासानां निरूपणं कुर्वन् हेत्वाभासस्य सामान्यलक्षणमपि प्रस्तुतवान्।

उपर्युक्तं सर्वमेव हेत्वाभासानां सामान्यलक्षणम्। हेत्वाभासस्य विशेषलक्षणस्य सन्दर्भ हेत्वाभासानां सर्वप्रथमो विवेचनकारः कणादमुनिः। सः अप्रसिद्धः, असन्, सन्दिग्धश्चेति त्रयो हेत्वाभासाः सन्तीति उल्लिखितवान् ।[१२]मणिकारेणापि हेत्वाभाषस्य लक्षणत्रयं – *तत्रानुमितिकारणीभूताभावप्रतियोगियथार्थज्ञान-विषयत्वम्(१),यद्विषयकत्वेन लिङ्गज्ञानस्या- नुमितिप्रतिबन्धकत्वम्*(२), *ज्ञायमानं सदनुमितिप्रतिबन्धकं यत् तत्त्वं वा हेत्वाभासत्वम्*(३) [१३]इति लक्षितम् ।

**हेत्वाभासस्वरूपम् -** हेत्वाभासनिरूपनमन्तरासद्धेतुर्ज्ञानं नार्हति। अतः सद्धेतुज्ञानावधारण-सहितासद्धेतुज्ञानमावश्यकम्। *वादे* हेत्वाभासस्योद्भावनं *जल्पवितण्डयोः* हेत्वाभासस्य प्रयोगार्थ-मुद्भावनञ्चावश्यकम्। *विजिगीषुकथा जल्पः*। अत्र पक्षप्रतिपक्षाभ्यां जयमेव श्रेष्ठः फलम्। तत्तु आत्मपक्षस्थापनेन परपक्षस्थापितवाक्ये दोषाविष्करणेन सम्भवति। तत् तु हेत्वाभासज्ञानरहितं न सम्भवति। अतः सद्धेतुसहितहेत्वाभासरूपासद्धेतुज्ञानमावश्यकम्। हेत्वाभासस्य सामान्यलक्षणं न कृतं दार्शनिकैः। परन्तु हेत्वाभासशब्दस्य व्युत्पत्त्यनुसारेण तस्य लक्षणं कृतं शास्त्रकारैः। *हेतुवदाभासन्ते ये तु हेत्वाभासा* इति व्युत्पत्त्यनुसारेण यद्धेतुवत् प्रतीयते परं प्रकृततया न हेतुः अर्थात् यस्मिन् हेतोर्धर्मा नास्ति तद् हेत्वाभासपदवाच्यम् । गोवर्द्धनमिशेनोक्तं – *हेतुवदाभासन्ते इति हेत्वाभासा दुष्टहेतवः इत्यर्थः*। एतज्ज्ञापनार्थं *वात्स्यायनभाष्ये* उक्तिरस्ति – *हेतुलक्षणाभावादहेतवः* [१४] इति। परन्तु तद्धेतोः सादृश्याभावान् न हेत्वाभासः भवति। अतः भाष्यकारेणोक्तम्- *हेतुसामान्यवद्धेतुवदभासमाना* इति। एतद्व्युत्पत्त्यनुसारेण अर्थात् दुष्टहेतुपरत्येन तर्कसंग्रहकारेणान्नंभट्टेन सह गौतमेनापि पञ्चविधहेत्वाभासस्य नामोल्लेखं तथा विभागं च कृतम्। अपि च *हेतोराभासाः दोषा हेत्वाभासाः* इति व्युत्पत्त्यनुसारेण हेतोः पञ्चविधदोषमेव हेत्वाभासशब्देन गृहीतः सन् दीधितिकारेण रघुनाथशिरोमणिमहोदयेन गङ्गेशोपाध्यायोक्तस्य हेत्वाभाससामान्यलक्षणस्य व्याख्याने कृतेऽपि केचित्तु दुष्टानामेव हेतूनामेतानि लक्षणानि इति अंशेन प्राचीनव्याख्यानमुपस्थापितम् ।

ननु हेत्वाभासेन समं हेतोः सादृश्यमस्तीति चेदुच्यते उद्योतकृता-प्रकृतवाक्यादुत्तरं यथा प्रकृतहेतोः प्रयोगो दृश्यते, तथैव हेत्वाभासस्यापि प्रयोगो भवतीत्येतदेव सादृश्यम्। तदुक्तं वरदाराजेन –

> हेतोः केनापि रूपेण रहिताः कैश्चिदन्विताः ।
> हेत्वाभासा पञ्चधा ते गौतमेन प्रपञ्चिताः ॥ [१५] इति।

अन्नंभट्टेन *तर्कसंग्रहे* हेत्वाभासशब्देनैव हेत्वाभाससामान्यलक्षणं सूचितम् प्राचां मतानि स्वीकृत्य। परं दीपिकायां नव्यनैयायिकमतमुपजीव्य हेत्वाभासलक्षणमुक्तम् - *अनुमितिप्रतिबन्धकयथार्थज्ञानविषयत्वं हेत्वाभासत्वम्* इति लक्षणमिदं हेतुगतदोषलक्षणपरम्। अत्र अजहत्स्वार्थलक्षणेन अनुमितिपदममनुमितिसहित तत्कारणमपि वोध्यम्। हेत्वाभासज्ञानमनुमितेः प्रतिबन्धकम्। प्रतिबन्धकशब्दस्य द्विविधोऽर्थः वर्तते - कारणीभूताभावप्रतियोगित्वं प्रयोजकीभूताभावप्रतियोगित्वं च। हेत्वाभासलक्षणोक्त- प्रतिबन्धकशब्दार्थस्तावत् कारणीभूताभावप्रतियोगित्वम्। अत्र तु कारणीभूताभावप्रतियोगित्वमेव निविष्टमिति सूचनाय तदुपादानात्, अन्यथा वह्निव्याप्यधूमवान् ह्रद इति परामर्शेऽतिव्याप्तेः, तादृशपरामर्शधर्मिका- ऽप्रामाण्यनिश्चयाऽभावस्यापि ह्रदो वह्निमानित्यनुमितौ प्रयोजकत्वात्, तत्प्रतियोगियथार्थज्ञानविषयत्वस्य तत्र सत्त्वात्। अतो *नव्यन्यायपरिभाषया* परिष्कृतं हेत्वाभासलक्षणम् – *अनुमितिकारणीभूताभावप्रतियोगियथार्थज्ञानविषयत्वम्* इति[१६] । मुक्तावल्यां विश्वनाथेनोक्तम् – *यद्विषयकं ज्ञानं अनुमितिप्रतिबन्धकं तत्त्वम् हेत्वाभासत्वम् इति। तथापि व्यभिचारादिविषयकत्वेन ज्ञानस्यानुमितिविरोधित्वात् ते दोषाः*[१७] इति। अत्र *अनुमिति* पदमजहत्स्वार्थलक्षणया *अनुमितितत्कारणान्यतर* परं कारणपदं करणकारणसाधारणं बोध्यम्। अपि च भ्रमज्ञाने अतिव्याप्ति वारणाय सूत्रस्थितयथार्थपदस्योपयोगित्वं वर्तते। तथा च यद्विषयकं ज्ञानमनुमितितत्कारणान्यतरप्रतिबन्धकं तत्त्वं दोषत्वमित्यर्थलाभः।

लक्षणस्यास्य तात्पर्यमेतद् यद् हेतोर्ये व्यभिचारादयो दोषा अनुमितेः तथा नव्यमते व्याप्तिज्ञानस्य प्राचीनमते परामर्शस्य प्रतिबन्धकत्वमुत्पादयन्ति, ते हेत्वाभासपदवाच्याः। तथा च *पर्वतो धूमवान् वह्निमत्त्वात्* इत्यनुमितौ वारणस्य *धूमाभाववद्वृत्तिः वह्निरिति* व्याप्तिज्ञानस्य प्रतिबन्धको धूमाभाववद्वृत्तिः वह्निः इति निश्चयः। तादृशनिश्चयनिष्ठा प्रतिबन्धकता धूमाभाववद्वृत्तिवह्निविषयकत्वावच्छिन्नेति धूमाभाववद्वृत्तिवह्निः व्यभिचारः।

परं हेत्वाभासलक्षणमिदं सद्धेतौ अतिव्याप्तं भवति। यथा –*पर्वतो वह्निमान्* इत्यनुमितौ वह्न्यभाववान् पर्वत इति वाधभ्रमः प्रतिबन्धकः। सद्धेतुस्थले यथा लक्षणस्यातिव्याप्तिः न स्यात्, तदर्थं *यद्विषयकत्वेन* इत्यत्र *यादृशविशिष्टविषयकत्वमिति* निवेशनीयम्। तथापि मुक्तावल्यामुक्तम्-

*यद्विषयकत्वञ्च यादृशविशिष्टविषयकत्वं बोध्यम् , तेन वाधभ्रमस्यानुमितिविरोधित्वेऽपि न क्षतिः* ॥ [१८] इति।

अत्रेदमवधेयं यद्धेत्वाभासाः अनुमितेः प्रतिबन्धकत्वं द्विधा साधयन्ति –

१। साक्षात्साध्याभावप्रतिपादकवाधबुद्धिना

२।अनुमितेः करणरूपस्य व्याप्तिज्ञानस्य परामर्शस्य वा प्रतिबन्धकतया चेति।

अतो दीधितिकाराभिमतमनुमित्याघटितं हेत्वाभासलक्षणमुक्तं विश्वनाथन्यायपञ्चाननेन - *यादृशसाध्यपक्षहेतो यावन्तो दोषाः तावदन्यान्यत्वं तत्र हेत्वाभासत्वमिति* [१९] इति। *सप्तपदार्थी*कृता शिवादित्येन हेत्वाभासलक्षणम् एवमेव प्रोक्तं - *अङ्गवैकल्याभासत्वम् इति। पक्षधर्मत्वादीनि हि अङ्गानि। तैः वैकल्यं तद्रहितत्वम् आभासत्वमिति*।[२०] प्रशस्तपादाचार्येण भाष्ये हेत्वाभासलक्षणं एवमेव लक्षितम्–

विपरीतमतो यत् स्यादेकेन द्वितीयेन वा ।
विरुद्धासिद्धसन्दिग्धमलिङ्गं काश्यपोऽव्रवीत् ॥[२१] इति।

**हेत्वाभासभेदः** *भाषापरि*च्छेदे हेत्वाभासः पञ्चधा प्रविभक्तः –

अनैकान्तो विरुद्धश्चाप्यसिद्धः प्रतिपक्षितः ।

कालात्ययापदिष्टश्च हेत्वाभासाश्च पञ्चधा ॥[२२] इति विश्वनाथः।

सव्यभिचारी-विरुद्ध-प्रकरणसम-साध्यसम-कालातीता हेत्वाभासाः[२३] इति गौतमसम्मताः। वैशेषिकदर्शने कणादेनोक्तम् – *अप्रसिद्धोऽनपदेशोऽसत् सन्दिग्धाऽनपदेशः* इति। अत्र अनपदेशशब्देन हेत्वाभास आभासितः। अप्रसिद्धशब्देन गौतमेनोक्तं विरुद्धहेत्वाभासस्य ग्रहणम्। असनशब्देन असिद्धहेत्वाभासः। अपि च सन्दिग्धशब्देन अनैकान्तिकहेत्वाभासः। तथाहि प्राचीनवैशेषिकाचार्य्यैः उक्तम् – *विरुद्धासिद्ध-सन्दिग्धमलिङ्गं काश्यपोऽब्रवीत्* [२४]। व्योमशिवाचार्येणोक्तं[२५] कणादेनोक्तसूत्रे च पदेन समुच्चयार्थः बोध्यः । अतः तस्य मतानुसारं हेत्वाभासः न्यायाभिमतपञ्चविधा । *सप्तपदार्थी*ग्रन्थे शिवादित्यमिश्रेनोक्तम् – *तदाभासा असिद्धविरूद्धानैकान्तिकानध्यवसित-कालात्ययापदिष्टप्रकरणसमाः* इति [२६]। उक्तमते हेत्वाभासः षडविधेव। प्रशस्तपादाचार्येण कणादेनोक्तहेत्वाभाससहितः अतिरिक्ततया *अनध्यवसितः* हेत्वाभासस्य ग्रहणं कृतम् । तदनुसारे वल्लभाचार्येण स्पष्टतया भणितम् – *तदाभासाश्चत्वारः असिद्ध-विरुद्ध-सव्यभिचारानध्यवसिताः* इति।

बौद्धाचार्येण दिङ्नागेनोक्तं – *त्रिरूपाल्लिङ्गादयदनुमेये ज्ञानं तदनुमानम्* [२७] इति। धर्मकीर्त्तिना स्पष्टतया भणितम् – *असिद्धविरुद्धानैकान्तिकास्त्रयो हेत्वाभासाः* [२८] इति।

जैनसम्प्रदायोऽपि बौद्धमतानुरूपम्। परन्तु अत्र हेतुः एकलक्षणमेव। तथाहि वादिदेवसुरिमहाभागेनोक्तम् – *निश्चितान्यथानुपपत्येकलक्षणो हेतुः* नतु त्रिलक्षणादिः[२९]। दिगम्बरजैनसम्प्रदायस्वीकृतस्य *अकिञ्चित्कर* नाम्नः चतुर्थहेत्वाभासस्य रत्नप्रभाचार्येण कृतम्।

**अनैकान्तिकहेत्वाभासः-** अनैकान्तिकः सव्यभिचारः[३०] इति। अर्थात् साध्यसंशय-जनककोटिद्वयोपस्थितिजनकता- वच्छेदकप्रकारताश्रयधर्मवत्वं सव्यभिचारत्वम्। *न्यायवर्तिके* चास्ति– *एकस्मिन्नन्ते नियत ऐकान्तिकः, विपर्ययादनैकान्तिकः* इति। न्यायभाष्यकारेणोक्तम्– व्यभिचारः एकत्राव्यवस्थितिः। सह व्यभिचारेण वर्तत इति सव्यभिचारः [३१]। एकः साध्यमेव, अन्तः नियामकः, नियमस्य व्याप्त्यात्मकस्य निरूपको यस्य स एकान्तः– साध्यनिरूपितव्याप्तिज्ञान्। न एकान्तः अनैकान्तः साध्यनिरूपितव्याप्तिज्ञानशून्यः, साध्यनिरूपितव्याप्तिग्रह- प्रतिबन्धकग्रहविषय-विशिष्टः इत्यर्थः। व्यभिचारिति यावत् [३२]। सव्यभिचारदोषो व्याप्तिज्ञानप्रतिबन्धको न त्वनुमितिप्रतिबन्धकः। सव्यभिचारोऽपि त्रिविधः साधारण-असाधारण-अनुपसंहारिभेदात्।[३३] एतेषामालोचनमधः क्रियते –

**साधारणसव्यभिचारः**– साधारणः साध्यवदन्यवृत्तिः इति। अर्थात् साध्याधिकरणव्यतिरिक्तस्थाने साध्याभावाधिकरणे हेतोः विद्यमानत्वात् साधारणसव्यभिचारः। तेन च व्याप्तिज्ञानप्रतिबन्धः क्रियते। पर्वतो वह्निमान् प्रमेयत्वात् इत्यत्र *साध्यवदन्यवृत्तिहेतु*रिति दोषः तद्विषयकं *वह्निमदन्यवृत्तिप्रमेयत्व*मिति ज्ञानम्, वह्निमदन्यावृत्तिप्रमेयत्वमिति व्याप्तिज्ञानात्मककरणप्रतिबन्धकं भवति तत्त्वं साधारणव्यभिचारत्वं तादृशदोषवत्त्वं हेतौ *स्वविषयकज्ञानविषय-प्रकृतहेतुतावच्छेदकवत्त्व* सम्बन्धेन, स्वं वह्निमदन्यवृत्तिप्रमेयत्वमिति दोषः, तद्विषयकं ज्ञानमपि वह्निमदन्यवृत्तिप्रमेयत्वमित्याकारकं, तद्विषयप्रकृतहेतुतावच्छेदकवत्त्वं प्रमेयत्वे इति प्रमेयत्वं साधारणव्यभिचारि । [३४]

**असाधारणसव्यभिचारः** – असाधारणः साध्यसमानाधिकरणो हेतुः तेन साध्यसमानाधिकरण्यग्रहः प्रतिबध्यते। यथा *शब्दः नित्यः शब्दत्वादित्यत्र साध्यसमानाधिकरणो* हेतुरिति दोषः, तद्विषयकं नित्यत्वाऽसमानाधिकरणशब्दत्वमितिज्ञानं नित्यत्वसमानाधिकरणशब्दत्वमितिव्यप्तिज्ञान-प्रतिबन्धकं भवति, तत्त्वम् असाधारणव्यभिचारत्वम्, तादृशदोषवत्त्वं पूर्वोक्तसम्बन्धेन स्वं दोषः तद्विषयकज्ञानं *साध्याऽसमानाधिकरणो* हेतुरित्याकारं तद्विषयप्रकृतहेतुतावच्छेदकवत्त्वं शब्दत्वे इति।

**अनुपसंहारीसव्यभिचारः** – अनुपसंहारी चात्यन्ताभावाप्रतियोगिसाध्यकादिः अनेन व्यतिरेकव्याप्तिज्ञानप्रतिबन्धः क्रियते। यथा *सर्वम् अभिधेयम् प्रमेयत्वा*दित्यत्र अत्यन्ताभावाप्रतियोगिसाध्यकादिरिति दोषः, आदिपदेन पक्षो हेतुश्च ग्राह्यौ। तादृशदोषविषयकम् अत्यन्ताभावाप्रतियोगिसाध्यमितिज्ञानम्, तत् साध्याभावव्यापकी भूताभाव-प्रतियोगिहेतुरितिव्यतिरेकव्याप्तिज्ञानप्रतिबन्धकं भवति। तत्त्वम् अनुपसंहारित्वम्। दोषवत्त्वं हेतोः पूर्वोक्तसम्बन्धेन स्वम् अत्यन्ताभावाप्रतियोगिसाध्यमिति दोषः तद्विषयकं ज्ञानमपि *अत्यन्ताभावाप्रतियोगिसाध्यमि*ति। तद्विषयप्रकृतहेतुता-वच्छेदकवत्त्वं हेताविति।

**विरुद्धहेत्वाभासः**– साध्याभावव्याप्यो हेतुर्विरुद्धः[३५] । यो हेतुः साध्यवति साध्याधिकरणे महानसादौ न वर्तते स हेतुविरुद्धो नाम उदाहृतः इत्यर्थः। विश्वनाथेनोक्तम् – *यः साध्यवति नैवास्ति सः विरुद्धः उदाहृतः* [३६] इति। मुक्तावल्यामस्ति– कारिकास्थलैवास्तीत्येवकारव्यावर्त्ये- दर्शयति एवकारेणेति। एवकारेण साध्यवत्त्वावच्छेदेन हेत्वाभावो बोधितः। यदि साध्यवत्त्वावच्छेदेन हेत्वाभावो न विवक्षितः स्यात् , तदा *यः साध्यवति नैवास्ति* इति यथाश्रुमूलस्यार्थः साध्यवन्निरूपितवृत्तित्वसामान्याभाववत्त्वमित्यात्मकं विरुद्धत्वम्। असाधारणदोषात्मकं स्यादिति विरुद्धेऽतिव्याप्तिः स्यादिति भावः। तथा च साध्यव्यापकीभूताभावप्रतियोगित्वं तदर्थः। तदर्थः इति शब्देन मूलस्य तात्पर्यविषयीभूतार्थः तेनासाधारणे नातिव्याप्तिरिति। यथा– *शब्दो नित्यः कृतकत्वात्* । अत्र कृतकत्वं नित्यत्वाभावेन अनित्यत्वेन व्याप्तम्। अत्र साध्यभावेन व्याप्तत्वात् कृतकत्वं विरुद्धो हेत्वाभासः। वैशेषिकदर्शनस्वीकृतहेत्वाभासमध्ये विरुद्ध नाम अप्रसिद्धहेत्वाभासः। [३७]अत्र अवश्यमेव स्मरणीयं यत्- यत्र प्रतिज्ञावाक्यमाश्रित्य हेतुवाक्येन सह प्रतिज्ञावाक्यस्य विरोधः दृश्यते तत्र प्रतिज्ञाविरोधनिग्रहस्थानं बोद्धव्यम्। अपि च यत्र हेतुवाक्यमाश्रित्य प्रतिज्ञावाक्येन सह हेतुवाक्यस्य विरोधः दृश्यते, तत्र बिरुद्धो नामकः हेत्वाभासः बोद्धव्यः।

**असिद्धहेत्वाभासः**– असिद्धिदोषवान् प्रमात्मकसिद्ध्यविषयो हेतुरिति यावत्। *लिङ्गत्वेनानिश्चितो हेतुः असिद्धः* इत्याधारेण हेतौ लिङ्गत्वं व्याप्तिः पक्षधर्मता चानिश्चिता स असिद्धः। गौतमेन *असिद्ध* इति नाम नोल्लिखितम्, किन्तु साध्यसमनामकहेतोर्व्याख्यानावसरे वात्स्यायनभाष्यस्य व्याख्याकृता वार्तिककारेण त्रयो भेदा असिद्धस्य कृताः-स्वरूपासिद्धि : आश्रयासिद्धिः, अन्यथासिद्धिश्चेति। *भाषापरि*च्छेदग्रन्थे अस्ति-

> आश्रयसिद्धिराद्या स्यात्स्वरूपासिद्धिरप्यथ।
> व्याप्यत्वसिद्धिरपरा स्यादसिद्धिरतस्त्रिधा॥ [३८] इति।

*शास्त्रदीपिका*यां पार्थसारथिमिश्रेणासिद्धस्य पञ्चभेदा दर्शिताः स्वरूपासिद्धि-सम्बन्ध सिद्धि-व्यतिरेकासिद्धि-आश्रयसिद्धि-व्याप्त्यसिद्धिभेदात्। कुमारिलभट्टेनापि उपर्युक्तपञ्चभेदाः स्वीकृताः। प्रमाणलक्षणे सर्वज्ञात्ममुनिः असिद्धस्य द्वादशभेदान् कृतवान्। *तर्कभाषा*कारेण त्रयो भेदाः *तत्रासिद्धस्त्रिविधः आश्रयासिद्धः स्वरूपासिद्धो-व्याप्यत्वासिद्धश्चेति* रीत्या स्वीकृताः।

**आश्रयासिद्धः**– *आश्रयासिद्धः पक्षे पक्षतावच्छेदकस्याभावः* इति । यत्रानुमानप्रयोगे *मणिमयो गिरिः* पक्षः क्रियते; तत्र स्थले हेतौ पक्षतासिद्धिदोषवत्त्वं स्यात्। यथा– *मणिमयो गिरिः* इत्यत्र वह्निमान् धूमादित्यत्र गिरौ पक्षे पक्षतावच्छेदकस्याभावः पक्षासिद्धिरिति। पक्षासिद्धिपदार्थमाह आश्रयासिद्धिरिति।

**स्वरूपासिद्ध** – पक्षे हेतोरभावः स्वरूपासिद्धः। स्वरूपासिद्धिदोषस्य प्रकृतपक्षे प्रकृतहेतुमत्ताज्ञानप्रतिबन्धकत्वम्, पक्षधर्मताज्ञानप्रतिबन्धकत्वमिति लक्षणम्। *ह्रदो द्रव्यं धूमवत्त्वात्* इत्यत्र ह्रदः पक्षः; द्रव्यत्वं साध्यम्, धूमो हेतुः। हेतोः धूमस्य पक्षे ह्रदे वृत्तित्वाभावात् स्वरूपासिद्धहेत्वाभासत्वम्। सोऽयं स्वरूपासिद्धः शुद्धासिद्धभागासिद्धविशेषणासिद्धविशेष्यासिद्धभेदेन चतुर्विधः [३९]। तत्र *शब्दो गुणश्चाक्षुषत्वादि*त्यत्र शुद्धासिद्धः पक्षे शब्दे चाक्षुषत्वरूपहेतोः अविद्यमानत्वाद्। *घटपटादिकं पृथिवीं पटत्वादि*त्यत्र भागासिद्धः पक्षस्य भागे असिद्धत्वम्। यथा-

*वायुः प्रत्यक्षः रूपवत्त्वे सति स्पर्शवत्त्वदि*त्यत्र विशेष्याभावप्रयुक्तविशिष्टभावाद् विशेष्यासिद्ध स्वरूपासिद्धः। *वायुः प्रत्यक्षः स्पर्शवत्त्वे रूपवत्त्वादि*त्यत्र विशेषणसिद्धः।

**व्याप्यत्वासिद्धः**– व्याप्यत्वासिद्धरपरा नीलधूमादिके भवेदिति व्याप्यत्वासिद्धेः लक्षणं लक्षितं विश्वनाथमहोदयेन। या व्याप्यत्वासिद्धरुक्ता सा *पर्वतो वह्निमान् नीलधूमादि*त्यादौ भवतीत्यर्थः। नीलधूमवत्त्वदिकगुरुतया न हेतुतावच्छेदकं स्वसमानाधिकरणव्याप्यता- वच्छेदकधर्मान्तराघटितस्यैव व्याप्यतावच्छेदकत्वात्। धूमप्रागाभावत्वसंग्रहाय स्वसमानाधिकरणेति।

अथवा– *पर्वतो धूमवान् वह्नेरित्यत्र सोपाधिको हेतुः* इति दोषः। तद्विषयकं सोपाधिको हेतुरितिज्ञानं तद्विषयप्रकृतहेतुतावच्छेदकवत्त्वं वह्नाविति। साध्याप्रसिद्धस्थले पर्वतः काञ्चनमयवह्निमान् धूमादित्यत्र साध्यासिद्धत्वात् व्याप्यात्वासिद्धिः। साधनाप्रसिद्धिस्थले पर्वतः वह्निमान् काञ्चनमयधूमादित्यत्र साधानाप्रसिद्धित्वादित्यत्र व्याप्यत्वासिद्धर्भवति।

**सत्प्रतिपक्षितहेत्वाभासः**–प्रतिपक्षः संजातः अस्येति प्रतिपक्षितः, सत्प्रतिपक्षः सन् विद्यमानः स्वसाध्यस्य अभावसाधकत्वेन वर्तमानः प्रतिपक्षः शत्रुरूपो हेतुर्यस्येति यावत् सत्प्रतिपक्षदोषवान् हेतुरित्यर्थः [४०]। विश्वनाथेनोक्तं- *विरुद्धयोः परामर्शे हेत्वोः सत्प्रतिपक्षता* इति। यस्य साध्याभावसाधकं हेत्वन्तरं विद्यते स सत्प्रतिपक्षः। अर्थात् ये तावत् साध्यसाधकानुमानयोः ससन्निधाने सति साध्यसाध्यभावयोः संशयात्मिकानुमितिजननं मन्वते ते एवम्विधेषु अनुमानेषु प्रयुक्तं हेतुमेव प्रकरणसमहेत्वाभासः नाम्ना कथयन्ति। यथा – शब्दः नित्यः श्रावणत्वात्, अत्र साध्याभावसाधकं हेत्वन्तरं- अस्ति शब्दः अनित्यः कार्यत्वादिति सत्प्रतिपक्षहेत्वाभासः साक्षादनुमितिप्रतिबन्धकत्वं दूषकताबीजम्।

**कालात्ययापदिष्टहेत्वाभासः**– यस्मिन् काले पक्षे साध्यं वर्तते स साध्यस्य कालः, यस्मिन् काले साध्यं नोत्पन्नं नष्टं वा सः साध्यकालस्य अत्ययः तथा च साध्यस्य काले अत्यये सति अपदिष्टः प्रयुक्तः यथा– उत्पत्तिकालीनघटः गन्धवान् पृथिवीत्वादित्यादौ, सः हेतुः कालात्ययापदिष्टः कालात्ययः साध्यकालस्य वाधः तेन अपदिष्टः युक्तः इति वा वाधदोषवानित्यर्थः।

साध्यशून्यो यत्र पक्षस्त्वसौ वाध उदाहृतः।

उत्पत्तिकालीनघटे गन्धादिर्यत्र साध्यते ॥ [४१] इति विश्वनाथेनोक्तम्।

*साध्याभाववान्पक्षः* वाधदोषः साध्याभावादिरित्यादिना साध्यवदन्यः पक्षः पक्षावृत्तिः साध्यम्, पक्षे साध्याभावः, पक्षनिष्ठसाध्याभावः, विशिष्टसाध्ये पक्षादेर्विशेष्याभाव- वत्त्वादिकम् इत्यादयोऽपि वाधाकाराः बोध्याः। *ह्रदो वाह्निमान् धूमादित्यत्र वह्न्यभाववत्* ह्रद इति दोषज्ञानस्य ह्रदो *वह्निमानित्यनुमितिप्रतिबन्धकफलम्*। कथमनुमितेरेव प्रतिबन्धको, न तु व्याप्तिज्ञानादेरित्यत्र आह– *तद्धर्मिकतदभावनिश्चयो लौकिकसन्निकर्षा- जन्यदोष- विशेषाजन्यतद्धर्मिकतज्ज्ञानमात्रे विरोधः* इति [४२] ।

**उपसंहार :**

न्यायदर्शनेषु तथा सर्वदर्शनसम्प्रदायेषु हेत्वाभासोऽतिचर्चितविषयरूपेण परिगण्यते। हेत्वाभासस्य नामोल्लेखेन तथा तस्य भेदविषये दार्शनिकानां मध्ये मतवैषम्यं सत्वेऽपि नैयायिकाः हेत्वाभासस्य पञ्चविधत्वमङ्गीकुर्वन्ति। तथापि सर्वशास्त्रप्रदीपस्वरूपः न्यायशास्त्रप्रदर्शितः हेत्वाभासभेदः दुष्टहेतुपरतया स्वीकृतेऽपि गङ्गेशोपाध्यायेन हेत्वाभासलक्षणं दोषपरतया उपस्थापितम्। न्यायदर्शनस्वीकृतेषु षोडशपदार्थेषु अन्तिमपदर्थत्वेन निग्रहस्थानस्य ग्रहणं ग्रन्थकारैः कृतम्। अतः द्वाविंशतिनिग्रहस्थानानां मध्ये हेत्वाभासस्य ग्रहणमपि अस्ति। परन्तु वादे हेत्वाभासनामकनिग्रहस्थानस्य उद्भावनप्रदर्शनार्थं निग्रहस्थानमध्ये परिगणितसत्वेऽपि पृथकपदार्थतया कीर्तनं कीर्तितं सूत्रकारैः। अतः अत्र दर्शनसम्प्रदायस्वीकृतस्य हेत्वाभासस्योल्लेखं कृत्वा आञ्जस्येन न्यायमतमनुसृत्य तदालोचनमेव उपस्थापितमिति शम्।

**उल्लेखपञ्जिः**

१. नारायणचन्द्रगोस्वामीसम्पादिते *तर्कसंग्रहे* पृ.३६२

२. फणिभूषणतर्कवागीशसम्पादिते न्यायदर्शने पृ. १५१

३. गङ्गाधरकरन्यायाचार्यसम्पादिते *तर्कभाषा*ग्रन्थे

४. पूर्वोक्तग्रन्थः ,५/२/१

५. नगीन जी शाहसम्पादिते *तत्त्वचिन्तामणि*ग्रन्थे

६. तदेव , पृ-३१

७. सव्यभिचारविरूद्धप्रकरणसमसाध्यसमकालातीता हेत्वाभासाः। न्या.सू. १/२/४

८. हेतुलक्षणाभावादहेतवोहेतुसामान्यवदभासमानाः। न्या.भा.पृ.७२

९. न्या.वा.ता.टी. पृ.३६३

१०. न्या.म. पृ.१७४

११. न्या.सू. पृ.८६

१२. अप्रसिद्ध पूर्वकत्वादपदेशस्य। वै.सू. ३/१/१४

१३. *सामान्यनिरुक्तिः*

१४. न्यायदर्शने पृ.३८९

१५. तदेव. पृ.३९०

१६. *सामान्यनिरुक्तिः* ,पृ-९

१७. मुक्तावल्याम् पृ.२५४

१८. *भाषापरिच्छेदे* पृ.१७९

१९. तदेव

२०. *सप्तपदार्थ्याम्* पृ.३८

२१. *प्रशस्तपादभाष्ये* द्वितीयभागे पृ.३३२

२२. *भाषापरिच्छेदे* पृ.२१०

२३. न्यायदर्शने पृ.३८८

२४. वैशेषिकदर्शने – ३/१/१५

२५. व्योमवतीवृत्तौ पृ. ५६५-५६९

२६. *सप्तपदार्थ्याम्*

२७. *न्यायलीलावत्याम्* पृ. ६०६

२८. *न्यायप्रवेशे*

२९. *न्यायविन्दौ* तृतीयपरिच्छेदे पृ.११-१२

३०. न्यायदर्शने पृ.३९१

३१. तदेव

३२. *न्यायसिद्धान्तमुक्तावल्याम्*,पृ.२५४

३३. *तत्त्वचिन्तामणौ* पृ.४२७

३४. पूर्वोक्तग्रन्थः-२५५

३५. *तर्कसंग्रहे* पृ.४१६

३६. *न्यायसिद्धान्तमुक्तावल्याम्*,पृ.२८१

३७. न्यायदर्शने पृ.४३१

३८. *न्यायसिद्धान्तमुक्तावल्याम्*.पृ. २८२

३९. तदेव.पृ -२८३

४०. तदेव.पृ -२५४

४१. तदेव.पृ -२८६

४२. तदेव.पृ -२७२

**परिशीलितग्रन्थपञ्जिः**


अन्नंभट्टः, *तर्कसंग्रहः*. सम्पा. नारायणचन्द्रगोस्वामी. कोलकाताः संस्कृतपुस्तकभाण्डार, २००७.

केशवमिश्रः. *तर्कभाषा*. सम्पा. डः अनामिका रायचौधुरी. कोलकाता : संस्कृतवुक- डिपो, २०१०.

__.__. सम्पा.गङ्गाधरकरः. कोलकाता: महाबोधि वुक एजेन्सि, तृतीयसंस्करणम्, २०१९.

उद्द्योतकरः, *न्यायवार्त्तिकम्*. सम्पा. विन्देश्वरी प्रसाद द्विवेदि, दिल्ली : इस्टार्न वुक लिंकार, १९८६.

गङ्गेशोपाध्यायः, *तत्त्वचिन्तामणिः*. सम्पा. नगीन जी शाह. दिल्ली : मोतिलाल वनारसी दास, प्रथमसंस्करणम् , २००५.

गौतम, *न्यायदर्शनम्* (१,५ ). सम्पा. फणिभूषणतर्कवागीश. कोलकाता : पश्चिमवङ्गराज्यपुस्तकपर्षत्, पञ्चमसंस्करणम्, २०१४.

न्यायपञ्चानन, विश्वनाथः, *न्यायसिद्धान्तमुक्तावली*. सम्पा. श्री. कृष्णवल्लभाचार्य, वाराणसी : चौखाम्बासंस्कृतसंस्थानम् , षष्ठसंस्करणम् , २००३.

प्रशस्तपाद, *प्रशस्तपादभाष्यम्* ( १.२ ). सम्पा. दण्डिस्वामीदामोदराश्रम, कोलकाता : आद्यापीठ-बालकाश्रम, द्वितीयसंस्करणम् .

भट्टाचार्यः, गदाधरः.*सामान्यनिरुक्तिः*. सम्पा. सुधाकर मालवीयः .वाराणसी :चौखम्बासंस्कृत भवन, २००७.

भट्टाचार्यः, विश्वनाथन्यायपञ्चाननः. *न्यायसूत्रवृत्तिः*. सम्पा . सेख साविर आलि. कोलकाता : संस्कृतपुस्तकभाण्डारः, प्रथमसंस्करणम् , २०१५.

__,__. *भाषापरिच्छेद*. सम्पा. डः अनामिका रायचौधुरी. कोलकाता : संस्कृतपुस्तकभाण्डार, द्वितीयसंस्करणम्, २००९.

मिश्र, शिवादित्य. *सप्तपदार्थी*. सम्पा. अमरेन्द्रमोहनतर्कतीर्थ, कोलकाता : मेट्रोपलिटन् प्रिन्टिं एण्ड पावलिशार्स हाउस, १९३४.

# रसतत्त्वनिरूपणे पण्डितराजजगन्नाथस्य विशेषत्वम्

मौमिता-खांडा

**कुञ्चिकाशब्दः**

अन्तःकरणवृत्तिः, आत्मचैतन्यम् , आनन्दः, ब्रह्मस्वादसहोदरः, रसः, शमश्च।

**उपोद्घातः**

काव्यरूपलक्ष्यस्य लक्षणप्रतिप्रादकं शास्त्रं ह्यलंकारशास्त्रम्। अलंकारग्रन्थेषु सर्वश्रेष्ठस्तथा प्रसिद्धो ग्रन्थो हि *रसगङ्गाधरः*। ग्रन्थस्यास्य प्रणेता पण्डितनरेन्द्रो जगन्नाथः। यथा *रसगङ्गाधरस्य* तथैव पण्डितराजस्य जगन्नाथस्य सर्वाधिकमान्यता अद्यावधि सर्वैरेव स्वीक्रियते। *रसगङ्गाधरः* इति नामश्रवणेनैव परिज्ञायते यत् अस्य ग्रन्थस्य प्रतिपाद्यविषयो भवति रसतत्त्वम्।

रस्-धातोः अच्-प्रत्यययोगे रसशब्दो निष्पद्यते। रसः पारिभाषिकशब्दः। अस्यार्थः *रस्यते इति रसः*[१] अर्थात् आस्वादनम्। नाट्यशास्त्रे भरतमुनिना निगदितम्- *रस इति कः पदार्थः? आस्वाद्यत्वात्*[२]। मूलतः रस-इत्युक्ते आस्वादः आस्वादश्च द्वयमेव बोध्यते। रसो हि आनन्दस्वरूपः। अत उक्तम्- *रसो वै सः*। काव्यादीनां पठनेन, श्रवणेन तथा दर्शनेन या आनन्दानुभूतिः भवति, सैव रसः। काव्यचारुत्वजनकेषु गुणालङ्कारादिषु रसस्य प्राधान्यं बहवः आलङ्कारिकाः स्वीकुर्वन्ति। रसतत्त्वस्य आदिप्रवक्ता आचार्यभरतमुनिः। तत्परवर्तिनि काले आनन्दवर्धनाचार्यः, अभिनवगुप्तः, विश्वनाथः, जगन्नाथः प्रमुखाः काव्यात्मरूपेण रसमङ्गीकुर्वन्ति। रसप्राधान्यं स्वीकृत्य भरताचार्य आह- *न हि रसादृते कश्चिदर्थः प्रवर्तते*[३]।

तत्प्रणीतं रससूत्रं हि- *विभावानुभावव्यभिचारिसंयोगाद् रसनिष्पत्तिः*[४]।

प्राचीनपरम्परामाश्रित्य रसतत्त्वनिरूपणकाले पण्डितराजेन आदौ रसस्वरूप-मुल्लिखितवान्। यद्यपि जगन्नाथात् पूर्वैः बहुभिः आलङ्कारिकैः रसस्वरूपमुक्तम्, तथापि जगन्नाथकृतस्य रसलक्षणस्य विशेषत्वमस्तीति। सरलगद्यभाषया विस्तृततया रसस्वरूपस्य उल्लेखनाद् विषयोऽयं पाठकानां सुगम्यो भवति। तेनोक्तम्-

> समुचितललितसंनिवेशचारुणा काव्येन समर्पितैः सहृदयहृदयं प्रविष्टैस्तदीय-सहृदयतासहकृतेन भावनाविशेषमहिम्ना विगलितदुष्यन्तरमणीत्वादिभिरलौकिक-विभावानुभावव्यभिचारिशब्दव्यपदेश्यैः शकुन्तलादिभिरालम्बनकारणैः, चन्द्रिकादिभि-रुद्दीपनकारणैः, अश्रुपातादिभिः कार्यैः, चिन्तादिभिः सहकारिभिश्च संभूय प्रादुर्भावितेनालौकिकेन व्यापारेण तत्कालनिवर्तितानन्दांशावरणाज्ञानेनात एव प्रमुष्टपरिमितप्रमातृत्वादिनिजधर्मेण प्रमात्रा स्वप्रकाशतया वास्तवेन निजस्वरूपानन्देन सह गोचरीक्रियमाणः प्राग्विनिविष्टवासनारूपो रत्यादिरेव रसः।[५]

**रसविषयोऽयं स्तरविन्यासेन आलोच्यते—**

रत्यादिस्थायिभावानां शकुन्तलाद्यालम्बनकारणानि, चन्द्रिकाद्युद्दीपनकारणानि, अश्रुपातादिकार्याणि, चिन्तादिसहकारिकारणानि रसोचितपदविन्यासात् ललितकाव्येन सहृदयाः अनुभवन्ति।

अथ सहृदयाः रत्यादिवासनास्वरूपसहृदयतया तेषां कारण-कार्य-सहकारिणां पुनःपुनः अनुसन्धानं कुर्वन्ति। अनुसन्धानमिदं भावना चर्वणा वा इत्युच्यते।

भावनाप्रभावात् पूर्वानुभूतालम्बनकारणादीनि लौकिकस्वरूपं विहाय अलौकिकस्वरूपं मानसरूपं वा गृह्णन्ति। तदा रत्यादिस्थायिभावानाम् आलम्बनकारणम् आलम्बनविभावनाम्ना, उद्दीपनकारणम् उद्दीपनविभावनाम्ना, कार्यञ्च अनुभावनाम्ना, सहकारी च व्यभिचारिनाम्नाभिधीयन्ते।

भावनाप्रसूतायामस्यामवस्थायाम् *एषा अस्य प्रियतमा*, *एषा अस्य न प्रियतमा* अथवा *ममायम्*, *मम नायम्* एतादृशस्य व्यक्तिविशेषसम्बन्धस्य बोधो न भवति। तदा सामान्यसम्बन्धस्य बोधो भवति। एतस्मात् पूर्वं या दुष्यन्तस्य प्रियतमारूपेण प्रतीता अभवत्, सा सम्प्रति सामान्यप्रियतमारूपेण प्रतीयते।

अवस्थायामस्यां प्राक्तनरत्यादि- आधुनिकरत्यादिवासनयोः एकत्र विद्यमानत्वात् कोऽपि भेदो न विद्यते।

ततः सहृदयैः विभावादीनां सामूहिकरूपेण चर्वणा भावना वा भवति। अस्याः भावनायाः अलौकिकव्यञ्जनात्मककाव्यव्यापार उत्पद्यते।

एतस्मात् सहृदयस्य आत्मानन्दस्थितम् अज्ञानावरणं दूरीक्रियते।

तदा आत्मनः प्रमातृत्वं विनश्यति, साक्षित्वञ्च प्रकाशते। तदा अज्ञानावरणरहितेन आत्मानन्देन सह अन्तःकरणनिहितानां वासनात्मकरत्यादीनां साक्षिप्रत्यक्षं भवति। साक्षिप्रत्यक्षमिदं रसास्वाद इत्युच्यते।

प्राचीनालङ्कारग्रन्थेषु *रसगङ्गाधरं* व्यतीत्य न कुत्रापि ईदृशि सुस्पष्टव्याख्यानमस्ति। *रसगङ्गाधर*ग्रन्थे रसतत्त्वनिरूपणकाले ग्रन्थकारेण न केवलं रसस्वरूपं निगदितम्, अपि तु तद्व्यतिरिक्ताः केचिद् रससम्बन्धिविषयविशेषाः तेन व्याख्याताः। तद्यथा—

१. विभावादिभिः व्यक्तः स्थायिभाव रस इत्युच्यते, अत्र स्थायिभावस्य व्यक्तत्वमित्युक्ते किं बोध्यते? तदालोचितम्।
२. विभावादीनां साक्षिभास्यत्वं व्याख्यातम्।
३. रसस्यात्मचैतन्यस्वरूपत्वात् *उत्पन्नो रसः*, *विनष्टो रसः* इति सर्वानुभवव्यवहारस्योपपत्तिविषये आलोचितम्।
४. स्थायिभावानां चिरस्थायित्वेऽपि कथं सर्वदा रसरूपेण तेषां प्रतीतिः न भवति?
५. लौकिकसुखान्तरापेक्षया रसस्वरूपानन्दस्य विशेषत्वमालोचितम्।
६. रसस्य रत्यादिस्थायिरूपतया चैतन्यभिन्नत्वे प्रतिपादिते, चैतन्याभेदप्रतिपादिकाः *रसो वै सः* इत्यादिश्रुतयः कथमुपपद्यन्ते?
७. रसास्वादो ब्रह्मास्वादसहोदरः, न तु ब्रह्मास्वादरूपः इत्यस्य तात्पर्यं वर्णितम्।
८. रसचर्वणायाः आनन्दमयत्वे प्रमाणविषये व्याख्यातम्।
९. करुणरसस्य आह्लादजनकत्वस्य उपपत्तिः वर्णिता।
१०. नाट्ये शान्तरसस्य भावत्वमवश्यमेव स्वीकरणीयमित्यस्मिन् विषयेऽपि आलोचितम्।

एते विषयाः सुस्पष्टं व्याख्यायन्ते—

**१. स्थायिभावस्य व्यक्तत्वम्-**

प्राचीनालंकारिकैः मम्मटाचार्यविश्वनाथादिभिः कथितं यत् विभावानुभाव-व्यभिचारिभिः व्यक्तः स्थायिभावो हि रसः। यथा- *व्यक्तः स तैर्विभावाद्यैः स्थायी भावो रसः स्मृतः*[६]।

विश्वनाथमते –

> विभावेनानुभावेन व्यक्तः सञ्चारिणा तथा।
> रसतामेति रत्यादिः स्थायिभावः सचेतसाम्[७]।

मम्मटाचार्यः व्यक्तः इत्युक्तेः किं बोध्यते तन्नोक्तवान्। विश्वनाथकविराजः व्यक्तपदस्यार्थं कृतवान् व्यक्तीकृतः अर्थात् प्रकाशितः। कथं कीदृशं प्रकाशनं तन्नोल्लिखितम्। जगन्नाथः सश्रद्धं तत्पदं विवृणोति- *व्यक्तो व्यक्तिविषयीकृतः*[८]।

अर्थात् व्यक्तपदस्यार्थो भवति व्यक्तेस्तथा चिच्छक्तेः विषयीभूतः। परन्तु व्यक्तिपदस्य व्यञ्जनावृत्तिरूपार्थोऽपि प्रसिद्ध आसीत्। अतः उक्तस्थले व्यक्ति-पदस्य कोऽर्थः इति निश्चेतुं पण्डितराजो निगदितवान् –

> व्यक्तिश्च भग्नावरणा चित्[९]।

अत्र व्यक्तिः भवति अज्ञानावरणरहितशुद्धचैतन्यम्। अस्य शुद्धचैतन्यस्य विषयीभवनं हि व्यक्तः। अस्मिन् विषये ग्रन्थकारेण उदाह्रियते, यथा-

दीपः यदा शरवादिना आवृतो भवति, तदा यथा सन्निहितपदार्थान् तथा आत्मानमपि प्रकाशयितुं नार्हति, परन्तु आवरणनिवृत्ते सन्निहितपदार्थान् प्रकाशयति, स्वयमपि प्रकाशते। एवमेव अज्ञानावरणे दूरीकृते शुद्धचैतन्यं विभावादिसंबलितान् रत्यादीन् यथा प्रकाशयति तथैव स्वयमपि प्रकाशते। तहा हि उक्तम्-

> यथा हि शरावादिना पिहितो दीपस्तन्निवृत्तौ संनिहितान्पदार्थान् प्रकाशयति, स्वयञ्च प्रकाशते, एवमात्मचैतन्यं विभावादिसंबलितान् रत्यादीन्।[१०]

**२. विभावादीनां साक्षिभास्यत्वम्-**

विभावादीनां साक्षिभास्यत्वं कथमुपपद्यते? तद्विषये ग्रन्थकारेण व्याख्यायते यथा- वेदान्तदर्शनानुसारेण केवलं ब्रह्म एव सत्, जगदिदं मिथ्या। उक्तं यत्-

> ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः।

आत्मा यथा घटपटादीन् वाह्यपदार्थान् प्रकाशयति, तथैव सुखदुःखादीन् अन्तःकरणधर्मानपि प्रकाशयति। परन्तु अनयोः प्रकाशनयोः भेदोऽस्ति यद् वाह्यपदार्थप्रकाशने आत्मा अन्तःकरणम् अपेक्षते, सुखदुःखादिप्रकाशने तु अन्तःकरणं नापेक्षते। आत्मा स्वयं हि तान् प्रकाशयितुमर्हति। रत्यादयः स्थायिभावाः अपि अन्तःकरणधर्मस्वरूपाः, अतः आत्मा स्वयमेव तान् प्रकाशयति। एतस्माद् रत्यादीनां साक्षिभास्यत्वं सिद्धम्।

परन्तु शकुन्तलादिविभावादयो घटपटादीनामिव वाह्यपदार्थाः, अतस्तेषां साक्षिभास्यत्वं कथं सिध्येत? अस्य समाधाने ग्रन्थकारेण कथितम्-

विभावादीनामपि स्वप्नतुरगादीनामिव, रङ्गरजतादीनामिव साक्षिभास्यत्वमविरुद्धम्[११]।

अभिप्रायो हि अश्व-रङ्ग-रजतादयः सर्वे वाह्यपदार्थाः। सामान्यतः तेषां साक्षिभास्यत्वं न सम्भवति। परन्तु यदा स्वप्नावस्थायाम् अश्वस्य ज्ञानं भवेत् अथवा जगति शुक्तौ रजतस्य भ्रमो भवति, तदा अश्वरजतयोः साक्षिभास्यत्वं स्वीक्रियते। तस्यामवस्थायां तयोः अश्वरजतयोः काल्पनिकस्वरूपत्वात् आत्मनैव प्रतीतिर्भवति।

एवमेव रसास्वादनकाले शकुन्तलादिविभावादयो भावनारूढाः काल्पनिकाः वा सन्ति। अतः तस्यामेव अवस्थायां तेषां प्रतीतिः आत्मचैतन्यमात्रेणैव भवितुमर्हति, चक्षुरादीन्द्रियाणि नापेक्षितानि।

**३. रसस्योत्पत्तिविनाशौ-**

रसः आत्मचैतन्यस्वरूपः इति आलङ्कारिकैः स्वीकृतम्। तदुक्तम्-

वेद्यान्तरस्पर्शशून्यो ब्रह्मास्वादसहोदरः।[१२]

एवमेव रसात्मचैतन्ययोः अभिन्नत्वाङ्गीकारे रसस्य नित्यत्वे प्रतिपादिते उत्पन्नो रसः, विनष्टो रसः इति सर्वानुभवगोचरौ रसोत्पत्तिविनाशौ कथमुपपादनीयौ? इति आशङ्कायाः समाधाने पण्डितराजजगन्नाथेन उदीरितम्- *व्यञ्जकविभावादिचर्वणाया आवरणभङ्गस्य वोत्पत्तिविनाशाभ्यामुत्पत्तिविनाशौ रस उपचर्यते, वर्णनित्यतायामिव, व्यञ्जकताल्वादिव्यापारस्य गकारादौ।*

अर्थाद् वैयाकरणमते वर्णो नित्यः, तथापि वर्णानां व्यञ्जके कण्ठताल्वादिव्यापारे स्थितयोः उत्पत्तिविनाशयोः वर्णे आरोपितत्वाद् गकार उत्पन्नः, गकारो विनष्टः इत्यादिव्यवहारा उपपद्यन्ते। एवमेव रसो नित्योऽपि, रसस्य व्यञ्जकभूतायां विभावादिचर्वणायाम् आवरणभङ्गे वा स्थितयोः उत्पत्तिविनाशयोः रसे आरोपितत्वात् उत्पन्नो रसः, विनष्टो रसः इत्यादिव्यवहारा उपपद्यन्ते।

**४. स्थायिभावानां सदैव न रसत्वम्-**

रत्यादिस्थायिभावाः वासनारूपेण मानवानां चित्ते सदैव विद्यते। स्थायिभावानां चिरस्थायित्वे प्रमाणं यथा-

विश्वनाथमते-

अविरुद्धा विरुद्धा वा यं तिरोधातुमक्षमाः।
आस्वादाङ्कुरकन्दोऽसौ भावः स्थायीति संमतः॥[१३]

जगन्नाथमते- तत्र आप्रबन्धं स्थिरत्वादमीषां भावानां स्थायित्वम्।

परन्तु स्थायिभावानां सर्वदा रसरूपेण प्रतीतिः कथं न भवति? अस्य समाधाने उच्यते-

विभावादिचर्वणाऽवधित्वादावरणभङ्गस्य, निवृत्तायां तस्यां प्रकाशस्याऽऽवृतत्वाद् विद्यमानोऽपि स्थायी न प्रकाश्यते।

अर्थाद् यावदेव आत्मनः उपरि विद्यमानस्य अज्ञानावरणस्य दूरीकरणं न भवति, तावदेव आत्मा रत्यादीन् प्रतिभासयितुं न शक्नोति। पुनश्च अज्ञानावरणं तावदेव न दूरीभवति, यावदेव विभावादीनां चर्वणा न भवति। मूलतः

यदा विभावादीनां चर्वणा भवति, तदा अज्ञानावरणे निवृत्ते सति आत्मा रत्यादीन् स्थायिभावान् प्रतिभासयितुं शक्नोति। अपि च यदा विभावादीनां चर्वणा समाप्ता भवति, तदा अज्ञानावरणभङ्गोऽपि समाप्तो भवति। पुनः अज्ञानावरणेन आवृतत्वात् आत्मा विद्यमानानपि स्थायिभावान् प्रकाशयितुं नार्हति। अतः सदैव रसप्रतीतिः न भवति।

**५. रसानन्द-लौकिकानन्दयोः वैलक्षण्यम्-**

पण्डितराजेन जगन्नाथेन काव्यलक्षणालोचनावसरे उल्लिखितं यत्-

> पुत्रस्ते जातः, धनं ते दास्यामि इति वाक्यार्थधीजन्याह्लादस्य न लोकोत्तरत्वम्, अतो न तस्मिन् वाक्ये काव्यत्वप्रसक्तिः।

अर्थात् काव्यस्य रसरूपः आनन्दो न लौकिकसुखान्तरवत् प्रतिभाति, सर्वे आलङ्कारिकाः एवमेव वदन्ति। परन्तु कथं रसजन्याह्लादः लौकिकसुखान्तरवन्नास्ति तद्विषये सुस्पष्टं कोऽपि नोक्तवान्। जगन्नाथेन तु एतद्विषये उक्तम्-

> आनन्दो ह्ययं न लौकिकसुखान्तरसाधारणः, अनन्तःकरणवृत्तिरूपत्वात्।[१४]

लौकिकसुखम् अन्तःकरणवृत्तियुक्तचैतन्यस्वरूपम्। अर्थाल्लौकिकसुखानुभूतिकाले चैतन्यस्य अन्तःकरणवृत्त्या सह सम्बन्धो विद्यते। परन्तु रसात्मकानन्दः शुद्धचैतन्यस्वरूपः, न अन्तःकरणवृत्तियुक्तचैतन्यस्वरूपः। अर्थाद् रसात्मकानन्दानुभूतिकाले चित्तवृत्तिः आनन्दे विपरिणमते। लौकिकानन्द-रसानन्दयोः मध्ये वैलक्षण्यमिदं स्यात्।

**६. रसस्य चैतन्याभिन्नत्वसिद्धिः-**

अभिनवगुप्त-मम्मटाचार्यप्रमुखानां मते अज्ञानावरणरहितस्य शुद्धचैतन्यस्य विषयभूतो रत्यादिस्थायिभावो हि रसः। एवमेव प्रकारेण रसस्य रत्यादिस्थायिरूपतया चैतन्यभिन्नत्वे प्रतिपादिते, *रसो वै सः* इत्यादिचैतन्याभेदप्रतिपादकाः श्रुतयः कथं सिध्यन्ति? अस्य समाधाने जगन्नाथ आह-

> वस्तुतस्तु वक्ष्यमाणश्रुतिस्वारस्येन रत्याद्यवच्छिन्ना भग्नावरणा चिदेव रसः।

अर्थात् श्रुत्यनुसारेण रत्यादिस्थायिभावाः यस्य विषयभूता, तत् अज्ञानावरणरहितं शुद्धचैतन्यं हि रसः, चैतन्यविषयभूताः रत्यादिस्थायिभावाः न रसः। अत्राभिप्रायो हि ज्ञानात्मकचैतन्यस्य विषयीभूतः रत्यादिस्थायिभावो रसः, अथवा रत्यादिस्थायिभावविषयकशुद्धचैतन्यं हि रसः इति द्विविधस्थले एतदेव निश्चेतुं शक्यते यत् उभयत्र रसस्वरूपे रत्यादिचैतन्ये आंशिकतया विद्येते। तथापि अनयोः स्थलयोः एतदेव वैलक्षण्यं यत् प्रथमस्थले चैतन्यं भवति विशेषणम्, रत्यादि च विशेष्यम्, द्वितीयस्थले चैतन्यं भवति विशेष्यम्, रत्यादि च विशेषणम्। उभयत्र चैतन्यांशमादाय रसो नित्यः स्वप्रकाशश्च भवति, पुनश्च रत्याद्यंशमादाय रसोऽनित्यः साक्षिभास्यश्च भवति। उक्तम्-

> सर्वथैव चास्या विशिष्टात्मनो विशेषणं विशेष्यं वा चिदंशमादाय नित्यत्वं स्वप्रकाशत्वञ्च सिद्धम्। रत्याद्यंशमादाय त्वनित्यत्वमितरभास्यत्वञ्च।

एवमेव रसस्य नित्यानित्यत्वं ग्रन्थकारेण व्याख्यातम्।

**७. रसास्वादो ब्रह्मास्वादसहोदरः-**

आलङ्कारिकैः निगदितम्- रसास्वादो भवति ब्रह्मास्वादसहोदरः। उक्तं हि विश्वनाथेन-

> वेद्यान्तरस्पर्शशून्यो ब्रह्मास्वादसहोदरः।

रसास्वादः ब्रह्मास्वादसहोदरः अर्थात् ब्रह्मास्वादसदृशः, न तु ब्रह्मास्वादरूपः। अनयोः मध्ये किञ्चिद् वैलक्षण्यं स्याद् येन एवमुक्तम्।

क. रसास्वादे विभावादिविशिष्टस्थायिभावो विषयतया विद्यते। परन्तु ब्रह्मास्वादे तदतिरिक्तवस्तु विषयतया न विद्यते। अर्थाद् रसास्वादः सविषयकः, ब्रह्मास्वादो निर्विषयकः।

ख. काव्यस्य व्यञ्जनाव्यापारेण रसास्वाद उत्पद्यते। अपि तु श्रवण-मनन-निदिध्यासनव्यापारेण ब्रह्मास्वाद उत्पद्यते।

तथापि शब्दजन्य-सच्चिदानन्दमय-अपरोक्षसाक्षात्काररूपवैशिष्ट्यानां सादृश्याद् ब्रह्मास्वादसहोदर इत्युक्तम्।

**८. रसस्यानन्दमयत्वे प्रमाणम्-**

समाधौ ब्रह्मास्वादकाले सुखांशस्य प्रतीतिर्भवति। तत्र *सुखमात्यन्तिकं यत् तद् बुद्धिग्राह्यमतीन्द्रियम्* इत्यादि गीतावचनानि शब्दप्रमाणरूपेण विद्यन्ते। परन्तु रसचर्वणायां सुखांशस्य भाणे किं तावत् प्रमाणम्? तदुत्तरे जगन्नाथ आह-

> अस्त्यत्रापि 'रसो वै सः', 'रसं ह्येवायं लब्ध्वाऽऽनन्दीभवति' इत्यादिश्रुतिः, सकलसहृदयप्रत्यक्षं चेति प्रमाणद्वयम्।

ब्रह्मास्वादे सुखांशप्रतीतौ यथा प्रमाणं शब्दप्रमाणं वा स्यात्, तथैव रसास्वादे सुखांशभाणे शब्दप्रमाणं स्यात्, यथा- *रसो वै सः* अर्थात् स आत्मा हि रसरूपः आनन्दस्वरूपो वा। *रसं ह्येवायं लब्ध्वानन्दी भवति* अर्थाद् रसं प्राप्य स आत्मा आनन्दस्वरूपो भवति। अनेन सुस्पष्टतया अवगम्यते यत् रसो भवति आनन्दस्वरूपः, अतः रसास्वादे सुखांशस्य आनन्दांशस्य वा प्रतीतिरेव भवति।

९. **करुणरसस्यानन्दजनकत्वम्-**

करुणरसोऽपि आनन्दजनकः इति आलङ्कारिकैः स्वीकृतः। करुणरसस्याह्लाद-जनकत्वविषये ग्रन्थकारेण द्विविधमतमुल्लिखितम्। यथा-

क. करुणरसप्रधानकाव्ये सुखदुःखयोः द्वयोरेव प्रतीतिः भवति। तथापि दुःखस्य न्यूनत्वं सुखस्य च आधिक्यं स्यात्। उक्तं यत्-

> इष्टस्याधिक्यादनिष्टस्य च न्यूनत्वाच्चन्दनद्रवलेपनादाविव प्रवृत्तेरुपपत्तेः।

सुखाधिक्यात् करुणरसप्रधानकाव्ये पाठकानां प्रवृत्तिः भवति।

ख. करुणरसप्रधानकाव्ये केवलम् आनन्द उत्पद्यते। अतः यद्यपि करुणरसानुभवेन अश्रुपातादयो जायन्ते, तथापि आनन्दातिशय्यात् एते जायन्ते, न तु दुःखकारणात्। एतद्विषये उदाह्रियते—

> अत एव भगवद्भक्तानां भगवद्वर्णनाकर्णनादश्रुपातादय उपपद्यन्ते। न हि तत्र जात्वपि दुःखानुभवोऽस्ति।

मूलतः जगन्नाथमते अलौकिककाव्यव्यापारस्य व्यञ्जनायाः वा महिम्ना एव दुःखजनकशोकादिरपि अलौकिकानन्दं जनयितुं शक्नोति। अत उक्तम्-

> अयं हि लोकोत्तरस्य काव्यव्यापारस्य महिमा, यत्प्रयोज्या अरमणीया अपि शोकादयः पदार्था आह्लादमलौकिकं जनयन्ति।

**१०. नाट्ये शान्तरसस्य भावत्वम्-**

आलङ्कारिकजगन्नाथमते नाट्ये तथा काव्ये नव रसाः सन्ति। तेनोक्तम्-

> शृङ्गारः करुणः शान्तो रौद्रो वीरोऽद्भूतस्तथा।
> हास्यो भयानकश्चैव वीभत्सश्चेति ते नव[१५]॥

परन्तु केचन नाट्ये शान्तरसस्य भावत्वं न स्वीकुर्वन्ति। तेषां मते-

> शान्तस्य शमसाध्यत्वान्नटे च तदसम्भवात्।
> अष्टावेव रसा नाट्ये, न शान्तस्तत्रयुज्यते॥

अर्थात् शान्तरसस्य स्थायिभावो भवति शमः। शमस्तावद् वैराग्यसम्बन्धी। नटस्तु जागतिकविषयासक्तः, अतः नटे शमस्य सम्भावना एव नास्ति, तर्हि कथं नाट्ये शान्तरसो विद्येत?

अस्याः आशङ्कायाः समाधाने ग्रन्थकारेणोक्तम्- शान्तरसस्य अभाववादिनः नटे रसाभिव्यक्तिं स्वीकृत्य एवमुक्तवन्तः। वस्तुतः नटे रसो नाभिव्यज्यते, अपि तु सामाजिके एव रसोऽभिव्यज्यते। अतः सामाजिको यदि शमोपेतो भवेत्, तर्हि शान्तरसोद्बोधः स्यात्। अत्र नटस्य शमोपेतत्वं नैवापेक्षते।

अत्र केनापि यदि आपत्तिः क्रियेत यन्नटे शमस्याविद्यमानत्वे कथं स शान्तरसस्याभिनयं प्रकाशयितुं शक्नोति?

अस्य समाधाने उच्यते- यथा नटः भयानकरौद्रादिरसानाम् अभिव्यक्त्यर्थम् अभिनयति, तथैव शान्तरसस्यापि अभिव्यक्त्यर्थम् अभिनयेत्। मूलतः नटे अकृत्रिमभय-क्रोध-शमादयो नैव विद्यन्ते। अतः स यस्य कस्यापि रसस्याभिनयं प्रकाशयितुमर्हति। अकृत्रिमभय-क्रोधादेरभावेऽपि यथा स भयानक-रौद्रादीनां रसानाम् अभिनयं प्रकाशयितुं शक्नोति, तथैव अकृत्रिमशमाभावेऽपि स शान्तरसम् अभिनेतुमर्हति।

अतः नृत्य-गीत-वाद्यादीनां विद्यमानत्वेऽपि शान्तरसोद्बोधे काऽपि बाधा न स्यात्। उक्तं जगन्नाथेन-

> नाट्ये शान्तरसमभ्युपगच्छद्भिः फलबलात् तद्गीतवाद्यादेस्तस्मिन् विरोधाया अकल्पनात्।

मूलतः सामाजिको यदि शमोपेतः स्यात् तर्हि शान्तरसप्रधाननाटकश्रवणदर्शनेन तन्मध्ये शान्तरसः अभिव्यज्यते इति।

अपि च विषयचिन्तनमात्रमेव शान्तरसविरोधि इति वक्तुं न शक्यते। यतो हि शान्तरसस्य आलम्बनविभावः संसारस्यानित्यत्वम्, उद्दीपनविभावश्च पुराणादिश्रवणम्, सत्सङ्गः, पवित्रवनम्, तीर्थदर्शनादिकमपि विषयभूतम्। विषयचिन्तनमात्रं यदि शान्तरसविरोधि भवेत् तर्हि एतत् सर्वमपि शान्तरसविरोधि भवेत्। अतः यत्र

शान्तरसानुकूलवर्णनं स्यात्, तत्र भजनकीर्तनादिकं तस्याभिव्यञ्जकं भवेत्, न तु विरोधि, एवमेव स्वीकरणीयम् इति पण्डितराजस्याभिप्रायः। शान्तरसस्य स्वीकरणे पण्डितराजजगन्नाथेन निगदितम्-

> यैरपि नाट्ये शान्तो रसो नास्तीत्यभ्युपगम्यते, तैरपि बाधकाभावान्महाभारतादिप्रबन्धानां शान्तरसप्रधानताया अखिललोकानुभवसिद्धत्वाच्च काव्ये सोऽवश्यं स्वीकार्यः।[१६]

**उपसंहारः**

जगन्नाथात् पूर्वं कोऽपि आलङ्कारिकः रसविषये एवं विस्तृततया नालोचितवान्। रसाध्ययनकाले रससम्बन्धी या जिज्ञासा पाठकानां मनसि जायते, तस्याः निराकरणं पण्डितराजेन *रसगङ्गाधर*ग्रन्थे कृतम्। अतः ग्रन्थस्यास्य रसनिरूपणांशाध्ययनेन रसस्य कृत्स्नज्ञानं भवेत्। प्राचीनालङ्कारग्रन्थेषु यथा *रसगङ्गाधरः* सर्वश्रेष्ठः, तथैव *रसगङ्गाधर*ग्रन्थे प्रतिपादितेषु तत्त्वेषु रसतत्त्वं सर्वोत्तमं सारभूतञ्च। एतस्माद् ग्रन्थस्यास्य माहात्म्यम् अनस्वीकार्यम्।

**उल्लेखपञ्जिः**

१. *साहित्यदर्पणः*(प्रथमपरिच्छेदः) कारिका-३.वृत्तिः।

२. *नाट्यशास्त्रम्*(षष्ठाध्यायः) कारिका-३१.वृत्तिः।

३. तत्रैव

४. तत्रैव

५. *रसगङ्गाधरः*(प्रथमाननम्), सम्पा. मदनमोहनझा, पृष्ठाङ्कः ८७-८८.

६. *काव्यप्रकाशः*(चतुर्थोल्लासः), सम्पा. विपद्भञ्जनपालः, पृष्ठाङ्कः १२५-१२६.

७. *साहित्यदर्पणः*(तृतीयपरिच्छेदः) कारिका- १.

८. *रसगङ्गाधरः*(प्रथमाननम्), सम्पा. मदनमोहनझा, पृष्ठाङ्कः ९०.

९. तदेव, पृष्ठाङ्कः ९१.

१०. तत्रैव।

११. तदेव, पृष्ठाङ्कः ९२.

१२. *साहित्यदर्पणः*(तृतीयपरिच्छेदः) कारिका- २.

१३. तदेव,१७८.

१४. *रसगङ्गाधरः*(प्रथमाननम्), सम्पा. मदनमोहनझा, पृष्ठाङ्कः ९५.

१५. तदेव, पृष्ठाङ्कः १३२.

१६. तदेव, पृष्ठाङ्कः १३५.

**परिशीलितग्रन्थपञ्जिः**


*अभिनवगुप्तेर रसभाष्य* । सम्पादकः अवन्तीकुमार-सान्याल। कलिकाता, संस्कृत वुक डिपो, पुनर्मुद्रणम्।

*उपनिषद्* । गोरक्षपुरः, गीताप्रेस।

जगन्नाथः। *रसगङ्गाधरः* । सम्पादकः नारायणमिश्र-शशीनाथझा। वाराणसी, चौखाम्बाकृष्णदास एकाडेमी, २०१७, पुनर्मुद्रितः।

__।__। सम्पादकः मदनमोहनझा-वदरीनाथझा। वाराणसी, चौखाम्बा विद्याभवन, २०११, पुनर्मुद्रितः।

भरतः। *नाट्यशास्त्रम्* । सम्पादकः सुरेशचन्द्रवन्द्योपाद्यायः। कलिकाता, नवपत्र प्रकाशन, २०१४, षष्ठमुद्रनम्।

मम्मटाचार्यः। *काव्यप्रकाशः* । सम्पादकः विपद्भञ्जनपालः। कलिकाता, संस्कृतपुस्तकभाण्डारः, १४१७, प्रथमप्रकाशः।

__।__। सम्पादकः सत्यनारायणशास्त्री खण्डुडी। वाराणसी, चौखाम्बाकृष्णदास एकाडेमी, २०१६, द्वितीयसंस्करणम्।

*रससमीक्षा* । सम्पादकः रमारञ्जनमुखोपाध्यायः। कलिकाता, संस्कृतपुस्तकभाण्डारः, पुनर्मुद्रिता।

विश्वनाथः। *साहित्यदर्पणः* । सम्पादकः विमलाकान्तमुखोपाध्यायः। कलिकाता, संस्कृतपुस्तकभाण्डारः, २०१३, द्वितीयसंस्करणम्।

# वैयाकरणपटलेषु शाब्दबोधः

पिण्टु-दे

शाब्दबोधे आकाङ्क्षाज्ञानं योग्यताज्ञानं आसत्तिज्ञानं तात्पर्यज्ञानञ्च कारणम् । तदुक्तं– *आसत्तिर्योग्यताऽऽकाङ्क्षा तात्पर्यज्ञानमिष्यते*[१] इति ।

येन पदेन विना यत्पदस्य अन्वयबोधाजनकत्वं तेन पदेन सह तस्य आकाङ्क्षा, क्रियापदेन विना कारकपदं कारकपदेन विना क्रियापदञ्च अन्वयबोधं न प्रकटीकरोति। अतः क्रियापदकारकपदयोः परस्परम् आकाङ्क्षा ।- आकाङ्क्षाज्ञानस्य शाब्दबोधे कारणत्वात् गोः, अश्वः, पुरुषः, हस्ती इत्यादौ आकाङ्क्षाविरहात् न शाब्दबोधः। तदुक्तं– *गौरश्वः पुरुषो हस्ती शकुनिर्मृगो ब्राह्मण*[२] इति ।

**अर्थाबाधो योग्यता**– *वह्निना सिञ्चति* इत्यत्र वह्निकरणकत्वस्य बाधात् योग्यताविरहात् न शाब्दबोधः। तत्र योग्यता नाम- *पदार्थे तत्र तद्वत्ता योग्यता परिकीर्तिता*[३] इति। पदानामविलम्बेणोच्चारणम् आसत्तिः- *कारणं सन्निधानन्तु पदस्यासत्तिरुच्यते* इति। प्रहरे प्रहरे असहोच्चारितेषु शब्देषु न शाब्दबोधः, आसत्तेरभावात्। शाब्दबोधे वक्त्रिच्छारूपतात्पर्यस्य ज्ञानमपि कारणं भवति– *आकाङ्क्षा वक्तुरिच्छा च तात्पर्यं परिकीर्तितम्* इति। यथा - भोजनप्रसङ्गे *सैन्धवमानय* इत्युक्तौ सैन्धवपदेन लवणस्यैव बोधः। यात्राप्रसङ्गे *सैन्धवमानय* इत्युक्तौ घोटकपदस्य बोधो भवति ।

ननु वेदानामपौरुषेयत्वात् तत्र वक्त्रिच्छारूपतात्पर्यज्ञानं न सम्भवति, इति चेद् वेदानाम् ईश्वरकर्तृकत्वस्वीकारे तत्र ईश्वरीयतात्पर्यज्ञानम्, ईश्वरकर्तृकत्वाऽस्वीकारे तत्र तु अध्यापकस्य तात्पर्यज्ञानं कारणम्। शुकादिवाक्येषु शिक्षयितुः तात्पर्यज्ञानं कारणम्। तात्पर्यग्राहकाः तावन्मम्मटमते-

> संयोगः विप्रयोगश्च साहचर्यं विरोधिता ।
> अर्थः प्रकरणं लिङ्गं शब्दस्यान्यस्य सन्निधिः ॥
>
> सामर्थ्यमौचिती देशः कालो व्यक्तिः स्वरादयः ।
> शब्दार्थस्यानवच्छेदे विशेषस्मृतिहेतवः ॥[४] इति ।

पदार्थानां परस्परसंयोगस्तु आकाङ्क्षावशात् भासते। तदुक्तं व्युत्पत्तिवादे गदाधरेण– *शाब्दबोधे चैकपदार्थेऽपरपदार्थस्य संसर्गः संससर्गमर्यादया भासते*[५] इति। व्याख्यानप्रसंङ्गे जयाटीकायामुक्तं– *शाब्दबोधनिरूपितत्वाश्रयविषयताश्रयः एकपदार्थाश्रितअनुयोगितानिरूपकः अपरपदार्थाश्रितप्रतियोगितानिरूपकः संसर्गमर्यादानिरूपितप्रयोज्यत्वाश्रयविषयताश्रयसंसर्गः* इति।[६] पदानुपस्थितस्याप्यर्थस्य संसर्गतया भानं सम्भवत्येव।

यथा- *तण्डुलम् आनय* इत्यत्र तण्डुलपदस्य तण्डुलरूपोऽर्थः, अम् प्रत्ययस्य कर्मत्वमर्थः-, तण्डुलस्य निष्ठत्वसम्बन्धेन कर्मत्वे अन्वयः। आङ्पूर्वक-नीधातोः आनयनम् अर्थः। कर्मत्वस्य निरूपकत्वसम्बन्धेन आनयने अन्वयः। आख्यातस्य (*तिबादिप्रत्ययस्य*) कर्त्ता अर्थः, आनयनस्य कर्तरि अन्वयः। अत्र प्रथमादिविभक्तीनाम् अर्थाः प्रदर्श्यन्ते–

कर्त्ता कर्म च करणं सम्प्रदानं तथैव च ।

अपादानाधिकरणे इत्याहुः कारकाणि षट् ॥ इति ।

क्रियाजनकं कारकं, यस्य क्रियानिष्पत्तौ समुपयोगो भवति तस्य कारकमिति संज्ञा। कारकप्रकरणे अनभिहिताधिकारात् अनभिहिते एव कारके कर्मादिबोधकाः द्वितीयादयो विभक्तयः भवन्ति। अभिहितेषु च कर्मादिषु *प्रातिपदिकार्थमात्रे* प्रथमैव विभक्ति भवति। *अभिधानन्तु प्रायेण तिङ्कृत्तद्धितसमासैः* भवति। यथा– *देवदत्तः गच्छति* इत्यत्र आख्यातेन देवदत्तस्य कर्त्तुरभिधानात् न तत्र तृतीया किन्तु प्रथमैव। *हरिः सेव्यते* इत्यत्र कर्माख्यातेन हरेः कर्मणः अभिधानात् हरिशब्दात् न द्वितीया किन्तु प्रथमैव।

कारकोपपदभेदाच्च विभक्तिः द्विविधा । तत्र क्रियासम्बन्धनिमित्तिका विभक्तिः कारकविभक्तिः।- पदान्तरसम्बन्धनिमित्तिका विभक्तिश्च उपपदविभक्तिः। तत्र *हरये नमः* इत्यादिस्थलेषु नमः पदसम्बन्धनिमित्तिका चतुर्थी। यत्र द्वयोरपि प्राप्तिः तत्र *उपपदविभक्तेः कारकविभक्तिर्बलीयसी* इति नियमेन उपपदविभक्तिं बाधयित्वा कारकविभक्तिः भवति। यथा *नारायणं नमस्कृत्य* इत्यत्र चतुर्थीं बाधयित्वा *कर्मणि द्वितीया*[७] भवति ।

**कर्तरि प्रथमा**- *कर्तृकरणयोस्तृतीया*[८] इति सूत्रेण अनभिहिते कर्तरि करणे च तृतीयाविभक्तिर्भवति। यथा- *रामेण बाणेन हतो बाली* इत्यत्र रामस्य कर्त्तुः बाणस्य करणस्य च अनभिहितत्वात् ताभ्यां तृतीया। रामकर्त्तृकबाणकरणक -हिंसाक्रियाविषयो बाली इत्यर्थः ।

**कर्मणि द्वितीया**- अनुक्ते कर्मणि *कर्मणि द्वितीया*[९] इति सूत्रेण द्वितीयाविभक्तिर्भवति। यथा- *हरिं भजति*, कर्म च ईप्सिततमअकथितभेदेन त्रिविधम् ।तत्र ईप्सिततमं-अनीप्सित- *हरिं भजति* इति प्रदर्शितमेव, अनीप्सितं द्वेष्योदासीनभेदेन द्विविधम्। द्वेष्यं यथा- *विषं भुङ्क्ते*, उदासीनं यथा- *ग्रामं गच्छन् तृणं स्पृशति* । अकथितम्- *अपादानादिविशेषैरविवक्षितं कारकं कर्मसंज्ञं स्यात्*[१०] इति। एतदेव अकथितं कर्म। यथा- *गां दोग्धिः पयः*। गौः क्षरणे अपादानम्। तदपादानत्वमपेक्ष्य सम्बन्धित्वात्मना गोर्विवक्षायां कर्मत्वम्। एतदेव अकथितकर्मत्वमादाय दुह्यादीनां द्विकर्मत्वव्यवहारः। *हरिं भजति* इत्यत्र हरिनिष्ठतुष्ट्यनुकूलो देवदत्तनिष्ठो वर्तमानो व्यापारः इति बोधः।

करणे तृतीया- *हेतौ*[११] इति सूत्रेण हेत्वर्थे तृतीया स्यात्। यथा- *दण्डेन घटः*। द्रव्यक्रियात्मककार्यत्-गुण-रयनिरूपितं निर्व्यापारसव्यापारबृत्ति च यत् तद्धेतुत्वम् । क्रियाजनकमात्रवृत्तिव्यापारवत्वृत्तिः च यत् तत् करणत्वम् ।-

**सम्प्रदाने चतुर्थी**– *कर्मणा यमभिप्रैति स सम्प्रदानम्*[१२]। *चतुर्थी सम्प्रदाने*[१३] इति सूत्रेण सम्प्रदानस्य चतुर्थीविभक्तिर्भवति। यथा- *विप्राय गां ददाति।* अत्रापि अनभितस्यैव सम्प्रदानस्य चतुर्थीविभक्तिर्भवति न तु अभिहितस्य। *दीयते असौ इति दानीयो विप्रः* इत्यत्र न चतुर्थी। *विप्राय गां ददाति* इत्यत्र यजमानकर्तृका गोकर्मिका विप्रसम्प्रदानिका दानक्रिया, इति बोधः।

**अपादाने पञ्चमी**– *ध्रुवमपायेऽपादानम्*[१४] इति सूत्रेण विश्लेषे साध्ये अवधिभूतस्य कारकस्य अपादानसंज्ञा भवति। *अपादाने पञ्चमी*[१५] इति सूत्रेण पञ्चमी। यथा- *ग्रामादायाति* इत्यत्र देवदत्तकर्त्तृका ग्रामावधिका आगमनक्रिया इति बोधः।

**सम्बन्धे षष्ठी**– षष्ठ्यर्थः सम्बन्धस्तु न कारकं *क्रियानुपयोगात्* । यथा- *देवदत्तस्य पिता गच्छति* इत्यत्र देवदत्तस्य साक्षात्सम्बन्धः पित्रा सह न तु गच्छतीति क्रियया। अतो देवदत्तस्य गमनक्रियायामनुपयोगः, तस्मात् कारकेषु ग्रहणं न सम्भवतीति।

**अधिकरणे सप्तमी**– *आधारोऽधिकरणम्*[१६] इति सूत्रेण आधारस्य अधिकरणसंज्ञा भवति । *सप्तम्यधिकरणे च* [१७] इत्यनेन अधिकरणस्य सप्तमी भवति। यथा- *कटे आस्ते* इत्यत्र देवदत्तकर्तृका कटाधिकरणिका आसनक्रिया इति बोधः।

**सम्बोधनम्**– *सम्बोधने च* [१८] इति सूत्रेण सम्बोधनस्य प्रथमाविभक्तिर्भवति। सम्बोधनम्- *अभिमुखीकृतस्य ज्ञापनम्* । हे *राम* इत्यत्र मां पाहीति शेषः। इह रामं प्रति मद्रक्षणं ज्ञाप्यम्।

**नैयायिकाः**– वाक्ये प्रथमान्तस्य मुख्यत्वात् प्रथमान्तार्थमुख्यविशेष्यकः शाब्दबोधो भवति। यथा- *देवदत्तः ग्रामं गच्छति* इत्यत्र ग्रामनिष्ठसंयोगानुकूलव्यापारानुकूलकृतिमान् एकत्वावच्छिन्नो देवदत्तः, इत्याकारकं बोधं स्वीकुर्वन्ति। न्यायनये तु इदं पदमिमर्थं बोधयतु इति, अस्मात्पदादयमर्थो बोद्धव्य इति वेच्छा संकेतरूपा वृत्तिः संकेतस्येच्छारूपत्वेन प्रथमान्ततया पदविशेष्यकं संकेतमाह इदमिति। पदपदस्य प्रथमान्तत्वेन पदविशेष्यकत्वम्, प्रथमान्तार्थमुख्यविशेष्यकबोधस्वीकारात्। सविषयकार्थधातुसमभिव्याहारे कर्मप्रत्ययार्थो विषयतेति नियमेन। अर्थमिति द्वितीयाया विषयत्वमर्थः, तस्यां गोत्वावच्छिन्नार्थस्य निष्ठत्वसम्बन्धेनान्वयः विषयाताया निरूपकत्वसम्बन्धेन बोधेऽन्वयः, बोधस्य णिजर्थजनकत्वेऽन्वयः, जनकत्वस्यस्वरूपसम्बन्धेन पदेऽन्वयस्तथा च गोत्वाद्यवच्छिन्नार्थनिष्टविषयतानिरूपकबोधजनकताश्रयो गवादिपदमिति फलित।

**वैयाकरणाः**– *भावप्रधानमाख्यातम्*[१९] इति निरुक्तकारयास्कवचनात् क्रियामुख्यविशेष्यकं बोधं स्वीकुर्वन्ति। *क्रियाप्रधानं तिङन्तम्* इति निरुक्तवचनार्थः। अत एव *पश्य मृगो धावति* इति वचनं संगच्छते। तत्र मृगकर्तृकं धावनकर्मकं प्रेरणाविषयीभूतं तत्कर्तृकं दर्शनम् इति बोधः।

तत्र धावनरूपार्थवाचकस्य धावतीत्यस्य प्रातिपदिकत्वाभावात् न द्वितीया। प्रथमान्तार्थमुख्यविशेष्यक-शाब्दबोधवादिनां नैयायिकानां मते तु अन्यदेशसंयोगानुकूलकृतिमन्मृगकर्तृकं प्रेरणविषयीभूतं यद् दर्शनं तदनुकूलकृतिमत् इति बोधः। तत्र विशेष्यार्थवाचकमृगशब्दस्य प्रातिपदिकत्वात् दृशि क्रियाकर्मकत्वाच्च द्वितीयापत्तौ पश्य मृगो धावति इति प्रयोगापत्तिः। तथा च पाणिनीयव्याकरणव्युत्पत्तिज्ञानपूर्वकं साधुत्वेन ज्ञातसाधुप्रयोगाद्धर्म इति बोध्यम्। तथा चार्थबोधाय साध्वसाधुशब्दोभयप्रयोगेण लौकिको व्यवहारः। तन्निर्वाहाय अपभ्रंशेषु शक्तिरभ्युपेया पुण्यन्तु पूर्वोक्तरीत्या साधूच्चारेण एव।

*सर्वं हि वाक्यं क्रियया परिसमाप्यते* इति न्यायेन यत्र क्रियापदं न दृश्यते तत्र क्रियापदाध्याहारेणैव शाब्दबोधो भवतीति शम्।

**उल्लेखपञ्जिः**

१. आचार्यलोकमणिदाहालसम्पादिते *कारिकावलीग्रन्थे* (शब्दखण्डे)

२. हरिनारायणतिवारीसम्पादिते *पस्पशाह्निके* २

३. *कारिकावल्ल्यां* शब्दखण्डे

४. विजयागोस्वामीसम्पादिते *काव्यप्रकाशे*

५. गदाधरकृतव्यु*त्पत्तिवादे*

६. *जयाटीका*

७. श्रीगोपालदत्तपाण्डेयसम्पादिते *अष्टाध्यायीग्रन्थे* २२.३.

८. *तदेव* २१८.३.

९. *तदेव* २२.३.

१०. अयोध्यानाथसान्यालशास्त्रीसम्पादिते *वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदीग्रन्थे*

११. पूर्वोक्तग्रन्थः २२३.३.

१२. *तदेव* १३१.४.

१३. *तदेव* २१३.३.

१४. *तदेव* १२३.४.

१५. *तदेव* १२४.४.

१६. *तदेव* २४५.४.

१७. *तदेव* २३६.३.

१८. *तदेव* २४७.३.

१९. मुकुन्दरामझासम्पादिते *निरुक्ते*

**परिशीलितग्रन्थपञ्जिः**

गदाधर-भट्टाचार्यः. *व्युत्पत्तिवादः* हेरामत्रिपाठी . नवदेहली: राष्ट्रीय-संस्कृत-संस्थानम् २०११.

__. *व्युत्पत्तिवादः(प्रतिलिपिः).* हाओडा (वेलुड-मठः): रामकृष्ण-मठ-विवेकानन्द-वेद-विद्यालयः.

पतञ्जलि. *महाभाष्यम् (नवाह्निकम्).* सम्पादक. रुद्रधरझाशर्मा. वाराणसी: चौखाम्वा-संस्कृत–सीरीज्.

__.__ *(नवाह्निकम्).* सम्पादक. हरिनारायणतिवारी. वाराणसी: चौखाम्वा-विद्याभवनम्.

__.__. *(पस्पशाह्निकम्).* अनुवादकः. दण्डिस्वामी दामोदर् आश्रम. कलकाता: आद्यापीठ: दण्डिस्वामी दामोदर् आश्रम दक्षिणेश्वर रामकृष्ण संघ, च. प्र १४१७.

पाणिनि. *अष्टाध्यायी*. सम्पादकः. श्रीगोपालदत्तपाण्डेय. वाराणसी: चौखाम्वा-सुरभारती-प्रकाशन्.

भर्तृहरिः. *वाक्यपदीयम् (ब्रह्मकाण्ड)*.आचार्य-वामदेव. वाराणसी: कृष्णदास एकादेमी,तृतीय संस्करणम्, २०००.

__.__. सम्पादक. रघुनाथशर्मा. वाराणसी: सम्पूर्णानदसंस्कृतविश्वविद्यालयः २०००.

भट्टोजिदीक्षित. *वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी(कारकप्रकरणम्)*. सम्पादकः. अयोध्यानाथसान्यालशास्त्री. कोलकाता: संस्कृतपुस्तकभाण्डार.

__.__. सम्पादक. गोपालदत्तपाण्डेय. वाराणसी: संस्कृत-सुरभारती-प्रतिष्ठानम् २००१.

__. *वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी*. बालमनोरमातत्त्वबोधिनीटी-कोपेता. दिल्ली: मोतिलालवेनारसीदास, पु.मू. २०११.

मम्मटाचार्यः. *काव्यप्रकाशः*. अनुवादका. विजयागोस्वामी. कलकाता: सदेश, २००६.

विश्वनाथः. *भाषापरिच्छेदः*. सम्पादक. अनामिकारायचौधुरी. कोलकाता: संस्कृत-पुस्तक-भाण्डार.

__. *कारिकावली*. व्याख्याकारः. आचार्यलोकमणिदाहालः. वाराणसीः चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, २०१८.

यास्काचार्यः. *निरुक्तम्*. सम्पादकः. अमरेश्वरठाकुर. कलकाता: कलकाताविश्वविद्यालय, १९६०.

__.__ . सम्पादकः. मुकुन्दरामझा. वाराणसी: चौखाम्बा –संस्कृत-प्रतिष्ठान्, १९५७.

# विभाषासंज्ञाविमर्शः

प्रीतम-वेरा

**सारसंक्षेपः**

भूरिसंज्ञाविभूषितमिदं पाणिनीयव्याकरणवाङ्मयम्। प्रायः अष्टाशीत्या संज्ञाभिः व्याप्तमेतद् वाङ्मयम्। सन्ति च तासु काश्चित् लघुसंज्ञाः काश्चिच्च महासंज्ञाः। तासु आन्यतम्यं भजते हि विभाषासंज्ञा। सा एव मदीयप्रबन्धस्य विषयतामेति। *न वेति विभाषा* इति विभाषासंज्ञाविधायकं सूत्रम्। न-वा-इत्यनयोः शब्दयोः अर्थौ तावत क्रमशः निषेधः विकल्पश्चेति। अनयोः निषेधविकल्परूपयोः अर्थयोरेव विभाषासंज्ञानिरूपितसंज्ञित्वं वर्तते। इतिशब्दो हि शब्दपदार्थकस्य अर्थपदार्थकत्वकृत्। तस्य इतिशब्दस्य सत्त्वात् प्रकृते अर्थयोः संज्ञित्वं बोध्यम्। अत एव सूत्रवृत्तौ भट्टोजिदीक्षितेन प्रोक्तं – निषेधविकल्पयोर्विभाषासंज्ञा स्यात् इति।

विभाषा हि त्रिविधा प्राप्तविभाषा अप्राप्तविभाषा प्राप्ताप्राप्तविभाषा चेति। तत्र प्राप्तविभाषा विभाषा जसि इत्यादौ। तत्र द्वन्द्वे च इति नित्यं प्राप्तः सर्वनामसंज्ञानिषेधः जसि परे विकल्प्यते। अप्राप्तविभाषा तीयस्य ङित्सु वा इत्यादौ। अत्र तीयप्रत्ययान्तानाम् अप्राप्ता सर्वनामसंज्ञा ङिति परे विकल्प्यते। प्राप्ताप्राप्तविभाषा विभाषा श्वेः इत्यादौ। अत्र तावत् अपित्सु प्राप्तं सम्प्रसारणं, पित्सु अप्राप्तं सम्प्रसारणं चेत्युभययपि विकल्प्यते। एतासां त्रिविधानां सोदाहरणं सविस्तरं विवरणं प्रस्तुतं प्रबन्धेऽस्मिन्। एतासु प्राप्ताप्राप्तविभाषाविषये एव प्रकृतसूत्रस्योपयोगः। यतो हि तत्रैव निषेधो विधिः चेत्युभयांशः प्रवर्तयितुं शक्यः। प्राप्ताप्राप्तविभाषामात्रे सूत्रोपयोगः सप्रपञ्चं वर्णितः प्रबन्धेऽस्मिन्।

मेध्योऽनड्वान्विभाषितो भवति इत्यादियाज्ञिकप्रयोगात् विभाषाशब्देन विकल्पार्थस्य बोधे सति प्रकृतसूत्रप्रणयनं किमर्थम् इत्याक्षेपस्य समाधानमुक्तं यत् सूत्राभावे विधिनिषेधार्थस्य बोधे सत्यपि कस्मिन् स्थले कस्यार्थस्य प्राधान्यमिति वक्तुमशक्यं स्यात्। सूत्रसत्त्वे तु न-इत्यंशस्य प्रथमं सत्त्वात् निधेधांशस्य पूर्वं प्रवृत्तिस्तदनु विध्यंशस्य इति क्रमो लभ्यते।

अत्रेदं बोध्यं यत् अन्यतरस्याम्, वा इत्यादयो विभाषार्थकाः शब्दाः यत्र प्रयुक्ताः तत्र सर्वत्रैव सूत्रमिदं प्रवर्तते, न तु विभाषाशब्दप्रयोगमात्रे। अत एव ह्रक्रोरन्यतरस्याम् इत्यादावपि प्रकृतसूत्रप्रवृत्तिः। अत्र उच्यते यत् काकाक्षिगोलकन्यायेन देहलीदीपन्यायेन वा इतिशब्दः यथा नवा-इत्येताभ्याम् अन्वेति तद्वत् विभाषाशब्देनापि अन्वेति। तदा विभाषापदस्य योऽर्थः भावसमानाधिकरणोऽभावः, अभावसमानाधिकरणो भावश्च, तस्यार्थस्य संज्ञात्वं लभ्यते। *बालमनोरमा*कारमते तु प्रकृतसूत्रे विभाषाशब्दस्तावत् अन्यतरस्यां वा इत्यादिशब्दानाम् उपलक्षणत्वेन ग्राह्यः।

इत्थं विभाषासंज्ञाविषये सविस्तरम् आलोचनं विहितम् अस्मिन् प्रबन्धे।

**कुञ्चिकाशब्दः**

प्राप्तविभाषा,अप्राप्तविभाषा,प्राप्ताप्राप्तविभाषा,विधिः,निषेधः।

**उपक्रमः**

भूरिसंज्ञाविभूषितमिदं पाणिनीयव्याकरणवाङ्मयम्। प्रायः अष्टाशीत्या संज्ञाभिः व्याप्तमेतद् वाङ्मयम्। सन्ति च तासु काश्चित् लघुसंज्ञाः काश्चिच्च महासंज्ञाः। तासु आन्यतम्यं भजते हि विभाषासंज्ञा। *न वेति विभाषा*(१/१/४४) इति विभाषासंज्ञाविधायकं सूत्रम्। चतुष्पदात्मकेऽस्मिन् सूत्रे न वा इति विभाषा इति सूत्रगतपदच्छेदः। तत्र न वा – इति अव्ययद्वयम्। इति इत्यपि अव्ययपदम्। विभाषा इति प्रथमान्तं पदम्। *न वा इति* इति संज्ञिदलम्। *विभाषा* इति

संज्ञादलम्। इतिशब्दः अत्र नवाशब्दाभ्यां प्रत्येकं सम्बध्यते व्याख्यानात्। इतिशब्दः लोके अर्थपदार्थकस्य शब्दपदार्थकत्वकृत्। लोके तावत् शब्दप्रकारक-अर्थविशेष्यकप्रतीतिर्भवति। यथा गौः इत्युक्ते सति गोशब्दप्रकारकसास्नादिवद्रूपार्थविशेष्यकप्रतीतिर्जायते। परन्तु तत्र इतिशब्दसमभिव्याहारे सति गवित्ययमाह इत्यादौ सास्नादिमद्रूपार्थप्रकारकगोशब्दविशेष्यकप्रतीतिः भवति। परन्तु व्याकरणशास्त्रे तावत् इतिशब्दः शब्दपदार्थकस्य अर्थपदार्थकत्वकृत्। *स्वं रूपं शब्दस्याशब्दसंज्ञा* इति शास्त्रबलात् व्याकरणशास्त्रे अर्थप्रकारक-शब्दविशेष्यकप्रतीतिर्जायते। यथा शास्त्रे अग्निशब्दात् अङ्गाररूपार्थप्रकारक-अग्निशब्दविशेष्यकप्रतीतिः भवति। तस्मादेव अग्नेर्ढक् इत्यादौ अग्न्यर्थवाचकाग्निशब्दात् ढक् इत्याद्यर्थः लभ्यते। तत्र शास्त्रे इतिशब्दसमभिव्याहारे सति शब्दप्रकारक-अर्थविशेष्यकप्रतीतिर्भवति। अत एव प्रकृतसूत्रेऽस्मिन् इतिशब्दसमभिव्याहारात् नवाशब्दाभ्यां नवाशब्दयोः अर्थौ गृह्येते। नशब्दस्यार्थः तावत् निषेधः, वाशब्दस्य अर्थो हि विकल्पः। तस्मादत्र निषेधविकल्परूपयोः अर्थयोः मिलितयोः संज्ञित्वं लभ्यते। इतिशब्दाभावे तु *दाधाघ्वदाप्* इति दा-धा-इत्यनयोः घुसंज्ञावत् *स्वं रूपं शब्दस्याशब्दसंज्ञा* इति शास्त्रबलात् नवाशब्दयोः स्वरूपपरत्वात् नवाशब्दयोः विभाषासंज्ञा स्यात्। तथा सति विभाषा श्वेः इत्यादौ श्वयतेः नवाशब्दौ आदेशौ स्याताम्।

स्वं रूपम् इति सूत्रं हि भाष्यकारेण प्रत्याख्यातम्। यतो हि अग्नेर्ढक् इत्यादौ दाहकाद् अग्नेः ढक्प्रत्ययस्य कर्तुम् अशक्यत्वात् तद्वाचकात् अग्निशब्दात् एव ढक् क्रियेत। तस्मात् अर्थे कार्यस्य बाधः नास्त्येव। अतः प्रकृतसूत्रेऽस्मिन् इतिशब्दं विनापि निषेधविकल्परूपयोः अर्थयोः विभाषासंज्ञा सिध्यत्येव, अतः इतिशब्दोपादानं नावश्यकम्।

**विभाषात्रैविध्यम् -** सूत्रस्यास्य प्रकृष्टः अर्थस्तावत् निषेधविकल्पयोः अर्थयोः मिलितयोः विभाषासंज्ञा भवति इति। विभाषा हि त्रिविधा। प्राप्तविभाषा अप्राप्तविभाषा प्राप्ताप्राप्तविभाषा/उभयत्रविभाषा चेति।

**प्राप्तविभाषा** - यत्र प्राप्तः कश्चन विधिः निषेधो वा विकल्प्यते तत्र प्राप्तविभाषा। यथा – *विभाषा जसि*[१] इति। वर्णाश्रमेतर-शब्दस्य द्वन्द्वसमासनिष्पन्नस्य *द्वन्द्वे च*[२] इति नित्यं सर्वनामसंज्ञानिषेधे प्राप्ते जसि परे सति वर्णाश्रमेतर जस् इत्यवस्थायां विभाषा जसि इत्यनेन स नित्यं प्राप्तः सर्वनामसंज्ञानिषेधः विकल्प्यते। तस्मादत्र प्राप्तस्य सर्वनामसंज्ञानिषेधस्य विकल्पनात् प्राप्तविभाषा। अत एव वर्णाश्रमेतर जस् इत्यवस्थायां द्वन्द्वे *च* इत्यनेन सर्वनामसंज्ञानिषेधे प्राप्ते *विभाषा जसि* इत्यनेन निषेधस्य विकल्पनात् निषेधाभावपक्षे जसः श्यादेशे प्रक्रियाकार्ये वर्णाश्रमेतरे इत्येकं रूपम्, निषेधपक्षे तु पूर्वसवर्णदीर्घे[३] रुत्वे विसर्गे वर्णाश्रमेतराः इत्यपरं रूपम्।

**अप्राप्तविभाषा** - यत्र अप्राप्तः कश्चन विधिः निषेधो वा विकल्प्यते तत्र अप्राप्तविभाषा। यथा – *तीयस्य ङित्सु वा*[४] इति। द्वितीय-तृतीय-इत्यादीनां तीयप्रत्ययान्तानां सर्वादिगणे पाठाभावात् *सर्वादीनि सर्वनामानि* इत्यनेन सर्वनामसंज्ञा अप्राप्ता। प्रकृतवार्तिकेन तु ङे-ङस्-इत्यादिषु ङित्प्रत्ययेषु परेषु तीयप्रत्ययान्तानाम् अप्राप्ता सर्वनामसंज्ञा विकल्प्यते, तस्मादत्र अप्राप्तायाः सर्वनामसंज्ञायाः विकल्पनात् अप्राप्तविभाषा। अत एव द्वितीय ङे इत्यवस्थायां सर्वादीनि सर्वनामानि इति सर्वनामसंज्ञायाम् अप्राप्तायां तीयस्य ङित्सु वा इत्यनेन सर्वनामसंज्ञायाः विकल्पनात् सर्वनामसंज्ञापक्षे *सर्वनाम्नः स्मै* इति स्मै-आदेशे द्वितीयस्मै इत्येकं रूपम्। सर्वनामसंज्ञाभावपक्षे तु *ङेर्यः* इति यादेशे *सुपि च* इति दीर्घे च द्वितीयाय इत्यपरं रूपम्।

**प्राप्ताप्राप्तविभाषा/उभयत्रविभाषा -** यत्र तु एकस्मिन्नंशे प्राप्तः अपरांशे च अप्राप्तः कश्चन विधिः निषेधो वा विकल्प्यते तत्र प्राप्ताप्राप्तविभाषा उभयत्रविभाषा वा भवति। यथा – *विभाषा श्वेः*[5] इति। श्विधातोः लिटि तसादिषु अपित्सु कित्सु[6] *वचिस्वपियजादीनां किति* इत्यनेन सम्प्रसारणविधिः प्राप्तः। तिप्-सिप्-मिप्-इत्यादिषु पित्प्रत्ययेषु तु कित्त्वाभावात् सम्प्रसारणविधिः अप्राप्तः। *विभाषा श्वेः* इति सूत्रेण श्विधातोः लिटि तसादिषु कित्सु प्राप्तः सम्प्रसारणविधिः, पित्प्रत्ययेषु अप्राप्तश्च सम्प्रसारणविधिः चेत्युभयोऽपि विकल्प्यते, तस्मादत्र प्राप्ताप्राप्तविभाषा। अत एव श्विधातोः लिटि तिपि अप्राप्तस्य सम्प्रसारणविधेः *विभाषा श्वेः* इति विकल्पनात् सम्प्रसारणपक्षे शुशाव इति एकं रूपम्, सम्प्रसारणाभावपक्षे तु शिश्वाय इत्यपरं रूपम्। एवमेव श्विधातोः लिटि तसि, तसः अपित्त्वेन *असंयोगाल्लिट् कित्* इति कित्त्वात्, तस्मिन् परे सति *वचिस्वपियजादीनां किति* इति प्राप्तस्य सम्प्रसारणविधेः विकल्पनात् सम्प्रसारणपक्षे शुशुवतुः इत्येकं रूपम्, सम्प्रसारणाभावपक्षे तु शिश्वियतुः इत्यपरं रूपम्। एवमन्यत्रापि बोध्यम्।

**प्राप्ताप्राप्तविभाषामात्रे सूत्रोपयोगः** – अत्रेदम् अवगम्यं यत् प्राप्ताप्राप्तविभाषाविषये एव अस्य सूत्रस्य उपयोगः। यतो हि *भवति*-इति भावांशः *न भवती*ति अभावांशः चेत्युभयौ यत्र प्रवर्तितुं शक्यौ तत्रैव सूत्रस्यास्य प्रवर्तनम्। प्राप्तविभाषास्थले तु भावांशस्य पूर्वतः सिद्धत्वेन केवलं अभावांशस्यैव तत्र प्रवृत्तिः। यथा – *विभाषा जसि* इत्यत्र। तथाहि वर्णाश्रमेतर जस् इत्यवस्थायां *द्वन्द्वे च* इत्यनेन सर्वनामसंज्ञानिषेधः पूर्वतः प्राप्तः, अतस्तत्र भावांशस्य सिद्धत्वात् अभावांशप्रवृत्त्या अर्थो जायते यत् *द्वन्द्वे सर्वादीनि विकल्पेन सर्वनामानि भवन्ति जसि* इति। इत्थं प्रकृते अभावांशमात्रप्रवृत्तेः *न वेति विभाषा* इति सूत्रस्य उपयोगो न भवति।

एवमेव अप्राप्तविभाषास्थले *तीयस्य ङित्सु वा* इत्यादावपि अस्य नोपयोगः। यतो हि अप्राप्तविभाषास्थले कस्यापि विधेः प्राप्त्यभावाद् अभावांशस्य प्रवृत्तिर्न शक्या। तथाहि द्वितीय ङे इत्यवस्थायां द्वितीयशब्दस्य अप्राप्ता सर्वनामसंज्ञा *तीयस्य ङित्सु वा* इत्यनेन विकल्पेन विधीयते। अतः अत्र भावांशस्य एव वर्तमानात् अभावांशप्रवृत्त्यभावात् *न वेति विभाषा* इति सूत्रस्य नोपयोगो भवति।

प्राप्ताप्राप्तविभाषाविषये *विभाषा श्वेः* इत्यादौ तु अस्योपयोगो भवत्येव। यतो हि श्विधातोः लिट्लकारे कित्प्रत्ययेषु वचिस्वपियजादीनां किति इत्यनेन सम्प्रसारणे प्राप्ते प्रकृतसूत्रस्थस्य *न*- इत्यंशस्य प्रवृत्तौ सत्याम् आदौ प्राप्तस्य सम्प्रसारणविधेः निधेषः क्रियते। तदनु कित्प्रत्ययेषु अकित्सु च उभयत्रैव सम्प्रसारणप्राप्त्यभावात्समत्वं जायते। तदा सर्वत्रैव *वा*- इत्यंशस्य प्रवृत्तौ सत्यां विकल्पेन सम्प्रसारणं विधीयते। अतः अत्र आदौ कित्सु अभावांशस्य प्रवर्तनात् ततः सर्वत्र भावांशस्य प्रवर्तनात् च प्रकृतसूत्रस्योपयोगः भवति एव।

**सूत्रारम्भसार्थक्यम्** – *मेध्योऽनड्वान्विभाषितो भवति* इत्यादियाज्ञिकप्रयोगात् विभाषाशब्देन विकल्पार्थस्य बोधो भवति। विकल्पो नाम विधिः निषेधश्च। तस्मात् विभाषाशब्दस्य विधिनिषेधार्थकत्वं याज्ञिकप्रयोगात् एव ज्ञायते। अतः व्याकरणशास्त्रे अपि यत्र विभाषा वा इत्यादीनां शब्दानां प्रयोगः, तत्र विधिनिषेधरूपार्थस्य बोधो जायेत। तस्मात् तदर्थबोधनार्थं पुनः न वेति विभाषा इति शास्त्रस्य प्रणयनं किमर्थम् इति आक्षेपो जायते।

तदा उच्यते यत् विभाषाशब्देन विधिनिषेधार्थयोर्बोधे सत्यपि कस्मिन् स्थले कस्यांशस्य प्राधान्यम् इति वक्तुमशक्यम्। तस्मात् विभाषा श्वेः इत्यादिस्थले विकल्पः विधिमुखेन प्रवर्तेत उत निषेधमुखेन इति नियमो न स्यात्। यतो हि यस्मिन् स्थले यस्यांशस्य प्राधान्यं तदंशस्यैव पूर्वं प्रवृत्तिर्भवति। यदि विध्यंशस्य प्राधान्यं तर्हि आदौ विधिः

भवति, तदनन्तरं निषेधः। यदि तु निषेधांशस्य प्राधान्यं तर्हि आदौ निषेधो भवति, तदनन्तरं विधिः। एवं सति विभाषा श्वेः इत्यत्र विकल्पः विधिमुखेन प्रवर्तते चेत् सूत्रार्थः जायते यत् – श्वयतेः लिटि सम्प्रसारणं भवति न भवति इति। परन्तु श्विधातोः लिटि तसादिषु कित्सु पूर्वतः एव वचिस्वपियजादीनां किति इति सम्प्रसारणस्य विधानात् तत्र पुनः विध्यंशः न प्रवर्तते। विध्यंशस्य अप्रवर्तनात् निषेधांशस्यापि प्रवृत्तिर्न स्यात्। अतः अस्मिन् स्थले विभाषा श्वेः इति सूत्रं न प्रवर्तते एव।

यदि तु विकल्पः निषेधमुखेन प्रवर्तते, तदा सूत्रार्थो जायते यत् – श्वयतेः लिटि सम्प्रसारणं न भवति,भवति इति। तथा सति श्विधातोः लिटि तसादिषु कित्सु सम्प्रसारणस्य प्राप्तत्वात् तत्र निषेधांशः प्रवर्तते, तेन प्राप्तसम्प्रसारणस्य निषेधः क्रियते, तदनन्तरं विध्यंशस्य प्रवर्तनात् पक्षान्तरे सम्प्रसारणमपि विधीयते। परन्तु तिबादिषु पित्सु तावत् सम्प्रारणस्य प्राप्त्यभावात्, तत्र निषेधांशो न प्रवर्तते। एवं निषेधांशस्य अप्रवर्तनात् विध्यंशस्यापि तत्र प्रवृत्तिर्न स्यात्। अतः तस्मिन् स्थले विभाषा श्वेः इति सूत्रं न प्रवर्तते एव।

तस्मादेव प्रकृतं सूत्रं प्रणीतम्। निषेधविकल्परूपयोः अर्थयोः विभाषासंज्ञा कृता। संज्ञाकरणसामर्थ्यात् विकल्पस्य यथेच्छं विधिमुखेन निषेधमुखेन वा प्रवृत्तिर्न सम्भवा। तत्र संज्ञाविधायके शास्त्रे यः क्रमः परिलक्ष्यते तत्क्रमानुसारम् एव तत्प्रवृत्तिः भवेत्। तस्मादेव संज्ञाविधायकसूत्रे आदौ न-इत्यंशस्य सत्त्वेन विभाषा श्वेः इत्यनेन श्विधातोः लिटि आदौ निषेधांशस्य प्रवर्तनात् कित्सु प्राप्तं सम्प्रसारणं निषिध्यते। तदा कित्सु अकित्सु च उभयत्रैव सम्प्रसारणस्य प्राप्त्यभावात् सर्वत्र विध्यंशस्य प्रवृत्तिः सम्भवति। अतः श्विधातोः लिटि सर्वत्रैव रूपद्वयं सम्भवति।

अत्र प्रश्नो भवति यत् यस्मिन् स्थले विधिः प्राप्तः, तत्र विकल्पस्य निषेधमुखेन प्रवृत्तिर्भवतु, यस्मिन् स्थले च विधिः अप्राप्तः, तत्र विधिमुखेन प्रवृत्तिर्भवतु। यथा – श्विधातोः लिटि तसादिषु कित्सु सम्प्रसारणस्य प्राप्तत्वात् तत्र विभाषा श्वेः इति सूत्रस्य निषेधमुखेन प्रवृत्तिः स्यात्, तिबादिषु च सम्प्रसारणस्य प्राप्त्यभावेन तस्य विधिमुखेन प्रवृत्तिः स्यात्। अत एवं लक्ष्यभेदेन प्रवृत्तिभेदे स्वीक्रियमाणे का क्षतिरिति चेदुच्यते यत् एकस्य सूत्रस्य एवं भिन्नतया व्याख्याने क्रियमाणे वाक्यभेदप्रसङ्गो जायेत। वाक्यभेदं विना प्रवृत्तिभेदं कृत्वा सूत्रस्य व्याख्यानं न सम्भवति। वाक्यभेदं कृत्वा सूत्रस्य व्याख्यानं तावत् दोषाय कल्पते।

परन्तु भगवता महाभाष्यकारेण वाक्यभेदम् अङ्गीकृत्य लक्ष्यानुरोधेन कुत्रचित् विधिमुखेन प्रवृत्तिः कुत्रचित् निषेधमुखेन प्रवृत्तिः स्वीकृता। अत एव भगवता पतञ्जलिना प्रकृतं सूत्रम् इदं प्रत्याख्यातम्।

**विभाषापर्यायानामपि निषेधविकल्पार्थकत्वम्** - अत्रेदं बोध्यं यत् केवलं विभाषाशब्दः यत्र शास्त्रे वर्तते तत्रैव निषेधविकल्परूपयोः अर्थयोः बोधो भवति इति नियमो नास्ति। यत्र तु अन्यतरस्याम्, वा इत्यादीनां शब्दानां प्रयोगो दृश्यते, तत्रापि एतयोः अर्थयोः मिलितयोः बोधो भवत्येव। तस्मादेव *हृक्रोरन्यतरस्याम्*[7] इत्यत्रापि न वेति विभाषा इति सूत्रं प्रवर्तते। *हृक्रोरन्यतरस्याम्* इति सूत्रेण हृधातोः कृधातोश्च अण्यन्तावस्थायां यः कर्ता, णौ तस्य विकल्पेन कर्मसंज्ञा विधीयते। अत्र तावत् अभ्यवपूर्वकस्य हृधातोः भक्षणार्थत्वात्, विपूर्वकस्य कृधातोः विकारार्थस्य अकर्मकत्वाच्च *गतिबुद्धिप्रत्यवसानार्थ-शब्दकर्माकर्मकाणामणि कर्ता स णौ* इत्यनेन अण्यन्तावस्थायां कर्तुः ण्यन्तावस्थायां कर्मसंज्ञा प्राप्ता। शुद्ध-हृधातोः शुद्ध-कृधातोश्च अणि कर्तुः ण्यन्तावस्थायां न केनापि सूत्रेण कर्मसंज्ञा प्राप्ता। तस्मात् *हृक्रोरन्यतरस्याम्* इत्यनेन निषेधांशस्य आदौ प्रवृत्याम् अभ्यवपूर्वकस्य हृधातोः विपूर्वकस्य कृधातोश्च अण्यन्तावस्थायां कर्तुः प्राप्तायाः कर्मसंज्ञायाः निषेधः क्रियते, तदा सर्वत्रैव अर्थात् अभि-अवपूर्वक-हृधातोः

विपूर्वक-कृधातोः केवलहृधातोः केवलकृधातोश्च अणि कर्तुः णौ कर्मसंज्ञायाम् अप्राप्तायां विध्यंशस्य प्रवर्तनात् सर्वत्रैव विकल्पेन कर्मसंज्ञा विधीयते। तेन अभ्यवहारयति सैन्धवान् सैन्धवैर्वा, विकारयति सैन्धवान् सैन्धवैर्वा, हारयति भारं भृत्यं भृत्येन वा, कारयति घटं कुम्भकारं कुम्भकारेण वा इत्यादयः प्रयोगाः सिध्यन्ति।

अत्रोच्यते यत् काकाक्षिगोलकन्यायेन[८] देहलीदीपन्यायेन[९] वा यथा इतिशब्दः न-वा-शब्दाभ्यां सम्बन्ध्यते तद्वद् विभाषा-शब्देनापि सम्बध्यते। तस्मात् विभाषापदस्य योऽर्थः भावसमानाधिकरणोऽभावः अभावसमानाधिकरणो भावश्च, तस्य अर्थस्य संज्ञात्वं लभ्यते। एवं चात्र सूत्रे अर्थस्य एव संज्ञित्वम्, अर्थस्यैव संज्ञात्वम्। अतः अन्यतरस्याम्, वा, इत्यादावपि तादृशार्थस्य वर्तमानात् तत्रापि *न वेति विभाषा* इति सूत्रं प्रवर्तते। नागेशमते तु अर्थस्य संज्ञात्वम् अयुक्तम्। अत एव नागेश आह – *विभाषापदार्थः संज्ञेति तु न युक्तम्, अर्थे संज्ञात्वस्यादृष्टत्वात्* इति।

अत्र तावत् *बालमनोरमा*कारमते न वेति विभाषा इत्यत्र विभाषाशब्दस्य अन्यतरस्यां वा इत्यादिशब्दानाम् उपलक्षणत्वेन[१०] ग्राह्यम्। अर्थात् लोके यावन्तो विकल्पवाचकाः शब्दा वर्तन्ते, ते सर्वे शास्त्रेऽस्मिन् निषेधविकल्पयोः अर्थयोः बोधकाः इत्यर्थः। अत एव आह वासुदेवदीक्षितः– *विभाषाशब्दस्यात्र सूत्रे विकल्पवाचकशब्दोपलक्षणत्वात्। एवं च ये विकल्पपर्यायाः शब्दाः, ते सर्वे अस्मिन् शास्त्रे निषेधविकल्पयोः प्रत्यायकाः इति सूत्रार्थपर्यवसानं बोध्यम्* इति।

एवंप्रकारेण विभाषसंज्ञाविषये वर्तमानाः विचाराः यथामति सप्रपञ्चम् आलोचिताः सन्त्यस्मिन्प्रबन्धे मया इति शिवम्।

**उल्लेखपञ्जिः**

१. पाणिनीयसूत्रम्-(१.१.३२) - जसाधारं यत्कार्यं शीभावाख्यं तत्र कर्तव्ये द्वन्द्वे उक्ता संज्ञा वा स्यात् ।

२. पाणिनीयसूत्रम्-(१.१.३१) - द्वन्द्वे उक्ता संज्ञा न स्यात् ।

३. *प्रथमयोः पूर्वसवर्णः* (६.१.१०२) इति सूत्रेण।

४. वार्तिकम् –(२४२) – *विभाषाप्रकरणे तीयस्य ङित्सूपसंख्यानम्* इति वार्तिकस्वरूपं *वैयाकरणसिद्धान्तकौमुद्याम्*।

५. पाणिनीयसूत्रम्-(६.१.३०)- श्वयतेः संप्रसारणं वा स्याल्लिटि यङि च ।

६. असंयोगल्लिट् किति इत्यनेन कित्त्वम्।

७. पाणिनीयसूत्रम्(१.४.५३)- हृक्रोरणौ यः कर्ता स णौ वा कर्मसंज्ञः स्यात् ।

८. **काकाक्षिगोलकन्यायः** - काकस्य एकमेव नेत्रम् उभयत्र गोलकद्वये भ्रमितुं शक्नोति। एवम् एकेनैव नेत्रद्वयस्य कार्यं क्रियते । प्रकृते तद्वत् एकस्य इतिशब्दस्य न-वा-इत्यत्र विभाषा-इत्यत्र चोभयत्र पदार्थविपर्यासकत्वम्।

९. **देहलीदीपन्यायः** – देहल्यां स्थापितः दीपः उभावपि पार्श्वौ प्रकाशयति। प्रकृते तद्वत् एक एव इति शब्दः उभयत्र एव सम्बन्ध्यते।

१०. स्वबोधकत्वे सति स्वेतरबोधकत्वम् उपलक्षणत्वम्।

**परिशीलितग्रन्थपञ्जिः**


दीक्षितः, पुष्पा। *अष्टाध्यायीसूत्रपाठः*(प्रकरणनिर्देशसमन्वितः)। नवदेहली: संस्कृतभारती, २०१०.

पतञ्जलिः। *व्याकरणमहाभाष्यम्* (प्रदीपोद्योतभावबोधिनीहिन्दीव्याख्यासमुल्लसितम्)। त्रिपाठी, जयशङ्करलालः (सम्पा॰)। वाराणसी: कृष्णदास अकादमी, २०१३.

पतञ्जलिः। *व्याकरणमहाभाष्यम्*(भाष्यप्रदीपोद्योतसमुल्लसितम्)। जोशी, भर्गवशास्त्री (संशोधकः)। दिल्ली: चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, २०१४.

---। ---। पण्डित शिवदत्तशर्मा(सम्पा.)। व्याकरणमहाभाष्यम्, चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान।

भट्टोजिदीक्षितः। *वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी* (बालमनोरमातत्त्वबोधिनीसहिता)। शर्मा, परमेश्वरानन्दः(सम्पा॰)। वाराणसी: मोतिलाल बनारसीदास, २०१०.

भट्टोजिदीक्षितः। *वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी*(मूलमात्रम्)। श्रीगोविन्दाचार्यः(सम्पा॰)। वाराणसी: चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, २०१५.

नागेशभट्टः। *लघुशब्देन्दुशेखरः*(राधिका संस्कृतहिन्दीव्याख्याद्वयोपेतः)। द्विवेदी, श्रीब्रह्मदत्तः (व्याख्याकारः)। वाराणसी: चौखम्बा संस्कृत सीरीज अफिस, २०१८.

শাস্ত্রী, অযোধ্যানাথ সান্যাল| *বৈয়াকরণ সিদ্ধান্তকৌমুদী* | বর্ধমান বিশ্ববিদ্যালয়, ২০০৮|

# अग्निपुराणोक्तं व्याधिकारणस्वरूपादिनिरूपणम्

मौसुमी-रायः

**सारसंक्षेपः**

आयुषो वेद आयुर्वेदः। आयुर्वेदशास्त्रस्योद्देश्यं तावत् *स्वस्थस्य स्वास्थ्यरक्षणम् आतुरस्य च विकारप्रशमनम्*। अस्मिन् शास्त्रे न केवलं मनुष्याणाम्, इतरप्राणिनामपि आयुर्विषये गभीरा दृष्टिर्निबद्धास्ति। मम शोधपत्रस्य मुख्यो विषयः खलु अग्निपुराणे व्याधिकारण-स्वरूपादिनिरूपणमिति। वयं जानीमो यत् अष्टादशपुराणेषु अग्निपुराणम् अन्यतमम्। अपि च, विश्वकोषतुल्ये अस्मिन् पुराणे रामायण-महाभारत-हरिवंशानां सारः, ज्योतिषविद्या, आयुर्वेदः, वृक्षायुर्वेदः, पशुचिकित्सा, सर्पदंशनचिकित्सा चेति विषयाः आलोच्यन्ते। न केवलमस्माकं तथा च मनुष्येतरप्राणिनां व्याधयो निरूपिताः, व्याधिस्वरूप-कारण-निराकरणोपाया अत्र युक्त्यालोचिताः। अस्मिन् प्रबन्धे अग्निपुराणे वर्णितानां व्याधीनां कारणानि संक्षेपेण निरूप्य तत्स्वरूपम् आलोच्यते।

अग्निपुराणे त्रिदोषतत्त्वविषये विस्तरश आलोचनमस्ति। अत्र वायु-पित्त-कफानां मिलनं तावत् रोगकारणमित्युच्यते। आयुर्वेदाचार्येण वाग्भटेनापि वायु-पित्त-कफाः दोषरूपेणोक्ताः। उष्णवीर्य्यद्रव्याणि सर्वाणि कफ-वायुविनाशकानि तथा च शीतपित्तविनाशकानि चेति स्वस्वप्रभावानुसारेण कर्म कुर्वन्ति। अग्निपुराणे रसस्त्रिधा उच्यते – मधुर-कषाय-तिक्तभेदात्। कानिचिद् द्रव्याणि शीतवीर्य्याणि अपराणि च उष्णवीर्य्याणि भवन्ति। अग्निपुराणे भूतानाम् आवासस्थलरूपं देहम् अस्थिरूपम्, स्नायुमांसशोणितयुतम्, मूत्रपुरीषपूर्णम्, दुर्गन्धमयम्, जराशोकाभ्यां समाविष्टम्, रजोमयम् अनित्यञ्चेति उच्यते। तथापि अस्मिन् पुराणे नश्वरदेहस्य रोगव्याधिविषये सुदीर्घम् आलोचनं वर्तते। एतेभ्यो रोगेभ्यो निरामयार्थं निरन्तरं गवेषणं कुर्वन्त आसन् प्राचीनाः मुनयः ऋषयश्च। चरकसंहितायां शरीरं मनश्च रोगारोग्ययोः आश्रयस्थले इत्युच्यते।

अन्यान्यायुर्वेदीयग्रन्थवद् अग्निपुराणेऽपि व्याधिलक्षणानि निरूप्य तस्य व्याधेः विपरीतौषधदानप्रसङ्गः आलोचितः – *व्याधेर्निदानस्य तथा विपरीतमथौषधम्* । तत्त्वगतदिशा अग्निपुराणे यद्यपि व्याधिनिदाननिर्णयपूर्वकं चिकित्साप्रसङ्गः उल्लिखितस्तथापि वास्तविकतया व्याधीनां लक्षणनिर्णयविषयं प्रति तथा गुरुत्वं नारोपितं तत्र। तेषां तु व्याधीनाम् औषधमधिकृत्य तथा स्वस्थजीवनयापनपद्धतिमाश्रित्य च भूय आलोचनं विद्यते।

**कुञ्चिकाशब्दः**

अग्निपुराणम्, आयुर्वेदः, व्याधिः, चरकसंहिता, अष्टाङ्गहृदयम्, औषधिः, त्रिदोषतत्त्वम्।

आयुषो वेद आयुर्वेदः। आयुर्विज्ञानसंबद्धोऽयं वेदः। अर्थाज्जीवनस्य विज्ञानमायुर्वेदः। यैः नियमैः आहार-विहरणादिकरणैश्च मनुष्यः स्वस्थशरीरेण जीवितुं पारयति, ते नियमाः आयुर्वेदे वर्णिता दृश्यन्ते। अतः आयुर्वेदशास्त्रस्योद्देश्यं तावत् *स्वस्थस्य स्वास्थ्यरक्षणम् आतुरस्य च विकारप्रशमनम्*। अपि च, मानवीयमङ्गलकराणां सर्वेषां शास्त्राणां मूलस्रोतः खलु आयुर्वेदे सन्निवेशितम्। चरकसंहितायाम् आयुः इति शब्दार्थः उक्तः – *शरीरेन्द्रियसत्त्वात्मसंयोगो धारि जीवितम् नित्यगश्चानुबन्धश्च पर्यायैरायुरुच्यते*।

न केवलं मनुष्याणाम्, इतरप्राणिनामपि आयुर्विषये गभीरा दृष्टिर्निबद्धास्ति अत्र। शास्त्रस्यास्य प्रधानाचार्याः तावत् चरक-सुश्रुत-वाग्भट-माधव-शार्ङ्गधर-भावमिश्रप्रभृतयः। चरकसंहिता उपलब्धेषु ग्रन्थेषु प्राचीनतमा।

*चरकसंहितायाः* सूत्रस्थानस्य सूत्रस्थानस्य त्रिंशत्तमे सूत्रे आयुर्वेदस्य अनादित्वेऽनेकानि प्रमाणानि प्राप्यन्ते। तद्यथा –

*सोऽयमायुर्वेदः शाश्वतो निर्दिश्यते, अनादित्वात्, स्वभावसंसिद्ध्यलक्षणत्वात्, भावस्वभावानत्ययत्वा। न हि नाभूत् कदाचिदायुषः सन्तानो बुद्धिसन्तानो वा, शाश्वत आयुषो वेदिता, अनादिः च सुखदुःखसद्रव्यहेतुलक्षणमपरापरयोगात्, एवं चार्थसंग्रहो विभाव्यते आयुर्वेदलक्षणमिति।* अयञ्च आयुर्वेदः अथर्ववेदस्य उपवेद इत्युच्यते।

भारतीयविद्वत्परम्परायां बहुषु शास्त्रेषु आयुर्वेदशास्त्रविषये महदालोचनं वर्तते। पुराणग्रन्थाः मुख्यतः प्राचीनपरम्परायाः द्योतका इति सत्यम्, परमत्र अस्माकं शारीरिकस्वस्थताहेतुभूतानि बहून्युपादानानि वर्णितानि दृश्यन्ते।

संस्कृतसाहित्ये पुराणसाहित्यस्य मूल्यम् अनस्वीकार्यम्। 'पुरा नवं भवती'ति पुराणम्। 'पुरा परम्परां व्यक्तिं पुराणं तेन वै स्मृतम्' इति पद्मपुराणम्। पुराणं खलु वेदसम्मतम्। इतिहासरचनायां पुराणं मुख्यम् उपजीव्यं भवतीति दानविधिः, श्राद्धकल्पः, वर्णाश्रमभागः चेति विषयाः पुराणग्रन्थेषु अस्माभिः प्राप्यन्ते। भारतवर्षस्य सांस्कृतिकपरिस्थितिम् अवगन्तुं शक्यते पुराणग्रन्थेभ्यः। सर्ग-विसर्ग-वंश-मन्वन्तर-वंशानुचरितादिविषया अस्मिन् पुराणशास्त्रे प्रथन्ते। भारतीयजीवनपद्धतेः सर्वे पक्षा अत्र निहिता वर्तन्ते। मत्स्यपुराणानुसारम् आदौ एकमेव पुराणम् आसीत्, तस्मादेव सर्वेषां पुराणानाम् आविर्भावः। सम्प्रति अष्टादशमहापुराणानि प्राप्यन्ते। अष्टादशपुराणेषु अग्निपुराणम् अन्यतमम्। अपि च, विश्वकोषतुल्ये अस्मिन् पुराणे रामायण-महाभारत-हरिवंशानां सारः, ज्योतिषविद्या, आयुर्वेदः, वृक्षायुर्वेदः, पशुचिकित्सा, सर्पदंशनचिकित्सा चेति विषयाः आलोच्यन्ते।

न केवलमस्माकं तथा च मनुष्येतरप्राणिनां व्याधयो निरूपिताः, व्याधिस्वरूप-कारण-निराकरणोपाया अत्र युक्त्यालोचिताः। अस्मिन् प्रबन्धे अग्निपुराणे वर्णितानां व्याधीनां कारणानि संक्षेपेण निरूप्य तत्स्वरूपमालोच्यते।

त्रिदोषतत्त्वं खलु आयुर्वेदशास्त्रस्य मूलसिद्धान्तः। अग्निपुराणे त्रिदोषतत्त्वविषये विस्तरश आलोचनमस्ति। उच्यते कदन्नभोजनेन शोककारणेन च वायुः कुपितो भवति। विदाह-औद्धत्य-उष्णान्नभोजन-अध्वसेवा-भयादिकारणैः देहमध्ये पित्तं प्रकुपितं भवति। अधिकजलपानेन भोजनात्परमेव शयनालस्य कारणाच्च श्लेष्मणः प्रकोपो भवति। अस्थिभङ्गः, मुखे कषायत्वम्, मुखशुष्कत्वम्, जृम्भणम्, लोमहर्षणं चेति वातजनितव्याधेः लक्षणानि। नख-नेत्रयोः पीतवर्णत्वे, मुखे कटुतायां तथा च तृष्णा-दाह-उष्णतासु उत्पन्नासु च या व्याधिर्जायते, सा पित्तजनितेति उच्यते। अपरतः, आलस्यं, प्रसेकः, गुरुत्वं, मधुरास्यता तथा च उष्णतायामभिलाषश्चेति सर्वाणि कफव्याधेः लक्षणानि। स्निग्ध-उष्णान्नभोजनम्, अभ्यङ्गं तथा तैल्यपानादिकं च वायुनाशकानि भवन्ति। घृत-दुग्ध-शर्करादिः तथा च चन्द्रसूर्यरश्मयः पित्तनाशका भवन्ति। अपि च, क्षौद्रेण सह त्रिफला-तैल-व्यायामादिकं कफघ्नं भवति[१]।

अग्निपुराणे वायु-पित्त-कफानां सन्निपातः तावत्रोगकारणमित्युच्यते। अत्र वायु-पित्त-कफानां सन्निपातेनोत्पद्यमानो रोगः, आगन्तुकरोगः विस्फोटरोगः चेति अपमार्जिताः सन्तः दूरीभूता भवन्तु इति कामना वर्तते। तथाहि अग्निपुराणे उक्तम् -

ये वातप्रभवा रोगाः ये च पित्तसमुद्भवाः।
कफोद्भवाश्च ये केचिद्येचान्ये सान्निपातिकाः।
आगन्तुकाश्च ये रोगाः लूताविस्फोटकादयः।
ते सर्वे प्रशमंयान्तु वासुदेवापमार्जिताः[२]॥

आयुर्वेदाचार्येण वाग्भटेनापि वायु-पित्त-कफाः दोषरूपेणोक्ताः। रस-रक्त-मांस-मेदः-अस्थि-मज्जा-शुक्रादयः सप्तधातवो वातादिदोषैर्दूषिता भवन्ति। शरीरस्थैः सर्वदोष-धातु-मलादिभिः सह तेषां समानधर्मविशिष्ट-द्रव्यगुणकर्मणां संयोगेन दोषाणां वृद्धिर्भवति। अपि च, तेषां विपरीतभावान् वितानां द्रव्यादीनां व्यवहारेण दोषाणां क्षयो भवति। षट्सु रसेषु मधुर-अम्ल-लवणरसाः वायुं, मधुराम्ल-लवणरसाः कफं तथा च अम्ल-लवण-कटुरसाः पित्तं वर्धयन्ति[३]। षट्सु रसेषु मधुर-अम्ल-लवणरसाः वायुं, तिक्त-कटु-कषायरसाः कफं तथा च तिक्त-मधुर-रसाः पित्तं विनष्टीकुर्वन्ति। चरकसंहितायामपि वायु-पित्त-कफानां विकृतिः समस्तरोगाणां कारणमिति उच्यते[४]। वस्तुतः, अग्निपुराणे त्रिदोषतत्त्वसन्दर्भे सविशदम् आलोचनं समस्ति। वायु-पित्त-कफानां सन्निपातः रोगकारणम् इति अग्निपुराणस्य मतम्। अस्मिन्नश्वरदेहस्य रोगव्याधिविषये सुदीर्घम् आलोचनं वर्तते। देश-काल-मात्राणां तारतम्यमवबुध्य वातादेः विपरीतौषधप्रयोगेण सर्वे रोगाः आरोग्या भवन्तीति चरकसंहितायासूत्रस्थानस्थे दीर्घजीवितीयाध्याये समुल्लिखितम्।

अग्निपुराणेऽप्युच्यते यत्, स्वादु-अम्ल-लवणरसाः श्लेष्मावृद्धिकारकाः वायुनाशकाश्च। परं तिक्त-कटु-कषायरसाः वायुवृद्धिकारकाः श्लेष्मनाशकाश्च भवन्ति। कटु-अम्ल-लवणरसाः पित्तवर्धकास्तथा च तिक्त-स्वादु-कषायरसाः पित्तनाशका भवन्ति। उष्णवीर्य्यद्रव्याणि सर्वाणि कफ-वायुविनाशकानि तथा च शीतपित्तविनाशकानि चेति स्वस्वप्रभावानुसारेण कर्म कुर्वन्ति[५]। तथाहि अग्निपुराणे उक्तम् -

वृद्धिः समानैरेतेषां विपरीतैर्विपर्ययः।
रसाः स्वाद्वम्मलवणाः श्लेश्मलावायुनाशनाः।।

कटुतिक्तकषायाश्च वातलाः श्लेष्मनाशनाः।
कट्वम्ललवणाः ज्ञेयाः पित्तविवर्धनाः।।

तिक्तस्वादुकषायाश्च तथा पित्तविनाशनाः।
रसस्यैतद्गुणं नास्ति विपाकस्यैतदिष्यते।।

वीर्य्योष्णाः कफवातघ्नाः शीताः पित्तविवाशनाः।
प्रभावतस्तथा कर्म ते कुर्वन्ति च सुश्रुतः[६]।।

अग्निपुराणे औषधीनां रसस्त्रिधा उच्यते – मधुर-कषाय-तिक्तभेदात्। कानिचिद् द्रव्याणि शीतवीर्य्याणि अपराणि च उष्णवीर्य्याणि भवन्ति। मांसं मधुरमपि उष्णं किन्तु लवणं मधुरं परम् अम्लोष्णं परिपाककारि च। मधुपक्वमपि कटुरसयुक्तं भवति। वह्निः खलु उत्कृष्टतरं स्वेदनीयं वस्तु। शीतलं जलं स्तम्भनकार्ये प्रशस्यम्। त्रिवृत्रे च नाय तथा च मदनं वमनाय श्रेष्ठं च कर्म कुर्वतः। अतः वस्तिकर्म, वमनं, तैलं, सर्पिः, मधु चेति वात-पित्त-वलाशादिरोगाणां परमौषधरूपाणि [७]।

अग्निपुराणे भूतानाम् आवासस्थलरूपं देहम् अस्थिरूपम्, स्नायुमांसशोणितयुतम्, मूत्रपुरीषपूर्णम्, दुर्गन्धमयम्, जराशोकाभ्यां समाविष्टम्, रजोमयम् अनित्यञ्चेति उच्यते। एतच्च शरीरमेकदा अवश्यमेव त्यक्तव्यम्। तथाह्युच्यते -

अस्थिस्थूणं स्नायुयुतं मांसशोणितलेपनम्।
चर्मानद्धं दुर्गन्धं पूर्णंमूत्रपूरीषयोः।।

जराशोके समाविष्टं रोगायतनमातुरम्।
रजसस्वलमनित्यञ्च भूता तावासमिमं त्यजेत्[८]॥

तथापि अस्मिन् पुराणे नश्वरदेहस्य रोगव्याधिविषये सुदीर्घम् आलोचनं वर्तते। एतेषां रोगाणां निरामयार्थं निरन्तरं गवेषणं कुर्वन्त आसन् प्राचीनाः मुनयः ऋषयश्च। चरकसंहितायां शरीरं मनश्च रोगारोग्ययोः आश्रयस्थले उच्येते। वायु-पित्त-कफानां विकृतित एव शरीरे सर्वरोगाणां प्रादुर्भावो भवति। तथाहि एते शरीरस्य दोषा इत्युच्यते। रजस्तमसोः मानसिकरोगः समुत्पद्यत इति कृत्वा एतद्द्वयं मानसदोषाख्यम् इत्युच्यते। देश-काल-मात्राणां तारतम्यम् अवबुध्य वातादेः विपरीतौषधप्रयोगेण साध्याः सर्वे रोगाः आरोग्या भवन्ति। परन्तु असाध्यानां रोगाणामारोग्यं केनापि उपायेन न भवितुमर्हन्ति[९]।

अग्निपुराणेऽपि अन्यान्यायुर्वेदीयग्रन्थवद्व्याधिलक्षणानि निरूप्य तस्य व्याधेः विपरीतौषधदानप्रसङ्गः आलोचितः – *व्याधेर्निदानस्य तथा विपरीतमथौषधम्*[१०]। तत्त्वगतदिशा अग्निपुराणे व्याधिनिदाननिर्णयपूर्वकं चिकित्साप्रसङ्गः उल्लिखितोऽपि वास्तविकतया व्याधीनां लक्षणनिर्णयविषयं प्रति तथा गुरुत्वं नारोप्य तेषाम् औषधसम्पर्के आलोचनं विद्यते। अस्मिन् पुराणे व्याधेः स्वल्पत्वेऽपि कथमपि तन्नोपेक्षणीयमित्युक्तम्[११]। परन्तु शरीरे व्याधेः प्रभावोऽधिको भवति चेन्मन्त्रौषधयोः येन केनाप्युपायेन तस्मात् परित्राणं न सम्भवति[१२]।

अग्निपुराणमते, देहे उपस्तम्भत्रयं विद्यते – आहार-निद्रा-मैथुनभेदात्। एतेषाम् उपस्तम्भानाम् अत्यन्तं सेवनेन असेवनेन च देहस्य विनाशो भवति। क्षीणदेहस्य पुष्टिः, स्थौल्यसाधनं, स्थूलदेहस्य कर्षणं तथा च मध्यवित्तकायस्य रक्षणम् अवश्यकर्तव्यतया अग्निपुराणे व्याख्यातानि।

अग्निपुराणे व्याधिचतुष्टयमुक्तम् - शारीरिक-मानसिक-आगन्तुक-सहजभेदात्। तत्र ज्वरकुष्ठादिः शारीरिकव्याधेर्दृष्टान्तः। मानसिकस्तावत् क्रोधादिः। विघातादिना उद्भूतं सुखं खलु आगन्तुकम्। क्षुधावार्धक्यादिः सहजव्याधेः उदाहरणमित्युच्यते अग्निपुराणे[१३]। परं रोगमुक्तये ईश्वरं प्रत्यस्माकं निर्भरशीलत्वं तथा च ब्राह्मणेभ्यो दानध्यानप्रसङ्गो गुरुत्वतया आलोचितः।संशोधन-संशमन-आहार-आचाराणां सम्यग्रूपेण प्रयोगात्सर्वभ्यो रोगेभ्यो निवारणं सम्भवति[१४]।

उच्यते 'शरीरं व्याधिमन्दिर'मिति। अतः, शरीरे स्थिते अवश्यमेव तच्छरीरं व्याधिना आक्रान्तं भवेदिति स्थितम्। किन्तु सुप्राचीने पुराणसाहित्ये व्याधिविषये अथवा व्याधिकारणप्रसङ्गे व्याधिनिरामयोपायप्रसङ्गे विस्तरेण चर्चा कृता दृश्यते। वर्तमाने कालेऽपि चिकित्सकैः व्याधिस्वरूप-कारण-उपशमोपायादिप्रसङ्गे यद्यदुक्तं, तदेव अग्निपुराणे न समं किञ्चित्सायुज्यपूर्णमिति मतम्। यद्यपि अग्निपुराणं पुरावृत्तकथने मुख्यमासीत्, तथापि भारतीयजीवनपद्धतेः साङ्गोपाङ्गवर्णनेन समृद्धमिति शम्।

**उल्लेखपञ्जिः**

१. *अग्निपुराणम्*, अध्यायः 280, श्लोकः 41-48

२. तत्रैव, अध्यायः 31, श्लोकः 23-24

३. *अष्टाङ्गहृदयम्*, प्रथमखण्डः, सूत्रस्थानम्, प्रथमोऽध्यायः, श्लोकः 7, 13, 15.

४. *चरकसंहिता*, प्रथमखण्डः, सूत्रस्थानम्, प्रथमोऽध्यायः (दीर्घजीवितीयाध्यायः)

५. तत्रैव, अध्यायः 155, श्लोकः 27

६. *अग्निपुराणम्,* अध्यायः 280, श्लोकः 18-21

७. *तत्रैव, अध्यायः 279, श्लोकः 61-63*

८. तत्रैव, अध्यायः 161, श्लोकः 15-16

९. *चरकसंहिता*, प्रथमखण्डः, सूत्रस्थानम्, प्रथमोऽध्यायः (दीर्घजीवितीयाध्यायः)

१०. *अग्निपुराणम्*, अध्यायः 280, श्लोकः 18-21

११. तत्रैव, अध्यायः 155, श्लोकः 27

१२. तत्रैव, अद्यायः 159, श्लोकः 12

१३. तत्रैव, अध्यायः 280, श्लोकः 1-2

१४. *सुश्रुतसंहिता*, सूत्रस्थानम्, प्रथमोऽध्यायः (वेदोत्पत्तिः), श्लोकः 20-21

**परिशीलितग्रन्थपञ्जिः**

*अथर्ववेदः*। सम्पादक - श्रीविजनविहारी गोस्वामी। कलकाता १९७८।

*ऋग्वेदसंहिता*। सम्पादक - देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय ओ मणि चक्रवर्ती, अनूदित रमेशचन्द्र दत्त। कलिकाता १९७५।

*चरकसंहिता* (प्रथम खण्ड)। सम्पादक - व्रजेन्द्रनाथ नाग। कलिकाता २००३।

__ । __ (द्वितीय खण्ड)। सम्पादक - व्रजेन्द्रनाथ नाग। कलिकाता २००४।

__ । __ (तृतीय खण्ड)। सम्पादक - व्रजेन्द्रनाथ नाग। कलिकाता २००२।

__ । __ (षष्ठ खण्ड), सम्पादक - व्रजेन्द्रनाथ नाग। कलिकाता १९९१।

*भावमिश्र। भावप्रकाश* (प्रथम खण्ड)। सम्पादक - कालीकिङ्कर सेन शर्मा ओ सत्यशेखर भट्टाचार्य (सम्पा.)। कलिकाता २०००।

__ । __ (द्वितीय खण्ड)। सम्पादक - कालीकिङ्कर सेन शर्मा ओ सत्यशेखर भट्टाचार्य, कलिकाता २००१।

__ । __ (तृतीय खण्ड)। सम्पादक - कालीकिङ्कर सेनशर्मा ओ सत्यशेखर भट्टाचार्य, कलिकाता २००१।

__ । __ (चतुर्थ खण्ड)। सम्पादक - कालीकिङ्कर सेनशर्मा ओ सत्यशेखर भट्टाचार्य, कलिकाता २००१।

*यजुर्वेदसंहिता*। सम्पादक - श्रीविजनविहारी गोस्वामी। कलकाता १९७७।

*वाग्भट। अष्टाङ्गहृदयम्* (प्रथम खण्ड)। सम्पादक - कालीकिङ्कर सेनशर्मा ओ सत्यशेखर भट्टाचार्य। कलिकाता १४०७।

__ । __ (द्वितीय खण्ड)। सम्पादक कालीकिङ्कर सेनशर्मा ओ सत्यशेखर भट्टाचार्य। कलिकाता १४०७।

*सामवेदसंहिता*। सम्पादक - परितोष ठाकुर। कलिकाता १९७५।

*सुश्रुतसंहिता* (प्रथम खण्ड)। सम्पादक - कालीकिङ्कर सेनशर्मा ओ सत्यशेखर भट्टाचार्य। कलिकाता १४१६।

__ (द्वितीय खण्ड)। १४०६। सम्पादक - कालीकिङ्कर सेनशर्मा ओ सत्यशेखर भट्टाचार्य। कलिकाता १४१६।

# REFLECTION OF UPANIṢADS ON WALKER'S THE COLOR PURPLE

Arghyadip Mondal

**Abstract**

*The Color Purple* narrates the story of an African American woman who became the victim of child rape, patriarchy, sexism, racism, domestic violence and marital rape as well, eventually found her way out and uncovered a broader aspect of spirituality instead of believing her past Christian male God anymore. The whole novel comes to us as a series of letters. The protagonist, Celie's letters to the God and to her sister, Nettie, portrays not only her tortured and abused life, but also the lives of other African American women. Some letters from Nettie were discovered in the later part of the novel which shows the lives of the tribal people (Olinka) in Africa. Breaking the silence around sexual and domestic abuse, narrating the women lives through the struggle and pain, growth and companionship, bravery and resilience, *The Color Purple* establishes a larger aspect of spirituality through love, redemption and support. The novel is called *Bildungsroman* because of the spiritual upliftment of the protagonist who initially thought the God to be a white, male identity, ended up finding all the elements of nature having the one source of Life, *Prāṇa* and manifesting one supreme entity, God. This paper aims to trace the Upaniṣadic influences on the concept of all pervasive God instead of a God with a particular gender, portrayed by the author.

**Key Words**

Upaniṣadic Philosophy, African American Literature, *Womanism*, Spirituality.

## Introduction

Pulitzer Prize winner Alice Walker, a renowned poet and novelist is famous for her epistolary novel *The Color Purple* which questions the conventional belief system of Christianity and indicates an enormous spiritual interpretation of the existence of God. The novel specially portrays the patriarchal abuses on the black women and their creativity, faith and spirituality being the key to their freedom from sexual and racial oppression. To deal with this, Walker often considers a concept, named *Womanism*. It is a form of feminism which focuses on the problems regarding anti-black racism and sexism and against the black women specifically. In the field of *Womanism*, Walker became the first and foremost author who brings this term to use in public. Her novel *The Color Purple* is nothing but a novel which germinates the seed of *Womanism* in readers' mind. Here the protagonist Celie who was physically, mentally and sexually abused by the patriarchal male society initially, became an independent woman breaking all the boundaries she was bound to follow and uncovered a deep spiritual understanding of God. Many of the western authors used Indian spiritual teachings, practices and traditions as the core to their literary creations but most interesting thing about this novel is how spirituality and faith have been portrayed by the author. Here the protagonist Celie is seen writing her

letters to the God. Through all those letters the whole story of her being tortured and abused came to light. Under this circumstances author introduces a charming black woman character, Shug Avery, who became a corner stone in Celie's life. She was the one who brings a whole new aspect to the novel. She taught Celie to overcome all her problems with the help of Spirituality and faith. It was she who drove away the patriarchal concept of Christian God from Celie's mind and introduced her to a new concept of God being everything. It is a kind of a twist which connects feminism (*Womanism*) and Spirituality. An African American woman who was at her edge of tolerance, and was done with the male God whom she has been worshiping since her childhood. Eventually she established a God who is neither He nor She, who discriminates none and the One who doesn't oppose anything that a woman's heart desires. The God who was described by Shug Avery to Celie, exists in everything that has ever been existent. This concept is very similar to the Upaniṣadic concept of India and has been used as a supporting pillar of *Womanism*. So it can be stated that Walker's *The Color Purple* reflects Indian Spiritual principles enveloped in African sources. But Walker did not mention anything about the Asian influences on the novel at the time of publication. Instead of any historical influence, a found affinity with Indian spirituality developed Walker's interest in Buddhism and Hinduism.[1] Later Walker mentioned about her learning a contemplative practice called Transcendental Meditation (According to the founder of Transcendental Meditation Maharishi Mahesh Yogi it is nonreligious. It is not about worshiping any deity, but about focusing on transcending thought and experiencing union with unconditioned consciousness[2]). Walker used Transcendental Meditation for her mental stability after her divorce in 1976.[3] Ever since she has put her active interest in Indian spirituality.[4] For this Indian spirituality always has a significant impact on Walker's writing.

In her novel *The Color Purple* Walker shows the gradual shift of Celie and Nettie's spiritual belief from Christianity to a noninstitutionalized spirituality which is very close to classical Hindu metaphysics. The belief that all phenomena manifest from the impersonal, unconditioned God. Disguising the influence of Indian spirituality on the spiritual themes Eastern wisdom is implemented in the characters with no knowledge of Hinduism. Both of the sisters, Celie and Nettie realised that the religion which they had been practicing since their childhood, is oppressing.

Celie's step father, Alphonso brutalised and silenced Celie by raping and impregnating her and selling away her children. He also warned her,

> You better not never tell nobody but God, It'd kill your mammy... when that hurt, I cry. He starts to choke me saying you better shut up and git used to it.[5]

So as directed, not knowing anyone to write to, Celie writes to God,

> I am fourteen year old. I have always been a good girl. May be you can give me a sign letting me know what is happening to me.[6]

This is nothing but a helpless prayer from a helpless girl. But later Shug Avery, a blues singer, teaches Celie to use her spiritual dedication to her personal problems. When the abuse and the hidden letters of Nettie puts Celie at the edge of her

forbearance, She mentions God to be a *trifling, forgetful and lowdown*.[7] For not having the conflict between the past God and the God Shug introduced her, Celie becomes disillusioned and starts to address her letters to Nettie instead of the God of the patriarchal society.

**The Color Purple and the Upaniṣads**

The very first words of the Novel was *Dear God*. Here the protagonist Celie is addressing her letters to the God of Patriarchal society. A male God with white robe and white beard. But at the end of the novel the concept of God has completely changed and the very last letter from Celie was addressed as, *Dear God. Dear stars, dear trees, dear sky, dear peoples. Dear Everything. Dear God.*[8] In the beginning she used to write her letters to God for the survival from the trauma caused by her father's sexual abuses. But with the help of Shug, at the end She starts to see God as omnipresent. She could not even connect anything with anyone in church. Later she hears from Shug that *They come to church to share God, not find God*.[9] That's why initially Celie could not find God anywhere.

In a letter to Celie, Nettie writes, *the roofleaf became the thing they worship*.[10] According to Nettie the worship of the roofleaf encompasses a limited concept of God, just like the church. She explains,

> God is different to us now, after all these years in Africa. More spirit than ever before, and more internal. Most people think he has to look like something or someone—a roofleaf or Christ—but we don't. And not being tied to what God looks like, frees us.[11]

This expresses Nettie's view of religion being similar to an all-pervasive immanent divinity. And by stating *face to face with the Olinka God*[12], Nettie highlights the taste of the *chicken and groundnut stew*[13], and the *song*s[14], all these are to be the manifestation of God. The festivals, the sensual worldly life, everything and everywhere she could find the existence of God. Though Nettie sees the religion of Olinka people liberating, she does not embrace it completely. She carefully distinguishes her belief from both Olinka's and Church's views.

The first thing Shug teaches Celie about God is,

> God is inside you and inside everybody else. You come into the world with God. But only them that search for it inside find it. And sometimes it just manifest itself even if you no looking, or don't know what you looking for.[15]

Shug's statement *You come into the world with God*, is very close to the verse of *Praśnopaniṣad*,

> prajāpatiś carasi garbhe tvam eva pratijāyase...[16]

[As Prajāpati you move in the womb and it is you indeed who take birth][17]

The concept of God or the Supreme manifesting itself derives from ancient Indian spirituality. Patañjali's *Mahābhāṣya* records,

> uta tvaḥ paśyan na dadarśa vācam

uta tvaḥ śṛṇvan na śṛṇoty enām/
uto tvasmai tvanvaṁ vi sasre
jāyeva patya uśatī suvāsāḥ//[18]

[one, indeed, although he sees, does not see speech. Another, although he hears, does not hear her. To still another, indeed, like a wife, wearing clean (and auspicious) clothes, having desire for her husband, she spreads out her body][19]

In the footnote the editor writes,

> *Ṛgveda* 10.71.4. According to Indian tradition the hymn itself deals with jñāna...[20]

The first line of the quotation can also be related to the words of Swami Vivekananda,

> All belongs to the Lord, because the opening verse told us to put the Lord in everything.[21]

Shug not only describes God philosophically but also she suggests a physical identification of God,

> Don't look like nothing, she said. It ain't a picture show. It ain't something you can look at apart from anything else, including yourself.[22]

In *Muṇḍakopaniṣad* the similar description can be traced,

yat tad adreśyam agrāhyam agotram avarṇam acakṣuḥśrotraṁ tad apāṇipādam/
nityaṁ vibhuṁ sarvagataṁ susūkṣmaṁ tad avyayaṁ yad bhūtayonim...//1.6[23]

[That which is ungraspable, without family, without caste, without sight or hearing, without hands or feet, eternal, all pervading, omnipresent, exceedingly subtle, that is the Undecaying...][24]

In the second chapter of the same Upaniṣad it is said,

divyo hy amūrtaḥ puruṣah sa bāhyābhyantaro...[25]

[Divine and formless is the person He is without and within...][26]

According to Shug,

> I believe God is everything, ...Everything that is or ever was or ever will be. And when you can feel that, and be happy to feel that, you've found it... My first step from the old white man was trees. Then air. Then birds. Then other people. But one day when I was sitting quiet and feeling like a motherless child, which I was, it come to me: that feeling of being part of everything, not separate at all. I knew that if I cut a tree, my arm would bleed. And I laughed and I cried and I run all round the house. I knew just what it was. In fact, when it happen, you can't miss it.[27]

Shug's idea of God being everything, is the primary concept of Upaniṣads. The first verse of *Iśopaniṣad* says,

īśā vāsyam idam sarvaṁ yat kiñca jagatyāṁ jagat...[28]

[Whatever is changeful in this ephemeral universe is to be enveloped by the Lord.][29]

In the essay *God in Everything*, Swami Vivekananda explains this more vividly. By taking the cue from *Iśopaniṣad*, he says,

> We read at the commencement of one of the oldest of the Upanishads, "Whatever exists in this universe is to be covered with the Lord." We have to cover everything with the Lord Himself, not by a false sort of optimism, not by blinding our eyes to the evil, but by really seeing God in everything... In life and in death, in happiness and in misery, the Lord is equally present. The whole world is full of the Lord. Open your eyes and see Him.[30]

He continues further,

> The ideal of man is to see God in everything. But if you cannot see Him in everything, see Him in one thing, in that thing which you like best, and then see Him in another. So on you can go. There is infinite life before the soul. Take your time and you will achieve your end.[31]

*Śvetaśvataropaniṣad* says,

> puruṣa evedaṁ sarvaṁ yad bhūtaṁ yac ca bhavyam /
> utāmṛtatvasyeśāno...//3.15[32]

[The person is truly this whole world, whatever has been and whatever will be. He is also the lord of immortality...][33]

*Muṇḍakopaniṣad* illustrates the thought of *God being everything* more explicitly,

> agnīr mūrdhā cakṣuṣī candra-sūryau diśaḥ śrotre vāg vivṛtāś ca vedāḥ/
> vāyuḥ prāṇo hṛdayaṃ viśvamasya padbhyāṃ pṛthivī hy eṣa sarva-bhūtāntarātmā//2.1.4[34]

[Fire is His head, His eyes are the sun and the moon, the regions of space are His ears, His speech the revealed Vedas, air is His life and His heart the world Out of His feet the earth (is born); indeed He is the self of all beings.][35]

> ataḥ samudrā girayaś ca sarve'smāt syandante sindhavaḥ sarvarūpāḥ/
> ataś ca sarvā oṣadhayo rasaś ca yenaiṣa bhūtais tiṣṭhate hy antar-ātmā//2.1.9[36]

[From him, all the seas and the mountains, from him flow rivers of every kind, from him are all herbs and their juice too; by which, together with the elements, the inner soul is upheld][37]

Now it is understood that for this teaching from Shug, Celie addressed her last letter saying,

> Dear God. Dear stars, dear trees, dear sky, dear peoples. Dear Everything. Dear God.[38]

For the 9th verse of the 2nd chapter of *Muṇḍakopaniṣad*, Radhakrishnan adds,

> While the inward way of contemplation takes us to the self, there is the other side of union with the world The knower penetrates the whole world and becomes the All.[39]

And he concludes the chapter saying,

> He gets rid of ignorance 'The universe has no separate existence apart from the person' *na viśvam nāma puruṣād anyad kincid asti*.[40]

And Shug's statement *feeling of being part of everything, not separate at all. I knew that if I cut a tree, my arm would bleed* [41] can be justified by these concluding part of Radhakrishnan.

Celie has believed and feared God because of some patriarchal misleading doctrines she has been taught by the church and the society. She restrained herself from any kind of pleasure she could get. But Shug cleared that up also. She focused on the most important aspect of our life, our likings. According to her,

> God love all them feelings. That's some of the best stuff God did. And when you know God loves 'em you enjoys em a lot more. You can just relax, go with everything that's going, and praise God by liking what you like.[42]

When Celie asked her, *God don't think it dirty?*[43], she (Shug) firmly says,

> Naw, ...God made it. Listen, God love everything you love and a mess of stuff you don't. But more than anything else, God love admiration... I think it pisses God off if you walk by the color purple in a field somewhere and don't notice it.[44]

Here *the color purple* is representing all the good and beautiful things around which God created for us to enjoy. Shug is motivating Celie by saying that through the enjoyment and appreciation of God's creation she can express her gratitude and love to God.

Swami Vivekanand also focused on this in his essay *God in Everything*. He states,

> You can have your wife; it does not mean that you are to abandon her, but that you are to see God in the wife. Give up your children; what does that mean? To turn them out of doors, as some human brutes do in every country? Certainly not. That is diabolism; it is not religion. But see God in your children. So, in everything.[45]

He carries on,

> Not that you should not have property, not that you should not have things which are necessary and things which are even luxuries. Have all that you want, and more, only know the truth and realise it. Not that you should not have property, not that you should not have things which are necessary and things which are even luxuries. Have all that you want, and more, only know the truth and realise it. Wealth does not belong to anybody. Have no idea of proprietorship, possessorship. You are nobody, nor am I, nor anyone else. All belongs to the Lord, because the opening verse told us to put the Lord in everything. God is in the wealth that you enjoy. He is in the desire that rises in your mind. He is in the things you buy to satisfy your desire; He is in your beautiful attire, in your beautiful ornaments. This is the line of thought. All will be metamorphosed as soon as you begin to see things in that light. If you put God in your every movement, in your conversation, in your form, in everything, the whole scene changes, and the world, instead of appearing as one of woe and misery, will become a heaven.[46]

In this case a verse from *Aitareyopaniṣad* can also be suggested,

> tamaśanāy-āpipāse abrūtām āvābhyām abhiprajānīhīti te abravīd etāsv eva vāṁ devatāsvābhajāmy etāsu bhāginnyau karomīti. Tasmād yasyai kasyai ca devatāyai havirgṛhyate bhāginyā vevāsyām aśanāy-āpipāse bhavataḥ. 1.2.5.[47]

[To him (the Creator), hunger and thirst said, "For us (also) provide (some abode)." He said to them, "I assign your habitation among these very deities and make you sharers with them." Therefore, to whatever deity an oblation is offered, hunger and thirst become partakers in it.][48]

Here this verse is relevant because it is about hunger and thirst. These are the two foremost representations of Desire. Instead of being banished they were placed everywhere to partake in every act. So it concretes the statement of Shug,

> God made it. Listen, God love everything you love.[49]

According to Shug it is all about love. Love is everything we should care about. She questions the traditional belief of God and religion,

> People think pleasing God is all God care about. But any fool living in the world can see it always trying to please us back.[50]

The concept of love was a bit new to Celie. That's why she asked Shug,

> You mean it want to be loved, just like the bible say?[51]

Shug answers,

> Yes, ...Everything want to be loved. Us sing and dance, make faces and give flower bouquets, trying to be loved. You ever notice that trees do everything to git attention we do, except walk?[52]

The same idea is reflected in one of the songs of Tagore,

> ei ye tomār(a) prem(a) ogo hṛdaya haraṇa.
> ei ye pātāy(a) ālo nāce sonāra varaṇa.
> ei ye madhur(a) ālasbhare, megh(a) bhese yāy(a) ākaś(a)' pare,
> ei ye bātās(a) dehe kore amṛtakṣaraṇa.
> prabhāt(a) ālor(a) dhārāy(a) āmār(a) nayan(a) bheseche,
> ei tomāri premer(a) vāṇī prāṇe eseche.
> tomāri mukh(a) oi nuyeche, mukhe tomār(a) cokh(a) thuyeche,
> āmār(a) hṛday(a) āj(a) chũyeche tomāri caraṇa.[53]

> Yes, I know, this is nothing but thy love, O beloved of my heart---
> this golden light that dances upon the leaves,
> these idle clouds sailing across the sky,
> this passing breeze leaving its coolness upon my forehead.
> The morning light has flooded my eyes,
> this is thy message to my heart.
> Thy face is bent from above, thy eyes look down on my eyes,
> and my heart has touched thy feet. [Translated by Rabindranath Tagore][54]

In the Preface to the tenth anniversary edition of the novel Walker writes,

> I would have thought that a book that begins "Dear God" would immediately have been identified as a book about the desire to encounter, to hear from, the Ultimate Ancestor.[55]

This reminds us the concept of *Maṅgalācaraṇa*.

Maṅgalācaraṇa refers to a "benedictory verse". This type of verse is a customary feature of Sanskrit treatise, whether it be Śāstra-kāvya or Kāvya-śāstra etc. By this verse reverence of the author for a choiced deity (*iṣṭadevatā*) or for the preceptor is expressed. This is composed in order to remove hindrance to the full composition of the work.[56]

By starting the book with *Dear God* gives the reader a clear Idea of what's the book is all about. She herself acknowledged that she is praising *the Ultimate Ancestor* in the very beginning of her book.

By *the Ultimate Ancestor* Walker worships a God who is neither white nor black, male or female, but someone who resides in everything. The spiritual belief custom, Walker follows, is pantheism which promotes the concept of God being present in all living beings. This reflects on the teachings of Shug because what Celie learns from her (Shug) is pantheism itself. But other beliefs like pegan, can also be traced there. Walker concludes the Preface saying,

> This is the book in which I was able to express a new spiritual awareness, a rebirth into strong feelings of Oneness I realized I had experienced and taken for granted as a child; a chance for me as well as the main character, Celie, to encounter That Which Is Beyond Understanding But Not Beyond Loving and to say: I see and hear you clearly, Great Mystery, now that I expect to see and hear you everywhere I am, which is the right place.[57]

In spite of the development of Celie and Nettie's spiritualities in the light of Upaniṣadic enlightenment, the sources, from where they attained the higher spiritual beliefs, are not Indian but African American. Initially the Indian spiritual influence was not acknowledged by Walker because it was necessary for her to establish African Americans' religion as their own. But eventually she clearly acknowledged the Indian influence on her novel *The Color Purple*.

**Notes & References**

1. Appiah, *Cosmopolitanism*, xv
2. Transcendental Meditation," Transcendental Meditation, Maharishi Foundation USA, accessed July 7, 2013, http://www.tm.org/meditation-techniques#technique-top.
3. Walker, *We Are the Ones*, 156; White, Alice Walker, p. 466.
4. Evelyn White, *Alice Walker: A Life* (New York: W.W. Norton, 2004), 298; and Walker, We Are the Ones, p. 90-105.

5. Alice Walker, *The Color Purple*, p. 1
6. Loc. cit.
7. *Ibid*., p. 168
8. *Ibid*., p. 255
9. *Ibid*., p. 169
10. *Ibid*., p. 133
11. *Ibid*., p. 228
12. *Ibid*., p. 134
13. Loc. cit.
14. Loc. cit.
15. *Ibid*., p. 171
16. S. Radhakrishnan, *The Principle Upaniṣads*, p. 657
17. Kakali Ghosh, *The Reflection of Yoga In The Principal Upaniṣads*, Vol I, p. 114
18. *Vyakarana-Mahābhāṣya Paspaśahnika* (Edited and explained by S. D. Joshi and J. A. F. Roodbergen), p. 57
19. Loc. cit.
20. Loc. cit.
21. *The Complete Works of Swami Vivekananda*, *God in Everything*, Loc 9499 (Kindle)
22. Alice Walker, *op. cit*., p. 171
23. S. Radhakrishnan, *op. cit., p.* 672
24. Loc. cit.
25. S. Radhakrishnan, *op. cit*., p. 680
26. Loc. cit.
27. Alice Walker, *op. cit.*
28. S. Radhakrishnan, *op. cit*., p. 567
29. Kakali Ghosh, *op. cit*., p. 25
30. *The Complete Works of Swami Vivekananda*, *God in Everything*, Loc 9476 (Kindle)
31. *Ibid*., Loc 9559 (Kindle)
32. S. Radhakrishnan, *op. cit.*, p. 729
33. Loc. cit.
34. *Ibid.*, p. 680
35. Loc. cit.
36. S. Radhakrishnan, *op. cit.*, p. 682
37. Loc. cit.
38. Alice Walker, *op. cit.*, p. 255

39. S. Radhakrishnan, *op. cit.*
40. Loc. cit.
41. Alice Walker, *op. cit.*, p. 171
42. *Ibid*., p. 172
43. Loc. cit.
44. Loc. cit.
45. *The Complete Works of Swami Vivekananda*, *God in Everything*, Loc 9476 (Kindle)
46. *Ibid*., Loc 9499 (Kindle)
47. S. Radhakrishnan, *op. cit.* p. 517
48. Kakali Ghosh, *op. cit*., p. 80
49. Alice Walker, *op. cit.*
50. Loc. cit.
51. Loc. cit.
52. Loc. cit.
53. *Puja 526*, *Gitabitan*, p. 207, 208
54. https://www.geetabitan.com/lyrics/rs-e/ei-je-tomar-prem-english-translation.html
55. Alice Walker, *op. cit*., Preface, p. i
56. https://www.wisdomlib.org/definition/mangalacarana
57. Alice Walker, *op. cit.,* Preface, p. i

**Select Bibliography**

Appiah, Kwame Anthony. *Cosmopolitanism Ethics in a World of Strangers*. New York: W. W. Norton & Company, 2010. Print.

Ghosh, Kakali. *The Reflection of Yoga in the Principal Upaniṣads*. Vol. I. Pune: Kaivalyadhama, 2020. Print.

_____,_____. *Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya Paspaśahnika*, Ed. & Trans. S. D. Joshi and J. A. F. Roodbergen. Pune: University of Poona, 1986(1st ed). Print.

Radhakrishnan, Sarvepalli (Ed. & Trans.). *The Principal Upaniṣads*. George Allen & Unwin Limited, 1953. Print.

Swami Vivekananda. *The Complete Works of Swami Vivekananda.* Vol. II. Belur Math: Advaita Ashrama, 1989. Print.

Tagore, Rabindranath. *Gitanjali Song Offerings*. Kolkata: Society for National Language Technology Research, 2013. PDF.

Walker, Alice. *The Color Purple*. Newyork: Harcourt Brace Jovanovich, 1992(10th anniversary ed.). Print.

**Weblink**

http://www.tm.org/meditation-techniques#technique-top

https://www.geetabitan.com/lyrics/rs-e/ei-je-tomar-prem-english-translation.html

https://www.wisdomlib.org/definition/mangalacarana

# বৃক্ষরোপণ ও বৃক্ষের পরিচর্যায় *অগ্নিপুরাণ*

অনুরিমা গুপ্ত

**সংক্ষিপ্তসার**

গাছ আমাদের বন্ধু। গাছ তার সর্বস্ব দিয়ে আমাদের এই মানবসভ্যতাকে এগিয়ে নিয়ে চলেছে প্রতিনিয়ত। কিন্তু আমরা গাছের এই উপকারিতার কথা ভুলে গিয়ে তার যথাযথ পরিচর্যা না করে, তাকে ধ্বংস করে চলেছি অবিরাম। *অগ্নিপুরাণে* বৃক্ষের রোপন ও বৃক্ষের যথাযথ পরিচর্যার প্রসঙ্গ আলোচিত হয়েছে, যা আমি এই পত্রে আলোচনা করব।

**সূচক শব্দ**

পঞ্চ নক্ষত্র, কন্টক দ্রুম অরিষ্টাশোক, পুন্নাগ, বিড়ঙ্গ।

একটি গাছ একটি প্রাণ – আমরা সকলেই জানি কিন্তু মানি ক'জন? বড় বড় গগনচুম্বি অট্টালিকা তৈরির খেলায় মেতে আমরা বৃহদাকার বৃক্ষ থেকে ভেষজ-গুল্মের ধ্বংস করে চলেছি অবিরাম। যে বৃক্ষ মানুষের বেঁচে থাকার অন্যতম কারণ অক্সিজেনের যোগান দেয়, সেই বৃক্ষকে ধ্বংস করে আমরা তৈরি করেছি বৃহদাকার shopping Mall, Restaurants, Apartment ইত্যাদি। যা আমাদের কাজে আধুনিকতার একমাত্র নিদর্শন। বিভিন্ন ভেষজ গুল্ম যা থেকে জীবনদায়ী ঔষধ তৈরি হয়, সেগুলিও আমরা ধ্বংস করেছি নির্দ্বিধায়। বাড়ির পাশে জন্ম নেওয়া সেইসব ভেষজগুণসম্পন্ন গুল্মগুলিকে সমূলে উপরে ফেলে আমরা দ্বারস্থ হচ্ছি নানা ঔষধ প্রস্তুতকারী সংস্থার ঔষধের। যারা এই গুল্মগুলি দিয়েই তৈরি করছে নানাধরণের ঔষধ।

তবে, কেবল ভেষজ গুণাগুণই নয়, বৃক্ষ-গুল্মাদি তাঁদের সর্বাঙ্গ দিয়েই আমাদের মানবজাতিকে ঋণী করে চলেছে। বৃক্ষের উপকারিতার কথা বলে শেষ হবার নয়। বেদ থেকে শুরু করে পুরাণেও বৃক্ষরোপণের প্রয়োজনীয়তার কথা বলা হয়েছে।

*অগ্নিপুরাণের* ২৮২ নং অধ্যায়ের 'বৃক্ষায়ুর্বেদ কীর্ত্তন' নামক প্রকরণে বৃক্ষরোপণ ও বৃক্ষের পরিচর্যার প্রসঙ্গ আলোচিত হয়েছে। গৃহের ঠিক কোন দিকে কোন বৃক্ষরোপণ শ্রেয় সেই বিষয়টির উল্লেখ করে অগ্নিপুরাণকার বলেছেন- ভবনের উত্তর দিকে প্লক্ষ, পূর্বদিকে বট, দক্ষিণে আম্র ও পশ্চিমে অশ্বত্থ বৃক্ষরোপণ কল্যাণকর।

> বৃক্ষায়ুর্বেদমাখ্যাস্যে প্লক্ষশ্চোত্তরতঃ শুভঃ।
> প্রাগ্বটো যাম্যতস্ত্বাম্র আপ্যেঽশ্বত্থঃ ক্রমেণ তু।।[১]

গৃহের নিকট দক্ষিণ দিকে উৎপন্ন কন্টকদ্রুম সকলও মঙ্গলদায়ক। এছাড়াও বাসগৃহের নিকট উদ্যান বা পুষ্পিত তিল বৃক্ষ রোপণের কথাও বলা হয়েছে *অগ্নিপুরাণে*।

> দক্ষিণাং দিশমুত্পন্নাঃ সমীপে কণ্টকদ্রুমাঃ।
> উদ্যানং গৃহবাসে স্যাত্ তিলান্ বাপ্যথ পুষ্পিতান্।।[২]

বৃক্ষরোপণের নিয়ম প্রসঙ্গে *অগ্নিপুরাণে* বলা হয়েছে- দ্বিজগণ ও চন্দ্রের পূজা করেই বৃক্ষরোপণ করা উচিত। বায়ব্য, হস্ত, প্রাজেশ, বৈষ্ণব ও মূল এই পঞ্চ নক্ষত্রযুক্ত দিন বৃক্ষরোপণের উপযোগী–

> গৃহ্নীযাদ্রোপযেদ্বৃক্ষান্ দ্বিজং চন্দ্রং প্রপূজ্য চ।
> ধ্রুবাণি পঞ্চ বাযব্যং হস্তং প্রাজেশ বৈষ্ণবম্।।
>
> নক্ষত্রাণি তথা মূলং শস্যন্তে দ্রুমরোপণে।।[৩]

এরপর বাসগৃহস্থ উদ্যান পরিচর্যা বিষয়ে *অগ্নিপুরাণে* বলা হয়েছে– বাসগৃহের পাশ্ববর্তী স্থানে নদী থাকলে, সেই নদীর প্রবাহ উদ্যানে বা ক্ষেত্রে প্রবেশ করাতে হবে। যদি নদী না থাকে তবে পুষ্করিণীর প্রবাহ যাতে উদ্যানে প্রবেশ করে, তার ব্যবস্থা করতে হবে।

প্রবেশযেন্নদীবাহান্ পুষ্করিণ্যান্তু কারযেত্।।[৪]

এই জলাশয়ের নির্মান প্রসঙ্গে *অগ্নিপুরাণে* হস্তা, মঘা, আদ্য, পুষ্য, সবাসব, বারুণ ও উত্তরাত্রয় এই নক্ষত্রগুলি শুভকর বলে উল্লেখ করা হয়েছে। বরুণ, বিষ্ণু ও মেঘের পূজা করে জলাশয় আরম্ভ করার কথাও *অগ্নিপুরাণে* বলা হয়েছে–

হস্তা মঘা তথা মৈত্রমাদ্যাং পুষ্যং সবাসবম্।
জলাশযসমারম্ভে বারুণঞ্চোত্তরাত্রযম্।।

সম্পূজ্য বরুণং বিষ্ণু পর্জন্যং তত্ সমাচরেত্।[৫]

গৃহমধ্যস্থ উদ্যানে কোন কোন বৃক্ষরোপণ শুভ সেই প্রসঙ্গেও *অগ্নিপুরাণে* উল্লেখ করা হয়েছে। *অগ্নিপুরাণে* বলা হয়েছে- গৃহে অরিষ্টাশোক, পুন্নাগ, শিরীষ, প্রিয়ঙ্গু, অশোক, কদলী, জম্বু, বকুল ও দাড়িম বৃক্ষ রোপণ করা উচিত। এইসব বৃক্ষরোপণের পর তাদের যথাযথ বৃদ্ধির জন্য গ্রীষ্মকালে সন্ধ্যা ও সকালে; শীতকালে দিনান্তে এবং বর্ষাকালে ভূমি শুষ্ক হলে জলসেচন করার কথাও বলা হয়েছে *অগ্নিপুরাণে*–

অরিষ্টাশোক-পুন্নাগ শিরীষাঃ সপ্রিযঙ্গবঃ।।

অশোকঃ কদলী জম্বুস্তথা বকুল-দাড়িমাঃ।
সাযং প্রাতস্তু বর্মর্তৌ শীতকালে দিনান্তরে।।

বর্ষারাত্রৌ ভুমঃ শোষে সেক্তব্যাঃ রোপিতা দ্রুমাঃ।।[৬]

একটি বৃক্ষরোপণের পর ঠিক কতদূরে আর একটি বৃক্ষরোপণ করা উচিত, সে প্রসঙ্গেও *অগ্নিপুরাণে* নির্দেশ দেওয়া হয়েছে। *অগ্নিপুরাণে* বলা হয়েছে–একস্থানে বৃক্ষরোপণ করার পর তার বিংশতি হস্ত দূরে আর একটি বৃক্ষরোপণ করলে তাকে উত্তমরোপণ বলে। ষোড়শ হস্ত অন্তরে বৃক্ষরোপণ করলে তাকে মধ্যম রোপণ এবং দ্বাদশ হস্ত অন্তর বৃক্ষরোপণ করলে তাকে অধম রোপণ বলা হয়ে থাকে–

উত্তমং বিংশতির্হন্তা মধ্যমং ষোড়শান্তরম্।
স্থানাত্ স্থানান্তরং কার্যং বৃক্ষাণাং দ্বাদশাবরম্।।[৭]

*অগ্নিপুরাণে* আরও বলা হয়েছে যে, ঘন-সন্নিবিষ্টভাবে বৃক্ষরোপণ করলে, বৃক্ষ ফলহীন হয়ে থাকে–

বিফলাঃ স্যুর্ঘনা বৃক্ষাঃ শস্ত্রেণাদৌ হি শোধনম্।।[৮]

তবে বৃক্ষের ফলবিনষ্ট হলে কী করতে হবে তার নির্দেশও রয়েছে *অগ্নিপুরাণে*। বলা হয়েছে- কোন বৃক্ষের ফলনাশ হলে প্রথমে অস্ত্রের দ্বারা বৃক্ষের কাণ্ডের কিছু অংশ কর্তন করে, বৃক্ষে বিড়ঙ্গ, ঘৃত ও পঙ্ক মাখিয়ে শীতল জলসেচন করতে হবে। এছাড়াও কুলত্থ, মাষ, মুদগ, যব ও তিলের সহিত ঘৃত ও শীতল জল সেচ করলেও সর্বদা ফল ও পুষ্প উৎপন্ন হয়ে থাকে।

বিড়ঙ্গঘৃতপঙ্কাক্তান্ সেচযেচ্ছীতবারিণা।
ফলনাশে কুলত্থৈশ্চ মাসৈমুদৈগর্যবস্তিলৈঃ।।

ঘৃতসীতপযঃসেকঃ ফলপুষ্পায সর্বদা।[৯]

মেষ ও ছাগের বিষ্টাচূর্ণ, যবচূর্ণ ও তিল বৃক্ষতলে দিলে অথবা গোমাংস ও জল সপ্তরাত্রি প্রোথিত করে রেখে পরে তা বৃক্ষতলে সেচন করলে বৃক্ষের ফল ও পুষ্প বৃদ্ধি পায়। আমিষ জল সেচ করলে বৃক্ষের শাখা-প্রশাখাও সংবর্ধিত হয়ে থাকে।

আধিকাজশরুচূর্ণং যবচূর্ণং তিলানি চ।।

গোমাংসমুদকং চৈব সপ্তরাত্রং নিধাপযেত্।
উত্সেকঃ সর্ববৃক্ষাণাং ফলপুষ্পাদিবৃদ্ধিদঃ।।

মত্স্যাম্ভসা তু সেকেন বৃদ্ধির্ভবতি শাখিনঃ।[১০]

বিড়ঙ্গ, তণ্ডুলযুক্ত মৎস্য ও মাংস বৃক্ষগণের বৃদ্ধি এবং সমস্ত বৃক্ষগণের নির্ব্বিশেষে রোগমর্দন করে থাকে।

বিড়ঙ্গতণ্ডুলোপেতং মত্স্যং মাংসং হি দোহদম্।
সর্বেষামবিশেষেণ বৃক্ষাণাং রোগমর্দনম্।।[১১]

এইভাবে বৃক্ষরোপণের পদ্ধতি ও বৃক্ষের পরিচর্যার প্রসঙ্গ আলোচনা করা হয়েছে *অগ্নিপুরাণে*।

## উপসংহার

বৃক্ষের প্রয়োজনীয়তার বিষয়টি আমাদের সকলেরই জানা। তথাপি নিজেদের আধুনিক প্রমান করার খেলায় আমরা অরণ্য ধ্বংস করে, গড়ে তুলেছি নানান বৃহদাকার অট্টালিকা। আমাদের উচিত *অগ্নিপুরাণ* অনুসরণ করে প্রচুর পরিমানে বৃক্ষরোপণ করা ও সঠিকভাবে বৃক্ষের পরিচর্যা করা। আজ আমরা যে অস্তিত্ব সংকটে পড়েছি, তার থেকে রক্ষা পাওয়ার একমাত্র উপায় হল প্রচুর পরিমানে বৃক্ষরোপণ করা ও তার পরিচর্যা করা। আমরা যদি বৃক্ষরোপণ করে তার যথাযথ পরিচর্যা করতে পারি, তাহলেই হয়তো ভবিষ্যতে প্রাণরক্ষার জন্য আমাদের অক্সিজেন সিলিণ্ডারের উপর নির্ভর করতে হবে না। এছাড়াও আমাদের যে মূল্যবান ভেষজ সম্পদ রয়েছে, সেগুলিকে যদি সঠিকভাবে রক্ষণাবেক্ষণ করতে পারি, তাহলেই হয়তো আমরা Branolia এর উপর নির্ভরশীল না হয়ে ব্রাহ্মী শাকের উপর ভরসা রাখতে পারব। এবং Kulerron এর উপর নির্ভরশীল না হয়ে কুলেখাড়া পাতার উপর ভরসা রাখতে পারব।

### উল্লেখপঞ্জি

১. *অগ্নিপুরাণ*- ২৮২\১

২. *তদেব* ২৮২\২

৩. *তদেব* ২৮২\৩-৪

৪. *তদেব* ২৮২\৪

৫. *তদেব* ২৮২\৫-৬

৬. *তদেব* ২৮২\৬-৮

৭. *তদেব* ২৮২\৮-৯

৮. *তদেব* ২৮২\৯

৯. *তদেব* ২৮২\১০-১১

১০. *তদেব* ২৮২\১১-১২

১১. *তদেব* ২৮২\১২-১৩

**নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি**

*অগ্নিপুরাণ*। পঞ্চানন তর্করত্ন (সম্পা.)। কলকাতা: নবভারত পাবলিশার্স, ১৪১৯ (দ্বিতীয়সংস্করণ)। (১৯৯৯ প্রথম সংস্করণ)।

_ । শিবপ্রসাদ দ্বিবেদী (সম্পা.)। দিল্লী: চৌখাম্বা সংস্কৃত প্রতিষ্ঠান, ২০০৪।

_ । গৌরীনাথ শাস্ত্রী ও অশোক চট্টোপাধ্যায় (সম্পা.)। নির্মলেন্দু কর্মকার(ভাষান্তরকার)। কলকাতা: নবপত্র প্রকাশন, ২০১৬ (চতুর্থ মুদ্রণ)। ১৯৯০(প্রথম প্রকাশ)।

*সংস্কৃত সাহিত্যের ইতিহাস*। দেবকুমার দাস। কলকাতা: শ্রীবলরাম প্রকাশনী, ১৪১৮ (দশম সংস্করণ)। ১৪০৪ (প্রথমপ্রকাশ)।

*সংস্কৃত সাহিত্যের সংক্ষিপ্ত ইতিহাস*। দেবেশকুমার আচার্য্য। কলকাতা: প্রজ্ঞাবিকাশ, ২০০৮।

*সংস্কৃত সাহিত্যের ইতিহাস*। ধীরেন্দ্র বন্দ্যোপাধ্যায়। কলকাতা: পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, ২০১২ (পঞ্চম মুদ্রণ)।

*সংস্কৃত সাহিত্যের ইতিহাস ও প্রাকৃত সাহিত্যের ইতিহাস*। পরেশচন্দ্র ভট্টাচার্য। কলকাতা: জয়দুর্গা লাইব্রেরী, ২০০৯ (পুনর্মুদ্রণ সংস্করণ)।

http://archive.org/details/agni–puran

http://hdl.handle.net/10689/2091

http://hdl.handle.net/10689/2246

# হংসদূত: একটি সমীক্ষাত্মক বিশ্লেষণ

দেবর্ষি ভদ্র

**সংক্ষিপ্তসার**

পঞ্চদশ খ্রিস্টাব্দে রূপ-গোস্বামী বিরচিত বৈষ্ণব দূতকাব্যের অন্যতম একটি হল *হংসদূত*। অক্রুরের অনুরোধে শ্রীকৃষ্ণ গোকুল ত্যাগ করে মথুরা গমন করলে, রাধা বিরহে অত্যন্ত কাতর হয়ে পড়েন। একদিন বিরহিণী রাধা বিরহ বেদনা প্রশমিত করার জন্য যমুনাতীরে গমন করেন। যমুনাতীরে এসে শ্রীকৃষ্ণের নানা স্মৃতির কথা স্মরণ করে দুঃখে রাধা মূর্ছিত হয়ে পড়েন। সখীরা রাধার এই অবস্থা দেখে নানা উপায়ে তাকে সান্ত্বনা প্রদানের চেষ্টা করেন। সেই সময় যমুনাতীরে একটি হংসকে আসতে দেখে রাধার সখীদের মধ্যে অন্যতম ললিতা হংসটিকে মথুরায় শ্রীকৃষ্ণের কাছে দূতরূপে প্রেরণ করার সংকল্প গ্রহণ করে এবং কৃষ্ণবিরহে রাধার যে অবস্থা তা বর্ণনা করে, মথুরা গমনকালে হংস যে যে স্থানে অতিক্রম করবে তাও যথাযথ বিবরণ করে। বৈষ্ণব প্রেমকাব্যের মধ্যে *হংসদূত* অন্যতম।

দূতকাব্য মূলত বিরহ বা বিপ্রলম্ভ শৃঙ্গার রসের উপর আশ্রিত হয়ে থাকে। এখানে নায়ক নায়িকাকে বা নায়িকা নায়ককে দূতের মাধ্যমে নিজের কথা জানায়। সরমা-পণি সংবাদে দূত প্রেরণের কথা উল্লেখ থাকলেও মহাকবি কালিদাসের *মেঘদূতই* দূতকাব্যের এক অনন্য উদাহরণ। কালিদাসের জনপ্রিয়তার দিকে লক্ষ্য রেখে পরবর্তী কবিরা বিবিধ দূতকাব্য রচনা করেন। পরবর্তী কবিরা এই শৈলী অবলম্বন করে চেতন অচেতন উভয়কেই দূতরূপে ব্যবহার করেছেন স্ব স্ব কাব্যে। একই নামে একাধিক দূতকাব্য রচিত হয়েছে। এদের মধ্যে শ্রীরূপ-গোস্বামী বিরচিত *হংসদূতে* কালিদাসের প্রভাব এই প্রবন্ধের আলোচ্য বিষয়বস্তু। কালিদাসের *মেঘদূত* কাব্যে বিরহের কথা যেমন আছে তেমনই দূতের যাত্রাপথের বর্ণনাও এখানে পাওয়া যায়। ছন্দ অলংকার প্রভৃতি প্রয়োগের ভিত্তিতে মহাকবি কালিদাসের সঙ্গে সাদৃশ্য এবং বৈসাদৃশ্য উভয়ই পরিলক্ষিত হয়।

**সূচক শব্দ**

*দূতকাব্য, হংসদূত, মেঘদূত,* রূপ-গোস্বামী, শ্রীকৃষ্ণ, কালিদাস।

প্রাচীন কাল থেকে পৃথিবীর বিভিন্ন প্রান্তে মানুষের ইচ্ছার বাহন হয়েছে দূত। জীবনের সংকীর্ণ গণ্ডীর মধ্যে গুটিয়ে থাকা আশা-আকাঙ্ক্ষাগুলিকে ছাড়পত্র দেওয়ার মাধ্যম হল দূত। পত্র যেমন দুটি মানুষের ব্যবধান দূরীভূত করে, দূতও ব্যবধান দূরীকরণে সক্ষম। দূত কখনো হয় মৌখিক সংবাদ বাহক আবার কখনো হয় পত্র বাহক। মানুষ এবং মনুষ্যেতর প্রাণী উভয়কেই দৌতকার্যে ব্যবহার করা হয়।

মনুষ্যেতর প্রাণীদের মধ্যে পাখিরা ছিল সর্বাপেক্ষা দক্ষ। বাস্তব জীবনে সংবাদ আদান প্রদানের জন্য দূতের ভূমিকা ছিল অপরিহার্য। সাহিত্য ক্ষেত্রেও এর প্রতিফলন দেখা যায়। আনুমানিক ১২০০-১০০০ খ্রিস্টপূর্বাব্দে সংকলিত *ঋগ্বেদ-সংহিতায়* দূতের উল্লেখ পাওয়া যায়। *ঋগ্বেদের* দশম মন্ডলের ১০৮নং সূক্তে দেখা যায় সরমাকে (একটি কুকুর) ইন্দ্রের দূতরূপে পণিদের কাছে প্রেরণ করা হয়েছিল। *কঠোপনিষদে* দৌতকার্যের দৃষ্টান্ত আছে। ঋতুধ্বজ রাজার মৃত্যু-সংবাদ দানবরাজ পাতালকেতু পায়রার মাধ্যমে তাঁর পিতার কাছে প্রেরণ করেছিলেন। মানুষদের জীবনের আশা কল্পনা এবং স্বপ্ন সবসময়ই সাহিত্যের বিষয় হয়ে উঠেছে। মানুষের স্বপ্নকে স্বীকৃতি দিয়েই কবির কলমে দূতকাব্যের জন্ম।

দূতকাব্য বিরহ বা বিপ্রলম্ভ শৃঙ্গার রসের উপর আশ্রিত হয়ে থাকে। এতে নায়ক নায়িকাকে বা নায়িকা নায়ককে কোন দূতের মাধ্যমে নিজের কথা জানায়। সরমা-পণি সংবাদে দূত প্রেরণের কথা উল্লেখ থাকলেও মহাকবি কালিদাসের *মেঘদূতই* দূতকাব্যের এক অনন্য উদাহরণ। কালিদাসের *মেঘদূতের* জনপ্রিয়তার দিকে লক্ষ্য রেখে পরবর্তী কবিরা বিবিধ দূতকাব্য রচনা করেন। মহাকবি কালিদাস *মেঘদূত* রচনা করে যে নূতন কাব্যধারা সংস্কৃতসাহিত্যে জন্ম দিয়েছেন পরবর্তীকালে বহু

কবি তাঁকে অনুসরণ করে দূতকাব্যের পরম্পরাকে বজায় রেখেছেন। একই নামে একাধিক দূতকাব্য রচিত হতে থাকে। এদের মধ্যে পঞ্চদশ খ্রিস্টাব্দ শ্রীরূপ-গোস্বামী বিরচিত *হংসদূত* এই প্রবন্ধের বিষয়বস্তু।

সনাতন-গোস্বামী, রূপ-গোস্বামী, রঘুনাথ-দাস, গোপাল-ভট্ট, রঘুনাথ-ভট্ট ও জীব-গোস্বামী এই ছয়জনকে গৌড়ীয় বৈষ্ণবগণ একত্রে ষড় গোস্বামী নামে অভিহিত করেন। এঁরা সকলেই অল্পবিস্তর চৈতন্যদেবের সান্নিধ্য লাভ করেছেন এবং ঐকান্তিক প্রচেষ্টায় গৌড়ীয় বৈষ্ণবধর্মের ভিত্তি সুদৃঢ় হয়েছে।

রূপ-গোস্বামী (আনু. ১৪৭০-১৫৫৯) ছিলেন সনাতনের অনুজ। রামকেলিতেই তাঁর জন্ম। তাঁর পিতৃদত্ত নাম সন্তোষ, কিন্তু চৈতন্যদেব প্রদত্ত *রূপ* নামেই তিনি সর্বজনবিদিত। রূপ সুলতান হুসেন শাহের দরবারে চাকরি করতেন। তিনি ছিলেন সুলতানের *দাবির খাস* (প্রধান সচিব)। রূপ-গোস্বামী বাল্যকাল থেকেই ছিলেন কৃষ্ণভক্ত। চৈতন্যদেব যখন বৃন্দাবন গমন করেছিলেন তখন রূপ তাঁকে প্রয়াগে দর্শন করেন এবং তাঁর নিকট ভক্তিতত্ত্ব সম্পর্কে শিক্ষালাভ করেন। মহাপ্রভুর নির্দেশে তিনি বৃন্দাবন গমন করে লুপ্ততীর্থ ও লুপ্ত গোবিন্দবিগ্রহ উদ্ধার করেন এবং কয়েকটি মুল্যবান বৈষ্ণবগ্রন্থ রচনা করেন। তাঁর উল্লেখযোগ্য গ্রন্থ হল– *হংসদূত, উদ্ভবসন্দেশ, বিদগ্ধমাধব, ললিতমাধব, দানকেলিকৌমুদী, ভক্তিরসামৃতসিন্ধু, উজ্জ্বলনীলমণি, নাটকচন্দ্রিকা, বিলাপকুসুমাঞ্জলি, উপদেশামৃত, গোবিন্দবিরুদাবলী, অষ্টাদশলীলা, রাধাকৃষ্ণগণোদ্দেশ* ইত্যাদি। ষড় গোস্বামীর মধ্যে রূপ-গোস্বামীর কবিত্বশক্তি ও পাণ্ডিত্য অধিক, কেননা তিনি যেসব প্রামাণ্য বৈষ্ণবগ্রন্থ রচনা করেছেন সেসব শুধু সংখ্যা হিসেবেই নয়, কাব্য ও রসবিচারেও উত্তম বলে বিবেচিত হয়। তিনি এসব গ্রন্থে গৌড়ীয় বৈষ্ণবদর্শনের কৃষ্ণতত্ত্বকে সুপ্রতিষ্ঠিত করে ভক্তিরসের বিশদ আলোচনা এবং মধুরভাবে রাধাকৃষ্ণ– উপাসনা রীতির প্রবর্তন করেন।

পঞ্চদশ খ্রিস্টাব্দে বিরচিত বৈষ্ণব দূতকাব্যের অন্যতম একটি হল *হংসদূত*। *হংসদূত* ১৪২ টি শ্লোকে রচিত। অক্রুরের অনুরোধে শ্রীকৃষ্ণ গোকুল ত্যাগ করে মথুরা গমন করলে, রাধা বিরহে অত্যন্ত কাতর হয়ে পড়েন। একদিন বিরহিণী রাধা বিরহ বেদনা প্রশমিত করার জন্য যমুনাতীরে গমন করেন। যমুনাতীরে এসে শ্রীকৃষ্ণের নানা স্মৃতির কথা স্মরণ করে দুঃখে রাধা মূর্ছিত হয়ে পড়েন। সখীরা রাধার এই অবস্থা দেখে নানা উপায়ে তাঁকে সান্ত্বনা প্রদানের চেষ্টা করেন। পদ্মপত্র রচিত শয্যায় রাধাকে শয়ন করিয়ে সখী ললিতা যখন যমুনার ঘাটে যায় তখন একটি হংসকে সে যমুনার তীরে আসতে দেখে। রাধার সখীদের মধ্যে অন্যতম ললিতা মুহূর্তে ঐ হংসটিকে মথুরায় শ্রীকৃষ্ণের কাছে দূতরূপে প্রেরণ করার সংকল্প গ্রহণ করে। হংসকে সম্বোধন করে ললিতা কৃষ্ণবিরহে রাধার যে অবস্থা হয়েছে তা বিস্তারিত বর্ণনা করে এবং মথুরা গমন কালে হংস যে যে স্থান অতিক্রম করবে তারও বিস্তৃত বিবরণ দেয়। বস্ত্রহরণ ঘাটের কদম্ব বৃক্ষ, রাসস্থলী, ভাণ্ডীবরট, ব্রহ্মার স্তবস্থান, কালীয়হ্রদ, কেকাধ্বনি মুখরিত বৃন্দাবন প্রভৃতির শোভা ললিতার মুখে বর্ণিত হয়েছে। হংসকে ললিতা বলে, সে যেন রাধার অবস্থার বিবরণ দিয়ে শ্রীকৃষ্ণকে বৃন্দাবন প্রত্যাবর্তনের জন্য একান্তভাবে অনুরোধ করেন। কোমল হৃদয় হংস ব্রজের নারীদের দুঃখে দুঃখিত হয়ে মথুরায় গমন করে দৌত্যকার্য্য করবে বলে প্রতিশ্রুত হলেন। এটিই এই কাব্যের কাহিনীর অংশ। বৈষ্ণব প্রেমকাব্যের মধ্যে *হংসদূত* অন্যতম কাব্য।

কালিদাসের *মেঘদূত* সর্বজনবিদিত এবং বলা যেতে পারে সংস্কৃত সাহিত্যে *মেঘদূত* কাব্য থেকেই দূতকাব্যধারার জন্ম হয়েছে। কালিদাসের *মেঘদূত* পূর্বমেঘ এবং উত্তরমেঘ, এই দুই খণ্ডে মোট ১১৫টি শ্লোকে *মেঘদূত* কাব্যটি গ্রথিত হয়েছে। কুবের রাজ্যের এক যক্ষ স্বাধিকার প্রমত্ত অর্থাৎ নিজের কর্তব্যে অমনোযোগী হওয়ার অপরাধে এক বছরের জন্য ঘর থেকে দূরে রামগিরিতে নির্বাসিত হয়। নির্বাসিত যক্ষের মন পড়ে থাকে অলকায় যা *কামনার মোক্ষধাম*। আষাঢ়ের প্রথম দিবসে রামগিরি পর্বতের চূড়ার স্পর্শকারী মেঘের আবির্ভাব হতেই সেই যক্ষ মেঘের উদ্দেশ্যে পুষ্পার্ঘ্য নিবেদন করে প্রেয়সীকে নিজের কুশলবার্তা জানানোর জন্য মেঘকে দূত করার বাসনা প্রকাশ করে। এই দূত প্রেরণের ধারণা টুকু বিভিন্ন প্রাচীন মহাকাব্য থেকে গৃহীত হলেও কাব্যের অবশিষ্ট সবটুকুই কালিদাসের মৌলিক সৃষ্টি।

দক্ষিণে রামগিরি থেকে উত্তরে অলকায় কেমনভাবে মেঘকে যেতে হবে তারই পথ নির্দেশ দিয়েছে যক্ষ। পূর্বমেঘ অংশে আছে এই পথের বিবরণ। যে বর্ণনায় কালিদাস মধ্য ও উত্তর ভারতের নিসর্গ জগত্, গ্রাম, নগর, জনজীবনের ছবি তুলে ধরেছেন মন্দাক্রান্তা ছন্দে। এই অংশের বর্ণনায় কালিদাসের ভৌগলিক জ্ঞানের পরিচয় দিয়েছেন। ভারতবর্ষের বিভিন্ন প্রাচীন জনপদ যেমন কুরুক্ষেত্র, উজ্জয়িনী, অবন্তী, ব্রহ্মাবর্ত ইত্যাদি এবং বিভিন্ন নদ-নদীর যেমন- সরস্বতী, শিপ্রা, রেবা, গন্ধবতী ইত্যাদির বর্ণনা দিয়ে কবি তাঁর ঐতিহাসিক দূরদৃষ্টির পরিচয় রেখেছেন। উত্তরমেঘে আছে এই অলকার বর্ণনা। অলকায় সারা বছর ফুলে ঢাকা থাকে, সরোবরে থাকে পদ্মের মেলা। এখানকার বধূদের সৌন্দর্য বর্ণনা করে কালিদাস বলেছেন–

> হস্তে লীলাকমলমলকে বালকুন্দানুবিদ্ধং
> নীতা লোধ্রপ্রসবরজসা পাণ্ডুতামাননে শ্রীঃ।
> চূড়াপাশে নবকুরবকং চারুকর্ণে শিরীষং
> সীমান্তে চ ত্বদুপগমজং যত্র নীপং বধূনাম্।।[২]

অলকা নগরে এসে সে মানসচক্ষে দেখতে আরম্ভ করেছে বিরহদীর্ণা যক্ষপ্রিয়াকে। নিদ্রার মধ্যে প্রিয়মিলনের স্বপ্নে যদি বিভোর থাকে যক্ষপ্রিয়া, তাহলে যেন মেঘ তাকে না জাগায়। মেঘকে এই নির্দেশ দিয়েছে যক্ষ। অভিশাপ একদিন শেষ হবে। দুঃখের পর সুখও আসবে তাই মেঘের বার্তা শুনে যেন যক্ষপ্রিয়া প্রাণ রক্ষা করে, যক্ষ এই আশা রেখেছে। কাব্যের শেষে মেঘের উদ্দেশ্যে যক্ষের শুভেচ্ছা বার্তা জ্ঞাপিত হয়েছে– *মাভূদেবং ক্ষণমপি চ তে বিদ্যুতা বিপ্রয়োগঃ।*[৩]

প্রেমিক হৃদয়ের গভীরতম অনুভূতির সৌন্দর্যময় প্রকাশ ঘটিয়েছেন কবি কালিদাস। একদিকে প্রকৃতি বর্ণনা আর অন্যদিকে হৃদয়বার্তা জ্ঞাপন- এই দুই সংমিশ্রিত হয়ে অভিনব সৌন্দর্যে যক্ষের জবানীতে ব্যক্ত হয়েছে।

দূতকাব্যগুলির বিষয়বস্তু লক্ষ্য করলে দেখা যায়, দূতকাব্যের দুটি মূল উপজীব্য বিষয়- একটি হল লৌকিক প্রণয় এবং অপরটি হল ভক্তিরস। দূতকাব্যের যে ধারাটি লৌকিক প্রণয়কে বিষয় করে রচিত হয়েছিল তা মূলত কালিদাসের *মেঘদূত* অনুসারী। জৈন ও বৈষ্ণব ভক্ত কবিরা ধর্মাচার্যদের জীবনচরিত মাহাত্ম্য, দেবতার প্রতি ভক্তি নিবেদন অথবা দার্শনিক তত্ত্বের রূপকে নিয়ে দূতকাব্যের এক ভিন্ন ধারা সৃষ্টি করেছেন। শ্রীরূপ-গোস্বামী বিরচিত *হংসদূত* এদের মধ্যে অন্যতম। গ্রন্থরচনার প্রারম্ভে অভীষ্ট দেবতার উপাসনা করা উচিত, এই কারণে কাব্যকর্ত্তা স্বীয়দেবতা শ্রীকৃষ্ণের উপাসনা করেছেন। মঙ্গলাচরণের পর গ্রন্থকর্ত্তা হরিবিরহিণী গোপিকাদিগের অবস্থা বর্ণনা করেছেন। যেদিন গান্ধিনী পুত্র অক্রূরের সঙ্গে নন্দরাজার গৃহ থেকে মথুরায় গমন করেছেন সেদিন থেকেই রাধাকৃষ্ণবিরহে বিষণ্ণা হয়ে চিন্তাসমুদ্রে নিমগ্ন হয়ে আছে। একদিন যমুনাতীরে পূর্বপরিচিত কেলীকুঞ্জ-ভবনসমূহ দেখে অজ্ঞান হয়ে যাওয়ায় প্রিয়সখীরা রাধাকে মৃণালশয্যার উপর রেখে ভয়ে উচ্চৈস্বরে ক্রন্দন করতে শুরু করে। সেই সময় পদ্মপত্রে রাধাকে শয়ন করে সখী ললিতা যখন যমুনাতীরে আসে তখন সে এক শুভ্রবর্ণ পক্ষীকে দর্শন করে। তার মনে হয় এই পক্ষীই মথুরাতে কৃষ্ণের সভায় গমন করে তাদের দুঃখ-বৃত্তান্ত নিবেদন করবে। সে পক্ষীটিকে সম্বোধন করে বলে–

> চিরং বিস্মৃত্যাস্মান্ বিরহদহনজ্বালবিকলাঃ
> কলাবান্ সানন্দ বসতি মথুরায়াং মধুরিপুঃ।
> তদেতং সন্দেশং স্বমনসি সমাধায় নিখিলং
> ভবান্ ক্ষিপ্রং তস্য শ্রবণপদবীং সঙ্গময়তু।।[৪]

অর্থাৎ, সেই কপটী কৃষ্ণ বিরহতপ্তা আমাদেরকে বিস্মৃত হয়ে বহুদিন ধরে মথুরায় বাস করছেন। তুমি আমাদের সমস্ত সংবাদ নিজ হৃদয়ে গ্রহণ করে অর্থাৎ আমরা যা বলছি তা মনে করে শীঘ্র কৃষ্ণের কর্ণগোচর কর।

*হংসদূত* কোন খণ্ডে বিভক্ত নয় এবং প্রারম্ভেই সখীর দ্বারা দূত নিয়োগের বিবরণ কাব্যটির অভিনবত্ব এনে দিয়েছে। *মেঘদূতে* যেমন পূর্বমেঘে পথের নির্দেশ আছে, ঠিক তেমনি হংসদূতেও অনুরূপ বর্ণনা চিত্রিত হয়েছে। সখী পক্ষীটিকে বলেছে–

কিশোরোত্তংসোঽসৌ কঠিনমতিনা দানপতিনা
যয়া নিন্যে তূর্ণং পশুপযুবতী-জীবিতপতিঃ।
তয়া গন্তব্যা তে নিখিলজগদেকপ্রথিতয়া
পদব্যা ভব্যানাং তিলক কিল দাশার্হনগরী।।[৫]

এখানেও এইভাবে যাত্রাপথের বর্ণনা করা হয়েছে। দ্বাদশ শ্লোক থেকে শুরু করে দ্বাত্রিংশ শ্লোক পর্যন্ত যাত্রাপথের বর্ণনা পাওয়া যায়। *হংসদূতেও* যমুনা নদীর বর্ণনা ফুটে উঠেছে; ললিতা হংসকে যমুনার সুমধুর জল পান করে ক্ষণকাল বিশ্রাম নেবার কথা বলেছে। তার যাত্রাপথে কৃষ্ণের পূর্ব উপস্থিতির কথা বারবার ফুটে উঠেছে, এখানেই যেন *মেঘদূতের* প্রভাব লক্ষ্য করা যায়। ললিতা হংসকে সম্বোধন করে বলেছে–

অকস্মাদস্মাকং হরিরপহরন্নং শুক-চয়ং
যমারূঢ়ো গূঢ়প্রণয়লহরীঃ কন্দলয়িতুম্।
তব শ্রান্তস্যান্তঃ স্থগিতরবি-বিম্বঃ কিষলয়ৈঃ
কদম্বঃ কাদম্বঃ ত্বরিতমবলম্বঃ স ভবিতা।।[৬]

আরও দেখা যায়,

মম স্যাদর্থানাং ক্ষতিরিহ বিলম্বাদ্যদপি তে
বিলোকেথাঃ সর্ব্বং তদপি হরিকেলিস্থলমিদম্।
তবেয়ং ন ব্যর্থা ভবতু শুচিতা কঃ স হি সখে
গুণো যশ্চানূরদ্বিষি মতি-নিবেশায় ন ভবেত্।।[৭]

এইভাবে ভাণ্ডীরবট, ব্রহ্মার স্তবস্থান, কালীয়হ্রদ, কেকাধ্বনি মুখরিত বৃন্দাবন প্রভৃতির শোভা ললিতার মুখে বর্ণিত হয়েছে।

ত্রয়োত্রিংশ শ্লোক থেকে মথুরার বিবরণ পাওয়া যায়। ললিতার মুখে কৃষ্ণের অন্তঃপুরের শোভা চিত্রিত হয়েছে; সে বলেছে মধুপুরীর অন্তঃপুরের গৃহচূড়াতে স্ফটিকময় বহুসংখ্যক হংস বিদ্যমান আছে, তাদের চঞ্চু ও চরণ মানিক্য দ্বারা নির্মিত এবং মথুরাগামীদের অভ্যর্থনা জানায় তারা। রাজপুরীর মধ্যকক্ষে কৃষ্ণের কেলিগৃহ বর্ণনা করতে গিয়ে সখী বলেছে-

ততো মধ্যে কক্ষং প্রতি নবগবাক্ষস্তবকিতং
চলন্মুক্তালম্বস্ফুরিতমমলস্তম্ভনিবহম্।
ভবান্ দ্রষ্টা হেমোল্লিখিতদশমস্কন্ধচরিতো-
ল্লসদ্ভিত্তিপ্রান্তং মুরবিজয়িনঃ কেলিনিলয়ম্।।[৮]

ঊনপঞ্চাশত্ শ্লোক থেকে কৃষ্ণের বর্ণনা ফুটে ওঠে ললিতার মুখে–

উরো যস্য স্ফারং স্ফুরতি বনমালাবলয়িতং
বিতন্বানং তন্বীজনমনসি সদ্যো মনসিজম্।
মরীচিভির্যস্মিন্ রবিনিবহতুল্যোঽপি বহতে
সদা খদ্যোতাভাং ভুবনমধুরঃ কৌস্তুভমণি।।[৯]

অর্থাৎ, শ্রীকৃষ্ণের বিশাল বক্ষঃস্থল বনমালা দ্বারা শোভিত, যা দর্শন করলেই কৃশাঙ্গী সুকুমারী নারী-হৃদয়ে অপ্রাকৃত কামের উদ্গম হয়ে থাকে অর্থাৎ অন্য বস্তুতে আবেগ পরিত্যাগ করে প্রেমবতী নারীগণের তাতেই অনুরাগ বৃদ্ধি করে। কিরণ-মালা দ্বারা সহস্র সূর্যের মতো প্রভাময় ত্রিলোক-মনোহর কৌস্তুভমণিও সেই বক্ষঃস্থলে জোনাকির মত হীনপ্রভ হয়ে বিরাজিত রয়েছে।

এইভাবে কৃষ্ণের উদর, নাভী, পদযুগল, উরুদ্বয়, কনিষ্ঠাঙ্গুলি, চতুরানন প্রভৃতির বর্ণনা প্রস্ফুটিত হয়েছে এবং শেষে ললিতা বলে- *শ্রীহরি সম্বন্ধে যা কিছু বলি, তা কেবল পরিচায়ক মাত্র। তাকে দেখা মাত্র চিত্তে অনির্ব্বনীয় হর্ষ অনুভব করবে।*[১০]

*মেঘদূতের* উত্তরমেঘে কালিদাস যেমন বলেছেন–

তস্মিন্ কালে জলদ যদি সা লব্ধনিদ্রাসুখা স্যা-
দন্বাস্যৈনাং স্তনিতবিমুখো যামমাত্রং সহস্ব।
মা ভুদস্যাঃ প্রণয়িনি ময়ি স্বপ্নলব্ধে কথঞ্চিৎ
সদ্যঃ কণ্ঠচ্যুতভুজলতাগ্রন্থি গাঢ়োপগূঢ়ম্।।[১১]

ঠিক এমন ভাবেই রূপ গোস্বামীও বর্ণনা করেছেন–

বিলোকেথাঃ কৃষ্ণং মদকলমরালীরতিকলা
বিমুগ্ধব্যামুগ্ধং যদি পুরবধূবিভ্রমভরৈঃ
তদা নাস্মান্ গ্রাম্যাঃ শ্রবণ পদবীং তস্য গময়েঃ
সুধাপূর্ণং চেতঃ কথমপি ন তক্রং মৃগয়তে।।[১২]

আবার, *মেঘদূতে* দেখা যায় যক্ষ মেঘকে বলছে- *ভোর হলে তাকে তোমার জলকণায় শীতল বাতাসের স্পর্শে ঘুম থেকে জাগাবে, মালতী ফুলের কুড়িগুলিকে যেমনভাবে তুমি ফোটাও তাকেও তেমনভাবে জাগাবে। ঈষৎ গর্জনরূপ শব্দে আমার মানিনী প্রিয়ার সঙ্গে কথা বলতে শুরু করবে।* [১৩] কিছুটা একই ভাবে রূপ-গোস্বামী বর্ণনা করেছেন- *হে খগ! যদি কোন সময়ে পিককুল উচ্চরবে কুহু-কুহু ধ্বনি করে শ্রীকৃষ্ণকে বেষ্টন করে কিম্বা সুস্নিগ্ধ বায়ু মন্দ মন্দ বইতে থাকে অথবা গিরিপুষ্পগন্ধ তাঁকে আমোদিত করে, এই সকল হেতুতে যদি তাঁর হৃদয়ে বৃন্দাবন স্মরণ হয় বুঝতে পার, তা হলে তখন আমাদের এই দুঃসহ যাতনার কথা বর্ণনা করবে।* [১৪]

পঞ্চষষ্টি শ্লোক থেকে কৃষ্ণ বিরহে রাধার অবস্থা বর্ণিত হয়েছে। ললিতা বলেছে রাধা কোন সময়ে সিদ্ধক্ষেত্রস্থিত সন্ন্যাসিবর্গকে প্রণাম করছে, কখন বা মন্ত্রজ্ঞ ব্যক্তিগণের আরাধনা করছে, কখন বা কৃষ্ণ দর্শনবাসনায় ভক্তিসহকারে ভগবতী পার্ব্বতীর আরাধনা করছে। তার চিত্ত এরূপ চঞ্চল হয়েছে যে কোন কর্মে মঙ্গল দেখতে পারছে না।

সপ্তনবতি শ্লোক থেকে ললিতা, রাধা মুখাশ্রিত শ্রীকৃষ্ণ প্রেম বর্ণনা করতে শুরু করেন এবং এখানেই শ্রীরূপ-গোস্বামী অভিনবত্ব দেখিয়েছেন। ললিতা বলে–

অভূত্ কোঽপি প্রেমা ময়ি মুররিপোর্যঃ সখি পুরা
পরাং ধর্ম্ম্যাপেক্ষামপি তদবলম্বান্ন গণয়েত্।
তথেদানীং হা ধিক্ সমজনি তটস্থঃ স্ফুটমহং
ভজে লজ্জাং যেন ক্ষণামপি পুনর্জ্জীবিতুমপি।।[১৫]

এইভাবে কৃষ্ণের বিরহে রাধার মান-অভিমানের মধ্য দিয়ে শ্রীরূপ-গোস্বামী বিরচিত *হংসদূত* কাব্যটি সমাপ্ত হয়েছে। শতাধিক-একচত্বারিংশত্ শ্লোকে শ্রীরূপ-গোস্বামী মহোদয় তদীয় গুরুদেব ও জ্যেষ্ঠভ্রাতা শ্রীসনাতন গোস্বামীর চরণে পরম শ্রদ্ধাভরে নমস্কার পূর্বক গ্রন্থ সমাপ্ত করেছেন। এবং শেষ শ্লোক অর্থাৎ শতাধিক-দ্বিচত্বারিংশত্ শ্লোকে বলেছেন শ্রীকৃষ্ণের প্রেরণাতেই গ্রন্থ প্রণীত হয়েছে, তিনি কেবল যন্ত্র মাত্র। সেইজন্য ভক্তগণের নিকটে এটি নির্দোষ হওয়াই যুক্তিযুক্ত। এখান থেকে শ্রীভগবানের প্রেরণায় বিশ্বাসই অভিব্যক্ত হয়েছে।

বৈষ্ণব রসশাস্ত্রের প্রামাণ্য গ্রন্থ হল *উজ্জ্বলনীলমণি*। সেখানে বৈষ্ণব রসজ্ঞ শৃঙ্গার বা মধুর রসের দুটি ভাগের কথা বলেছেন। যার প্রথমটি হল বিপ্রলম্ভ, যাকে বলা যায় বিচ্ছেদ বা বিরহ– *স বিপ্রলম্ভঃ সম্ভোগ ইতি দ্বেধোজ্জ্বলো মতঃ।* [১৬] বিপ্রলম্ভই সম্ভোগের ঔজ্জ্বল্য বৃদ্ধি করে। পূর্বে মিলিত বা মিলন হয় নি এমন, পরস্পর অনুরক্ত নায়ক নায়িকার চুম্বন আলিঙ্গনাদির অপ্রাপ্তির ফলে যে ভাব, তাই

বিপ্রলম্ভ শৃঙ্গার। তিনি আরও বলেছেন– *ন বিনা বিপ্রলম্ভেন সম্ভোগঃ পুষ্টিমশ্নুতে।* [১৭] অর্থাৎ, বিপ্রলম্ভ ছাড়া সম্ভোগের পুষ্টি বিধান হয় না।

বৈষ্ণব রসশাস্ত্রে বিপ্রলম্ভের যে চারটি রূপ কল্পনা করা হয়েছে তার শেষতম হল প্রবাস। এই প্রবাস বিপ্রলম্ভ দুইপ্রকার– নিকট প্রবাস ও দূর প্রবাস। এই দূর প্রবাস আবার তিন প্রকার– ভাবী, ভবন, ভূত। শ্রীকৃষ্ণ আসবেন বলে চলে গেছেন কিন্তু নির্দিষ্ট দিন উত্তীর্ণ হওয়ার পরেও তিনি এলেন না এই অবস্থা ভূত প্রবাস।

ভরতের *নাট্যশাস্ত্রে* বিপ্রলম্ভ শৃঙ্গার সম্বন্ধে বলা হয়েছে–

*বিপ্রলম্ভকৃতস্তু নির্বেদগ্লানিশঙ্কাসূয়াশ্রমচিন্তৌৎসুক্যনিদ্রাসুপ্তস্বপ্নবিবোধব্যাধ্যুন্মাদাপস্মরজাড্যমোহমরণা-দিভিরনুভাবৈরভিনেতব্যঃ।* [১৮] অর্থাৎ, বিপ্রলম্ভকৃত (শৃঙ্গার) নির্বেদ, গ্লানি, শঙ্কা, অসূয়া, শ্রম, চিন্তা, ঔৎসুক্য, নিদ্রা, স্বপ্ন, জাগরণ, রোগ, উন্মাদ, অপাস্মর, জড়তা, মোহ, মরণাদি অনুভাব দ্বারা অভিনেয়।

এরমধ্যে ঔৎসুক্যের লক্ষণ বলতে গিয়ে ভরত মুনি বলেছেন–

> ঔৎসুক্যং নাম ইষ্টজনবিয়োগানুস্মরণোদ্যানদর্শনাদিভিবিভাবৈরুৎপদ্যতে।
> তস্য দীর্ঘনিঃশ্বসিতাধোমুখবিচিন্তননিদ্রাতন্দ্রাশয়নাভিলাষাদিভিরভিনয়ঃ প্রযোক্তব্যঃ।[১৯]

অর্থাৎ, উৎসুক্য প্রিয়জনের বিরহ, তার স্মরণ, উদ্যানদর্শন প্রভৃতি বিভাবের দ্বারা উৎপন্ন হয়। দীর্ঘশ্বাস, অধোবদনে চিন্তা, নিদ্রা, তন্দ্রা, শয়ন ও ইচ্ছা প্রভৃতি দ্বারা এর অভিনয় প্রযোজ্য।

*হংসদূতে*র বিষয়বস্তু থেকে কৃষ্ণের বিরহে রাধার বিরহই প্রধান ভাবে ফুটে উঠেছে ললিতার মুখ থেকে। কৃষ্ণের মথুরায় গমন কিন্তু প্রত্যাবর্তন না করায় রাধার মান, অভিমানের মধ্য দিয়ে বিপ্রলম্ভ শৃঙ্গার আস্বাদিত হয়েছে।

কাব্যের রসঘন ও শ্রুতিমধুর বাক্যে সুশৃঙ্খল বিন্যাসের ফলে সৌন্দর্য সৃষ্টি হয়, ফলে কাব্যটি পড়ার সময়ে পাঠক এক ধরণের ধ্বনি মাধুর্য উপভোগ করে। তাই বলা হয়- *ছাদয়তি পদ্মমিতি ছন্দ।* হংসদূত কাব্যটিতে ১৪২টি শ্লোক আছে এবং প্রতিটি শ্লোক শিখরিণী ছন্দেই লিখিত হয়েছে, যেমন–

> অথ ক্রামং ক্রামং ক্রমঘটনয়া সঙ্কটতরান্
> নিবাসান্ বৃষ্ণীনামনুসর পুরীমধ্যবিশিখান্।
> মুরারাতের্যত্র স্থগিতগণনাভির্ব্বিজয়তে
> পতাকাভিঃ সন্তর্পিতভুবনমন্তঃপুরবরম্।।[২০]

উপরি উক্ত শ্লোকটিতে প্রতিপাদেই ১৭টি অক্ষর আছে এবং তার গণ যথাক্রমে য, ম, ন, স, ভ, গ, ল। গঙ্গাদাস বিরচিত *ছন্দোমঞ্জরী* গ্রন্থে শিখরিণী ছন্দের লক্ষণ করতে গিয়ে বলেছেন- *রসৈ রুদ্রৈশ্ছিন্না যমনসভলা গঃ শিখরিণী*[২১]

অর্থাৎ, য, ম, ন, স, ভ, গ, ল এই সাতটি গণ এবং রস অর্থাৎ ছয়, রুদ্র অর্থাৎ ১১ অক্ষরের পর যতি হবে। লক্ষণানুসারে উপরি উক্ত শ্লোকটি শিখরিণী ছন্দ হয়েছে। *হংসদূত* কাব্যটির ১৪২টি শ্লোক শিখরিণী ছন্দেই লিখিত হয়েছে।

কাব্যে নামকরণ সাধারণত বিষয়বস্তু বা নায়ক নায়িকার নাম থেকেই করা হয়ে থাকে। *হংসদূত* কাব্যটিতে হংসকে দূতরূপে ভাবা এবং তাকে প্রেরণ করার মধ্যে দিয়েই বর্ণিত হয়েছে, তাই বিষয়বস্তুর দিক থেকে নামকরণটি সার্থক হয়েছে বলে মনে করা যেতে পারে। হংসকে দূতরূপে প্রয়োগের কারণরূপে বলা যেতে পারে যে– ভাগবত পুরাণের প্রথম স্কন্দে বিষ্ণুর বাইশটি অবতারের বর্ণনা দেওয়া আছে– বরাহ, নারদ, মৎস প্রভৃতি। এই বাইশ অবতার ছাড়াও উক্ত গ্রন্থের পরবর্তী অংশে আরও তিন অবতারের কথা আছে - প্রশ্নিগর্ভ, হয়গ্রীব ও হংস। কৃষ্ণপ্রেমের দিকে লক্ষ্য রেখে মনে করা যায় যে হংসকে সেই কারণেই দূতরূপে গ্রহণ করা হয়েছে। তাছাড়াও *অভিজ্ঞান-শকুন্তলম্*-এর ষষ্ঠাঙ্কে দেখা যায়– *হংসো হি ক্ষীরমাদত্তে তন্মিশ্রা বর্জয়ত্যপঃ।* অর্থাৎ, হংস কেবল

দুধই গ্রহণ করে, দুধের সঙ্গে মিশ্রিত জল পরিত্যাগ করে। *বৈয়াসিক-মহাভারতের* শান্তিপর্বেও দেখা যায়–

> অক্ষরঞ্চ ক্ষরশ্চৈব দ্বৈধীভাবোঽয়মাত্মনঃ।
> ক্ষরঃ সর্বেষু ভূতেষু দিব্যং ত্বমৃতমক্ষরম্।।৩১
> নবদ্বারং পুরং গত্বা হংসো হি নিয়তো বশী।
> ঈশঃ সর্বস্য ভূতস্য স্থাবরস্য চরস্য চ।।৩২

*হংসদূতে* ললিতা হংসকে কৃষ্ণের প্রতি মান, অভিমান মূলক বহু অভিযোগই জানায়। হংস সেই অভিযোগের সাগর থেকে মূল অংশটুকু সংগ্রহ করে কৃষ্ণকে যেন বলতে পারে, এই দিকটি লক্ষ্য রেখে হংসকে দূতরূপে গ্রহণের সার্থকতা আছে বলে মনে করা হয়।

দূতকাব্য মূলত দুইপ্রকার বৈষ্ণবমূলক দূতকাব্য ও অবৈষ্ণবমূলক দূতকাব্য। বৈষ্ণবমূলক দূতকাব্যগুলির প্রধান উদ্দেশ্য হল শ্রীকৃষ্ণের ভজনা করা। *হংসদূত* ছাড়াও রূপ-গোস্বামী অপর একটি দূতকাব্য রচনা করেছেন সেটি হল *উদ্ভব-সন্দেশ*। *মেঘদূতের* অনুপ্রেরণা থাকলেও রূপ-গোস্বামী *হংসদূতে* হংসকে বহু নামে সম্বোধন করেছেন যেমন, কখন কদম্বতরুর কথা বলতে গিয়ে তাকে *কাদম্ব* নামে সম্বোধন করেছেন[২২], কখন বা ব্রহ্মার বাহনের সাথে তুলনা করে *চতুর* নামে সম্বোধন করেছেন[২৩], মনের কথা বা অভিমান ব্যক্ত করতে গিয়ে কখন *সখে*[২৪] বা কখন *রাধে*[২৫] বলে সম্বোধন করেছেন, কখন *ভ্রাত* সম্বোধন দ্বারা বলেছেন শ্রীকৃষ্ণের কৃপাদৃষ্টিপাত না হওয়া পর্যন্ত অপেক্ষা করো[২৬], এইভাবে কখন *পক্ষিণ্*, কখন *বিহগ, পতগপতে, খগ* প্রভৃতির প্রয়োগ দেখা যায়। আবার হংসকে কৃষ্ণের প্রতি অভিমান বর্ণনাকালে কৃষ্ণকে বিবিধ নামে সম্বোধন করেছেন কখন *মধুসূদন*, কখন *বৎস, নিকুঞ্জবিহারিন্, গোষ্ঠীতিলক, বৃন্দাবনকুসুমবন্ধো, মুরহর* প্রভৃতির ব্যবহার যা কাব্যটিতে শ্রুতিসুখকর করে তুলেছে। ভাষার প্রয়োগ, রসের ব্যবহার কাব্যটিকে আরও প্রাণবন্ত এককথায় চিত্তে কৃষ্ণপ্রেম জাগিয়ে তুলেছে। হংসকে দূত করে পাঠানোর মধ্য দিয়ে রূপ-গোস্বামী তার মৌলিক কল্পনার পরিচয় দিয়েছেন। শেষে শ্রীরূপ গোস্বামীকেই অনুসরণ করে বলা যেতে পারে –আমরা সবাই যন্ত্র মাত্র, শ্রীকৃষ্ণের প্রেমই প্রেরণাদায়ক, তাই ভুল ত্রুটি মার্জনীয়।

**উল্লেখপঞ্জি**

১. *কাব্যমীমাংসা*- প্রথম অধ্যায়, রসাধিকারিকং নন্দিকেশ্বরঃ।

২. *নাট্যশাস্ত্র* ১.১১৭-১১৮।

৩. *নাট্যশাস্ত্র*, ৬.৩৯।

৪. *ধ্বন্যালোক*- ৩.৪৩।

৫. *সাহিত্যদর্পণ* ৩.২২২,২।

৬. *অভিজ্ঞানশকুন্তলম্*-৪.২০।

## নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি


দাস, সুরঞ্জন। *রস সিদ্ধান্ত কী শাস্ত্রীয় সমীক্ষা* । জয়পুর হংসা প্রকাশন, ২০০০।

মিশ্র, ডঃ কৃষ্ণগোপাল। *রস-সিদ্ধান্তঃ আজ তক* । জয়পুর: রচনা প্রকাশন, ২০১৫।

মুখোপাধ্যায়, রমারঞ্জন। *রসসমীক্ষা* । কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০২১।

রাও, কেশব। *সংস্কৃত নাট্যমীমাংসা* । নিউ দিল্লি: পরিমল পাবলিকেশন, ২০০৩।

# জগৎকল্যাণে কুমারকার্ত্তিকেয় : একটি সমীক্ষা

দেবাশীষ নস্কর

**সংক্ষিপ্তসার**

সংস্কৃতসাহিত্যের সুপ্রাচীন গ্রন্থ *ঋগ্বেদ* থেকে আধুনিকসংস্কৃতসাহিত্যে রেবাপ্রসাদ দ্বিবেদীর *কুমারবিজয়*-মহাকাব্য পর্যন্ত বহু গ্রন্থে কুমারকার্ত্তিকেয়ের পরিচয় পাওয়া যায়। *বাল্মীকি-রামায়ণ, বৈয়াসিক-মহাভারত* ও পুরাণসমূহে দেবসেনাপতি কার্ত্তিকেয়, *কুমারবিজয়*-মহাকাব্যে সাংসারিক কার্ত্তিকেয়, *মৃচ্ছকটিক*-প্রকরণে চৌর্যবৃত্তিধারী মনুষ্যের দেবতা কার্ত্তিকেয়। অধিকন্তু তামিলসংস্কৃতিতে কার্ত্তিকেয় বিশেষ পৌরাণিকদেবতার আসন লাভ করেছে, বঙ্গীয়সমাজে বলিষ্ঠ পুত্রলাভের জন্য তিনি বিশেষভাবে পূজিত হয়ে থাকেন। সংস্কৃতসাহিত্যে বর্ণিত কুমারকার্ত্তিকেয়ের সংক্ষিপ্ত পরিচয় প্রদানপূর্বক জগতের কল্যাণে তাঁর ভূমিকা অনুসন্ধানই এই গবেষণাপত্রের প্রতিপাদ্য বিষয়।

**সূচক শব্দ**

কুমারকার্ত্তিকেয়, *ঋগ্বেদ, বাল্মীকি-রামায়ণ, বৈয়াসিক-মহাভারত,* মহাকাব্য, পুরাণ।

ভারতীয় সাহিত্য, সমাজ ও সংস্কৃতির অঙ্গরূপে কুমারকার্ত্তিকেয় বিশেষ প্রসিদ্ধ। ভারতবর্ষে আর্যদের আগমনের পূর্বে ও পরে কুমারকার্ত্তিকেয় বিশেষ প্রসিদ্ধ দেবতারূপে প্রতিষ্ঠিত ছিল, বর্তমানেও রয়েছে। প্রাচীনসংস্কৃতসাহিত্য থেকে আরম্ভ করে আধুনিকসংস্কৃতসাহিত্য যাবৎ সর্বত্র কুমারকার্ত্তিকেয়ের প্রাসঙ্গিকতা দৃষ্ট হয় কিন্তু কার্ত্তিকেয়ের জন্মবিষয়ে বহুল মতানৈক্য দৃষ্ট হয়। কোন গ্রন্থে কার্ত্তিকেয়কে হর-পার্বতীর সন্তান, কোন গ্রন্থে অগ্নির পুত্র, কোন গ্রন্থে ছয়কৃত্তিকার সন্তান, কোথাও আবার গঙ্গার পুত্ররূপে দেখানো হয়েছে। আবার কোথাও কার্ত্তিকেয়কে ত্রিভুবনের রক্ষাকর্তা দেবসেনাপতিরূপে, কোথাও সাংসারিক একজন সাধারণ মানুষরূপে, কোথাও বলিষ্ঠ সন্তানের দাতারূপে, কোথাও নিম্নশ্রেণীর চৌর্যবৃত্তিধারীদের আরাধ্য দেবতারূপে দেখানো হয়েছে। কালক্রমে কুমারকার্ত্তিকেয়ের বৈচিত্র্যময় চরিত্র ও জগতের সার্বিক কল্যাণে তাঁর ভূমিকা নিম্নে আলোচিত।

বৈদিকসাহিত্যে যদি দৃষ্টি নিক্ষেপ করা হয় তাহলে দেখা যাবে যে *ঋগ্বেদ*-এর বহু স্থানে ‘কুমার’ শব্দটির উল্লেখ রয়েছে। এখানে ‘কুমার’ শব্দের উল্লেখ থাকলেও এই কুমার যে কুমারকার্ত্তিকেয় সেই বিষয়ে বিশেষ কোন তথ্য পাওয়া যায়নি কিন্তু ‘কুমার’ শব্দটির উৎস রূপে *ঋগ্বেদ*-এর সূক্তগুলি[১] বিশেষ ভূমিকা পালন করে।

আদিমহাকাব্য *বাল্মীকি-রামায়ণ-এর* আদিকাণ্ডের সাঁইত্রিশতমসর্গে কুমারকার্ত্তিকেয়ের বিশেষ পরিচয় দৃষ্ট হয়। এই সর্গে শ্রীরামচন্দ্র বিশ্বামিত্রমুনির নিকট গঙ্গার উৎপত্তি সম্পর্কে জানার আগ্রহ প্রকাশ করলে তিনি গঙ্গার উৎপত্তি বর্ণনা কালে কুমারকার্ত্তিকেয়ের জন্মবৃত্তান্ত উপস্থাপন করেন। হিমালয় ও মেনকার মনোরমা ও সুমধ্যমা নামে দুই কন্যাসন্তানের উল্লেখ পাওয়া যায়। তন্মধ্যে মনোরমার গর্ভে গঙ্গা ও উমার জন্ম হয়। দেবতাগণ তাঁদের স্বীয়কার্য সাধনের উদ্দেশ্যে গঙ্গাকে প্রার্থনা করেন ও হিমালয় তাঁকে সমর্পণ করেন। উমা ও দেবাদিদেব মহাদেবের বিবাহ সম্পন্ন হওয়ার পর তাঁরা স্বর্গীয় দিব্য একশতবৎসর অতিবাহিত করলেন কিন্তু তাঁদের সন্তান উৎপন্ন না হওয়ায় দেবগণ চিন্তিত হয়ে পিতামহের নিকট গমন করেন এবং তাঁর পরামর্শে সেখান থেকে মহাদেবের নিকট গমন করে তাঁকে অবগত করালেন যে এই পৃথিবী তাঁর সন্তান ধারণ করতে অসমর্থ। সুতরাং ত্রিলোক রক্ষার্থে দেবীর সঙ্গে ব্রহ্মচর্যব্রত অবলম্বনপূর্বক নিজের তেজ নিজেকেই ধারণ করার প্রার্থনা দেবগণ করলেন এবং তিনি ত্রিলোক রক্ষার্থে সম্মত হলেন। কিন্তু তাঁর যে অনুত্তম তেজ বহির্নির্গত হয়েছে, তা কে ধারণ করবেন? দেবগণ তা পৃথিবীতে নিক্ষেপ করতে বললেন, সেই তেজে সমগ্র পৃথিবী ব্যাপ্ত হয়ে পড়লে দেবতাদের আদেশে অগ্নি সেই তেজ ধারণ করেন। পরে অগ্নি কর্তৃক পরিব্যাপ্ত সূর্য্যসদৃশ

সেই তেজ শ্বেতপর্বতরূপে এবং দিব্যশরবণরূপে পরিণত হয়, যে শরবণে অগ্নিসম্ভব কুমারকার্ত্তিকেয়ের জন্ম হয়।

> তেজস্তৎ পৃথিবী যেন ব্যাপ্তা সগিরিকাননা।
> ততো দেবাঃ পুনরিদমূচুঃ সর্ব্বে হুতাশনম্।।
>
> প্রবিশ ত্বং মহাতেজো রৌদ্রং বায়ুসমন্বিতঃ।
> তদগ্নিনা পুনর্ব্যাপ্তং তজ্জাতঃ শ্বেতর্ব্বতঃ।।
>
> দিব্যং শরবণঞ্চৈব পাবকাদিত্যসন্নিভম্।
> যত্র জাতো মহাতেজাঃ কার্ত্তিকেয়োঽগ্নিসম্ভবঃ।।[২]

অতঃপর দেবগণ শিব-পার্বতীর পূজা করলেন, কিন্তু দেবতাদের কার্যকলাপে ক্রুদ্ধ হয়ে পার্বতী তাঁদের অপুত্রক হওয়ার অভিশাপ প্রদান করলেন। তারপর তিনজনই কঠোর তপস্যায় রত হন। অন্যদিকে চিন্তিত দেবগণ সেনাপতি লাভের আশায় পুনরায় পিতামহের নিকট গমন করেন। পিতামহ নির্দেশ দেন - শৈলরাজ হিমালয়ের অপর কন্যা গঙ্গার গর্ভে হুতাশনের আত্মতেজ দ্বারা উৎপন্ন পুত্রই দেবসেনাপতি পদে অভিষিক্ত হবেন। দেবতাদের নির্দেশে অগ্নি গঙ্গার সম্মতিতে তেজ নিক্ষেপ করলে গঙ্গা তা ধারণে অসমর্থ হয়ে মূর্চ্ছা যান, অগ্নির নির্দেশে তিনি সেই তেজ কৈলাসপর্বতে নিক্ষেপ করেন। নিক্ষেপমাত্রই তা সুবর্ণবর্ণে পরিণত হয় এবং সেই স্থান থেকে কুমারের জন্ম হয়।

> নিক্ষিপ্তমাত্রে গর্ভে তু তেজসাস্যনুরঞ্জিতম্।
> সর্ব্বং পর্ব্বতসম্বন্ধং সৌবর্ণমভবত্তদা।।
>
> জাতরূপমিতি খ্যাতং ততঃ প্রভৃতি রাঘব।
> সুবর্ণং প্রাদুর্ভবৎ বহ্নিতেজোভবং শুচি।।
>
> কুমারশ্চাভবত্তত্র তরুণার্কসমদ্যুতিঃ।
> বহ্নিতেজোভবঃ শ্রীমান্ গঙ্গাকুক্ষিপরিচ্যুতঃ।।[৩]

অনন্তর ইন্দ্রের সঙ্গে মরুদ্গণ তা দর্শন করে স্তন্যদুগ্ধ প্রদানের কৃত্তিকাদের নিযুক্ত করলেন। তখন কৃত্তিকাগণ ‘এই পুত্র আমাদের নামানুসারে বিখ্যাত হবে’ এই প্রতিশ্রুতিবদ্ধ হয়ে স্তন্যদুগ্ধ পান করালেন। দেবতাগণ তাঁদের প্রতিশ্রুতি অনুসারে কুমারের নাম কার্ত্তিকেয় এবং তাঁর অগ্নিসদৃশ মহাতেজ দেখে 'স্কন্দ' নাম প্রদান করলেন। ছয়টি মুখমণ্ডল দ্বারা দুগ্ধপান করায় 'ষড়ানন' নামে খ্যাত হলেন। সেই দুগ্ধপান করে একদিনেই বৃদ্ধি প্রাপ্ত হলেন এবং বহু দৈত্যসেনা জয় করলেন। অতঃপর অগ্নিপ্রমুখ দেবগণ মিলিত হয়ে তাঁকে দেবসেনাসমূহের অধিনায়করূপে অভিষিক্ত করলেন।

*মহাভারত*-এর শল্যপর্বের একচল্লিশতম অধ্যায়ে বৈশম্পায়ণ জনমেজয়কে কার্ত্তিকেয়ের অভিষেকবৃত্তান্ত বর্ণনা করেন। তিনি বলেন পূর্বকালে দেবাদিদেব মহাদেবের রেত স্খলিত হয়ে অগ্নিতে পতিত হয়েছিল কিন্ত অগ্নি সহ্য করতে অসমর্থ হয়ে তা গঙ্গায় নিক্ষেপ করেন। গঙ্গাদেবীও সেই রেত ধারণ করতে অসমর্থ হয়ে হিমালয়ে নিক্ষেপ করেন। ছয়জন কৃত্তিকা হিমালয়ের উজ্জ্বল দীপ্তি লক্ষ্য করেন এবং সেই রেত থেকে পুত্র উৎপন্ন হলে তাঁরা পরস্পর নিজেদের পুত্র মনে করে, তাঁর নিকট গমন করেন। তারপর তাঁকে মাতৃস্নেহে স্তন্যদুগ্ধ পান করান এবং আশ্চর্যজনকভাবে সেই বালক ছয়টি মুখ ধারণ করে সেই দুগ্ধ পান করেন। বৃহস্পতি সেই বালকের জাতকর্মাদি সম্পন্ন করেন। কুমার দেবাদিদেব মহাদেবের দিকে আগমন করলে পার্বতী, অগ্নি, গঙ্গা, মহাদেব সকলেই ভাবলেন কুমার তাঁদের দিকে আসছেন। তাঁদের অভিপ্রায় অবগত হয়ে যোগবলে কুমার 'স্কন্দ' রূপধারণ করে মহাদেবের নিকট এবং 'বিশাখ', 'শাখ' ও 'নৈগম' রূপ ধারণ করে যথাক্রমে পার্বতী, অগ্নি, গঙ্গার নিকট গমন করলেন। এই ঘটনা দেখে সকলে আশ্চর্য হলেন। অনন্তর মহাদেব, পার্বতী, অগ্নি ব্রহ্মার নিকট প্রণিপাত করে কার্ত্তিকেয়কে আধিপত্য দান করার অনুরোধ করলেন এবং পিতামহ ব্রহ্মা সমস্ত দিক বিবেচনাপূর্বক কুমারকে দেবসেনাপতি নির্বাচন করলেন।

> পূর্বমেবাদিদেশাসৌ নিকায়েষু মহাত্মনাম্।

সমর্থঞ্চ তমৈশ্বর্য্যে মহামতিরমন্যত।।

ততো মুহূর্ত্তং স ধ্যাত্বা দেবানাং শ্রেয়সি স্থিতঃ।
সৈনাপত্যং দদৌ তস্মৈ সর্বভূতেষু ভারতঃ।।[৪]

সকলেই কুমারের স্তুতি করতে থাকেন, অনুচরেরা কোলাহলে নৃত্য করতে লাগলেন। আবার বালির পুত্র বাণ ক্রৌঞ্চপর্বতে আশ্রয় করে দেবতাদের পীড়ন শুরু করলে কার্ত্তিকেয় বাণের দিকে ধাবিত হন কিন্তু সে প্রাণভয়ে পর্বতের গুহায় আশ্রয় গ্রহণ করে। ফলে কার্ত্তিকেয় ক্রুদ্ধ হয়ে অগ্নি প্রদত্ত বাণদ্বারা ক্রৌঞ্চপর্বতকে বিদারণ করেন, সেখানে বসবাসকারী সকলপ্রাণী বিচলিত হয়ে পড়ে। তারপর পর্বত থেকে শতশত ও সহস্র সহস্র দৈত্য নির্গত হয় কার্ত্তিকেয় ও তাঁর অনুচরেরা মিলিতভাবে সকলকে হত্যা করেন। এরপর স্বর্গীয় রমনীগণ কার্ত্তিকেয়ের উপর পুষ্পবৃষ্টি ও গন্ধর্ব্বেরা ও যাজ্ঞিক-মহর্ষিরা তাঁর স্তব করতে লাগলেন।

মহাভারতের অনুশাসনপর্বের তিয়াত্তরতম অধ্যায়ে পিতামহ ভীষ্ম কর্তৃক যুধিষ্ঠিরকে সুবর্ণদানের মাহাত্ম্যবর্ণনাবসরে কার্ত্তিকেয়ের প্রসঙ্গ উত্থাপিত হয়। এখানেও পূর্বোক্ত বৃত্তান্তের অনুসরণ করা হয়েছে। হিমালয় কন্যা পার্বতী ও মহাদেবের বিবাহ সম্পন্ন হওয়ার পর সঙ্গমে লিপ্ত হলে জগতের হিতার্থে মহাদেবের নিকট দেবতাদের গমন, তিনি সম্মতি প্রদানপূর্বক তাঁর রেত উপরের দিকে নিলেন, তাই তিনি সেই সময় থেকে অদ্যাবধি উর্দ্ধরেত হলেন। শিবের অনুত্তমতেজ অগ্নিতে পতিত হল। অগ্নি গঙ্গার সঙ্গে মিলিত হয়ে তাঁর গর্ভে রেত স্থাপন করলেন কিন্তু গঙ্গার পক্ষে সেই রেত ধারণ করা দুঃসহ হয়ে উঠল। অগ্নি ও অন্যান্য দেবতাদের নিষেধ সত্ত্বেও সুমেরুপর্বতে তিনি সেই গর্ভ ত্যাগ করলেন। সুমেরুপর্বত উজ্জ্বল সুবর্ণবর্ণের ন্যায় আলোকিত হয়ে উঠল। গঙ্গাদেবীর গর্ভ শরবণে বৃদ্ধি পেতে লাগল এবং বালকে পরিণত হল। ছয়জন কৃত্তিকা সেই দীপ্তিসম্পন্ন বালককে দেখতে পেয়ে তাঁর নিকট গমন করে স্তন্যদুগ্ধ পান করালেন এবং পুত্ররূপে পালন-পোষণ করতে লাগলেন। সেই কারণে সুন্দর কান্তিযুক্ত সেই বালকের নাম কার্ত্তিকেয় লাভ করল, শিবের স্খলিত রেত থেকে উৎপন্ন বলে তাঁর নাম 'স্কন্দ' প্রাপ্ত হল এবং সুমেরুপর্বতের গুহায় বাস করেছিল বলে তাঁর নাম হয় 'গুহ'।

স তু গর্ভো মহাতেজা গাঙ্গেয়ঃ পাবকোদ্ভবঃ।
দিব্যং শরবণং প্রাপ্য ববৃধেঽদ্ভুতদর্শনঃ।।

দদৃশুঃ কৃত্তিকাস্তন্তু বালার্কসদৃশদ্যুতিম্।
পুত্রং বৈ তাশ্চ তং বালং পুপুষুঃ স্তন্যবিস্রবৈঃ।।

ততঃ স কার্ত্তিকেয়ত্বমবাপ পরমদ্যুতিঃ।
স্কন্নত্বাৎ স্কন্দতাং চাপি গুহাবাসাদ্গুহোঽভবৎ।।[৫]

বহু পুরাণে কুমারকার্ত্তিকেয়ের বৃত্তান্ত পাওয়া যায়। যেমন - বায়ুপুরাণের বাহাত্তরতম অধ্যায়ে সূত কার্ত্তিকেয়ের জন্মবৃত্তান্ত বর্ণনা করেছেন। শৈলরাজ ও মেনার কন্যা উমা। উমার সাথে শিবের বিবাহ হয়। ইন্দ্র তাঁদের সন্তান উৎপত্তির আশঙ্কায় ভীত হয়ে অগ্নিকে তাঁদের রতিকালে বিঘ্ন সম্পাদনের জন্য প্রেরণ করেন। কক্ষে প্রবেশ মাত্রই বিঘ্ন সম্পাদিত হয়, মহাদেবের রেত ভূমিতে পতিত হয়। উমাদেবী অসন্তুষ্ট হয়ে অগ্নিকে মহাপ্রত রৌদ্ররেত ধারণ করে গর্ভধারণ করার অভিশাপ প্রদান করেন। এরপর অগ্নি গর্ভধারণজনিত ক্লেশ সহ্য করতে অসমর্থ হয়ে গঙ্গাদেবীকে তা ধারণ করার অনুরোধ করেন, তিনি সম্মতি প্রদান করেন এবং হিমালয়ের শরবণ নামক স্থানে গর্ভমোচন করেন। সেখানেই প্রতাপবান রুদ্রাগ্নিগঙ্গাতনয় কুমারের জন্ম হয়।

তয়া পরিগতং গর্ভং কুক্ষৌ হিমবতঃ শুভে।
শুভং শরবণং নাম চিত্রং পুষ্পিতপাদপ।
তত্র তৎ ব্যসৃজদগর্ভং দীপ্যমানমিবানলম্।।

রুদ্রাগ্নিগঙ্গাতনয়স্তত্র জাতোঽরুণপ্রভঃ।

আদিত্যশতশঙ্কাশোং মহাতেজাঃ প্রতাপবান্।।

তস্মিন্ জাতে মহাভাগে কুমারে জাহ্নবীসুতে।
বিমানযানৈরাবকাশং পতত্রিভিরিবাবৃতম্।।[৬]

সমস্ত দেবগণ অভিষেকের নিমিত্ত উপস্থিত হলে কুমার প্রীতিবশত যুগপৎ সকলকে দেখার জন্য ছয়টি মুখ ধারণ করলেন। কুমারের জন্মের পর তাঁর তেজে সকল দেববিরোধী দানবগণ স্কন্দিত বা ব্যথিত হয়েছিলেন, তাই তাঁর নাম 'স্কন্দ'। তারকাসুরকে বধ করার নিমিত্ত দেবগণ কুমারকে দেবসেনাপতি পদে অভিষিক্ত করেন।

ব্যাসদেব রচিত *শিবপুরাণ*-এর নবম অধ্যায়ের ‘জ্ঞানসংহিতায়’ কুমারকার্ত্তিকেয়ের বৃত্তান্ত দৃষ্ট হয়। এই অধ্যায়ের প্রারম্ভে দেখা যায় তারকাসুরের কঠোর তপস্যার কারণে ভীত দেবগণ পিতামহ ব্রহ্মার নিকট আসেন তারকাসুরকে বর প্রদান করার অনুরোধ নিয়ে। পিতামহ সম্মত হন এবং তারকাসুরকে বর প্রদানের জন্য নির্দিষ্ট স্থানে গমন করেন এবং তাঁকে দুটি বর প্রদান করেন – প্রথম বরে তারকাসুরের তুল্য বলশালী ত্রিভুবনে কোন প্রাণী হবেনা। দ্বিতীয় বরে শিবরেত থেকে উৎপন্ন পুত্র দেবসেনাপতি হয়ে অস্ত্র নিক্ষেপ করলে তারকাসুরের বিনাশ হবে।

বরদ্বয়ং তদা দেয়ং শ্রুয়তাঞ্চ পিতামহ।
ত্বয়া চ নিমিত্তে লোকে মত্তুল্ল্যো বলবান্ নহি।।

শিববীর্য্য সমুৎপন্নঃ পুত্র সেনাপতির্যদা।
ভূত্বা শস্ত্রং ক্ষিপেন্মহ্যং তদা মে মরণং ভবেত্।
ইত্যুক্তে চ তদা তেন ব্রহ্মা লোকপিতামহঃ।।

বরঞ্চ তাদৃশং দত্ত্বা দেবানুজ্ঞাপরায়ণ।।[৭]

এরপর তারকাসুর বর লাভ করে একে একে ত্রিভুবন অধিকার করলে, দেবগণ পুনরায় ব্রহ্মার নিকট আগমন করে তারকাসুরের নিধনের অনুরোধ করেন। তখন ব্রহ্মা জানান শিবরেত হতে উৎপন্ন পুত্রই একমাত্র তারকাসুরকে বধ করতে সমর্থ হবে। সেইসময় হিমালয়ে তপস্যারত শিবকে উমাদেবী সেবা করছিলেন, সুতরাং সেখানেই শিব ও উমার সংযোগ হতে পারে। তাঁদের বিবাহ সম্পন্ন হওয়ার পর উভয়ের মিলনে জাত পুত্রের দ্বারা তারকাসুরের বিনাশ সম্ভব হবে। কারণ উমা ভিন্ন অন্য কোন নারী শিবরেত ধারণে সক্ষম নয়। সুতরাং উমা ও পার্বতীর মিলনের নিমিত্ত দেবরাজ ইন্দ্র কামদেবকে আহ্বান জানিয়ে সমস্ত বৃত্তান্ত অবগত করালেন, তিনিও মহাদেবের ধৈর্য ভঙ্গ করার প্রতিশ্রুতি দিলেন। এরপর কামদেব হিমালয়ে তপস্যারত শিব ও তাঁকে পরিচর্যায় রত পার্বতীর মধ্যে প্রেমভাব সৃষ্টির জন্য সেইস্থানে অকাল বসন্তের আগমন ঘটালেন। হিমালয় পুষ্পে ও ফলে পরিপূর্ণ হয়ে উঠল। পার্বতীও অপরূপ সজ্জায় সজ্জিত হয়ে সেখানে আগমন করলেন। সুযোগ বুঝে কামদেব কামবাণ প্রয়োগ করে বামপার্শ্বে অবস্থান করলেন। দেবাদিদেবও তপস্যা থেকে বিরত হয়ে পার্বতীর রূপের বর্ণনা আরম্ভ করলেন। এরপর তিনি পার্বতীর বস্ত্রাঞ্চল আকর্ষণ করতে গেলে পার্বতী সরে দাঁড়ান। তারপর মহাদেব চিন্তা করলেন, তিনি কি মোহগ্রস্ত হয়েছেন? সাথে সাথেই বিবেক লাভ করেই দৃঢ়ভাবে আসনে উপবিষ্ট হলেন। কারণ অনুসন্ধান করে দেখলেন কন্দর্পের বাণ তাঁকে বামদিক হতে আকর্ষণ করছে। তখন তিনি অত্যন্ত ক্ষুব্ধ ও অনুতপ্ত হয়ে তৃতীয়নেত্র হতে অগ্নিস্ফুলিঙ্গ সৃষ্টি করে কন্দর্পকে ভষ্ম করে দিলেন, কন্দর্প ক্ষমা প্রার্থনা করতে করতে পরলোক গমন করলেন। তাঁর এই পরিণতি পর্যবেক্ষণ করে দেবগণ, সখীসহ পার্বতী সেই স্থান পরিত্যাগ করলেন। কামদবের পত্নী রতি এই অকালমৃত্যু সহ্য করতে অসমর্থ হয়ে মূর্চ্ছা গেলেন, পরে চৈতন্য লাভ করে ভীষণ করুণভাবে বিলাপ করতে শুরু করলেন। পুনরায় দেবাদিদেব কন্দর্পের প্রত্যাবর্তনের আশ্বাস দিলে তিনি প্রতীক্ষা করতে লাগলেন। পার্বতী গৃহে প্রত্যাগমন করে শিব শিব বলে অনুতাপ করতে থাকেন। দেবর্ষি নারদ সেখানে গমন করে তপস্যার দ্বারা মহাদেবকে লাভ করার পরামর্শ প্রদান করেন এবং সেই স্থান ত্যাগ করলেন। পার্বতী কঠোর তপশ্চর্যা শুরু করলেন, তা দেখে দেবগণ নারদকে মহাদেবের নিকট প্রেরণ করলেন, যাতে মহাদেব প্রীত হয়ে পার্বতীর অভীষ্ট বর প্রদান

করেন। দেবাদিদেবও সম্মত হয়ে বৃদ্ধের বেশধারণ করে সেখানে গমন করলেন। পার্বতী তাঁকে যথাযথ সম্মন প্রদর্শন করে পরিচর্যা ও কুশল প্রশ্নাদি জিজ্ঞাসা করলেন, দেবাদিদেব তাঁর পরিচয় গোপন করে তিনি পার্বতীর তপঃপ্রবৃত্তির কারণ জিজ্ঞাসা করে বললেন - যদি মনোমত পতির কামনায় এইরূপ তপঃপ্রবৃত্তি হয়ে থাকে, তবে এখনই তপস্যা হতে নিবৃত্ত হও কারণ রত্ন কখনো গ্রহীতার কামনা করে না, গ্রহীতা নিজেই রত্নকে অন্বেষণ করেন। তারপর পার্বতী কর্তৃক প্রেরিতা সখী তপশ্চর্যা করার কারণ সহ সমস্ত বৃত্তান্ত বৃদ্ধবেশধারী শিবকে শোনালেন এবং শিবকে স্বামীরূপে লাভের জন্যই পার্বতীর এই তপস্যা, এই কথাও জানালেন। দেবী স্বয়ং নিজমুখে তা স্বীকার করলেন। এরপর সেই বৃদ্ধ শিবের চরম নিন্দা করলেন এবং পার্বতী ও শিবের মধ্যে মিলন অসম্ভব তা পার্বতীকে জানালেন। পার্বতী শিবনিন্দায় অত্যন্ত ক্রুদ্ধ হয়ে উক্ত বৃদ্ধকে অপমান করলেন এবং শিবের প্রশংসা করে সেই স্থান পরিত্যাগ করতে চাইলে শিব তাঁর স্বরূপ প্রকাশ করে বর প্রার্থনা করতে বললেন। পার্বতীর তপস্যা, প্রেমাতিশয্য এবং সৌন্দর্য দ্বারা শিব তাঁর দাসে পরিণত হয়েছেন তা জানালেন এবং তাঁর সাথে গৃহে গমন করার প্রস্তাব দিলেন। কিন্তু পার্বতী দেবাদিদেবকে চিরাচরিত প্রথানুসারে পিতৃগৃহ থেকে নিয়ে যেতে বললেন। মহাদেবও সেই প্রস্তাবে রাজি হয়ে দেবতাদের সঙ্গে যথাসময়ে হিমালয়ের গৃহে বিবাহ নিমিত্ত অবস্থান করলেন। কিন্তু মেনকা শিবের রূপদর্শন করে শিবের সঙ্গে বিবাহ দিতে অসম্মতি প্রকাশ করলেন। তখন সকল দেবতাগণ পার্বতীকে বোঝালেন এবং শিবকে সমাদর করতে বললেন। অনেক সময়পর তিনি প্রকৃতস্থ হলেন এবং নারদের অনুরোধে পুনর্বার দর্শন করলেন এবং তাঁর শোভা দর্শন করে চিত্র্যালিখিতার ন্যায় অবস্থান করলেন। পার্বতী তাঁকে নিজের বশে করেছেন সেই জন্য তাঁর প্রশংসা করতে লাগলেন ও বিবাহের সমস্ত কার্য সম্পন্ন করলেন। এরপর সবাই আনন্দের সঙ্গে কৈলাসে গমন করলেন এবং সুরতক্রীড়ায় মত্ত হলেন। এদিকে তারকাসুরের অত্যাচার ক্রমশ বৃদ্ধি পেল, অন্যদিকে তাঁদের সন্তান উৎপাদনে বিলম্ব হওয়ায় দেবগণ অগ্নিকে কারণ অনুসন্ধানের জন্য শিবকক্ষে প্রেরণ করেন। অগ্নি কপোতবেশ ধারণ করে কক্ষে প্রবেশমাত্রই শিব বুঝতে পারেন এবং সুরতক্রীড়া হতে নিবৃত্ত হয়ে অগ্নিকে মহাবীর্য্য প্রদান করলেন কিন্তু অগ্নি তা ধারণে অসমর্থ হয়ে গঙ্গায় নিক্ষেপ করলেন, গঙ্গাও অসমর্থ হয়ে শরবণে নিক্ষেপ করলেন। সেখানেই এক সুন্দর বালকের জন্ম হয়। তখন সেই স্থানে ছয়জন রাজকন্যা স্নান করতে আসেন এবং পরস্পর পরস্পরকে 'আমার সন্তান' বলে দাবি করতে থাকেন, ফলে ওই বালক ছয়টি মুখ ধারণ করে ছয়জন রাজকন্যার দুগ্ধপান করলেন। সেই কারণে তাঁর নাম 'ষাণ্মাতুর' ও পরে 'স্কন্দ', 'শরজন্মা', 'গঙ্গাপুত্র' নামে পরিচিতি লাভ করেন।

> নিক্ষিপ্তঞ্চ শরস্তম্বে তত্র বালো ব্যজায়ত।
> সুন্দরঃ সুভগঃ শ্রীমান দর্শনাৎ সুখদায়কঃ।।
>
> এতস্মিন্নন্তরে তত্র রাজকণ্যাঃ সমাগতাঃ।
> ষট্সংখ্যাশ্চৈব স্নানার্থং তাভির্দৃষ্টস্তু বালকাঃ।।
>
> মদীয়োঽয়ং মদীয়শ্চ বদন্তশ্চ পরস্পরম্।
> সম্পাদ্য ষন্মুখানীহ পীতং স্তন্যং স্বয়ং তদা।।
>
> ষাণ্মাতুরস্তদা নাম প্রসিদ্ধস্তু মহাত্মনঃ।
> পার্ব্বতীনন্দনো নাম শরজন্মা ততঃ পরম্।।[৮]

*পদ্মপুরাণ*-এর সৃষ্টিখণ্ডে দৃষ্ট হয় যে, দেবাদিদেব মহাদেব স্বয়ং পার্বতীদেবীর প্রতি আকৃষ্ট হয়ে মুনিগণের দ্বারা হিমালয়ের কাছে বিবাহের প্রস্তাব প্রেরণ করেন। পার্বতী ও হিমালয় উভয়ের সম্মতিক্রমে বিবাহানুষ্ঠান সম্পন্ন হয়। কিন্তু তারপর মহাদেব তাকে কৃষ্ণা বলায় পার্বতী অপমানিতবোধ করেন এবং পরস্পর ক্রোধান্বিত হয়ে পড়েন, তারপর বীরককে মহাদেবের দায়িত্ব দিয়ে চলে যান। এরপর তিনি কঠোর তপস্যা করতে শুরু করেন। ব্রহ্মা স্বয়ং তাঁর তপস্যায় সন্তুষ্ট হয়ে গৌরাঙ্গ লাভের বর প্রদান করেন। গৌরাঙ্গী হয়ে শিবের কাছে পুনরাগমন এবং দিব্যশতসহস্র বছর কক্ষে আবদ্ধ থাকেন। শিবের কক্ষাভ্যন্তর বৃত্তান্ত জানার জন্য দেবগণ অগ্নিকে প্রেরণ করেন, শুকরূপী অগ্নি কক্ষে প্রবেশ মাত্রই শিব বুঝতে পারেন। তাঁদের রতিকালে বিঘ্ন ঘটানোর জন্য

শিবতেজের অর্ধাংশ উমাদেবীর গর্ভে ও অর্ধাংশ ভূমিতে পতিত হয়। শুকরূপী অগ্নিকে মহাদেব তা পান করার নির্দেশ দেন। অগ্নি তা পান করেন। ঋভু নামক দেবগণ যারা অগ্নিবক্ত্র নামে পরিচিত, তাঁরা এর দ্বারা প্লাবিত হলেন। তাঁদের জঠর ভেদ করে বহু যোজন বিস্তৃত সুবিশাল সরোবর উৎপন্ন হয়। পার্বতী একদিন সেই সরোবরে জলক্রীড়া করতে উপস্থিত হন। সেখানে কৃত্তিকাদের স্ব স্ব পাত্রে জল নিয়ে যেতে দেখে জলপান করতে চাইলেন, কিন্তু তাঁরা জানান সেই জলপান করে পার্বতীর গর্ভে যে সন্তান উৎপন্ন হবে সে কৃত্তিকাদের নামেই পরিচিত হবে। পার্বতী সম্মত হয়ে সেই জল পান করলেন এবং তাঁর বামকুক্ষিভেদ করে এক অদ্ভুত পুত্র সন্তানের জন্ম হয়। তিনি পরবর্তীকালে কুমার, স্কন্দ, বিশাখ, ষড়ানন নামে পরিচিতি লাভ করেন।

*কালিকাপুরাণ*-এর ছেচল্লিশতম অধ্যায়ের দ্বাদশ শ্লোকে দৃষ্ট হয় যে, ইন্দ্রাদি দেবগণ মহাদেবের নিকট তারকাসুরের বধের নিমিত্ত উমার গর্ভে তাঁর ঔরসে সন্তান প্রার্থনা করেন। তিনি সম্মত হয়ে উমাদেবীর সঙ্গে সুরতক্রীড়া আরম্ভ করলেন কিন্তু উভয়ই নিধুবনে তৃপ্তি লাভ করলেন না। ফলে নিধুবন সহ সমগ্রজগৎ আকুলীভূত হল, দেবতাগণ চিন্তিত হয়ে সৃষ্টিকর্তা ব্রহ্মার নিকট গমন করলেন। ব্রহ্মা বললেন হরপার্বতীর সন্তান দেবগণ সমগ্র ত্রিভুবনের দুঃসহ হয়ে উঠবে। সুতরাং দেবগণ কৈলাসে গমন করে মহাদেবের স্তুতি করলেন এবং হর-পার্বতীর সন্তান যাতে না উৎপন্ন হয় সেই ব্যবস্থা করলেন। দেবগণ সেইমত কার্য করলেন। দেবাদিদেবও মহামৈথুন ত্যাগ করে রতিমাত্র অবলম্বন করলেন। দেবতাদের আহ্বান করে তেজ ত্যাগ করলেন এবং দেবতাদের আদেশে অগ্নি সেই তেজ ধারণ করলেন।

> তারকস্য বধার্থায় দেবৈঃ শক্রপুরোগমৈঃ।
> স্তুতিভির্নতিভিঃ শম্ভুং সন্ততির্যাচিতা পুরা।।
>
> উমায়াং জায়তে পুত্রো যদি শঙ্করতেজসা।
> অশক্যঃ সর্বলোকেশৈঃ সেন্দ্রৈরপি সুরাসুরৈ।।[৯]

অগ্নি সেই তেজ নিজ প্রভাবে আকাশগঙ্গার গর্ভে পুত্র উৎপাদন করবেন এবং পরিত্যক্ত তেজের পরমাণুদ্বয়, পরিমিত অল্পতেজ গিরিসানুতে পতিত হয়ে ভৃঙ্গ ও অঞ্জন সদৃশ কৃষ্ণবর্ণ মহাকালের জন্ম হয়। হর-পার্বতী তাঁদের পালন করে গণাধিপতিরূপে দ্বারে নিযুক্ত করলেন। কিন্তু পার্বতী সমস্ত বৃত্তান্ত অবগত হয়ে দেবতাদের অপুত্রক হওয়ার অভিশাপ প্রদান করেন। এরপর আকাশগঙ্গার গর্ভে হতে দুটি সুন্দর সন্তানের জন্ম হয়। কিন্তু পরে তাঁরা একটি দেহে পরিণত হয়, ফলে গঙ্গা বিস্মিত চিত্ত হয়ে তাঁকে শরবণে ত্যাগ করে আসেন। পরে শিবের শক্তির প্রভাবে সেই সন্তান মহাপরাক্রমশালী হয়ে উঠলেন এবং দেবসেনাপতিপদে অধিষ্ঠিত হয়ে তারকাসুরকে বধ করলেন।।

> সোঽতিবৃদ্ধঃ শক্তধরো মহাবলপরাক্রমঃ।
> বর্দ্ধিতঃ শঙ্করেণাশু দেবসেনাধিপোঽভবৎ।।
>
> ততঃ সুরারিং সগণং তারকং লোকতারকম্।
> শক্তিহস্তো হরসুতঃ প্রমমাথ মহাবলম্।।[১০]

পূর্বোক্ত পুরাণগুলির ন্যায় *স্কন্দপুরাণ-এ* দেবাদিদেবের স্কন্ন অর্থাৎ স্খলিত রেত হতে কুমারের জন্ম হয়, তাই তার নাম 'স্কন্দ' হয়। এই পুরাণে শিব ও পার্বতীর অত্যন্ত প্রিয় পুত্ররূপে কুমারকার্ত্তিকেয়কে দেখানো হয়েছে। কুমারের বয়স পাঁচবছর অতিক্রান্ত হলে দেবতারা কুমারকে সেনাপতি পদে অভিষিক্ত করেন। তারপর কুমার তারকাসুর নিধন নিমিত্ত তাম্রবতী নগরে গমন করলেন। শঙ্খ নাদিত হলে, সসৈন্যতারকাসুর পুর হতে নির্গত হয়ে কুমারের সাথে প্রবল যুদ্ধে প্রাণ হারান। দেবতাগণ কুমারের প্রশংসা করলেন।

> তদ্ভগ্ন দানববলং দৃষ্ট্বা স যুযুধে রণে।
> বভঞ্জ সদ্যো দেবেশো বাণজালৈরনেকধা।।
>
> শক্তিনামুধ্য গাঙ্গিন্যাশ্চিক্ষেপ কৃষ্ণপ্রেরিতাঃ।

সরথঞ্চ সযন্তারং চক্রে তং ভস্মসাৎ ক্ষণাৎ।।

শেষাঃ পাতালগমন হতং দৃষ্ট্বাথ তারকম্।
ততো দেবগণাঃ সর্ব্বে শসংসুস্তস্য বিক্রমম্।।[১১]

*বরাহপুরাণে* শিব নিজদেহস্থিত শক্তি উমাতে সংক্ষোভিত করে অহংকাররূপে কার্ত্তিকেয়কে সৃষ্টি করেছেন ও সেনাপতিরূপে নিযুক্ত করার কথা বলা হয়েছে।[১২] *মৎস্যপুরাণে* কুমারকার্ত্তিকেয়কে অগ্নির পুত্ররূপে দেখানো হয়েছে[১৩] এবং এই পুরাণে তাঁর প্রতিমা বর্ণিত হয়েছে[১৪]। *বামনপুরাণ, ব্রহ্মবৈবর্তপুরাণ* ও *লিঙ্গপুরাণে* কুমারকার্ত্তিকেয়ের একই বৃত্তান্ত পাওয়া যায়।

মহাকবি কালিদাসের রচনাগুলির মধ্যে অন্যতম ও প্রসিদ্ধ মহাকাব্য হল *কুমারসম্ভব*। এই মহাকাব্য প্রধানত সপ্তদশ সর্গে বিভক্ত। প্রথম সর্গ থেকে ষষ্ঠ সর্গ পর্যন্ত শিবপুরাণের কাহিনীকে অনুসরণ করেছেন মহাকবি। সপ্তম সর্গে শিব-পার্বতীর বিবাহ বর্ণন, শিবের বিবাহযাত্রার ও বরযাত্রীদের মনোরম বর্ণনা, কামদেবের পুনর্জীবন লাভ, শিব-পার্বতীর কৌতুকাগার প্রবেশাদি এই সর্গে বর্ণিত। অষ্টম সর্গে শিব-পার্বতীর কামসূত্রানুসারে রতিবিলাসাদি সম্ভোগশৃঙ্গার রসের বর্ণনা দৃষ্ট হয়। উভয়ের হিমালয়ের গৃহে গমন, কৈলাসগমন ও জলক্রীড়া বর্ণনা এই সর্গে দৃষ্ট হয়। নবম সর্গে ইন্দ্রের নির্দেশে অগ্নি কপোতরূপ ধারণ করে শিব-পার্বতী সম্ভোগালয়ে প্রবেশ করেন। প্রবেশমাত্র অগ্নি ক্রুদ্ধ শিবকে ইন্দ্রের সন্দেশ প্রদান করেন এবং শিব অগ্নিতে শুক্র স্থাপন করেন। অন্তিমে শিব-পার্বতীর বিহার বর্ণনা দ্বারা সর্গ সমাপ্তি হয়েছে। দশম সর্গে শিবতেজ প্রভাবে অগ্নির বিরূপত্ব প্রাপ্তি এবং ইন্দ্রের নির্দেশে শিব শুক্র গঙ্গায় স্থাপন করেন। ছয়জন কৃত্তিকা ভাগীরথীতে স্নান করায় শুক্রের সংস্পর্শে এসে গর্ভধারণ করেন এবং তাঁদের গর্ভ থেকেই কুমারের জন্ম হয়।

অমোঘং শাম্ভবং ৰীজং সদ্যো নদ্যোজ্ঝিতং মহৎ।
তাসামভ্যুদরং দীপ্তং স্থিতং গর্ভত্বমাগতম্।।

সুজ্ঞা বিজ্ঞায় তা গর্ভভূতং তদ্বোঢুমক্ষমাঃ।
বিষাদমদধুঃ সদ্যো গাঢ়ং ভর্তৃভিয়া হ্রিয়া।।

ততঃ শরবণে সার্ধং ভয়েণ ব্রীড়য়া চ তাঃ।
তদ্গর্ভজাতমুৎসৃজ্য স্বান্গৃহানভিনির্যয়ুঃ।।[১৫]

একাদশ সর্গে ইন্দ্রাদি দেবতাদের অনুরোধে ছয়জন কৃত্তিকা দুগ্ধ পান করান। পার্বতী কুমারের জন্মবিষয়ে শিবকে জিজ্ঞাসা করেন এবং শিব কুমারের জন্মরহস্য উদ্ঘাটন করেন। উভয় মিলে কুমারকে নিতে যান, এরপর কুমারজন্মোৎসব, কুমারের লীলা ও জলক্রীড়ার বর্ণনা দ্বারা সর্গ সমাপ্ত হয়। দ্বাদশ সর্গে ইন্দ্র তারকাসুর দ্বারা পীড়িত হয়ে শিবগৃহাগমন করে কৈলাসশোভা দর্শন করেন, সেখানে কুমারকে দেখে আশ্বস্ত হলেন এরপর ইন্দ্র কর্তৃক তারকাসুরের উপদ্রব বর্ণিত হয়েছে। ত্রয়োদশ সর্গে শিব-পার্বতীর নির্দেশে কুমার তারকাসুরকে বধের নিমিত্ত সর্গে গমন করে সমস্ত দেবতাদের অভয় প্রদান করেন এবং সবার প্রশংসা লাভ করেন। কুমার বিধ্বস্ত সর্গ দর্শন করে ক্রুদ্ধ হন। চতুর্দশ সর্গে তারকাসুর বধ নিমিত্ত ইন্দ্রাদি দেবতা দ্বারা কুমার সজ্জীকরণ ও প্রস্থান বর্ণিত হয়েছে। পঞ্চদশ সর্গে যুদ্ধ নিমিত্ত কুমারের তারকাসুরাভিমুখাগমন, দেবতাদের ক্ষোভপ্রাপ্তি, তারকাসুরের বর্ণনা, পঞ্চমহোৎপাত বর্ণনা, ষোড়শ সর্গে দেবতা ও অসুরদের তুমুল যুদ্ধ বর্ণনা এবং সপ্তদশ সর্গে কুমারের বাণে দেবতাদের নাগপাশ থেকে মুক্তি, তারকাসুর ও কুমারের মধ্যে উক্তি-প্রত্যুক্তি ও বায়ু অস্ত্র প্রয়োগের দ্বারা তারকাসুরবধ দর্শিত হয়েছে।

আধুনিকসংস্কৃত কবি রেবাপ্রসাদ দ্বিবেদী তাঁর অন্যতম অমর সৃষ্টি হল *কুমারবিজয়-* মহাকাব্য। এই মহাকাব্য মোট নয়শত পদ্য ও একাদশ সর্গে নিবদ্ধ। *কুমারসম্ভব* মহাকাব্যের প্রথম সর্গ থেকে অষ্টম সর্গ পর্যন্ত বিষয়বস্তুর সঙ্গে এই মহাকাব্যের প্রথম সর্গের সাদৃশ্য পাওয়া যায়। এই সর্গে শিব-পার্বতীর মিলন, ইন্দ্রের নির্দেশে অগ্নি কপোতরূপ ধারণ করে শিব-পার্বতীর সম্ভোগালয়ে প্রবেশ করেন, শিব কর্তৃক অগ্নিতে শুক্র স্থাপন করেন, শিবতেজ প্রভাবে অগ্নির বিরূপত্ব প্রাপ্তি এবং ইন্দ্রের নির্দেশে শিবশুক্র গঙ্গায় স্থাপন করেন। ছয়জন কৃত্তিকা ভাগীরথীতে স্নান করায় শুক্রের সংস্পর্শে

এসে গর্ভধারণ এবং তাঁদের গর্ভ থেকেই কুমারের জন্ম হয়। এখানে দেবসেনার পতি রূপে সাংসারিক কার্তিকেয়কে দেখানো হয়েছে । অন্তিমে শিব প্রশস্তি, তারকাশক্তির প্রভাব বর্ণনা দ্বারা প্রথম সর্গ সমাপ্ত হয়েছে। দ্বিতীয় সর্গে তারকাসুরবধ নিমিত্ত কুমারের অগ্নিরূপতা লাভ ও যুদ্ধের ভায়াবহতা দর্শিত হয়। তৃতীয় সর্গে কুমারের অগ্নিরূপের বর্ণনা দৃষ্ট হয়। চতুর্থ সর্গে কুমারের বৈশিষ্ট তথা বাহনাদির বর্ণনা এবং পবমান মূর্তির বর্ণনা লব্ধ হয়। পঞ্চম সর্গে কুমারের ষড়ানন মূর্তি, ব্যোমমূর্তি, অগ্নি, জল, বায়ুকে জয় করার বর্ণনা পাওয়া যায়। ষষ্ঠ সর্গে চেদীশ্বরের বর্ণনিত হয়েছে। সপ্তম সর্গে কুমার কর্তৃক তারকাসুরের মনে ভয়ের সৃষ্টি হয় এবং ভয় মানেই মৃত্যু।

আসঞ্চক্রে সমাসামপি ৰত ককুভাং সংবিতানেঽভিমানে-
নাপূর্যান্তর্বিতানং কিমপি স সদা তারকাখ্যঃ সুরারিঃ।

প্রকট্যং প্রাপ্য ভীতির্হৃদিবচ সুররিপোস্তস্য তীব্রস্য তীব্রা
যা বৈ নামান্তরং বৈ ভজতি মৃতিরিতি খ্যাপিতং বিশ্বপৃষ্ঠে।।[১৬]

অষ্টম সর্গে তারকাসুরবধ নিমিত্ত কুমারাভিনন্দন এবং ঋতু বর্ণনা দ্বারা সর্গ সমাপ্তি। নবম, দশম, একাদশ সর্গে যথাক্রমে দেবাদিদেব মহাদেবের প্রশংসা লক্ষিত এবং কবি ব্রহ্মার স্মরণ করেছেন। অন্তিমে কবি কর্তৃক নাট্যশাস্ত্র, ঔপনিষদিক সূক্তি ও কবি পরিচয় দ্বারা মহাকাব্যটি সমাপ্ত হয়েছে।

অবশেষে বলা যায়, সুপ্রাচীন বৈদিকযুগ থেকে বর্তমান পর্যন্ত 'কুমার' নামটি সাহিত্য ও সমাজে বিশেষভাবে পরিচিত। কুমারকর্তিকেয়ের দেবত্ব আর্য এবং অনার্য সবার নিকটই বিশেষ আদরণীয়। সাধারণভাবে দেবতারা মনুষ্যদের সৃষ্টি-পালন-রক্ষাকর্তা, সেই দেবতাদের সেনাপতি তথা রক্ষাকারীরূপে বিশেষ প্রসিদ্ধ কুমারকার্তিকেয়। জগৎকল্যাণ বলতে সাধারণভাবে বোঝায় জগতের সার্বিক মঙ্গলসাধন, কেবলমাত্র জগৎকে রক্ষা নয়। স্কন্দ একদিকে যেমন তারকাসুর ও অন্যান্য অসুরদের বধ করে ত্রিভুবনকে রক্ষা করেছিলেন, অন্যদিকে জগতের সার্বিক কল্যাণে তাঁর ভূমিকা অনস্বীকার্য। কুমারকার্তিকেয় এমন এক চরিত্র যার প্রভাব সাহিত্যে, সমাজে, রাজনীতিতে, অর্থনীতিতে, ধর্মীয়ক্ষেত্রে সর্বত্রই পরিলক্ষিত হয়। শুধুমাত্র সংস্কৃত নয়, আঙ্গলভাষা, বঙ্গভাষা, তামিলসাহিত্যে বহু কবি তাঁদের রচনার মূল উপজীব্যরূপে ভগবানকার্তিকেয়কে গ্রহণ করে জনপ্রিয়তা লাভ করেছেন। যেমন সংস্কৃতসাহিত্যে মহাকবিকালিদাস তাঁর *কুমাকসম্ভব*মহাকাব্যে, রেবাপ্রসাদদ্বিবেদী তাঁর *কুমারবিজয়* মহাকাব্যে, আঙ্গলসাহিত্যে R. Viswanathan এর লেখা *LORD MUROGAN karthikeya katha*, কন্নড়ভাষায় লেখা M.L. Raghavendra এর গ্রন্থ *Karthikeya Purana (Kannada)* বিশেষ প্রসিদ্ধ। আধুনিক সংস্কৃত কবি রেবাপ্রসাদ দ্বিবেদীর লেখা *কুমারবিজয়*-মহাকাব্যে তিনি সাংসারিক কার্তিকেয়কে প্রকাশিত করেছেন, যেখানে দেখানো হচ্ছে তিনি ব্রহ্মচারীব্রত অবলম্বন করলেও পত্নী দেবসেনা ও মাতা পার্বতীর মধ্যে সুসম্পর্ক বজায় রেখেছেন, যেটি বর্তমানসময়ে বেশ প্রাসঙ্গিক। এছাড়াও পুরাণগুলির কাহিনীতে দেখা যায় তিনি অসীম ক্ষমতার অধিকারী হলেও অত্যন্ত বিনয়ী এবং নম্র স্বভাবের যা শিক্ষনীয়। কার্তিকেয় চরিত্রটি তথাকথিত কুৎসিত রাজনীতির ঊর্দ্ধে গিয়ে প্রকৃত কল্যাণকারী চরিত্রের পরিচয় প্রদান করেছে। প্রসঙ্গক্রমে উল্লেখনীয়, পৌরাণিক কাহিনীগুলিতে কুমারের জন্মরহস্য পর্যালোচনা করলে দেখা যাবে যে, হর-পার্বতী স্বর্গীয় একশতবছর রতিক্রীড়ার পরেও সন্তান উৎপন্ন না হওয়ায় দেবগণ চিন্তিত হলেন। কিন্তু তাঁদের সন্তান জন্মালে অত্যন্তবলশালী হবেন এবং স্বয়ং ইন্দ্রও তাঁর নিকট পরাস্ত হবেন। সুতরাং তাঁরা পরিকল্পনা করে পার্বতীর গর্ভে শিবের রেত স্থাপন না করার প্রয়াস করেন এবং বহির্পরিত্যক্ত রেত হতে অত্যন্ত অনাদরে কৃত্তিকাগণের দুগ্ধপান করে প্রকৃত জন্মপরিচয় ব্যতীত কুমার বৃদ্ধি প্রাপ্ত হন কিন্তু তা সত্ত্বেও কুমার দেবতাদের নির্দেশে জগতের হিতার্থে তারকাসুরকে বধ করেন। এখানেই তাঁর মহিমা প্রতিপাদিত হয়েছে। *মৃচ্ছকটিক*-প্রকরণে শর্বিলক রাত্রে চুরি করার সময় কার্তিকেয়কে আহ্বান করেছেন - 'নমো বরদায় কুমারকার্তিকেয়ায়, নমঃ কনকশক্তয়ে ব্রহ্মণ্যদেবায় দেবব্রতায়, নমো ভাস্করনন্দিনে, নমো যোগাচার্যায়, যস্যাহং প্রথমঃ শিষ্যঃ, তেন চ পরিতুষ্টেন যোগরোচনা মে দত্তা'[১৭]। এখানে তাঁকে চৌর্যবৃত্তি অবলম্বনকারীদের আরাধ্যরূপে দেখানো হয়েছে। আপাতদৃষ্টিতে চৌর্যবৃত্তি সমাজের জন্য অহিতকর মনে হলেও চৌর্যবৃত্তিকে যদি একপ্রকার বৃত্তিরূপে দেখা হয়, তাহলে দেখা যাবে তিনি পরোক্ষভাবে একশ্রেণীর মানুষকে অর্থনৈতিকভাবে

স্বাবলম্বী হতে সাহায্য করেছেন। অন্তিমে যেটি না উল্লেখ করলে অসম্পূর্ণ থেকে যায় সেটি হল তাঁর ধর্মীয়প্রভাব। সুপ্রাচীনকাল থেকে স্বর্গীয় দেবসেনাপতিরূপে তিনি পূজিত হয়ে আসছেন, সেই ধারা আজও অব্যাহত বঙ্গীয় ও তামিলসংস্কৃতিতে। বঙ্গীয়সংস্কৃতিতে বলিষ্ঠসন্তানের দাতারূপে কার্ত্তিকেয়ের পূজা করা হয়। এই পূজা নবদম্পতি স্বেচ্ছায় করতে পারেন অথবা বর্তমানে নবদম্পতির গৃহে প্রতিবেশীদের দ্বারা কার্ত্তিকেয়ের মূর্তি দেওয়া হয়, তারপর সাড়ম্বরে পূজা করা হয় এবং বঙ্গপ্রদেশে কোন দ্রব্য হারিয়ে গেলে হারাকার্ত্তিকেয়ের পূজা করা হয়ে থাকে। তামিলসংস্কৃতিতে বিশেষ সাড়ম্বরে কার্ত্তিকেয়ের পূজা করা হয়। তামিল ও মালয়ালম ভাষায় কার্ত্তিকেয় 'মুরুগান' ও কন্নড় ও তেলেগুভাষায় তিনি 'সুব্রাহ্মণ্যম্' নামে পরিচিত। দক্ষিণভারতে বহু কার্ত্তিকেয়ের মন্দির রয়েছে তার মধ্যে অন্যতম তামিলনাড়ুর 'তিরুনেলভেলি নেল্লাইয়াপ্পা' মন্দির ও শ্রীলঙ্কার দক্ষিণাংশে 'কথারাগম' নামক কার্ত্তিকেয়ের মন্দির বর্তমান রয়েছে। সুতরাং জগতের সার্বিককল্যাণে কুমারকার্ত্তিকেয়ের ভূমিকা অপরিসীম তা বলার অবকাশ রাখেনা।

**উল্লেখপঞ্জি**

১. *ঋগ্বেদ*- ২/৩৩/১২, ৫/২/১-২, ১০/১৩৫/৪ ।

২. *বাল্মীকি-রামায়ণ,* আদিকাণ্ড - ৩৭/২১-২৩ ।

৩. *তদেব,* ৩৯/২০-২২ ।

৪. *বৈয়াসিক-মহাভারত,* শল্যপর্ব, ৪১/৪৬-৪৭ ।

৫. *তদেব,* অনুশাসনপর্ব, ৭৪/৭৮-৮০ ।

৬. *বায়ুপুরাণ* ৭২/৩২-৩৪ ।

৭. *শিবপুরাণ,* জ্ঞানসংহিতা, ৯/২৫-২৭ ।

৮. *তদেব,* ১৯/১৩-১৬ ।

৯. *কালিকাপুরাণ,* ৪৬/১২-১৩ ।

১০. *তদেব,* ৪৬/৯১-৯২ ।

১১. *স্কন্দপুরাণ,* ২৬৩/১৩-১৫ ।

১২. *বরাহপুরাণ,* ২৫/৩২-৩৮।

১৩. *মৎস্যপুরাণ,* ৫/২৬-২৭।

১৪. *মৎস্যপুরাণ,* ২৬০/৪৫-৫১।

১৫. *কুমারসম্ভব,* ১০/৫৭-৫৯।

১৬. *কুমারবিজয়,* ৭/৭১।

১৭. অবিনাশচন্দ্র দে ও শুভেন্দু কুমার সিদ্ধান্ত(সম্পা.), *মৃচ্ছকটিক,* তৃতীয়াঙ্ক, পৃ. ২১৬)।

## নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

*ঋগ্বেদ-সংহিতা*। সম্পা. রমেশ চন্দ্র দত্ত, অনু. নিমাই চন্দ্র পাল। কলকাতা : সদেশ, ২০০৭।

কালিদাস। *কুমারসম্ভব*। বাসুদেব শর্মা কর্তৃক সংশোধিত, মল্লিনাথ ও সীতারাম কৃত সঞ্জীবিনী টীকা সহ। মুম্বাই : নির্ণয় সাগর প্রেস্, ১৯৩৫।

দ্বিবেদী, রেবাপ্রসাদ। *কুমারবিজয়*। হিন্দি অনু. সদাশিবকুমার দ্বিবেদী। বারাণসী: কালিদাসসংস্থান, ২০০৭ (দ্বিতীয় সংস্করণ)।

ভট্টাচার্য, হংসনারায়ণ। *হিন্দুদের দেবদেবী উদ্ভব ও ক্রমবিকাশ* (দ্বিতীয় পর্ব)। কলকাতা : ফার্মা কেএলএম প্রাইভেট লিমিটেড, ২০১৫ (পুনর্মুদ্রণ)।

ব্যাসদেব। *বৈয়াসিক-মহাভারত*। সম্পা. ও অনু. হরিদাস সিদ্ধান্ত বাগীশ, *ভারতকৌমুদী* ও নীলকণ্ঠের *ভারতভাবদীপ* টীকা সহ। কলকাতা : বিশ্ববাণী প্রকাশনী, ১৪০০ বঙ্গাব্দ (দ্বিতীয় সংস্করণ)।

_। *স্কন্দপুরাণ*। সম্পা. ও অনু. পঞ্চানন তর্করত্ন। কলকাতা : নবভারত পাবলিশার্স, ১৩৯৭ বঙ্গাব্দ ।

_। *শিবপুরাণ*। সম্পা. ও অনু. পঞ্চানন তর্করত্ন, শ্রীজীব ন্যায়তীর্থ কর্তৃক পরিদৃষ্ট। কলকাতা : নবভারত পাবলিশার্স, ১৩৮৪ বঙ্গাব্দ।

_। *কালিকাপুরাণ*। সম্পা. ও অনু. পঞ্চানন তর্করত্ন, শ্রীজীব ন্যায়তীর্থ কর্তৃক পরিদৃষ্ট। কলকাতা : নবভারত পাবলিশার্স, ১২৮১ বঙ্গাব্দ।

_। *বরাহপুরাণ*। সম্পা. ও অনু. পঞ্চানন তর্করত্ন, শ্রীজীব ন্যায়তীর্থ কর্তৃক পরিদৃষ্ট। কলকাতা : নবভারত পাবলিশার্স, ১২৯৬ বঙ্গাব্দ।

_। *মৎস্যপুরাণ*। সম্পা. ও অনু. পঞ্চানন তর্করত্ন। কলকাতা : বঙ্গবাসী-ইললেকট্রোমেসিনযন্ত্র, ১৩১৬ বঙ্গাব্দ।

বাল্মীকি। বাল্মীকি-রামায়ণ (আদিকাণ্ড ২)। অনু. সম্পা. অমরেশ্বর ঠাকুর। কলকাতা : বিশ্ববাণী প্রকাশনী, ১৪২১ বঙ্গাব্দ (দ্বিতীয় সংস্করণ)।

শূদ্রক। *মৃচ্ছকটিক*। সম্পা. অবিনাশচন্দ্র দে ও শুভেন্দু কুমার সিদ্ধান্ত। কলকাতা : সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪১৩ বঙ্গাব্দ (দ্বিতীয় সংস্করণ)।

Muthuswamy Sastrigal, T. K. *Karthikeya Katharnavam* (Text in Sanskrit with Commentary in Tamil). New Delhi, 1982.

Narayanan, Usha. *Kartikeya and his battle with the soul stealer.* Haryana: Penguin Random House India, 2018.

# নাগার্জুনের দর্শনভাবনায় চতুষ্কোটি পদ্ধতি: একটি অধ্যয়ন

দেবেশ সরকার

**সংক্ষিপ্তসার**

মাধ্যমিকাচার্য নাগার্জুন ভারতীয় দর্শনের একজন অন্যতম দার্শনিক। *শূন্যবাদ* তাঁর দর্শনের কেন্দ্রীয় বিষয়। তিনি প্রতীত্যসমুৎপাদকেই *শূন্যবাদ* বলেছেন। নাগার্জুন শূন্যতত্ত্বকে প্রকাশ করার জন্য চতুষ্কোটি পদ্ধতি ও প্রসঙ্গ নামক দ্বান্দিক পদ্ধতির প্রয়োগ করেছেন। অর্থাৎ নাগার্জুনের কেন্দ্রীয় তত্ত্ব শূন্যতাকে বুঝতে হলে এই পদ্ধতিদ্বয় সম্বন্ধে জানা আবশ্যিক, নইলে শূন্যবাদকে নাস্তিত্ব বা ফাঁকা বলে যে পূর্বপক্ষীগণ দোষ আরোপ করে থাকেন তার সঠিক ব্যাখ্যা সম্ভব নয়। যদিও আলোচ্য গবেষণা নিবন্ধটি শুধুমাত্র চতুষ্কোটি পদ্ধতির ব্যাখ্যার ভেতরেই সীমাবদ্ধ থাকবে। এই নিবন্ধে চতুষ্কোটি পদ্ধতি কি এবং কিভাবে নাগার্জুন যুক্তির মাধ্যমে চতুষ্কোটি নিষেধ করে শূন্যতার তত্ত্বকে প্রতিষ্ঠিত করছেন সেই বিষয়ে আলোকপাত করা হবে।

**সূচক শব্দ**

*শূন্যবাদ*, চতুষ্কোটি, নাগার্জুন, নির্বাণ।

ভারতীয় দর্শন মূলত বিভিন্ন যুক্তিবিজ্ঞানের উপর নির্ভরশীল। ন্যায়-বৈশেষিক, সাংখ্য-যোগ, মীমাংসা-বেদান্ত এই ছটি আস্তিক দর্শন এবং বৌদ্ধ, জৈন ও চার্বাক এই তিনটি নাস্তিক দর্শনই ভারতীয় দর্শনের মূল স্তম্ভ। এই দর্শন সম্প্রদায়গুলি পরস্পর বিভিন্ন যৌক্তিক বিষয় নিয়ে নিজেদের মতভেদ ব্যক্ত করেছেন। পরস্পরের ভিতর দেখা যায় পরমতের খণ্ডন ও নিজমত স্থাপনের পক্ষে নানান যুক্তি। এই দ্বন্দ্বপ্রাচুর্যে ভরা ভারতীয় দর্শনের অন্যতম হল বৌদ্ধ সম্প্রদায়। গৌতমবুদ্ধকে কেন্দ্র করে গড়ে ওঠা এই সম্প্রদায় পরবর্তী সময়ে চারটি শাখায় বিভক্ত হয়ে যায়। এই শাখা চতুষ্টয় হল- মাধ্যমিক, যোগাচার, সৌত্রান্তিক এবং বৈভাষিক। এই সম্প্রদায়গুলির মধ্যে মাধ্যমিক শাখার প্রধান আচার্য হলেন বিদর্ভ দেশজাত নাগার্জুন। ভারতীয় যুক্তিবিদ্যার ক্ষেত্রে নাগার্জুনের স্থান অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ। মাধ্যমিক তথা নাগার্জুনের দর্শনের মূল কেন্দ্রীয় তত্ত্ব হল *শূন্যতা,* যেই তত্ত্বকে না জানলে নাগার্জুনের দর্শন ভাবনা ব্যক্ত করা কঠিন। মাধ্যমিকগণ জাগতিক কোন পদার্থের নিত্যতা স্বীকার করেন না; তারা মনে করেন জগৎ পরিবর্তন প্রবাহ। গৌতমবুদ্ধের প্রতীত্যসমুৎপাদতত্ত্ব অনুসারে, জগতের কোন কিছুই নিঃশর্ত নয়, সবই শর্তাধীন। মজ্ঝিমনিকায়ে বলা হয়েছে- *অস্মিন্ সতি ইদং ভবতি* অর্থাৎ একের বিনাশের পর অন্যের উৎপত্তি- এই নিয়মকেই বুদ্ধ নাম দিয়েছেন প্রতীত্যসমুৎপাদ। জগতের বস্তুমাত্রই পরিবর্তনশীল। জগতের প্রতিটি বস্তু ও ঘটনা উৎপন্ন হওয়ামাত্র বিনাশপ্রাপ্ত হয়। কোন কিছুই নিত্য বা শাশ্বত নয়। জগতের নিত্যতার তত্ত্বকে অস্বীকার করে বলেই নাগার্জুনের মতবাদকে *শূন্যবাদ* বলা হয়। তবে নাগার্জুনের মতে *শূন্য* মানে *অত্যন্ত অসৎ* বা *অনস্তিত্ব* বোঝায় না। যা সৎ তা অবশ্যই স্ব-নির্ভর হবে, অন্য কোন কারণ থেকে উদ্ভূত হবে না বা অন্য কোন কারণের উপর নির্ভর করবে না। কিন্তু প্রতীত্যসমুৎপাদ তত্ত্ব অনুযায়ী আমাদের জানা সব বস্তুই অন্য কোন কারণের উপর নির্ভরশীল এবং যা অন্য কারণের উপর নির্ভরশীল তার কোন যথার্থ সত্ত্বা থাকতে পারে না। আবার আকাশকুসুম বা শশশৃঙ্গের মতো অলীকবস্তু নয়। সুতরাং এদের সত্ত্বা নেই সেই কথাও বলা সম্ভব নয়। এই অস্তি ও নাস্তির যে চরম মতাদর্শ তা অন্তবিরোধপূর্ণ। বিরোধীদের নিরসনের জন্য এবং শূন্যতত্ত্বকে উপলব্ধি করার জন্য নাগার্জুন চতুষ্কোটি যুক্তি পদ্ধতির প্রয়োগ করেছেন। এবং তিনি নতুন কোন প্রতিজ্ঞা প্রতিষ্ঠার চেষ্টা না করে শুধুমাত্র পরমতের অবান্তরতা এবং স্ববিরোধী দেখানোর জন্য প্রসঙ্গপদ্ধতিরও প্রয়োগ করেছেন। এই শূন্যতার তত্ত্বকে প্রতিষ্ঠা করার জন্য নাগার্জুন সকল ধরণের সাম্ভাব্য দার্শনিক মতকে উপস্থাপিত করেছেন। চতুষ্কোটি পদ্ধতির সাহায্যে অপর দার্শনিকদের ধারণা বা যুক্তিগুলি বিশ্লেষণ করেছেন এবং প্রসঙ্গপদ্ধতির মাধ্যমে প্রত্যেকটি সাম্ভাব্য মত খণ্ডণ করেছেন। যদিও এই গবেষণাকর্মটি শুধুমাত্র চতুষ্কোটি পদ্ধতির আলোচনার মধ্যেই সীমাবদ্ধ থাকবে।

আচার্য নাগার্জুন নিজে এই চতুষ্কোটি পদ্ধতির উদ্ভাবক নয়। বিভিন্ন প্রাচীন বৌদ্ধ গ্রন্থে এই পদ্ধতির প্রয়োগ লক্ষ্য করা গেছে। চতুষ্কোটি পদ্ধতির মূল বক্তব্য হল কোন এক যুগ্মধারণার পরিপ্রেক্ষিতে সমস্ত সম্ভাব্য দৃষ্টি বা মতের উপস্থাপন। এখন বিষয় হল এই যুগ্ম ধারণা বলতে কি বোঝানো হয়েছে? বিভিন্ন দার্শনিকরা তত্ত্বের স্বরূপ সম্বন্ধে নানান মত দিয়ে থাকেন। কোন দার্শনিকের মতে তত্ত্ব হল সত্ত্বা যা চিরন্তন, শ্বাশ্বত আবার কোন দার্শনিকের মতে সত্য বলে কিছু হয় না, সবই আকাশকুসুমের ন্যায় অলীক, মিথ্যা। কেউ জগৎকে সসীম বলে, তো কেউ বলে অসীম। কারো মতে জগৎ শাশ্বত, কারো মতে অশাশ্বত। জগতের ব্যাখ্যা দিতে গিয়ে অন্যপেক্ষ ভাবে অস্তিত্ব-নাস্তিত্ব, পূর্ণ-অপূর্ণ, সসীম-অসীম, শাশ্বত-অশাশ্বত, সত্য-অসত্য, আত্ম-অনাত্ম এইধরনের বিভিন্ন ব্যাখ্যাকে যথার্থ হিসেবে গ্রহণ করা যায় না। এই পরস্পর বিরোধী দার্শনিক ধারণাগুলিকে যুগ্মধারণা বলা হয়। যেমন দেখা যায় বৈশেষিকাচার্য কণাদ তার দর্শনে জগতের অস্তিত্ববিষয়ে দ্বিকোটির ধারণা দিয়ে থাকেন। কণাদের মতে ক্ষিতি, অপ্, তেজ ও বায়ুর পরমাণু; আকাশ, কাল দিক্, জীব, ঈশ্বর, মন নিত্য বাকি সকল জাগতিক বিষয় অনিত্য। এই যুগ্মধারণাগুলির অসারতা প্রতিপাদন করতে গিয়ে নাগার্জুন চারটি দৃষ্টিকোণই যে বিকল্প বা কোটিমুক্ত, সেই সত্য উপলব্ধি করতে গিয়ে চতুষ্কোটির প্রয়োগ করেছেন। এই চারটি কোটি বা বচন হল- সৎ কোটি, অসৎ কোটি, সদসৎ কোটি এবং সদ্ অথবা অসদ্ বা অনুভয় কোটি।

এই চারটি বিকল্পকেই নিষেধ করেছেন নাগার্জুন। প্রথম কোটি হল সৎ। এ-জগতের কোন বস্তুকেই নিরপেক্ষভাবে সৎ বলা যায় না, কারণ সৎ বস্তুর উৎপত্তির কোন প্রশ্নই আসে না। আর যদি বলা যায় কোন বস্তুর উৎপত্তি নেই, তাহলে তার বিনাশও সম্ভব নয়। কিন্তু আমরা দেখতে পাই সংসারে সকল ধর্মই অর্থাৎ বস্তুরই উৎপত্তি আর বিনাশ আছে।

দ্বিতীয় কোটি হল *অসৎ কোটি,* অর্থাৎ জগতের সমস্ত পদার্থকে নিরপেক্ষভাবে *অসৎ* বলা সম্ভব নয়। কারণ বন্ধ্যাপুত্র বা আকাশকুসুম প্রভৃতির মতো জাগতিক বস্তুসমূহ অলীক নয়। অলীক সাক্ষাৎ প্রতীতির বিষয় হয় না। কিন্তু জগতের সমস্তবস্তুর সাক্ষাৎ প্রতীতি হয়। হেতু প্রত্যয়জাত বলে তাদের ব্যবহারিক সত্ত্বা অস্বীকার করার উপায় নেই। তাই সকলবস্তুকে নিরপেক্ষভাবে *অসৎ* বলা যায় না। সে কারণে দ্বিতীয় বিকল্পটিও অসিদ্ধ হয়ে যায়।

তৃতীয় কোটি *সদসৎ*। এই বিকল্পের নিষেধ করেছেন নাগার্জুন। জাগতিক বস্তু *সদসৎ* অর্থাৎ জগতের সমস্ত বস্তু *সৎ* এবং *অসৎ* এমন বলাও যায় না, কেননা তা যুক্তিশাস্ত্র বিরোধী। যুক্তিশাস্ত্রের নিয়ম অনুযায়ী একই বস্তুতে দুটি বিরুদ্ধ গুণের সমাবেশ একই কালে হতে পারে না। তৃতীয় বিকল্পটি প্রথম দুটি বিকল্পের যথাপ্রাপ্ত যুগ্মভিন্ন কিছুই নয়। এই অর্থে গ্রহণ করলে বলা যায় যে প্রথম দুটি বিকল্প যে দোষে গ্রহণ করা যায় নি, সে দোষ তাদের যুগ্মতেও যুক্ত থাকবে, ফলে তাদের যুগ্মও দোষদুষ্ট হবে। তাই তৃতীয় বিকল্পকে ব্যাখ্যা করা যায় না। এই প্রসঙ্গে নাগার্জুন তাঁর মূলমধ্যমককারিকা গ্রন্থের দৃষ্টিপরীক্ষা নামক প্রকরণে বলেছেন-

> অশাশ্বতং শাশ্বতঞ্চ প্রসিদ্ধমুভয়ং যদি।
> সিদ্ধে ন শাশ্বতং কামং নৈবাশাশ্বতমিত্যপি।।[২]

যদি ধরে নেওয়া হয়, শাশ্বত এবং অশাশ্বত উভয়েই প্রতিষ্ঠিত, তাহলে শাশ্বত বা অশাশ্বত কোন একটিকে সিদ্ধ করা সম্ভব নয়।

চতুর্থ কোটি হল *সৎ অথবা অসৎ,* অর্থাৎ জাগতিক বস্তু *সৎ নয় অসৎ ও নয়।* এই বচনটি ও নাগার্জুনের মতে মিথ্যা। কারণ যুক্তিশাস্ত্র অনুযায়ী দুটি বিরুদ্ধ ধর্মকে কোন এক বস্তু সম্পর্কে একইকালে অগ্রাহ্য করা যায় না একটি বিকল্প বা সন্দর্ভকে নিষেধ করা হলে তার বিরুদ্ধ বিকল্প বা প্রতিজ্ঞা সিদ্ধ বলে গ্রহণ করা হয়। কিন্তু নাগার্জুনকৃত নিষেধ হল *প্রসজ্য প্রতিষেধ,* এই ক্ষেত্রে খণ্ডনই সব, কোন মণ্ডন নেই। একটি *বচন* প্রতিষেধ করা মানে এই নয় যে তার বিরুদ্ধ বচন সত্য বলে গৃহীত হবে। এইভাবে নাগার্জুন চতুষ্কোটি পদ্ধতিকে নিষেধ করেছেন। তত্ত্বকে তথাকথিত চারটি বিকল্প বা কোটি দিয়ে পর্যাপ্তভাবে ব্যাখ্যা করা সম্ভব নয়। আর সেজন্যই বলা হয় মধ্যমক দর্শন মতে তত্ত্ব চতুষ্কোটি বিনির্মুক্ত শূন্য- *অতস্তত্ত্বং সদসদুভয়ানুভয়াত্মকচতুষ্কোটি-বিনির্মুক্তং শূন্যমেব*[৩]।

এই চতুষ্কোটি পদ্ধতি আরও ভালো করে বোঝার জন্য *মূলমধ্যমকশাস্ত্র* গ্রন্থের পঞ্চবিংশতি অধ্যায়ে নির্বাণ বিষয়ক আলোচনা প্রসঙ্গে যে একটি সুস্পষ্ট দৃষ্টান্ত তুলে ধরা হয়েছে, সেই বিষয়ে একটু আলোকপাত করা যাক্। সেখানে বিশেষতঃ বিচার করা হয়েছে নির্বাণ ভাব না অভাব। এই বিষয়টিকে চতুষ্কোটির সাহায্যে বিশ্লেষণ করলে যে চারটি কোটি যুক্ত সম্ভাবনা পাওয়া যায় তা হল-

ক) নির্বাণ হল ভাব

খ) নির্বাণ হল অ-ভাব

গ) নির্বাণ হল ভাব এবং অ-ভাব উভয়ই

গ) নির্বাণ ভাবও নয়  আবার অ-ভাবও নয়।

মাধ্যমিকাচার্য নাগার্জুন এই চারটি মতের সবকটিকেই আলাদা আলাদা ভাবে বিচার করে খণ্ডন করেছেন। নির্বাণ বিষয়ক প্রথম মতটি *নির্বাণ হল ভাব* এক্ষেত্রে নাগার্জুন তার গ্রন্থের কারিকায় বলেছেন –

ভাবস্তাবন্ ন নির্বাণং জরামরণ লক্ষণম্।
প্রসজ্যেতাস্তি ভাবো হি ন জরামরণং বিনা।।[৪]

নির্বাণকে যদি ভাব বা অস্তিত্বশীল বলা যায় তাহলে যে সমস্যা দাঁড়ায়, সেই সমস্যাই এই কারিকায় বলা হয়েছে। নির্বাণ ভাব হলে নির্বাণের ক্ষেত্রে জরা বা বার্ধ্যক্য এবং মরণ বা মৃত্যু দেখা যেত, কারণ আমরা দেখেছি কোনও ভাব পদার্থ-ই জরামরণ ছাড়া থাকতে পারে না। কিন্তু নির্বাণের ক্ষেত্রে জরামরণ দেখা যায় না। সুতরাং নির্বাণকে ভাব পদার্থ বললে সমস্যার সৃষ্টি হয়। নাগার্জুন আরও বলেছেন –

ভাবশ্চ যদি নির্বাণং নির্বাণং সংস্কৃতং ভবেৎ।
নাসংস্কৃতো হি বিদ্যতে ভাবঃ ক্বচন কেচন্।।[৫]

এই কারিকার মাধ্যমে বলা হয়েছে যদি নির্বাণ ভাবপদার্থ হয়, তাহলে নির্বাণকে সংস্কৃত অর্থাৎ হেতু ও প্রত্যয় থেকে উৎপন্ন বলতে হবে। কেননা জগতে কোনো অসংস্কৃত অর্থাৎ হেতু ও প্রত্যয় থেকে উৎপন্ন নয় এমন ভাবপদার্থ পাওয়া যায় না। আবার যদি নির্বাণকে ভাবপদার্থ বলা হয় তাহলে তাকে নিরপেক্ষ বলা যাবে না। যেহেতু জগতে কোন ভাবপদার্থ নেই যা অন্য কোন কিছু নিরপেক্ষ বা অন্যের উপর নির্ভরশীল নয়-

ভাবশ্চ যদি নির্বাণম্ অনুপাদায় তৎ কথম্।
নির্বাণং নানুপাদায় কশ্চিৎভাবো হি বিদ্যতে।।[৬]

প্রথম বচনটি খণ্ডন করে নাগার্জুন দ্বিতীয় বচন অর্থাৎ *নির্বাণ ভাবপদার্থ নয়* এটির মিথ্যাত্ব প্রতিপাদন করেছেন। নাগার্জুন যুক্তি প্রয়োগকালে বলেছেন–

যদি ভাবো ন নির্বাণম্ অভাবঃ কিং ভবিষ্যতি।
নির্বাণং যত্র ভাব ন নাভাবস্তত্র বিদ্যতে।।[৭]

নির্বাণ যদি ভাবপদার্থ না হয়, তাহলে নির্বাণকে অভাবপদার্থ কীভাবে বলা যায়। কারণ ভাবপদার্থ না থাকলে অভাবপদার্থ থাকতে পারে না। তিনি আবার বলেছেন–

যদ্যভাবশ্চ নির্বাণম্ অনুপাদায় তৎ কথম্।
নির্বাণম্ ন হি অভাবোঽস্তি যোঽনুপাদায় বিদ্যতে।।[৮]

অর্থাৎ নির্বাণ যদি অভাব হিসেবে পরিগণিত হয়, তাহলে নির্বাণ কিভাবে নিরপেক্ষ হবে? কারণ, জগতে এমন কোন অ-ভাব পদার্থ পাওয়া যায় না যা অন্য কোন কিছুর নিরপেক্ষ। অভাব সর্বদাই অন্য কোন বস্তুর অভাব। দ্বিতীয় কোটিও নিষেধ হয়ে গেল।

তৃতীয় বিকল্পটি হল *নির্বাণ ভাব ও অভাব উভয়ই*। এই বচন বিষয়ে আলোচনা প্রসঙ্গে নাগার্জুন বলেছেন–

> ভবেদ্ অভাব ভাবশ্চ নির্বাণম্ উভয়ং যদি।
> ভবেদ্ অভাবো ভাবশ্চ মোক্ষস্ তচ্চ ন যুজ্যতে।।[৯]

নির্বাণ যদি ভাব ও অভাব উভয় হিসেবে গৃহীত হয় তাহলে মোক্ষকে ভাব ও অভাব উভয় হিসেবে গ্রহণ করতে হয়, যা কখনোই গ্রহণযোগ্য নয়। এক্ষেত্রেও আগের দুটি বিকল্পের মতো নির্বাণের অন্যসাপেক্ষ বলতে হয়। কারণ ভাব ও অভাব উভয়ই অন্য কিছুর উপর নির্ভরশীল। আলো ও অন্ধকার যেমন একত্রে অবস্থান করতে পারে না, তেমনি নির্বাণও একইসাথে ভাব ও অভাব দুইই হতে পারে না। এই প্রসঙ্গে নাগার্জুন বলেছেন-

> ভবেদ্ অভাবো ভাবশ্চ নির্বাণম্ উভয়ং কথম্।
> ন তয়োরেকত্রাস্তিত্বমালোক্তমসোর্যথা।।[১০]

প্রথম, দ্বিতীয় ও তৃতীয় মতের বিচারপূর্বক খণ্ডনের পর চতুর্থ বিকল্পটিও যে সমান দোষে দুষ্ট সেই বিষয়ে নাগার্জুন আলোচনা করেছেন। চতুর্থ বিকল্পটি হচ্ছে নির্বাণ *ভাবও নয় অভাবও নয়।* কিন্তু নির্বাণ তো ভাব বা অভাব কোনটি যে নয় তা প্রথম দুটি বিকল্পের মাধ্যমেই নাগার্জুন প্রতিষ্ঠিত করেছেন। এই বচনটি তখনই প্রতিষ্ঠা করা সম্ভব যখন দেখানো যাবে যে ভাব ও অভাব উভয়ই প্রতিষ্ঠিত। তাই যুক্তিগত দিক থেকে নির্বাণকে ভাবও নয় অভাবও নয় বলা যায় না।

চতুষ্কোটি পদ্ধতি প্রয়োগের মাধ্যমে নাগার্জুন নির্বাণের ব্যাখ্যা করেছেন। নির্বাণের ক্ষেত্রে সমস্ত বিকল্পের অবসান ঘটে– *সর্বোকল্পনোপশমরূপম্ নির্বানম্*[১১]। যেহেতু নির্বাণের স্বরূপকে কোন কোটির মাধ্যমে তুলে ধরা সম্ভব নয়, তাই নির্বাণকে শূন্য বলতে হবে। এইভাবে শুধুমাত্র নির্বাণই নয় জগতের সমস্ত পদার্থকেই চতুষ্কোটি পদ্ধতির প্রয়োগের মাধ্যমে খণ্ডন করা হয়েছে। প্রত্যেকটি বিকল্পমতের মিথ্যাত্ব প্রদর্শন করে নাগার্জুন প্রতিষ্ঠা করেছেন যে, সত্ত্বা আমাদের সকল বিকল্পের অতীত। অর্থাৎ কোন বিকল্প বুদ্ধি দিয়ে সত্ত্বাকে প্রকাশ করা সম্ভব নয়। এই জগতের যা কিছু আছে তা সবই *শূন্য*। তাই নাগার্জুন বলেছেন-

> শূন্যেষু সর্ব ধর্মেষু কিং অনন্তং কিং অন্তবৎ।
> কিং অনন্তম্ অন্তবশ্চ নানন্তং নানন্তবচ্চ চ কিং।।[১২]

নাগার্জুন এই চতুষ্কোটি নিষেধের মাধ্যমে তাঁর দার্শনিক পদ্ধতির যে অবয়ব গঠন করেছেন তার মূল কারণই হল শূন্যতার উপলব্ধি। তাই এই শূন্যতা তত্ত্বটি আলোচনার অপেক্ষা রাখে।

শূন্যতা দুটি অর্থে গ্রহণ করা হয়েছে, একটি হল জগত স্বভাবশূন্য এবং নির্বাণ প্রপঞ্চ শূন্য। এই শূন্যতা সংসারের ক্ষেত্রে বলা হয়েছে নিঃস্বভাবতা। অর্থাৎ জগতের সকল ধর্ম বা বস্তুরই কেবল হেতু প্রত্যয় সাপেক্ষ অস্তিত্ব আছে। এই স্বভাব হল বস্তুর সারধর্ম। হীনযান বৌদ্ধরা বস্তুর ধর্মসমূহকে স্বতন্ত্র স্বভাব স্বীকার করে তাদের স্বলক্ষণ বলে থাকেন। কিন্তু নাগার্জুন মনে করেন জগতের সকল বস্তুর *পরাভাব* রয়েছে, সকল বস্তুই হেতুপ্রত্যয়জাত তাই সকল বস্তুই প্রতীত্যসমুৎপন্ন, আপেক্ষিকসত্তাসম্পন্ন তাই নিঃস্বভাব। *যঃ প্রতীত্যসমুৎপাদঃ শূন্যতাং তাংপ্রচক্ষ্মহে*[১৩]। অর্থাৎ বুদ্ধ উপদিষ্ট প্রতীত্যসমুৎপাদ আর শূন্যতা যে সমার্থক তা কিন্তু নাগার্জুন বলেছেন। যে ধর্ম প্রতীত্যসমুৎপন্ন, অর্থাৎ হেতুপ্রত্যয়ের উপর নির্ভরশীল নয় সেই ধর্ম থাকতে পারে না। অপ্রতীত্যসমুৎপন্ন কোন ধর্ম বিদ্যমান থাকতে পারে না, *অপ্রতীত্য সমুৎপন্নো ধর্মঃ কশ্চিন্ন বিদ্যতে*[১৪]। শূন্যতার অপর অর্থ হল নির্বাণ প্রপঞ্চশূন্য। পরমার্থ ঠিক কিরকম তা যথাযথভাবে বাচ্য নয়। কারণ তাতে, ভাব-অভাব কোটির চার প্রকার জ্ঞানগম্যতার কোন আলো পৌছতে পারে না। নাগার্জুন সংসার আর নির্বাণের মধ্যে কোন সূক্ষতম পার্থক্য লক্ষ্য করেননি। সংসার হল স্কন্ধসন্তান, প্রতীত্যসত্ত্বা। আর স্কন্ধসমূহ স্বভাবশূন্যহেতু অত্যন্তানুৎপাদ নিরোধধর্মী। বস্তুতঃ সংসার ও নির্বাণের মধ্যে প্রভেদ থাকতে পারে না। এ শুধু দৃষ্টিভঙ্গির তফাৎ। তাই বলা হয়েছে–

যঃ আজবংজবীভাব উপাদায় প্রতীত্যবা।
সোঽপ্রতীত্যানুপাদায় নির্বাণমুপদিশিতে।।[১৫]

অর্থাৎ যা উপাদায়, যা প্রতীত্য, যা আপেক্ষিক সত্ত্বাহেতু দুঃখ থেকে দুঃখান্তরে ঘুরপাক খাচ্ছে, তা যখন অপ্রতীত্য, অনুপাদায়, নিরপেক্ষভাবে উপলব্ধ হয়, তখন তাকেই বলে নির্বাণ। তত্ত্বতঃ যা সংসার তাই নির্বাণ।

বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধসম্প্রদায় কিন্তু মাধ্যমিক তথা নাগার্জুনের এই চতুষ্কোটি পদ্ধতির নাস্তিত্বের মাধ্যমে প্রতিষ্ঠিত শূন্যতার ধারণাকে প্রত্যাখ্যান করেছেন। তাঁরা মনে করেন, মানুষের প্রত্যক্ষযোগ্য কোন বিষয়ের অস্তিত্ব নেই, বিষয় জ্ঞান হতে অভিন্ন। বিজ্ঞান বা চেতনাকে তাঁরা একমাত্র সত্য বলে গ্রহণ করে বলে তাদের মতবাদের নাম বিজ্ঞানবাদ। অঙ্গদ, বসুবন্ধু, ধর্মকীর্তি হল বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধসম্প্রদায়ের উল্লেখযোগ্য দার্শনিক। নাগার্জুন মন বা জড়বস্তু বলে কোন পদার্থেরই অস্তিত্ব স্বীকার করেন না। তার মতে মনোজগৎ ও জড়জগৎ উভয়ই মিথ্যা। বিজ্ঞানবাদীরা শূন্যবাদের যুক্তি মানতে নারাজ। তারা মনে করেন, যুক্তির দ্বারা মত প্রতিষ্ঠা করলে মনের অস্তিত্বকে অস্বীকার করা যায় না। কারণ যুক্তিবিচারে মনের প্রাধান্যই বেশি। আবার মাধ্যমিকদের বিরুদ্ধে বিজ্ঞানবাদীদের বক্তব্য হলো, যদি জ্ঞানকে অস্বীকার করা হয় তাহলে জগৎ অন্ধকারে পরিণত হয়। জ্ঞান ছাড়া্ আর কিছুই প্রকাশক হতে পারে না। জ্ঞানকে অস্বীকার করা হলে বস্তুর প্রকাশের সম্ভাবনা থাকে না। এই প্রসঙ্গে বিজ্ঞানবাদী দার্শনিক ধর্মকীর্তি বলেছেন, *অপ্রত্যক্ষোপলম্ভস্য নার্থদৃষ্টিঃ প্রসিধ্যতি* অর্থাৎ যে স্বয়ংবেদ্য জ্ঞানকে অস্বীকার করে তার পক্ষে কোন তত্ত্বই প্রতিষ্ঠা করা সম্ভব নয়।

নাগার্জুন কিন্তু বৌদ্ধ উপদিষ্ট প্রতীত্যসমুৎপাদ তত্ত্বকে ব্যাখ্যা করেই উক্ত প্রশ্নেগুলির উত্তর দিয়েছেন। হেতু, প্রত্যয় ইত্যাদির উপর নির্ভর করেই বিজ্ঞানের উৎপন্ন হয়। যেমন অঙ্কুরের উৎপত্তি বীজের উপর নির্ভরশীল, তেমনি বিজ্ঞানের উৎপত্তি ইন্দ্রিয়, বিষয় ইত্যাদির উপর নির্ভরশীল। তাই যা অন্য কিছুর উপর নির্ভর করে উৎপন্ন হয়, তাকে কখনই সৎ বা অস্তত্বশীল বলা যায় না। সেই হেতু বিজ্ঞানও নিঃস্বভাব হওয়াই শূন্য।

আবার এই শূন্যতা বিষয়ে অন্য সকল পূর্বপক্ষী দার্শনিকরা নানান সমালোচনা বা আপত্তি উত্থাপন করেছেন। নাগার্জুন তার *মূলমধ্যমককারিকা* গ্রন্থে পূর্বপক্ষীদের আপত্তি উত্থাপন পূর্বক উত্তর প্রদান করেছেন।

শূন্যতাং ফলসদ্ভাবম্ অধর্মং ধর্মমেব চ।
সর্ব সংব্যবহারাংশ্চ লৌকিকান্ প্রতিবাধসে।।[১৬]

পূর্বপক্ষীরা প্রশ্ন তুলেছেন যদি শূন্যতার তত্বকে স্বীকার করা হয়, তাহলে লৌকিক লোকোত্তর সমস্ত স্তরেই নানা ধরণের প্রতিবন্ধকতা দেখা দেবে। তাই শূন্যতার তত্ত্বকে স্বীকার করা উপযুক্ত হবে না। পূর্বপক্ষীদের এই সমালোচনার উত্তর দিতে গিয়ে নাগার্জুন বলেছেন–

অত্র ব্রুমঃ শূন্যাতায়াং ন ত্বং বেৎসি প্রয়োজনম্।
শূন্যতাং শূন্যতার্থং চ তত এবং বিহন্যসে।।[১৭]

*শূন্যতা* পদের অর্থ বা শূন্যতার তত্ত্বের প্রয়োজনীয়তা পূর্বপক্ষীরা অনুধাবন করতে পারেননি। তাই তাঁরা শূন্যতার তত্ত্বকে পরিহার করার কথা বলেছেন। গৌতমবুদ্ধের উপদেশাবলীতে পরমার্থ সত্য ও ব্যবহারিক সত্য লক্ষ্য করা যায়। নাগার্জুনের মতে ব্যবহারিক দৃষ্টিতে সমস্ত কিছুরই অস্তিত্ব স্বীকার করা হয়। কিন্তু পারমার্থিক দৃষ্টিতে সবই শূন্য বলে বিবেচ্য। ব্যবহারিক সত্য স্বীকার না করলে পারমার্থ সত্যকে জানা যায় না। যদিও পরমার্থ সত্য লাভই চরম লক্ষ্য তবুও ব্যবহারিক সত্য ত্যাগ করা বা উপেক্ষা করা যায় না, বরং নাগার্জুন বলেছেন–

ব্যবহারমনাশ্রিত্য পরমার্থো ন দেশ্যতে।
পরমার্থমনাগম্য নির্বাণং নাধিগম্যতে।।[১৮]

যারা শূন্যতার তাৎপর্য না বুঝে তার লোকায়ত অর্থ গ্রহণ করে, তাঁরা তত্ত্ব সম্বন্ধে জ্ঞানহীন এবং মন্দ বুদ্ধি সম্পন্ন নিজেকে ধ্বংশ করে মাত্র, *বিনাশয়তি দুর্দ্রষ্টা শূন্যতা মন্দ মেধসম্*[১৯]।

নাগার্জুন তাই তত্ত্বসম্বন্ধীয় সকল দার্শনিকদের মতের বিরোধিতা করেছেন এবং নতুন মত গঠন করা থেকে বিরত হয়ে শূন্যতা দর্শনের উপর গুরুত্ব আরোপ করেছেন। পূর্বপক্ষী দার্শনিকদের তত্ত্বগুলি ভাব, অভাব, ভাব ও অভাব, ভাব ও অভাব কোনটিই নয়, এই চারটি দৃষ্টিকোণের উপর নির্ভরশীল। নাগার্জুন সেই চতুষ্কোটি দৃষ্টিকোণের উর্দ্ধে গিয়ে শূন্যতার ব্যাখ্যা করেছেন। এই শূন্যতার তাৎপর্য্য যে বুঝতে পারে, তার কাছে সবই যথোপযুক্তভাবে উপলব্ধ; আর শূন্যতার তাৎপর্য্য অনুধাবন করতে পারেনি, সে কিছুই যথাযথ বুঝতে পারেনি–

> সর্বং চ যুজ্যতে তস্য শূন্যতা যস্য যুজ্যতে।
> সর্বং ন যুজ্যতে তস্য শূন্যং ন যুজ্যতে।।[২০]

কোন চরম কোটির মাধ্যমে তত্ত্বকে যে প্রতিষ্ঠা করা যায় না তা নাগার্জুন তার দর্শনে বারবার দেখিয়েছেন। পূর্বপক্ষীরা শূন্যতা বিষয়ে যে আভিযোগ করে থাকেন, তার সঠিক ব্যাখ্যা দেওয়ার জন্য নাগার্জুন চারটি বিকল্পকে নিষেধে করেন। তাই একথা বলাই যায় যে চতুষ্কোটি পদ্ধতি নাগার্জুন তথা মাধ্যমিক দর্শনের একটি গুরুত্বপূর্ণ স্তম্ভ।

**উল্লেখপঞ্জি**

১. *মজ্ঝিমনিকায়,* ১/৪/৮।

২. *মূলমধ্যমককারিকা,* ২৭/১৮।

৩. *মধ্যমক শালিস্তম্বসূত্র,* ৯, *মহাযানসূত্রসংগ্রহ,* মিথিলাসংস্করণ, ১৯৬১।

৪. *মূলমধ্যমককারিকা,* ২৫/৪।

৫. *তদেব,* ২৫/৫।

৬. *তদেব,* ২৫/৬।

৭. *তদেব,* ২৫/৭।

৮. *তদেব,* ২৫/৮।

৯. *তদেব,* ২৫/১১।

১০. *তদেব,* ২৫/১৪।

১১. *মূলমধ্যমককারিকা,* ২৫/৪ –এর উপর প্রসন্নপদা টীকা।

১২. *মূলমধ্যমককারিকা,* ২৫/২২।

১৩. *তদেব,* ২৪/১৮।

১৪. *তদেব,* ২৪/১৯।

১৫. *তদেব,* ২৫/৯।

১৬. *তদেব,* ২৪/৬।

১৭. *তদেব,* ২৪/৭।

১৮. *তদেব,* ২৪/১০।

১৯. *তদেব,* ২৪/১১।

২০. *তদেব,* ২৪/১৪।

**নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি**


চট্টোপাধ্যায়, মধুমিতা। *নাগার্জুনের দর্শন পরিক্রমা*। কলকাতা: যাদবপুর বিশ্ববিদ্যালয় সহযোগে মহাবোধি বুক এজেন্সি, ২০১৫ (প্রথম প্রকাশ)।

চৌধুরী, সুকোমল। *গৌতম বুদ্ধের ধর্ম ও দর্শন*। কলিকাতা: মহাবোধি বুক এজেন্সি, ২০২১ (চতুর্থ মুদ্রণ)।

দোরজে, সেম্পা (সম্পা.)। *বৈদল্যসূত্রম্*। বারাণসী: তিব্বতী হিন্দীকেন্দ্র, ১৯৭৪।

নাগার্জুন। *মূলমধ্যমককারিকা*। ড. দেবব্রত দাস (অনু.), কলকাতা: মহাবোধি বুক এজেন্সি, ২০২২ (প্রথম প্রকাশ)।

নাগার্জুন। *মূলমধ্যমকশাস্ত্রম্*। ড. পি. এল. বৈদ্য (সম্পা.)। দারভাঙ্গা: মিথিলা বিদ্যাপীঠ, ১৯৬০ (প্রথম সংস্করণ)।

ভট্টাচার্য, অমিত। *চার্বাক-বৌদ্ধ-জৈনদর্শন*। কলিকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভান্ডার, ১৪১৫ বঙ্গাব্দ (দ্বিতীয় সংস্করণ)।

মোহান্ত, দিলিপকুমার। *মাধ্যমিক দর্শনের রূপরেখা ও নাগার্জুনকৃত সবৃত্তি বিগ্রহব্যাবর্ত্তনী*। কলিকাতা: মহাবোধি বুক এজেন্সি, ২০০৬ (প্রথম প্রকাশ)।

সাধুখাঁ, সঞ্জিতকুমার। *সর্বদর্শনসংগ্রহে বৌদ্ধদর্শন ও জৈনদর্শন*। কলিকাতা: সদেশ, ২০১১ (দ্বিতীয় সংস্করণ)।

# সংস্কৃতনাটকে রসবত্তা

কাঞ্চন বারিক

**সংক্ষিপ্তসার**

সংস্কৃত নাটকে রসের সর্বাধিক উন্মেষ সাধনের জন্য প্রয়োজন একজন নিপুন কবির সিদ্ধহস্ততা, যাঁর রচনা স্পর্শে রস সদ্য উন্মিষিত হয়ে ওঠে। সংস্কৃত নাটকে ধ্বনি, রীতি, অলংকার, বক্রোক্তি, এবং ঔচিত্যাদি কাব্যতত্ত্বের সন্নিবেশ দেখা যায়। কিন্তু, এই সকল কাব্যতত্ত্ব রসোন্মেষের সিদ্ধির নিমিত্ত গৌণ রূপে বিদ্যমান থাকলেও প্রাধান্য রসবত্তারই থাকে। এই রসবত্তা কবির অলৌকিক বর্ণনা শক্তির প্রভাব থেকে উৎপন্ন হয় এবং প্রত্যক্ষ সাক্ষাৎকারের দ্বারা প্রাপ্ত হয়; যেখানে বিষয় অপেক্ষা তার অভিব্যঞ্জনা, বর্ণনার সরসতা বিশেষস্থান পায়। ভাস, কালিদাস, ভবভূতি, শূদ্রক, বিশাখদত্ত প্রমুখ নাট্যকারদের শ্রেষ্ঠ রচনাসমূহের তত্ত্ব অণ্বেষণ করলে রসবত্তারই প্রাধান্য দেখা যাবে। আমার এই শোধপ্রবন্ধে মুখ্যতঃ সেই তথ্যই অন্বেষিত হবে।

**সূচক শব্দ**

নাট্যকলা, পঞ্চমবেদ, পরমানন্দ, রঙ্গমঞ্চ, হৃদয়সংবাদরূপ।

নাট্যরসের উপকরণভূত বিভাব, অনুভাব এবং সঞ্চারীভাবের সংযোগে দর্শকের হৃদয়ের সাক্ষাৎ অনুভূতি হয়। রাজশেখরের মতানুসারে ব্রহ্মার কথায় নন্দিকেশর[১] সর্বপ্রথম রসের নিরূপণ করেছেন। যদি এই নন্দিকেশ্বর 'অভিনয়দর্পণ' গ্রন্থের রচয়িতা হয়ে থাকেন, তাহলে সেখানে নাটকের উৎপত্তির বর্ণনা প্রসঙ্গে বলা হয়েছে যে- 'অপি ব্রহ্মাপরানন্দাদিদমভ্যধিকং মতম্।' অতএব নাটকের আনন্দ পরমানন্দ প্রাপ্তির থেকেও বড়। এই আনন্দই রস। যা ব্রহ্মা অথর্ববেদ থেকে গ্রহণ করে পঞ্চম বেদরূপ নাটকে প্রতিষ্ঠিত করেছেন। এই বিষয়ের চর্চা ভরত তার নাট্যশাস্ত্রেও করেছেন-

> পাঠ্যং জগ্রাহ ঋগ্বেদাৎ সামভ্যো গীতমেব চ।
> যজুর্বেদাদভিনয়ান্ রসানথর্বণাদপি।।

এই প্রসঙ্গে সীতারাম চতুর্বেদী 'ভারতীয় তথা পাশ্চাত্য রঙ্গমঞ্চ' নামক তার গ্রন্থের ৩৫তম অধ্যায়ে বলেছেন যে-'অথর্ববেদ থেকে রস গ্রহণের কথা সকলেই বলেছেন কিন্তু, অথর্ববেদের কোথাও সেই আট বা নয় রসের বিবরণ পাওয়া যায় না; যার প্রয়োগ সাহিত্যের জন্য করা হয়।এটা হতে পারে যে, অথর্ববেদের যে শাখা গুলো প্রাপ্ত হয় সেগুলি ভিন্ন অন্য কোন শাখায় রস বর্ণনা আছে যে শাখা আজও আমাদের কাছে প্রাপ্ত হয়নি'। প্রকৃতপক্ষে, এই কথা সত্য নয় যার কল্পনা সীতারাম চতুর্বেদী করেছেন। কারণ যদি অথর্ববেদে রসের চর্চা না থাকতো তাহলে ভরত অথর্ববেদ থেকে রস গ্রহণের কথা কেন বলতেন? বস্তুতঃ অথর্ববেদে মারণ, মোহন, বশীকরণাদি অভিচার পাওয়া যায়। এখানে যে লোকেদের উপর এগুলি প্রয়োগ করা হতো সেগুলি নাটকের বিভাবাদির সমান। তার সঙ্গে অভিচারের সাথে শিহরণ, কম্পন আদি অনুভাব তথা ধৃতি, প্রমোদাদি সঞ্চারীভাবও বিদ্যমান থাকে। এইভাবে বিভাব, অনুভাব, সঞ্চারীভাবের সংযোগে রসনিষ্পত্তির যোগ এখানেও পাওয়া যায়। অভিনব গুপ্তের অভিমত এই কারণে অথর্ববেদ থেকে রস গ্রহণের উল্লেখ পাওয়া যায়। অতএব, অথর্ববেদ থেকে রস গ্রহণের অনুমান উচিত এবং সঙ্গত। নাট্যকলায় সমস্ত কলার সঙ্গম ঘটে। এখানে কবি নাটক তথা কাব্যের পাত্রের দ্বারা চার প্রকার অভিনয়, নৃত্য-গীত-বাদ্যের সমাহারের দ্বারা নিষ্পন্ন হওয়ায় সংগীত এবং রঙ্গমঞ্চের সকল প্রকার সজ্জাদির সমাবেশ ঘটে এবং এই কারণেই ভরত বলেছেন এমন কোন জ্ঞান বা শিল্প নেই, এমন কোন বিদ্যা বা কলা নেই, যার সম্বন্ধ নাটকের সাথে হয় না-

> ন তজ্জ্ঞানং ন তচ্ছিল্পং ন সা বিদ্যা ন সা কলা।
> নাসৌ যোগো ন তৎকর্ম নাট্যেঽস্মিন্ যন্ন দৃশ্যতে।[২]

উল্লেখ্য বিষয় হল নাটকে এগুলির কেবলমাত্র সমাবেশ থাকে না বরং এগুলির সম্যক্ সংযোগও থাকে। অর্থাৎ এদের সাধ্য বা লক্ষ্য কেবল একটাই থাকে, এবং তা হল 'রস'। ভরত পরিচালিত পরম্পরানুসার নাটকের অঙ্গভূত উপযুক্ত সকল কলাদি থেকে রসোৎপত্তি হওয়া উচিত। এটাই মুখ্য বিষয়। এখান থেকে বোঝা যায় যে অভিনয়, নৃত্য তথা সংগীতকে ভরত রসাভিব্যক্ত করার প্রধান অথবা গৌণ সহকারি সাধন মাত্র স্বীকার করেন। ভরত তার রসসুত্রের ব্যাখ্যা প্রসঙ্গে বলেছেন- 'ন হি রসাদৃতে কশ্চিদর্থঃ প্রবর্ততে' অর্থাৎ সকল নাট্যোপকরণ রসোন্মুখ হওয়া উচিত কারণ রসোন্মুখতার অভাব দর্শকের মধ্যে প্রভাব ফেলতে পারে। অতএব, নাটকের প্রত্যেক ঘটনা 'রসভাবসমন্বিত' হওয়া উচিত। ভরত বলেছেন- 'নাট্যং ভাবানুকীর্তনম্'[৩] এর থেকে বোঝা যায় যে প্রেক্ষকের হৃদয়ে রসোৎপত্তির জন্য নাটকে রস থাকা অত্যন্ত আবশ্যক এবং নাটকে রসভাবসমন্বিত হওয়ার জন্য নাটক তথা কাব্যে রস থাকা জরুরী এবং এর জন্য সর্বপ্রথম কবির হৃদয়ের রস থাকা প্রয়োজন অর্থাৎ এই রসধারা কবির হৃদয় থেকে উদ্ভূত হয়ে কাব্য তথা নাটকে আসে এবং দর্শক পর্যন্ত গতিশীল হয়। বলার তাৎপর্য এটাই যে, কবিগত রস ভাবাদির কারণ। কাব্য উদ্ভাবনায় কবি সামাজিকের সমতুল্য। যার সমর্থন ধ্বন্যালোককার নিম্নকথনের দ্বারা করেছেন- 'শৃঙ্গারী চেৎ কবিঃ কাব্যে জাতং রসময়ং জগতঃ।'[৪] অর্থাৎ যদি কবি রসিক হন তাহলে জগত রসময় হয়ে ওঠে। বীজ স্থানীয় সেই রস থেকে বৃক্ষ স্থানীয় কাব্য উৎপন্ন হয় যেখানে পুষ্পস্থানীয় অভিনয়াদিরূপ(নটাদি) ব্যাপার থাকে তথা ফলস্থানীয়(সামাজিকের) রসাস্বাদ হয়। এইকারণে সামাজিকের জন্য কাব্যজগৎ রসময় হয়। নাটক দেখে সহৃদয়ের যে ভাবনাজন্য অলৌকিক আনন্দানুভব হয়, সেটাই প্রেক্ষকের রস। বস্তুত কবি এবং প্রেক্ষকের ভাবনাত্মক প্রতিক্রিয়া অভিন্ন। অর্থাৎ কবির সাধারনীভূত হৃদয়গত ভাব(রস)এবং সহৃদয় দর্শকের নাটক দেখার ফলে সাধারণীভূত যে রস উভয়ই এক জাতীয়, হৃদয়সংবাদরূপ।'একত্র দৃষ্টস্য অন্যত্র তথা দর্শনং সংবাদঃ'। নাটকগত পাত্র(নট) বাসনাসংবাদের মাধ্যম। কবির অনুভব নটের দ্বারা সহৃদয় দর্শকের মধ্যে সংক্রামিত হয়। এই প্রসঙ্গে ভট্টতৌত বলেছেন কবি, নায়ক এবং সহৃদয়ের অনুভব সমান। অভিনবগুপ্ত এই প্রসঙ্গে বলেছেন- ‘কবির্হি সামাজিকতুল্য এব।’

দৃষ্টান্তস্বরূপ, সংস্কৃতসাহিত্যের কিছু উৎকৃষ্টতম নাটকের প্রসঙ্গ তুলে ধরা হল-

অভিজ্ঞান শকুন্তলমের চতুর্থ অংকে চতুর্থ শ্লোকের হৃদ্যতা সর্বজনবিদিত। প্রসঙ্গ হল তপোবন থেকে শকুন্তলার স্বামীগৃহে গমন অর্থাৎ, শকুন্তলার বিদায়। শকুন্তলাকে তপোবন ছেড়ে পতিগৃহে যেতে দেখে আশ্রমস্থ বনদেবীও (প্রকৃতি) কাঁদে। অর্থাৎ, প্রত্যেক ব্যক্তির অন্তঃকরণ যেন বিদীর্ণ হয়ে যাচ্ছিল। শকুন্তলা আজ তপোবন ছেড়ে পতিগৃহে চলে যাবে এ-যেন ভাবাই যাচ্ছে না; ভাবলে হৃদয় রুদ্ধ হয়ে যাচ্ছে। কবি বিদায়ের প্রসঙ্গে এমন সজীব বর্ণনা করেছেন যে প্রত্যক্ষ দৃশ্যের ন্যায় স্ফুটতর প্রতীত হচ্ছে। এখানে বিয়োগ বাৎসল্য রসের পরমোৎকর্ষ দেখা যায়। এই বিদায় বিয়োগ প্রসঙ্গ দেখে পরম্পরানুসারে বিদ্বান ব্যাক্তিরা প্রায়ই একে করুণ রসের স্থিতি বলে মনে করেন। কিন্তু এরকম স্বীকৃতি উপযুক্ত নয় কারণ করুণ রসের আবির্ভাব ইষ্টনাশ এবং অনিষ্ট প্রাপ্তির দ্বারা সম্ভব। করুণ রসে পুনর্মিলনের কোন আশা থাকে না।[৫] কিন্তু শকুন্তলার এই প্রশ্নে- ‘তাত! কদা নু খলু ভূয়স্তপোবনং প্রেক্ষিষ্যে? কণ্বের উত্তর শান্তে করিষ্যসি পদং পুনরাশ্রমেঽস্মিন্' এই আশীর্বাদের দ্বারা পুনর্মিলনের আশা ব্যক্ত হয়।[৬] কবি কালিদাস গৃহস্থাশ্রমের সদা ঘটিত সকল প্রসঙ্গগুলি এত সুন্দরভাবে রাঙিয়ে তুলেছেন যে, যার দ্বারা হৃদয়, নিস্পন্দ হওয়ার সাথে সাথে দর্শকের চোখে জলও এনে দেয়। নিঃসন্দেহে, এত সুন্দর বর্ণনাপ্রসঙ্গ অন্য কোথাও দেখতে পাওয়া যাবে না। অভিজ্ঞান শকুন্তলম নাটকটি নিঃসন্দেহে কাব্যের দৃষ্টিতে তথা নাট্যকলার দৃষ্টিতে নিঃসন্দেহে প্রথম কোটির। সেখানে রসব্যঞ্জনা বিশেষ বৈশিষ্ট্যপূর্ণ যা নাট্যকলার অপূর্ব এক দৃষ্টান্ত রূপে প্রতিভাত হয়।

রসোৎকর্ষতার নিদর্শন ভবভূতির উত্তররামচরিত এবং মালতীমাধব নাটকেও পাওয়া যায়। এই দুটি নাটকে অনেক রসের স্থিতি দেখতে পাওয়া যায়। কেবল মালতীমাধব নাটকে বীভৎস, অদ্ভুত, ভয়ানক আদি রসের সাথে মুখ্যরূপে শৃঙ্গাররসের স্থিতি লক্ষ্য করা যায়। উত্তররামচরিত নাটকটি করুণরসের জন্য প্রসিদ্ধ। বস্তুতঃ ভবভূতি অনেক রসের সিদ্ধ কবি ছিলেন। উত্তর রামচরিত নাটকে ভবভূতির ব্যাক্তিত্ব প্রত্যেক পংক্তিতেই স্ফুরিত হয়। স্ত্রী পবিত্রতা বিষয়ে এত জাগ্রত বিশ্বের

অন্য কোন কাব্যে দেখা যায় না। কাব্যের দৃষ্টিতে ভবভূতির এই কৃতিত্ব নিঃসন্দেহে মহান। এখানে অঙ্কিত রাম সীতার মিলন অত্যন্ত গম্ভীর এবং ভাবপ্রবণ একটি বিষয়; যা ভবভূতি দাম্পত্য প্রণয়ের পবিত্র তথা আদর্শরূপে অঙ্কিত করে কুশলতার কারণ হয়েছেন।

মৃচ্ছকটিক প্রকরণের একটি প্রসঙ্গে রসের প্লাবন বয়ে গেছে যেখানে চারুদত্তের পুত্র রোহসেন সুবর্ণগাড়ির জন্য ক্রন্দন করছিল, অলংকারে সুসজ্জিত বসন্তসেনা প্রশ্ন করে যে এই বালক কেন কাঁদছে? এটা দেখে রদনিকাকে সেই বালক বলে ইনি কে? রদনিকা বলেন এই আর্যা তোমার মাতাই তখন বালক রোহসন বলে ইনি যদি আমার মাতা হন তাহলে এত অলংকারে সুসজ্জিত কিভাবে? এই একটি বাক্যে বাৎসল্য এবং করুণরসের কলাত্মক ব্যঞ্জনা দেখে নিশ্চিত রূপে বলা যায় যে এই সুন্দর প্রসঙ্গের কল্পনা কবির মনে নিশ্চয়ই বিশেষ কোনো ক্ষণে স্ফুরিত হয়েছিল। এই প্রসঙ্গের আরো একটি সৌন্দর্য হলো বালক রোহসনকে শান্ত করার জন্য বসন্তসেনা অত্যন্ত স্নেহপূর্বক নিজের আভরণগুলি মাটির গাড়ির উপর সুসজ্জিত করে দেয়, যা শেষপর্যন্ত চারুদত্তকে এক বন্ধনে আবদ্ধ করে দেয়। এর দ্বারা কবির ব্যাপক কল্পনাশক্তির পরিচয় পাওয়া যায়। এরকম আরো একটি প্রসঙ্গ 'অভিজ্ঞান শকুন্তলম্' নাটকের সপ্তম অঙ্কে এক তাপসীর মুখে - 'বৎস! প্রেক্ষস্ব শাকুন্তল লাবণ্যম্।' নিজের মায়ের নাম শুনে বালক সর্বদমন জিজ্ঞাসা করে কোথায় আমার মা? কেবল এই সরল বাক্যের দ্বারাই এই বালক কার এই প্রশ্নের উত্তর উৎসুক রাজা পেয়ে যান। নিশ্চিতরূপে এই দুটি প্রসঙ্গই সংস্কৃত বাঙ্ময়ের সুন্দরতম প্রসঙ্গের উদাহরণ।

সংস্কৃত নাট্য সাহিত্যের আরেক বিশেষ বৈশিষ্ট্যপূর্ণ নাটক হল মুদ্রারাক্ষস। এই নাটকের বিষয় সম্পূর্ণ আলাদা।লোকপ্রিয় শৃঙ্গার রসের স্পর্শরহিত কেবল রাজনীতির যথার্থ ঘটনার উপর আধারিত মুদ্রা রাক্ষসের রচনার ন্যায় সংস্কৃত জগতের অন্য কোনো কবির রচনায় দেখা যায় না। এখানে রাজনীতির মত গম্ভীর বিষয়কে নাটকীয় যোজনার দ্বারা সফল প্রযত্ন করা হয়েছে। বস্তুতঃ এই প্রযত্ন কোনো দৃষ্টিতেই ক্ষুন্ন হয়নি।

'স্বপ্নবাসবদত্তম্' নাটকের স্বপ্নাংশটি সকল দৃষ্টিতে সংস্কৃত নাট্যবাঙ্ময়ের এক অদ্ভূত প্রসঙ্গ। এই নাটকে ত্যাগ এবং একনিষ্ঠ প্রেম অত্যন্ত হৃদয়গ্রাহী। বস্তুতঃ স্বপ্নবাসবদত্তম্ এবং উত্তর রামচরিত এই দুটি নাটক মনোবৈজ্ঞানিক দৃষ্টিতে উত্তম প্রকৃতির উদাহরণ। মৃচ্ছকটিক প্রকরণটি সংস্কৃত রূপকগুলির মধ্যে ঘটনাচক্রের দৃষ্টিতে অপূর্ব একটি প্রকরণ। ঘটনা চক্রের গত্যাত্মকতা এই প্রকরণের বিশেষ বৈশিষ্ট্য। এটি সংস্কৃতে একমাত্র যথার্থবাদী নাটক। এই প্রকরণের চরিত্র চিত্রণের বিশেষতা অন্য সংস্কৃত নাটকে পাওয়া যায় না।

আচার্যদের মতে, নাটকে রসের উন্মেষ হল প্রধান এবং সর্বাধিক রম্য সাধন বিষয়। এই কারণে ভরত নাট্যশাস্ত্রে একে নাট্যরসের সংজ্ঞা দিয়েছেন। অভিনব গুপ্তের মতে নাট্যই রস এবং রস সমুদায়ই নাট্য- 'নাট্যমেব রসঃ - রসসমুদায়ো হি নাট্যম্।' নাট্যরসের উপকরণভূত বিভাব, অনুভাব এবং সঞ্চারীভাবের সংযোগে দর্শকের হৃদয়ের সাক্ষাৎ অনুভূতি করায়। উপরোক্ত নাটকগুলির সংস্কৃত নাট্যজগতে সফল হওয়ার পিছনেও এই যুক্তিই খাটে। কারন, সংস্কৃত সাহিত্য জগতে অসংখ্য নাটক রচিত হয়েছে, কিন্তু সবগুলি সফলতার শীর্ষে উঠতে পারে নি। সাহিত্যিক তথা নাট্যকারের মনে রসময় বাতাবরণই তাঁর রচনাকে দর্শক পর্যন্ত্য নিয়ে যায়। কবির সেই বিদগ্ধতা সহৃদয় এবং পাঠককে এক নতুন প্রেরণা দেয়। ফলতঃ রসময়ী শৈলী সাহিত্য রচনায় এক বিচিত্র মার্গ, যা পরবর্তীকালের কবিদেরও বিশেষভাবে প্রভাবিত করে।

**উল্লেখপঞ্জি**

১. কাব্যমীমাংসা- প্রথম অধ্যায়, 'রসাধিকারিকং নন্দিকেশ্বরঃ'।

২. নাট্যশাস্ত্র ১.১১৭ - ১১৮।

৩. নাট্যশাস্ত্র, ৬.৩৯।

৪. ধ্বন্যালোক- ৩.৪৩।

৫. সাহিত্যদর্পণ- ৩.২২২.২২৩।

৬. অভিজ্ঞান শকুন্তলম্- ৪.২০।

**নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি**


দাস, সুরঞ্জন। *রস সিদ্ধান্ত কী শাস্ত্রীয় সমীক্ষা*। জয়পুর : হংসা প্রকাশন, ২০০০ (প্রথম সংস্করণ)।

মিশ্র, কৃষ্ণগোপাল। *রস-সিদ্ধান্তঃ আজ তক*, জয়পুর : রচনা প্রকাশন, ২০১৫।

মুখোপাধ্যায়, রমারঞ্জন। *রসসমীক্ষা* । কলকাতা : সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০২১।

রাও, কেশব। *সংস্কৃত নাট্যমীমাংসা* । নিউ দিল্লি : পরিমল পাবলিকেশন, ২০০৩ (প্রথম সংস্করণ)।

# ধর্মশাস্ত্রের আলোকে সাঁওতাল জনজাতির সংস্কারবিধি : একটি তুলনাত্মক পর্যালোচনা

লক্ষ্মীকান্ত মুর্মু

সংস্কার শব্দটি সম্ পূর্বক্ কৃ ধাতুর উত্তর ঘঞ্ প্রত্যয় যোগে নিষ্পন্ন হয়েছে। যার অর্থ হল সংস্কৃত করা বা শুদ্ধ করা অর্থাৎ মানুষকে পরিশীলিত বা পরিমার্জিত করা। এর সরলীকরণ করলে বলা যায়, যে ক্রিয়ার দ্বারা মানুষের সদ্গুন বিকশিত, সংবর্ধন হয় ও দোষ নিরাকরণ হয়, সেই ক্রিয়াকেই সংস্কার বলা হয়। স্মৃতিশাস্ত্রে সাধারণভাবে সংস্কার শব্দটি দৈহিক ও মানসিক পবিত্রতা বিধানকারী অনুষ্ঠান-কে বোঝাতে প্রযুক্ত হয়। পবিত্রতা বিধান স্বাভাবিক ভাবেই কোনও পাপক্রিয়া বা অপবিত্রতার অস্তিত্ব-কে মানতে বাধ্য করে। পাপের নিবৃত্তি বা অপবিত্রতার বিনাশ সাধনকল্পেই শাস্ত্রে সংস্কারানুষ্ঠানের পরামর্শ দেওয়া হয়েছে। এই সংস্কার-সমূহ মানুষের জন্মের পূর্ব হতে আমৃত্যু পালনীয়। ধর্মশাস্ত্রকারগণের মতে, সংস্কারগুলির পালনের মাধ্যমে মানুষ পাপমুক্ত হতে পারে– যে কোনও শাস্ত্রবিহিত কর্মানুষ্ঠানের সম্পাদনের জন্য সংস্কার একান্ত আবশ্যিক।

মানুষের জাত পূর্ববর্তী থেকে মৃত্যু পর্যন্ত নানান সংস্কার লক্ষ্য করা যায়, এই সংস্কারগুলির সংখ্যা নিয়ে শাস্ত্রকারগণের মধ্যে মতপার্থক্য বিদ্যমান। গৌতম ধর্মসূত্রে চল্লিশ প্রকার সংস্কারের উল্লেখ আছে।[১] মনু[২] এবং যাজ্ঞবল্ক্য[৩] নিষেক বা গর্ভাধান থেকে অন্ত্যেষ্টি পর্যন্ত সংস্কারগুলি অনুষ্ঠেয় তা উল্লেখ করেছেন। প্রাচীন শাস্ত্রে বহুবিধ সংস্কারের উল্লেখ থাকলেও সংস্কারগুলির সংখ্যা ক্রমশ হ্রাস পেতে থাকে এবং মূলত গর্ভাধান, পুংসবন, সীমন্তোন্নয়ন, শোষ্যন্তীহোম, জাতকর্ম, নামকরণ, নিষ্ক্রমণ, অন্নপ্রাশন, চূড়াকরণ, উপনয়ন, সমাবর্তন ও অন্ত্যেষ্টি ইত্যাদি সংস্কারগুলি নিয়ে বিশেষভাবে শাস্ত্রসমূহে আলোচনা দৃষ্ট হয়। ধর্মশাস্ত্রে যেমন জন্ম থেকে মৃত্যু পর্যন্ত বিভিন্ন প্রকার সংস্কার লক্ষ্য করা যায় তদনুরূপ সাঁওতাল জনজাতির মধ্যেও জন্ম পূর্ববর্তী সংস্কার (গর্ভাধান, পুংসবন, সীমন্তোনয়ন, শোষ্যন্তীহোম) লক্ষ্য করা না গেলেও জন্ম পরবর্তী— নিষ্ক্রমণ, উপনয়ন, সমাবর্তন প্রভৃতি সংস্কার পরিলক্ষিত হয়। ধর্মশাস্ত্রে উল্লিখিত জন্ম পরবর্তীকালীন সংস্কারগুলির সাথে সাঁওতাল জনজাতিতে প্রচলিত সংস্কারগুলির তুলনামূলক আলোচনার উদ্দেশে বর্তমান নিবন্ধের ভাবনা।

## ১. জাতকর্ম সংস্কার

সাঁওতাল জনজাতিতে এবং ধর্মশাস্ত্রে উল্লিখিত জন্ম পরবর্তী সংস্কারগুলির মধ্যে প্রথম গুরুত্বপূর্ণ সংস্কার হল জাতকর্ম। শিশুর জন্মের অব্যবহিত পরে জাতকর্মের অনুষ্ঠান করা উচিত, যদিও শাস্ত্রকারগণের মধ্যে এবিষয়ে মতভেদ আছে। *আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্রে* বলা হয়েছে- মাতা নবজাতককে স্পর্শ করার পূর্বে জাতকর্মের অনুষ্ঠান করণীয়।[৪] *পারস্কর গৃহ্যসূত্র,*[৫] *গোভিল গৃহ্যসূত্র,*[৬] *খাদির গৃহ্যসূত্র*[৭] প্রভৃতি গ্রন্থে উক্ত হয়েছে- জাত সন্তানের নাভিচ্ছেদের পূর্বে পিতা কর্তৃক এই অনুষ্ঠান করণীয়। *মনুসংহিতায়* উল্লিখিত আছে, সন্তানের নাভিচ্ছেদনের পূর্বে পিতা জাতকর্মের অনুষ্ঠান করবেন এবং নবজাতককে মধু, ঘৃত সেবন করানোর বিধান দেওয়া হয়েছে।[৮] প্রসঙ্গত উল্লেখ্য, সন্তান জন্মানোর অব্যবহিত পরে জাতকর্মের বিধান আছে। কারণ, নাভিচ্ছেদ করলে যে অশৌচ হয় সংস্কার পালনে তা প্রতিবন্ধকতার সৃষ্টি করে। কিন্তু পুত্র জন্মালে এই সংস্কারে বৈশ্বানরের উদ্দেশে যাগ করার যে বিধান আছে তার জন্য যে দীর্ঘ সময়ের প্রয়োজন, তদবধি মাতৃদুগ্ধ পান না করালে শিশুর প্রাণ বিয়োগের আশঙ্কা দেখা দিতে পারে। তাই জন্মানোর সাথে সাথে শুধু ঘি-মধু ইত্যাদি শিশুর জিহ্বায় স্পর্শ করিয়ে অশৌচান্তে এই সংস্কার পালন করার বিধান দেওয়া হয়েছে।

বর্তমান যুগে এই সংস্কারের প্রচলন নেই। চিকিৎসা বিজ্ঞানের অগ্রগতির যুগে স্বাভাবিকভাবেই শাস্ত্রের বিধান অনুযায়ী নবজাতকের জিহ্বায় স্বর্ণ-মধু-ঘৃত স্পর্শ করানোর প্রথা থেকে আধুনিক যুক্তিবাদী মাতা-পিতাগণ নিজেদের স্বযত্নে দূরে রেখেছেন।

সাঁওতাল জনজাতিতে নবজাত শিশুকে কেন্দ্র করে জন্ম পরবর্তী প্রথম সংস্কার হল 'নারতা'। শিশুর জন্মের পরে পরিবারের সকলের শুদ্ধিকরণের জন্য 'নারতা' বা জাতকর্মের অনুষ্ঠান করা হয়। সাঁওতাল জনজাতিতে এবং শাস্ত্রে উভয়ত্রই শিশুর নাভিচ্ছেদনকে কেন্দ্র করে এই অনুষ্ঠান হয়ে থাকে। সাঁওতাল জনজাতিতে শিশু জন্মানোর সঙ্গে সঙ্গে নানা প্রকার শব্দ করা হয়ে থাকে; শাস্ত্রে এরকম কোনও বিধান নেই। শাস্ত্রে জাতকর্মের অনুষ্ঠানকারী রূপে পিতার উল্লেখ করা হয়েছে, সাঁওতাল জনজাতিতে 'ধাঁই বুডহি'-ই নারতা অনুষ্ঠান সম্পাদনে মুখ্য ভূমিকা পালন করে। 'নারতা' অনুষ্ঠানে চাল-গুঁড়ি ও হলুদ-জল দিয়ে শিশু, তার মাতা-পিতা ও পরিবারের শুদ্ধিকরণ করা হয়ে থাকে, শাস্ত্রে শুদ্ধিকরণের কথা বলা হলেও এজাতীয় দৃশ্য লক্ষ করা যায় না। শাস্ত্রে জাতকর্মানুষ্ঠানে নবজাতককে স্বর্ণ, মধু ও ঘৃত সেবন করানোর কথা বলা হয়েছে, এবং অশৌচান্তে যাগানুষ্ঠানের বিধান দেওয়া হয়েছে। সাঁওতাল জনজাতিতে এরকম দৃশ্য পরিলক্ষিত হয় না। সাঁওতাল জনজাতিতে নাভিচ্ছেদ-প্রক্রিয়ার সুনির্দিষ্ট নিয়ম আছে- কে করবে, কিভাবে করা হবে এবং তারপর তা কোথায় রাখা হবে ইত্যাদি, কিন্তু শাস্ত্রে তা নেই।

### ২. নামকরণ সংস্কার

নামকরণ হল জন্মের পরবর্তী দ্বিতীয় গুরুত্বপূর্ণ সংস্কার। এই সংস্কারটি কখন পালনীয় তা নিয়ে শাস্ত্রকারগণের মধ্যে মতভেদ রয়েছে। *বৌধায়ন গৃহ্যসূত্রে* উল্লেখ আছে, জন্মের পরবর্তী দশম বা দ্বাদশ দিনে নামকরণের অনুষ্ঠান করণীয়।[৯] মনু মতে, সন্তান জন্মের পর দশম বা দ্বাদশ দিনে নামকরণের অনুষ্ঠান করণীয়।[১০] তাঁর মতে, নির্দিষ্ট দিনে যদি নামকরণ না করা যায় তাহলে জ্যোতিষশাস্ত্রানুসারে কোনও শুভ তিথি বা শুভ মুহূর্ত বা শুভ লগ্নেও করা যেতে পারে। যাজ্ঞবল্ক্য জন্মের পরবর্তী একাদশ দিনে[১১] এবং ব্যাস দশম দিন অতিক্রান্ত হবার পরে নামকরণ কর্তব্য বলে অভিমত ব্যক্ত করেছেন।[১২] এখন মনুর বিধানানুসারে বর্ণভেদে নামকরণ না করে আধুনিক যুগের মাতা-পিতা স্বেচ্ছায় নামকরণ করে থাকেন। শুধু তাই নয়, বর্তমান আইনানুসারে মাতা-পিতা শিশুর নামকরণ পঞ্চায়েত বা পৌরসভায় শিশুর জন্মের সাল-তারিখ-সহ নথিভুক্ত করেন।

নবজাতকের আত্মপরিচয় জ্ঞাপনের জন্য যে অনুষ্ঠান তাই সাঁওতাল জনজাতিতে 'ঞুতুম্ দহঃ' বলে কথিত। নামকরণ অনুষ্ঠানটি 'হ-য় রুওয়াঁড়' বা 'জানাম্ ছাটয়াঁর'-এর দিনেই করা হয়। এই অনুষ্ঠানটি মেয়েদের ক্ষেত্রে জন্মের তৃতীয় দিনে অথবা পঞ্চম দিনে এবং ছেলেদের ক্ষেত্রে পঞ্চম দিনে অথবা নবম দিনে করার রীতি লক্ষ্য করা যায়। 'হ-য় রুওয়াঁড়'[১৩]-এর দিনে 'ধাঁই বুডহি', যার নামে শিশুর নামকরণ করা হবে অথবা যে নামকরণ করবে তার হাতে শিশুটিকে তুলে দেয়। সেও তুলো জাতীয় নরম কোনও কিছুর ওপর সদ্যজাতকে গ্রহণ করে। তারপর শিশুটিকে যে গ্রহণ করেছিল তাকে কি নামকরণ করা হবে তা 'ধাঁই বুডহি' জিজ্ঞাসা করে আবার শিশুটিকে নিজের কোলে তুলে নেয়। তারপর 'ধাঁই বুডহি' উপস্থিত সকলের কাছে শিশুটির নাম প্রকাশ করে। যদি ছেলে হয় তাহলে ছেলেদের দিকে মুখ করে বলে 'সেঁদরা কারকা করে নওয়া ঞুতুম্তে হহ আয়পে' অর্থাৎ শিকার করতে গেলে এই নামে ছেলেটিকে ডাকবে এবং মেয়ে হলে মেয়েদের দিকে মুখ করে বলবে 'বির-ঝাড়, সাহান্, সকাম্, দাঃ লো চালাওরে নওয়া ঞুতুমতে হহ আয়পে বাড়ে' অর্থাৎ বন-জঙ্গল, কাঠ-পাতা, জল আনতে যাওয়ার সময় এই নামে মেয়েটিকে ডাকবে।[১৪] শিশুটির ঠাকুরদা, ঠাকুমা, মামাদাদু, দিদিমা, জ্যাঠামশায়, জ্যেঠিমা প্রভৃতিদের নামে নামকরণ করা হয়ে থাকে। যদিও বর্তমানে শিশুর পিতা-মাতা নিজেদের মতো করে নামকরণ করে। সাঁওতাল জনজাতিতে মেয়েদের মধ্যে 'মুনি' শব্দ দিয়ে নামকরণ করার প্রবণতা বেশি লক্ষ্য করা যায়, যেমন- চাঁদমুনি, কাপুমুনি, ফুলমুনি প্রভৃতি, কিন্তু ছেলেদের ক্ষেত্রে তেমন হয় না।

### ৩. অন্নপ্রাশন সংস্কার

অন্নপ্রাশন সংস্কারটি শিশুর প্রথম অন্নভক্ষণকে কেন্দ্র করে অনুষ্ঠান। *সংস্কারতত্ত্ব* গ্রন্থে রঘুনন্দন বলেছেন— 'অথান্নপ্রাশনম্। যদ্যপি গোভিলগৃহ্যে অন্নপ্রাশনসংস্কারো নাভিহিতঃ তথাপি 'অন্নস্য প্রাশনং কার্যং মাসি ষষ্ঠাষ্টমে বুধৈঃ। স্ত্রীণান্তু পঞ্চমে মাসি সপ্তমে প্রভাগৌ মুনিঃ।' শিশুকে সুসজ্জিত করে পিতার ক্রোড়ে রেখে স্বর্ণপাত্রে মধু এবং ঘৃত সহ খাদ্য পরিবেশন করতে হবে। এরপর শিশুকে

মায়ের কোলে দিতে হবে। এরপর তার সামনে একাধিক দ্রব্য রাখা হয়, তার মধ্যে যে দ্রব্যটি শিশু ধরবে সেটিই তার ভাবী জীবিকা হবে - এমনটাই ছিল তখনকার বিশ্বাস। শাস্ত্রে এই সংস্কার অনুষ্ঠানের জন্য জন্ম থেকে ষষ্ঠ বা অষ্টম মাস নির্ধারিত হয়েছে। অবশ্য মনু বিকল্প ব্যবস্থার উল্লেখ করেছেন, উক্ত সময়ে সম্ভব না হলে কুলের ঐতিহ্য মেনে শুভ দিনেও এর অনুষ্ঠান হতে পারে। বাঙালী সমাজে এখনও অধিকাংশ পরিবারেই অন্নপ্রাশনের অনুষ্ঠান হয়। স্বাস্থ্যের কারণেই এইসময় শিশুর শক্ত আহারের প্রয়োজন হয়। বর্তমানে চিকিৎসাশাস্ত্র অনুযায়ীও ষষ্ঠ মাসে শিশুকে শক্ত খাবার দেওয়া উচিত।

সাঁওতাল জনজাতিতে এই সংস্কারটি ছিল না। কিন্তু বর্তমানে বিভিন্ন সম্প্রদায়ের সঙ্গে মেলামেশা করার ফলে এই সংস্কারের প্রভাব পরিলক্ষিত হয়। যখন শিশুটির মাতৃদুগ্ধ ছাড়াও অন্ন আহারের প্রয়োজন হয় তদ্‌নিমিত্ত এই সংস্কার পালনীয়। সাঁওতাল জনজাতির সকল মানুষের মধ্যেই যে এই সংস্কারের প্রচলন রয়েছে এমনটা নয়, সাধারণত আর্থিক সঙ্গতি সম্পন্ন মানুষেরাই এই সংস্কারটি পালন করে থাকে। গৃহকর্তা সাঁওতাল সমাজের রীতি অনুযায়ী গ্রামের যারা মুখিয়া অর্থাৎ মাঁঝি, জগ্‌মাঁঝি, গোডেৎ, পারানিক এবং নায়কে এঁদের সঙ্গে আলোচনাক্রমে একটি দিন স্থির করে। এই অনুষ্ঠান উপলক্ষ্যে আত্মীয়স্বজনদের নিমন্ত্রণ করা হয়। সকলের উপস্থিতিতে গ্রামের নায়কে (পুরোহিত) বাড়ির খামারে 'মারাং বুরু', 'জাহের আয়ো' এবং অন্যান্য দেব-দেবীর উদ্দেশে পূজা নিবেদন করেন। সাধারণত শিশুটির মামাবাড়ি থেকে আনা দ্রব্যসামগ্রী রান্না করে শিশুটিকে খাওয়ানো হয়। শিশুটিকে স্নান করানোর পর তাকে নতুন জামা-কাপড় পরিয়ে শিশুটির মামা রান্না করা খাবার তার মুখে তুলে দেন। মামাবাড়ির দেওয়া কাঁশার থালাতে গোবর, ধান, কলম, বই প্রভৃতি সাজিয়ে শিশুটির সামনে রাখা হয়। সাঁওতাল জনজাতির মানুষজন বিশ্বাস করেন শিশুটি সর্বপ্রথম যে জিনিসটি স্পর্শ করে সেই অনুযায়ী তার ভবিষ্যৎ নির্ধারিত হয়। তারা মনে করেন, শিশুটি যদি ধান স্পর্শ করে তাহলে শিশুটির ভবিষ্যৎ হবে কৃষি নির্ভর, কলম এবং বই স্পর্শ করলে সে লেখাপড়া শিখে চাকুরিজীবী হবে, গোবর স্পর্শ করলে বোকাটে হবে এবং সে জীবনে কিছুই উন্নতি করতে পারে না।

**৪. চূড়াকর্ম সংস্কার**

এই সংস্কার শিশুর জন্মের তৃতীয় বর্ষে অনুষ্ঠেয়– 'অথাতস্তৃতীয়ে বর্ষে চূড়াকর্ম'। এটি হল শিশুর মস্তকস্থ কেশগুচ্ছের নির্দিষ্ট পদ্ধতিতে সংস্কার করা। রঘুনন্দনের মতে, তৃতীয় বর্ষ এই সংস্কারানুষ্ঠানের মুখ্য কাল, তবে তা সম্ভব না হলে মনুর মতানুযায়ী গোত্র ও কুলরীতি অনুযায়ী অন্য সময়েও অনুষ্ঠিত হতে পারে। মন্ত্রোচ্চারণপূর্বক ক্ষৌরকারের সহায়তায় ধারালো ক্ষুর দিয়ে শিশুর (একগুচ্ছ চুল বাদ দিয়ে) মস্তকের কেশ কামানো হয়, মন্ত্রগুলির কোন কোনটি শিশুর সুরক্ষার কথা ভেবে উচ্চারিত হয়। কামানো কেশগুচ্ছ গোবরে রেখে গভীর অরণ্যে গর্ত খুঁড়ে পুঁতে দেওয়াই বিধেয়। শিশুর জন্মের সময় থেকে যে চুল আছে তা অশুচি বলে তা কেটে ফেলা এবং তার মাধ্যমে যাবতীয় অশুভ শক্তির দূরীকরণ করাই হয়তো এই সংস্কারের মূল উদ্দেশ ছিল। অশুভ কিছু দূরীকরণার্থে গোময়ের উপযোগিতা আজও মানুষ বিশ্বাস করে।

সাঁওতাল জনজাতিতে কেশমুণ্ডনকে কেন্দ্র করে 'হ-য় রুওয়াঁড়' সংস্কার অনুষ্ঠীত হয়। 'হ-য় রুওয়াঁড়' কথাটি বিশ্লেষণ করলে বোঝা যায় যে 'হ-য়'=ক্ষৌরকর্ম, 'রুওয়াঁড়'=পুনরায় অর্থাৎ পুনরায় কেশমুণ্ডন। 'নারতা'র দিনে নাপিত শিশুটির মাথায় শুধুই ক্ষুর স্পর্শ করে যা কার্যত প্রতীকী। কিন্তু এই অনুষ্ঠানে শিশুটির মস্তকের স্থানবিশেষে মুণ্ডন করা হয়। যেহেতু আগে শিশুর মাথায় ক্ষুর স্পর্শ করা হয়েছিল, সেকারণে এই সংস্কারটিকে 'হ-য় রুওয়াঁড়' অর্থাৎ পুনঃ কেশমুণ্ডন বলা হয়। এই সংস্কারটি মেয়েদের ক্ষেত্রে তিন অথবা পাঁচ দিনে এবং ছেলেদের ক্ষেত্রে পাঁচ অথবা নয় দিনে করা হয়। এই 'হ-য় রুওয়াঁড়' সংস্কারকে আবার 'জানাম্ ছাটিয়াঁর'ও বলা হয়। কোনও ছেলে কিংবা মেয়ে যদি 'হ-য় রুওয়াঁড়' সংস্কারের পূর্বেই মারা যায় তাহলে তাকে না পুড়িয়ে কবর দেওয়া হয় এবং সেই স্থানটিতে কুলগাছের ডাল বসিয়ে দেওয়া হয়। এই রকম মারা যাওয়া শিশুর ক্ষেত্রে 'শ্রাদ্ধানুষ্ঠান' করা হয় না।[১৫] 'হ-য় রুওয়াঁড়' অনুষ্ঠানটিতে 'ধাঁই বুডহি' এবং 'নাঁপিত' (নাপিত) গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা পালন করে। নবজাতকের পিতা নিম পাতা দিয়ে তৈরী অন্ন বাড়ির খামারের মধ্যবর্তী স্থলে 'মারাং বুরু'

দেবতা এবং 'পিলচু হাড়াম্-পিলচু বুডহি'-এদের নামে উৎসর্গ করে। পূজার পর নিমের তৈরী অন্ন শিশুটি এবং মা-কে খাওয়ানো হয়। এই সমস্ত কাজের ক্ষেত্রে 'ধাঁই বুডহি'কে পারিশ্রমিকরূপে পুত্রসন্তানের ক্ষেত্রে চার কুড়ি ধান এবং কন্যাসন্তানের ক্ষেত্রে দু'কুড়ি ধান দেওয়া হয় (আট পায়=এক কুড়ি) এবং একটি নতুন বস্ত্র দেওয়া হয়। এই ভাবেই 'হ-য় রুওয়ৗড়' অনুষ্ঠানটি সম্পন্ন হয়।

### ৫. বিবাহ সংস্কার

মনুষ্য জীবনে অনুষ্ঠেয় সংস্কারগুলির মধ্যে বিবাহ সংস্কার অন্যতম। সাঁওতাল জনজাতিতেও বিবাহ একটি গুরুত্বপূর্ণ সংস্কার। শাস্ত্রে আট প্রকার বিবাহের উল্লেখ পাওয়া যায়। যথা- ব্রাহ্ম বিবাহ, দৈব বিবাহ, আর্ষ বিবাহ, প্রাজাপত্য বিবাহ, আসুর বিবাহ, গান্ধর্ব বিবাহ, রাক্ষস বিবাহ এবং পৈশাচ বিবাহ। সাঁওতাল জনজাতিতে 'বাপ্‌লা' শব্দটি বিবাহের সমার্থক। সাঁওতাল জনজাতির মধ্যেও বিভিন্ন প্রকার বিবাহ লক্ষ্য করা যায়। যথা- দুওয়ৗর বাপলা, টুমকি দিপিল বাপলা, কোঁডেল এঞাঁপাম বাপলা, অর ইত্যুৎ বাপলা, ঘৗরদি জাঁওয়ায় বাপলা, কিরিঞ জাঁওয়ায় বাপলা, সাঁগা বাপলা। শাস্ত্রে উল্লিখিত বিবাহের মধ্যে ব্রাহ্ম বিবাহ, দৈব বিবাহ, প্রাজাপত্য বিবাহ, আসুর বিবাহ ও পৈশাচ বিবাহের সঙ্গে সাঁওতাল জনজাতির বিবাহের কোনরূপ সাদৃশ্য পরিলক্ষিত হয় না। যে বিবাহগুলির সঙ্গে সাদৃশ্য বা বৈসাদৃশ্য লক্ষ্য করা যায় তা নিম্নে আলোচনা করা হল-

#### ৫.১. ব্রাহ্মবিবাহ

এই বিবাহে শাস্ত্রজ্ঞ ও চরিত্রবান পাত্রকে কন্যার পিতা স্বয়ং আহ্বান পূর্বক বর ও কন্যাকে বস্ত্রদ্বারা আচ্ছাদিত করে এবং অলঙ্কারাদির দ্বারা অর্চনা করে সেই বরের হাতে কন্যাকে সম্প্রদান করেন।[১৬] সাঁওতাল জনজাতিতে এইরূপ বিবাহ প্রচলিত নেই।

#### ৫.২. দৈব বিবাহ

যজ্ঞ (জ্যোতিষ্টোমাদি) আরম্ভ হলে যজ্ঞ সম্পাদনকারী ঋত্বিককে যখন সালঙ্কারা কন্যা সম্প্রদান করা হয় তখন তাকে দৈববিবাহ বলা হয়। সাঁওতাল জনজাতির মধ্যে এই প্রকার বিবাহের প্রচলন নেই।

#### ৫.৩. আর্ষ বিবাহ

একজোড়া বা দুই জোড়া গোমিথুন (টীকাকার কুল্লূকভট্ট[১৭] 'গোমিথুন' শব্দের দ্বারা গাভী এবং বলদ উভয়কে বুঝিয়েছেন) বরের কাছ থেকে গ্রহণ করে বরকে যথাবিধি কন্যা দান করা হলে তাকে আর্ষবিবাহ বলে।[১৮] এই প্রকার বিবাহই সাঁওতাল জনজাতিতে 'দুওয়ৗর বাপ্‌লা' বলে পরিচিত।

#### ৫.৪. প্রাজাপত্য বিবাহ

যখন কন্যার পিতা 'তোমরা দু'জনে একসঙ্গে ধর্ম (গার্হস্থ্যধর্ম) পালন কর' এই ভাবে কোনও ব্যক্তির সঙ্গে পূর্বে বাচিক চুক্তি করে তারপর যথাযথ অভ্যর্চনাপূর্বক সালঙ্কারা কন্যাকে দান করেন তখন তাকে প্রাজাপত্য বিবাহ বলে।[১৯] সাঁওতাল জনজাতিতে এইরকম বিবাহ নেই।

#### ৫.৫. আসুর বিবাহ

যে বিবাহে কন্যার ইচ্ছা না থাকা সত্ত্বেও বর স্বেচ্ছায় এবং নিজের সামর্থ্য অনুযায়ী কন্যার আত্মীয়স্বজনকে অর্থ দিয়ে এবং কন্যাকেও স্ত্রীধন দিয়ে বিবাহের জন্য কন্যা গ্রহণ করা হলে তাকে আসুর বিবাহ বলে।[২০] সাঁওতাল জনজাতিতে এই প্রকার বিবাহ লক্ষ্য করা যায় না।

#### ৫.৬. গান্ধর্ব বিবাহ

পারস্পরিক ইচ্ছা বা অনুরাগবশত উভয়ের আলিঙ্গনাদি রূপ যে মিলনেচ্ছা; সেই কামনাজাত বিবাহকে গান্ধর্ব বিবাহ বলে।[২১] সাঁওতাল জনজাতিতে কোনও ছেলে এবং মেয়ে যদি নিজেদের ইচ্ছানুসারে বিবাহ করে তবে তাকে 'কোঁডেল এঞাপাম্ বাপ্‌লা' বলে।[২২] পারস্পরিক বোঝাপড়ায় এই বিবাহ হয় বলে উভয় ক্ষেত্রেই বিবাহকালে অন্য কোনও ব্যক্তি উপস্থিত থাকে না। সাঁওতাল

জনজাতিতে অবশ্য বিবাহকালে সাক্ষীরূপে বন, জঙ্গল, পাহাড়, পর্বত, নদী-নালা, খাল-বিল ইত্যাদির উল্লেখ করা হয়েছে, যা বস্তুতঃ উদার উন্মুক্ত প্রকৃতির কোলে কোনও রকম অনুষ্ঠানাদি ছাড়া বিবাহের ইঙ্গিতবাহী। শাস্ত্রে এধরণের কোনও উল্লেখ পাওয়া যায় না। শাস্ত্রে সুনির্দিষ্টভাবে এই বিবাহকে মৈথুনার্থক বা কামসম্ভূত বলে ব্যাখ্যা করা হয়েছে, কিন্তু সাঁওতাল জনজাতিতে এরকম কিছু বলা হয়নি।

**৫.৭. রাক্ষস বিবাহ**

এই বিবাহে বলপূর্বক কন্যাকে হরণ করে নিয়ে যাওয়া হয়। কন্যাপক্ষীয় আত্মীয়গণ সেই কাজে বাধা প্রদান করলে তাদের অঙ্গচ্ছেদন বা হত্যা করে, প্রাচীরাদি ভগ্ন করে চিৎকারপরায়ণা ও ক্রন্দনরতা কন্যাকে বলপূর্বক গৃহ থেকে হরণ করে বিবাহ করলে তাকে 'রাক্ষস বিবাহ' বলে।[২৩] রাক্ষস বিবাহ প্রসঙ্গে টীকাকার কুল্লূকভট্ট বলেছেন, কন্যার ইচ্ছা না থাকলেও হরণকারী নিজে গান্ধর্ব বিবাহ করছে এরকম মনে করে গৃহ থেকে অপহরণ করে বিবাহ করে।

সাঁওতাল জনজাতির মধ্যে যদি কোনও মেয়েকে একটি ছেলে বলপূর্বক ধরে কপালে সিঁদুর দিয়ে বাড়ি নিয়ে আসে, তবে সেই বিবাহকে বলা হয় 'অর্ ইতুৎ বাপলা'।[২৪] কপালে সিঁদুরই যে দিতে হবে এমন কোনও বিধি নেই, সেই সময়ে 'লাড়্ সাকাম্ ধুড়ি সিঁদুর' অর্থাৎ পথের ধুলো দিয়ে কপালে ঘষে দিলেও তাকে বিবাহ বলেই গণ্য করা হয়। শাস্ত্রে এবং সাঁওতাল জনজাতিতে উভয়ত্রই বল প্রয়োগ করে কন্যা হরণ বা নিজ গৃহে নিয়ে আনার দৃশ্য লক্ষিত হয়।

**৫.৮. পৈশাচ বিবাহ**

নিদ্রাভিভূত থাকাকালে, সুরাপান করে মত্ত বা বিহ্বল দশায় থাকাকালে কিংবা রোগাদির দ্বারা উন্মত্তা কন্যাকে নির্জনে গোপনে সম্ভোগ করা হলে তাকে 'পৈশাচ বিবাহ' বলে।[২৫] আটটি বিবাহের মধ্যে এই বিবাহকে সবথেকে নিকৃষ্ট এবং পাপজনক বলে গণ্য করা হয়েছে। সাঁওতাল জনজাতিতে এরূপ বিবাহ লক্ষিত হয় না।

সাঁওতাল জনগোষ্ঠীর মধ্যে প্রচলিত বিশেষ কয়েকটি বিবাহ যথা- টুম্কি দিপিল্ বাপ্‌ল, ঘাঁরদি জাঁওআয় বাপ্‌লা, কিরিঞ জাঁওআয় বাপ্‌লা এবং সাঁগা বাপ্‌লা'র সঙ্গে শাস্ত্রে উল্লিখিত বিবাহ সমূহের কোনও সাদৃশ্য পাওয়া যায় না।

**৬. অন্ত্যেষ্টি:**

সংস্কারগুলির মধ্যে সর্বশেষ সংস্কার হল অন্ত্যেষ্টি। এই সংস্কার মৃত ব্যক্তির পবিত্রতা বিধান করে বলে এই সংস্কারটি সবিশেষ উল্লেখযোগ্য। মনু এবং যাজ্ঞবল্ক্য উভয়েই সংস্কারের আলোচনা প্রসঙ্গে অন্তিম সংস্কার হিসেবে অন্ত্যেষ্টির উল্লেখ করেছেন। গৌতম ধর্মসূত্র, বশিষ্ঠ ধর্মসূত্র, ব্যাসস্মৃতি, বিষ্ণুস্মৃতি, উশনঃস্মৃতি, পরাশরস্মৃতি, শঙ্খস্মৃতি প্রভৃতি গ্রন্থে কোথাও অন্ত্যেষ্টিকে সংস্কারের অন্তর্ভুক্ত করা হয়নি। উক্ত গ্রন্থসমূহে শ্রাদ্ধকর্ম বিষয়ে বিস্তৃত আলোচনা আছে। যদিও শ্রাদ্ধকর্মকে আদৌ সংস্কার বলা হবে কিনা তা নিয়ে শাস্ত্রকারগণের মধ্যে মতভেদ বিদ্যমান।

শুদ্ধিতত্ত্ব গ্রন্থে রঘুনন্দন অন্ত্যেষ্টির আচার বিধি বর্ণনা করেছেন। গ্রন্থানুসারে মৃতদেহকে প্রথমে দড়ি দিয়ে বেঁধে পুরাতন বস্ত্রের পরিবর্তে নতুন বস্ত্রে আবৃত করতে হবে। এরপর মৃতদেহে অগ্নিসংযোগ করে দাহকার্য করতে হবে। প্রচলিত বিশ্বাস অনুযায়ী অগ্নিদেবতা সন্তুষ্ট হলে মৃত ব্যক্তি স্বর্গলাভে সমর্থ হয়। এই অন্ত্যেষ্টি ক্রিয়ার মাধ্যমে পবিত্রতা বিধানের কার্যটিও সম্পন্ন হয়। প্রাচীন যুগে শাস্ত্রীয় নিয়মানুসারে অন্ত্যেষ্টি সংস্কার পালিত হত যাতে মৃত ব্যক্তি সমস্ত কুপ্রভাব থেকে মুক্ত হয়ে স্বর্গে গমন করতে পারে। পরলোকতত্ত্বে অবিশ্বাসী আধুনিক যুক্তিবাদী মন কুপ্রভাব ইত্যাদিতে বিশ্বাস না করলেও মৃতদেহ দাহ করার প্রয়োজনীয়তা অস্বীকার করতে পারে না। প্রসঙ্গত উল্লেখ্য, কোনও কোনও গোষ্ঠীর মধ্যে মৃতদেহ দাহ করার পরিবর্তে মাটির নীচে শায়িত করার পদ্ধতি প্রচলিত আছে।

সাঁওতাল জনজাতিতেও অন্তিম সংস্কার হল অন্ত্যেষ্টি সংস্কার যা সাঁওতালি ভাষায় 'গজগুর' বলে কথিত। সাঁওতাল জনজাতিতে মৃত ব্যক্তিকে দাহ বা মাটির নীচে শায়িত করে সংস্কারটি সম্পন্ন করা

হয়। প্রথমে মৃত ব্যক্তিকে নববস্ত্রে আবৃত করা হয়। তারপর হলুদ–তেল মাখিয়ে শ্মশানে নিয়ে যাওয়ার সময় দবাটিতে[২৬] দাঁতমাজা, মুখ ধোয়া এবং হলুদ জল দিয়ে হাত-পা ধোয়ানো হয়। মৃত ব্যক্তির জ্যেষ্ঠপুত্র মুখাগ্নি করে, যদি কোনও সন্তান না থাকে তাহলে ঐ বংশের যেকোনও ব্যক্তি মুখাগ্নি কার্য সম্পন্ন করে। দাহক্রিয়া সম্পন্ন হলে মৃতদেহের অস্থি মাটির পাত্রের মধ্যে নিয়ে বাড়ির সীমানায় পুঁতে রাখা হয়, তারপর সকলে স্নানে যায়। স্নান থেকে ফেরার সময় তিনবার ‘বল হরি হরি বল’ বলে। তারপর একটি মুরগি ছানাকে গলা মুচড়ে মারা হয় যা ‘গজ্‌সিম্ গিডি’ বলে পরিচিত। তারপর ‘উমুল খাঁড়’[২৭] করা হয়। এই কার্য সম্পন্ন হওয়ার পর ‘তেলনাহান্’ অনুষ্ঠান করা হয় যার মধ্যদিয়ে স্বাভাবিক জীবনযাপন শুরু হয়। গৃহকর্তা তার সময় মত ‘জেলেঞ্ ডাহার’[২৮] অনুষ্ঠানটি করে থাকে।

সাঁওতাল জনজাতিতে মৃতদেহকে দাহ করার পরও নানা রীতি যেমন- ‘গজ্‌সিম্ গিডি’, ‘উমুল খাঁড়’, ‘জেলেঞ্ ডাহার’ ইত্যাদি লক্ষ্য করা যায়, যা শাস্ত্রে পরিলক্ষিত হয় না। শাস্ত্র বহির্ভূত কিছু জাত পরবর্তীকালীন সংস্কার সাঁওতাল জনজাতিতে লক্ষ্য করা যায় যথা- ছাটয়াঁর কামি (চা চো ছাটয়াঁর), মগরা সিনন। উক্ত বিষয়গুলি আলোচনা প্রসঙ্গে প্রাকজন্ম তথা গর্ভাধান সংস্কার থেকে শুরু করে অন্ত্যেষ্টি সংস্কার পর্যন্ত পালনীয় সংস্কারগুলির মধ্যে কিছু ক্ষেত্রে সাদৃশ্য আবার কিছু ক্ষেত্রে বৈশাদৃশ্য লক্ষ্য করা যায়। শাস্ত্রোক্ত কিছু সংস্কারের সাথে সাঁওতাল জনজাতির সংস্কারের সাদৃশ্য থাকলেও তাদের রীতি-নীতিতে অনেক পার্থক্য রয়েছে যা হওয়াটা স্বাভাবিক। শাস্ত্রে উল্লিখিত সংস্কারগুলির সঙ্গে সাঁওতাল জনজাতিতে উল্লিখিত সংস্কারের সাদৃশ্য থাকলেও তারা নিজ নিজ রীতি মেনে পালন করে থাকে। তবে বর্তমান সময়ে সাঁওতাল জনজাতির কিছু সংখ্যক মানুষ সরকারি কর্মক্ষেত্রে সংযুক্ত হওয়ার কারণে অনেকটাই শহরমুখী হয়ে পড়ে। ফলে বর্ণহিন্দু সমাজের সঙ্গে মেলামেশার কারণে তারা হিন্দু সমাজের বিভিন্ন সংস্কৃতির সঙ্গে নিজেদের মানিয়ে নিয়ে সেই সংস্কৃতিকে নিজেদের মধ্যে আত্মস্থ করে, যার অন্যতম দৃষ্টান্ত হল ‘অন্নপ্রাশন’ সংস্কার।

বর্তমান সময়ে দাঁড়িয়ে এটা বিচার করা খুবই কঠিন হবে কে কার সংস্কারটিকে গ্রহণ বা বর্জন করেছিল, তবে এটা বলা যায় যে বর্ণহিন্দু ধর্মের মানুষ ও সাঁওতাল সমাজের মানুষেরা পাশাপাশি অবস্থানের ফলে একে-অপরের দ্বারা প্রভাবিত হয়ে কিছু সংস্কার ও রীতি-নীতি উভয়ই নিজেদের জীবনে গ্রহণ করেছে। আলোচনান্তে পারস্পরিক আদান-প্রদানের মূল সুরটিই প্রতিপাদিত হয়েছে যা সভ্যতার মূল অগ্রগতির সহায়ক।

**উল্লেখপঞ্জি**

১. *গৌতম ধর্মসূত্র*, ৮.১৪-২১

২. *মনুসংহিতা*, ২.২৬

৩. *যাজ্ঞবল্ক্য সংহিতা*, ১.১০

৪. *আশ্বলায়ন গৃহ্যসূত্র*, ১.১৫.২

৫. *পারস্কর গৃহ্যসূত্র*, ১.১৬

৬. *গোভিল গৃহ্যসূত্র*, ১১.৭.১৭

৭. *খাদির গৃহ্যসূত্র*, ১১.২.৩২

৮. *মনুসংহিতা*, ২.২৯

৯. *বৌধায়ন গৃহ্যসূত্র*, ১১.১.২৩

১০. *মনুসংহিতা*, ২.৩০

১১. *যাজ্ঞবল্ক্য সংহিতা*, ১.১১

১২. *ব্যাস সংহিতা,* ১.১৭

১৩. চূড়াকর্ম।

১৪. *জাহের বঁগা সান্তাড় ক,* পৃ. ৪৪

১৫. *তদেব,* পৃ. ৪২

১৬. 'আচ্ছাদ্য চার্চয়িত্বা চ শ্রুতিশীলবতে স্বয়ম্।
আহূয় দানং কন্যায়া ব্রাহ্মো ধর্মঃ প্রকীর্তিতঃ।।' *মনুসংহিতা.* মানবেন্দু বন্দ্যোপাধ্যায় (সম্পা.), ৩.২৭

১৭. কুল্লূকভট্ট. *মনুহংহিতা.* মানবেন্দু বন্দ্যোপাধ্যায় (সম্পা.), ৩.২৯

১৮. *মনুসংহিতা.* মানবেন্দু বন্দ্যোপাধ্যায় (সম্পা.), ৩.২৯

১৯. 'সহোভৌ চরতাং ধর্মমিতি বাচানুভাষ্য চ ।
কন্যাপ্রদানমভ্যর্চ্য প্রাজাপত্যো বিধিঃ স্মৃতঃ।।' *মনু.* মানবেন্দু বন্দ্যোপাধ্যায় (সম্পা), ৩.৩০

২০. 'জ্ঞাতিভ্যো দ্রবিণং দত্ত্বা কন্যায়ৈ চৈব শক্তিতঃ ।
কন্যাপ্রদানং স্বাচ্ছান্দ্যাদাসুরো ধর্ম উচ্যতে।।' *তদেব,* ৩.৩১

২১. 'ইচ্ছায়ান্যোন্যসংযোগঃ কন্যায়াশ্চ বরস্য চ।
গান্ধর্বঃ স তু বিজ্ঞেয়ো মৈথুন্যঃ কামসম্ভ বঃ।।' *তদেব,* ৩.৩২

২২. *জাহের বঁগা সান্তাড় ক,* পৃ. ১০৬

২৩. 'হত্বা ছিত্ত্বা চ ভিত্ত্বা চ ক্রোশন্তীং রুদতীং গৃহাৎ।
প্রসহ্য কন্যাহরণং রাক্ষসো বিধিরুচ্যতে।।' *মনু.* মানবেন্দু বন্দ্যোপাধ্যায় (সম্পা), ৩.৩৩

২৪. *জাহের বঁগা সান্তাড় ক,* পৃ. ১০৭

২৫. 'সুপ্তাং মত্তাং প্রমত্তাং বা রহো যত্রোপগচ্ছতি।
স পাপিষ্ঠো বিবাহানাং পৈশাচশ্চাষ্টমোহধমঃ।।' *মনু.* মানবেন্দু বন্দ্যোপাধ্যায় (সম্পা), ৩.৩৪

২৬. গ্রামের রাস্তা যেখানে বিভাজিত হয়েছে এমন স্থান।

২৭. আত্মার বাড়িতে প্রবেশ ঘটানো।

২৮. অস্থি বিসর্জনকে কেন্দ্র করে এই অনুষ্ঠানটি করা করা।

## নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি


আপস্তম্ব। *আপস্তম্ব ধর্মসূত্র* । সম্পা. চিন্নাস্বামী শাস্ত্রী। বেনারস ১৯৩২।

গৌতম। *গৌতম ধর্মসূত্র* । সম্পা. কুলমণি মিশ্র। পুরী ১৯৯১।

টুডু, রামদাস। সম্পা. এবং বঙ্গানুবাদ সুকুমার সিকদার এবং সারদা প্রাসাদ কিস্কু (খেরওয়াল বাঁসিয়ী), *খেরওয়াল বংশা ধরম পুথি* । কোলকাতা : নির্মল বুক এজেন্সি, ২০০৭।

*বৌধায়ন* । *বৌধায়ন ধর্মসূত্র* । সম্পা. নরেন্দ্রকুমার আচার্য। দিল্লি : বিদ্যানিধি প্রাকাশন, ১৯৯৯।

মনু। *মনুসংহিতা* । সম্পা. মানবেন্দু বন্দ্যোপাধ্যায়। কোলকাতা : সংস্কৃত পুস্তক ভান্ডার, ২০১৬।

মুরমু, রামেশ্বর। *জাহের বঁগা সান্তাড় ক* । হাওড়া : সাহিত্যা প্রাকাশনী, ২০০১ (প্রথম সংস্করণ)।

যাজ্ঞবল্ক্য । *যাজ্ঞবল্ক্যস্মৃতি* । সম্পা. উমেশচন্দ্র পাণ্ডে। বারাণসী : চৌখাম্বা সংস্কৃত সংস্থান, ২০০৮।

সরেন, নায়কে মঙ্গল চন্দ্র তুড়কু লুমীম। *জমসিম বিনতি* । কোলকাতা : আদিম পাবলিকেশন, ১৪১৬।

_, _ । *সাঁওতাল জাতির ধর্ম ও সংস্কৃতি* (পর্ব-১)। কোলকাতা : আদিম পাবলিকেশন, ২০১১।

স্ক্রেফ্‌সরুড, রেভারেণ্ড এল ও। *হড়কোরেন মারে হাপড়ামকো রেয়াঃ কাথা* । কোলকাতা : পশ্চিমবঙ্গ সান্তালী একাডেমি, ২০১০।

Kane, P.V. *History of Dharmaśāstra: Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law*, Vol-II. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1941. (Government Oriental Series Class B, No. 6).

# সামাজিক বর্ণব্যবস্থা ও ভগবদ্ভক্তি - গৌড়ীয় বৈষ্ণব ধর্মের আলোকে

মধুমাধবী শাসমল

**সংক্ষিপ্তসার**

বর্ণব্যবস্থা বা জাতিভেদপ্রথা একটি বহুচর্চিত ও বহুবিতর্কিত বিষয়। সুদূর প্রাচীনকাল থেকে ভারতবর্ষে বর্ণব্যবস্থার প্রচলন। সময়ের সঙ্গে সঙ্গে অবশ্য এর আকার ও রূপ বদলেছে। *ঋগ্বেদের* দশম মণ্ডলের অন্তর্গত বিখ্যাত *পুরুষসূক্তে* চতুর্বর্ণের প্রথম স্পষ্ট উল্লেখ পাওয়া যায়। বর্ণব্যবস্থার সঙ্গে যে বিতর্কটি সর্বদা উপস্থিত হয়, সেটি হল বর্ণ গুণগত নাকি জন্মগত। *গীতায়* গুণ ও কর্মের ভিত্তিতে বর্ণনির্ধারণের কথা রয়েছে। কিন্তু ভারতীয় বিভিন্ন শাস্ত্রে বিশেষত *ধর্মশাস্ত্রগুলিতে* এবং *অর্থশাস্ত্রে* জন্মগত বর্ণব্যবস্থাই দৃষ্ট হয়। এরপর, গৌড়ীয় বৈষ্ণব সম্প্রদায়ের এই বর্ণব্যবস্থার প্রতি কীধরণের দৃষ্টিভঙ্গি তা বিশ্লেষণ করে দেখা যাক। গৌড়ীয় বৈষ্ণব সম্প্রদায় বললেই যাঁর নাম মানসপটে স্বতই উদিত হয়, তিনি হলেন চৈতন্যদেব (১৪৮৬-১৫৩৪)। কারণ চৈতন্যদেব ও চৈতন্যদর্শনকে কেন্দ্র করেই গৌড়ীয় বৈষ্ণব সম্প্রদায়ের উদ্ভব ও বিকাশ। বিভিন্ন ঐতিহাসিক, দার্শনিক ও সাহিত্যিকগণের মতে, চৈতন্যদেবকে কেন্দ্র করে বাংলায় তথা বাংলার বাইরে যে ভক্তি-আন্দোলন ঘটেছিল, তা ছিল জাতি-ধর্ম-বর্ণ নির্বিশেষে। কিন্তু গৌড়ীয় বৈষ্ণব সম্প্রদায়ে আদৌ কি কোনো বর্ণপ্রথা বা জাতিভেদপ্রথা স্বীকার করা হয় না? আর যদি বর্ণপ্রথা স্বীকার করা হয় তাহলে সেটির স্বরূপ কীধরনের? জন্মগত নাকি গুণগত? আর জন্মগত বর্ণপ্রথা কি একদমই স্থান পায় না গৌড়ীয় বৈষ্ণব সম্প্রদায়ে? তাছাড়া ভগবদ্ভক্তির ক্ষেত্রে সামাজিক বর্ণব্যবস্থা গ্রাহ্য হয় নাকি হয় না? গৌড়ীয় বৈষ্ণব ধর্মের আলোকে এইসব প্রশ্নের উপর আলোকপাত করার উদ্দেশ্যে এবং নতুন আঙ্গিকে বিশ্লেষণের প্রচেষ্টায় প্রবন্ধটির উপস্থাপনা।

**সূচক শব্দ**

গুণগত বর্ণ, জন্মগত বর্ণ, পারমার্থিক দিক, ভগবদ্ভক্তি, মানদণ্ড, ব্যাবহারিক দিক।

বর্ণব্যবস্থা বা জাতিভেদপ্রথা একটি বহুচর্চিত ও বহুবিতর্কিত বিষয়। সুদূর প্রাচীনকাল থেকে ভারতবর্ষে বর্ণব্যবস্থার প্রচলন। সময়ের সঙ্গে সঙ্গে অবশ্য এর আকার ও রূপ বদলেছে। *ঋগ্বেদের* দশম মণ্ডলের অন্তর্গত বিখ্যাত *পুরুষসূক্তে* চতুর্বর্ণের প্রথম স্পষ্ট উল্লেখ দেখা যায়-

> ব্রাহ্মণোঽস্য মুখমাসীদ্ বাহূ রাজন্যঃ কৃতঃ।
> ঊরূ তদস্য যদ্বৈশ্যঃ পদ্ভ্যাং শূদ্রো অজায়ত।।[১]

অর্থাৎ সৃষ্টিকর্তা পরমপুরুষের মুখ ব্রাহ্মণে পরিণত হল, বাহুদ্বয় ক্ষত্রিয় হল, ঊরুদ্বয় বৈশ্য হল এবং পদযুগল থেকে শূদ্র উৎপন্ন হল।

বর্ণব্যবস্থার সঙ্গে যে বিতর্কটি সর্বদা উপস্থিত হয়, সেটি হল বর্ণ গুণগত নাকি জন্মগত। *গীতাতে* শ্রীকৃষ্ণ বলেছেন-

> চাতুর্বর্ণ্যং ময়া সৃষ্টং গুণকর্মবিভাগশঃ।[২]

অর্থাৎ গুণ ও কর্মের বিভাগ অনুযায়ী আমি বর্ণচতুষ্টয় সৃষ্টি করেছি। *গীতাতে* শ্রীকৃষ্ণের এই উক্তি দ্বারা স্পষ্টই গুণ ও কর্মের ভিত্তিতে বর্ণবিচার উদঘোষিত হয়। কিন্তু লক্ষণীয় যে, ভারতীয় বিভিন্ন শাস্ত্রে বিশেষত *ধর্মশাস্ত্র*গুলিতে জন্মগত বর্ণব্যবস্থাই দৃষ্ট হয়। উদাহরণস্বরূপ *মনুসংহিতার* একটি শ্লোক উল্লিখিত হল –

> শরঃ ক্ষত্রিয়য়া গ্রাহ্যঃ প্রতোদো বৈশ্যকন্যয়া।
> বসনস্য দশা গ্রাহ্যা শূদ্রয়োৎকৃষ্টবেদনে।।[৩]

শ্লোকটির অর্থ হল – উৎকৃষ্ট বর্ণের সাথে বিবাহে অর্থাৎ ব্রাহ্মণ পুরুষ যখন ক্ষত্রিয়কন্যাকে বিবাহ করবেন তখন ক্ষত্রিয় কন্যা ব্রাহ্মণ কর্তৃক ধৃত তীরের প্রান্তভাগ ধরে থাকবে; আবার ব্রাহ্মণ ও ক্ষত্রিয় পুরুষ বৈশ্যকন্যাকে বিবাহ করলে বৈশ্য কন্যা তার বর কর্তৃক ধৃত প্রতোদের এক অংশ ধারণ করবে এবং ব্রাহ্মণ, ক্ষত্রিয় ও বৈশ্য পুরুষ শূদ্রকন্যাকে বিবাহ করলে শূদ্রকন্যা ব্রাহ্মণাদির পরিহিত বস্ত্রের প্রান্তভাগ ধারণ করে থাকবে। এখানে জন্মগত বর্ণব্যবস্থারই পরিচয় পাওয়া যাচ্ছে।

কৌটিল্যও তাঁর *অর্থশাস্ত্রে* জন্মগত বর্ণব্যবস্থাই স্বীকার করেছেন এবং কোন বর্ণের কী কর্তব্য-কর্ম তার স্পষ্ট উল্লেখ করেছেন-

> স্বধর্মো ব্রাহ্মণস্যাধ্যয়নমধ্যাপনং যজনং যাজনং দানং প্রতিগ্রহশ্চেতি। ক্ষত্রিয়স্যাধ্যয়নং যজনং দানং শস্ত্রাজীবো ভূতরক্ষণং চ। বৈশ্যস্যাধ্যয়নং যজনং দানং কৃষিপাশুপাল্যে বণিজ্যা চ। শূদ্রস্য দ্বিজাতিশুশ্রূষা বার্তা কারুকুশীলবকর্ম চ।[৪]

এখন গৌড়ীয় বৈষ্ণব সম্প্রদায়ের এই বর্ণব্যবস্থার প্রতি কীধরণের দৃষ্টিভঙ্গি তা বিশ্লেষণ করে দেখা যাক। গৌড়ীয় বৈষ্ণব সম্প্রদায় বললেই যাঁর নাম মানসপটে স্বতই উদিত হয়, তিনি হলেন চৈতন্যদেব (১৪৮৬-১৫৩৪)। কারণ চৈতন্যদেব ও চৈতন্যদর্শনকে কেন্দ্র করেই গৌড়ীয় বৈষ্ণব সম্প্রদায়ের উদ্ভব ও বিকাশ। বিভিন্ন ঐতিহাসিক, দার্শনিক ও সাহিত্যিকগণের মতে, চৈতন্যদেবকে কেন্দ্র করে বাংলায় তথা বাংলার বাইরে যে ভক্তি-আন্দোলন ঘটেছিল, তা ছিল জাতি-ধর্ম-বর্ণ নির্বিশেষে। কিন্তু গৌড়ীয় বৈষ্ণব সম্প্রদায়ে আদৌ কি কোনো বর্ণপ্রথা বা জাতিভেদপ্রথা স্বীকার করা হয় না? আর যদি বর্ণপ্রথা স্বীকার করা হয় তাহলে সেটির স্বরূপ কীধরনের? জন্মগত নাকি গুণগত? আর জন্মগত বর্ণপ্রথা কি একদমই স্থান পায় না গৌড়ীয় বৈষ্ণব সম্প্রদায়ে? তাছাড়া ভগবদ্ভক্তির ক্ষেত্রে সামাজিক বর্ণব্যবস্থা গ্রাহ্য হয় নাকি হয় না? গৌড়ীয় বৈষ্ণব ধর্মের আলোকে এইসব প্রশ্নের উপর আলোকপাত করার উদ্দেশ্যে এবং নতুন আঙ্গিকে বিশ্লেষণের প্রচেষ্টায় প্রবন্ধটি অগ্রসর হল।

গৌড়ীয় বৈষ্ণব সম্প্রদায়ের বিভিন্ন গ্রন্থ পর্যালোচনা করে অবগত হওয়া যায় যে, গৌড়ীয় বৈষ্ণব সম্প্রদায়ের মতে জাতি-ধর্ম-বর্ণ নির্বিশেষে যে কেউ হরিভজন করতে পারে। *শ্রীকৃষ্ণভজনে নাহি জাতি-কুলাদি-বিচার।*[৫] চৈতন্যদেব নিজে বিপ্রবংশে জন্মগ্রহণ করলেও তাঁর পরিকরগণ সকলেই যে ব্রাহ্মণবংশোদ্ভূত ছিলেন এমনটা কিন্তু নয়। বরঞ্চ তাঁর বহু পরিকরই ক্ষত্রিয়, বৈশ্য ও শূদ্রকুলে আবির্ভূত হয়েছিলেন। এমনকি যবনকুলে আবির্ভূত হরিদাস ঠাকুর চৈতন্য মহাপ্রভুর অত্যন্ত প্রিয় পরিকর ছিলেন। শুধু তাই নয়, তিনি 'নামাচার্য'-রূপে গৌড়ীয় বৈষ্ণব সম্প্রদায়ের পরমপূজ্য। চৈতন্যদেবের জীবনীগ্রন্থগুলিতে দেখা যায় তিনি কাজী প্রভৃতি যবনগণকেও প্রভাবিত করেছেন। *চৈতন্যচরিতামৃতে* রয়েছে –

> এত শুনি' কাজীর দুই চক্ষে পড়ে পানি।
> প্রভুর চরণ ছুঁই' বলে প্রিয়বাণী।।
>
> তোমার প্রসাদে মোর ঘুচিল কুমতি।
> এই কৃপা কর – যেন তোমাতে রহু ভক্তি।।[৬]

গোপালভট্টগোস্বামী কর্তৃক সংক্ষেপে সমাহৃত এবং সনাতনগোস্বামী কর্তৃক সম্পূরিত ও গুম্ফিত *হরিভক্তিবিলাস* গ্রন্থে রয়েছে-

> ব্রাহ্মণঃ ক্ষত্রিয়ো বৈশ্যঃ শূদ্রো বা যদি বেতরঃ।
> বিষ্ণুভক্তিসমাযুক্তো জ্ঞেয়ঃ সর্বোত্তমোত্তম।।[৭]

অর্থাৎ ব্রাহ্মণই হোন বা ক্ষত্রিয়, বৈশ্য, শূদ্র হোন কিংবা অপর কোনো জাতির হোন, যিনি বিষ্ণুভক্তিযুক্ত তাঁকে সর্বোত্তমোত্তম বলে জানতে হবে।

শুধু তাই নয়, হরিভক্তিপরায়ণ চণ্ডালও ব্রাহ্মণের চেয়ে শ্রেষ্ঠ – এই মত প্রতিষ্ঠা করেছেন গৌড়ীয় বৈষ্ণব আচার্যগণ বিভিন্ন শাস্ত্রীয় প্রমাণ সহযোগে।

বিষ্ণুভক্তিবিহীনা যে চাণ্ডালাঃ পরিকীর্ত্তিতাঃ।
চাণ্ডালা অপি বৈ শ্রেষ্ঠা হরিভক্তিপরায়ণাঃ।।[৮]

গৌড়ীয় বৈষ্ণব সম্প্রদায় নববিধা ভক্তির অনুষ্ঠানে, অর্চনক্রিয়ায়, শ্রীবিগ্রহসেবাদিতে এমনকি শালগ্রাম সেবার অধিকার থেকে কাউকে বঞ্চিত করেনি। *হরিভক্তিবিলাসে* রয়েছে-

এবং শ্রীভগবান্ সর্বৈঃ শালগ্রামশিলাত্মকঃ।
দ্বিজৈঃ স্ত্রীভিশ্চ শূদ্রৈশ্চ পূজ্যো ভগবতঃ পরৈঃ।।[৯]

তবে সনাতন গোস্বামী উক্ত শ্লোকের টীকায় (*দিগ্দর্শিনীটীকা*) 'পরৈঃ' শব্দের অর্থে বলেছেন যে, বিধিপূর্বক দীক্ষাগ্রহণ করেই ভগবৎপরায়ণ দ্বিজ, স্ত্রী, শূদ্র প্রভৃতি সকলে শালগ্রাম পূজা করতে পারবেন,

যথাবিধি দীক্ষাং গৃহীত্বা ভগবৎপূজাপরৈঃ সদ্ভিরিত্যর্থঃ।[১০]

আবার, গৌড়ীয় বৈষ্ণব মতানুসারে বর্ণাশ্রম নির্বিশেষে কোনো বৈষ্ণবকে গুরুপদে বরণ করা যেতে পারে, যদি তিনি কৃষ্ণতত্ত্বজ্ঞ হন-

কিবা বিপ্র, কিবা ন্যাসী, শূদ্র কেনে নয়।
যেই কৃষ্ণতত্ত্ববেত্তা, সেই 'গুরু' হয়।[১১]

বৈদ্যকুলোদ্ভব নরহরি সরকার, কায়স্থবংশে জাত নরোত্তম দাস ঠাকুর এবং সদগোপবংশে উদ্ভূত শ্যামানন্দ ঠাকুর গৌড়ীয় বৈষ্ণব ধারায় গুরু পদে অভিষিক্ত হয়েছিলেন। আসলে গৌড়ীয় বৈষ্ণব মতে বৈষ্ণব বা ভগবদ্ভক্তের জাতি-কুলাদি বিচার অপরাধমূলক। *হরিভক্তিবিলাসে* রয়েছে-

শূদ্রং বা ভগবদ্ভক্তং নিষাদং শ্বপচং তথা।
বীক্ষ্যতে জাতিসামান্যাৎ স যাতি নরকং ধ্রুবম্।।[১২]

বস্তুত গৌড়ীয় বৈষ্ণব দর্শনে জাতি-কুল অপেক্ষা জীবের প্রকৃত স্বরূপের প্রতি অধিক দৃষ্টি আকর্ষণ করা হয়েছে। জাতি, কুল, বর্ণ, আশ্রমাদি সবই দেহের সাথে সম্বন্ধিত। অনাদি বহির্মুখ জীবের মায়াপ্রভাবে দেহে আত্মবুদ্ধিবশতই 'আমি শূদ্র', 'আমি ব্রাহ্মণ', 'আমি সন্ন্যাসী', 'আমি গৃহস্থ'- ইত্যাদি আকারে জ্ঞান হয়। দেহমধ্যস্থ জীব বা জীবাত্মা স্বরূপত কৃষ্ণের নিত্যদাস হওয়ায় কৃষ্ণদাসরূপ পরিচয়ই জীবের পারমার্থিক পরিচয় - প্রকৃত পরিচয়। এ প্রসঙ্গে রূপগোস্বামীর *পদ্যাবলীতে* ধৃত চৈতন্যদেবের উচ্চারিত সেই সুবিখ্যাত শ্লোকটি উল্লেখ করতে হয়-

নাহং বিপ্রো ন চ নরপতি র্নাপি বৈশ্যো ন শূদ্রো নাহং বর্ণী ন চ গৃহপতি র্নো বনস্থো যতির্বা।
কিন্তু প্রোদ্যন্নিখিলপরমানন্দপূর্ণামৃতাব্ধের্গোপীভর্ত্তুঃ পদকমলয়ো র্দাসদাসানুদাসঃ।।[১৩]

গৌড়ীয় বৈষ্ণব দর্শন অনুযায়ী কখনো কাউকে অসম্মান করা উচিত নয়। সর্বদা মানশূন্য হয়ে অপরকে সম্মান দিয়ে কৃষ্ণভজন করতে হয়। *শিক্ষাষ্টকে* চৈতন্যদেব বলেছেন-

তৃণাদপি সুনীচেন তরোরিব সহিষ্ণুনা।
অমানিনা মানদেন কীর্তনীয়ঃ সদা হরিঃ।।[১৪]

শুধু যে সকল মনুষ্যকে সম্মান করতে হবে তা নয়, জীবমাত্রকেই সম্মান করতে হবে। কোনো জীবকে কখনো উদ্বেগ দেওয়া চলবে না - *প্রাণিমাত্রে মনোবাক্যে উদ্বেগ না দিব।*[১৫] কারণ সকলের মধ্যেই পরমাত্মস্বরূপে ভগবান সর্বদা বিরাজমান।

গৌড়ীয়গণের 'অমল প্রমাণ' *শ্রীমদ্ভাগবতের* অনুবর্তী হয়েই গৌড়ীয় বৈষ্ণব দার্শনিকগণের এইরূপ মতাদর্শ। সকল জীবকে ভগবদধিষ্ঠান রূপে বিবেচনা করে সম্মান প্রদর্শনের উপদেশ *শ্রীমদ্ভাগবতের* বহু স্থানে দৃষ্ট হয়। উদাহরণরূপে একটি শ্লোক এখানে প্রদত্ত হল-

মনসৈতানি ভূতানি প্রণমেদ্ বহু মানয়ন্।

ঈশ্বরো জীবকলয়া প্রবিষ্টো ভগবানিতি।।[১৬]

অর্থাৎ অন্তর্যামী রূপে ভগবান সমস্ত জীবের মধ্যে প্রবিষ্ট হয়ে আছেন। তাই মনের দ্বারা (অর্থাৎ মনে মনে) বহু সম্মান দিয়ে এই সমস্ত জীবকে প্রণাম করবে।

এ পর্যন্ত যতটা আলোচিত হল, তাতে কতগুলি বিষয় কিন্তু লক্ষণীয়। যেসব ক্ষেত্রগুলিতে গৌড়ীয় বৈষ্ণব আচার্যগণ জন্মসূত্রে প্রাপ্ত জাতি-কুলাদি বিচার করতে নিষেধ করেছেন সবকটি ক্ষেত্রই কিন্তু পরমার্থসংক্রান্ত। বিবাহাদি ব্যবহারিক তথা সামাজিক বিষয়ের ক্ষেত্রে বা অন্যান্য লোকাচারের ক্ষেত্রে জাতি-বিচারের প্রয়োজন নেই এরূপ অভিমত কিন্তু কোথাও প্রকাশ করেননি। বরঞ্চ *চৈতন্যভাগবত, চৈতন্যচরিতামৃত, ভক্তিরত্নাকর, গৌড়ীয়বৈষ্ণবজীবন, গৌরপার্ষদচরিতাবলী* প্রভৃতি গ্রন্থ থেকে জানা যায় যে চৈতন্যদেব এবং তাঁর সঙ্গীরা, যেমন – নিত্যানন্দ প্রভু, শ্রীবাসপণ্ডিত, চন্দ্রশেখর আচার্য প্রমুখ সমবর্ণে জাত কন্যাদের বিবাহ করেছিলেন। চৈতন্যদেবের পরবর্তী সময়েও গৌড়ীয় বৈষ্ণব সম্প্রদায়ের বিভিন্ন বিখ্যাত ব্যক্তিদের সমবর্ণে বিবাহ করতে দেখা যায়। যেমন – ব্রাহ্মণকুলে জাত শ্রীনিবাস আচার্য, নিত্যানন্দপুত্র বীরচন্দ্র, রামকৃষ্ণ আচার্য, অভিরাম গোস্বামী প্রমুখ ব্রাহ্মণকুলেই বিবাহ করেছেন। বৈদ্যকুলোদ্ভব রামচন্দ্র কবিরাজ, গোবিন্দ কবিরাজ, চিরঞ্জীব সেন প্রমুখ বৈদ্যবংশীয় কন্যাদেরই বিবাহ করেছেন। কায়স্থ কৃষ্ণানন্দ দত্ত বিবাহ করেন কায়স্থ কন্যা নারায়ণীকে। গৌড়ীয় বৈষ্ণবদের কোনো গ্রন্থেই অসবর্ণবিবাহের নিদর্শন দেখা যায় না। তাই মনে হয় যে, বিবাহাদি ব্যবহারিক আচার-অনুষ্ঠানের ক্ষেত্রে তাঁরা প্রচলিত জন্মগত জাতি-প্রথাকে যে খুব একটা অস্বীকার করেছেন তেমনটা নয়। অথবা, হতে পারে তাঁরা ব্যবহারিক দিকটির প্রতি উদাসীন ছিলেন। আরো একটি বিষয়ও বিশেষ দৃষ্টি আকর্ষণ করে। সেটি হল - ভগবদ্ভক্ত বা বিষ্ণুভক্তেরই জন্মগত জাতি-কুলাদি বিচার করতে নিষেধ করা হয়েছে কিন্তু ভগবদ্ভক্ত-ব্যতিরিক্ত ব্যক্তিদের অর্থাৎ অভক্তদের ক্ষেত্রে প্রচলিত জন্মগত বর্ণব্যবস্থা কার্যকর হবে না বা তার প্রয়োজন নেই এমনটা কিন্তু গৌড়ীয় বৈষ্ণব শাস্ত্রে কোথাও বলা নেই। আবার যথাবিধি দীক্ষাগ্রহণ করলেই স্ত্রী, শূদ্র বা অপর কোনো সমাজ-কথিত নিম্নজাতি শালগ্রাম পূজায় অধিকার পাবেন। তার মানে অদীক্ষিত স্ত্রী, শূদ্র বা অন্য কোনো নিম্ন জাতির শালগ্রামসেবার অধিকার স্বীকৃত হয়নি গৌড়ীয় বৈষ্ণব মতে। সুতরাং এই তাৎপর্যটি উঠে আসে যে, গৌড়ীয় বৈষ্ণব দর্শনে বর্ণসম্বন্ধীয় আলোচনার মুখ্য উদ্দেশ্য কিন্তু ভগবদ্ভক্তি তথা বিষ্ণুভক্তির মাহাত্ম্য জ্ঞাপন করা।

বর্ণব্যবস্থার সঙ্গে জড়িত আরেকটি বিতর্ক হল, বেদাধ্যয়নে শূদ্রের অধিকার আছে নাকি নেই। ভারতীয় বহু শাস্ত্রে শূদ্রের বেদাধ্যয়ন নিষেধ করা হয়েছে। এ বিষয়ে ধর্মশাস্ত্রগুলি অগ্রগণ্য। *গৌতম-ধর্মসূত্রে* বৈদিক মন্ত্র শ্রবণ বা উচ্চারণের জন্য শূদ্রের শাস্তির বিধান পর্যন্ত দেওয়া হয়েছে। আবার আচার্য শঙ্কর, আচার্য রামানুজ প্রমুখ *ব্রহ্মসূত্রের* 'অপশূদ্রাধিকরণ'[১৭]-এর ভাষ্যে বিভিন্ন যুক্তি ও শাস্ত্রপ্রমাণ দেখিয়ে শূদ্রের শ্রৌত ব্রহ্মবিদ্যায় অনধিকার প্রতিষ্ঠা করেছেন। যেমন, শঙ্করাচার্য 'অপশূদ্রাধিকরণ'-এর *শুদ্রস্য তদনাদরশ্রবণাত্তদাদ্রবণাৎ সূচ্যতে হি* [১৮] - সূত্রের ভাষ্যে 'শূদ্র শ্রৌত ব্রহ্মবিদ্যায় অধিকারী'-এইরূপ পূর্বপক্ষ প্রাপ্ত হলে সিদ্ধান্তী হিসেবে বলেছেন যে,

তস্মাৎ অধিক্রিয়তে শূদ্রঃ বিদ্যাসু ইতি। এবং প্রাপ্তে ব্রুমঃ - ন শূদ্রস্য অধিকারঃ, বেদাধ্যয়নাভাবাৎ। অধীতবেদঃ হি বিদিতবেদার্থঃ বেদার্থেষু অধিক্রিয়তে।[১৯]

গৌড়ীয় বৈষ্ণব সম্প্রদায়ের বেদান্তভাষ্যকার বলদেব বিদ্যাভূষণও শঙ্কর-রামানুজাদির ন্যায় *গোবিন্দভাষ্য* এবং *সূক্ষ্মাটীকায়* শূদ্রের বেদশ্রবণে ও বেদাধ্যয়নে অনধিকারকে সমর্থন করেছেন এবং সেই সূত্র ধরেই ব্রহ্মবিদ্যায় শূদ্রের অনধিকার প্রতিষ্ঠা করেছেন। *ক্ষত্রিয়ত্বাবগতেশ্চোত্তরত্র চৈত্ররথেন লিঙ্গাৎ* [২০] - এই সূত্রের ভাষ্যে বলদেব বিদ্যাভূষণ বলেছেন,

ততশ্চ বেদে শূদ্রো নাধিকারীত্যর্থো যুক্ত্যা সাধিতঃ।[২১]

বলদেব বিদ্যাভূষণ বেদে তথা বেদান্তে শূদ্রের অনধিকার স্বীকার করলেও শূদ্রত্বের মানদণ্ড জন্ম নাকি স্বভাব সে বিষয়ে তাঁর স্পষ্ট কোনো মতামত পাওয়া যায় না। এখন বেদপাঠ বা বেদান্তপাঠকে যদি পরমার্থ যাজনের সঙ্গে সম্বন্ধিত ধরা হয় তাহলে সেক্ষেত্রে গৌড়ীয় বৈষ্ণব মতানুযায়ী জন্মগত জাতি

বিচারের প্রশ্ন না আসার কথা। কারণ বলদেবের পূর্ববর্তী গৌড়ীয় বৈষ্ণব আচার্যগণ পরমার্থসংক্রান্ত বিষয়ে জন্মগত জাতিপ্রথা স্বীকার করেননি। আর বলদেব গৌড়ীয় বৈষ্ণব সম্প্রদায়ের বেদান্তভাষ্যকার হলেও গৌড়ীয় বৈষ্ণব সম্প্রদায়ের আচার-অনুষ্ঠান বা রীতি- নীতি সংক্রান্ত কোনো গ্রন্থ তিনি লেখেননি। বস্তুত বলদেবের ( অষ্টাদশ শতক) পূর্বেই বিভিন্ন গৌড়ীয় বৈষ্ণব আচার্যগণের হাত ধরে গৌড়ীয় বৈষ্ণব সম্প্রদায়ের ধর্মতত্ত্ব ও দর্শন একটি নির্দিষ্ট রূপ পরিগ্রহ করে ফেলেছিল। কেবল গৌড়ীয় বৈষ্ণব সম্প্রদায়ের নিজস্ব কোনো বেদান্তের ভাষ্য ছিল না। তাই গৌড়ীয় বৈষ্ণব সম্প্রদায় পৃথক কোনো বেদান্ত সম্প্রদায়ের মর্যাদা পাচ্ছিল না। বলদেব এসে সেই অভাবটি বিদূরিত করেন। কিন্তু বলদেবের পূর্বেই গৌড়ীয় বৈষ্ণব সম্প্রদায়ের দর্শন, ধর্মতত্ত্ব, ভক্তিতত্ত্ব, রসতত্ত্ব ও আচার-পদ্ধতি নির্মিত হয়ে গেছিল। আর *হরিভক্তিবিলাসকে* গৌড়ীয় বৈষ্ণব সম্প্রদায়ে আচার অনুষ্ঠান তথা রীতিনীতি সংক্রান্ত প্রামাণ্য গ্রন্থ বলে মানা হয়। সেই *হরিভক্তিবিলাসের* এক স্থানে *পদ্মপুরাণের* বাক্য উদ্ধার করে এই অভিমত প্রকাশ করা হয়েছে যে, যারা বিষ্ণুভক্ত বা ভগবদ্ভক্ত নয় তারাই শূদ্র-

> ন শূদ্রা ভগবদ্ভক্তাস্তে তু ভাগবতা মতাঃ।
> সর্ববর্ণেষু তে শূদ্রা যে ন ভক্তা জনার্দনে।।[২২]

বোঝাই যাচ্ছে উক্ত শ্লোকটিতে জন্মগত শূদ্রত্বের কথা বলা হয়নি। বরঞ্চ যে কোনো বর্ণে জাত বিষ্ণুভক্তিবিহীনদের শূদ্র বলে অভিহিত করা হয়েছে। তার মানে, পরমার্থ সংক্রান্ত বিষয়ে জন্মগত জাতি বিচারের বদলে স্বভাবগত জাতিবিচারই গৌড়ীয় বৈষ্ণব মতে স্বীকৃত এবং তার মানদণ্ড অবশ্যই ভগবদ্ভক্তি। তাই মনে হয়, বলদেব বিদ্যাভূষণ শূদ্রের বেদপাঠ বা বেদান্তপাঠ অস্বীকার করলেও তার তাৎপর্য এটা হতে পারেনা যে, শূদ্রকুলোদ্ভব কোনো বৈষ্ণবের বা ভগবদ্ভক্তের বিশেষত দীক্ষিত ব্যক্তির বেদপাঠ বা বেদান্তপাঠে অধিকার নেই। কারণ তা হলে পূর্বাচার্যদের সঙ্গে বিরোধ হয়। আর বলদেবের পূর্ববর্তী গৌড়ীয় বৈষ্ণব আচার্যদের কেউই পরমার্থ সংক্রান্ত বিষয়ে বা কোনো বৈষ্ণবের ক্ষেত্রে সমাজে প্রচলিত জাতিবিচারকে স্থান দেননি। পূর্বেই উল্লেখ করা হয়েছে যে, গৌড়ীয় বৈষ্ণব ধর্মে দীক্ষিত শূদ্র বা অন্য কোনো সমাজ-কথিত নিম্ন জাতির শালগ্রাম পূজার অধিকার স্বীকৃত হয়েছে গৌড়ীয় বৈষ্ণব সম্প্রদায়ে। সবচেয়ে বড় কথা হল, কোনো পুরুষ যখন গৌড়ীয় বৈষ্ণব মতে দীক্ষিত হন, তখন তাঁর উপবীত-সংস্কার হয়, তা তিনি শূদ্রই হোন বা যবনই হোন। আর উপবীত-সংস্কার হলেই সেই ব্যক্তি দ্বিজত্ব প্রাপ্ত হন এবং তাঁকে ত্রিসন্ধ্যা ব্রহ্মগায়ত্রী জপ করতে হয় এবং পূজার্চনাদির বিভন্ন প্রক্রিয়ায় বৈদিক মন্ত্রোচ্চারণ করতে হয়। তাই শূদ্রকুলে সম্ভূত কোনো ভগবদ্ভক্তের বিশেষত দীক্ষিত কোনো ব্যক্তির বেদ-বেদান্ত পাঠে অধিকার নেই - এটা মনে হয় বলদেবের আশয় নয়।

সুতরাং সমগ্র আলোচনা থেকে যে নিষ্কর্ষ উঠে আসে, তা হল- গৌড়ীয় বৈষ্ণব সম্প্রদায়ে, পরমার্থ যাজনের বা ভগবদ্ভজনের ক্ষেত্রে সমাজে প্রচলিত জন্মগত বর্ণ বা জাতিকে একেবারেই স্বীকার করা হয় নি। বরং বৈষ্ণবের জাতি-কুলাদি বিচার অপরাধমূলক বলে বিহিত হয়েছে। কিন্তু অভক্তদের ক্ষেত্রে প্রচলিত জাতি-ব্যবস্থা কার্যকর হবেনা এমন অভিমত গৌড়ীয় বৈষ্ণব শাস্ত্রগুলিতে কোথাও নেই। গৌড়ীয় আচার্যগণ সমাজকথিত শূদ্র, যবন বা অন্য নিম্ন জাতির দীক্ষাদান এবং দীক্ষার পর শালগ্রাম পূজা বা বৈদিক মন্ত্রোচ্চারণের অধিকার দিলেও তাঁরা যে সমাজে প্রচলিত জন্মগত জাতিপ্রথার অত্যন্ত বিরোধিতা করেছেন তা কিন্তু নয়। পরমার্থ যাজনের বা ভগবদ্ভজনের ক্ষেত্রে তাঁরা জন্মগত বর্ণব্যবস্থা একেবারে স্বীকার না করলেও ব্যবহারিক ক্ষেত্রে অর্থাৎ বিবাহাদিতে বা অন্যান্য লোকাচারের ক্ষেত্রে অস্বীকার করেছেন বলে মনে হয় না। সর্বোপরি মনে রাখতে হবে যে গৌড়ীয় বৈষ্ণব আচার্যদের উদ্দেশ্য ছিল ভগবদ্ভক্তিরই মহিমা খ্যাপন করা, সমাজে প্রচলিত বর্ণ ব্যবস্থার বিরোধিতা করা নয়।

**উল্লেখপঞ্জি**

১. *ঋগ্বেদ* ১০/৯০/১২ ।

২. *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা,* ৪/১৩।

৩. *মনুসংহিতা,* ৩/৪৪।

৪. *অর্থশাস্ত্র,* বিনয়াধিকারিক, ত্রয়ীস্থাপনা।

৫. কৃষ্ণদাস কবিরাজ, *চৈতন্যচরিতামৃত,* ৩/৪/৬৭।

৬. *তদেব,* ১/১৭/২১৯-২২০।

৭. গোপালভট্টগোস্বামী ও সনাতনগোস্বামী, *হরিভক্তিবিলাস,* ১০/৭৮।

৮. *তদেব,* ১০/১০৬।

৯. *তদেব,* ৫/২২৩।

১০. *তদেব,* পৃ. ২৩২।

১১. কৃষ্ণদাস কবিরাজ, *চৈতন্যচরিতামৃত,* ২/৮/১২৮।

১২. গোপালভট্টগোস্বামী ও সনাতনগোস্বামী, *হরিভক্তিবিলাস,* ১০/৮৬।

১৩. রূপগোস্বামী, *পদ্যাবলী,* ৬৩।

১৪. চৈতন্যদেব, *শিক্ষাষ্টক,* ৩।

১৫. কৃষ্ণদাস কবিরাজ, *চৈতন্যচরিতামৃত,* ২/২২/১২০।

১৬. *শ্রীমদ্ভাগবত,* ৩/২৯/৩৪।

১৭. *ব্রহ্মসূত্র,* ১/৩/৩৪-৩৮।

১৮. *তদেব,* ১/৩/৩৪।

১৯. স্বামী বিশ্বরূপানন্দ, *বেদান্তদর্শন,* ১ম অধ্যায়, পৃ. ৭৮২।

২০. *ব্রহ্মসূত্র,* ১/৩/৩৫।

২১. *বেদান্তসূত্র,* সম্পা. ভক্তি শ্রীরূপ সিদ্ধান্তী, পৃ. ৪৫৪।

২২. গোপালভট্টগোস্বামী ও সনাতনগোস্বামী, *হরিভক্তিবিলাস,* ১০/১১২।

**নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি**


অধিকারী, তারকনাথ, সম্পাদক। *বৈদিক সংকলন*। ৩য় খণ্ড। কলকাতা : সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০২০।

কবিরাজ, কৃষ্ণদাস। *শ্রীশ্রীচৈতন্যচরিতামৃত*। সম্পাদক ভক্তিকেবল ঔডুলোমী। কলিকাতা : গৌড়ীয় মিশন, ১৯৫৭।

গোপালভট্ট গোস্বামী। *শ্রীশ্রীহরিভক্তিবিলাস*। সনাতন গোস্বামী প্রণীত দিগদর্শিনী নাম্নী টীকা সহ। কলিকাতা : বেণীমাধব শীল’স লাইব্রেরী, ১৯৯৬।

চৈতন্যদেব। *শ্রীশিক্ষাষ্টক*। সম্পাদক ভক্তিপ্রজ্ঞান যতি। শ্রীমায়াপুর : মায়াপুর শ্রীচৈতন্যমঠ, ২০১৫।

*চৈতন্যপ্রসঙ্গ* । সম্পাদক জগদীশ ভট্টাচার্য। কলকাতা : বঙ্গীয় সাহিত্য পরিষদ, ২০১৪।

ভাদুড়ী, নৃসিংহপ্রসাদ। *চৈতন্যদেব*। কলকাতা : দীপ প্রকাশন, ২০২২।

রূপগোস্বামী। *পদ্যাবলী*। সম্পাদক পুরীদাস গোস্বামী। বৃন্দাবন : রঘুনন্দন দাস, ১৯৭২।

বন্দ্যোপাধ্যায়, মানবেন্দু, সম্পাদক ও অনুবাদক। *মনুসংহিতা*। কলকাতা : সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০১৬।

---,--- সম্পাদক ও অনুবাদক। *কৌটিলীয় অর্থশাস্ত্র*। ১ম খণ্ড। কলিকাতা : সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০১৩।

বেদব্যাস। *বেদান্তদর্শন* । ১ম অধ্যায়। অনুবাদক,ব্যাখ্যাতা স্বামী বিশ্বরূপানন্দ। কলকাতা : উদ্বোধন কার্যালয়,২০১৭।

---। *বেদান্তসূত্র*। বলদেব বিদ্যাভূষণ কৃত গোবিন্দভাষ্য ও সূক্ষ্মা টীকা সহ। সম্পাদক ভক্তিশ্রীরূপ সিদ্ধান্তী। কলিকাতা : শ্রীসারস্বত গৌড়ীয় আসন ও মিশন, ১৯৬৮।

---। *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা*। বলদেব বিদ্যাভূষণ বিরচিত গীতাভূষণভাষ্য সহ। সম্পাদক ভক্তিশ্রীরূপ সিদ্ধান্তী। কলিকাতা : শ্রীসারস্বত গৌড়ীয় আসন ও মিশন, ২০১৯।

---। *শ্রীমদ্ভাগবত*। ১২ স্কন্ধ। বিশ্বনাথ চক্রবর্তী কৃত সারার্থদর্শিনী টীকা সহ। সম্পাদক ভক্তিবিলাস তীর্থ। শ্রীমায়াপুর : মায়াপুর শ্রীচৈতন্যমঠ, ১৯৮৬।

শ্রীজীবগোস্বামী। *ভক্তিসন্দর্ভ*। সম্পাদক ভক্তিসুহৃদ পরিব্রাজক। কোলকাতা : শ্রীগৌড়ীয় মঠ, ২০০৫।

Chakravarti, Janardan. *Bengal Vaishnavism & Sri Chaitanya*. Calcutta : Asiatic Society, 1975.

Dasgupta, S.N. *A History of Indian Philosophy*. Vol. 4. Delhi : MLBD, 1975.

# হলায়ুধকৃত *ব্রাহ্মণসর্বস্বে* কতিপয় আচার-অনুষ্ঠান: একটি সমীক্ষা

মহাদেব দাস

**সংক্ষিপ্তসার**

সংস্কৃত-সাহিত্য জগতে আচার্য হলায়ুধভট্ট এক অনন্য ব্যক্তিত্ব। তিনি *ব্রাহ্মণসর্বস্ব, মীমাংসাসর্বস্ব, পণ্ডিতসর্বস্ব, শৈবসর্বস্ব, বৈষ্ণবসর্বস্ব, মৎস্যসূক্তত়ন্ত্র, পিঙ্গলচ্ছন্দঃসূত্রের মৃতসঞ্জীবনী বৃত্তি* ইত্যাদি গ্রন্থের প্রণেতা। আলোচ্য গবেষণা-নিবন্ধে *ব্রাহ্মণ-সর্বস্বের* বিষয়ে আলোচনা করা হয়েছে। *ব্রাহ্মণসর্বস্ব* আচার্য হলায়ুধ ভট্ট প্রণীত একটি অন্যতম ভাষ্যগ্রন্থ। হলায়ুধ রচিত সর্বস্ব গ্রন্থগুলির মধ্যে একমাত্র *ব্রাহ্মণসর্বস্ব* গ্রন্থটিই উপলব্ধ। *শুক্লযজুর্বেদের* কাণ্বশাখার ভাষ্যগ্রন্থ হল *ব্রাহ্মণসর্বস্ব*। এই গ্রন্থটিতে শ্রৌতকর্মের পাশাপাশি গৃহ্যকর্মেরও আলোচনা করা হয়েছে। গৃহ্যকর্মগুলির আলোচনার একটি বিশেষ দিক হল আচার-অনুষ্ঠান। আলোচ্য গবেষণা-নিবন্ধে *ব্রাহ্মণসর্বস্ব* গ্রন্থের কতিপয় আচার-অনুষ্ঠানের একটি সমীক্ষাত্মক আলোচনা করা হয়েছে।

**সূচক শব্দ**

মহাপাত্র, অশ্বমেধ যজ্ঞ, আচমন মন্ত্র, অঘমর্ষণ মন্ত্র, গায়ত্রী মন্ত্র।

শ্রীবঙ্গাধিপতি আদিশূরের দ্বারা বঙ্গে আনীত পঞ্চব্রাহ্মণের মধ্যে অন্যতম হলেন ভট্টনারায়ণ। সেই ভট্টনারায়ণের বংশের একজন সুপ্রসিদ্ধ পণ্ডিত ছিলেন আচার্য হলায়ুধভট্ট। তাঁর পিতার নাম শ্রীধনঞ্জয়ভট্ট। আচার্য ধনঞ্জয়ের অপর নাম ছিল পুষো। ভট্টনারায়ণের বংশের দ্বাদশ পুরুষ ছিলেন আচার্য হলায়ুধভট্ট। *ব্রাহ্মণসর্বস্ব* গ্রন্থের প্রারম্ভে আচার্য হলায়ুধভট্ট অল্পকথায় নিজ বৃত্তান্ত উপস্থাপন করেছেন। ধনঞ্জয় যেহেতু রাজা লক্ষ্মণসেনের ধর্মাধ্যক্ষ ছিলেন, সেই কারণে গুণবান ভূপতি লক্ষ্মণসেনের প্রসাদে আচার্য হলায়ুধ নিজ বয়সের যোগ্য মহাপাত্রের পদ লাভ করেছিলেন।[১] হলায়ুধ ছিলেন দানকার্যে মহান। নানাবিধ পার্থিব ভোগসম্পদ দানে তিনি ছিলেন সমর্থ।

রাজেন্দ্রলাল মিত্রের গণনানুসারে রাজা লক্ষ্মণসেন খ্রিস্টীয় দ্বাদশ শতাব্দীর প্রারম্ভে বিদ্যমান ছিলেন। অতএব একথা অনুমেয় যে আচার্য হলায়ুধভট্টও ছিলেন দ্বাদশ শতাব্দীর প্রারম্ভকালিক ব্যক্তি। আচার্য হলায়ুধভট্ট বিবিধ বিদ্যায় বিশারদ ছিলেন বলে জানা যায়। তিনি অনেক গ্রন্থ রচনা করেছিলেন, যথা- *ব্রাহ্মণসর্বস্ব, পণ্ডিতসর্বস্ব, শিবসর্বস্ব, ন্যায়সর্বস্ব, মীমাংসাসর্বস্ব, মৃতসঞ্জীবনীবৃত্তি, মৎস্যসূক্ততন্ত্র, অভিধানরত্নমালা, কবিরহস্য* ইত্যাদি। তবে হলায়ুধের নামে আরোপিত এই সমস্ত গ্রন্থ একজন হলায়ুধ কর্তৃক রচিত কি না তা নিয়ে সংশয় রয়েছে।

ভারততত্ত্ববিদ Aufrechet–এর মতানুয়ায়ী আচার্য হলায়ুধ কর্তৃক ষোলোটিরও বেশি গ্রন্থ রচিত হয়েছে।[২] আলোচ্য গবেষণা-নিবন্ধে রাজা লক্ষ্মণসেনের সভাকবি আচার্য হলায়ুধভট্ট রচিত *ব্রাহ্মণসর্বস্ব*গ্রন্থের কতিপয় আচার-অনুষ্ঠানের সমীক্ষাত্মক অধ্যয়ন করা হল।

আচার্য হলায়ুধ-বিরচিত *ব্রাহ্মণসর্বস্ব* গ্রন্থে চারটি শ্লোকের মাধ্যমে মঙ্গলাচরণ করা হয়েছে। গ্রন্থের প্রারম্ভসূচক মঙ্গলাচরণের শ্লোকটি হল–

> দীপবদ্দ্যোতযতি যো ভূর্ভুবঃস্বর্জগৎত্রয়ীম্।
> সবিতুস্তং বযং ভর্গমপবর্গকরং স্তুমঃ।।[৩]

সবিতা বা সূর্যের যে তেজ তা ভূ, ভুবঃ ও স্বঃ- এই ত্রিজগৎকে দীপের মত আলোক দান করে, আচার্য হলায়ুধভট্ট গ্রন্থরচনার প্রারম্ভে সেই অপবর্গকর সূর্যের তেজেরই স্তব বা প্রশংসা করেছেন।

দ্বিতীয় শ্লোকটি হল-

> দধানং চতুরাম্নায পূতাং মুখচতুষ্টযীম্।
> মুনিমাদ্যং নমামস্তং পঙ্কজোটজবাসিনম্।।[৪]

চার বেদের দ্বারা পূত চতুর্মুখধারণকারী এবং পদ্মকুসুমরূপ উটজে বাসকারী আদিমুনি ব্রহ্মাকে গ্রন্থ রচনার প্রারম্ভে আচার্য হলায়ুধভট্ট প্রণাম করেছেন। তৃতীয় শ্লোকটি নিম্নরূপ-

> ত্রিদিবাভরণং কালত্রযহেতুস্ত্রযীমযঃ।
> ত্রিবর্গপ্রাপ্তিসরণিস্তরণিঃ শ্রেযসেঽস্তু বঃ।।[৫]

শুধু প্রণাম নিবেদনেই মঙ্গলাচরণের সমাপ্তি ঘটেনি, সূর্যদেব যাতে গ্রন্থকর্তা ও গ্রন্থপাঠক উভয়েরই মঙ্গলবিধান করেন, সে প্রার্থনাও আচার্য হলায়ুধভট্ট তাঁর *ব্রাহ্মণসর্বস্ব* গ্রন্থের প্রারম্ভে করেছেন। এই শ্লোকে তিনি সূর্যদেবকে বিভিন্ন উপমায় ভূষিত করেছেন, যেমন- সূর্য স্বর্গের আভরণস্বরূপ, অতীতাদিকালত্রয়ের হেতু, বেদময় এবং ধর্ম, অর্থ ও কাম– এই ত্রিবর্গের উপায়স্বরূপ। মঙ্গলাচরণের অন্তিম শ্লোকটি নিম্নরূপ-

> ত্রিলোকপূজ্যাং নমতি ত্রিসন্ধ্যাং যাং ত্রিলোচনঃ।
> ত্রিবর্গফলনির্মাত্রীং গাযত্রীং তামুপাস্মহে।।[৬]

ত্রিলোকের পূজ্য, ত্রিলোচন দ্বারা ত্রিসন্ধ্যায় যিনি নমস্কার পেয়ে থাকেন এবং ত্রিবর্গফল নির্মাত্রী গায়ত্রীদেবীর উপাসনাও গ্রন্থরচনার প্রারম্ভে নির্বিঘ্নে গ্রন্থ-পরিসমাপ্তির জন্য আচার্য হলায়ুধভট্ট করেছেন। গ্রন্থরচনার ক্ষেত্রে সংস্কৃত আচার্যগণ মঙ্গলাচরণ নামক যে আচার-অনুষ্ঠান অবলম্বন করেন আচার্য হলায়ুধভট্টও তার কোনওরকম অন্যথা করেননি।

আচার-অনুষ্ঠানে পাঠ করা হয় এমন বৈদিক মন্ত্রগুলির ব্যাখ্যা করেছেন বলে আচার্য হলায়ুধভট্ট স্বাভাবিকভাবেই মন্ত্রের আচারিক ব্যাখ্যাকারী হিসাবে আখ্যাত হতে পারেন। *শতপথব্রাহ্মণ, নিরুক্ত* এবং *মনুসংহিতায়* বর্ণিত হওয়া সত্ত্বেও হলায়ুধের গ্রন্থ তিনটি ভিন্ন অবস্থানবিন্দু থেকে বেদের ব্যাখ্যা প্রদান করতে সক্ষম।[৭] যেমন– আচার-অনুষ্ঠানভিত্তিক (অধিযজ্ঞ), আধিদৈবিক এবং আধ্যাত্মিক। বেদের অধিকাংশ ব্যাখ্যাকারী কেবলমাত্র আচার-অনুষ্ঠানভিত্তিক ব্যাখ্যাই প্রদান করেছেন। হলায়ুধের গ্রন্থে এমন অনেক শ্লোক রয়েছে, যা আচার-অনুষ্ঠানের সঙ্গে সম্পর্কিত বিষয়গুলিকে সুস্পষ্টভাবে ইঙ্গিত করে। তবে বৈদিক সংহিতায় এমন অনেক মন্ত্র রয়েছে যেগুলির বিষয়বস্তু কোনওভাবেই এমন কোনও ব্যাখ্যাকে স্বীকার করে না, যা তাদের বলিদানের আচার সহ সংযোগ স্থাপন করতে পারে। তবে *ব্রাহ্মণসর্বস্ব* গ্রন্থে এই মন্ত্রগুলিকে শুধুমাত্র আচার-অনুষ্ঠানে ব্যবহারের জন্য নির্ধারিত করা হয়েছে। কারণ এই সমস্ত মন্ত্ররাশির শব্দগুলি সংশ্লিষ্ট আচার-অনুষ্ঠানের ইঙ্গিত প্রদান করে থাকে। এই নীতির উপর দাঁড়িয়ে *বিষ্ণুধর্মোত্তরপুরাণ* এবং *ঋগ্বিধানের* মতো রচনাগুলি বৈদিক মন্ত্রগুলির বিনিয়োগকে (প্রয়োগকে) আচার ও অনুষ্ঠানের একটি বিস্তৃত বৃত্তে প্রসারিত করেছে। *যাজ্ঞবল্ক্যস্মৃতিতে* দ্ব্যর্থহীনভাবে ঘোষণা করা হয়েছে যে প্রাচীনকালে মন্ত্রগুলির উদ্ভব হয়েছিল শুধুমাত্র আচার-অনুষ্ঠানের জন্য।[৮] মীমাংসকগণ বিশ্বাস করেন যে যজ্ঞের কার্য সম্পাদন করা ছাড়া বেদের অন্য কোনও উদ্দেশ্য নেই।[৯] তাঁদের মতে, মন্ত্রগুলি নৈবেদ্যর বাদ্যযন্ত্র। *ব্রাহ্মণসর্বস্বে* একটি স্মৃতিপাঠ উদ্ধৃত করা হয়েছে, যেখানে দাবি করা হয়েছে যে সমস্ত বেদ অগ্নিহোত্রের জন্য। অধিযজ্ঞতত্ত্ব এইভাবে দীর্ঘকাল ধরে ক্ষেত্রটিকে ধারণ করে রেখেছে।

আচার্য হলায়ুধভট্ট উবটাচার্যকে অনুসরণ করে শুধুমাত্র বেদের অধিযজ্ঞের উদ্দেশ্যের প্রতি তাঁর অন্তর্নিহিত বিশ্বাসই রাখেন না, বরং ছোটোখাটো ধর্মানুষ্ঠান এবং দৈনন্দিন আচার-অনুষ্ঠানের প্রয়োজনে বৈদিক মন্ত্রের অর্থকে খাপ খাওয়ানোর মাধ্যমে আরও এক ধাপ এগিয়ে যান। *ব্রাহ্মণসর্বস্বে* এমন ঘটনা বিরল নয়, যেখানে একই মন্ত্রের শব্দগুলি নির্দিষ্ট পরিস্থিতির প্রয়োজন অনুসারে বিভিন্ন প্রসঙ্গে উপস্থাপিত হয়। উদাহরণস্বরূপ 'অভিষ্ঠয়ে' এবং 'পীতয়ে'- এই শব্দগুলি 'শন্নোদেবী' মন্ত্রের ক্ষেত্রে খাটতে পারে, যা শনৈশ্চর উপাসনার সঙ্গে এবং শ্রাদ্ধানুষ্ঠানের সঙ্গেও আবৃত্তি করা হয়। আচার্য হলায়ুধভট্ট তাদের প্রেক্ষাপটের যাথার্থ্য অনুসারে ব্যাখ্যা করেছেন।[১০]

আবার, যখন 'বিষ্ণুঃ বিচক্রমে' মন্ত্রটিতে বিষ্ণুর তিনটি ধাপের বর্ণনা দিয়ে কর্দমাক্ত মাটির সঙ্গে নিজের শরীরকে শুদ্ধ করার জন্য নির্ধারিত হয়, তখন হলায়ুধ মন্ত্র এবং আচারকে এই বলে সংযুক্ত

করেন যে পৃথিবী, যা বিষ্ণুর পদক্ষেপের সংস্পর্শে পবিত্র হয়ে উঠেছে, এখানে তার প্রশংসা করা হয়েছে যাতে তিনি আমাদের শরীরকে শুদ্ধ করতে পারেন।[১১]

'অম্বে অম্বিকে' ইত্যাদি আর একটি মন্ত্র যা অশ্বমেধ যজ্ঞের সঙ্গে সম্পর্কিত, তা উবটাচার্যের দ্বারা ব্যাখ্যাত হয়েছে।[১২] এটি দেবী চণ্ডীর উপাসনার জন্য ব্রাহ্মণসর্বস্বে বিহিত করা হয়েছে, আচার্য হলায়ুধ মন্ত্রের এই পরিবর্তিত প্রয়োগটি উল্লেখ করেছেন। মন্ত্রটি হল–

> অম্বে অম্বিকেঽম্বালিকে ন মা নযতি কশ্চন।
> সসস্ত্যশ্বকঃ সুভদ্রিকা কাম্পীলবাসিনীম্।।[১৩]

এই মন্ত্রটি উচ্চারিত হয় যখন পুরোহিত অশ্বমেধ যজ্ঞে রাজার স্ত্রীদেরকে প্রধান রাণীর শয়ন-অনুষ্ঠানের জন্য নিহত ঘোড়ার দিকে নিয়ে যান। উবট এবং পরবর্তী ভাষ্যকারদের মতে রানী ঘোড়ারর সঙ্গে অবিলম্বে মিলনে আগ্রহী। এখানে তাঁর তিন সঙ্গী- অম্বা, অম্বিকা এবং অম্বালিকাকে সম্বোধন করেছেন। তিনি দুঃখিত বোধ করেন যে, তাকে রক্ষা করার জন্য কেউ নেই।

আচার্য হলায়ুধভট্ট অবশ্য অম্বা, অম্বিকা এবং অম্বালিকার স্বামীকে অভদ্র স্বামী হিসাবে দেখিয়েছেন। আচার্য হলায়ুধভট্ট বলেছেন- অশ্বশব্দঃ স্বামীবচনঃ, ককারঃ কুৎসাযাম্, কুস্বামীত্যর্থঃ।[১৪] অশ্ব শব্দের দ্বারা স্বামী, আর তার দুষ্টতা বোঝাতে 'কু' শব্দ ব্যবহৃত হয়েছে। হলায়ুধের এই শব্দের ব্যাখ্যা পরিচিত কোনও ভাষ্যগ্রন্থে দেখা যায় না। শুধুমাত্র এর সমর্থন পাওয়া যায় *মার্কণ্ডেয় পুরাণের* একটি অংশে। সেই মন্ত্রের *দেবীসূক্তের* মতো নামকরণ হয়েছে এবং সেখানে একজন মহিলা তাঁর স্বামীর সাথে পুনর্মিলনের জন্য দেবীর কাছে প্রার্থনা করেছেন।[১৫]

আচার্য হলায়ুধভট্ট তাঁর এই ব্যাখ্যার জন্য কোনও বৈদিক তথ্য খুঁজে পেয়েছেন কিনা তা সুস্পষ্ট নয়। তাঁর মতে, অশ্ব একটি বিশেষ ধরণের বিরল পুরুষত্বকে বোঝায়। বিশেষ দ্রষ্টব্য যে, অশ্ব শব্দের অর্থটি পরবর্তী কোষগ্রন্থের রচনাগুলিতে লিপিবদ্ধ হতে দেখা যায়।[১৬]

এছাড়াও আরও কিছু মন্ত্রের উদ্দেশ্য ব্যাখ্যা করার জন্য আচার্য হলায়ুধ ধর্মশাস্ত্র এবং পৌরাণিক সাহিত্যের শরণাপন্ন হয়েছেন। মন্ত্র ব্যাখ্যা করার সময় আচার্য হলায়ুধ 'অযম্' শব্দটির দ্বারা ভৌম বা মঙ্গলগ্রহকে বুঝিয়েছেন।[১৭] এই প্রসঙ্গে তিনি *যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা* এবং *মৎস্যপুরাণকে* প্রমাণ হিসাবে উল্লেখ করেছেন। *ব্রাহ্মণসর্বস্বে* বলা হয়েছে- যাজ্ঞবল্ক্য-মৎস্যপুরাণাদাবস্য মন্ত্রস্য ভৌমপূজাযাম্ উপযোগাদ্ ভৌম-প্রকাশকত্বশ্রুতিঃ প্রতীযতে। অতোঽযমিতি পদেন ভৌমোঽভিধীযতে।।[১৮]

প্রাতঃসন্ধ্যা এবং সায়ংসন্ধ্যার সঙ্গে সম্পর্কিত দুটি আচমন-মন্ত্রেরও ব্যাখ্যা করা হয়েছে আচার্য হলায়ুধের *ব্রাহ্মণসর্বস্বতে*। আচার্য হলায়ুধের এই ব্যাখ্যাত বিষয়টি *তৈত্তিরীয় আরণ্যকের* থেকে একটু আলাদা। আচার্য হলায়ুধ প্রথম মন্ত্রটির ক্ষেত্রে 'অহঃ' এবং দ্বিতীয় মন্ত্রটির ক্ষেত্রে 'রাত্রি' পাঠ ব্যবহার করেছেন। এই পাঠ আরণ্যকের থেকে আলাদা। আচার্য হলায়ুধ যেখানে বলেছেন- 'ইদমহমাপোঽমৃতযোগৌ' আরণ্যকে সেখানে পাঠ রয়েছে – 'ইদমহং মামমৃতযোনৌ'। কিন্তু তাই বলে হলায়ুধকে মোটেই স্বেচ্ছাচারী বলা যায় না। তিনি এই বিষয়ে সমর্থন পেয়েছেন শুধু বাংলার দুই পূর্বসূরি অনিরুদ্ধ ও গুণবিষ্ণুর থেকে তা নয়, পরোক্ষভাবে *গৌতমধর্মসূত্র* এবং তার ভাষ্যকার হরদত্তের *মিতাক্ষরার* থেকেও সমর্থন পেয়েছেন, যাঁরা সকালে এবং সন্ধ্যায় আচমনের সময় মন্ত্রপাঠের সঙ্গে জলে চুমুক দেওয়ারও নির্দেশ দিয়েছেন। সপ্তদশ শতকের বাঙালি বেদ-ব্যাখ্যাকার রামনাথ বিদ্যাবাচস্পতি সম্পূর্ণ বিষয়টি বিশদভাবে আলোচনা করেছেন এবং তার পক্ষেও যুক্তি দিয়েছেন। তিনি আচার্য হলায়ুধ এবং অন্যান্যদের পাঠের ওপরে যুক্তি প্রদর্শন করেছেন এমনকি তিনি পরামর্শ দেন যে, এই পাঠগুলি সামবেদের এবং যজুর্বেদের কাণ্ব শাখার অনুগামীদের জন্য। অন্য পাঠগুলি মৈথিলীদের দ্বারা নির্ধারিত মাধ্যন্দিন যজুর্বেদের অনুগামীদের দ্বারা অনুসরণ করা উচিত।

*ব্রাহ্মণসর্বস্বের* বিষয়বস্তু সম্পর্কে পূর্বোক্ত আলোচনাগুলিতে স্পষ্ট দেখা যায় যে, আচার্য হলায়ুধের কাছে বৈদিক মন্ত্রগুলির ব্যাখ্যা করার জন্য প্রয়োজনীয় সমস্ত গ্রন্থরাজি ছিল, বিশেষ করে আচার-অনুষ্ঠান ভিত্তিক মন্ত্রগুলির গ্রন্থরাজি। *ব্রাহ্মণসর্বস্বতে* যে মন্ত্রগুলি ব্যাখ্যা করা হয়েছে সেগুলি সমস্ত

আচার-অনুষ্ঠানে ব্যবহৃত হয়, সেখানে এই সমস্ত মন্ত্রগুলিকে একশ্রুতি স্বরে বা একতানে পাঠ করার কথা বলা হয়েছে। কিন্তু আচার্য হলায়ুধ নিজে স্বরের বিষয়ে আলোচনা করেননি। আচার্য হলায়ুধ তাঁর *ব্রাহ্মণসর্বস্বে* মন্ত্রব্যখ্যার ক্ষেত্রে পদপাঠের কথা উল্লেখ করেছেন মোট পাঁচবার। আচার্য হলায়ুধের লেখার গুণাগুণ অবশ্য আংশিকভাবে অনেকগুলি (অবিশ্বাস্যভাবে) ভুল পাঠ এবং বিকৃত ব্যাখ্যা দ্বারা প্রভাবিত হয়েছে, যা *ব্রাহ্মণসর্বস্বের* পাণ্ডুলিপিতে কোনও না কোনও ভাবে প্রবেশ করেছে। সেইসব ভুল পাঠ ও ব্যাখ্যাকে আচার্য হলায়ুধের সঙ্গে যুক্ত করা খুবই কঠিন, যা বৈদিক সাহিত্যের সর্বক্ষেত্রে সুপরিচিত। এই ত্রুটিগুলি লিপিকরের ত্রুটি থেকেই উদ্ভূত হয়েছে, যা অন্যান্যরা সংশোধন ছাড়াই অনুলিপি করেছেন।

সফল সন্তান জন্মের জন্য প্রযুক্ত 'অবরাবপতন' মন্ত্রের হলায়ুধকৃত ব্যাখ্যা বৈদিক শব্দভাণ্ডার সম্পর্কে তাঁর সুনির্দিষ্ট জ্ঞানের ইঙ্গিত দেয়।[১৯] প্রসবের পর "অবৈতু পৃশ্নি শৈবলম্" ইত্যাদি মন্ত্র পাঠের নির্দেশ দেওয়া হয়। যদি সন্তান মাতৃগর্ভ থেকে বেরিয়ে আসে, কিন্তু গর্ভফুল বহির্ভূত হতে দেরি হয়, তাহলে উক্ত মন্ত্রটি পাঠ করতে হবে। গর্ভফুল হল একটি অতিনরম ছিদ্রবহুল রক্তনালীপূর্ণ অঙ্গ, যা জরায়ুর সঙ্গে সংযুক্ত থাকে। আচার্য হলায়ুধের ব্যাখ্যায় গর্ভফুলের মতো পৃশ্নি এবং শৈবাল হল দুটি সাধারণ জলজ উদ্ভিদ, তাদের শিকড় খুব পাতলা এবং আলাদা থাকে, বাকিটা পুকুরের জলে ভাসমান অবস্থায় থাকে, তাই এটি সহজেই উচ্ছেদ করা যায়। আচার্য হলায়ুধের ব্যাখ্যায়, পৃশ্নি শব্দের অর্থ করা হয়েছে পর্ণী, এটি একটি পাতাযুক্ত জলজ উদ্ভিদ, নীচের কোনও কিছুর সঙ্গে দৃঢ়ভাবে যুক্ত না হয়ে জলের পৃষ্ঠে বৃদ্ধি পায়। *ব্রাহ্মণসর্বস্বে* বলা হয়েছে- মুলেন ক্বচিদস্যসংলগ্ন জলোপরিস্থিতম্।[২০] এই মন্ত্রটি *অথর্ববেদের* মধ্যেও দেখা যায়, সেখানে আচার্য সায়ণ শুভ্রবর্ণ অর্থের দ্বারা 'পৃশ্নি' শব্দটিকে ব্যাখ্যা করেছেন। সায়ণাচার্য গর্ভফুলের প্রেক্ষাপটে 'অবরাবপতন' মন্ত্রের প্রকৃত তাৎপর্য জ্ঞাপন করেছেন, যা তিনি আভ্যন্তরীণ অংশগুলির সঙ্গে সংযোগহীন জলের পৃষ্ঠে শৈবালদের মতো বর্ণনা করেছেন- জলস্যোপরিস্থিতশৈবালবদান্তরাবযবাসম্বদ্ধম্।[২১]

আচার্য হলায়ুধ ভট্ট উবটাচার্য এবং গুণবিষ্ণুর ভাষ্য অনেক ক্ষেত্রেই ব্যবহার করেছেন। কিন্তু এই দুই পূর্বসূরি *ব্রাহ্মণসর্বস্বে* বর্ণিত অনেক মন্ত্রই স্পর্শ করেননি। আচার্য হলায়ুধ দাবি করেছেন যে কিছু মন্ত্র তিনি প্রথম বারের মতো ব্যাখ্যা করেছেন, যা তিনি ভিন্ন অপর কেউ ব্যাখ্যা করেননি। *ব্রাহ্মণসর্বস্বে* বলা হয়েছে- দত্ত্বার্থরূপং প্রথমমদত্তমপরৈর্ভুবি।[২২] এই ধরণের মন্ত্রগুলি ব্যাখ্যার জন্য আচার্য হলায়ুধ বেদের ঐতিহ্যগত জ্ঞানের উপর নির্ভরশীল ছিলেন বলে মনে হয়। তিনি তাঁর ব্যাখ্যার সময় *শতপথব্রাহ্মণ, কাত্যায়নশ্রৌতসূত্র, পারস্করগৃহ্যসূত্রের* থেকে প্রায়শই উদ্ধৃতি ব্যবহার করেছেন।

হলায়ুধ *ব্রাহ্মণসর্বস্বতে* উল্লেখ করেছেন যে, তিনি পদপাঠ, নিঘণ্টু, নিরুক্ত, ঋগ্বিধান এবং এই জাতীয় অন্যান্য সহায়ক বৈদিক গ্রন্থগুলির সঙ্গে পুরাণ এবং ধর্মশাস্ত্র, বিশেষত, *যাজ্ঞবল্ক্যস্মৃতি, মনুস্মৃতি* ইত্যাদি থেকে সাহায্যলাভ করেছিলেন। অঘমর্ষণ সূক্তের (ঋ সং. ১০.১৯০) ব্যাখ্যা করার সময় আচার্য হলায়ুধ যে মন্তব্য করেছেন তার সরলার্থ হল- তাঁর হৃদয় কেঁপে ওঠে এই অঘমর্ষণ স্তোত্রটি ব্যাখ্যা করতে, যা সমস্ত বেদের সারাংশ ধারণ করে এবং চরিত্রের দিক থেকে যা সবচেয়ে রহস্যময়। স্তোত্রটি পদপাঠেরর দ্বারা বিশ্লেষণ করা হয়নি, ব্রাহ্মণ বা নিরুক্তের দ্বারাও এর ব্যাখ্যা করা হয়নি। তাই, এই স্তোত্রটির ব্যাখ্যায় কোনও সাহায্য করতে পারে এমন কোন উপায় খুঁজে না পেয়ে, হলায়ুধ তাঁর নিজের দৃষ্টিভঙ্গিতে বা আলোকে মন্ত্রটির ব্যাখ্যা সাহসের সঙ্গে করেছেন। *ব্রাহ্মণসর্বস্বে* বলা হয়েছে- "অস্যাঘমর্ষণমন্ত্রস্য ব্যাখ্যানমাচরিতুং হৃদি প্রকম্পো জায়তে যতঃ সর্ববেদসারভূতোঽত্যন্তগুপ্তশ্চায়ং মন্ত্রঃ। অস্য পদপাঠমাত্রং চা নাস্তি ব্রাহ্মণ-নিরুক্তাদিকমপ্যস্য নাস্তি। ইত্যমেতদীযব্যাখ্যানানুমুণং কমপ্যুপাযমপ্রাপ্য যদেতস্য স্বকপোলমাত্রেণ ব্যাখ্যানমাচরণীযং তদতি সাদসম্।"[২৩]

মন্তব্যটি ইঙ্গিত করে যে আচার্য হলায়ুধ একটি বৈদিক মন্ত্রের তাৎপর্য-নির্ণয়ের ক্ষেত্রে ব্রাহ্মণ, পদপাঠ এবং নিরুক্ত থেকে প্রাপ্ত সম্ভাব্য সাহায্য সম্পর্কে সম্পূর্ণরূপে সচেতন ছিলেন। একজন বেদের ব্যাখ্যাকারের কাছে এই তিনটি দিক যথাক্রমে প্রাচীনতম ব্যাখ্যা, প্রথম বিশ্লেষণ এবং বৈদিক স্তোত্রগুলির প্রাচীনতম ভাষ্য সমন্বিত সবচেয়ে মূল্যবান সহায়কগুলি গঠন করে। তাই আচার্য হলায়ুধের পক্ষে অঘমর্ষণ স্তোত্র ব্যাখ্যা করতে যাওয়ার আগে ব্রাহ্মণ, নিরুক্ত, পদপাঠ ইত্যাদির কাছ

থেকে সাহায্য চাওয়া খুবই স্বাভাবিক ছিল। কিন্তু এই বিশেষ মন্ত্রটির তাৎপর্য সম্বন্ধে ব্রাহ্মণে কোনওরূপ সহায়ক মন্ত্ররাজি নেই, পদপাঠেও এই মন্ত্রটিকে বিশ্লেষিত করা হয়নি এবং নিরুক্তেও এই স্তোত্রটির বিষয়ে কোনওরূপ মন্তব্য করা হয়নি। এই তথ্যগুলি লিপিবদ্ধ করা হয়েছিল হলায়ুধের বিবৃতি এই গুরুত্বপূর্ণ রচনাগুলির বিষয়বস্তুর সঙ্গে তাঁর পরিচিতি কতটা স্পষ্টভাবে দেখায় তা জানার জন্য। ১০৫৫২টি ঋগ্বৈদিক মন্ত্রের মধ্যে শাকল্য পদপাঠে মাত্র ৬টি মন্ত্রের বিশ্লেষণ বাদ দিয়েছেন, তার মধ্যে একটি হল অঘমর্ষণ মন্ত্র। দ্বাদশ শতাব্দীতে বর্তমান আচার্য হলায়ুধের মতো একজন পুঙ্খানুপুঙ্খ আলোচনাকারী বৈদিক পণ্ডিত ছাড়া আর কারও কাছেই এই সত্যটি জানা সম্ভবপর হয়নি।

এইভাবে প্রারম্ভিক বৈদিক উৎসগুলির দ্বারা অঘমর্ষণ স্তোত্রের অর্থ সম্পর্কে কোনও ধারণা না পেয়ে আচার্য হলায়ুধ ধর্মশাস্ত্রের দ্বারস্থ হয়েছিলেন এবং *যাজ্ঞবল্ক্যস্মৃতি* থেকে কিছু বিস্তৃত ইঙ্গিত উদ্ধার করতে সমর্থ হয়েছিলেন। *যাজ্ঞবল্ক্যস্মৃতি*র সঙ্গে বৈদিক মন্ত্রের তাৎপর্যের অনেক মতপার্থক্য দেখা যায়। *যাজ্ঞবল্ক্যস্মৃতি* অনুসারে এই অঘমর্ষণ মন্ত্রটিতে রয়েছে সৃষ্টি, স্থিরকরণ বা স্থিতি এবং জগতের বিলুপ্তি বা লয়। আচার্য হলায়ুধভট্ট *যাজ্ঞবল্ক্যস্মৃতি*তে উক্ত অঘমর্ষণ মন্ত্র সম্পর্কিত শ্লোকটির উল্লেখ করেছেন এবং তারই আলোকে অঘমর্ষণ স্তোত্রটির ব্যাখ্যা করেছেন।

শুধু তাই নয়, আচার্য হলায়ুধভট্ট অঘমর্ষণ স্তোত্রের অন্তর্ব্যাখ্যার প্রথাগত পঙ্‌ক্তিটি খুঁজে পেয়েছেন। *বৃহদ্দেবতার* একটি বিবৃতি নিশ্চিত করে যে, এই অঘমর্ষণ স্তোত্রটির অনেক বিবর্তন ঘটেছে। *বৃহদ্দেবতা*তে বলা হয়েছে – “ভাববৃত্তং পরং সূক্তং তদর্থাথাঘমর্ষণঃ”।[২৮] *বৃহদ্দেবতায়* আরও বলা হয়েছে-

> যথোদমগ্রে নৈবাসীদসদপ্যথবাপি সৎ।
> যজ্ঞে যথেদং সর্বম তদ্ ভাবদত্তং বদন্তি তু।।[২৫]

“নমো বঃ পিতরঃ শুষ্মায”[২৬] ইত্যাদি মন্ত্রের ব্যাখ্যা করতে গিয়ে আচার্য হলায়ুধ প্রমাণ হিসাবে *শতপথব্রাহ্মণ* উদ্ধৃত করে ছয় ঋতুর সঙ্গে পিতৃদের চিহ্নিত করেছেন। “ষডবা ঋতবঃ পিতরঃ” এই ব্যাখ্যাটিকে রঘুনন্দন তাঁর *শ্রাদ্ধতত্ত্বে* (পিণ্ডপূজা) অন্যান্য ব্যাখ্যার চেয়ে ভালো বলে স্বীকার করেছেন। মিত্রমিশ্রও সম্পূর্ণ আলোচনাটি পুনরুৎপাদন করে রঘুনন্দনের দৃষ্টিভঙ্গিতে তাঁর অনুমোদন দিয়েছেন।

আচার্য হলায়ুধ তাঁর *ব্রাহ্মণসর্বস্বে* 'গাতুবিদঃ' পদটির ব্যাখ্যা করতে গিয়ে বলেছেন – “গাতুং যজ্ঞং বিদন্তি জানন্তীতি”[২৭] অর্থাৎ যাঁরা যজ্ঞের বিষয় জানেন, তাঁরাই ‘গাতুবিদঃ’। এখানে যে ‘গাতু’ পদটি রয়েছে তার অর্থ হল যজ্ঞ আর এই তথ্যটি *শতপথব্রাহ্মণ* থেকেই জানা যায়।[২৮]

আবার আচার্য হলায়ুধের নির্দেশাবলি এবং *শতপথব্রাহ্মণ* ও *কাত্যায়নশ্রৌতসূত্রের* নির্দেশাবলি অনুসরণ করে *রাষ্ট্রব্রত* গ্রন্থটিকে ১২টি ভাগে বিভক্ত করেছেন। এই মন্ত্রগুলি বিভক্ত আকারে আচার্য হলায়ুধভট্ট জানতেই পারতেন না, যদি না তিনি প্রাথমিক বৈদিক তথ্যসূচির সঙ্গে পুরোপুরি পরিচিত হতেন। এই পরিচিতি এতটাই কাছাকাছি ছিল যে, আচার্য হলায়ুধ সহজেই এই সত্যটি প্রতিষ্ঠা করতে পেরেছিলেন যে, কর্ক-ভাষ্যের একটি উদ্ধৃতি এমন একটি পাঠে রয়েছে, যা *শুক্লযজুর্বেদের* কাণ্ব শাখার অন্তর্গত নয়।

আচার্য হলায়ুধভট্ট তাঁর ব্রাহ্মণসর্বস্ব গ্রন্থে আচার-অনুষ্ঠানমূলক, গৃহ্য এবং শ্রৌতকর্মবিষয়ক *শুক্লযজুর্বেদের* প্রায় ৩০০টি মন্ত্রের ব্যাখ্যা করেছেন। আলোচ্য গবেষণা নিবন্ধে *ব্রাহ্মণসর্বস্বে* উল্লিখিত বেশ কিছু মন্ত্রেরই বিশ্লেষণাত্মক অধ্যয়নের দ্বারা মন্ত্রের আচার-অনুষ্ঠানমূলক দিকটিই তুলে ধরা হয়েছে।

**উল্লেখপঞ্জি**

১. *ব্রাহ্মণসর্বস্ব*, গ্রন্থকৃৎ পরিচয়, শ্লোক ১২ ।

২. *এপিগ্রাফিয়া ইণ্ডিকা,* Vol. 25, p. 173।

৩. *ব্রাহ্মণসর্বস্ব,* মঙ্গলাচরণ শ্লোক ১ ।

৪. *তদেব,* মঙ্গলাচরণ শ্লোক ২।

৫. *তদেব,* মঙ্গলাচরণ শ্লোক ৩।

৬. *তদেব,* মঙ্গলাচরণ শ্লোক ৪।

৭. *শতপথ ব্রাহ্মণ,* ১০.৩.৪। *নিরুক্ত,* ১০.২৬, ১০.৪। *মনুসংহিতা,* ৬.৮৩।

৮. পুরাকল্পে সমুৎপন্না মন্ত্রাঃ কর্মার্থমেব চ, বীরমিত্রোদয়, পরিভাষাপ্রকাশ, চৌখাম্বা, পৃষ্ঠা. ৮৭। চতুর্বর্গচিন্তামণি, দানখণ্ড, বিবলিওটেকা ইণ্ডিকা, পৃষ্ঠা. ১০৪।

৯. আম্নায়স্য ক্রিয়ার্থত্বাৎ। জৈমিনিসূত্র, ১.২.১।

১০. যাদা তু শনৈশ্চরপূজায়ামস্য বিনিযোগস্তদা অভিষ্ঠযে অপেক্ষিতফলাবাপ্তযে।
যদা শ্রাদ্ধে তদা পীতযে পিতৃণাং পানাযেতি বিশেষো বোদ্ধব্যঃ। ব্রাহ্মণসর্বস্ব, পৃষ্ঠা. ৯৩।

১১. বিষ্ণুপদসম্বন্ধেন ভুমিরতীব শুদ্ধেতি ভূমিস্তুতিঃ| ইত্যং স্তুতা ভূমিমৌ পাবযত্বিত্যভিপ্রেত্য মৃদ্গ্রহণামনেন ক্রিযতে। ব্রাহ্মণসর্বস্ব. পৃ. ৮৯।

১২. অস্য মন্ত্রস্যাশ্বমেধে পক্ষীবাচনে বিনিযোগে সত্যপি মন্ত্রলিঙ্গাশ্চণ্ডিকাপূজাযাং বিনিযোগ উচ্যতে। অনেন মন্ত্রেণ সৌভাগ্যকামযা স্ত্রিযা ভগবতী পূজ্যতে। *ব্রাহ্মণসর্বস্ব,* পৃ. ১৪৯।

১৩. *বাজসনেয়ি-সংহিতা,* ২.৩.১৮।

১৪. *ব্রাহ্মণসর্বস্ব,* চণ্ডীপূজা, মন্ত্র. ৬১, পৃষ্ঠা. ১৪৯-১৫০।

১৫. *তদেব,* কাপি স্ত্রী পতিলাভায দেবীং সংস্তৌতি নামভিঃ।
অম্বে অম্বিকেঽম্বালিকে ভক্ত্যা সম্বোধনস্ত্রযম্।।
স্বামীনং দেহি ন মাং নযতি কশ্চন।
অতোঽহং পূজযামি ত্বাং নয মাং পত্যুরন্তিকম্।।

১৬. অশ্বঃ পুংজাতিমেদে চ, মেদিনিকোষ ৫.৩।

১৭. অগ্নির্মুর্ধা দিবঃ ককুৎ পতিঃ পৃথিব্যা অযম্...কাণ্ব, *বাজসনেয়ি-সংহিতা,* ৩.১৮।

১৮. *ব্রাহ্মণসর্বস্ব,* পৃ. ১২৮।

১৯. *তদেব,* পৃষ্ঠা. ২১৬।

২০. এতেনৈতদুক্তং ভবতি – যথা প্রুশ্নি পর্ণী শৈবলং চ প্রসিদ্ধমেব মূলেন ক্বচিদপ্যসংলগ্নং জলোপরিস্থিতং সত্ ক্ষুদ্রবাতাদিপ্রেরণামাত্রেণাপ্যপগচ্ছতি তথা জরাযু সুখেনাপগচ্ছতু। *তদেব,* পৃষ্ঠা. ২১৭।

২১. *তদেব,* পৃষ্ঠা. ২১৭। অথর্ববেদ, ১.১১.৪।

২২. *তদেব,* পৃ. ৫।

২৩. *তদেব,* পৃষ্ঠা, ৯৯।

২৪. *বৃহদ্দেবতা,* ৮. ৯১।

২৫. *তদেব,* ২. ২০।

২৬. *ব্রাহ্মণসর্বস্ব,* পৃষ্ঠা. ১৮২। *শতপথ ব্রাহ্মণ,* ২.৪.২.২৪।

২৭. *ব্রাহ্মণসর্বস্ব,* পৃষ্ঠা, ৩২০।

২৮. দেবা গাতুবিদ ইতি গাতুবিদো হি দেবা গাতুং বিত্তেতি যজ্ঞং বিত্ত্বেত্যেবৈতদাহ। *শতপথ ব্রাহ্মণ,* ১.৯.২.২৮।

**নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি**


অনির্বাণ, *বেদ মীমাংসা*। কলকাতা: সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০০৬।

আচার্য, নারায়ণ রাম (সম্পা.)। *যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা*। দিল্লী: রাষ্ট্রীয় সংস্কৃত সংস্থান, ২০১০ (পু. মু.)।

*ঋগ্বেদ-সংহিতা*। আব্দুল আযীয্ আল আমান সম্পাদিত। কলকাতা: হরফ প্রকাশনী, ১৩৮৩।

কাণে, পি. ভি। *হিস্ট্রি অফ ধর্মশাস্ত্র*। পুণা: ভাণ্ডারকর ওরিয়েন্টাল রিসার্চ ইনস্টিটিউট, ১৯৭৫ (২য় সং.)।

চট্টোপাধ্যায়, অমরকুমার (সম্পা.)। *ঋগ্বেদীয় গৃহ্যসূত্র (আশ্বলায়ন-শাঙ্খায়ন-কৌষীতকি গৃহ্যসূত্র)*। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪০৮ (বঙ্গাব্দ)।

জৈমিনি, মীমাংসাদর্শন। শ্রীভূতনাথ সপ্ততীর্থ (সম্পা.)। কলকাতা: সংস্কৃত বুক ডিপো, ১৪১৬ (বঙ্গাব্দ) (পু. মু.)।

ভট্টাচার্য, দুর্গামোহন (সম্পা.)। *ব্রাহ্মণসর্বস্ব*। কলকাতা: সংস্কৃত সাহিত্য পরিষদ্, ১৯৬০।

বসু, যোগীরাজ। *বেদের পরিচয়*। কলিকাতা: ফার্মা কে. এল. মুখোপাধ্যায়, ১৯৫৭।

বসু, সুমিতা। (সম্পা.)। *যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা (ব্যবহার অধ্যায়)*। কলিকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪০৭ (বঙ্গাব্দ)।

বন্দ্যোপাধ্যায়, অশোককুমার। (সম্পা.)। *পারস্করগৃহ্যসূত্র*। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪০৬ (বঙ্গাব্দ)।

বন্দ্যোপাধ্যায়, মানবেন্দু। (সম্পা.)। *মনুসংহিতা*। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪১০।

বন্দ্যোপাধ্যায়, শান্তি। *বৈদিক সাহিত্যের রূপরেখা*। কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০০৩ (তৃতীয় সংস্করণ)।

*বীরমিত্রোদয়ঃ – পরিভাষাপ্রকাশ*। পণ্ডিতনিত্যানন্দপন্তপর্বতীয় (সম্পা.)। বারাণসী: চৌখম্বা সংস্কৃত সীরীজ আফিস, ২০৪৪ (বিক্রম সংবৎ) (পু. মু.)।

হেমাদ্রি। *চতুর্বর্গচিন্তামণি – দানখণ্ড*। ভরতচন্দ্রশিরোমণি (পরিশোধিত)। কলকাতা: এশিয়াটিক সোসাইটি, ১৯৩০ (সম্বৎ)।

Bandyopadhyay, Shanti. (Ed.). *Studies in the Śatapatha Brāhmaṇa*. Calcutta: Sanskrit PustakBhandar, 1993.

Chakravarti, N. P. (Ed.). *Epigraphia Indica*. Vol. 25. New Delhi: The Director General Archaeological Survey of India, 1985.

Lahiri, Durgadas. (Ed. and trans.). *Atharvaveda.* (Vol. 1-5.) Calcutta: 1925. Print.

Rai, Ramkumar. (Ed. and trans.). *Bṛhaddevatā of Śaunaka.* Varanasi: Chaukhamba Sanskrit sansthan, 2003. Print.

*Vājasaneyi-Samhitā*. Albrecht Weber. (Ed.). Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1972 (2nd. Ed.).

Yāska. *Nirukta* (Ed.). Mukunda Jha Sharma. Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratisthan, 2008. Print.

Sharma, Chandradhar. (Ed.) *Śatapatha Brāhmaṇa.* (Vol. 1.). Kashi (Varanasi): Achyuta Granthamala Karyalaya, 1994. Print.

Shastri, Jagadishlal. (Ed.). *Manusaṁhitā.* Delhi: MLBD. 2008. Print.

# ভারতীয় সংগীত শাস্ত্রে পাণিনীয় শিক্ষার অবদান

মানিক রুইদাস


**সংক্ষিপ্তসার**

বেদমন্ত্র আর্যদের কাছে অতি পবিত্র বস্তু ছিল। তাই তাঁরা বিশ্বাস করতেন বেদ মন্ত্র সঠিক উচ্চারণ করা দরকার। বেদমন্ত্র সঠিক উচ্চারণের জন্য আত্ম প্রকাশ পায় ষড়বেদাঙ্গের। এই ছয় বেদাঙ্গের মধ্যে অন্যতম হল শিক্ষা। শিক্ষা শাস্ত্র হল বৈদিক মন্ত্রের স্বর ও ছন্দের নিরাময় শাস্ত্র। প্রত্যেক বেদের জন্য পৃথক পৃথক শিক্ষা শাস্ত্র বিদ্যমান, এদের মধ্যে অন্যতম হল পাণিনীয় শিক্ষা। পাণিনীয় শিক্ষাকার বলেছেন, মহেশ্বরের মতে ৬৩ বা ৬৪ টি বর্ণ। নটরাজ তান্ডব নৃত্য শেষ করে যখন নবপঞ্চ বার ঢক্কা নিনাদ করেছিলেন, তখন ১৪ টি পর্যায়ে বর্ণগুলি সৃষ্টি হয়। ১৪টি পর্যায়ের মধ্যে অ ই উণ্ থেকে হল্ পর্যন্ত সমস্ত স্বর এবং স্পর্শ বর্ণগুলি নিহিত। পাণিনীয় শিক্ষাকার স্বরের উৎপত্তি সম্বন্ধে অতি সুন্দর বিবরণ দিয়েছেন, যা দার্শনিক হলেও সকল সংগীত শাস্ত্রী এই বর্ণনা ও ব্যাখ্যা গ্রহণ করেছেন। দর্শন অধ্যাত্মভূমির পথপ্রদর্শক। ভারতবর্ষ আধ্যাত্মিকতার আদিভূমি। সুতরাং সর্বশ্রেষ্ঠ কলা সংগীতের জন্ম রহস্যের সঙ্গে যে দর্শন ও আধ্যাত্মিকতার যোগাযোগ ও মিতালী থাকবে তাতে আর আশ্চর্য কি। শিক্ষা গ্রন্থের সময়ে এই ধারণার সৃষ্টি ও পরিপুষ্টি হয়েছিল। শিক্ষাগ্রন্থ গুলি এই ধারণার সৃষ্টি ও পরিপুষ্টি হয়েছিল। শিক্ষা গুলি এই ধারণার বীজ খুঁজে পেয়েছিল বেদে ও বৈদিক সাহিত্যে। প্রাচীন ও আধুনিক সংগীতশাস্ত্রকারেরাও এই মহতী ধারণাকে তাঁদের সৃজনশীল মনে গ্রহণ করেছিলেন সকল বিষয়ে। পাণিনীয় শিক্ষাকার স্থানরূপে উদাত্ত, অনুদাত্ত ও স্বরিতকে গ্রহণ করেছিলেন, কাল নিয়ন্ত্রণের জন্য তিনি হ্রস্ব, দীর্ঘ ও প্লুত তথা দ্রুত, মধ্য ও বিলম্বিত মাত্রার বর্ণনা করেছেন। লৌকিক ষড়জাদি অতি স্বরের প্রসঙ্গকেও তিনি বাদ দেননি। উদাত্ত থেকে প্রকাশ পেয়েছে নিষাদ, গান্ধার, অনুদাত্ত থেকে ঋষভ ও ধৈবত এবং স্বরিত থেকে ষড়জ মধ্যম ও পঞ্চম। প্রাতঃকালে, মধ্যাহ্নকালে এবং সায়ংকালে কিভাবে স্বরোচ্চারণ করা প্রয়োজন তাদের পরিচয় দিয়েছেন। পশুপাখির শব্দ বা ডাক কিভাবে ভারতীয় সংগীতকে গভীর ভাবে প্রভাবিত করেছে তা আমরা এই শিক্ষা গ্রন্থ থেকে জানতে পারি। ভারতীয় সংগীতের রসদ যে প্রকৃতি তা তিনি অতি সুন্দর ও স্পষ্টভাবে বুঝিয়েছেন।


উপনয়নের পরেই দ্বিজাতির সন্তানদের গুরুগৃহে বেদাভ্যাস অবশ্যই কর্তব্য ছিল। আরম্ভেই গুরুমুখে বেদপাঠ উচ্চারণ শিক্ষণীয় ছিল। এই বেদমন্ত্র প্রাচীন আর্যদিগের নিকট অতি পবিত্র বস্তু ছিল। তাঁদের বিশ্বাস ছিল যে,সঠিক উচ্চারণে এই সমস্ত মন্ত্র পাঠ করতে না পারলে বিকৃতি হয় এবং যজ্ঞে কোনোভাবে মন্ত্রের বিকৃত প্রয়োগ ঘটলে যজমানের অভীষ্টলাভ তো হয়ই না,বরং অনিষ্ট প্রাপ্তি হয়ে থাকে। এ নিয়ে ব্রাহ্মণ গ্রন্থে কিছু কাহিনী আছে, যেমন ইন্দ্রের সম্পর্কে- *ইন্দ্র শত্রুঃবর্ধস্ব* । ইন্দ্র শত্রু শব্দের ভুল স্বর উচ্চারণের অপরাধে যজমান ত্বষ্টার পুত্র বৃত্র দগ্ধ হয়েছিল। বেদমন্ত্র গুলি লোকের মুখে মুখে বিশেষত গুরু শিষ্য পরম্পরায় পুরুষানুক্রমে প্রচলিত ছিল। ফলে বৈদিক মন্ত্রসমূহের বিকৃত হওয়ার যথেষ্ট সম্ভনা ছিল। তাই মন্ত্রের স্বর, বর্ণ, পাঠপ্রণালী যাতে অবিকৃত থাকে তার জন্য কতকগুলি গ্রন্থ রচিত হয়েছিল। বেদের অর্থ জানার জন্য এই গ্রন্থ গুলি খুবই অপরিহার্য। তাই বেদের অঙ্গ বা সহায়ক এই গ্রন্থ গুলিকে বলা হয় বেদাঙ্গ। বেদাঙ্গ হল বেদের অঙ্গস্বরূপ। বিভিন্ন অঙ্গ প্রতঙ্গ নিয়ে যেমন অঙ্গির পরিপূর্নতা, তেমনি বেদাঙ্গ গুলি নিয়েই বেদের পূর্ণতা। বেদাঙ্গ সংখ্যায় ছয়টি- শিক্ষা, কল্প, নিরুক্ত, ব্যাকরণ, ছন্দ এবং জ্যোতিষ। এই ছয়টি বেদাঙ্গকে বেদপুরুষের বিভিন্ন অঙ্গের সাথে তুলনা করা হয়–

> ছন্দঃ পাদৌ তু বেদস্য হস্তৌ কল্পো ’থ পঠ্যতে।
> জ্যোতিষাময়নং চক্ষুর্নিরুক্তং শ্রোত্রম্ উচ্যতে।।
>
> শিক্ষা ঘ্রাণং তু বেদস্য মুখং ব্যাকরণং স্মৃতম্।
> তস্মাৎ সাঙ্গমধীত্যৈব ব্রহ্মলোকে মহীয়তে।।[১]

ছন্দকে বেদের পদদ্বয় স্বরূপ, তারপর কল্প হস্তস্বরূপ বলে পঠিত হয়। জ্যোতিষশাস্ত্রকে চক্ষুস্বরূপ এবং *নিরুক্তকে* কর্ণ স্বরূপ বলা হয়, শিক্ষাকে বেদের নাসিকা এবং ব্যাকরণ শাস্ত্রকে বেদের মুখস্বরূপ বলা হয়। এক একটি বেদাঙ্গের দ্বারা এক এক প্রকার প্রয়োজন সাধিত হয়। স্বাধ্যায়ের জন্য প্রয়োজন শিক্ষা ও ছন্দ, অর্থবিজ্ঞানের জন্য ব্যাকরণ ও *নিরুক্ত*, বৈদিক কর্মনুষ্ঠানের জন্য প্রয়োজন কল্প ও জ্যোতিষ। শিক্ষা হল বেদাঙ্গ গুলির মধ্যে প্রথম। শিক্ষাশাস্ত্র হল প্রকৃত পক্ষে বেদের ধ্বনি বিজ্ঞান। বৈদিক মন্ত্রের উচ্চারণের ত্রুটি পরিহারের জন্যই শিক্ষা শাস্ত্রের জ্ঞান অপরিহার্য। শিক্ষা শব্দের ব্যুৎপত্তি গত অর্থ হল- শিক্ষ্ + অ + টাপ্ > শিক্ষা অর্থাৎ অধ্যয়ন বা অভ্যাস। আধুনিক কালে যাকে আমরা ধ্বনি বিজ্ঞান বলি বৈদিক যুগে শিক্ষা বলতে তাই বোঝাত। অর্থাৎ শিক্ষা কথাটি তখন বিশেষ অর্থে ব্যবহৃত হত। এখনকার দিনে অর্থ বিস্তারের ফলে শিক্ষা বলতে সর্ববিধ বিদ্যাশিক্ষা বোঝায়। আচার্য সায়ন শিক্ষার সাধারণ লক্ষণ প্রসঙ্গে বলেছেন- *বর্ণস্বরাদ্যুচ্চারণপ্রকারো যত্রোপদিশ্যতে সা শিক্ষা* [২] শিক্ষাশাস্ত্রের প্রাচীনতম রূপ হিসাবে আমরা প্রাচীন প্রাতিশাখ্য নামক গ্রন্থগুলিকে উল্লেখ করতে পারি। সংহিতার প্রত্যেক শাখাতেই এই গ্রন্থ ছিল বলে গ্রন্থগুলির নাম প্রাতিশাখ্য হয়েছিল। *ঋগ্বেদ*সংহিতার অন্তর্গত *ঋগ্বেদপ্রাতিশাখ্য* মহর্ষি শৌনকের রচিত বলে পরিচিত। *কৃষ্ণযজুর্বেদের তৈত্তিরীয় সংহিতার* সঙ্গে *তৈত্তিরীয় প্রাতিশাখ্যসূত্র* পাওয়া যায়। *শুক্লযজুর্বেদসংহিতার* সঙ্গে বাজসনেয়ী প্রাতিশাখ্য সূত্র মহর্ষি কাত্যায়নের রচিত। *অথর্ববেদের* অথর্ববেদ প্রাতিশাখ্যও শৌনকের নামে প্রচলিত। পুষ্পসূত্র নামক একখানি গ্রন্থকে *সামবেদের প্রাতিশাখ্য* বলা হয়। প্রাতিশাখ্য শ্রেণীর এই গ্রন্থগুলিতে বৈদিক বর্ণ, মাত্রা, প্রযত্ন, স্বর প্রভৃতি বিষয়ে বহুবিধ আলোচনা পাওয়া যায় যেগুলি পরবর্তী শিক্ষাগ্রন্থসমূহের প্রধান আলোচ্য বিষয় হয়েছে। প্রত্যেক বেদের সঙ্গে যুক্ত পৃথক পৃথক শিক্ষাগ্রন্থ ছিল বলে মনে হয়। যদিও বর্তমানে সমস্ত শিক্ষা গ্রন্থপাওয়া যায় না। *সামবেদের নারদ শিক্ষা, শুক্লযজুর্বেদের যাজ্ঞবল্ক্য শিক্ষা* এবং *অথর্ববেদের মাণ্ডুকী শিক্ষা* বর্তমানে পাওয়া যায়। *পাণিনীয় শিক্ষাকে ঋগ্বেদের* অন্তর্গত বলা হয়। কিন্তু এটি পরবর্তী কালের রচনা বলে মনে হয়। এছাড়া আরও কতকগুলি গ্রন্থকে শিক্ষা নামে অভিহিত করা হয়, যেমন- *আপিশলি শিক্ষা, ভারদ্বাজ শিক্ষা, বাশিষ্ঠ শিক্ষা* প্রভৃতি।

*পাণিনীয় শিক্ষা* ও ভারতীয় সংগীত: ভারতীয় সংস্কৃতির প্রাণ রয়েছে ঐতিত্যবাহী সংগীতের মধ্যে। কথিত আছে যে, নারদমুনি পৃথিবীতে সঙ্গীত শিল্পের শুভ সূচনা ঘটিয়েছেন। তিনি তাঁর শিষ্যদের যে শব্দ উচ্চারণ শিক্ষা দিয়েছিলেন তাই নাদ ব্রহ্ম নামে পরিচিত। নাদ কথার অর্থ হল শব্দ, যা সৃষ্টির মূল ভিত্তি। *ঋগ্বেদ, যজুর্বেদ* ও *উপনিষদে* সংগীতের উল্লেখ রয়েছে, বৈদিক যুগের বলিদানের একটি অন্তর্নিহিত অংশ ছিল গান। বিশেষ পুরোহিত ঋগ্বেদের স্তব গাইতেন, পরবর্তী ক্ষেত্রে সমস্ত সংগীত *সমন* থেকে বিকশিত হয়েছে বলে মনে করা হয়। সংগীত বিজ্ঞানকে বলা হয় গন্ধর্ববেদ যা *সামবেদের* একটি উপবেদ। ভারতীয় সংগীতের বিভিন্ন প্রকার ধরন সম্পর্কে জানার আগে ভারতীয় শাস্ত্রীয় সংগীতের অবয়ব গঠন সম্পর্কে জানা ও বোঝা বিশেষ উপযোগী। ভারতীয় শাস্ত্রীয় সংগীতের তিনটি প্রধান স্তম্ভ রয়েছে যথা- ১)স্বর, ২)রাগ, ৩)তাল।

> ধাতুমাতুসমাযুক্তং গীতমিত্যুচ্যতে বুধৈঃ।
> তত্র নাদাত্মকো ধাতুর্মাতুরক্ষরসঞ্চয়ঃ।।[৩]

ধাতু ও মাতু যুক্ত হয়ে গানের সৃষ্টি হয়, এ কথা পন্ডিতরা বলে থাকেন। ধাতু হল নাদাত্মক এবং মাতু হল স্বর বা অক্ষর সমষ্টি। নাভির উর্দ্ধে হৃদয়স্থান থেকে নির্গত মরুৎ বা বায়ু যা প্রাণ নাম অভিহিত, সেই বায়ু ব্রহ্ম রন্ধ্রের অন্তে ধাক্কা দেওয়ার ফলে যে শব্দের উৎপত্তি হয় তাকে নাদ বলে। এই নাদ তিন প্রকার, প্রাণী থেকে যে নাদ উৎপন্ন হয় তা শরীর জাত, যা বীনা প্রভূতি দ্বারা উৎপন্ন হয় সেটি অপ্রাণীজাত এবং বাঁশি প্রভৃতির দ্বারা উৎপন্ন নাদ হল উভয় জাত। ব্রহ্মস্থান অর্থাৎ যেখানে ব্রহ্মগ্রন্থি আছে তার মধ্যে বায়ু বা প্রাণ অবস্থিত এবং সেই প্রাণ থেকে উৎপন্ন বহ্নি বা তেজ; তেজ এবং মরুতের সংযোগে নাদের উৎপত্তি হয়। নাদ বিনা গীত হয় না, নাদ বিনা স্বর হয় না, নাদ বিনা রাগ হয় না অর্থাৎ সমস্ত সঙ্গীত জগৎ হল নাদময়।

*স স্বর যঃ শ্রুতি স্থানে স্বরন্ হৃদয়রঞ্জকঃ* [৪] অর্থাৎ হৃদয় রঞ্জিত করে যা কর্ণের মধ্যে প্রসারিত হয় তাই হল স্বর। পাণিনীয় শিক্ষাকার স্বরের সৃষ্টি বা উৎপত্তি সম্বন্ধে অতি সুন্দর বিবরণ দিয়েছেন, যা

দার্শনিক হলেও সকল সংগীতশাস্ত্রী প্রায় ঐ বর্ণনা ও ব্যাখ্যাই গ্রহণ করেছেন। পাণ্ডিত্যের দিক থেকে তিনি স্বর, শব্দ বা নাদোৎপত্তির বিবরণ প্রসঙ্গে বলেছেন–

আত্মা বুদ্ধ্যাসমেত্যার্থান্ মনো যুঙক্তে বিবক্ষয়া।
মনঃ কায়াগ্নিমাহন্তি স প্রেরয়তি মারুতম্।
মারুতস্তূরসি চরন্ মন্দ্রং জনয়তি স্বরম্।।[৫]

অর্থাৎ ইচ্ছা শক্তি বিনা কোনো কাজ হতে পারে না। এই ইচ্ছা শক্তিকে জীবাত্মা বুদ্ধির দ্বারা মন বা অন্তঃকরণে জাগ্রত করে। এই মন নিজের স্বাভাবিক চিন্তন শক্তির দ্বারা দেহস্থ অগ্নিকে প্রকাশ করে। অগ্নি দ্বারা প্রাণবায়ু প্রেরিত হয়ে নাভি স্থানে অতি সূক্ষ্ম শব্দরূপে আত্ম প্রকাশ করে। এই অতি সূক্ষ্ম শব্দ পুরুষের প্রযত্ন দ্বারা বহিঃপ্রকাশিত  হয়ে স্বর বর্ণ রূপে প্রকাশ পায়। এখানে নাদকে অনাহত এবং আহত শব্দের কারণ বলা হয়েছে বিন্দুকে, অনাহত সূক্ষ্ম শব্দ এবং বাক্যকে আহত স্থূল শব্দ বলা হয়।

ষড়জ ঋষভগান্ধারৌ মধ্যমঃ পঞ্চমস্তথা।
ধৈবতশ্চ নিষাদশ্চ স্বরাঃ সপ্ত প্রকীর্তিতাঃ।।[৬]

অর্থাৎ ষড়্জ, ঋষভ, গান্ধার, মধ্যম, পঞ্চম, ধৈবত, নিষাদ- এই সাতটি হল ভারতীয় সংগীতে স্বর নামে প্রকীর্তিত হয়। প্রাচীন যুগে স্বর শব্দটি বেদ আবৃত্তির সঙ্গে যুক্ত ছিল। সময়ের সাথে সাথে শব্দটি নোট এবংডিগ্রিতে সংগায়িত হতে থাকে, নাট্যাচার্য ভরত তাঁর নাট্যশাস্ত্রে স্বর গুলিকে ২২ টি নোট স্কেলে বিভক্ত করেছেন। বর্তমানে হিন্দুস্থানি সংগীতের স্বরলিপি পদ্ধতিকে সংগায়িত করা হয়েছে এভাবে- ষড়জ এর সংক্ষিপ্ত রূপ সা, ঋষভ-রে, গান্ধার-গা, মধ্যমা-মা, পঞ্চমা-পা, ধৈবত-ধা, নিষাদ-নি অর্থাৎ সা রে গা মা পা ধা নি এই সাতটি স্বরকে একসঙ্গে বলা হয় সপ্তক। এই সাতটি স্বর ময়ূর, বৃষ, ছাগল, শেয়াল, কোকিল, ঘোড়া ও হাতি এই সমস্ত প্রাণীদের সাথে ক্রমানুসারে সম্পর্কিত। পশু পাখিদের ডাকের সাথে সংগীতের সপ্ত স্বরের একটা মিল যা ভারতীয় সংগীতের বিরাট বড় বৈশিষ্ট। পাণিনীয় শিক্ষাকার স্থানস্বরূপে উদাত্ত, অনুদাত্ত ও স্বরিতকে গ্রহণ করেছেন, কাল নিয়ন্ত্রনের জন্য তিনি হ্রস্ব, দীর্ঘ ও প্লুত তথা দ্রুত, মধ্য ও বিলম্বিত মাত্রার বর্ণনা করেছেন। লৌকিক ষডজাদি অতি স্বরের প্রসঙ্গকেও তিনি বাদ দেননি। তিনি ও বলেছেন–

উদাত্তে নিষাদ গান্ধারাবানুদাত্ত ঋষভধৈবতৌ
স্বরিতঃ প্রভবা হোতো ষড়জমধ্যমপঞ্চমাঃ।।[৭]

সামিকযুগে ব্যবহৃত তিনটি স্বরকে উদাত্ত, অনুদাত্ত ও স্বরিত- এই তিন নামে চিহ্নিত করা হত। উদাত্ত ছিল সর্বোচ্চ স্বর এবং অনুদাত্ত নিচু। কিন্তু স্বরিত স্বরটির  স্থান নিয়ে মতান্তর দেখা যায়। সংগীত বিজ্ঞানীরা বলেন এই উদাত্ত, অনুদাত্ত ও স্বরিতের মধ্যেই সাতটি স্বর পাওয়া যায়। যেমন- উদাত্ত স্বরের অন্তর্গত ছিল গান্ধার ও নিষাদ (গা ও নি ), অনুদাত্তের অন্তর্গত ছিল ঋষভ ও ধৈবত (রে ও ধা) এবং স্বরিত স্বরের অন্তর্গত ছিল ষড়জ, মধ্যম ও পঞ্চম (সা,মা,পা) এই সাত স্বরের সন্ধান পাওয়ার সঙ্গে সঙ্গেই ভারতীয় সংগীতের বিভিন্ন ধারার ক্রমবিকাশ আমরা লক্ষ্য করতে পারি। বায়ু নাভিদেশে ধাক্কা খেয়ে ও নাড়ি থেকে উৎপন্ন হয়ে হৃদয়ে প্রবেশ করে এবং পার্শ্বদেশে ও মস্তকে ধাক্কা খেয়ে ষড়জ স্বর উৎপন্ন হয়। যখন নাভিমূলথেকে বায়ু উত্থিত হয়ে বৃষভের ন্যায় সহজেই ধ্বনির সৃষ্টি করে তখনই ঋষভ হয়। নাভি থেকে উদ্গাত হয়ে বায়ু স্রোত নাকে এবং দুকানে  চালিত হয়ে সশব্দে নির্গত হয়ে গান্ধার স্বর উৎপন্ন করে। মধ্যম, শরীরের মধ্যম স্থান থেকে উৎপন্ন হয় এবং নাভিমূল থেকে নির্গত হয়। মধ্যস্বর গম্ভীর ও কিছুটা তাড়স্বর অর্থাৎ উচ্চ। প্রাণ অপান সমান উদান ও ব্যান- এই পাঁচটি বায়ুকে একত্রে সমবেত করে যে স্বর তাই পঞ্চম স্বর। প্রথমে বায়ু নাভির নিচে যাবে, তারপর মলদ্বারের কাছাকাছি গিয়ে বায়ু উর্দ্ধ দিকে উদ্গাত হয়ে কণ্ঠদেশে ধাবিত হবে এবং এইভাবে যে স্বরের উৎপন্ন হবে তা ধৈবত স্বর। ষড়্জাদি ছয়টি স্বর অতি মনোহর, যেহেতু এগুলি সঙ্গীত জগতে বাস করে তাই এগুলি নিষাদাদি নামেও পরিচিত।

সংগীতশাস্ত্রে ষড়্জ, মধ্যম, গান্ধার এই তিনটিকে গ্রামরূপে স্বীকার করা হয়। আমরা নিশ্চিত যে এই তিন গ্রাম দেবলোকে অর্থাৎ সুরলোকেও প্রচলিত। এখন এই তিন গ্রামের প্রস্তর ক্রম আমরা দেখব, ষড়্জ গ্রামের প্রস্তার ক্রম হল–

ষ(সা) ঋ(রে) গ ম প ধ নি ,নি সা রে গ ম প ধ
ধ নি সা রে গ ম প ,প ধ নি সা রে গ ম
ম প ধ নি স রে গ ,গ ম প ধ নি সা রে
রে গ ম প ধ নি

মূর্ছনাতে প্রতিটি স্বর প্রথম দ্বিতীয় তৃতীয় চতুর্থ পঞ্চম ষষ্ঠ ও সপ্তম স্থানে বসবে। যেমন উপরি প্রদর্শিত সপ্ত ষড়্জ মূর্ছানাতে দেখা যাচ্ছে- ষ(সা) ১ম, ২য়, ৩য়, ৪র্থ, ৫ম, ৬ষ্ঠ ও ৭ম স্থানে বসছে। প্রতিটি স্বরকেই এই ভাবে চিহ্নিত করা যায়। এই ভাবে মধ্যম গ্রামে অর্থাৎ ম যখন প্রথমে, দ্বিতীয়, তৃতীয় ইত্যাদি স্থানে যথাক্রমে এইভাবে মধ্যম দিয়ে মধ্যম গ্রামের এবং গান্ধার দিয়ে গান্ধার গ্রামের মূর্ছনা শুরু হবে। প্রথমে ম বসলে যে ৭ টি মূর্ছনা হবে তার নাম মধ্যম গ্রাম মূর্ছনা এবং যেখানে প্রথমে গ বসে পরে ২য়, ৩য় ইত্যাদি স্থানে বসবে তখন হবে গান্ধার গ্রাম মূর্ছনা।

মহর্ষি নারদ মন্দ্র, মধ্যম, উত্তম স্বর গ্রামকে যথাক্রমে ষড়্জ গ্রাম, মধ্যম গ্রাম, গান্ধার গ্রাম বলেছেন। বক্ষস্থল সম্ভূত ষড়্জ গ্রাম, কণ্ঠউৎপন্ন মধ্যম গ্রাম এবং মস্তক সম্ভূত হচ্ছে গান্ধার গ্রাম। এই তিনটি গ্রামকেই সাতস্বরের স্ফরন হয়। এই কারণে এই তিনটিকে গ্রাম বলা হয়ছে। পাণিনীয় শিক্ষাতে এই অভিপ্রায়ে প্রাৎসবনে (পূর্বাহ্নে) বক্ষস্থান হতে উত্থিত ষড়্জ গ্রামিক বাঘের গর্জনের মতো স্বরে, মাধ্যন্দিন সবনে (মধ্যাহ্নে) কণ্ঠ স্থান হতে উত্থিত মধ্যম গ্রামিক নামক পাখির কুজনের মতো এবং তৃতীয় সবনে (সায়ংকালে) মস্তক হতে উত্থিত ময়ূর, হংস, কোকিলের কূজনের মতো গান্ধার গ্রামিক স্বরের সামগানের নির্দেশ দেওয়া হয়েছে। যথা-

প্রাতঃ পঠেন্নিত্যমুরঃ স্থিতেন স্বরেণ শার্দূলরুতোপমেন।
মধ্যন্দিনে কণ্ঠগতেন চৈব চক্রাহ্বসংকূজিতসন্নিভেন।
তারং তু বিদ্যাৎ সবনে তৃতীয়ে শিরোগতং তচ্চ সদা পয়োজ্যম্।
ময়ূরহংসান্যভৃস্বরাণাং তুল্যেন নাদেন শিরঃস্থিতেন।।[৮]

আলোচ্য শ্লোকে শার্দুলরুত অর্থে *ভৌমী শার্দুল বৃকঃ* । শার্দুলকৃত ধ্বনি সাধনলব্ধ ভূমিস্থিত। এটি জগতেও দৃষ্ট হয়। বাঘ নিজ মুখ ভূমির সন্নিকটস্থ করে গর্জন করে, এতে সমুদয় ভূমি কম্পিত হয়।

সংগীতশাস্ত্রে প্লুত, গুরু, লঘু, দ্রুত এই চারমাত্রা হয়, প্লুত তিনমাত্রা, গুরু দ্বিমাত্রা, লঘু একমাত্র, দ্রুত অর্ধমাত্রা। মাত্রার স্থান নির্দেশ করতে গিয়ে পাণিনীয় শাস্ত্রকার বলেছেন, হৃদয়ে একমাত্র, মূর্ধায় অর্ধমাত্রা ও নাসিকায় অর্ধমাত্রার স্থিতি। প্রাতঃকালে, মধ্যাহ্নে ও সায়ংকালে কিভাবে স্বরোচ্চারণ করা প্রয়োজন তাদের পরিচয় দিয়েছেন। সেখানে পশুপক্ষীর শব্দ বা ডাককে অনুসরণ করার কথা আছে। সুতরাং পরবর্তী শাস্ত্রকাররা ষড়্জাদি সাত স্বরের জন্ম রহস্যের সঙ্গে পশুপাখিরদের শব্দের অন্তিম স্বরানুকরণকে সম্পর্কিত করেছেন। মাত্রা প্রসঙ্গে পানিনি শিক্ষাকারও ঋক প্রাতিশাখ্যকার অথবা অন্যন্য শিক্ষাশাস্ত্রীর মতো বলেছেন-

চাষস্তু বদতে মাত্রাং দ্বিমাত্রাং ত্বেব বায়সঃ।
শিখী রৌতি ত্রিমাত্রাং তু নকুলস্ত্বর্ধমাত্রকম্।।[৯]

অর্থাৎ চাষ নামক নীলকণ্ঠ পক্ষী একমাত্রা স্বর উচ্চারণ করে, বায়স দ্বি মাত্রা স্বর উচ্চারণ করে। শিখী বা ময়ূর ত্রিমাত্রা স্বর উচ্চারণ করে কিন্তু নকুল বা বেঁজি অর্ধমাত্রা স্বর উচারণ করে।

সংহিতা, ব্রাহ্মণ ও শিক্ষার যুগে মানুষ বিশ্ব প্রকৃতিকে গ্রহণ করেছিল চিরচঞ্চল সংসারের মূলকরণ রূপে এবং সকল কিছুর কারণ ও ঐক্য খুঁজে পাবার চেষ্টা করতো প্রকৃতির ভিতর থেকে।

**উল্লেখপঞ্জি**

১. *পাণিনীয়শিক্ষা,* ৪১,৪২।

২. *ঋগ্বেদভাষ্যোপক্রমঃ* ।

৩. *সংগীতদামোদর,* পৃ. ২৮।

৪. *তদেব,* পৃ. ৫১।

৫. *পাণিনীয়শিক্ষা,* ৬।

৬. *সংগীতদামোদর,* পৃ. ২৮।

৭. *পাণিনীয়শিক্ষা,* ১২।

৮. *তদেব,* ৩৬,৩৭।

৯. *তদেব,* ৪৯।

**নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি**


কৌন্ডিন্যায়ন, শিবরাজ আচার্য। *নারদীয়শিক্ষা* । বারাণসীঃ চৌখাম্বা বিদ্যাভবন, ২০১৩।

গোস্বামী, প্রভাতকুমার। *ভারতীয় সংগীতের কথা* । কলকাতাঃ আদিনাথ ব্রাদার্স, ২০১৬।

দাস, নির্মাল্য। *পাণিনীয়শিক্ষা* । কলকাতাঃ সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০১৭।

প্রজ্ঞানানন্দ, স্বামী। *ভারতীয় সংগীতের ইতিহাস* (প্রথম খন্ড)। কলিকাতাঃ শ্রী রামকৃষ্ণ বেদান্ত মঠ, ১৯৯১।

মুখোপাধ্যায়, মহুয়া। *সংগীত দামোদর* । কলকাতাঃ দি এশিয়াটিক সোসাইটি, ২০০৯।

মুখোপাধ্যায়, রমারঞ্জন এবং গুরুশঙ্কর মুখোপাধ্যায়। *শ্রীমৎসায়নাচার্য্যকৃত ঋগ্বেদভাষ্যোপক্রমঃ* । কলকাতাঃ সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০১২।

বন্দ্যোপাধ্যায়, নীলরতন। *সংগীত পরিচিতি* । কলকাতাঃ আদিনাথ ব্রাদার্স, ২০০৭।

বন্দ্যোপাধ্যায়, শান্তি। *বৈদিক সাহিত্যের রূপরেখা* । কলকাতাঃ সংস্কৃত পুস্তক ভান্ডার, ২০০৩।

বন্দ্যোপাধ্যায়, অশোক কুমার। *পাণিনীয়শিক্ষা* । কলকাতাঃ সদেশ, ২০০৮।

# PART- I

## CONTRIBUTORS

### SECTION A

| SL NO. | NAME | DESIGNATION |
|---|---|---|
| 1. | PROF. DEBARCHANA SARKAR | Professor, Department of Sanskrit, Jadavpur University. |
| 2. | PROF. TAPAN SANKAR BHATTACHARYYA | Professor, Department of Sanskrit, Jadavpur University. |
| 3. | DR. SURAJIT BANERJEE | Assistant Professor, Department of Sanskrit, Ramakrishna Mission Residential College (Autonomous) Narendrapur. |
| 4. | PROF. DEBARCHANA SARKAR & DEBANJAN MAITY | Professor, Department of Sanskrit, Jadavpur University.<br>&<br>Assistant Professor & Head, Department of Sanskrit, Siddhinath Mahavidyalaya, Purba Medinipur. |
| 5. | PROF. SATYAJIT LAYEK | Professor, Department of Sanskrit, University of Calcutta. |
| 6. | PROF. PARBOTY CHAKRABORTY | Professor, Department of Sanskrit, Rabindra Bharati University. |
| 7. | DR. LOKNATH CHAKRABARTI | Associate Professor, Department of Vedanta, Traditional & Oriental Learning & Officer on Special Duty, The Sanskrit College and University. |
| 8. | PROF. TAPATI MUKHERJEE | Former Vice-Chancellor, Sidho Kanho Birsa University & Former Director, Culture & Cultural Relations, Adhyaksha, Rabindra-Bhavana, Visva-Bharati. |
| 9. | PROF. KAKALI GHOSH | Professor, Department of Sanskrit, Jadavpur University. |
| 10. | DR. TAMONASH CHAKRABORTY | Assistant Professor, Department of Sanskrit, Taki Government College. |
| 11. | DR. DEBDAS MANDAL | Assistant Professor, Department of Sanskrit, Jadavpur University. |

## SECTION B

| SL NO. | NAME | DESIGNATION |
|---|---|---|
| 12. | AMAL KUMAR KAR | Assistant Professor, Department of Sanskrit, Alipurduar Mahila Mahavidyalaya. |
| 13. | ANJAN DAS | Assistant Professor, Department of Sanskrit, Ramakrishna Mission Vidyamandira. |
| 14. | CHANDAN MANDAL | Assistant Professor, Department of Sanskrit, Midnapore College (Autonomous). |
| 15. | DR. DEBASRI KHANRA | Assistant Professor, Department of Sanskrit, Swami Niswambalananada Girls' College. |
| 16. | DEBASISH MISHRA | Assistant Professor, Department of Sanskrit, Vivekananda Satavarshiki Mahavidyalaya. |
| 17. | DR. SANTU SINGHA | Assistant Professor, Department of Sanskrit, Bankura University. |
| 18. | AMRITA SENGUPTA | State Aided College Teacher, Department of Sanskrit, Raja Peary Mohan College, Uttarpara. |
| 19. | DEB SUJAN MUKHERJEE | State Aided College Teacher, Department of Sanskrit, Kaliyaganj College. |
| 20. | JOY DAS | State Aided College Teacher, Department of Sanskrit, Maharani Kasiswari College. |
| 21. | ALOMGIR MOHAMMAD SK | Assistant Professor, Rosomoyee Vivekananda Topoban Pathagar B.Ed. College. |
| 22. | ARUNIMA GUIN | Assistant Professor, Department of Sanskrit, Tehatta Sadanand Mahavidyalaya |
| 23. | DR. BHUTNATH JANA | Assistant Professor, Department of Sanskrit, Lalbaba College. |
| 24. | MAITREYI JANA | Assistant Professor, Department of Sanskrit, Prabhat Kumar College. |

## SECTION C

| SL NO. | NAME | DESIGNATION |
|---|---|---|
| 25. | ALOKE SEN | Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Ramakrishna Mission Vivekananda Educational and Research Institute. |

| | | |
|---|---|---|
| 26. | BASUDEB GORAI | Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Ramakrishna Mission Vivekananda Educational and Research Institute. |
| 27. | BISHNU CHANDRA BARMAN | Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University. |
| 28. | DEBANJALI BOSE | Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Cooch Behar Panchanan Barma University. |
| 29. | DEBASISH PATRA | Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University. |
| 30. | DEBOJIT DAS | Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, University of Gour Banga. |
| 31. | MALAY MAITY | Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, University of Hyderabad. |
| 32. | MINTU DEY | Ph.D. Research Scholar, Department of Nyaya, Shri Lal Bahadur Shastri National Sanskrit University. |
| 33. | MOUMITA KHANRA | Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Vidyasagar University. |
| 34. | PINTU DEY | Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University. |
| 35. | PRITAM BERA | Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Ramakrishna Mission Vivekananda Educational and Research Institute. |
| 36. | MOUSUMI ROY | M.Phil. Research Scholar, Department of Sanskrit, Rabindra Bharati University. |
| 37. | ARGHYADIP MONDAL | Student (PG), Department of Sanskrit, Jadavpur University. |
| 38. | ANURIMA GUPTA | Ex-Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, University Of Gour Banga. |
| 39. | DEBARSHI BHADRA | Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University. |
| 40. | DEBASISH NASKAR | Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University. |
| 41. | DEBESH SARKAR | Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Rabindra Bharati University. |
| 42. | KANCHAN BARIK | Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Cooch Behar Panchanan Barma University. |
| 43. | LAKSHMIKANTA MURMU | Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University. |

| | | |
|---|---|---|
| 44. | MADHUMADHABI SHASMAL | Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Visva-Bharati. |
| 45. | MAHADEB DAS | Ph.D. Research Scholar, Department of Sanskrit, Jadavpur University. |
| 46. | MANIK RUIDAS | Ex-Student, Department of Sanskrit, Jadavpur University. |